

Wokół problemów recepcji filozofii Giambattisty Vica

Prace
Kulturoznawcze XVI
Wrocław 2014

Giambattista Vico należy do tych myślicieli, których analiza poglądów wprost automatycznie odsyła do zagadnienia ich recepcji. Poza, nie tak znowu licznymi, specjalistycznymi opracowaniami z zakresu historii filozofii, mniej chodzi o samą ewidencję i dokumentację oddziaływania jego filozofii, bardziej o wyłuszczenie jej dylematów i sensów. Zajmę się tutaj jedynie drobną częścią tego obszernego zagadnienia. Jej granice wyznaczają przedrukowane w niniejszym tomie „Prac Kulturoznawczych” rozważania Bogdana Suchodolskiego. Na początek odnotujmy, że nowy, całościowy i krytycznie opracowany polski przekład *Nauki nowej* ukazał się w roku 1966¹.

Spośród polskich powojennych prac poświęconych temu włoskiemu myślicielowi — oprócz wydanej w serii „Myśli i Ludzie” książki Sława Krzemienia-Ojaka *Vico* (Warszawa 1971), a także koniecznych, lecz zdawkowych zdań w ówczesnie funkcjonujących podręcznikach oraz przywoływań dawniejszych opracowań — wyróżnić należy artykuł B. Suchodolskiego z 1967 roku², który w lekko tylko zmienionej wersji wszedł w skład opublikowanego w tym samym roku jego fundamentalnego dzieła *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka* (Warszawa 1967). Powinno się je ujmować razem z inną jego pracą, *Narodzinami filozofii człowieka* (Warszawa 1963), przy czym łączna lektura obu tomów od razu wskazywała, że ich sens nie wyczerpuje się w wymiarze *stricte* historycznym, a samo już podjęcie tytułowej problematyki wynika z dobrze ugruntowanych przekonań systematycznych. Znamienne, ale wymagające odrębnego opisu, jest to, że obaj wspomniani

¹ Wydany został w ramach Biblioteki Klasyków Filozofii i — niestety — nie doczekał się do tej pory wznowienia. Przy okazji trzeba jeszcze raz sprostować, że w tej publikacji PWN błędnie podano imię tłumacza. Powinno być: Tadeusz Jakubowicz.

² B. Suchodolski, *Rozum historyczny i historia rozumna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1967, nr 2.

wyżej polscy badacze Vikiańską koncepcję interpretowali w perspektywie antropologii filozoficznej³. Oprócz tego, że dzieliła ich różnica pokoleń oraz główne dziedziny zainteresowań, istotne jest to, że przypomniany powyżej artykuł z „Kultury i Społeczeństwa” nie był pierwszą wypowiedzią Suchodolskiego o autorze *Nauki nowej*.

Analizując poglądy Stanisława Brzozowskiego, na czym Suchodolski skupił się w początkach lat trzydziestych ubiegłego stulecia, trudno było pominąć wypowiedzi twórcy *Kultury i życia* o neapolitańskim myślicielu sprzed wieków. Wszakże w swej szeroko dyskutowanej w okresie międzywojennym monografii o Brzozowskim ograniczył się Suchodolski jedynie do bardzo zwięzłych wzmianek — np. o tym, że intelektualny rozwój autora *Idei* prowadził „od Kanta i Fichtego do Vica”⁴. W porównaniu z dzisiejszymi szczegółowymi studiami nad relacją Brzozowski–Vico wygląda to nader skromnie, ale nie zaważył na tym jedynie brak dokumentacji źródłowej i wystarczająco pogłębionej literatury sekundarnej⁵. Zdawkowo też Suchodolski we wspomnianej książce potraktował kwestię polskiej modernistycznej recepcji poglądów włoskiego filozofa, a przecież oprócz Brzozowskiego nawiązywali doń inni ówczesni myśliciele i pisarze⁶. Z drugiej strony jednak stosunkowo szeroko Suchodolski charakteryzował filozofię przełomu XIX i XX wieku jako tło, na którym usamodzielniały się poglądy Brzozowskiego, i podłoże, z którego wybiórczo i twórczo czerpał. Nie uznał jednak za potrzebne przywoływać opinii o Vico ważnego dla antypozytywistycznych dyskusji filozofa i noblisty Rudolfa Euckena⁷, któremu skądinąd poświęcił jeden ze swo-

³ Jest to dostrzegalne również w haśle „Vico”, jakie S. Krzemień-Ojak opracował na potrzeby dziewiątego tomu *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* (Lublin 2008).

⁴ B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, Warszawa 1933, s. 114.

⁵ Co ciekawe, w okazjonalnym i przeznaczonym dla zagranicznego odbiorcy artykule *Wandlungen in der philosophischen Atmosphäre in Polen* („Slavische Rundschau” 1937) Roman Ingarden tak pisał: „W pierwszym dziesięcioleciu XX wieku rozwinął bardzo żywą działalność młodo zmarły pisarz i filozof Stanisław Brzozowski. Nawiązując do J.B. Vico kładł on nacisk na humanistyczną filozofię historii (nie wiedząc zresztą o Diltheyu) i podkreślał twórczą rolę człowieka w dziejach” (cyt. za: R. Ingarden, *Główne kierunki filozofii polskiej*, przeł. J. Kuczyński, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 1, s. 14).

