

# Sław Krzemień-Ojak

---

## Ultimo Croce i jego filozoficzny testament

---

Nowa Krytyka 14, 43-57

---

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Sław Krzemień-Ojak**

Warszawa

## *Ultimo Croce i jego filozoficzny testament*

Przyjęło się, że okres *ultimo Croce* obejmuje około 15 ostatnich lat jego życia, od końca lat 30. do początku 50. Benedetto Croce, wówczas już ponad 70-letni, miał za sobą dwie długie fazy intensywnej aktywności umysłowej, z których pierwsza przyniosła mu renomę autentycznego intelektualnego autorytetu, a druga trwanie tej renomy odpowiednio przedłużyła.

Pierwsza faza przypadła na początek stulecia. Wcześniej młody Croce – zresztą długo, przez paręnaście lat, o czym warto pamiętać – był historykiem erudytą, kolekcjonerem ciekawych wiadomości o dawnej Italii, anegdotystą motywowanym przez intelektualną *curiosità*. Historię redukował do poziomu literackiej opowieści i zbliżał do umysłowej zabawy. Odpowiadał wówczas tylko za siebie i mówił do podobnych sobie, to znaczy do niezbyt licznych odbiorców zainteresowanych historyczną narracją. Po 1900 roku Croce, nie zaprzestając kronikarstwa (uprawiał je intensywnie do końca życia), zaczął być humanistą-filozofem, stworzył zręby *Filosofia dello spirito* (1902–1914) i stał się inicjatorem, eksponentem i liderem włoskiego neoidealistycznego ruchu intelektualnego. Środowisko, ku któremu się zwracał, rozszerzyło się wtedy, ale nadal nie było szerokie: obejmowało wykształconą elitę o humanistycznej orientacji – ludzi, którzy kulturę (umysłową i artystyczną) tworzyli i byli tą kulturą kompetentnie i aktywnie zainteresowani. Kiedy stwierdzano, bywało, że w formie zarzutu, że Croce jest duchowym arystokratą, filozof nie oponował: przyjmował określenie i sam wyznaczał jego treść. Ta treść była zresztą wpisana w strukturę *Filozofii ducha*.

Wyjściowym aksjomatem owej filozofii było monistyczne ujęcie świata: nie ma w nim miejsca na nic poza wszechobecnym Duchem. Widoczne jeszcze

w *Estetyce* (pierwszym z czterech tomów *Filozofii ducha*) ślady dualizmu (w postaci przypuszczenia, że oprócz myśli istnieje ponadto coś, nad czym myśl ma zapanować) zostały później starannie usunięte. Nie istnieje nic, co by było bytem w sobie, innobytem, alienacją Ducha. Świat wypełnia Duch jako jedyny byt, a zarazem jedyna Idea, Myśl, Prawda. A także jedyne Życie, gdyż duch jest jednocześnie Stawaniem się, czyli Twórczością. Ów duch przy tym też nie jest żadną obiektywnością, ani świętą, ani świecką, lecz stanowi dzieło ludzi, a raczej ludzkich elit.

Duch ten jest jednością, ale jednością wyróżnionych (*distinti*) form aktywności. Obejmuje, mianowicie, aktywność *teoretyczną* oraz *praktyczną*. Teoretyczna aktywność dzieli się z kolei na *intuicyjną* i *intelektualną*. Intuicja pozwala wyrażać Ducha w jego postaci zindywidualizowanej, konkretnej; jej językiem jest ekspresyjno-obrazowy język *sztuki*. Intelkt daje poznanie Ducha w jego formie uogólnionej, uniwersalnej; jego językiem jest abstrakcyjno-pojęciowy język *filozofii*. Praktyczna aktywność Ducha również dzieli się na aktywność *ekonomiczną* (użyteczną) i *etyczną*. W ekonomicznej (użytkarnej) formie aktywności Duch jest wolą urzeczywistniania celów jednostek; w formie etycznej – realizuje się wola ponadindywidualna, zuniwersalizowana. Te cztery formy aktywności Ducha wyczerpują potencjalne możliwości form jego egzystencji: wszystko, co go wypełnia[ło] i wyraża[ło] można do którejś z nich sprowadzić.

Duch jest wszakże *jednością*, wyróżnione (*distinti*) formy aktywności są tylko momentami tej samej żywej całości. Aby tę jedność wyrazić, Croce wprowadza pojęcie *okrężnego biegu* (*circolarità*) form Ducha. Nie egzystują one paralelnie, ale tworzą *koło*. Są *różne* (*distinte*), ale nie rozłączne (*separate*), ani tym bardziej przeciwstawne (*opposte*). Nie są przy tym wobec siebie wyższe ani niższe, lecz równe sobie i komplementarne. Zaś suma uzyskiwanych w ich ramach osiągnięć stanowi to, co najcenniejsze w kulturze: najwyższe formy Prawdy, Piękna, Użyteczności i Dobra. Troska o te wartości, tworzenie ich i ochrona stanowią najwyższy obowiązek moralny, najwyższą powinność kulturalną elity: tylko tyle, i aż tyle Croce od niej wymaga.

W myśl założeń tej koncepcji *filozof* nie powinien być wyróżniony wśród tych równoważnych aktywistów Ducha. Lektura tekstów Crocego wskazywać by mogła jednak, że w tym szeregu równych pierwsze miejsce zajmuje *savio*, czyli mądry filozof-humanista. A także, że sam Croce do takiej wyróżnionej roli intelektualnego przewodnika pretendował. Oraz, że w tym okresie wiele w tym

względnie osiągnął: że stał się rzeczywistym inicjatorem, eksponentem i liderem włoskiego *rinnovamento*, postpozytywistycznego ruchu odnowy kulturalnej.

