

# Giambattista Vico a radykalna myśl społeczna pierwszej połowy XX wieku — przyczynek do zagadnienia

Prace  
Kulturoznawcze XVI  
Wrocław 2014

---

Celem niniejszego tekstu jest prześledzenie wpływu, jaki idee autora *Nauki nowej* wywarły na kształt myśli radykalnej pierwszej połowy XX wieku. Przedmiotem analizy będzie zatem recepcja dzieł neapolitańskiego filozofa w piśmarstwie Kazimierza Kelles-Krauzy, Edwarda Abramowskiego, Georges'a Sorela oraz Stanisława Brzozowskiego, zwłaszcza zaś sposoby, w jakich adaptowali oni myśli Giambattisty Vica do swoich koncepcji filozoficznych i społecznych. Konieczne wydaje się zaznaczenie, że w pływ, jak go rozumiem na potrzeby niniejszej pracy, nie zamyka się w ramach świadomego i bezpośredniego sięgania do *Nauki nowej* lub poprzedzających ją dzieł Vica. W przypadku Abramowskiego bowiem można mówić najwyżej o pośredniej znajomości idei włoskiego myśliciela. Zadaniem, które sobie stawiam, będzie próba zaznaczenia obecności u tego pierwszego określonych intuicji z ducha neovikiańskich”.

Dookreślenia wymaga termin „radykalna myśl społeczna”, który wprowadzam w tytule niniejszego szkicu. Określam nim koncepcje pozostające na orbicie idei socjalistycznych oraz powiązanych w rozmaity sposób z lewicą wolnościową, tzn. ruchem anarchistycznym lub anarchosyndykalistycznym. Wybór ten w znaczący sposób determinuje przyjętą przeze mnie optykę badawczą, interesuje mnie bowiem taki sposób wykorzystania lub odniesienia się do myśli neapolitańskiego samotnika, który, przynajmniej po części, zapośredniczony został przez tradycję marksistowską i samego Karola Marksa<sup>1</sup>. Warto jednak dodać, że myśliciele, któ-

---

<sup>1</sup> Carl Mickelsen (*Note on Vico and Marx*) wylicza co prawda jedynie trzy przypadki, w których Marks odnosi się bezpośrednio do Vica (dwukrotnie w listach, odpowiednio do F. Lasalle'a i F. Engelsa, oraz w przypisie do *Kapitału*), jednak wpływ włoskiego myśliciela na autora *Nędzy filozofii* zdaje się niewątpliwy (zob. [www.webpages.widaho.edu/mickelsen/texts/vico%20%and%20marx.htm](http://www.webpages.widaho.edu/mickelsen/texts/vico%20%and%20marx.htm) [dostęp: 29.12.2013]).

rych szeroko pojęty „neovikianizm” mnie zajmuje, odnoszą się do autora *Kapitału* w sposób nieortodoksyjny oraz — na ogół — krytyczny. Również problem socjalizmu rozmaicie rozumianego przez każdego z omawianych tu autorów nie jest przez żadnego z nich (może z wyjątkiem Kelles-Krauza) traktowany w zgodzie z dominującą wykładnią. Koncentrując się na zagadnieniach etycznych, autorzy ci zdają się często pomijać zagadnienie rewolucji lub formułują je w kategoriach przede wszystkim moralnych.

Ze względu na antropologiczne założenia myśli Marksa dla inspirujących się nim teoretyków centralne znaczenie ma fundamentalne odkrycie Vica, że „świat społeczny (*mondo civile*) został z całą pewnością stworzony przez ludzi”<sup>2</sup>. Vico doszedł do tej konkluzji na gruncie teorii poznania, rozwijając swoją argumentację wymierzoną w epistemologię kartezjańską<sup>3</sup>. W jego przekonaniu całkowita wiedza na temat jakiegoś przedmiotu dostępna jest jedynie dla kogoś, kto ten przedmiot stworzył. Wyklucza to możliwość zdobycia wiedzy na temat świata natury, ten bowiem jest dziełem Boga. Człowiek nie jest jednak w filozofii Vica skazany na wiedzę fragmentaryczną. Fakty przynależące do porządku społecznego, takie jak: instytucje, wartości, ustroje społeczne, prawa, ogólnie — cała dziedzina historii i kultury jest właśnie jego dziełem. Podnosząc człowieka do godności twórcy swojego świata, Vico wykląda również zasadę rządzącą zachodzącymi w nim przemianami. Zdaniem autora *Nauki nowej* trzeba jej szukać „[...] w przemianach naszego własnego ludzkiego umysłu”<sup>4</sup>. Dla myślicieli radykalnych takie postawienie problemu ma istotne konsekwencje etyczne. Wpisana w teorię Marksa teleologia historii zakłada podmiotowy i twórczy stosunek człowieka do jej biegu, w konsekwencji zaś — wyłączną odpowiedzialność za jej przebieg. Co więcej, socjalizm definiowany przez swoich zwolenników nie tylko jako forma wiedzy o świecie, ale też metoda jego transformacji doskonale odnajduje się w jej konstatacji o zbieżności działania umysłu poznającego i tworzącego<sup>5</sup>. Istotne znaczenie mają również wnioski historyczne Vica. Ze względu na orientację aksjotyczną interesujących nas myślicieli kluczowe znaczenie mają wnioski dotyczące walki klas, a zwłaszcza dziejotwórczej roli klas podporządkowanych, cierpienie których stanowi *spiritus movens* historii<sup>6</sup>. W myśleniu radykałów konstatacje historyczne Vica ulegają znaczącej transformacji, przenosząc się z dziedziny poznania, by stać się przesłankami mającymi posłużyć filozofii praktyki.

<sup>2</sup> G. Vico, *Nauka nowa*, przeł. T. Jakubowicz, Warszawa 1966, s. 138.

<sup>3</sup> B. Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*, przeł. R. Colingwood, London 1913, s. 24.

<sup>4</sup> G. Vico, *op. cit.*, s. 137.

<sup>5</sup> Zob. B. Croce, *op. cit.*, s. 23.

<sup>6</sup> Zob. I. Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London 1976, s. 54–55.

