

Marek BANKOWICZ 

Uniwersytet Jagielloński

marek.bankowicz@uj.edu.pl

GIOVANNI SARTORI JAKO FILOZOF

ABSTRACT **Giovanni Sartori as a Philosopher**

Giovanni Sartori, one of the most outstanding world political scientists, a “fully-fledged political scientist” – according to Gianfranco Pasquino’s opinion, was by education a philosopher and he has started his academic career on a philosophical plane. Philosophical writings of Sartori are not widely well-known, because they have been published practically only in Italian. Certainly, Sartori did not elaborate his own philosophical system, however, he was an expert and an avid analyst of Kant, Hegel, Marx and Croce. In the philosophical sense Sartori was a Kantist. He looked at Kant admiringly, was distanced from Hegel and was strongly critical of Marx. Although it needs to be stressed that Sartori focused his attention on Benedetto Croce, the greatest Italian philosopher of XX century, whose oeuvre he judged ambiguously.

Keywords: Sartori, Kant, Hegel, Marx, Croce, philosophy, morality, Marxism, philosophy of history, Philosophy of Spirit

Słowa kluczowe: Sartori, Kant, Hegel, Marks, Croce, filozofia, moralność, marksizm, historiozofia, filozofia Ducha

Giovanni Sartori (1924-2017) – jeden z gigantów światowej politologii, autor kilku fundamentalnych dla tej dziedziny nauki koncepcji i ustaleń, a także wybitny badacz i teoretyk demokracji – był z wykształcenia filozofem. Mało tego, swą działalność naukową jako młody doktor i kontraktowy profesor Uniwersytetu Florenckiego inicjował w obszarze filozofii właśnie, skąd wyruszył w kierunku socjologii polityki, aby w końcu dotrzeć do punktu docelowego, jakim była dla niego politologia, i stać się w 1966 r. pierwszym we Włoszech profesorem zwyczajnym politologii¹. *Nieliczni to wiedzą* – pisał – *ale pierwotnie byłem filozofem* [...]. *Jednak moja praca filozoficzna, by tak powiedzieć, pozostała zapomniana, w cieniu, ponieważ potem zmieniłem dyscyplinę*². Filozoficzne przygotowanie Sartoriego, zarówno uniwersyteckie, jak i prywatne³, okazało się bezcennym atutem, nadało – co jest w jego twórczości wyraźnie odczuwalne – prowadzonym przezeń analizom politologicznym jedynej w swoim rodzaju intelektualnej głębi i zapewniło im niezwykle myślowy wigor, a ponadto niepowtarzalną dynamikę poznawczą, które to cechy stały się znakiem firmowym jego pisarstwa politologicznego.

Prowadząc swe badawcze studia filozoficzne, Sartori nader często kierował uwagę na filozofię polityki i etykę, co było tyleż znaczące, co symptomatyczne, bowiem ponieważ stanowiło już zapowiedź tego, czym będzie się zajmował w przyszłości i co zapewniło mu trwałe miejsce w świecie nauki. Jego refleksja filozoficzna odwołuje się głównie do dorobku czterech filozofów – Immanuela Kanta, Georga Wilhelma Friedricha Hegla, Karola Marksa i Benedetta Crocego. W odniesieniu do Kanta i Hegla interesował się głównie problematyką etyczną, Marksa zazwyczaj badał pod kątem filozofii politycznej, zaś Crocem zajmował się w całej złożoności jego myśli jako najbardziej znaczącym współczesnym włoskim filozofem. Trzeba podkreślić, że włoski politolog objawił się jako oryginalny badacz i finezyjny interpretator wielu koncepcji wspomnianych myślicieli.

¹ Na temat kariery akademickiej Giovanniego Sartoriego i jego wielkiego wkładu w rozwój politologii włoskiej i światowej zob. M. Bankowicz, *Maestro politologii. Eksploracje polityki Giovanniego Sartoriego*, Kraków 2018.

² G. Sartori, *Studi crociani*, t. 2: *Croce etico-politico e filosofia della libertà*, Bologna 1997, s. 9. Por. też G. Sartori, *Studi crociani*, t. 1: *Croce filosofo pratico e la crisi dell'etica*, Bologna 1997, s. 11.

³ W swych wspomnieniach Sartori często przywoływał pewien epizod życiowy, dzięki któremu mógł przez dłuższy czas w zupełności się poświęcić lekturom filozoficznym. W październiku 1943 r. jako dziewiętnastolatek dostał wezwanie do stawienia się w wojsku Włoskiej Republiki Społecznej (tzw. Republika Salò), marionetkowego państewka faszystowskiego proklamowanego przez Benita Mussoliniego, obejmującego terytorium włoskie okupowane przez Niemców. Nie zgłosił się do poboru, więc jako dezertor, zagrożony karą śmierci, musiał się ukrywać. Początkowo przebywał w wiejskiej willi w okolicach Florencji. Pewnego dnia, widząc przeczesujących pobliskie domy Niemców, rzucił się do ucieczki i pieszo przedostał się do Florencji. Tam, w mieszkaniu dziadków, ukrywał się przez 10 miesięcy, aż do sierpnia 1944 r., kiedy miasto zostało wyzwolone spod niemieckiej okupacji. W miejscu, w którym przebywał, znajdował się bogaty księgozbiór filozoficzny. Dysponując nieograniczonym czasem, Sartori długie godziny każdego dnia spędzał na lekturze dzieł Benedetta Crocego, Giovanniego Gentilego, Georga Wilhelma Hegla i Immanuela Kanta. W tym okresie ukrywania się przeszedł swoiste – jak sam to określał – *consolatione philosophiae*, uzyskując nader solidną wiedzę filozoficzną.

POCHWAŁA KANTA

Filozofię Kanta widział Sartori przede wszystkim jako filozofię moralną, której centrum stanowi człowiek będący z jednej strony podmiotem moralnym, a z drugiej – wolnym podmiotem poznającym. Pisał: *Myslimy o Kancie: filozofia praktyczna Kanta jest traktatem filozofii moralnej. Nie jest tak, że Kant zamierza rozwiązać i zidentyfikować całą sferę praktyczną moralności. Jednak Kant sądzi, iż człowiek jest przede wszystkim podmiotem moralnym. To, co znajduje się poza moralnością, jest otoczeniem, sferą drugoplanową, peryferiami: takimi peryferiami, gdzie mają miejsce jedynie zachowania techniczne, właściwe i dostosowane do osiągnięcia pewnych rezultatów (zasady odwagi i rady rozwagi). Tak więc u Kanta ani prawo, ani polityka, ani ekonomika nie nabywają samodzielności i ważności same w sobie. Prawo jest podklasą etyki; polityka nie ma w takim razie żadnej oczywistości sama dla siebie; i jeszcze mniej ekonomika⁴. Zgodnie z kantowskim krytycyzmem teoriopoznawczym w poznaniu pierwszorzędą rolę odgrywa podmiot poznający, nie przedmiot poznania. Badaniu należy zatem poddać warunki poznania rzeczy, a nie same rzeczy. Tym bardziej, że pewnych rzeczy, jak np. Bóg, dusza, kosmos itd., człowiek w ogóle nie jest w stanie poznać, ponieważ niczego o nich nie może się dowiedzieć. Potrafi jedynie na zasadzie rozumu spekulatywnego kreować idee Boga, duszy czy kosmosu. Konkretnie poznanie zapewnia natomiast rozum praktyczny, który potrafi dojść do prawdy i sformułować zasady regulacyjne (normatywne). Najważniejsze z nich mają charakter zasad moralnych i uzewnętrzniają się trzema imperatywami kategorycznymi, którymi powinien kierować się człowiek w swoim postępowaniu. Pierwszy z nich głosi: *Postępuj zgodnie z zasadą, którą chętnie widziałbyś w roli prawa powszechnego*; drugi stanowi: *Postępuj tak, aby inni ludzie nigdy nie służyli ci za środek, lecz za cel*; natomiast trzeci wzywa: *Działaj w ten sposób, abyś mógł swoją wolę uważać za źródło prawa powszechnego*. Co bardzo ważne, etyka kantowska jest – jak to ocenił Sartori – *etyką intencji* i jako taka *odrzuca ona wszelką etykę, która ukazuje się jako etyka rezultatu (czy sukcesu) lub etyka celu, który usprawiedliwia środki⁵*. Nie dopuszcza i nie usprawiedliwia zatem nigdy jakiegokolwiek utylityzacji etyki i podporządkowania jej innym, rzekomo wyższym, wartościom czy celom, co nierzadko ma miejsce na gruncie różnych systemów filozoficznych. W ten sposób etyka Kanta staje się również o wiele bardziej rygorystyczna niż inne koncepcje moralności. *Etyka kantowska – zaznaczał Sartori – nie jest etyką przebaczenia, lecz jest etyką „prawa”⁶*.*

Moralność jest sprzężona z wolnością i przez nią warunkowana. Nie ma moralności bez wolnego człowieka. Sartori pisał: *Kant zdołał pogodzić racjonalizm etyczny z niezależnością, regułę z wolnością⁷*. Jednocześnie włoski badacz podkreślał, że dla Kanta co prawda istnienie wolności jest niemożliwe do udowodnienia, ale też nie można dowieść

⁴ G. Sartori, *Studi crociani*, t. 1: *Croce filosofo pratico...*, s. 15.