⁶ Zob. Z. Kuderowicz, *Artyści i historia. Koncepcje historiozoficzne polskiego modernizmu*, Wrocław 1980. „Poglądy te inspirowały refleksję zwolenników modernizmu nad historyczną rolą sztuki oraz grożącymi jej niebezpieczeństwami ze strony cywilizacji technicznej i organizacji życia zbiorowego” (s. 73). Ponadto B. Szymańska, *Poeta i nieznane. Poglądy filozoficzne Antoniego Langego*, Wrocław 1979; M. Podraza-Kwiatkowska, *Ideal jedności doskonałej (o Antonim Langem jako krytyku)*, [w:] eadem, *Somnambulicy — dekadenci — herosi*, Kraków 1985, s. 340–389. Szerzej i bardziej autonomicznie poglądy Vica Kuderowicz charakteryzował w innych swych książkach: *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 35–43, a także *Filozofia nowożytniej Europy*, Warszawa 1989, s. 258–267.

⁷ W wielokrotnie wydanej książce z roku 1890 *Wielcy myśliciele i ich poglądy na życie* (przeł. A. Zieleńczyk, Lwów-Poznań 1925) Eucken przyznawał: „Vico, który dziś jest więcej chwalony, niż czytany, jest bliższy Odrodzeniu i jego platonizmowi, niż Oświeceniu. Ale Oświecenie w wielu

ich wczesnych artykułów. Rozstrzygający pozostawał sposób ujęcia „ideologii” Brzozowskiego, nakreślenie jej dynamiki i ogólnego wymiaru. Z tego względu Suchodolski jedynie na marginesie jego rozważań o kardynale J.H. Newmanie przypominał:

Już Vico stoczył rozstrzygającą walkę z naturalizmem, racjonalizmem, geometryzmem — w imię „konkretnego humanizmu dziejowego”⁸.

Mocny akcent należy postawić na końcowe wyrażenie, gdyż wskazuje ono co najmniej na konieczność wyjścia poza nazbyt szerokie i ułatwione rozumienie humanizmu. Suchodolski mierzył się z tym zagadnieniem nieustannie, a przypomniane w niniejszym tomie fragmenty jego prac reprezentują tylko pewien tego etap. Jego początek przypada na późne lata trzydzieste XX wieku, a kończy się mniej więcej 10 lat później. Dynamikę myśleniu Suchodolskiego nadawało rozliczenie się z poznawczymi oraz aksjotycznymi podstawami i konsekwencjami pedagogiki kultury, co między innymi prowadziło do bezpośredniego podjęcia problematyki antropologii filozoficznej. Dla tego etapu jego poglądów najbardziej znacząca była francuskojęzyczna rozprawa *La vie de l'esprit* („Studia Philosophica” 1946) oraz artykuły w nowo powstałym miesięczniku „Znak” — *O wielorakości życia człowieka* (1948, nr 5), a także *Dwie osie życia ludzkiego* (1949, nr 1). Kryzys lat trzydziestych, druga wojna światowa oraz okupacja stanowiły społeczny kontekst i czynnik dokonywanych w nich intelektualnych przewartościowań, sprzyjały radykalizacji przekonań i słownych sformułowań. W okupacyjnej, diagnozującej ówczesną „sytuację duchową” i wskazującej fundamentalne kwestie dla przyszłości książki *Skąd i dokąd idziemy* Suchodolski konkludował, że z całą mocą powraca teraz pytanie, kim jest człowiek i jakie jest jego stanowisko w bycie jako takim. Było to skierowane przeciwko takiemu rozumieniu humanizmu, który człowieka uznaje za jedyne „prawodawcę kultury”, i prowadziło ku pogłębionej refleksji nad tym, co oznacza: „jestem”⁹. W innej, pochodzącej z tego samego czasu pracy odsłonięte zostały ideowe źródła krytykowanego stanowiska:

punktach wywiera nań silny wpływ, a pod wspólnym działaniem tych różnych pobudek zdobywa on dla pracy nowoczesnej dziedzinę mało dotąd przez nią poruszaną, stwarza filozofię dziejów” (t. 2, s. 124). Jej charakterystykę zaś kończył takim sądem wartościującym: „Nigdy przedtem rzeczy ludzkie nie były w takim stopniu pojmowane ze stanowiska dziejowego powstania, jak u tego męża [...]” (*ibidem*, s. 126).

⁸ B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski...*, s. 233.

⁹ Łączył się jednak z tym antykartezjanizm: „Teza: »Myślę, więc jestem« jest owocem wątpliwej, intelektualistycznej refleksji, która zerwała łączność z pełnią naszych przeżyć i dlatego teza ta budziła zawsze wiele sprzeczności. Uwydatniano słusznie, iż słowo »jestem« wyraża zespół przeżyć najgłębszych i pierwotnych, niesprowadzalnych do niczego innego, źródłowych. Żyję — znaczy to, że nie mogę powiedzieć o sobie po prostu: jestem” (B. Suchodolski, *O wielorakości życia człowieka*, „Znak” 1948, nr 5, s. 418).

Uczniowie Kanta, zwłaszcza Fichte i Hegel, stali się zdecydowanymi wyznawcami tego typu humanizmu, który źródło wszelkich wartości i zobowiązań odnajduje w autonomicznym duchu ludzkim¹⁰.

To genetyczne wskazanie doczekało się pełniejszego rozwinięcia w powojennych rozprawach Suchodolskiego, których negatywny, krytyczny¹¹ charakter zdawał się poprzedzać przedstawienie koncepcji konstruktywnej. Osobne miejsce zajmowała wydana przez Instytut Zachodni książeczka *Dusza niemiecka w świetle filozofii* (1947), w której powtórzone zostało rozumowanie znane z wcześniejszych artykułów, ale ocenne zdania formułowane były zdecydowanie ostrzej. Po wielu latach jej autor przyznawał, że zbytnio uległ w niej gorączce powojennych rozliczeń¹².