## 1. Kazimierza Kelles-Krauza prawo retrospekcji rewolucyjnej

Najwcześniejszym na polskim gruncie autorem, którego pisarstwo mieści się w przyjętej przeze mnie definicji radykalizmu, a który próbował zastosować myśl Vica do teorii socjalistycznej, był Kazimierz Kelles-Krauz. W pierwszym swoim szkicu poświęconym autorowi *Nauki nowej* polski filozof przedstawia go jako prekursora badań historycznych, jednak ich zastosowanie zdecydowanie wykracza poza przyjęte przez niego założenia:

Całą doniosłości [...] przedsięwzięcia nie mógł sam Vico naturalnie zrozumieć. On sam chciał tylko stworzyć „teologię cywilną Opatrzności boskiej”, do jego czasów nieistniejącą, ponieważ zajmowano się jedynie teologią naturalną [...], i przy jej pomocy zmusić zbuntowaną myśl społeczną do posłuszeństwa. Lecz jego imponująca postać stoi na dziejowym przelomie, na którym „teologia cywilna” przekształca się w naukę społeczną opartą na prawidłowości faktów, zgodności woli i podporządkowania oporu jednostek prawom społecznym — naukę społeczną, która dziś jest najmocniejszą podstawą dążeń do reformy społecznej<sup>7</sup>.

Wskazanie na aplikacyjne możliwości teorii Vica jest charakterystyczne dla większości jego modernistycznych komentatorów. Kelles-Krauz jest w swoim zastosowaniu lekcji wyniesionej z *Nauki nowej* najbliższy marksistowskiej ortodoksji, jednak ze względu na fakt, że w jego pismach zarysowują się również wątki rozwijane przez autorów wobec Marksa bardziej krytycznych, warto poświęcić jej nieco więcej uwagi.

Jednym z najważniejszych zagadnień podejmowanych przez Kelles-Krauza jest związek świadomości społecznej i faktów życia społecznego<sup>8</sup>. Autor wychodzi od analizy wpływu ekonomicznej „bazy” na formę społeczną. Przybiera on dwa rodzaje: odlew oraz przesiew. Odlewem określa Kelles-Krauz proces tworzenia społecznych przyzwyczajęń, które mają swoje źródło w bezpośredniej reakcji człowieka na zaspokojenie potrzeb. Wyrazem owego przyzwyczajenia stają się określone urządzenia prawne lub instytucjonalne oraz powiązane z nimi dążności moralności praktycznej. Przesiew z kolei jest formą właściwej dla klas społecznych „ślepoty”, która cechuje traktowanie określonych elementów kultury i nauki, niedających się zharmonizować z podstawą ekonomiczną danej klasy jako nieistniejących. Te elementy, niedające się przyswoić na prawach odlewu w świadomości, składają się na apercpcję społeczną. Przesiew dotyczy momentów przekształceń form społecznych, gdy

<sup>7</sup> K. Kelles-Krauz, *Dialektyka społeczna w filozofii Vica*, [w:] *idem*, *Pisma wybrane*, Warszawa 1962, t. 1, s. 181; wyróżnienia w tym i późniejszych cytatach pochodzą od autorów.

<sup>8</sup> Zob. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 2009, t. 2, s. 222.

społeczeństwo zaczyna prowadzić za sobą tradycyjny bagaż najrozmaitszych systemów, które wpływają na tworzenie się nowych<sup>9</sup>.

Domeną przesiewu jest zwłaszcza etyka, rozumiana jako dziedzina refleksji filozoficznej.

Kelles-Krauz zwraca uwagę, że dominujący w danym społeczeństwie obraz świata narzuca klasa panująca<sup>10</sup> i to na podstawie jej przekonań kształtowany jest porządek społeczny. Dominacja form społecznych zbudowanych podług jednej kategorii potrzeb przyjmowana jest niejednorodnie przez trzy wyróżnione przez Kelles-Krauz typy umysłowości. Są to: 1) wstecznicy, niemogący rozstać się z „treścią wypartej formy społecznej”, 2) oportuniści, dobrze adaptujący się do nowych warunków społecznych, oraz 3) „umysły najruchliwsze”, które dążą do przełamania istniejącego porządku. Autor *Kryzysu marksizmu* dzieli dodatkowo tę ostatnią kategorię na dwie pomniejsze, w których wyróżnia „nieświadomych burzycieli”, a także „umysły przełamujące granice współczesności”<sup>11</sup>. Kelles-Krauz zauważa przy tym rzecz zaskakującą — krytyka ideologii narzucanej przez klasę panującą, prowadzona zarówno z pozycji konserwatywnych, jak i postępowych, nieodrodnie wiąże się z pozytywną waloryzacją przeszłości, w której lokuje się ideał moralny określający horyzont przyszłego ustroju. Tym samym kierunek zmian, do jakich dążą reformatorzy, wyznacza „zwalczony ideał”<sup>12</sup> epoki poprzedniej.

Zauważenie tej zbieżności w ocenie przeszłości pomiędzy prądami reformatorskimi i konserwatywnymi jest zasadniczą nowością, o którą Kelles-Krauz wzbogaca teorię rozwoju historycznego Marksa:

Tymczasem jest ona [rzeczona zbieżność — R.Z.] normalnym, stałym i niezbędnym wynikiem rozwoju ludzkości, który słusznie porównano do linii spiralnej: linia ta powraca ciągle do tych samych punktów koła, lecz za każdym razem na coraz większej jest nad nimi wysokości<sup>13</sup>.

Prawidłowość tę Kelles-Krauz określa jako prawo retrospekcji przewrotowej. Inspiracje teorią następstw *corsi i ricorsi* są w tym miejscu aż nazbyt czytelne, w istocie — spiralny schemat rozwoju dziejów stanowi próbę uzgodnienia linearnej wizji dziejów i obecnego u Vica „kołobiegu”. Większość współczesnych teoretyków przyjmuje zresztą metaforę spirali za właściwą do określenia schematu biegu dziejów u samego Vica, gdyż dynamika przemiany, którą implikuje<sup>14</sup>,

<sup>9</sup> K. Kelles-Krauz, *Socjologiczne prawo retrospekcji*, [w] *idem, Pisma wybrane...*, s. 245.

<sup>10</sup> Co znajduje zresztą analogon w *Nauce nowej*, gdy Vico mówi o kształtowaniu się pierwotnej teologii; dominująca warstwa społeczna tworzy obowiązujący całe społeczeństwo system, który każe traktować ją jako wyłączne potomstwo bogów.

<sup>11</sup> K. Kelles-Krauz, *Socjologiczne...*, s. 248.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 249.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 250.