⁵ *Tamże*, s. 37.

⁶ *Tamże*, s. 39.

⁷ *Tamże*.

jej nieistnienia. Skoro więc nie da się uzasadnić, iż wolności nie ma, to niechybnie ona musi jednak istnieć⁸. Człowiek jako samodzielny i wolny podmiot poznający odpowiada za wszystko, co czyni, i czego nie czyni. Jakkolwiek z natury rzeczy przynależy on do „królestwa wolności”, to nieskrępowaną wolność jest uprawniony realizować wyłącznie we własnym wnętrzu, poprzez świadomość, uczucia, pragnienia i poglądy. W sferze zewnętrznej wolność jednostki musi natrafić na pewne granice, co staje się źródłem istnienia dla takich fenomenów życia społecznego, jak prawo i wolność. Prawo i państwo są właśnie po to, aby wytworzyć ramy organizacyjne pozwalające na pogodzenie wolności różnych ludzi. Głoszenie tego rodzaju poglądu czyni z królewieckiego filozofa kogoś, kogo można zasadnie nazwać ojcem założycielem nowoczesnego liberalizmu oraz prekursorem koncepcji państwa prawa i społeczeństwa obywatelskiego.

Krytycy filozofii mędrca z Królewca często podnoszą argument, że jego koncepcja etyki formalnej ogranicza się wyłącznie do charakterystyki formy działania moralnego i jako czysta forma pozbawiona jest z jednej strony zawartości aksjologicznej, zaś z drugiej – powiązania z procesem historycznym. Sartori zdecydowanie odpiął te zarzuty. Odsyłał do imperatywów kategorycznych, dowodząc, że jednoznacznie formalny charakter ma tylko pierwszy z nich, podczas gdy drugi i trzeci przynoszą wyraźnie zdefiniowane wartości, które w konsekwencji tworzą stałe kryteria aksjologiczne. Co więcej, przeciwnicy Kanta nie chcą lub nie potrafią zrozumieć tego, że jego refleksja nastawiona jest przede wszystkim na pokazanie, czym jest i z czego się wywodzi moralność pojmowana sama jako wartość. I kiedy Kant zakłada, że tkwi ona we wnętrzu człowieka i w motywacji jego postępowania, nie zaś w skutkach działań, to tam ustanawia zasadniczy punkt aksjologiczny. Jedyne, czego może brakować etyce Kanta, to zawartości aksjologicznej rozumianej jako jej wejście w historię. Takiego jednak celu przed etyką królewiecki filozof świadomie nie stawiał, ponieważ słusznie nie traktował aksjologii jako substancji metahistorycznej i transcendentnej⁹. *Bo przecież – dowodził Sartori – jest faktem, że nigdy nie będziemy w stanie wypracować systemu wartości, który byłby wspólnym mianownikiem dla każdej możliwej w historii formuły wartości*¹⁰. Dzieje się tak choćby dlatego, iż systemy wartości należy rozważać w kontekście etyki relatywnej, a nie absolutnej.

Jak widzimy, Sartori bardzo chwalił filozofię Kanta, w szczególności etykę kantowską, jej założenia i implikacje. Dowodził, że imperatywy sformułowane przez wielkiego filozofa z Królewca, jego pojmowanie wolności, a także przypisanie przez niego moralności deontologicznego charakteru, tj. uniwersalizowanie jej, wywyższenie i uniezależnienie od rzeczy (bytu), zawsze i wszędzie *tworzą jasne i pewne kryteria dla oceny moralnej i dla postępowania moralnego*¹¹. Dla włoskiego politologa – tak samo jak dla Kanta – moralność jest bowiem istotą, podstawą i treścią życia ludzkiego, a nie uzupełnieniem tego życia lub jego modyfikacją. A zatem Sartori był bez wątpienia

⁸ *Tamże*, s. 30.

⁹ *Tamże*, s. 40.

¹⁰ *Tamże*.

¹¹ *Tamże*, s. 34.

przekonanym kantystą, i ta orientacja filozoficzna wyraźnie towarzyszyła mu przy wytyczaniu wektorów działania i horyzontów poznawczych w jego głównej materii badawczej, tj. w politologii.

DYSTANS WOBEC HEGLA

Hegel w filozofii zajmuje miejsce jednego z największych reprezentantów idealizmu klasycznego. Zarazem jednak idealizm w jego wykonaniu jest z jednej strony skrajnie obiektywistyczny, a z drugiej – zdecydowanie nieindywidualistyczny, chociaż nie da się powiedzieć, że antyindywidualistyczny. Idealizm Hegla – notował Sartori – *przyjmuje w sensie konstrukcyjnym (już w miejscu gnoseologicznym) pozycję „obiektywistyczną”, bezosobową: Hegel patrzy na rzeczywistość z punktu widzenia bytu (czyli neutralnie), w którym układ subiektywny i układ obiektywny chcą pozostawać w doskonałej równowadze*¹². Jakie to ma konsekwencje dla działań człowieka i dla jego moralności? Człowiek – odpowiadał obrazowo włoski badacz – *pozostaje zawieszony w obojętnej równowadze, na środku drogi pomiędzy napędem „wewnętrznym” a odbiorem „zewnętrznym”*¹³.

Skoro na rzeczywistość patrzeć trzeba obiektywistycznie, to również koncepcja moralności musi mieć charakter obiektywistyczny. Zdaniem Kanta moralność tkwiła we wnętrzu człowieka, tymczasem dla Hegla upostaciowuje się w historii i prawie jako etyczność (*Sittlichkeit*), która jest konstruktem dialektycznym, pojawiającym się w układzie triady: teza to moralność wewnętrzna, antyteza – legalność zewnętrzna, zaś ich syntezę stanowi właśnie etyczność. Przy okazji należy odnotować, iż w ujęciu niemieckiego filozofa dialektyka nie jest zasadą myślenia, lecz zasadą samego bytu oraz w rezultacie czynnikiem sprawczym napędzającym dynamikę całej rzeczywistości.

Powołaniem moralności w pojęciu Hegla staje się harmonizowanie ludzkich poczynań w określonej wspólnocie politycznej, a mówiąc wprost – zespalanie ludzi z ich państwem. Komentarz Sartoriego był tu następujący: *Problemem, dla Hegla, nie było dowartościowanie czynnika moralnego i wyniesienie go do centrum zespołu napędowego świata deontologicznego. Przeciwnie, on przemyślał o znalezieniu w moralności instrumentu służącego do przekształcenia rozbitej różnorodności wielu w jedną państwa*¹⁴. Moralność zostaje więc uspołeczniona, uwrażliwiona na politykę i kształtowane przez nią okoliczności. Jako taka staje się etycznością, a etyczność uzupełniona o spotkanie z historią musi koniecznie być wkomponowana w ramy państwa, będącego najpełniejszym i najdoskonalszym przejawem ducha absolutnego. Bo trzeba wiedzieć, że według Hegla państwo jest „Bogiem na ziemi”.

Sartori dostrzegał pewien walor podejścia heglowskiego, który polega na powiązaniu życia społecznego i politycznego z etosem historycznym. Powiadał, że Hegel przekonująco dowiódł, iż *[s]poleczeństwo jest wspólnotą duchową i moralną, pewnego*

¹² *Tamże*, s. 21-22.

¹³ *Tamże*, s. 22.