Był to czas bardzo dynamiczny, niebawem nawet publikowanie w „Znaku” stawało się podstawą do gwałtownych ataków. Nie wszystko też, co zapowiadano, doczekało się realizacji. Taki był los książki Suchodolskiego *O prawdzie*, która miała mieć dwa tomy, ale do czytelniczego obiegu trafiły jedynie jej fragmenty i to w głównej mierze prezentujące jej część negatywną. Z oczywistych powodów nie podejmując nawet próby naszkicowania, jaki kształt przybrałaby część pozytywna owej zapowiadanej książki, odnotować trzeba tutaj mocne związanie zagadnień prawdy, mitu i specyfiki ludzkiego istnienia. W książce Suchodolskiego o prawdzie — można być tego pewnym — kwestie *stricte* logiczne czy epistemologiczne zajmowałyby mniej miejsca, niż wydawał się sugerować tytuł. Prawda interesowała autora w sensie właściwym antropologii filozoficznej względnie filozofii kultury, od prawdziwości wiedzy ważniejsza była prawda bycia. Rozważania o samej wiedzy, oderwanej od całokształtu ludzkiego życia, dla autora *Uspołecznienia kultury* (drugie, poważnie zmienione wydanie tego dzieła ukazało się w 1947 roku) pomijały zbyt wiele. Prawdę się nie tyle stwierdza, ile nią, względnie podług niej, się żyje. Tłumaczy to również, dlaczego Suchodolski tak wiele uwagi poświęcił mitowi. Jego artykuły z „Nauki i Sztuki”, których fragmenty wprowadzamy ponownie w czytelniczny obieg, zasługują na to nie tylko z tej racji, że pierwszy był stosunkowo ograniczony. Przez parę dziesięcioleci w polskiej literaturze naukowej dotyczącej mitu nie miały one konkurencji zarówno pod względem podbudowy historycznej, jak i konstrukcji teoretycznej. Z tym pierwszym aspektem wiąże się przywołanie koncepcji autora *Nauki nowej*, z drugim — zestawienie jej z filozofią I. Kanta. Nawet gdyby przypuszczać, że Sucho-

¹⁰ B. Suchodolski, W. Radwan, *Szkice społeczne*, Warszawa 1942, s. 6–7.

¹¹ Zob. B. Suchodolski, *Krytyka założeń idealizmu*, „Oświata i Kultura” 1946, nr 2–3; *idem*, *Krytyka idealistycznej teorii kultury*, *ibidem*, nr 4; *idem*, *Życie i świadomość*, *ibidem*, nr 10. Dwa pierwsze artykuły, nieco tylko przeredagowane i pod tytułem *Idealistyczne pojęcie kultury i jego konsekwencje*, weszły w skład książki Suchodolskiego *O pedagogikę na miarę naszych czasów* (Warszawa 1958).

¹² Tę informację zawdzięczam Pani Krystynie Krzemieniowej. Zob. też E. Dmitrów, *Niemcy i okupacja hitlerowska w oczach Polaków. Poglądy i opinie lat 1945–1948*, Warszawa 1987.

dolskiemu znane było, pochodzące z początków XIX stulecia, dostrzeżenie przez Friedricha Jacobiego zbieżności między autorem *Nauki nowej* a twórcą *Krytyk*, polski uczony widział je gdzie indziej i włączał w odmienną problematykę.

Warto przy tej okazji upomnieć się o pełniejsze badania nad dziejami rodzimego mitoznawstwa, a w latach trzydziestych ubiegłego wieku w dyskusjach o tzw. kryzysie kultury czy też, diagnozując niepokojące zjawiska społeczne, sięgano po kategorię mitu. Wykorzystywano ją zarówno w celach krytycznych, jak i afirmatywnych, a sposoby tego były bardzo różnorodne — od naukowych przez ideologiczne do artystycznych. Na łamach redagowanego przez Suchodolskiego kwartalnika „Kultura i Wychowanie” ukazał się na przykład artykuł Włodzimierza Pietrzaka *Mit narodowy a kultura* (1938, nr 1). Jedną z wyrazistszych reakcji na tego rodzaju rozumowanie był artykuł Ignacego Fika *Mitologia mitu* („Sygnały”, nr 69 z 15 maja 1939 roku), w którym autor — inspirując się analizami Stanisława Ossowskiego¹³ — uznawał dwudziestowieczne możliwości „propagandy” za główny czynnik sprzyjający (w przeciwieństwie do wieku XIX) rozpowszechnieniu się mitu, zawsze oddziałującego „mechanicznie” i „siłą ciężenia”. Konceptyjną ramę, na której opierał swe rozważania, Fik scharakteryzował następująco:

Nie to, co jest, ale to, co zdaje się nam, że jest, i to, co chcemy, aby było, jest najbezpośredniejszą empirią socjalną. Rzeczywistość jest zawsze interpretowana i ta interpretacja stanowi pierwszorzędny motor dynamizujący i kształtujący rzeczywistość. [...] Mit jest orężem zbyt prymitywnym jak na naszą rzeczywistość, płynną, cyniczną i brutalną¹⁴.

W tych rozważaniach pojawiło się także odwołanie do Sorelowskiej opozycji mitu i utopii, która pozwalała Fikowi sformułować żądanie, aby temu pierwszemu przeciwstawiać „idee rozplanowane w pełne wizje światopoglądowe”¹⁵. Chodziłoby zatem o intelektualnie opracowany i krytyczno-aktywnie ukierunkowany pogląd na świat i życie. Wbrew tym, którzy upominali się o mitotwórcze moce sztuki, Fik dowodził:

Przeznaczenie literatury jest zupełnie inne, właśnie: burzyć mity! [...] A w zamian za to: głosić prawodawstwo nieuchronnie zbliżającego się jasnego dnia¹⁶.