Nie dokonało się to bez przeszkód. Przyczyną tych utrudnień były, między innymi, wpisane w samą konstrukcję filozofii ducha pewne kosztowne operacje intelektualne. Wśród nich: – radykalne oddzielenie filozofii od wiedzy empirycznej, od przyrodoznawstwa: wielu myślicieli na przełomie wieków zmierzało ku wyróżnieniu *Geisteswissenschaften*, Croce wszakże zaszedł na tej drodze bardzo daleko, czyniąc z *Naturwissenschaften* wiedzę drugiej, nędznej kategorii; – równie drastyczne zredukowanie zadań *Geisteswissenschaften* przez zdeprecjonowanie, jako *pseudoproblemów* i *pseudopojęć*, wszystkich kwestii i pojęć pochodzących z *systematyzacji* o charakterze niemonistycznym, sugerujących wyróżnienie ducha i materii, obiektywności i subiektywności, formy i treści, i wielu innych, eliminowanych przez prosty – aż nadto – schemat odróżnień: filozofia/niefilozofia, poezja/niepoezja; – deprecjonowanie racjonalistycznego nurtu w filozofii, oświeceniowo-pozytywistycznego, włącznie z takimi jego niebanalnymi włoskimi eksponentami, jak Cattaneo czy Vaillati; – nieustanne demonstrowanie braku wrażliwości na nowatorskie prądy w literaturze i sztuce owego czasu itd.

Ceną był opór pewnych środowisk, grup, osób, podejmowanie polemiki z Crocem, niekiedy ostrej i stanowczej. Był to jednak opór środowisk wówczas marginalizowanych, zepchniętych na pozycje obronne. Znaczna część kulturotwórczej elity natomiast poddała się sugestywnemu hasłu odnowy kulturalnej włoskiej gleby, wysuszonej przez pozytywizm, wyjałowionej przez klerikalizm. Aprobowano sięgnięcie ponad pozytywizmem do zamglonych przez niepamięć wcześniejszych epok, romantyzmu, baroku, anektowanie wielkich wzorów Vica, Hegla, Goethego, otwieranie oczu i uszu na żywe nurty myślowe Europy, na Nietzschego, Bergsona, Macha, Avenariususa itd. Wydawało się więc, że filozoficzna *systematyzacja* Crocego stanowi ważny *moment prawdy*, w pełni uprawniony do zastąpienia minionych *prawd* wcześniejszych. Trudno się więc dziwić, że tę *wiedzę radosną* – chciałoby się rzec: *apollinijską*, Croce uprawiał, jak sam mówił w *Contributo alla critica di me stesso* z 1915 roku – pogodzony ze sobą, przekonany, że dobrze służy swoim czasom.

Kolejna faza w intelektualnej biografii Crocego nastąpiła między wojnami, po zwycięstwie faszyzmu we Włoszech. Po pewnym okresie wahań Croce w połowie lat 20. opowiada się stanowczo przeciw faszyzmowi i całą swoją

intensywną intelektualną aktywność podporządkowuje powinności obrony kultury przed dyktaturą. Jego filozofowanie zmienia się więc wówczas w sposób widoczny. Mówiono nawet niekiedy (np. E.P. Lamanna), że w warunkach faszyzmu ukształtował się „drugi Croce”, radykalnie odmienny od pierwszego. Wniosek ten nie jest umotywowany. Croce nie zrezygnował w tym okresie z żadnego konstytutywnego ogniwa *Filozofii ducha*. Trwał przy monizmie filozoficznym i umacniał go, nadając swojej filozofii – dopiero wtedy, w latach trzydziestych – miano *storicismo assoluto*, podtrzymywał koncepcję wyróżnionych (*distinti*) form aktywności ducha itd. Niemniej jednak potrafił świadomie i umiejętnie przystosować swój aparat filozoficzny i metodologiczny do nowych antyfaszystowskich zadań. W rezultacie jego myśl filozoficzna z wiedzy radosnej, *apollinińskiej*, przekształciła się w wiedzę dramatyczną, *dionizyjską*.

Wcześniej, w *Filozofii ducha*, Croce eksponował znaczenie, jakie w dziejach ma elita, „arystokracja ducha”. Jej aktywność kwalifikował wówczas jako *twórczość*, autonomiczną i autoteliczną. Teraz elicie również przypisał główną rolę w dziejach. Treść pojęcia *twórczości* zawarł w kategorii *wolności*. Wolność jest zasadą dziejów, a dzieje historią wolności. Z tym że wolność nie oznacza tu idylli życia, lecz *dramat* życia: stałą walkę wolności, która jest życiem Ducha, z tyranią, która jest jego śmiercią. Walkę, w której bywają okresy, kiedy wolność jest *cnotą zapoznaną*, żyjącą tylko w duszach nielicznych – wielkich filozofów i poetów, ale w końcu tylko ci wielcy ludzie się liczą. Walkę, w której wolność niekiedy ponosi klęskę, ale nigdy nie może być skompromitowana ani zastąpiona przez ideał wyższego rzędu, gdyż nie można sobie wyobrazić ani pomyśleć niczego, co by ją jako ideał przewyższało i niczego, co mogłoby ją poniżyć.