<sup>14</sup> Zob. np. E. Kącka, „Nieobciążony wpływem żadnej sekty...”. *Giambattista Vico w myśleniu Stanisława Brzozowskiego*, [w:] *Stanisław Brzozowski — (ko)repeptycje*, red. D. Kozicki *et al.*, Katowice 2012, s. 191.

zawarta jest już w *Nauce nowej*. Za przykład może posłużyć „nowa jakość”, którą w epoce nowego barbarzyństwa było chrześcijaństwo. Wierność literze *Nauki nowej* można zresztą dostrzec również w kształcie relacji, jaką Kelles-Krauz wykreśliła pomiędzy potrzebami, ideologią i zmianami społecznymi.

Oryginalność ujęcia zaproponowanego w *Socjologicznym prawie retrospekcji* dotyczy warstwy pragmatycznej dzieła. Kelles-Krauz bowiem jako marksistkę w sposób oczywisty zajmowało przełożenie teorii społecznych na praktykę rewolucyjną. Jego zdaniem socjalizm jako projekt dziejowy o niespotykanej dotąd moralnej doniosłości powinien przybrać formę retrospekcji skierowanej w przeszłość przedklasyczną<sup>15</sup>, a więc do źródła potrzeb najbardziej przytłumionych przez rozwój cywilizacji. Wiąże się to z zupełnie odmienną niż u Vica waloryzacją pierwocin ludzkiej cywilizacji — tam, gdzie Vico widzi surową, barbarzyńską epokę bogów, Kelles-Krauz projektuje pierwotny komunizm, właściwy jego zdaniem także dzisiejszym „wspólnotom etnologicznym”, stan nieograniczonej wspólności i braterstwa<sup>16</sup>.

## 2. Edwarda Abramowskiego projekt lewicy niemonistycznej

Na tle pozostałych autorów, którymi się tu zajmujemy, Edward Abramowski stanowi dość szczególnie wyjątek. Kelles-Krauz, Brzozowski i Sorel, jakkolwiek daleko posunięte nie byłyby ich reinterpretacje *Nauki nowej*, korzystali z niej mniej lub bardziej bezpośrednio. W piśmarstwie Abramowskiego brakuje natomiast pisemnych dowodów poświadczających znajomość dzieł Vica z pierwszej ręki. Co więcej, wyróżnia go także stosunek do spuścizny Marksa. Faktem jest, że marksizm w wykładni Sorela i Brzozowskiego ma wybitnie „autorski”, nieraz sprzeczny z ortodoksją charakter, jednak Abramowski stanowił w Polsce jedną z najważniejszych postaci lewicy otwarcie wobec Marksa krytycznej<sup>17</sup> (choć np. Kołakowski uważa, że niektóre pisma Abramowskiego można „po części” zaliczyć do literatury marksistowskiej<sup>18</sup>, Padoł zaś wskazuje na istotną rolę piśmarstwa Marksa we wczesnych pismach „ojca polskiego anarchizmu”<sup>19</sup>). W jego filozofii

<sup>15</sup> Zob. L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 225.

<sup>16</sup> K. Kelles-Krauz, *Socjologiczne...*, s. 254. Warto zaznaczyć, że wnikliwa erudycja Kelles-Krauz w ówczesnej literaturze antropologicznej również zbliża go do typu refleksji uprawianej przez Vica.

<sup>17</sup> S. Dziamski, *Polscy poprzednicy współczesnych antymarksistowskich koncepcji socjalizmu*, [http://strebski.dyktatura.info/wp-content/texts/history/Seweryn\\_Dziamski.pdf](http://strebski.dyktatura.info/wp-content/texts/history/Seweryn_Dziamski.pdf), s. 4 [dostęp: 10.01.2014].

<sup>18</sup> Zob. L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 25.

<sup>19</sup> R. Padoł, *Człowiek i świat człowieka: antynomie i wartości filozofii Edwarda Abramowskiego*, Kraków 1983, s. 253.

można jednak wyszczególnić wiele idei, które z wikianizmem, zwłaszcza odczytywanym w modernistycznym duchu, mają wiele wspólnego. Co więcej, działalność społeczna autora *Zagadnień socjalizmu* stanowi konsekwentne rozwinięcie jego refleksji psychologicznej i filozoficznej.

Zaznaczywszy, że o bezpośrednim kontakcie Abramowskiego z *Nauką nową* nie mogło raczej być mowy, należy pamiętać o intelektualnym wpływie, jaki na niego wywarła długoletnia przyjaźń z Kelles-Krauzem<sup>20</sup>. Abramowski, pilny czytelnik dzieł Kelles-Krauzy, niewątpliwie zapoznał się z *Dialektyką społeczną w filozofii Vico*, z kolei najważniejszy tekst autora *Kryzysu marksizmu — Socjologiczne prawo retrospekcji* — doczekał się nawet spisanego piórem Abramowskiego krytycznego omówienia. W tym istotnym dla rozwoju swoich poglądów filozoficznych tekście (i przez wzgląd na to włączonym przez Stanisława Borzyskiego do jego redakcji *Metafizyki doświadczalnej*) Abramowski dąży do uzgodnienia koncepcji retrospekcji rewolucyjnej z własnym systemem filozoficznym. Zwraca przy tym uwagę na „przede wszystkim psychologiczny” — bo wynikający z określonej relacji podmiotu do przeżywanych potrzeb — charakter retrospekcji w teorii Kelles-Krauzy<sup>21</sup>.

Kategoria potrzeby jest jedną z najważniejszych w myśli Abramowskiego. Paradoksalnie jej centralny status zbliża jego refleksję opartą zasadniczo na psychologicznych fundamentach do tej zawartej w *Nauce nowej*, zorientowanej przeciw krytycznie wobec racjonalistycznego psychologizmu w filozofii Kartezjusza. To nieoczekiwane zbliżenie możliwe jest w przyjętych przez Abramowskiego założeniach teoriopoznawczych, formowanych pod wpływem zarówno neokantyzmu, czy raczej szerszego postulatu „powrotu do Kanta”<sup>22</sup>, jak i filozofii Bergsona. Naukowy status wiedzy ograniczał się bowiem w mniemaniu Abramowskiego jedynie do nauk przyrodniczych (oraz psychologii)<sup>23</sup>, w których tłumaczenie zjawisk w sposób deterministyczny jest uzasadnione. Jako taki jednak scjentyistyczny sposób myślenia stanowi jedynie historycznie ukształtowany język opisu, niemający zakorzenienia w obiektywnej rzeczywistości. Wiedza społeczna w ujęciu Abramowskiego

odzwierciedlała jedynie tworzone przez człowieka wartości, które nie podlegają przyczynowości i nie dają się artykułować za pomocą kategorii teoretycznych<sup>24</sup>.