To ostatnie zdanie można odczytywać jako odpowiedź na między innymi *Mythus des 20. Jahrhunderts* Alfreda Rosenberga. Dostrzeganie późną wiosną 1939 roku pomyślnej przyszłości świadczyło o sile przeświadczenia Fika, że społeczna rzeczywistość daje się racjonalnie kształtować. W *Duszy niemieckiej w świetle filozofii* Suchodolski także przywoływał książkę Rosenberga jako materiał źródłowy i świadectwo słuszności swoich wniosków.

¹³ Chodziło o jego obszerną rozprawę *Společna rola mitův etnických*, która najpierw ukazała się w „Wiedzy i Życiu” (1938, nr 7–8). Stała się ona później częścią jego książki *Wież społeczna i dziedzictwo krwi* (Warszawa 1939).

¹⁴ I. Fik, *Wybór pism krytycznych*, Warszawa 196, s. 107–108.

¹⁵ *Ibidem*, s. 110.

¹⁶ *Ibidem*.

Rzecz jasna, przypomniany został powyżej jedynie drobny fragment koncepcji autora *Rodowodu społecznego literatury*, ale — poza dopełnieniem dziejowego i intelektualnego kontekstu niniejszych rozważań — dobrze ilustruje on określony typ relacji między mitem, racjonalizmem i myślą lewicową. Wiąże się z tym szerszy i węższy problem recepcji poglądów Vica. Jak już zostało wspomniane, na przełomie XIX i XX wieku do jego koncepcji nawiązywali nie tylko przedstawiciele lewicy społecznej. Wydaje się jednak, że to właśnie ich zainteresowanie odgrywało zasadniczą rolę. W rzymskich wykładach z końca lat osiemdziesiątych XIX wieku Antonio Labriola wskazywał na dokonywane przez twórcę *Nauki nowej* odnowienie pojmowania filologii, a następnie przejście od tego do pogłębionej refleksji historycznej. Odmienny sens i inną wagę miał jednak taki jego autokomentarz:

[...] nie od rzeczy będzie odnieść do naszej doktryny słowa Vica, że wytlumaczenie czynów człowieka jest w samym człowieku, to jest w zmienianiu się człowieka. Świat człowieka jest światem nowych form pracy¹⁷.

Antonio Gramsci czuł się już zobowiązany do przestróg przed idealistycznym ujęciem koncepcji neapolitańskiego myśliciela, które skodyfikował i wzmocnił Benedetto Croce w wielokrotnie wznawianej monografii *La Filosofia di Giambattista Vico* (1912)¹⁸. W *Zeszytach filozoficznych* ocenił, że podstawową dla neapolitańskiego myśliciela zasadę odwracalności prawdy i faktu Croce ujmując w taki sposób:

że poznaje się to, co się czyni, przy czym słowo „czynić” użyte jest tu w specyficznym znaczeniu, tak dalece specyficznym, że ostatecznie nie znaczy nic innego aniżeli „poznać”, czyli doprowadza do zwykłej tautologii (mimo wszystko koncepcję tę należy zestawić z odpowiednią koncepcją filozofii praktyki)¹⁹.

Inaczej mówiąc, „genialność” dzieła Vica sprawiała, że nawet wtedy, kiedy praktykę redukuje się do poznania, pozostaje ono inspirujące dla myślenia o *praxis*. Ową genialność Gramsci eksponował i wzmacniał, zestawiając koncepcję swego rodaka z filozofią G.W.F. Hegla. Podkreślał przy tym, że szerokość swego historiozoficznego spojrzenia zawdzięczał Vico „unitarnej i kosmopolitycznej koncepcji katolicyzmu”²⁰. Przywołuje to żywo dyskutowaną kwestię genezy i struktury nowożytnej filozofii dziejów oraz miejsce w niej *Nauki nowej*, a przedstawione tam rozumienie zasady historyzmu co najmniej skłaniało do przyznania temu dziełu wysokiej rangi.

¹⁷ A. Labriola, *Na przełomie dwóch wieków*, przeł. B. Sieroszewska, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i polityczne*, Warszawa 1961, t. 1, s. 91.

¹⁸ Dla polskiego czytelnika zrecenzował ją od razu Władysław M. Kozłowski w wydawanym przez siebie piśmie, „Myśl i Życie” 1912, nr 10.

¹⁹ A. Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, przeł. B. Sieroszewska, J. Szymanowska, Warszawa 1991, s. 349.

²⁰ *Ibidem*, s. 143.

Tego typu wzmianka, jak wiadomo, znalazła się w Marksowskim *Kapitale* i do niej nawiązał György Lukács w słynnej książce z 1923 roku. Doskonale znając dyskusje tzw. przełomu antypozytywistycznego końca XIX wieku i uczestnicząc w ich dwudziestowiecznej fazie, węgierski filozof stanowczo stwierdzał:

[...] historię naszą — w myśl przytaczanych już proroczych słów Vica — zrobiliśmy sami, i, jeśli jesteśmy zdolni rozpatrywać całą rzeczywistość jako historię (tzn. jako naszą historię, gdyż innej nie ma), to faktycznie wzniesiliśmy się już na stanowisko, z którego rzeczywistość może być ujmowana jako nasz „pierwotny akt”²¹.