Aby tę tezę zilustrować, Croce z terenu filozofii i estetyki przeniósł uwagę na historię. Zwłaszcza studia historyczne *Storia d'Italia* z 1929 roku i *Storia d'Europa* z 1932 roku (które trzeba czytać łącznie z teoretyzującą problematyką historii *La storia come pensiero e come azione* z 1938 r.) przynoszą modelowe analizy procesu kształtowania się „religii wolności” po epoce napoleońskiej, kiedy to wolność, „podziwiana niby gwiazda o nieporównanym blasku” stała się pojęciem objaśniającym przeszłość i ukazującym drogę ku przyszłości: jako siła sprawcza historii i jako ideał moralny. Tak pojęta wolność utrwaliła się we Włoszech i w Europie we względnie spokojnej „epoce liberalnej” na przełomie stuleci. Wojna zburzyła ten porządek i dała początek dyktaturze. Odtąd obowiązkiem jest „widzieć jasno”, że tylko wolność jest racją życia człowieka

i podtrzymywać trwanie wolności w umysłach ludzi elity, którzy, chociaż rozproszeni i izolowani, zdolni są przenieść tę ideę w przyszłość. Rozdzielone niegdyś i obojętne wobec siebie światy *myślenia* i *działania* zbliżyły się zatem ku sobie – i to zbliżenie wniosło w filozofię Crocego napięcie i dramatyzm.

Niepospolita odwaga, z jaką Croce głosił „religię wolności” w „czasach pogardy” niewątpliwie budzić musi szacunek. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że okoliczności, w jakich ją głosił, paradoksalnie podtrzymywały żywotność jego filozofii i przedłużały jej funkcjonowanie. Za fasadą „religii wolności” trwało bowiem nadal wszystko to, co nazwałem „kosztami” jego filozoficznej operacji. Teraz jednak „cenę”, przynajmniej w znacznej części, brał na siebie faszyzm. – Faszyzm spowodował izolację Włoch i osłabił proces docierania tam ówczesnych nurtów intelektualnych (w tym: przyrodoznawstwa i nauk technicznych), które mogłyby zagrozić Croceańskiemu „absolutnemu historyzmowi”. – Reżim wziął też na siebie hamowanie rozwoju awangardy artystycznej, której Croce w ramach swojej doktryny nie umiał docenić. – Faszyzm oficjalnie uprawomocnił dwa nurty: państwowy nacjonalizm i kościelny klerykalizm, z których każdy usiłował na swój sposób zdominować i zawłaszczyć historię Włoch, przy czym obydwie poczynały sobie w tym względzie równie agresywnie, co prymitywnie, co ułatwiało Crocemu – kompetentnemu historykowi i wytrawnemu polemista – przeciwstawiać obydwu nurtom własną wizję dziejów jako nieporównanie mądrzejszą. – Władze zdusiły aktywność intelektualistów demokratycznych i socjalistycznych (Gramsci pisał swoją krytyczną interpretację croceanizmu w więzieniu, czym osłonił Crocego przed konfrontacją z tym nurtem i zapewnił względnie bezpieczne gloryfikowanie konserwatywnego wzorca liberalizmu z okresu restauracji i parlamentaryzmu z przełomu wieków). – Retoryka *religii wolności* w tych warunkach trafiała do szerszych kręgów, niż te, ku którym Croce ją kierował: była życzliwie przyjmowana także przez część „mas”, w jego wizji w istocie nieobecnych. – Nawet tezy Crocego o faszyzmie jako o zjawisku, które w historii jego kraju nie powinno się pojawić, które jest tylko zewnętrzną naroślą na zdrowym w zasadzie organizmie i które ludzie, jedyni aktywni twórcy Ducha, czyli historii, *myślą i działaniem* mogą przezwyciężyć i sprawić, że wszystko wróci do normy – tezy później, po wojnie, ostro krytykowane – wówczas budziły nadzieję i wzmacniały antyfaszyzm czy raczej *antyfaszyzmy* różnego rodzaju.

W tych warunkach Croce mógł nadal deklarować swoje przywiązanie do *niezmiennych* podstaw swojej filozofii i swoje przekonanie o *trwałej* wartości

owej *systematyzacji*, która i w nowych okolicznościach dowodzi swego *momentu prawdy*: już nie w odniesieniu do prawd minionych, lecz *współobecných*, z którymi merytorycznie i *moralnie* wygrywa.

Czas, któremu odpowiada określenie *ultimo Croce*, przynosi jednak początek istotnych zmian. Ich powodem w końcu lat trzydziestych jest faszyzm: to, co powoduje i przynosi, a co przejmuje Crocego coraz większą grozą i wymaga interpretacji i oceny innej, niż ta, jaką Croce dawał do tej pory. W pracach historycznych nie na samym faszyzmie skupiał uwagę, lecz na tym, co mu przeciwstawiał i czego bronił: „nowemu” światu ukazywał blaski „starego” świata, innego i lepszego, budząc ducha obrony i podtrzymując wiarę w możliwość restytuowania zagrożonych najwyższych ludzkich wartości. Groźne właściwości „nowego” świata domagały się jednak diagnozy, a dotychczasowy croceański model filozofowania nie dawał do dyspozycji odpowiednich analitycznych narzędzi. Interpretatorzy-monografisci – między nimi, na przykład, autorytatywny Giuseppe Galasso – mówią więc o „poważnym kryzysie” tego modelu i dowodzą, że Croce dokonuje w tym czasie „poważnych teoretycznych przemyśleń”<sup>1</sup>. Sam Croce w późniejszych wypowiedziach potwierdzał to: „w tym okresie – pisał – poważnie wzbogaciłem moją myśl filozoficzną [...] zwłaszcza zaś pogłębiłem teoretyczne problemy historii [...]”<sup>2</sup>. Wydaje się jednak, że ów głęboki zwrot został wprawdzie rozpoczęty, ale nie dokończony.