W świecie człowieka poznawczą wartość ma intuicja, która w niczym nieograniczony sposób przejawia się w praktyce twórczej właściwej sztuce oraz

<sup>20</sup> A. Mencwel, *Kazimierz Kelles-Krauz — przyszłość przeszłości*, [w:] *Kulturologia polska XX wieku*, red. G. Godlewski et al., Warszawa 2013, t. 1, s. 468–469.

<sup>21</sup> E. Abramowski, *Kazimierz Krauz — socjologiczne prawo retrospekcji*, [w:] *idem, Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, Warszawa 1980.

<sup>22</sup> R. Padoł, *op. cit.*, s. 257.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 49–50.

<sup>24</sup> S. Dziamski, *op. cit.*

etyce<sup>25</sup>. Produkt celowego wysiłku twórczego nie może być wyjaśniony deterministycznie:

bez mego wysiłku twórczego to, co stać by się mogło, nie stanie się; wysiłek zaś twórczy sam siebie tylko warunkuje, może być lub nie być. Jest to zasada dowolności. Odpowiednio do tego przedmiot mego wysiłku twórczego — c e l, mając źródło swoje w nieukierunkowanym akcie woli, zatem wyzwolony z przyczynowości żywiłowej, jako taki [...] przedmiot ten zjawiskiem być nie może (gdyż każde zjawisko podległe jest przyczynowości), do świata objętego naszym doświadczeniem należy, lecz jest i d e a ł e m<sup>26</sup>.

Interpretacja socjalizmu — oraz historii w ogóle — jako procesu twórczego, opartego na właściwej sztuce i etyce „zasadzie dowolności”, sytuuje myśl Abramowskiego na przeciwnym wobec Marksowskiego determinizmu historycznego biegunie. W jego przekonaniu poza samą zbiorowością ludzką, na którą składają się „żywe mózgi, które celowo wytwarzają i walczą o swoje potrzeby”<sup>27</sup>, nie istnieje siła tę zbiorowość kształtująca. Choć to procesom subiektywnym, a więc zakorzenieniu idei w „konkretnym cierpieniu ludzkim”, przypisuje Abramowski rolę dziejotwórczą, decydujące znaczenie ma podświadomość rozumiana w myśl jego teorii jako zbiorowa pamięć gatunku. Teoria podświadomości pozwoliła Abramowskiemu uzasadnić występowanie jednakowych intuicji moralnych w obrębie całego gatunku ludzkiego. Tak pojęta podświadomość rodzaju wchodzi w dynamiczną relację z historycznie kształtującym się intelektem i sferą uczuciową, stanowiąc podstawę dominujących społecznie tendencji moralnych. Co więcej, odwołanie do czynników pozaracjonalnych pozwoliło Abramowskiemu odnaleźć u podstaw gatunkowego doświadczenia człowieka filozoficznie niezbędnych dla jego systemu czynników umożliwiających przeprowadzenie postulowanej „rewolucji moralnej” — pierwotnego altruizmu oraz ideału braterstwa, właściwych społeczeństwom pierwotnym, które uległy w toku historycznych zmian struktury społeczno-moralnej „gatunkowemu zapomnieniu”<sup>28</sup>. W interpretacji Leona Pompy podobną rolę odgrywa u Vica opatrność: stanowi ona rodzaj wyższej mądrości, kształtującej się w narodach (lub innych większych całościach społecznych) w trakcie doświadczenia historycznego pod wpływem moralnych i prawnych relacji pomiędzy klasami. Człowiek miałby w niej udział jedynie jako członek społeczności, dlatego można mówić o jej „nadmudzkiem” charakterze<sup>29</sup>.

Teoria przemiany społecznej Abramowskiego ma dwa źródła. Po pierwsze, płynię z jego studiów nad strukturalnymi właściwościami formacji społeczno-

<sup>25</sup> E. Abramowski, *Zagadnienia socjalizmu*, [w:] *Filozofia społeczna*, red. S. Połubiec, Warszawa 1965, s. 68.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 146.

<sup>28</sup> Zob. A. Mencwel, *Edward Abramowski — wizja twórczości autentycznej*, [w:] *Kulturologia polska...*, s. 30–31.

<sup>29</sup> L. Pompa, *Human Nature and Historical Knowledge. Hume, Hegel, and Vico*, Cambridge 1990, s. 163.

-ekonomicznych (*Spoleczeństwo rodowe* oraz *Spoleczeństwo feudalne* wraz z nigdy niezrealizowanym *Kapitalizmem*). Wykrycie rządzących nimi prawidłowości oraz wewnętrznych czynników odpowiedzialnych za ich transformację prowadziło Abramowskiego do wniosków natury ogólnohistorycznej<sup>30</sup>, w czym nieodległy jest także od Vica. Po drugie, wiąże się z refleksją aksjologiczną. Autor *Metafizyki doświadczalnej* dowodzi, iż warunkiem zmian struktury społecznej są przekształcenia zachodzące w sferze potrzeb<sup>31</sup>, gdyż to od niej uzależnione są społeczne interpretacje świata materialnego i społecznego. Przewartościowanie hierarchii potrzeb możliwe jest jednak tylko wtedy, kiedy uprzednio dokonają się zmiany natury moralnej<sup>32</sup>. Podobnie bowiem jak Vico<sup>33</sup>, Abramowski uważa moralność — kształtowaną społecznie i historycznie — za czynnik kanalizujący i formujący ludzkie potrzeby:

historia nie zna innego procesu: każdemu przeobrażeniu społecznemu towarzyszyło zawsze przeobrażenie moralne; zjawienie się klasy, która brała na siebie zniszczenie starych porządków i instytucji, było zarazem zjawieniem się nowej moralności, do której formy społeczno-prawodawcze przystosować się musiały<sup>34</sup>.