¹⁴ *Tamże*, s. 45.

rodzaju etosem. *A państwo nie jest – i nie może być sumą wszystkich egoizmów ludzi*¹⁵. Jednak wad tej koncepcji dostrzega więcej. Moralność rozumiana jako proces historyczny jest – przypomnijmy – etycznością, która realizuje się bezosobowo i jakby sama przez się. W konsekwencji uwalnia ona konkretnych ludzi zarówno od działalności, jak i od odpowiedzialności o charakterze moralnym. Nikt niczego nie musi, nikt za nic nie odpowiada, ponieważ wszystko rozpuszcza się w nieustającej dynamice dziejów, która uwewnętrznia się jako absolutny duch, będący skądinąd czystym rozumem. Dialektycznie rozwijająca się w procesie historycznym samoświadomość wolności ducha (rozumu) automatycznie przesuwana ludzkość na coraz wyższe szczeble rozwoju. Nie mają więc tu znaczenia moralność poszczególnych ludzi czy też ich jednostkowe dokonania na rozmaitych polach. W odróżnieniu od Kanta Hegel nie formułował jasnych kryteriów moralnych, które umożliwiałyby łatwe zidentyfikowanie dobra i zła. Odsyłał jedynie do procesu historii i zdawał się twierdzić, że każdy cel i każde działanie stają się moralne pod warunkiem, że zostaną usankcjonowane przez historię. Podczas gdy Kant oferował etykę absolutną, Hegel dostarcza etykę relatywną o nadzwyczaj enigmatycznej zawartości. Sartori wywodził: *Człowiek – w ramach etyczności – nie tyle jest wezwany do „stworzenia” własnej rzeczywistości moralnej, ile do zabrania jej jako pakunku: nie jest podmiotem, lecz przede wszystkim „pacjentem” moralnym*¹⁶. I w taki oto sposób stawiał kropkę nad i: *Konkludując: człowiek jest wezwany przez Hegla do podporządkowania się etyczności. Takie stanowisko jest brzemiennie w niebezpieczne skutki. Nieuchwytnie wzmacnia inercję moralną; a ta, doprowadzona aż do skrajności, może implikować akceptację etyki sukcesu. Jednym słowem, droga heglowska kończy się dojściem do bezwzględного uznania „faktu dokonanego”: czyli uznania argumentu historycznego, który staje się potem argumentem siły*¹⁷.

KRYTYKA MARKSA¹⁸

Sartori w mniejszym stopniu słynie jako znawca i krytyczny badacz marksizmu, chociaż myśl Marksa frapowała go i przyciągała jego zainteresowanie od samych początków aktywności twórczej, a potem często do niej powracał i jako marksolog pozostawił bogaty dorobek. *Mimo że błędny – pisał – marksizm zawsze dysponował arsenalem doktrynalnym godnym szacunku*¹⁹. W opublikowanej w 1951 r. pracy pt. *Da Hegel a Marx. La dissoluzione della filosofia hegeliana*²⁰ (*Od Hegla do Marksa. Rozkład filozofii heglowskiej*),

¹⁵ *Tamże*, s. 52.

¹⁶ *Tamże*, s. 54.

¹⁷ *Tamże*.

¹⁸ Fragment tego artykułu poświęcony stosunkowi Sartoriego do filozofii Karola Marksa oparty jest na rozdziale pt. *Marksizm, czyli fiasko demokracji alternatywnej* pochodzącym z książki: M. Bankowicz, *Maestro politologii...*

¹⁹ G. Sartori, *La democrazia in trenta lezioni*, Milano 2008, s. 67.

²⁰ G. Sartori, *Da Hegel a Marx. La dissoluzione della filosofia hegeliana*, Firenze 1951. Książka ta oparta jest na rozprawie doktorskiej Giovanniego Sartoriego.

przedstawił negatywną ewolucję filozofa, który, wychodząc z pozycji lewicowego heglizmu, zaczynał jako interesujący myśliciel, dynamiczny badacz ludzkiej kondycji oraz poszukiwacz prawdy o budzących uznanie i respekt szerokich horyzontach, a skończył jako doktrynerski ideolog i symplicystyczny ekonomista, wyrzekający się w gruncie rzeczy swojej dawnej świadomości filozoficznej²¹. W rezultacie przeszedł od pasjonującej i twórczej deliberacji filozoficznej do mniej lub bardziej skostniałego poszukiwania – jak to nazwał włoski badacz – „teorii systematycznej”²², której rzekomo naukową oprawę stanowić ma materializm historyczny i związane z nim ekonomizowanie, czyli skłonność do widzenia istoty wszystkich zjawisk w materii gospodarczej. Sartori pisał: *Materializm historyczny – jak wszyscy wiedzą – jest filozofią panekonomiczną: Marks twierdzi, że proces ekonomiczny jest jedynym determinantem zachowań ludzkich*²³. Tak rozumiany materializm historyczny stał się kanonem, zastygłym i niewzruszonym schematem, ogłoszonym z góry i raz na zawsze absolutną prawdą naukową.

Taki stan rzeczy wywołuje rozliczne niedobre konsekwencje, a bodaj najważniejszą z nich jest całkowite zlekceważenie jednostki ludzkiej jako podmiotu historii. Oddajmy głos Sartoriemu: *U Marksa, który ekonomizuje i unaukowie materializm historyczny, odniesienie do człowieka jako „aktywnej siły” historii jest bardziej pominięte niż pozostawione domyślnie: skoro człowiek jest społeczeństwem, a społeczeństwo jest historią ze swoimi prawami i strukturami ekonomicznymi*²⁴. Charakterystyczne, że gdy Marks podnosi tematy dotyczące człowieka, to interesuje go człowiek w sensie ogólnym, jako gatunek czy rodzaj, prawie nigdy czy wręcz zupełnie wcale nie odnosi się do konkretnej osoby. *Kiedy Marks – pisał Sartori – mówi „człowiek”, albo „ludzie”, mówi „gatunek historyczny”, „gatunek społeczny”: który nie jest gatunkiem naturalistycznym i fizjologicznym, lecz jest w tej samej mierze „gatunkiem” w swoim uniformistycznym braku indywidualności wśród osobników, które mu towarzyszą. Jednostka nigdy nie jest u Marksa postrzegana jako „podmiot”, ale jako „przedmiot”*²⁵. Marks jest wrogi indywidualistycznej koncepcji człowieka. *Dla Marksa – twierdził Sartori – jednostka jest czystą abstrakcją*²⁶. Jego antropologia to skrajny przejaw antropologii społecznej. Wyzwolenie człowieka w tym ujęciu zbiega się z rozkładem jednostki, czyli *najwyższa wolność to najwyższa wspólnotowość*²⁷.

Ekonomizacja, którą założył Marks, objęła wszystko bez wyjątku, w tym także odziedziczoną po Heglu dialektykę, którą Marks materializuje i ubiera w szaty *Demiurga ontologiczno-strukturalnego rzeczywistości. Zaś istota, witalny sok dialektyki zawiera się wewnątrz Marksa w nieustanności „ruchu” oraz w „negacji-destrukcji”*²⁸. W zmaterializowanej

²¹ Tamże, s. 219.

²² Tamże, s. 221.

²³ G. Sartori, *Studi crociani*, t. 1: *Croce filosofo pratico...*, s. 63.

²⁴ G. Sartori, *Da Hegel a Marx...*, s. 235.

²⁵ Tamże, s. 268.

²⁶ G. Sartori, *Studi crociani*, t. 1: *Croce filosofo pratico...*, s. 67.

²⁷ G. Sartori, *Da Hegel a Marx...*, s. 289.

²⁸ Tamże, s. 237.

postaci dialektyka przestała być rodzajem mediacji pomiędzy różnymi ideami, koncepcjami, myślami i rozwiązaniami. Materialny ruch przejawiający się negacją-destrukcją nie jest w stanie wytworzyć żadnej faktycznej syntezy, żadnej nowej wyższej jakości, lecz przynieść może jedynie kompletne zniszczenie stanu aktualnego. *Tak naprawdę – podsumowuje włoski badacz – dialektyka Marksa wychodzi z zakresu dialektyki: zachowuje nazwę, ale zgubiła istotę rzeczy*²⁹. Co więcej, Sartori dowodził, że dialektyka, aby w ogóle cokolwiek znaczyła i miała elementarny sens, musi niejako z samej swej definicji być rozumiana jako relacja typu indeterministycznego, wskutek czego wchodzi ona w sprzeczność z determinizmem³⁰. Tak więc rzeczywistość, włącznie z ludzką historią, rozwija się albo dialektycznie, albo deterministycznie. Marksizm popada tu w oczywistą sprzeczność.

Krytyka ideologii jako fałszywej świadomości prowadzi Marksa między innymi do odrzucenia etyki, którą uważa za jedną z form ideologii burżuazyjnej, rodzaj mistyfikacji, zaś jej prawdziwym zadaniem, w jego przekonaniu, ma być kamuflowanie prawdziwej natury społeczeństwa kapitalistycznego. Proletariat jest uwolniony od wszelkiej fałszywej świadomości, a zatem obywatel się również bez etyki i moralności. W konsekwencji społeczeństwo komunistyczne, jako bezklasowe, nie będzie potrzebowało etyki³¹. Całkowicie traci również na znaczeniu – i teraz, i w przyszłości – doświadczenie moralne konkretnych ludzi. Bo o moralności decyduje nie to, jak zachowuje się człowiek w poszczególnych sytuacjach, lecz czy działa po stronie postępu historii. W manichejskiej wizji rzeczywistości Marksa etyka relatywna przybrała skrajną postać „etyki działaczy”³². Tak więc moralne jest to, co służy celom politycznym i wiedzie do ustanowienia porządku komunistycznego. *W zgodzie – powiadał Sartori – z tą koncepcją Marks – zwracając się do proletariatu – nie propaguje nigdy krucjaty moralnej, nie nakłania proletariatu do rebelii w imię rewindykacji etycznej*³³. Tymczasem, ewidentnie wbrew tym założeniom, *Kapitał* Marksa jest przeładowany etyczną i pełną moralizowania krytyką kapitalizmu.

