

Giovanni PAPULI

Marksizm włoski a filozofia kultury

Итальянский марксизм а философия культуры

Italian Marxism and Philosophy of Culture

Wystąpienie moje nie dotyczy (a jeśli, to raczej marginesowo i okazjonalnie) zagadnień szczegółowych, które są przedmiotem obrad Sesji¹, ale chcę w nim poruszyć kwestię podstawową, stale przewijającą się w dyskusji; to zaś wymaga dwóch uwag.

Podstawowym tematem jest rola filozofii kultury. Wspomniane uwagi to po pierwsze: stwierdzenie, że stopniowo zmniejsza się pewne uprzedzenie filozofii (również i włoskiej), która dość długo nie wychodziła poza sferę tradycyjnego podziału kompetencji, po czym jednak uczyniła zwrot ku nowej dziedzinie, mianowicie filozofii kultury; po drugie — stwierdzenie, że już w momencie powstawania propozycji tematu Sesji zarysowała się bezpośrednia relacja między filozofią kultury a określonym konkretem historycznym, jakim jest filozofia polska XX wieku.

Należy stwierdzić — w nawiązaniu do pierwszej uwagi — że filozofia włoska przez długi czas (przez prawie pierwszą część tego wieku) była zdominowana, nie licząc przeżytków późnego pozytywizmu i niektórych form irracjonalizmu, przede wszystkim przez neoheglizm. Wpłynął on silnie na całą historiografię włoską we wszystkich dziedzinach. Z jednej więc strony rozwijały się systemy idealistyczne, które potwierdzały się poprzez żądanie wchłonięcia całej dialektyki rzeczywistości i demonstrowanie nietolerancji wobec każdej innej perspektywy badawczej, nie będącej ich własną. Wymienić tu przede wszystkim należy

¹ Referat ten wygłoszono na Ogólnopolskiej Sesji Zespołu Filozofii Kultury, poświęconej tematowi: *Filozofia polska XX wieku a filozofia kultury* (Lublin, 12–13 VI 1976 r.); tłumaczenie ustne: prof. dr A. Nowicki. Opublikowany został w „Bollettino di storia della filosofia dell'Università degli Studi di Lecce” 1977, v. V, s. 52–62. Tłumaczenie obecnie publikowane powstało w oparciu o tekst zamieszczony w „Bollettino...”.

historyzm absolutny B. Crocego i aktualizm G. Gentilego, najważniejsze przeszkody w szerzeniu się marksizmu we Włoszech. Z drugiej zaś strony badania historiograficzne z powodu swoich uwarunkowań neoheglizmem kończą się często na intelektualizacjach, tj. na konceptualizacji wydarzeń i problemów przebiegających wewnątrz schematów wcześniej ustalonych w obrębie całościowej interpretacji historii. W ten sposób zwyciężyła koncepcja substancjalnej autogenezy kultury z konsekwentną redukcją w odtwarzaniu jej rozwoju do nieprzekraczalnego horyzontu fenomenologicznego.

Ale nawet w mrocznych czasach reżimu faszystowskiego nie brakowało głosów odmiennych i te różnice zdań zapoczątkowały proces rewizji, który dziś można uważać za mocno zaawansowany, a w każdym razie godny podkreślenia dzięki osiągniętych już rezultatom. Wystarczy wspomnieć tu nazwiska takich myślicieli jak A. Gramsci (zm. w 1937 r.) i A. Banfi (zm. w 1957 r.), reprezentujących po śmierci Labrioli jak najbardziej autentycznie, a tym samym autorytatywnie, marksizm włoski pierwszej połowy XX wieku.

Odwołanie do Labrioli służy nie tylko do ustalenia chronologicznego punktu odniesienia, ale i do zasygnalizowania, że dzięki niemu dokonuje się we Włoszech eliminacja z marksizmu pewnych prostych, lecz uporczywych nieporozumień; prowadziły one do redukcji marksizmu do wymiarów socjalizmu typu humanitarnego i populistycznego. Wraz z Labriolą marksizm sytuuje się na płaszczyźnie obiektywności rzeczy, tj. w dialektyce rzeczywistości i poprzez kategorię całości historii nie tylko odnajduje swoje dokładne miejsce historyczne, ale może dochodzić swoich praw jako metodologia wartościowa naukowo dzięki odniesieniu życia kultury do jej prawdziwych korzeni. We fragmencie *Materialistycznego pojmowania dziejów* (*Concezione materialistica della storia*, 1895–1898) dobrze znanym, przynajmniej we Włoszech, Labriola pisze:

Idee nie spadają z nieba, a co więcej, jak każdy inny produkt ludzkiej aktywności tworzą się w danych okolicznościach, w pewnej określonej dojrzałości czasów, dzięki działaniu określonych potrzeb i ponawianiu prób ich zaspokojenia, i wraz z odnalezieniem takich czy innych środków realizacji, które są jakby narzędziami do ich wytwarzania i opracowania. Również idee zakładają obszar uwarunkowań społecznych i mają własną technikę: a więc myśl jest również formą pracy.