W ostatnich latach przedwojennych i w czasie wojny Croce wielokrotnie wypowiadał się na temat faszyzmu, na ogół odpowiadając na zamówienia ze strony zagranicznych wydawców encyklopedii i periodyków. W tych wypowiedziach zrodzoną po zakończeniu pierwszej wojny światowej psychospołeczną frustrację demagogicznie wykorzystywała faszystowska agresywna półmilitarna formacja faszystowska – była to diagnoza w zasadzie trafna, ale w istocie powierzchowna, bo nie wsparta odpowiednio pogłębioną koncepcją antropologiczną. Croce miał trudności z wyjaśnianiem tego, co w człowieku złe, niskie, agresywne: tłumaczył to niewłaściwym, to znaczy zdeformowanym lub zdegradowanym funkcjonowaniem przysługujących ludziom form aktywności Ducha: niedorozwojem myśli lub intuicji, jednostronnym, nie równoważonym przez normy etyczne egoizmem itd. W zdominowanym przez faszyzm organizmie

<sup>1</sup> G. Galasso: *Croce e lo spirito del suo tempo*. Milano 1990, zwłaszcza s. 386–387.

<sup>2</sup> B. Croce: *Contributo alla critica di me stesso* [uzupełnienia z 1950 r.], [w:] *Filosofia, poesia, storia*. Napoli 1996, s. 1543.

społecznym natomiast właśnie owe złe, niskie i agresywne właściwości ludzi wymagały mocnych kwalifikacji diagnostycznych i powodowały, że w języku Crocego zaczęły się mnożyć pojęcia takie, jak *barbarzyństwo*, *dzikość*, *zwierzęcość*, *bestialstwo*. Pisał więc Croce, na przykład, że „niekiedy (czego nasze czasy nieoczekiwanie doświadczyły) narody ogłodzone (*civili*) prymitywnieją, dziczeją, stają się zwierzętami, okrutnymi bestiami i wracają do natury” oraz że „taki właśnie los gotują dzisiejsi filozofanci niemieccy, którzy ideał «ducha» zastępują wizją animalnego «życia»”<sup>3</sup>.

Zwraca tu uwagę owo pojęcie *natury*. Croce wcześniej „wyzwolił” filozofię od tego „fantazmatu” i długo podtrzymywał przeświadczenie, że uczynił dobrze, ponieważ pojęcia takie, jak *natura*, *materia*, *rzecz sama w sobie* itp. biorą się z „nauki źle rozumianej”, uprawianej przez „idealistów starego typu”, którzy wiedzę zastępują „mitologią”<sup>4</sup>. Teraz jednak pojęcie *natury* zdaje się odzyskiwać znaczenie. Na przykład w tekście z 1945 roku *L'umanità e la natura*<sup>5</sup> kategoria ta oznacza „realność niższego rzędu”, czyli świat animalny, który należy odróżniać i przeciwstawiać światu ludzkiemu. Także w samym człowieku, który wszak jest zwierzęciem.

O tej naturze Croce niezbyt wiele ma do powiedzenia: mówi o niej w istocie w kategoriach wiedzy potocznej. Życiowa doniosłość obserwacji tego, czym aż nazbyt często bywała wówczas natura, narzuciła jednak Crocemu konieczność uwzględnienia tego doświadczenia w refleksji filozoficznej. Spowodowała pojawienie się nowej kategorii: *vitalità*. Kategoria witalności w intencji Crocego rozszerzała sferę *economicità* czy, jak później ją częściej nazywał, *utilità*, czyli formy aktywności Ducha urzeczywistniającej cele jednostkowe; *vitalità*, usytuowana obok *utilità* (ale jej nie eliminująca i nie zastępująca), zarazem przenikała czy też leżała u podstaw wszystkich czterech form *distinti* jako ich pierwotna energia, która, sama w sobie ani zła, ani dobra, wszystkie może wznosić ku górze lub spychać w dół, aż po rejony *animalności*, po usytuowaną poniżej poziomu człowieczeństwa sferę dzikości i barbarzyństwa.

Croce wprowadzał tę kategorię, aby dostosować fundamenty swojej filozoficznej systematyzacji do ówczesnych realiów życiowych. Praca nad nią szła

<sup>3</sup> B. Croce: *L'Umanità e la natura*, [w:] *Filosofia e storiografia. Saggi*. Bari 1949, s. 248.

<sup>4</sup> B. Croce: *Il carattere della scienza*, [w:] *Conversazioni critiche*, seria IV. Bari 1932, s. 193–194.

<sup>5</sup> B. Croce: *Filosofia e storiografia...*, op.cit., s. 246–249.



opornie, definiował tę kategorię niejasno. Ale i dla niego samego, i dla ówczesnych uważnych obserwatorów było jasne, iż – jak to sformułował Gennaro Sasso – introdukcja tej kategorii „stwarzała ryzyko spowodowania kryzysu samych owych filozoficznych fundamentów”<sup>6</sup>. – I trudno orzec, jak silne byłoby to trzęsienie ziemi i jakie spowodowałoby konsekwencje, gdyby koniec wojny nie przerwał tego weryfikacyjnego procesu myślowego.

W nowym czasie pokoju Benedetto Croce po raz kolejny znalazł się w radykalnie zmienionych okolicznościach. Wolności nie trzeba już było bronić – należało z niej korzystać. Włosi korzystali z niej wszakże w sposób dla Crocego – dla jego filozofii – nader niepomysłny.