Ogólnie rzecz biorąc, marksistowski dyskurs o kapitalizmie – zauważa włoski politolog – stanowi swoistą demonologię, bowiem istniejący system jest tu portretowany jako wcielenie zła absolutnego na wszelkich możliwych polach i we wszelkich możliwych formach³⁴. Przepelniona bezgranicznym fanatyzmem walka z kapitalizmem wiedzie marksizm do *utopijnych konstrukcji, które z kolei stwarzają warunki dla radykalnego odrzucenia zachodniej cywilizacji*³⁵. Uporczywe zmagania zubażają także tę ideologię intelektualnie, ponieważ demaskowanie zła absolutnego kapitalizmu jakże często jest

²⁹ *Tamże*, s. 239.

³⁰ Por. *tamże*, s. 246.

³¹ G. Sartori, *Studi crociani*, t. 1: *Croce filosofo pratico...*, s. 65.

³² Zob. *tamże*, s. 68-71.

³³ G. Sartori, *Da Hegel a Marx...*, s. 260.

³⁴ G. Sartori, *Rethinking democracy: bad polity and bad politics*, „International Social Science Journal” 1991, nr 129, s. 439.

³⁵ *Tamże*.

uprawiane za pomocą – jak to celnie nazwał Sartori – „myślenia epitetowego”, które wypiera i lekceważy myślenie odwołujące się do argumentów³⁶.

Niebezpieczne jest wywodzenie przez Marksa polityki z filozofii, bo prowadzi do instrumentalizacji refleksji filozoficznej i poddawania jej presji bieżących celów działalności politycznej. Filozofia sprzężona z polityką, naznaczona i nacechowana wyrażnymi naleciałościami politycznymi, tj. filozofia polityczna, zawsze jest aberracją, która pogłębia się jeszcze, gdy filozofia taka nie zadowala się teoretyzowaniem, lecz przejawia jednoznaczne ambicje – jak podkreślał Sartori – „materialistyczne”, czyli gdy pragnie nie tylko opisywać świat, ale również chce służyć jako ważny element jego przebudowy. Nie ogranicza się przy tym do oddziaływania na ludzkie umysły, lecz staje się sztandarem ruchów czy partii politycznych dążących do przechwycenia władzy, co uznawane jest za jej najważniejszą powinność. W takiej sytuacji zawsze już jednak *chodzi o politykę, a nie o filozofię*³⁷. Mówiąc nieco inaczej – filozofia zawsze przegrywa z polityką.

Co wszakże najbardziej wyraziście u Marksa, zdaniem autora książki *Da Hegel a Marx*, to jego nieustanna batalia z Hegłem, prowadzona na wszystkich możliwych polach, na różne sposoby oraz z wykorzystaniem rozmaitych narzędzi. Wydawać by się zatem mogło, iż Hegel i Marks znajdują się na filozoficznych antypodach. Jak się okazuje, jest to jednak pozór. *Jaki więc zachodzi stosunek pomiędzy Marksem a Hegłem?* – pytał włoski politolog. I tak odpowiadał na to pytanie: *Taki, że Marks buntuje się przeciwko Hegłowi w kategoriach krytyki „konkluzji”, która akceptuje „fundamenty” heglowskie; Marks buntuje się przeciwko Hegłowi, oglądając się na Hegla*³⁸. Marks jest myślicielem, który wszystkie bez mała problemy filozoficzne, a także założenia refleksji filozoficznej oraz narzędzia badawcze zaczerpnął od Hegla. Patrzy na świat z perspektywy heglowskiej i po heglowsku ten świat analizuje, czego zupełnie nie podważa ciągłe wchodzenie przezeń w polemiki i spory z Hegłem, co wszelako stanowi wyłącznie pewnego rodzaju manierę.

W swej słynnej i przełożonej na wiele języków książce pt. *Teoria demokracji*, jakkolwiek to oczywiście nie filozofia Marksa i jej polityczne implikacje stały się w niej głównym obiektem zainteresowania, Sartori wydatnie pogłębił i zarazem wyostrzył swą krytykę marksizmu, uznając go za jeden z najgroźniejszych w dziejach myśli ludzkiej prądów antydemokratycznych. Uznał, że niezwykle ważne dla zrozumienia natury tej doktryny jest uświadomienie sobie, że przynosi ona radykalną negację autonomii polityki. Wynika to z faktu, iż przyjmuje skrajną optykę materialistycznej koncepcji dziejów, wedle której historia ludzkości wyznaczana jest przez czynniki ekonomiczne. W ten sposób polityka jako fenomen rzeczywistości społecznej staje się czymś pozbawionym większego znaczenia, zjawiskiem o wtórnym charakterze. To z kolei prowadzi do zanegowania wartości demokracji politycznej poprzez utożsamienie jej z systemem kapitalistycznym. Mało tego, demokracja jest prezentowana w marksizmie jako forma panowania klasowego. Sartori pisał: *Z punktu widzenia marksistów demokracja*

³⁶ *Tamże*, s. 439-440.

³⁷ G. Sartori, *Da Hegel a Marx...*, s. 367.

³⁸ *Tamże*, s. 361-362.

*polityczna nie ma wartości samoistnej, żadnej wewnętrznej racji bytu, stanowiąc jedynie narzędzie dominacji wyzyskiwaczy nad wyzyskiwanymi. Dokładniej rzecz ujmując, demokracja polityczna to nadbudowa kapitalistycznego i burżuazyjnego ucisku i tym samym może zostać sprowadzona do demokracji kapitalistycznej*³⁹.

Jako na trwałe zespolona z kapitalizmem demokracja polityczna staje się zbędna w ustroju komunistycznym i nie ma jakiegokolwiek potrzeby wypracowywania ewentualnego jej modelu niekapitalistycznego. Pojawi się tam za to demokracja ekonomiczna, można by powiedzieć – jedyna czysta i prawdziwa postać demokracji. Jest ona zatem równoznaczna z „demokracją komunistyczną”, którym to sloganem Marks niejednokrotnie się posługiwał, głównie na użytek walki politycznej. Demokracja komunistyczna będzie miała charakter pozapolityczny, nastąpi bowiem po „zmiżdżeniu państwa” („zmiżdżenie” to jedno z ulubionych słów Marksa), i również w tym sensie nie występują pomiędzy nią a demokracją *tout court* żadne punkty styczne. Komunizm, znosząc własność prywatną, ustanowi jakościowo nowy system ekonomiczny, w którym ostatecznie zupełnie niepotrzebny okaże się system polityczny, ponieważ rozwiązany zostanie problem władzy. *Tak więc* – podkreślał włoski politolog – „*demokracja ekonomiczna*” *sprowadza się ostatecznie do „komunistycznej gospodarki”*⁴⁰. Innymi słowy – właściwa demokracja, czyli demokracja komunistyczna, to jest ekonomia zorganizowana i funkcjonująca według wskazówek sformułowanych przez marksizm.

Dezawuuując demokrację polityczną, marksizm podważa również zasadę równości politycznej i prawnej. Uznaje je za równości formalne, przy czym – jak zauważył autor *Teorii demokracji – określenie „forma” jest pomyślane jako równoznaczne z pozorem (złudą lub oszustwem)*⁴¹. Sartori zdecydowanie odrzucił takie rozumowanie. Równość polityczną i prawną, a także równość dostępu, traktuje – rzecz jasna – jako równości formalne w technicznym znaczeniu tego słowa, ale to, że mają one charakter formalny, wcale nie oznacza, iż są pustymi atrapami równości, niedającymi ludziom żadnej obrony wobec napotkanych przywilejów, niesprawiedliwości i nierówności. *Formalna jest metoda, lecz nie wynik*⁴² – konstatował.

Motorem napędzającym marksizm do walki na rzecz zmiany oblicza świata nie jest przewodzenie batalii mającej na celu zapewnienie lepszej równości politycznej i prawnej, bo te wartości zostały uznane za fikcyjne, lecz żądanie równości ekonomicznej, jedynej prawdziwej równości, bo to ona właśnie warunkuje przeprowadzenie wielkiego procesu wyzwolenia ludzkości. Sama wszakże równość ekonomiczna – co należy stanowczo zaakcentować – nie stanowi wartości prymarnej. Tą wartością w marksizmie – utrzymywał Sartori, o czym będzie jeszcze później mowa – jest wolność, ale pojmowana zupełnie inaczej niż w systemie demokracji liberalnej. Nierówność ekonomiczna z całą pewnością stanowi niezwykle poważny problem społeczny, zaś sprzeciw wobec niesprawiedliwości może być powodem i uzasadnieniem różnych szczytnych działań.