Organiczny związek wytyczany przez Abramowskiego pomiędzy moralnością a określoną formacją społeczną bezpośrednio przekłada się na postulowaną przezeń filozofię praktyki — nie wierzył on w realność zmiany przeprowadzanej za pomocą odgórnych reform. Co więcej, w artykule *Etyka a rewolucja* wdrożenie socjalizmu państwowego zostaje dobitnie przedstawione jako „uwsteczenie historii” i powielenie „schematu niewolniczego”<sup>35</sup>. Równie niemożliwa do zrealizowania wydaje się Abramowskiemu droga rewolucji „samorzutnej”. Zarodki nowych idei i potrzeb zawierają się co prawda w „samyh warunkach życia” — kapitalizm jako forma ucisku powoduje wzrost poczucia solidarności wśród robotników, to jednak dopiero stworzenie „nowego człowieka”<sup>36</sup> warunkuje wytworzenie ideału braterstwa i współpracy wzajemnej, który realizowany jest w praktyce, a ta przecież w filozofii Abramowskiego pełni funkcję „kuźni moralności”. Staje się to możliwe na gruncie kooperatyw, czyli niezależnych od państwa samowystarczalnych komun wytwórczo-spożywczych, opartych na zasadzie całkowitej dobrowolności zrzeszeń<sup>37</sup>. Etycznie ludzkość zatoczyłaby zatem pełne koło, jednak nowy „stan natury” — pełne *ricorso* — miałby być osiągnięty dzięki ludzkiej pracy samostwórczej. Zdaniem Andrzeja Mencwela zarówno

<sup>30</sup> R. Padoł, *op. cit.*, s. 253.

<sup>31</sup> Zob. S. Borzym, *Abramowski, filozof epoki modernizmu*, [w:] E. Abramowski, *Metafizyka...*

<sup>32</sup> E. Abramowski, *Etyka i rewolucja*, [w:] *Filozofia społeczna...*, s. 192.

<sup>33</sup> G. Vico, *op. cit.*, s. 144–145.

<sup>34</sup> E. Abramowski, *Etyka...*, s. 178.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 188.

<sup>36</sup> W późniejszych pismach Abramowski opisuje „nadezwolnika”, jednak nie posługuje się tym terminem w znaczeniu nadanym mu przez F. Nietzschego.

<sup>37</sup> Zob. E. Abramowski, *Idee społeczne kooperatywności*, [w:] *Filozofia społeczna...*, s. 309–312.



idea nieodzownego przeprowadzenia „rewolucji moralnej”, jak i dostrzeganego wśród społeczeństw przedklasycznych „pierwotnego komunizmu” wskazują na głębokie pokrewieństwo z pochodzącą od Kelles-Krauza koncepcją zmiany historycznej w toku „retrospekcji przewrotowej”<sup>38</sup>. Założenia Abramowskiego (jak zresztą większości socjalistów utopijnych lub z tradycji utopijnej czerpiących) co do moralnego statusu pierwocin ludzkiego społeczeństwa różniły się od ich, oczywiście, biegunowo.

Andrzej Mencwel wskazuje, że typowe dla polskich socjalistów sentymentalizowanie małych, organicznych wspólnot wynika z zasadniczo nieprzemysłowego charakteru infrastruktury ówczesnego państwa polskiego oraz kultywowania wśród intelektualistów tradycji szlacheckiego dworku lub romantycznej nostalgii za siółem<sup>39</sup>. U Abramowskiego zdaje się ono jednak wynikać z konsekwencji jego systemu filozoficznego. Podobnie jak Vico jest on bowiem przeciwnikiem prądów myślowych chcących tłumaczyć „niejednorodną” rzeczywistość za pomocą uniwersalnego systemu wyjaśniającego. Po przeniesieniu idei samostanowienia człowieka o sobie do rangi ideału etycznego dla Abramowskiego ostatecznym wyrazem takiego epistemologicznego i ontologicznego „monizmu”<sup>40</sup> jest państwo — i stąd właśnie w pierwszej kolejności wynika jego negacja.

### 3. Georges Sorel — przeciwko nowemu barbarzyństwu

Do uważnych czytelników *Nauki nowej* zaliczyć można Georges’a Sorela. Wpływ myśli autora *Nauki nowej* daje się łatwo zauważyć w całym jego piśmiectwie, które inspirowało sympatyków wiązanych z oboma skrajnościami politycznego spektrum — od anarchistów do apologetów faszyzmu. Ze względu na ramy, jakie wyznaczyłem sobie w tej pracy, zamierzam przyjrzeć się ideom sformułowanym w najważniejszym dziele Sorela „fazy” anarchosyndykalistycznej<sup>41</sup>, w *Rozważaniach o przemocy*.

Kontekst wspomnianej wyżej pracy stanowi działalność ruchu syndykalistycznego we Francji. Charakterystycznym elementem jego strategii był całkowity sprzeciw wobec wprowadzania rozwiązań socjalistycznych drogą parlamentarną oraz nacisk na bezpośrednie działanie klasy robotniczej, wymierzone w wielki kapitał i państwo. Za główne narzędzie realizowania polityki socjalistycznej

<sup>38</sup> A. Mencwel, *Edward Abramowski...*, s. 31.

<sup>39</sup> A. Mencwel, *Etos lewicy*, Warszawa 2007, s. 107.

<sup>40</sup> S. Dziamski, *op. cit.*, s. 10.

<sup>41</sup> Na temat wolt ideologicznych Sorela zob. M. Antliff, *Bad Anarchism: Aestheticized Myth-making and the Legacy of Georges Sorel*, „Anarchist Developments in Cultural Studies” 2011, nr 2, s. 159.

syndykaliści obrali strajk. Ostatecznym celem ruchu było wprowadzenie ustroju komunistycznego w sposób oddolny przez zastąpienie instytucji państwowych zrzeszeniami stanowiącymi podstawę „społeczeństwa producentów”<sup>42</sup>. Zatrzymanie produkcji bezpośrednio godzące w moc wytwórczą państwa doprowadzało wielokrotnie do brutalnych starć między siłami porządkowymi Republiki a strajkującymi robotnikami. Rola aktów przemocy stanowi dla Sorela punkt wyjścia do rozważań natury ogólnospołecznej.

Sorel za *Nauką nową* przyjmuje przekonanie o historycznym charakterze typów psychologicznych, warunkowanych przez określone okoliczności społeczne<sup>43</sup>. Do opisu ich ewolucji i wytyczenia chronologii następstw użyteczna jest metafora poddanego wpływowi czasu ciała ludzkiego<sup>44</sup>. To, co dla Vica jest właściwością „narodów”, Sorel partykularyzuje i przenosi na plan klasowy. Jego zdaniem proces „starzenia się” i degeneracji społeczeństw zachodzi wśród składających się na społeczeństwo klas nierównocześnie. Kwalifikuje on kondycję współczesnej mu burżuazji w sposób zbliżony do stanu określonego przez Vica jako „barbarzyństwo refleksji”. Właściciele środków produkcji porzucili jego zdaniem „mentalność zdobywców”, właściwą „kapitanom przemysłu”, doprowadzając do degeneracji całego procesu produkcji<sup>45</sup>. Burżuazja, „truchlejąc” przed widmem proletariackiego buntu, pozwoliła sobą sterować parlamentarnym orędownikom socjalizmu, wprowadzając regulujące „czysty” kapitalizm reformy społeczne. Autor *La Décomposition du marxisme* określa ten stan rzeczy jako niedopuszczalny — tylko bowiem „surowa” postać kapitalizmu może doprowadzić do dialektycznej reakcji znoszącej cały aparat wyzysku. Ponadto dowodzi, że jeśli klasa robotnicza ma odziedziczyć zdobycze kapitalizmu rozumiane czysto technologicznie, to w jej najlepszym interesie jest przejęcie ich w momencie najwyższej wydajności. Tę zaś umożliwiają jedynie warunki produkcji nieobarczonej reformami społecznymi.