Odzyskali głos ci, którzy go długo nie mieli: antyfaszyści, którzy z reżimem walczyli z bronią w rękę i którzy o wolność zabiegali *czynem* – co osłabiło prestiż Crocego, który zwalczał faszyzm *piórem*; – po rząd dusz w nowej sytuacji sięgnęły – skutecznie – dwie orientacje polityczno-światopoglądowe, z którymi Croce przez całe życie pozostawał w konflikcie: socjalistyczna lewica i chrześcijańska demokracja; – przestały działać przeszkody, które przez długi czas blokowały kontakt włoskiej umysłowej i artystycznej kultury ze światem, co spowodowało przyspieszoną inwazję i rozwój w tej kulturze nader rozmaitych nurtów, prądów, stylów, orientacji, w tym wiele takich, którym Croce nie sprzyjał i które krytycznie cenzurował; – w odbudowującym się po wojnie świecie odzyskały pozycję nauki techniczne i przyrodnicze wraz z towarzyszącą im racjonalistyczną orientacją intelektualną; pojawili się włoscy „neoiluminiści”, sięgający ponad idealistyczną formacją umysłową do tradycji oświeceniowych i pozytywistycznych; – szkocujący sukces zaczęła odnosić – wielokrotnie przez Crocego grzebana filozofia praktyki, zawarta w odkrywanych światu *Zeszytach więziennych* Antonia Gramsciego itd.

Wiele się zatem zbiegło czynników, osłabiających żywotność filozofii Crocego i redukujących liczbę jego zwolenników. Minał czas, kiedy Croce mógł być dla intelektualistów włoskich „świeckim papieżem”, jak go, zapewne z niejaką przesadą, nazywał Gramsci. Gwiazda Crocego gasła.

Croce jednak działał nadal. Kontynuował wątki wszystkich swoich dawnych badań i prac. Założył w Neapolu Instytut Historyczny, gdzie jego znacznie mniej liczni niż kiedyś i bardziej wyciszeni admiratorzy mogli znaleźć schronienie i gdzie mógł kształcić po swojemu młodą humanistyczną elitę.

---

<sup>6</sup> G. Sasso: *Filosofia e idealismo. I. Benedetto Croce*. Napoli 1994, s. 54.

I przystąpił do porządkowania, systematyzowania i sumowania swego myślowego dorobku.

Bezpośrednimi adresatami tej uporządkowanej wykładni poglądów filozoficznych Crocego byli alumni neapolitańskiego Instytutu, którym prezentował je w postaci cyklu odczytów<sup>7</sup>. Ale – jak miało się niebawem okazać – zamiarem Crocego było przekazanie swojego intelektualnego *autoportretu* potomności. Tym autoportretem – pomnikiem – testamentem – była ułożona przez samego Crocego olbrzymia, blisko 1300 stron licząca antologia wybranych z całego dorobku tekstów, opublikowana w 1951 roku, niedługo przed jego śmiercią<sup>8</sup>.

Ten mozaikowy autoportret jest ułożony mistrzowską ręką. Można podziwiać sprawność, z jaką Croce, wtedy już naprawdę *ultimo*, blisko 85-letni, modeluje wizerunek, który wedle jego intencji ma być trwale pamiętany. Zarzuca mu niekiedy, że tu *manipuluje* świadomością czytelników. Zważmy jednak, że czyni to każdy autor, podejmujący podobną próbę i przyjrzyjmy się, *jak* i z jakimi zamiarami to czyni. A rezultat tej obserwacji może być interesujący.

Croce dokonał tu bowiem co najmniej potrójnego zabiegu. – Skupił uwagę na środkowym, dojrzałym okresie swojej umysłowej aktywności. W antologii są, oczywiście, teksty z lat wcześniejszych i późniejszych, ale autoportret ma tu przede wszystkim intelektualne oblicze Crocego z lat 30. i 40.: z okresu heroicznej obrony *religii wolności*. – Zaprezentował przy tym siebie głównie jako humanistę-teoretyka, eksponując motywy filozofii, utożsamionej, jak wiadomo, z historią filozofii i z historią *tout court*: teksty o charakterze filozoficznym zajmują ok. 700 stron, na całą resztę przypada 500. Materiały z przegromnego dorobku Crocego-dziejopisarza, Crocego-historyka kultury artystycznej, Crocego-krytyka sprowadzone tu zostały do roli przykładów wskazujących, jak stosuje on w praktyce historiograficznej lub krytycznej ogólne założenia swojej filozofii. – Wreszcie, *last but not least*, odpowiednią kompozycją składanki zasugerował niewzruszoną trwałość filozoficznych podstaw swojej *systematyzacji*.

Nowa kategoria *vitalità* została tu zignorowana, podobnie jak warunkująca ją udratyzowana w *czasach pogardy* postać ludzkiej *natury*. Konstytutywnymi

---

<sup>7</sup> B. Croce: *Cinque conversazioni con gli alunni dell'Istituto storico di Napoli*. Bari 1949; por. też: M. Heling (ed.): *L'Istituto Italiano per gli Studi Storici: i suoi primi cinquant'anni 1946-1996*. Napoli 1996.