Słowa te wprowadzają też do wspomnianego powyżej węższego, szczegółowego przypadku recepcji poglądów autora *Nauki nowej*. Zachowując należne proporcje między *Duszą niemiecką w świetle filozofii* a późniejszą książką Lukácsa — *Die Zerstörung der Vernunft*²² (Berlin 1954) — można dostrzec pewne odpowiedniości. Nie pociągały one jednak za sobą pełnej zgody między oboma filozofami, co pokazała obszerna recenzja, którą zamieścił Suchodolski na łamach „Nauki Polskiej”. O ile węgierski marksista formułował bardzo surowe oceny ze stanowiska — w jego przekonaniu — jednoznacznie racjonalistycznego, o tyle polski filozof zarzucał mu zbyt szerokie i ahistoryczne w istocie pojmowanie irracjonalizmu. Zgłaszał zastrzeżenia do ujęcia społecznej genealogii, jednolitości i ciągłości irracjonalizmu. Raziło sprowadzenie jego funkcji do uprawomocnienia — jak wówczas pisano — „zgniłego panowania burżuazji”. W odniesieniu do problematyki epistemologicznej Suchodolski zarzucał Lukácsowi pominięcie tego, że nie tylko *Lebensphilosophie*, ale też liczne — określające się jako racjonalistyczne — kierunki „burżuazyjnej” filozofii przygotowywały grunt do ekspansji irracjonalizmu. Aczkolwiek w sprawozdawczej części swego tekstu przytoczył wniosek węgierskiego myśliciela, że

od Vico do Herdera prowadzi droga rozwoju, wzbogacenia i umocnienia rozumu, tak samo, jak droga, którą w tym samym czasie zbudowali Bacon i Kartezjusz²³,

to nie był przekonany, że filozoficzne oprotestowanie przez tych dwóch pierwszych oświeceniowej teorii postępu wystarcza, by uznać ich za sprzymierzeńców racjonalizmu. Lukács uzasadniał to tym, że — podobnie zresztą jak J.J. Rousseau — istotnym epistemologicznym problemem epoki dawali nowe rozwiązania, w których w gruncie rzeczy tkwiły „załączki dialektyki”. Polskiego filozofa

²¹ G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa*, przeł. M.J. Siemek, Warszawa 1988, s. 309.

²² Książka ta powstała w początkach lat trzydziestych XX wieku. Jej autor — przebywając już wtedy w Moskwie — żywo reagował na faszyzm i odsłaniał jego intelektualne korzenie. Kierunek jego myślenia i krytyki dobitnie oddaje dodawany do następnych wydań podtytuł — *Der Weg des Irrationalismus von Schelling bis Hitler*, a także tytuł jej wersji skróconej *Von Nietzsche bis Hitler oder Der Irrationalismus in der deutschen Politik* (1966).

²³ G. Lukács — cyt. za B. Suchodolski, *Irracjonalizm w dziejach myśli europejskiej. Z powodu książki Georg Lukács, Die Zerstörung der Vernunft*, „Nauka Polska” 1955, nr 3, s. 67.

to jednak nie przekonywało i podtrzymał swą opinię pochodzącą sprzed prawie dziesięciu lat:

Nie wolno zapominać, że jednym ze źródeł tych irracjonalistycznych koncepcji była teoria „podwójnej prawdy”, którą formułował Vico, mówiąc o „prawdach woli” istniejących obok „prawd rozumu”, i Kant, który rozróżniał prawdy rozumu czystego i prawdy rozumu praktycznego²⁴.

Z tą różnicą zdań łączyło się — co bardzo istotne — odmienne ujęcie społecznych funkcji irracjonalizmu²⁵. Suchodolski, który w owym czasie swoje stanowisko określał jako marksistowskie, zwracał bowiem uwagę, iż wiele z doktryn irracjonalistycznych stanowiło — jakkolwiek najczęściej „nieświadomą” lub „zmistyfikowaną” — krytykę burżuazyjnego racjonalizmu. Ujęte to zostało nawet bardziej zasadniczo — bywały one jedynym dostępnym wyrazem sprzeciwu wobec stosunków klasowych dla tych, którzy najmocniej doświadczali ich ciężaru²⁶. Polski badacz charakteryzował zatem historię i społeczną funkcję irracjonalizmu subtelniej niż Lukács, który szybko i jednoznacznie ferował werdykty. Nie wiele zmienia, że węgierski myśliciel formułował je w czasie intelektualnej kontr ofensywy wobec sukcesów faszyzmu, podjętej w latach trzydziestych XX wieku; podtrzymywał je bowiem i później. Ważniejsza przeto okazuje się odmiennność w pojmowaniu prawdy, chociaż panowała między nimi zgoda co do tego, że jest ona jedna. Zdecydowanie też perspektywa Suchodolskiego była bardziej antropologiczna, co miało konsekwencje dla jego wykładni marksizmu. W przypomnianym na początku tego tekstu dziele o dziejach antropologii filozoficznej, w części dotyczącej autora *Nauki nowej* Suchodolski nie nawiązywał już do koncepcji „po-

²⁴ B. Suchodolski, *Irracjonalizm...*, s. 71.

²⁵ Warto do tego dodać, że podążając za uwagami o Vico w *Podróży włoskiej* J.W. Goethego, Isaiah Berlin w swej pracy o irracjonalistycznej koncepcji Johanna G. Hamanna stwierdzał: „We wszystkich przypadkach jednak myślenie (lub język) jest posługiwaniem się symbolami. Vico twierdził coś podobnego, ale Hamann — jak i cała reszta wykształconego świata poza kilkoma włoskimi uczonymi — bez wątpienia go nie czytał” (*Mag północy. J.G. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, przeł. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2000, s. 95). Szerzej zob. S. Marienberg, *Zeichenhandeln: Sprachdenken bei Giambattista Vico und Johann Georg Hamann*, Tübingen 2006. Trudno też pominąć odniesienie do neapolitańskiego filozofa na łamach *Szkicu o pochodzeniu języków* (przeł. B. Banasiak, Kraków 2001, s. 43) Rousseau. W okresie międzywojennym, badając dzieje nowożytnego irracjonalizmu, na pokrewieństwa między włoskim filozofem a Shaftesbury’em wskazywał Zygmunt Łempicki, skądinąd jeden z mistrzów Suchodolskiego. O zbieżnościach w kwestii ujęcia języka i poezji między autorem *Nauki nowej* a angielskimi logińczykami i dziełem Thomasa Blackwella *Enquiry into the Life and Writings of Homer* (1735) zob. M.H. Abrams, *Zwierciadło i lampa*, przeł. M.B. Fedewicz, Gdańsk 2003, s. 95.