Dlatego też Labriola wyznacza sobie zadanie ukazać

[...] jak materialistyczna koncepcja historii rodziła się w ściśle określonych warunkach, tzn. nie jako osobiste i wzbudzające dyskusję przekonanie dwóch myślicieli (tj. Marksa i Engelsa), ale jako nowa zdobycz myśli, osiągnięta pod nieuchronnym wpływem nowego świata, który już się tworzył, tj. pod wpływem rewolucji proletariackiej [...]. Ostatnie wieki więc to okres wielkich rewolucji ekonomicznych i politycznych i jako takie zdały egzamin w dziedzinie myśli, wypracowując dwie koncepcje: immanentności i stałości procesu historycznego oraz doktrynę materialistyczną, której istotę stanowi obiektywna teoria rewolucji społecznej.

Nie będzie w tym wypadku dowolnością przyznanie Labrioli pierwszeństwa

w stworzeniu podwalin obiektywnej filozofii kultury, która tym samym znalazła bezpiecznie swój punkt wyjścia i nadała sobie w ten sposób określoną tożsamość. Zwłaszcza, jeśli się weźmie pod uwagę, że Labriola pisze również, iż marksowsko-engelowski materializm historyczny i dialektyczny opiera się na „przejściu od krytyki myśli subiektywnej, która to rozpatruje rzeczy z zewnątrz i wyobraża sobie, że może nimi rządzić na swój sposób, do zrozumienia samokrytyki, którą społeczeństwo stosuje do siebie samego w immanencji własnego procesu”.

Temat obiektywności relacji w filozofii praktyki powraca uporczywie w *Zeszytach więziennych (Quaderni dal carcere)* A. Gramsciego, zwłaszcza w pracy *Materializm historyczny a filozofia B. Crocego (Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce, 1929)*. W nich to problem uczestnictwa w kulturze nakreślony jest na nowych podstawach w sposób, który rozwiewa powstałe nieporozumienie, iż marksizm przenosi kulturę do „nadbudowy”, a następnie neguje wszelką ważną i pierwszoplanową jej rolę. Gramsci, wręcz przeciwnie, przywraca marksizmowi (i tylko dlań charakterystyczną) zdolność zapewnienia wszystkim ludziom uczestnictwa w życiu kulturalnym i wyniesienia ich do tego najwyższego poziomu, który jest zwany tradycyjnie poziomem filozoficznym.

W istocie, z jednej strony trzeba wyjść od konstatacji, że „wszyscy ludzie są filozofami”, ponieważ wszyscy uczestniczą w „filozofii spontanicznej, właściwej całemu światu, tj. w filozofii, która jest zawarta: 1) w języku, który jest zbiorem określonych pojęć [...], 2) w potocznym rozsądku (*senso comune*) i zdrowym rozumie (*buon senso*), 3) w religii «ludowej», jak również w całym systemie wierzeń, przesądów, przekonań, sposobów «widzenia» i działania, przejawiających się w tym, co ogólnie nazywa się «folklorem»”. Z drugiej zaś strony „nie istnieje filozofia mówiąc ogólnie: istnieją różne filozofie lub koncepcje świata i zawsze dokonuje się wyboru między nimi”. Gramsci stawia więc pytania: „Jak dokonuje się ten wybór? Czy jest on faktem wyłącznie intelektualnym, czy też bardziej złożonym? Czy zdarza się tak, że między faktem intelektualnym a normą postępowania zachodzi sprzeczność? Jaka więc będzie rzeczywista koncepcja świata: czy ta logicznie potwierdzona jako fakt intelektualny, czy też ta, która wynika z realnej aktywności każdego i jest zawarta w jego działaniu? A skoro działanie jest zawsze działaniem politycznym, czy nie można powiedzieć, że realna filozofia każdego jest zawarta w jego polityce?”. Odpowiedź jest jedna: „Nie można oderwać filozofii od polityki i je sobie przeciwstawiać, co więcej — to wybór i krytyka danej koncepcji świata jest również faktem politycznym”. Dlatego też marksizm — w przeciwieństwie do tradycjonalistycznych kierunków filozoficznych, troszczących się o jedność ideologiczną społeczeństwa, którego są wyrazem — zajmuje stanowisko rewolucyjne. Jest to „ruch filozoficzny”, w którym intelektualiści są „organicznie” intelektualistami *mas*, w tym sensie, że oni „opracowują i przedstawiają główne zasady i problemy, a masy podejmują je w swej praktycznej działalności”; także w tym sensie, że intelektualiści i masy stanowią „blok społeczno-kulturalny”. Wybory dokonane przez intelektualistów