<sup>8</sup> B. Croce: *Filosofia, poesia, storia. Pagine tratte da tutte le opere a cura dell'autore*, 1951 (II ed., Napoli 1996).

elementami tej struktury pozostaje, jak zawsze, *Duch*, który wypełnia świat bez reszty i w procesie *absolutnego historyzmu* twórczo działa poprzez przysługujące elitarnym wybrańcom wyróżnione (*distinti*) władze, w określonym biegu (*circolarità*) wspierające się wzajemnie i produkujące swoiście ludzkie wartości, wewnątrznie połączone przez wartość najwyższą, czyli *wolność*. Zwycięstwo nad faszyzmem sprawia, że o tę wolność nie trzeba już zabiegać z takim bolesnym i dramatycznym napięciem jak poprzednio, toteż filozofia Crocego odzyskuje coś z aury *apolińskiej*: jeśli nie radosnej, jak na początku stulecia, to w każdym razie spokojnej, *olimpijskiej*. A także zachowuje swój *moment prawdy*. Poszczególne filozoficzne *systematyzacje* są wprawdzie przejściowe, ale wnoszą do sumarycznego dorobku coś trwałego. Tak też i *storicismo assoluto* – tej nazwy Croce używa teraz stale – w nowym powojennym świecie, nerwowo poszukującym właściwego kierunku, może ciągle jeszcze służyć za drogowskaz. Ewentualne zastąpienie jego *systematyzacji* przez jakąś nową odesłane zostaje w nieokreśloną przyszłość. *Ultimo Croce* zatem, kolejny raz pogodzony jeśli nie ze światem, to z samym sobą, zostawia temu światu swoje *przesłanie*, swój filozoficzny *testament* jako wciąż nie zdezaktualizowaną intelektualną wartość.

Powojenny świat jednak długo nie chciał tego przesłania, nie korzystał z przekazanego testamentem *momentu prawdy*. Z jakimś szacunkiem – wymuszonym przez gigantyczne wymiary dorobku, długotrwałość i siłę oddziaływania oraz minione moralne zasługi – świat ten osobę i dzieło pomieścił w podręcznikach i encyklopediach – jak w katakumbach. Powojenne *rinnovamento* czy, jak mówiono częściej – *aggiornamento* włoskiej kultury umysłowej dokonywało się tym razem bądź *obok*, bądź *przeciw* Crocemu. Nowy etos u wielu włoskich intelektualistów nosił przy tym znamiona *buntu* wobec croceańskiej tradycji, *reakcji* na jej zbyt długie panowanie. Rozmiary tej reakcji były proporcjonalne do siły ciśnienia Croceańskiego dziedzictwa, krępującego nawet tych, którzy w Crocego nie wierzyli. W wielu środowiskach, zwłaszcza młodszej generacji, akceptowanie croceanizmu bez solennych zastrzeżeń było wówczas równoznaczne z dobrowolnym intelektualnym samobójstwem; epitet *spóźniony croceanista* stał się oznaką lekceważenia graniczącego z pogardą. Określenie własnej *la distanza da Croce* (tytuł książki trzydziestoletniego wówczas Antonia Pretego z 1970 r.<sup>9</sup>) było dla wielu bezwarunkowym obowiązkiem.

---

<sup>9</sup> A. Prete: *La distanza da Croce*. Milano 1970.

Minąć musiało co najmniej trzydzieści lat, by sytuacja się zmieniła – by okoliczności stały się dla Crocego znów nieco łaskawsze. – Przez parę powojennych dziesięcioleci wzięcie miał model intelektualisty, jaki wymarzył sobie Antonio Gramsci: walczący, zaangażowany, „historycznie zablokowany” z ruchami społecznymi i partiami politycznymi – ignorujący zatem święte Croceańskie *distinti* i przewyciężający dystans między poznaniem i działaniem; upadek socjalizmu, a wkrótce także zmierzch chrześcijańskiej demokracji sproblematyzował jednak ten model intelektualnego działania i przydał atrakcyjności postawie Crocego, trzeźwego obrońcy autonomii kultury i kulturalnej elity przed bezpośrednimi zależnościami od agresywnych zorganizowanych sił politycznych, lewicowych i prawicowych; – czas powojenny przyniósł koniunkturę temu, co można by nazwać paradygmatem *moderny*, a co zakładało zaufanie do nauki, która wiedzę – racjonalistyczną, oświeceniową – sprzęga z techniką i zapewnia przez to ludziom pomyślny dla nich postęp cywilizacyjny, potem jednak ów cywilizacyjny paradygmat usytuowano na ławie oskarżonych, co przydało niejkiej wartości Crocemu, który wołał Vica od Kartezjusza i kwestionował bezwarunkowe zaufanie do oświeceniowego rozumu; – z pomyślnym losem *moderny* w nauce wiązała się atrakcyjność awangardy w sztuce z jej kultem *nowości*, potem jednak *postawangarda* podminowała ten kult, co sprawiło, że krytyczny stosunek Crocego do twórczości nowoczesnej przestał działać jednoznacznie na jego niekorzyść itd. A dodać można, że sprzyja temu sam upływ czasu: kto miał się wyzwolić spod wpływu Crocego, ten już to uczynił, co sprawiło, że z biegiem lat łatwiej było o spojrzenia spokojne i zobiektywizowane.

To zwiększone zainteresowanie *dziedzictwem* Crocego i tę zmianę opinii o nim obserwować można w wypowiedziach zawartych w licznych zbiorach, publikowanych sukcesywnie w stulecie urodzin (1966), dwudziestopięciolecie i trzydziestolecie śmierci (1977, 1982) itd. Okazją do jej wyrażania była też praca nad narodową edycją dzieł Crocego, publikowanie kolejnych tomów jego korespondencji, ogłoszenie nader interesujących *Tacuini di lavoro*; odnowione spojrzenia przynosiły też poważne monografie włoskich autorytetów filozoficznych, takich jak Giuseppe Galasso, Paolo Bonetti, Gennaro Sasso<sup>10</sup> itd. Efekty

---

<sup>10</sup> G. Contini: *La parte di Benedetto Croce nella cultura italiana*. Torino 1968; G. Galasso: *Croce e lo spirito...*, op.cit.; G. Sasso: *Filosofia e idealismo...*, op.cit.; M. Casetti: *Il maestro abnorme. Benedetto Croce e l'Italia del Novecento*. Firenze 2000.