Niechęć Sorela do „reformizmu”, właściwego strategiom działania socjalistów parlamentarnych, ma swoje źródło w interesującej reinterpretacji dwóch istotnych idei zaczerpniętych z *Nauki nowej*. Po pierwsze, wskazuje na moralny obowiązek stanowienia o własnym bycie. Człowiek, w myśl koncepcji Sorela, nie tylko jest twórcą historii i form instytucjonalnych, ale wręcz powinien w tym procesie twórczym brać udział aktywny i samodzielny<sup>46</sup>. Zmiana społeczna tylko wtedy jest istotna, gdy ma charakter faktycznej ekstrapolacji „ducha” danej klasy, czyli jego wartości i energii wytwórczej, w urzędzenia społeczne<sup>47</sup>. Wska-

<sup>42</sup> J. Jennings, *Introduction*, [w:] G. Sorel, *Reflections on Violence*, przeł. J. Jennings, Cambridge 1999, s. XIV.

<sup>43</sup> Zob. G. Vico, *op. cit.*, s. 164–165.

<sup>44</sup> Zob. B. Croce, *op. cit.*, s. 201.

<sup>45</sup> G. Sorel, *op. cit.*, s. 189.

<sup>46</sup> Zob. L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 162.

<sup>47</sup> L. Pompa, *op. cit.*, s. 143.

zanie na konieczność stanowienia robotników o sobie wiąże się z drugim istotnym zapożyczeniem wywodzącym się z jego teorii historiozoficznej, po które autor sięga do dzieł Vica. W jego przekonaniu bowiem sytuacja, w jakiej proletariatsięgnąłby po władzę metodami parlamentarnymi lub drogą reform, byłaby niemal dokładnym odbiciem przejścia instytucji zdegenerowanego Imperium Rzymskiego przez plemiona barbarzyńców, a więc zatoczeniem przez historię kolejnego *ricorso*<sup>48</sup>. Nowe barbarzyństwo miałyby katastrofalne skutki moralne dla całego człowieczeństwa. Sorel tym samym, podobnie jak Kelles-Krauz, „aktualizuje” teorię Marksa o zapoznane odkrycia Vica — jego zdaniem autor *Kapitału* nie przewidział sytuacji, w której podmioty sprawcze dla ustroju kapitalistycznego niejako „mitygują się”, hamując nieuchronne nadejście komunizmu<sup>49</sup>. Marksowski determinizm historyczny zostaje w *Rozważaniach o przemocy* przewyżczony za pomocą aktywistycznej filozofii człowieka jako twórcy historii. Jednocześnie Sorel odrzuca zarówno obecną w myśli Marksa linearną wizję historii jako procesu rozwojowego, jak i wprowadzoną w *Nauce nowej* koncepcję biegu kołowego (bądź spiralnego), wyprowadzając z przekonania o autonomii człowieka ostateczne konsekwencje filozoficzne.

Trzeba zaznaczyć, że francuski myśliciel nie uważa mechanizmów rządzących zarysowaną przez Vica „idealną historią wieczną” za nieodwracalne. Powstrzymanie nadejścia kolejnego w historii okresu barbarzyństwa wydaje mu się możliwe poprzez odpowiednie wykorzystanie robotniczej przemocy. Istnieje niewspółmierność, uważa autor *Złudzeń postępu*, między gwałtem zadany przez państwowy aparat ucisku a tym, który stosuje zrewoltowany proletariats. Niewspółmierność ta jest zarówno klasowej, jak i moralnej natury. Ruch syndykalistyczny bowiem wciąż znajduje się w „bohaterskim” i „poetyckim” stadium rozwoju. W przeciwieństwie do bezdusznej, brutalnej przemocy policyjnego aparatu represji, który budził głębokie obrzydzenie Sorela, przemoc strajkujących bliższa jest dokonaniom homeryckich hoplitów<sup>50</sup>. Aby jednak wzbudzić w proletariuszach odpowiedni „epicki stan umysłu” właściwy wielkim czynom, konieczne jest, aby zaprzęgnąć ich „ludową wyobraźnię” do działania za pomocą zbioru obrazów, które zestawione razem w sposób intuicyjny i przedrozumowy są w stanie pobudzić masowy sentyment. Sorel nazywa ten katalizator zbiorowego poruszenia mitem<sup>51</sup>, a za najbardziej adekwatną dla opisywanego „momentu dziejowego” jego postać uznaje mit strajku generalnego.

Znaczenie, jakie Sorel nadaje pojęciu mitu, nie ma genezy w dziełach Vica, jednak sposób jego operacjonalizacji wskazuje na inspirację *Nauką nową*. Przedrozumowy, poetycki niejako charakter mitu prowadzi do wniosku, że proletariats

<sup>48</sup> G. Sorel, *op. cit.*, s. 83.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 76.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 232.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 113. Zob. T. Biernat, *Mit polityczny w ujęciu Georgesa Sorela*, [w:] *idem*, *Mit polityczny*, Warszawa 1989, s. 35–50.

stanowi dla Sorela rodzaj „pierwotnego plemienia”<sup>52</sup>, w którym siły wytwórcze są w pełni rozwinięte. Intuicyjna kreatywność upodabnia robotników nie tylko do żołnierzy, ale też artystów tworzących pod wpływem impulsu działania. Najważniejsze dla samego Sorela są jednak moralne właściwości, jakie ten bojo- wy, twórczy stan ducha ewokuje. Podobnie bowiem jak Vico, Sorel klasyfikuje poszczególne fazy rozwojowe form społecznych pod kątem odpowiadającej im etyki praktycznej. Jednak podczas gdy autor *De antiquissima Italorum sapientia* poprzestaje na opisie ich cech, posługując się określeniami takimi, jak „dzikość, okrucieństwo”, Sorel odnosi je do systemu moralnego o Nietzscheańskim rodowodem.