³⁹ G. Sartori, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1998, s. 25.

⁴⁰ *Tamże*.

⁴¹ *Tamże*, s. 432.

⁴² *Tamże*, s. 433.

Jakkolwiek Sartori wątpił, by *Marks nauczył nas, jak leczyć chorobę ekonomicznej nierówności*⁴³. Terapię proponowaną przez Marksa włoski badacz uznał za przypomnienie starej – i zarazem w jego przekonaniu prymitywnej – kuracji egalitarnej postulowanej między innymi przez Platona, a przekonująco skrytykowanej już przez Arystotelesa. Jej istotą jest użycie zdobytej władzy państwowej do zasadniczej przebudowy społeczeństwa. Siła państwa musi być wykorzystana przeciwko jego dawnym właścicielom. Dlatego w okresie przeobrażeń rewolucyjnych państwo, jako zło konieczne, zostanie zachowane, zacznie obumierać dopiero później. To odróżnia marksizm od anarchizmu, który jest wrogi państwu zawsze i wszędzie. Inna sprawa, że tego rodzaju aktywistyczne stosowanie władzy w trakcie procesu rewolucyjnego pozostaje w pewnej niezgodzie z kanonami materializmu historycznego.

Ostrej krytyce poddawał Sartori występującą w marksizmie egzaltację „kulturą rewolucji.” Na gruncie tej fascynacji powstał pogląd, że świat można zmieniać jedynie na drodze rewolucji, a przemoc zastosowana w słusznej sprawie jest nie tylko w pełni usprawiedliwiona, ale wręcz chwalebna. Jest to bardzo niebezpieczna strategia, bowiem – jak przestrzegał włoski politolog – trzeba pamiętać, iż *kolektywna przemoc zawsze niszczy*⁴⁴.

Sartori stał na stanowisku, że rozważana przez Marksa koncepcja dyktatury proletariatu jako okresu rewolucyjnego przeobrażania społeczeństwa kapitalistycznego w komunistyczne niekoniecznie jednak zakładała odwołanie się do metod dyktatorskich, co dla kontynuatorów doktryny Marksa, pokroju Lenina, było już absolutną koniecznością. *Marksowska dyktatura proletariatu* – twierdził włoski badacz – *nie miała polegać na ustanowieniu państwowej dyktatury, lecz na zniszczeniu państwa za pomocą proletariatu jako dyktatora. Dyktatura – dla Marksa – oznaczała to samo, co rewolucja, czyli tylko użycie siły*⁴⁵. Koncepcja proletariatu – zbiorowego dyktatora – wydaje się mocno ryzykowna i, jeśli by przyjąć, że interpretacja Sartoriego jest poprawna, należałoby ją chyba zaliczyć do grona idei utopijnych. Włoski politolog nie miał wszakże jakichkolwiek złudzeń, iż Marks, kreśląc założenia i cele dyktatury proletariatu, miał na myśli jedynie jakiś rodzaj przenośni czy figury retorycznej. Nic podobnego – chodziło o odwołanie się w razie potrzeby do przemocy w tak szerokiej skali, że dyktatura proletariatu przyniosłaby w ewidentny sposób rządy terroru egzekwowane przez „armię proletariacką”, tj. uzbrojony proletariatus. Z tym tylko – wypada to podkreślić raz jeszcze – że dla Marksa był to jeden, ale nie jedyny, z możliwych sposobów dochodzenia do komunizmu.

Skądinąd Sartori uważał, że ogólnie rzecz biorąc, twórca marksizmu miał poważny kłopot z koncepcją władzy zarówno kapitalistycznej, jak i rewolucyjnej, a poza tym jego pojmowanie władzy jako zjawiska politycznego trzeba uznać za kompletne nieporozumienie. W swoim zauroczeniu kwestiami własnościowymi Marks traktował władzę jako wielkość substancjalną, czyli rodzaj własności, którą można posiadać na identycznej zasadzie jak dobra materialne. Tym samym całkowicie zaniedbał relacyjny

⁴³ Tamże, s. 422.

⁴⁴ G. Sartori, *Rethinking democracy...*, s. 439.

⁴⁵ G. Sartori, *Teoria...*, s. 564.

i funkcjonalny charakter władzy, koncentrując się wyłącznie na władzy jako formie klasowego panowania ekonomicznego oraz służącemu temu panowaniu rządzeniu o charakterze politycznym. *W ten sposób* – dowodził Sartori – *popętnił on gigantyczny błąd, mieszając jedno ze źródeł władzy z samą władzą*⁴⁶.

Marksistowski ideał dobrze urządzonego społeczeństwa – tj. komunizmu – w którym zlikwidowana zostanie nie tylko własność prywatna, rodząca wyzysk człowieka przez człowieka, ale także gdzie będzie zniesiony, na co często badacze marksizmu nie zwracają dostatecznej uwagi, ujarzmiający człowieka podział pracy, w ocenie Sartoriego odznacza się sporą naiwnością. Skoro ma to być porządek absolutnej wolności, likwidujący raz na zawsze wszelką alienację (wyobcowanie) człowieka, to dość paradoksalnie *idealne społeczeństwo (komunistyczne) stanowi najbardziej skrajny przykład czystego i prostego społeczeństwa libertariańskiego*⁴⁷. Owa „rozbrajająca libertariańska szczerłość” daje o sobie znać, gdy Marks i Engels na kartach *Manifestu komunistycznego* starają się podać konkretne wyznaczniki i cechy przyszłego doskonałego świata. Komunizm przyniesie bezpieczeństwo, samorządową i harmonijną, kierującą się zasadami demokracji bezpośredniej, wspólnotę ludu, żyjącą w warunkach ekonomicznej obfitości⁴⁸. Marksizm odświeża zatem mit Saturna, obiecując ludzkości złotą erę⁴⁹. Ta wizja komunizmu wykazuje uderzające podobieństwo do ideałów anarchistycznych, które skądinąd Marks zawsze zdecydowanie zwalczał, zarzucając im utopijny charakter⁵⁰. Wyzwolenie od wszelkich ograniczeń i konieczności ekonomicznych zrodzi stan totalnej wolności. Nie sposób jednak nie odnieść wrażenia, iż rozwiązanie problemu ludzkiej wolności następuje poprzez jakiś akt wyzwolenia o charakterze wręcz metafizycznym⁵¹. *W efekcie* – pisał Sartori – *pozostaje nam po prostu niebiańskie miasto*⁵². Pomijając już przebijający z takiej zupełnie odrealnionej wizji skrajny utopizm, włoski politolog utrzymywał, że wbrew dominującym wśród badaczy interpretacjom idealne społeczeństwo Marksa miało wszelako powstać na drodze urzeczywistnienia wolności i niejako tylko przy tej okazji również nastąpiłaby realizacja równości – wartości uzupełniającej i pobocznej. Komunizm był bowiem pomyślany jako zwieńczenie i zamknięcie dzieła procesu wyzwolenia ludzkości, nie zaś jako triumf egalitaryzmu. *Przesłanie zbawienia Marksa* – konkludował Sartori – *miało charakter libertariański, nie zaś egalitarny. Marks wysunął kontrideal, będący ideałem libertariańskim w najskrajniejszej i milenarystycznej formie*⁵³.

⁴⁶ *Tamże*, s. 423.

⁴⁷ *Tamże*, s. 553.

⁴⁸ Por. G. Sartori, *Parties and Party Systems. A Framework for Analysis*, Colchester 2005, s. 227.

⁴⁹ Por. G. Sartori, *La corsa verso il nulla. Dieci lezioni sulla nostra società in pericolo*, Milano 2015, s. 20.

⁵⁰ Por. G. Sartori, *Da Hegel a Marx...*, s. 285.

⁵¹ Por. *tamże*, s. 291. Tu też Marks jest nieodrodnym uczniem Hegla. Według Marksa człowiek uzyskuje pełną i niczym niezmaconą wolność, kiedy rozpuszcza swoją jednostkowość w doskonałym społeczeństwie komunistycznym, podczas gdy u Hegla stan taki można osiągnąć poprzez włączenie się w sferę ducha absolutnego.

⁵² G. Sartori, *Teoria...*, s. 558-559.

⁵³ *Tamże*, s. 559.

Sartori nie traktował więc marksizmu jako ideologii równości, lecz jako ideologię wolności, chociaż błędnie pojętej i opacznie wcielanej w życie. Równocześnie jest to ideologia poszukiwania jakiejś formuły demokracji alternatywnej sytuującej się w twardej opozycji wobec demokracji jako takiej, którą – zdaniem włoskiego politologa – zawsze musi być demokracja liberalna. Tęsknota za demokracją alternatywną, a także kreślenie wizji dobrego społeczeństwa przyszłości, zamykającego i zarazem uszlachetniającego całą historię ludzkości poprzez ustanowienie ostatecznego triumfu wolności, to fundamentalne łączniki pomiędzy filozofią polityczną Marks’a i Rousseau, który w tym sensie był wielkim poprzednikiem autora *Kapitału*. Rousseau może być patronem dążących do przewyciężenia demokracji liberalnej, podczas gdy Marks jest mistrzem tych, którzy pragną ją całkowicie zanegować⁵⁴.