tych reinterpretacji były jednak – i są – umiarkowane. W tej debacie na temat Crocego – zwróćmy na to uwagę – uczestniczą niemal wyłącznie intelektualiści starszego pokolenia. Są oni gotowi podkreślać wagę pozytywnych działań Crocego i łagodniej traktować negatywne, lecz mieszczą go – jako klasyka – w czasie minionym: Croce nadal przebywa w podręcznikowych katakumbach, tyle że trochę przewietrzonych i lepiej oświetlonych. Zainteresowanie to nie przenosi się natomiast na pokolenie młodsze. Jego główny eksponent, Gianni Vattimo, sięga po inspiracje do swoich mistrzów, Nietzschego i Heideggera, całkowicie pomijając już nie tylko Crocego, ale całą włoską tradycję filozoficzną. W obszernym przeglądzie filozofów włoskich młodszego pokolenia, jakiego dokonał ostatnio Giuseppe Cantarano (*Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, 1998), w którym bohaterami, obok Vattimo, są M. Cacciari, R. Esposito, S. Givone, M. Perniola, nazwiska Crocego nie wymienia ani razu<sup>11</sup>. Wygląda więc na to, że we Włoszech starsi trzymają Crocego w *katakumbach*, zaś młodszy odsyłają go w *niebyt*.

Tak jest w Italii. Może się wydawać, że gdzie indziej jest inaczej. Gdzie indziej, to znaczy: w Ameryce. David Roberts, główny inicjator amerykańskiego *ritorno a Croce*, uczynił wiele, by przekonać, że myśl Neapolitańczyka brzmi dziś zaskakująco świeżo i żywo. Uczynił to w rozprawie *Benedetto Croce and the Uses of Historicism* (1987)<sup>12</sup> oraz w licznych późniejszych artykułach. Zdaniem Roberta, Crocego trzeba widzieć jako myśliciela, który *równocześnie* z wielkimi reformatorami XX-wiecznej filozofii: Nietzschem i Heideggerem i *równolegle* z późniejszymi kontynuatorami tej reformy: Gadamerem i Rorty'm działa na rzecz przezwyciężenia *metafizyki*. Croce jest *postmetafizykiem*, ponieważ w swoim *absolutnym historyzmie* zakłada *absolutną autonomię* człowieka jako jedynej sprawcy historii, pozbawiając go jakiegokolwiek metafizycznego oparcia w postaci transcendentnego Boga, naturalnego Prawa czy historycznej Konieczności. Dla Crocego, podobnie jak dla innych postpozytywistów, podstawowym zadaniem filozoficznym jest więc rozpoznanie, jak toczy się ów autonomiczny świat ludzki, jak można bez pomocy narzędzi metafizycznych zdefiniować los człowieka. Otóż, Croce definiuje ten los, i to definiuje rozważniej niż inni postmetafizycy, z Nietzschem i Heideggerem

<sup>11</sup> G. Cantarano: *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*. Milano 1998.

<sup>12</sup> D.D. Roberts: *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*. Berkeley–Los Angeles 1987; por. też preredagowaną wersję tej pracy w edycji włoskiej: *Una nuova interpretazione del pensiero di Croce. Lo storicismo crociano e il pensiero contemporaneo*. Pisa–Roma 1995.

włącznie, gdyż unika wniosków nihilistycznych, irracjonalistycznych, subiektywistycznych. Mieści działanie człowieka w ramach historii, ale nie pozbawia go ani twórczej inicjatywy, ani moralnej odpowiedzialności. Odejmuje poznaniu ludzkiemu – także poznaniu własnemu – wszelką obiektywną prawdziwość, lecz pozostawia mu niekwestionowaną, choć nietrwałą wartość. Roberta dziwi więc obojętność Włochów, zwłaszcza tych postmetafizycznych, jak np. Gianni Vattimo, z jaką pozwalają, by Croce był chowany pod ziemię: wszak otwiera on drogę wszystkiemu, czego współczesna kultura umysłowa szuka<sup>13</sup>.

Trzeba przyznać Robertsowi sporą biegłość w sztuce perswazji. Wypada jednak odnotować: że amerykański interpretator skupia uwagę niemal wyłącznie na *deklaracjach* filozoficznych – zwłaszcza tych zawartych w *La storia come pensiero e come azione* z 1938 roku – niewiele uwagi poświęcając relacji między tymi *deklaracjami a praktyką*: filozoficzną, historyczną, krytyczną itd. Praktyką niezmiernie rozległą, długo trwającą i ogromnie wpływową. Uwzględnienie zaś obydwu: teorii i praktyki, może np. ujawnić, iż, jak twierdził Władysław Tatarkiewicz, w filozofii tego zdeklarowanego antypozytywisty „były elementy pozytywizmu”, bowiem „ze wszystkich idealizmów, jakie wydał wiek XIX i XX, ten był niewątpliwie najbardziej pozytywistyczny”<sup>14</sup>; że ten „absolutny” antymetafizyk, deklarujący przejściowość wszystkich filozoficznych (i innych) *systematyzacji*, także własnych, traktował te własne *jak gdyby* były jeśli nie wieczne, to bardzo trwałe i *jak gdyby* przysługiwała im nie względna, lecz bezwzględna prawdziwość; że jego opowieść o tym, jak toczył się (postępowy) proces rozwoju filozofii, którego końcowym uwieńczeniem jest jego filozoficzna *systematyzacja*, François Lyotard zakwalifikowałby bez trudu do *wielkich narracji*; że „uwolniwszy” filozofię i sztukę od wielu pozytywis-