Wartości wiązane przez Vica z epoką bohaterską przedstawiane są przez Sorela jako „właściwe” człowiekowi w ogóle. Marksizm w jego przekonaniu o tyle służy człowiekowi, o ile umożliwi realizację tego „homeryckiego” systemu aksjotycznego w praktyce. Sorela nie interesowała bowiem ani sprawiedliwość społeczna, ani polepszenie bytu mas robotniczych. Mit — podobnie jak socjalizm w ogóle — ma dla niego znaczenie jedynie instrumentalne. Najważniejsza dla niego jest moralna odnowa rodzaju ludzkiego, ta zaś możliwa jest jedynie na skutek radykalnego oddzielenia klas, co pozwoli ostatecznie zastąpić bierną „moralność konsumentów” nową, opartą na wytwórstwie, bohaterską „moralnością producentów”<sup>53</sup>. Można więc powiedzieć, że o ile Marks, formułując koncepcję „dziejowej misji proletariatu”, wyznacza koncepcjom Sorela określone „pole do działania”, o tyle strategię czynu czerpie Sorel z bardzo specyficznej interpretacji pism Vica. Również „radykalne” rozwiązania, takie jak zniesienia państwa i „likwidacja” burżuazji pełnią funkcję służebną wobec odnowy moralnej ludzkości.

#### **4. Aktywistyczny wikianizm w marksistowskich ramach. Myśl Stanisława Brzozowskiego**

Najbardziej chyba żarliwym apologetą myśli Vica był Stanisław Brzozowski. Autor *Legandy Młodej Polski* najpewniej zetknął się z myślą Vica za sprawą lektury *Dialektyki społecznej w filozofii Vica* Kazimierza Kelles-Krauza<sup>54</sup>. Jednak to przede wszystkim kształt, jaki nadał tej myśli Sorel, zaciążył na interpretacji *Nauki nowej* w filozofii Brzozowskiego, który sam określał swoje stanowisko mia-

<sup>52</sup> L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 162.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 160.

<sup>54</sup> Zob. R.A. Syska-Lamparska, *Neovichianizm Stanisława Brzozowskiego i jego antologia pism Giambattisty Vico*, [w:] *Vico według Brzozowskiego*, red. R.A. Syska-Lamparska, Kraków 2012, s. 19.

nem „neo-vichiańskiego”<sup>55</sup>. Choć „monumentalna myśl nieocenionego Vica” towarzyszyła piarstwu Brzozowskiego aż do śmierci i niezależnie od poważnych transformacji ideowych, zasadnicze znaczenie dla poruszanego tu zagadnienia ma sposób, w jaki refleksja ta kształtowała przyjętą przez Brzozowskiego nieortodoksyjną wykładnię marksizmu w jego filozofii pracy.

W przekonaniu autora *Legendy Młodej Polski* sens filozofii jako działalności twórczej, a więc wprowadzającej określoną zmianę w rzeczywistości ludzkiej, zawiera się w jej społecznej użyteczności. Ramy owej użyteczności wyznacza jedna z centralnych dla jego filozofii kategorii — życie. Sposób, w jaki Brzozowski posługuje się tym pojęciem, wskazuje na jego wczesne inspiracje empiriokrytycyzmem<sup>56</sup>. W myśli epistemologii empiriokrytycznej całość działalności poznawczej stanowi bowiem jedną ze strategii (w żaden zresztą sposób nieuprzywilejowaną), które gatunek wykorzystuje w procesie adaptacyjnym do warunków środowiska. Uważam<sup>57</sup>, że Brzozowski zdaje się przyjmować zbliżoną perspektywę, rezygnując przy tym z możliwych biologistycznych inklinacji, jakie kategoria życia mogłaby nieść. Zgodnie ze stanowiskiem Stanisława Borzyna pojęcie „życie” w piarstwie Brzozowskiego pojawia się po raz pierwszy na gruncie rozważań estetycznych — miało ono oddawać „dynamizm, zmianę, wolę czynu, tworzenie, otwierało widok otwartej przyszłości”<sup>58</sup>. Wiedza stanowi jeden z „organów życia”, które „nie jest samo w sobie dobre ani złe, prawdziwe ani fałszywe, a jedynie jest i trwa”<sup>59</sup>. Zadaniem filozofii jest zaś jego potęgowanie.

Mimo pozornie biologicznej genezy pojęcia życia, „dojrzały” Brzozowski z czasów pisania *Idee* stanowczo sprzeciwiał się wszelkim koncepcjom redukującym je — w jego specyficznym ludzkim wymiarze — do przedłużenia lub funkcji procesu przyrodniczego. Dla autora *Plomieni* wywiedzione z *Nauki nowej* przekonanie o całkowitej autonomii ontologicznej człowieka jest odkryciem fundamentalnym i stanowi centralny motyw jego filozofii. Świat taki, jaki dostępny jest ludzkiemu poznaniu, istnieje tylko dzięki znaczeniu nadanemu mu przez zbiorowy wysiłek ludzi. Ów zbiorowy wysiłek — praca — stanowi w refleksji Brzozowskiego punkt spotkania inspiracji Marksowskich i Vikiańskich.

Brzozowski przy pobieżnej lekturze zdaje się definiować pracę w sposób całkowicie intuicyjny. W *Prolegomenach filozofii „pracy”* stwierdza:

---

<sup>55</sup> S. Brzozowski, *Idee*, Warszawa 1990, s. 638; używam tu formy zaproponowanej przez Brzozowskiego.

<sup>56</sup> Leszek Kołakowski wskazuje także na „zarażenie pozytywizmem Darwinowsko-Spencerowskim”, widoczne w pismach młodego Brzozowskiego, jednak myślicielowi niewiele czasu zajęło przejście na pozycje wobec tego stanowiska antagonistyczne. Zob. L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 232.

<sup>57</sup> Należy tu podkreślić z całą mocą odrębność przyjętej przeze mnie perspektywy. Z tak zarysowanej interpretacji zamierzam zdać sprawę w bardziej szczegółowy sposób w osobnym tekście.

<sup>58</sup> S. Borzym, *Pojęcie „życia” u Stanisława Brzozowskiego*, [w:] *idem, Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 148.

<sup>59</sup> L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 233.

Pracą nazywamy takie zużycie przez nas pewnego momentu naszego życia, które zapewnia dla dalszego naszego życia pewne warunki<sup>60</sup>.