Ogromne wątpliwości Sartoriego budził propagowany przez marksizm model ustroju komunistycznego w postaci „demokracji ludowej”, względnie „demokracji proletariackiej”. Marks nie miał mimo wszystko odwagi odrzucić demokracji w ogóle, świadomy ryzyka z tym związanego, a zwłaszcza tego, iż cechuje ją pozytywna konotacja znaczeniowa, co występuje nieprzerwanie od czasów antycznych. Poszukiwał zatem jakiejś – jak już było powiedziane powyżej – innej demokracji, demokracji alternatywnej. Marksizm stał się więc jednym z kierunków tzw. demokracji przymiotnikowej: „ludowej”, „proletariackiej”. Skądinąd formuła „demokracji ludowej” jest pleonazmem, błędem językowym, a zarazem logicznym, znanym jako *idem per idem* („to samo przez to samo”). „Demokracja” w etymologicznym ujęciu oznacza bowiem władzę ludu. „Demokracja ludowa” staje się więc ludową władzą ludu, tak jakby nieludowa władza ludu w ogóle była możliwa. Wydaje się, że marksizm stoi na takim właśnie, absurdalnym z punktu widzenia logiki, stanowisku.

FILOZOFIA JAKO SAMOWIEDZA HISTORII CROCEGO

Czwartym obok Kanta, Hegla i Marks’a filozofem, którego myśli Sartori poświęcił sporo miejsca i analitycznej docieklivości, był Benedetto Croce, bez wątpienia najwybitniejszy dwudziestowieczny włoski filozof. Antonio Gramsci określił go mianem świeckiego papieża włoskiej kultury⁵⁵. Poglądy Crocego wywarły bowiem olbrzymi wpływ na kulturę i politykę Włoch, a zatem każdy – jak twierdził Sartori – kto naprawdę pragnie zrozumieć niedawną przeszłość tego kraju, musi sięgnąć do idei wybitnego filozofa⁵⁶. Konstatował to jednak nie z pozycji admiratora Crocego, lecz przeciwnie – krytyka wielu jego koncepcji.

Croce był absolutnym idealistą i absolutnym historiozofem, piewcą filozofii jako nauki Ducha⁵⁷, nauki czystej idei, zawierającej cztery szczególne kategorie, a mianowicie

⁵⁴ G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, Milano 1993, s. 242.

⁵⁵ Zob. G. Liguori, *Croce, da „papa laico” a grande dimenticato*, „L’Unità” 2000, 22 I oraz Benedetto Croce, [online] www.it.wikipedia.org/wiki/Benedetto_Croce, 11 V 2020.

⁵⁶ G. Sartori, *Studi crociani*, t. 2: *Croce etico-politico...*, s. 9-10.

⁵⁷ B. Croce w swoich pracach zawsze pisał to słowo wielką literą – *Spirito*.

estetykę, logikę, ekonomię oraz etykę. Koncepcja włoskiego myśliciela – pisał Sartori – to [f]ilozofia Ducha, a dokładniej, „*spirytualizm absolutny*” (*absolutny, ponieważ Duch jest całą rzeczywistością*)⁵⁸. Duch urzeczywistnia się za pośrednictwem historii, determinuje historię i sam jest przez nią w pewien sposób zwrótnie determinowany, jakkolwiek konsekwencje tej zależności pozostają zawsze ściśle ideowe i oczywiście są Duchem, a nie czymś innym. Historia stanowi zatem arenę i zarazem przedmiot działania obiektywnego Ducha; w istocie sama jest Duchem, czyli wszystkim. Byt to uzewnętrzniona idea, myśl, koncepcja, która rodzi się w umysłach jednostek ludzkich jako odbicie i odzwierciedlenie Ducha, zaś wszystko pozostałe jest tylko (i aż) emanacją i pochodną rzeczywistości idei. Ludzka duchowość stanowi bardzo ważny atrybut Ducha. Człowiek jako podmiot historii poznaje i pragnie. Poznanie indywidualne przybiera postać sztuki i operuje kategorią piękna. Poznanie zbiorowe to filozofia, której domeną jest kategoria prawdy. Przestrzenią dla pragnień indywidualnych staje się przedsiębiorczość, może być ona realizowana na rozmaitych polach; tu podstawową kategorią jest użyteczność. Natomiast pragnienia zbiorowe ujawniają się w formie etyki i posługują się kategorią dobra⁵⁹.

Filozofia – powtórzmy – nie może być niczym innym jak filozofią/nauką Ducha, a tę z kolei należy utożsamiać wyłącznie z myśleniem historycznym, czyli myśleniem zawierającym w sobie historię. Innymi słowy, filozofia staje się historią. Sprzężenie obu dziedzin to znak firmowy koncepcji Crocego. Precyzując: w zetknięciu z historią filozofia przyjmuje nadzwyczaj konkretną postać, uzewnętrznia się mianowicie w formie filozofii historii. Historia zaś jako doświadczalna manifestacja oraz widoczny przejaw filozofii Ducha jest jedyną rzeczywistością dostępną ludzkiemu poznaniu. Filozofia może więc podejmować i wyjaśniać wyłącznie kwestie podlegające doświadczeniu historycznemu. W konsekwencji refleksja nad historią – historiografia – to sama esencja filozofii. Croce w swoich pismach często określał filozofię wręcz jako „*metodologię historiografii*” bądź „*moment abstrakcyjny historiografii*”⁶⁰.

Połączenie filozofii z historią nierozzerwalnym węzłem skutkuje tym, że przy całym swym idealizmie filozofia Crocego przyjmuje zdecydowanie antymetafizyczną orientację. Metafizyka zakłada bowiem istnienie transcendencji, a jeżeli ta pozahistoryczna i niehistoryczna nierzeczywistość zostaje wprowadzona do myślenia filozoficznego, to odrealnia i teologizuje filozofię. Neapolitański filozof zatem neguje metafizykę i delegitymizuje ją pod każdą możliwą postacią, zarzucając jej, iż sprowadza filozofię na intelektualne manowce. W konsekwencji nie ma też najlepszego zdania o religii, którą w jego ocenie, przy najbardziej przychylnym wobec niej podejściu, można by co najwyżej uznać za wysoce niedoskonałą filozofię. Sartori podkreślał, że dla Crocego [r]zeczywistość, wszystko, co rzeczywiste, jest immanentne, nie transcendentne wobec świata człowieka. Nie istnieje rzeczywistość, która jest poza i przed

⁵⁸ G. Sartori, *Studi crociani*, t. 1: *Croce filosofo pratico...*, s. 114.

⁵⁹ Por. na ten temat *tamże*, s. 115.

⁶⁰ Zob. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1941, s. 49-58, 136-140, a także G. Sartori, *Studi crociani*, t. 1: *Croce filosofo pratico...*, s. 92-99.

*historią*⁶¹. W związku z tym powinnością filozofii *nie jest nic innego, jak ciągle rozwiązywanie problemów... stale rodzących się w tonie rzeczywistej historii*⁶². Co więcej, w oglądzie tak rozumianej filozofii i historii Croce – na co wyraźnie wskazywał Sartori – jawi się jako fundamentalistyczny moralista *zdecydowany żądać pierwszeństwa i obecności etyki we wszystkich przestrzeniach Ducha*⁶³. Sam filozof pisał: *Prawo moralne [...] jest ostateczną siłą życia i rzeczywistością Rzeczywistości*⁶⁴.

Stanowisko reprezentowane przez Crocego jest biegunowo wrogie pozytywizmowi i naukom naturalistycznym. *Dla Crocego – dowodził Sartori – „naturalizm” wyraża umartwienie duchowości ludzkiej i rzeczywistości historycznej w schematach wyjaśniających nauk naturalnych*⁶⁵. A takie spojrzenie dla filozofii jest dalece niewystarczające, by nie powiedzieć – zupełnie błędne. Skoro cała rzeczywistość jest historią, to – zaznaczał Sartori – *logika idealizmu croceańskiego przemienia się, w gruncie rzeczy, w logikę poznania historii*⁶⁶. Zwraca on w tym kontekście uwagę, że tak skrajny idealizm grozi zupełnym abstrakcjonizmem i brakiem jakiegokolwiek kontaktu filozofii z realnym światem, pomimo że filozofia została uznana za samowiedzę historyczną. Jednak jest to samowiedza Ducha, nie konkretnego. Croce broni się przed tą pułapką, łącząc filozofię z historią w historiografię. *Gdyby Croce – dowodził politolog – nie znalazł rozwiązania w historiografii, jego „filozofia czystej idei” naprawdę ryzykowałaby tym, że wyjawiałaby się w filozofię czterech słów [...]*⁶⁷.