²⁶ Z całą świadomością olbrzymich koncepcyjnych i kontekstowych różnic zestawień to warto ze słowami M. Horkheimera: „Jedną z najważniejszych funkcji religii polega na tym, że dzięki swej symbolice dostarcza ona udręczonym ludziom środków wyrazu dla ich cierpienia i nadziei. Zadaniem rzetelnej psychologii religii byłoby odróżnienie tego, co w tej funkcji pozytywne, od tego, co negatywne — oddzielenie autentycznych ludzkich uczuć i wyobrażeń od fałszujących je, a zarazem współokreślanych form ideologicznych” (*Zmierzch. Notatki z Niemiec 1931–1934*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa 2002, s. 79).

dwójnej prawdy”, lecz skupił się na humanizmie i historyzmie jego stanowiska. W pozostałych swych książkach do włoskiego filozofa powracał z rzadka, ale na przykład przypominał, że o ile tworzenie sztuki jest tworzeniem wyobrazonego, autonomicznego świata, o tyle jest on zarazem

światem odsłaniającym głęboką rzeczywistość ludzkiej istoty, jej struktury i przeżyć. W tym sensie powiedział kiedyś Giambattista Vico, iż poezja przedstawia bohatera bardziej prawdziwego niż historia²⁷.

Historyczna już dyskusja Suchodolskiego z Lukácsem, która z pewnością wymaga dokładniejszej analizy, zrekonstruowana została tutaj ze względu na interpretację koncepcji autora *Nauki nowej*, ale nawet ograniczenie się do tego pokazuje, że u jej podstaw tkwiło zagadnienie racjonalności i racjonalizmu, a w konsekwencji również modernizmu. Stosunek Vica do współczesnej mu filozofii, jego miejsce w epoce oświecenia można było odnosić do analizy i oceny nowoczesności.

Wpływ koncepcji autora *Historii i świadomości klasowej* na kształtowanie szkoły frankfurckiej jest dobrze znany, trudno jednak uznać, że dotyczyło to również Maxa Horkheimera lektury dzieł neapolitańskiego myśliciela. Kiedy Lukács pracował nad swoją książką o destrukcji rozumu, niemiecki filozof opublikował pracę *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Stuttgart 1930). Rzecz jasna, docenione zostało dostrzeganie przez Vica prawidłowości w dziejach, Horkheimer — tak samo jak Gramsci — wskazywał przy tym, że włoski filozof zawdzięczał to swej głębokiej wierze, w której idea Opatrzności zabezpieczała przed wszelkim panteistycznym rozpuszczeniem granicy między rzeczywistością i rozumem. Wokół tej opozycji koncentrowała się znaczna część intelektualnej pracy frankfurckiego myśliciela, równie istotna dlań była kwestia materializmu. W *Nauce nowej* odnajdywał więc przykłady „empirycznych badań”, w których odpowiedź na pytanie o ukryty cel danego zjawiska udzielana jest poprzez wskazanie na wzajemne oddziaływanie zewnętrznych czynników materialnych i dążeń ludzkich. Wzorcowo wprost czynił to Vico, gdy jego rozważania dotyczyły mitu:

Vico szczegółowo zbadał znaczenie religii w cywilizacji, stwierdził, że funkcją religii było między innymi rekompensowanie wielkim masom wyrzeczenia się zaspokojenia popędów, do czego zmuszało je życie społeczne. Mitologia była ponadto dla Vico konieczną, pierwotną formą poznania, z której wywodzi się nasza nauka, i która tak samo odpowiada pewnej fazie rozwoju społeczeństwa, jak nasza forma życia duchowego nowoczesnej cywilizacji²⁸.

Według Horkheimera wyprzedzało to zarówno Feuerbachowską antropologię religii, jak i mitoznawstwo L. Lévy-Bruhla. Nic dziwnego, że jeszcze po latach

²⁷ B. Suchodolski, *Labirynty współczesności*, Warszawa 1975, s. 103.

²⁸ M. Horkheimer, *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa 1995, s. 125–126. Zob. *idem*, *Egoizm i ruch wolnościowy. Przyczynek do antropologii epoki mieszczańskiej*, przeł. H. Walentowicz, [w:] *Szkoła frankfurcka. T. 2*, red. J. Łoziński, Warszawa 1987, cz. 1 (to artykuł z „Zeitschrift für Sozialforschung” 1936, z. 2).

Teodor W. Adorno oceniał, że „genialna była wykładnia mitów greckich, np. mitu o Kadmosie, jaką dał Vico”²⁹. Uznawała ona bowiem społeczną genezę religii, przekraczając ograniczenia oświeceniowych jej ujęć w kategoriach prawdy i kłamstwa. Niezależnie od swej konfesyjnej przynależności Vico okazywał się dla autorów *Dialektyki oświecenia* sprzymierzeńcem w obnażeniu roszczeń nowożytnej racjonalności, która w istocie rzeczy utraciła swój krytyczny i emancypacyjny potencjał.