Filozof posługuje się tym terminem w dwóch znaczeniach przynależących do dwóch „poziomów” jego refleksji organicznie zresztą wzajemnie powiązanych. Pierwsze z nich jest czysto techniczne — praca to działalność wytwórcza podejmowana przez proletariat w warunkach przemysłowego kapitalizmu. W drugim, głębszym znaczeniu, praca określa całość wysiłku, jaki człowiek podejmuje, aby przeobrazić przyrodę oraz panować nad nią. Stanowi o moralnym sensie ziemskiego istnienia człowieka. W artykule *Pragmatyzm i materializm historyczny* Brzozowski stwierdza:

[...] istotą rozwoju człowieka jest właśnie stwarzanie swojego środowiska, zapanowywanie nad nim mocą urządzeń technicznych raczej, a nie przeistoczeń organizmu<sup>61</sup>.

Istotnym wkładem Brzozowskiego w nieodrodnie Vikiańską ideę człowieka-twórcy świata jest poszerzenie jego dziedziny o środowisko naturalne — przyroda dostępna poznaniu w sposób fragmentaryczny staje się „polem” ludzkiej pracy, ulegając przeobrażeniom zarówno fizycznym, jak i wyobraźniowym. Ludzie przynależący do dwóch porządków historycznych nie stoją w obliczu „tej samej” przyrody. W tym sensie świat naturalny również jest dla Brzozowskiego zjawiskiem historycznym<sup>62</sup>.

Dwuznaczność pojęcia pracy stanowi dla Brzozowskiego punkt wyjścia do wskazania na dziejową rolę proletariatu. Jego wyodrębnienie klasowe miałyby wzniecić „moralną atmosferę”, konieczną do realizacji jego zadania. Wbrew Marksowi (a przynajmniej powszechnie przyjętej wykładni jego dzieł, zdaniem Brzozowskiego — błędnej) zbudowanie bezklasowego społeczeństwa opartego na zasadach wspólnej własności nie stanowi celu socjalizmu. Podobnie jak Sorel, Brzozowski traktuje społeczne osiągnięcia socjalizmu służebnie wobec nadrzędnego zadania natury moralnej, którym jest doskonalenie procesu opanowywania przyrody:

Gdy klasa robotnicza zdobędzie zdolność swobodnego wytwarzania masy pracy, przeważającej nad tą, jaka przy jej skrupowaniu wytworzona być może — zwycięży. Jeśli to jest socjalizmem, jestem socjalistą, jeżeli nie — nie. Ani kolektywizm, ani szczęście powszechne, sprawiedliwy ustrój życia nie są dla mnie kwestiami rozstrzygającymi; wierzę w znaczenie walki robotniczej i jestem obojętny na formuły<sup>63</sup>.

Proletariat jest klasą o tyle nadającą się do realizacji tego celu, o ile wysiłek związany z pracą wynika wprost z warunków jego codziennej egzystencji. Taka interpretacja dzieł Marksa całkowicie oczyszcza je z finalistycznych inklinacji.

<sup>60</sup> S. Brzozowski, *op. cit.*, s. 225.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 205–206.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 168–169.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 249.

Proces walki z żywiołem jest bowiem zadaniem wiecznym i przekraczającym historycznie ukształtowane uwarunkowania klasowe. Należy przy tym dodać, że podobne do Sorelowskich przesłanki wyjściowe doprowadziły Brzozowskiego do radykalnie odmiennych postulatów praktycznych. Tam, gdzie Sorel postulował zniesienie państwa, Brzozowski widział restytucję instytucji narodowych — tylko na gruncie tradycyjnych dla społeczeństwa wartości wyzwolenie człowieka może dokonać się w pełni<sup>64</sup>.

O ile dla samego Vica rozwój historyczny stanowi intencjonalną próbę podejmowaną przez człowieka w celu zrozumienia samego siebie<sup>65</sup> poprzez nieustanną „ekstrapolację koncepcji samego siebie”<sup>66</sup>, o tyle Brzozowski wyciąga z tego stanowiska ostateczne konsekwencje. Jeśli bowiem prawdziwe jest twierdzenie, że *verum ipsum factum*, zrozumienie to można osiągnąć jedynie poprzez nieustanny, tytaniczny wysiłek włożony w pracę nad sobą. By samego siebie pojąć, zdaje się mówić Brzozowski, człowiek musi wykuwać swoją materię na kowadle historii i samego siebie czynić swoim dziełem.

## Konkluzje

Może dziwić, że myśliciel tak głęboko „reakcyjny”, zadeklarowany zwolennik monarchii absolutnej i zagorzały katolik, jakim był Vico, znajdował tak głęboki oddźwięk w środowiskach socjalistycznych, anarchistycznych czy szerzej — radykalnych. Jak słusznie jednak zauważył Edmund Leach: „Vico jest wszystkim dla wszystkich”<sup>67</sup>. Niewątpliwie — każdy z myślicieli, którymi się w tym artykule zajmuję, korzystał z jego myśli selektywnie, kładąc akcent na odmienne składniki jego filozofii, nadinterpretując, przemilczając wiele istotnych wniosków, do których doszedł włoski myśliciel. Równie trudna do zanegowania wydaje się istotowa niekompatybilność koncepcji „idealnej historii wiecznej”, której *spiritus movens* jest boża opatrność z nieraz całkowicie świeckimi odczytaniem myśli Vikiańskiej, których dopuszczali się jego modernistyczni interpretatorzy i adaptatorzy. Koncepcja (względnej) autonomii człowieka stanowiła jednak rzadki punkt zaczepienia, który pozwalała nieco „uczłowieczyć” wielkie dziewiętnastowieczne koncepcje historii. Poprzez „wyzwolenie” człowieka spod wpływu zewnętrznych determinant radykałowie społeczni znaleźli przy pomocy Vica niemetafizyczne przesłanki przemawiające za niezbywalną godnością człowieka. Można również powiedzieć, że także ze względów zgo-

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 249–250.

<sup>65</sup> I. Berlin, *op. cit.*, s. 36.

<sup>66</sup> L. Pompa, *op. cit.*, s. 143.

<sup>67</sup> E. Leach, *Vico and the future of anthropology*, [w:] *Vico and Contemporary Thought*, red. G. Tagliacozzo, Atlantic Highlands 1979, s. 149.

ła niefilozoficznych ruchom radykalnym trudno było o lepszego patrona. Vico, zwracając się przeciwko najprężniejszym i najbardziej wpływowym nurtom refleksji swojej epoki, mógł jawić się jako rzadki przykład intelektualnego non-konformisty. Nie da się wykluczyć, że również taka postawa zbliżała go do „umysłów niepokornych” epoki modernizmu.