Historię napędza Duch wcielający się – jak już było powiedziane – w myślenie, wolę i aktywność ludzi, zaś wolność złączona z moralnością stanowi podstawową wartość objawiającą się w historii i jej motor napędowy. Filozofia obecna w historii jest wolnością, myśleniem wolności i myśleniem o wolności. Religia to również filozofia, uzupełniona o treści poetyckie, moralne i mity. Stoi wszakże niżej niż filozofia czysta, która jest bliższa obiektywnemu Duchowi. Trzeba zaznaczyć, iż myślenie w historii – tym samym cała historia – rozwija się wedle reguły dialektycznej, którą Croce rozumie jednak zdecydowanie inaczej niż Hegel czy Marks. Dla niego jest ona bowiem nie tyle walką znoszących się sprzeczności, ile strukturą rzeczywistości przejawiającą się logiką odmienności i różnic. Filozofii jako filozofii Ducha nic nie ogranicza, obecny w historii Duch absolutny nie uznaje bowiem żadnych barier, stanowi absolutną wolność. *Historia – powiedział Croce – jest „historią wolności”*⁶⁸. Wolność jako zasada historii jest oczywiście wieczna, a więc *nie rodzi się, nie rośnie i nie doskonali się ani też nie umiera*⁶⁹. Każde działanie, każdy akt wolicjonalny to przejaw wolności, która staje się jedyną twórczą siłą historii.

⁶¹ G. Sartori, *Studi crociani*, t. 1: *Croce filosofo pratico...*, s. 92.

⁶² B. Croce, *Pagine sparse*, t. 1, Napoli 1943, s. 365.

⁶³ G. Sartori, *Studi crociani*, t. 2: *Croce etico-politico...*, s. 40.

⁶⁴ B. Croce, *Filosofia della pratica. Etica ed economica*, t. 2, Bari 1963, s. 219.

⁶⁵ G. Sartori, *Studi crociani*, t. 1: *Croce filosofo pratico...*, s. 86.

⁶⁶ G. Sartori, *Studi crociani*, t. 2: *Croce etico-politico...*, s. 18.

⁶⁷ *Tamże*, s. 19.

⁶⁸ B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Bari 1949, s. 165.

⁶⁹ Tenże, *Discorsi di varia filosofia*, t. 1, Bari 1945, s. 179.

Poprzez apoteozę wolności idealizm Crocego zbiega się z liberalizmem. Sartori od razu jednak podkreślał, iż jest to liberalizm zamknięty w sferze specyficznej koncepcji filozoficznej, nie zaś polityczno-prawny, jaki występuje w realnej debacie ideologicznej oraz zmagają się z opozycyjnymi wobec niego kierunkami, jak konserwatyzm, faszyzm, socjalizm, komunizm. Pisał: [...] *filozofia polityczna Crocego jest teorią „kategorii” woli politycznej, a nie teorią „rzeczywistości” politycznej*⁷⁰. Tak więc w surowej ocenie politologa koncepcja włoskiego filozofa to co najwyżej liberalizm kontemplacyjny czy też liberalizm etyczny. W rezultacie kategoriałno-formalny ideał wolności Crocego nie ma nic wspólnego z prawdziwą wolnością liberalną, co sprawia, że jest on zupełnie nieprzydatny do rozwiązania jakiegokolwiek problemu praktycznego⁷¹.

Filozofia Ducha jako nauka czystej idei nie jest i nie może być wiedzą empiryczną i w związku z tym nie należy zanieczyszczać jej pojęciami empirycznymi. Sfera teorii i sfera praktyki to zupełnie inne domeny, co powoduje, że nie ma potrzeby konfrontowania zagadnień myślowych z zagadnieniami praktycznymi, aczkolwiek w pewnych okolicznościach myśl może przygotowywać działanie. Croce stawiał sprawę bardzo mocno: *Filozofia musi być filozofią czystą, a empiria empirią czystą: empiria filozoficzna niszczy tak filozofię, jak i empirię*⁷². Dla Crocego – podsumował Sartori – *filozofia jest jedyną prawdziwą wiedzą*⁷³. Poznanie rzeczywistości, w tym także rzeczywistości politycznej, dojście do pełnej prawdy staje się realne wyłącznie na gruncie filozofii. Myli się zatem ten, kto twierdzi, iż istnieje również empiryczny poziom prawdy, tj. wiedza empiryczna, która niejako sprawdza i testuje filozofię. Stanowi ona co najwyżej tylko pseudoteorię i pseudowiedzę. *Filozofia* – podkreślał Sartori – *jest rodzajem egzorcyzmu empirii, polowaniem na empirię oraz refutacją tak zwanej wiedzy empirycznej*⁷⁴. Owa wiedza empiryczna wcale nie jest potrzebna do działania, przejście od myśli, czyli od filozofii, do czynu dokonuje się bowiem bezpośrednio. Według politologa tego rodzaju podejście narażone jest na pokusę wywodzenia polityki wprost z filozofii⁷⁵. Nie doprecyzowuje myśli, ale *implicite* najwyraźniej się obawia, że taka polityka może być skrajnie zideologizowana i oderwana od rzeczywistych problemów.

Dla Crocego teoria polityki zawarta w filozofii jest istotą samej polityki. Wyróżniał trzy poziomy teorii polityki: 1) czystą teorię polityki, czyli filozofię polityki; 2) historię polityczną (nazywaną też przez niego historią państw lub historiografią etyczno-polityczną) oraz 3) empiryczną naukę o polityce⁷⁶. Teoria polityki (filozofia polityki)

⁷⁰ G. Sartori, *Studi crociani*, t. 2: *Croce etico-politico...*, s. 21.

⁷¹ Zob. *tamże*, s. 80-85 i 163-169. Wbrew opinii Sartoriego Croce łączył swój liberalizm filozoficzny z liberalizmem w praktyce politycznej, gdyż trzeba przypomnieć, iż aktywnie działał w szeregach Włoskiej Partii Liberalnej (PLI), dwukrotnie z jej ramienia był ministrem (1920-1921 i 1944), wiele lat zasiadał w Senacie (1910-1943 i 1948-1952), a w latach 1944-1947 sprawował nawet funkcję przewodniczącego PLI.

⁷² B. Croce, *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Bari 1955, s. 58.

⁷³ G. Sartori, *Studi crociani*, t. 2: *Croce etico-politico...*, s. 13.

⁷⁴ *Tamże*.

⁷⁵ *Tamże*, s. 14 i 58.

⁷⁶ Zob. B. Croce, *Etica e politica (1915-1930)*, Bari 1943, s. 353-359.

rozważa samą naturę aktywności politycznej i bada relacje łączące ją z innymi sferami ludzkiej działalności. Czyniąc to, posługuje się takimi pojęciami jak: państwo, władza, rząd, suwerenność, wolność, siła, zgoda, równość, większość, państwo prawa, partie polityczne, ideały i ideologie polityczne etc. Historia polityczna (historiografia etyczno-polityczna) interpretuje obecność i oddziaływanie koncepcji wypracowanych na gruncie teorii polityki; innymi słowy – to teoria skonkretyzowana w rzeczywistości, teoria żyjąca w faktach, teoria wystawiona na światło dzienne. W tym ujęciu historiografia jest w gruncie rzeczy filozofią zastosowaną. Historia dowodzi słuszności bądź fałszywości filozofii, przecież to filozofia musi potrafić wyjaśniać historię. Croce stawiał następujące pytanie: *Jakiego rodzaju teorią czy filozofią polityki byłaby ta, która później nie byłaby w stanie wyjaśnić historii?*⁷⁷. Odpowiedź nasuwa się sama – taka filozofia byłaby filozofią przegraną, bo pokonaną przez historię. Z kolei Sartori doprecyzował: *Dwie dyscypliny [tj. filozofia polityki i historiografia – M.B.] nie są dla Crocego niczym innym jak dwoma momentami – momentem „abstrakcyjnym” jest filozofia polityczna, momentem „konkretnym” historiografia – jednej i identycznej analizy poznawczej*⁷⁸. Natomiast empiryczna nauka o polityce – przypomnijmy: nie jest sama w sobie ani teorią, ani wiedzą – bada konkretne materie przedmiotowe, jak na przykład konstytucje państw, ustroje czy różnorodne relacje zachodzące w życiu publicznym; w tym sensie pełni funkcję ściśle pomocniczą dla wiedzy historycznej. Światowej sławy politolog zwrócił uwagę na nieskrywany brak szacunku Crocego dla nauki o polityce, bowiem doceniał on jedynie filozofię czystą i historiografię. Sartori pisał: *Filozofia i historiografia, z jednej strony, mają ustaloną tożsamość; nauka o polityce, z drugiej, jest jedynie wzmiankowana, ponieważ faktycznie istnieje, ale nie dlatego, że Croce ma zamiar uznać jej znaczenie poznawcze czy nawet znaczenie pragmatyczne*⁷⁹.