Tego typu spory o racjonalizm³⁰ i irracjonalizm, jakie zostały powyżej przywołane, dotyczyły wymiaru zarówno antropologicznego (Lukács był na to mniej wrażliwy niż Horkheimer i Suchodolski), jak i historiozoficznego. Od tego ostatniego przejście do zagadnień politycznych dokonywało się dość płynnie, przy czym ostrzejsze ich rozdzielenie zawsze pociągało za sobą bardzo wąskie rozumienie dziedziny tego, co polityczne. W takim samym stopniu dowodzą tego rozważania przedstawicieli myśli lewicowej, jak i prawicowej, dlatego nawet gdyby obstawać, że to ci pierwsi w największym stopniu przyczynili się do swoistego odkrycia neapolitańskiego filozofa, jego dorobek okazał się intelektualnym wyzwaniem dla klasyków, reprezentantów konserwatyizmu. Osobny cykl zajęć poświęcił mu Leo Strauss³¹ (koncentrowały się one, rzecz jasna, wokół Vikiańskiego historyzmu i relacji do prawa naturalnego), dla Erica Voegelina stał się jednym z głównych bohaterów projektowanej przez niego *History of Political Ideas*. Realizacja tego dzieła została przez niego zarzucona, ale powstałe części, traktujące o Vico, złożyły się na osobną książkę. Autor — można napisać: jak mogłoby być inaczej — *Nowej nauki polityki*, bardzo krytycznie odnosząc się do Marksowskiego *Kapitału*, dodawał: „Pewne zainteresowanie budzi jedynie intrygujące zaliczenie Vico do protoplastów materializmu historycznego”³². To „nowe” podejście do tego, co polityczne, trzeba przypomnieć, wychodziło od diagnozy „kresu nowoczesności”, której charakter wyznaczyła gnoza. W oglądzie historycznym olbrzymie znaczenie uzyskiwała dynamika oświeceniowej epoki oraz jej intelektualne refleksje i konsekwencje:

Intelektualni *perfecti* Oświecenia i Postępu przejmą rolę Boga, gdy sami siebie obdarzą łaską. A kiedy stają się dla siebie Bogiem, różnica między *quasi*-doskonałością i doskonałością znika. W wieku osiemnastym i w pierwszej połowie wieku dziewiętnastego, tzn. w epoce od Woltera do Comte’a i Marksa, ta *hybris* samoubóstwienia i samoobdarowania łaską jest naiwna. Ci,

²⁹ T.W. Adorno, *Teoria estetyczna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 462.

³⁰ Zob. M. Horkheimer, *Przyczynek do sporu o racjonalizm we współczesnej filozofii*, przeł. J. Łoziński, [w:] *Szkola frankfurcka...* (Pierwodruk: „Zeitschrift für Sozialforschung” 1934, z. 1).

³¹ W. Ambler, *On Strauss on Vico: A Report on Leo Strauss’s Course on Giambattista Vico*, „Interpretation. A Journal of Political Philosophy” vol. 36, Winter 2009. Zob. też P. Szymaniec, *Państwo i prawo w filozofii dziejów Giambattisty Vico*, „Wrocławskie Studia Erazmianskie. Zeszyty Studenckie” 2010.

³² E. Voegelin, *Od Oświecenia do rewolucji*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2011 (1975), s. 367.

którzy są nośnikami procesu, jedynie w niewielkim stopniu lub wcale nie uświadamiają sobie znaczenia i skutków rozwijającego się dzięki nim ruchu³³.

Sam już podejrzliwy stosunek do oświeceniowej historiozofii kierował Voegelina ku koncepcji Vica. Rozważnie przy tym uznawał, że jakkolwiek stanowi ona fragment dziejów idei politycznych, to „*Scienza Nuova* jest ogólną filozofią kultury”³⁴. Podobnie jak wielu badaczy wcześniejszych także autor *Nowej nauki polityki* uwypuklał to, przeciwko czemu występował neapolitański filozof. Powracało więc zagadnienie roszczeń przyrodoznawstwa, ograniczeń zasady *Cogito ergo sum*, pelagianizmu, wątpliwych podstaw teorii umowy społecznej i koncepcji postępu. To, co zostało tu odrzucone, stanowić ma przejaw tego, co stare — zza negacji przebija program pozytywny. Zdaniem Voegelina oś konstrukcyjną *Nauki nowej* określa topos starego i nowego, ale posłużył on Vicowi do demaskacji złudzeń jego epoki. W tym sensie dokonywał on swoistego przemianowania, a to, co postrzegane było w jego myśleniu jako krok wstecz, jawi się jako wyjście ku przyszłości. Dlatego mając na względzie własną dziedzinę zainteresowań i swoją koncepcję, Voegelin mógł napisać: „Nowoczesna nauka polityczna w sensie Vica nauki nowej jest relatywnie nieznaczącą wyspą w morzu »starych« idei”³⁵. Od innej jeszcze strony pokazuje to, że Vikiańskie odrzucenie osiemnastowiecznego racjonalizmu, odnowiona filologia, zainteresowanie mitem, rehabilitacja historii oraz nowatorski historyzm zawierają sensy przekraczające jego czas. Voegelinowi chodziło o odsłonięcie podstawowych zasad nowoczesności. Kilka dziesięcioleci później również Wolfgang Iser, przedstawiając dziejową genezę i intelektualną genealogię „postmodernistycznej moderny” oraz znacząco zestawiając koncepcję autora *Nauki nowej* z poglądami Rousseau, uznał:

Podstawowa formuła Vico „*verum ipsum factum*” oddaje podstawowe stanowisko epoki nowożytnej wyraźnie jak żadna inna dotychczas³⁶.

Trudno orzec, czy na tę interpretację zasady odwracalności prawdy i faktu miała wpływ wykładnia, jaką przedstawił Karl Löwith³⁷, oprotestowując — jego zdaniem — nieuzasadnione odczytywanie koncepcji neapolitańskiego filozofa

³³ E. Voegelin, *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Kraków 1994, s. 120.

³⁴ E. Voegelin, *Giambattista Vico*, przeł. N. Winkler, A.E. Frazier, München 2003, s. 107.