---

<sup>13</sup> Krąg zwolenników promowanego przez Roberta „otwarcia” poszerza się. W wydanej niedawno zbiorowej pracy *The Legacy of Benedetto Croce. Contemporary Critical views* jest ich wielu (J. D’Amico, D.A. Trafton, M. Verdichio (red.), Toronto–Buffalo–London 1999; por. też: D.D. Roberts: *Croce in America: Influence, Misunderstanding and Neglect*. „Humanitas” 1995, t. VIII, z. 2, s. 3–34). Niektórzy idą dość śmiało i daleko: aż po sugestię, że estetyka Crocego zapowiada np. *teorię chaosu* (E.E. Jacobitti: *The Impact of Croce’s „Aesthetics” of 1902, The Legacy...*, s. 185–185). Inni są ostrożniejsi: wiedzą, że Croce deklarował wprawdzie przemijalność prawd – także jego prawd – „tym niemniej niekiedy pisał – trudno powiedzieć, świadomie czy nie – tak, jak gdyby dotarł do transcendentnych lub naukowych pewników” i że „apelował do prawdy, nawet jeśli negował wartość tego apelu” (ibidem, *Introduction* redaktorów tomu, s. 11); uwzględnienie tworzącego się tu napięcia powoduje, że ich stonowane opinie bardziej przypominają włoskie odświeżone interpretacje dorobku Crocego, niż radykalne tezy Roberta.

<sup>14</sup> W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. III. Warszawa 1970, s. 252.

tycznych pojęć klasyfikacyjnych z cenzorskim wręcz, jak mówiono, rygoryzmem stosował klasyfikacje własne, np. decydując, co jest, a co *nie jest* nauką, filozofią, poezją itd.

Ta *praktyka* właśnie, często zamykająca horyzonty, a pracowicie uprawiana przez ponad pół wieku, ciążyła Włochom bardziej, niż otwierające horyzonty twierdzenia doktrynalne. O ile zatem Roberts, który tego ciężenia nie doświadczył, ma swoje racje, by *ożywiać* doktrynalne deklaracje Crocego, o tyle może mieć też racje swoje Vattimo, by sięgać do Nietzschego i Heideggera z pominięciem Crocego.

Do tych obserwacji, które wskazywać mogą na istnienie w dorobku myślowym Crocego pewnych residuów, jeśli nie metafizycznych, to *quasi-* czy *parametafizycznych*, dodać można inny jeszcze rodzaj spostrzeżeń, również utrudniający akceptację interpretacyjnej strategii Roberta. Amerykanin apeluje o usytuowanie Crocego w „szerszym kontekście”. Ogranicza jednak w istocie ten kontekst do szacownych wprawdzie, lecz niezbyt licznych, *modnych* obecnie filozoficznych person: wszak niemal kategorycznym obowiązkiem tych, co pragną być w filozofii *au courant*, jest spoglądanie na Nietzschego i Heideggera, z dodatkiem Gadamera i Rorty’ego, jako na wzorcowych *postmetafizyków* naszych czasów. Ale myślicieli, którzy człowieka czynili *absolutnym* twórcą historii, nie widząc dla niego oparcia ani w Bogu, ani w prawie naturalnym, ani w konieczności historycznej, a mimo to nakładając nań odpowiedzialność za swoje działanie, było więcej, niż mówi Roberts. W samej Italii działało ich co najmniej dwóch: Antonio Gramsci i Giovanni Gentile. Podobne filozoficzne przesłanki wyjściowe prowadziły ich w praktyce w różne strony: jednego ku – osobliwemu, swoistemu – włoskiemu socjalizmowi, drugiego ku – równie osobliwemu i swoistemu – włoskiemu faszyzmowi. I to oni *także*, nie tylko Nietzsche i Heidegger, tworzą *kontekst*, w którym sytuować się musiał Croce – ze swoim elitarnym filozofowaniem i liberalnym politykowaniem. Można było tym zasłużyć sobie na pomnik w czasach faszyzmu – ale jak z tym żyć i trwać we wspólnej Europie?

Uwagi niniejsze nie odbierają operacji Roberta ani sensowności, ani atrakcyjności. Postępowanie za filozoficzną modą prowadzi niekiedy – nie można tego wykluczyć – do osiągania *momentów prawdy*. W danym przypadku momentem istotnym może być już sama próba wykroczenia spojrzeniem poza stereotypowy model interpretacyjny, utworzony i utrwalony nie bez udziału samego Crocego: model heroicznej filozoficznej obrony tradycyjnie pojętych

duchowych wartości, bez których człowiek przestaje być człowiekiem. Trudno nie przyznać, że Croce nie przez Crocego portretowany, a przez Roberta, staje się bardziej ludzki, mniej pomnikowy. Przez to, być może, łatwiejszy do zaakceptowania przez pokolenie, które go na razie odsyła w *niebyt*. Operacja Roberta nie przekonuje, gdyż jest nadto jednostronna i może się wydać powierzchowna. Wskazuje jednak, że zapewne nadszedł czas, by dzieło Crocego odczytać na nowo z perspektywy innego paradygmatu interpretacyjnego, niż ten dwudziestowieczny.

Efekty tej nowej lektury mogą – i to wydaje się całkiem prawdopodobne – zdezwuować hasło *powrotu* do Crocego i doprowadzić tylko do pogłębionej znajomości przyczyn, dla których trwale pozostanie on *klasykiem*, zajmującym dla tych, co żywo zajmują się *przeszłością*. Ale wszelkie przewidywania mogą być tylko hipotetyczne, gdyż *przyszłość* bywa kapryśnie nieobliczalna i zaskakująca: kto mógł kiedy przypuścić, że pojawi się David Roberts i spróbuje dowieść pełnej *aktualności* filozoficznego przesłania Benedetta Crocego?