Zrekonstruujmy, tytułem podsumowania, główne elementy krytyki filozofii Benedetto Crocego, które sformułował Giovanni Sartori. Zresztą sam neapolitański filozof zawsze wskazywał na twórczy walor polemiki i tym samym zachęcał do dyskusji. Sartori przypominał: *Croce uczy nas – i ma rację – że każda koncepcja jest polemiczna. Myśli się „przeciwko”, naprzeciw tego, kto ma odmienne zdanie; a, przede wszystkim, każda epoka myśli przeciwko epoce, która ją poprzedzała*⁸⁰. Zgodnie zatem z tym metodologicznym założeniem Crocego Sartori mógł śmiało przystąpić do krytyki pewnych, nierzadko fundamentalnych, aspektów jego filozofii. Zarzucił Crocemu ogólne przefilozofowanie i przeidealizowanie (*troppa filosofia e troppo idealismo*) rozważanych zagadnień, w wyniku czego stają się one całkowicie abstrakcyjne, krańcowo spekulatywne oraz odległe od faktów. Światowej sławy politolog stał na stanowisku, że filozofia musi dialogować z rzeczywistością, a ta w wydaniu Crocego zupełnie tego nie czyni. Cele zdefiniowane w jego filozofii nie są nawet w najmniejszym stopniu powiązane z jakimiś środkami, które mogłyby służyć do ich realizacji. Sartori dowodził: *filozofia, przede wszystkim*

⁷⁷ Tamże, s. 355.

⁷⁸ G. Sartori, *Studi crociani*, t. 2: *Croce etico-politico...*, s. 15.

⁷⁹ Tamże, s. 16.

⁸⁰ G. Sartori, *Studi crociani*, t. 1: *Croce filosofo pratico...*, s. 85.

ożywiana przez wymogi etyczne, określa cele: ale cele, same w sobie, nie wystarczą do nasświetlenia problemów działania⁸¹. W rezultacie filozofia wielkiego włoskiego idealisty nie zawiera żadnego uchwytne przesłania mogącego posłużyć jako wektor dla ludzi, którzy chcieliby kierować się jej wskazaniem w swym życiu i poczynaniach na różnych polach. Bo nawet tam, gdzie filozof wzywa do konkretnego zaangażowania – jest to tylko nawoływanie do zaangażowania intelektualnego, nie zaś wskazówka co do pożądanego działania praktycznego. Sartori zaznaczył: *Myśl zaangażowana – tak: ale nie działanie. Działanie opracowane przez Crocego to działanie widziane przez tego, kto jest zmuszony do niedziałania*⁸². Wszystko to podważa tak mocno deklarowany przez Crocego realizm. W ostateczności myśliciel z Neapolu przedstawił kolejną filozofię systemową, co sam napiętnował, solennie wzywając nie do tworzenia systemów, ale do praktykowania filozofii porządkującej konkrety⁸³. To zamierzenie jednak zdecydowanie się nie powiodło.

Sartori, sam będąc oświeceniowym liberałem i zdeklarowanym racjonalistą, uznawał za błędne stanowisko Crocego polegające na odrzuceniu metafizyki przy jednoczesnym zachowaniu filozoficznego idealizmu, i to idealizmu w bardzo skondensowanej formie. W jego ocenie Croce nie dowiódł przekonująco, w jaki sposób filozofia idealistyczna może nie być równocześnie koncepcją metafizyczną. Idealizm musi przecieć w jakiś sposób uwzględniać wymiar metafizyczny, a jeśli tego nie czyni, przestaje być idealizmem. I tak ten wątek Sartori puentował: *samo wyrażenie „filozofia Ducha” – zwraca uwagę duża litera w słowie Duch – pozwala przypuszczać, że „filozofia jako nauka Ducha”, sama jest również, na swój sposób metafizyką*⁸⁴.

Politologowi nie podobało się także obwołanie przez Crocego filozofii jedyną prawdą, przy jednoczesnym zdyskwalifikowaniu wszystkich innych dróg i metod poznawania świata. Croce co prawda łączy filozofię z historią, chociaż zarazem mocno i kategorycznie oddziela filozofię od empirii, od konkretnych doświadczeń – czy to jednostkowych, czy zbiorowych. Negowanie wszelkich empirycznych uwarunkowań filozofii nie znajdowało uznania w oczach Sartoriego. Ponadto zarzucał on Crocemu – dające o sobie znać w wielu miejscach jego pism – chwiejność i brak precyzji w wyznaczaniu linii demarkacyjnej pomiędzy filozofią a tym, co filozofią nie jest, pomiędzy filozofią polityki a empirią polityki. Wskazywał też na niejednoznaczność samego pojęcia „historia” w koncepcjach mędrca z Neapolu, dla którego raz jest to istota rzeczywistości, innym razem refleksja o historii, czyli najpełniejsze i najdoskonalwsze zastosowanie myślenia filozoficznego, a jeszcze kiedy indziej to po prostu fakty historyczne⁸⁵.

Sartori, przy całym swym dystansie wobec rozmaitych aspektów myśli Crocego, niekiedy krytyce odnoszącej się do kwestii o zupełnie zasadniczym znaczeniu, nigdy nie

⁸¹ G. Sartori, *Studi crociani*, t. 2: *Croce etico-politico...*, s. 55.

⁸² *Tamże*, s. 59.

⁸³ Zob. G. Sartori, *Studicrociani*, t. 1: *Croce filosofo pratico...*, s. 106-109.

⁸⁴ *Tamże*, s. 105.

⁸⁵ Zob. G. Sartori, *Studi crociani*, t. 2: *Croce etico-politico...*, s. 27-30, 58, 179 i 229-230.

podawał w wątpliwość tego, że stworzył on wielki system filozoficzny, jeden z największych, jakie pojawiły się w XX w., odznaczający się koncepcyjną finezyjnością, wysoką dyskursywnością i sporą oryginalnością.

BIBLIOGRAFIA

- Bankowicz M., *Maestro politologii. Eksploracje polityki Giovanniego Sartoriego*, Kraków 2018.
- Benedetto Croce, [online] www.it.wikipedia.org/wiki/Benedetto_Croce.
- Croce B., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Bari 1955.
- Croce B., *Discorsi di varia filosofia*, t. 1, Bari 1945.
- Croce B., *Etica e politica (1915-1930)*, Bari 1943.
- Croce B., *Filosofia e storiografia*, Bari 1949.
- Croce B., *Filosofia della pratica. Etica ed economica*, t. 2, Bari 1963.
- Croce B., *Pagine sparse*, t. 1, Napoli 1943.
- Croce B., *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1941.
- Croce B., *Filosofia della pratica. Etica ed economica*, t. 2, Bari 1963.
- Liguori G., *Croce, da „papa laico” a grande dimenticato*, „L’Unità” 2000, 2 I.
- Sartori G., *Da Hegel a Marx. La dissoluzione della filosofia hegeliana*, Firenze 1951.
- Sartori G., *Democrazia. Cosa è*, Milano 1993.
- Sartori G., *La corsa verso il nulla. Dieci lezioni sulla nostra società in pericolo*, Milano 2015.
- Sartori G., *La democrazia in trenta lezioni*, Milano 2008.
- Sartori G., *Parties and Party Systems. A Framework for Analysis*, Colchester 2005.
- Sartori G., *Rethinking democracy: bad polity and bad politics*, „International Social Science Journal” 1991, nr 129.
- Sartori G., *Studi crociani*, t. 1: *Croce filosofo pratico e la crisi dell’etica*, Bologna 1997.
- Sartori G., *Studi crociani*, t. 2: *Croce etico-politico e filosofia della libertà*, Bologna 1997.
- Sartori G., *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1998.

Prof. dr hab. Marek BANKOWICZ – politolog, profesor w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego, kieruje Katedrą Współczesnych Systemów Politycznych. Przewodniczący Rady Dyscypliny Nauki o polityce i administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się demokratycznymi i niedemokratycznymi systemami politycznymi, a także ideologiami stanowiącymi ich uzasadnienie i zaplecze. Ostatnio opublikował jako autor książki: *Demokracja według T.G. Masaryka* (Kraków 2015), *Maestro politologii. Eksploracje polityki Giovanniego Sartoriego*, (Kraków 2018); jako współautor: *Systemy polityczne (1). Zagadnienia teoretyczne. Podręcznik akademicki* (Kraków 2019), *Systemy polityczne (2). Ustroje państw współczesnych. Podręcznik akademicki* (Kraków 2020).