³⁵ *Ibidem*, s.111. Zważywszy na najczęstsze bodaj przypisywanie dorobku Vica do filozofii dziejów, godna namysłu jest ogólna refleksja, jaką, zastanawiając się nad jego drogą życiową i intelektualną, sformułowała Hannah Arendt, a mianowicie, że zamiast „nowej filozofii politycznej” nowożytność tworzyła historiozofię (*Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Warszawa 2000, s. 323).

³⁶ W. Iser, *Nasza postmodernistyczna modernia*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 106–107.

³⁷ Chodzi o jego artykuł *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämissen und deren säkularen Konsequenzen*; zob. jego omówienie w: A. Górnikiewicz, *Nowoczesność, nihilizm, polityka*, Kęty 2014. W szerszym kontekście o tym K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 111–131.

w perspektywie współczesnej hermeneutyki. Przywołanie obu tych stanowisk poświadcza tutaj jedynie, że także w charakterystyce nowoczesności, jako procesu i epoki, przypada Vicowi szczególna rola. Wyrażała się ona w tym, że jego koncepcja podsumowywała i zarazem formułowała podstawowe problemy nowoczesności nawet wtedy, kiedy ujmował je w przestarzałej retoryce i poetyce. Brak jednoznaczności wielu rozstrzygnięć wynikał z wielostronności jego analiz i wrażliwości na skomplikowanie ludzkiego świata.

W historyczno-filozoficznym ujęciu, które myśli siedemnastowiecznej przypisało wyraźną odrębność od Renesansu i Oświecenia oraz które jako jej reprezentanta potraktowało autora *Nauki nowej*, zostało podkreślone:

Znamienne [...], że dwóch wielkich myślicieli żyjących na przełomie XVII i XVIII w. (Leibniz i Vico) wyobrażało sobie myślenie o przyszłości nie jako czynność opozycyjną wobec aktualnego stanu rzeczy, lecz jako wskazywanie możliwości doskonalenia się, tkwiących w każdym człowieku³⁸.

Na pierwszy plan w tym cytacie u filozofa, który wymagał pogłębionych badań tego, co dziejowe, i proponował ich odmienne od dotychczasowych zasady, należy wydobyć skierowanie ku temu, co przyszłe. W tym sensie Vikiański historyzm okazywał się otwarty na to, co przynosi ludzką aktywność. Dotyczy to również całościowej koncepcji autora *Nauki nowej*, w którym to dziele odnajdując punkty zgody lub niezgody wielu myślicieli, lepiej uświadamiało sobie i innym znaczenie takich choćby kwestii, jak: mīt, dziejowość, racjonalność, humanizm. Ernst Cassirer, klasyk dwudziestowiecznej filozofii kultury, swojego poprzednika komplementował:

Słusznie *Nauka nowa* Vico nosi swoje imię. Znalazło się w niej coś naprawdę nowego; jednak ta nowość objawiała się nie tyle w rozwiązaniach, które oferowało to dzieło, co w problemach, jakie stawiało³⁹.

³⁸ W. Voisé, *Myśl społeczna siedemnastego wieku*, Warszawa 1970, s. 446. W tym kontekście godna uwagi jest taka wykładnia cykliczności dziejów u Vica, problemu, który wzbudzał liczne kontrowersje: „Jest bardzo znamienne, że »czysty« model kołowrotu znajdujemy u gorliwego katolika Vica, zaś zakwestionowanie realności »powrotów« u protestanta Hegla. U Vica »powrót« kojarzony jest z atmosferą ożywienia, animuszu historycznego, »odnowy«. Tak właśnie pojmował tę aurę czasu Dante, wypowiadając formułę »vita nuova« (nowego życia), jako właściwej swej epoce” (S. Symotiuł, *Konteksty aksjologiczne analogii historycznych. Studium porównawcze Joachima Lelewela i Kazimierza Krauza*, [w:] *Historyczna dynamika wartości*, red. Z.J. Czarnecki, S. Symotiuł, Lublin 1990, s. 25).

³⁹ E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2011, s. 37. W swej *Filozofii oświecenia* (przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010), pisząc o początkach filozofii dziejów, przyznawał: „Drogę wiodącą do niej wskazał w XVIII wieku po raz pierwszy Giambattista Vico, a jego *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* stanowiły pierwszy systematyczny projekt historiozoficzny” (s. 191), ale zarazem oceniał, że do rozwoju tej filozoficznej subdyscypliny mocniej przyczynił się J.G. Herder. Znaną dobrze I. Berlina interpretację koncepcji obu tych myślicieli można porównać z tym, jak to uczyniono przedtem i później — zob. E. Auerbach, *Vico und Herder*, „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 10,

Takie pierwszeństwo pytań nad udzielanymi odpowiedziami sprzyja ponownym lekturom dzieł i autorów czasów minionych, choć samo w sobie nie oznacza jednak, że pewne pytania się nie dezaktualizują. Vico to myśliciel dawny, który chciał uprawiać „nową naukę”, jednak namysł nad jego dylematami i rozumowaniem przyczynia się do tworzenia aktualnie nowej refleksji o człowieku i jego świecie.

1932; W. Pross, *Herder und Vico. Wissensoziologische Voraussetzungen des historischen Denkens*, [w:] *Johann Gottfried Herder: 1744–1803*, red. G. Sauder, Hamburg 1987. Oprócz odnotowanych już ujęć Kuderowicza i Löwitha zob. F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, przeł. K. Górski [b.m. i r.w.] oraz E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2007. O oddziaływaniu koncepcji na historiografię zob. D.R. Kelley, *Losy historii. Badanie przeszłości od Herdera do Huizingi*, przeł. J. Dobrowolski, Warszawa 2010.