stają się faktem politycznym, który bezpośrednio interesuje kulturę. Kwestia: czy ruch filozoficzny jest jedynie stosowany przez nieliczną grupę intelektualistów do rozwoju kultury specjalistycznej, czy też jest tym jedynym, w którym opracowując myśl wyższą niż potoczny rozsądek, i ściśle naukową, nie zapomina się nigdy o utrzymywaniu kontaktu z ludźmi «prostymi», a co więcej — znajduje się w nim źródło problemów badawczych”, ta kwestia okazuje się sama przez się rozstrzygnięta. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że „jedynie przez ten kontakt filozofia staje się «historyczna», oczyszczając się z elementów intelektualistycznych indywidualnej natury i zbliżając się do życia [...]. Filozofia praktyki nie dąży do utrzymywania ludzi «prostych» w ich prymitywnej filozofii zdrowego rozsądku, ale wręcz przeciwnie, kieruje ich ku wyższej koncepcji życia. Skoro potwierdza się wymóg kontaktu między intelektualistami a ludźmi «prostymi», nie może on dokonywać się przez ograniczanie aktywności naukowej, ani też przez utrzymywanie jednolicie niskiego poziomu mas, ale poprzez konstruowanie bloku intelektualno-moralnego, który uczyni możliwym postęp intelektualny mas (a nie tylko wąskiej grupy intelektualistów)”.

W myśli Gramsciego ma miejsce otwarcie kultury na powszechność ludzką i równocześnie, jeśli można tak rzec, otwarcie ludzi na *universum* kultury. Pozostaje także w zgodzie z kierunkiem wyznaczonym przez tę „otwartość” fundamentalna definicja narzędzi pojęciowych, przydatnych nie tylko do rekonstrukcji struktury społecznej części klasy pracującej (blok organiczny intelektualistów i mas), ale również do ustalenia bazy rozwoju historycznego i realnej konwergencji faktów kulturalnych.

Ten ostrożny wymóg jest potraktowany ze skrajnym rygoryzmem i wielką jasnością przez Banfiego, w ostatniej fazie jego rozwoju. Banfi w pracy *Verità e umanità nel pensiero contemporaneo* (1947) odnajduje w klasie robotniczej powszechną świadomość historyczną i asymiluje marksizm do „radykałnego historyzmu konkretnego”.

Aby historyzm marksistowski — zauważa Banfi — mógł mieć wartość jako nowy wymiar wiedzy potrzeba, żeby wyrażał on powszechną świadomość historyczną w samej historii. Jest to świadomość klasy robotniczej, w której nie tylko tkwi sprzeczność klasowa, ale i jej przewyżczenie, tj. w której tworzą się zasady całkowitej przebudowy struktury społecznej, wolnej w założeniach i pod względem ideologicznym oraz wartościującym [...]. Historyzm konkretny dlatego określany jest mianem radykałnego, że wiąże się ściśle ze świadomością teraźniejszości rewolucyjnej, tj. absolutnych ocen i decyzji, dotyczących biegu historii w obrębie tego przebiegu; gdyż wprowadza nową teorię polityki, a ogólnie, konkretnych realizacji etycznych, konstytuuje interpretację podstawy ciągłości historycznej i strukturalnej jedności fenomenologicznej świata kultury; odrzuca każdą dogmatyczną petryfikację wartości i pojęć, wszelką utajoną metafizyczność, wszelki abstrakcyjny ideologizm, który zaciemniałby dialektyczną i dynamicznie płodną grę rzeczywistości, zarówno stawiającej opór, jak i poddającej się naszemu działaniu. Pragmatyczny historyzm marksistowski ma jako swój konieczny korelat krytyczną postawę myśli.

Jest oczywiste, że w trakcie przebytej już drogi w pierwszej połowie XX wieku

(którą ukazano skrótowo w następujących po sobie etapach) marksizm wniósł cenny wkład w tworzenie filozofii kultury, określanie jej horyzontu i ustanawianie własnej metodologii. A jest to naturalnie droga, na której w ostatnich dziesięcioleciach skierowano marksizm włoski ku perspektywom związku kultury z polityką, z filozofią, władzą, społeczeństwem itd. — ku perspektywom dalekim od specyficznej kwestii rzekomej „neutralności” wiedzy naukowej i obecnym na rozległym już obszarze publicystyki. Egzemplifikacje lub przytoczenia potrzebne w tym miejscu trwałyby bardzo długo. Nie można jednakże przemilczeć znaczenia porównań, które włoska filozofia kultury poczyniła na płaszczyźnie badań historiograficznych. Wśród nich wyróżnia się studium R. Mondolfa *Alle origini della filosofia della cultura* (1942). Badania R. Mondolfa wyróżniają się przede wszystkim dlatego, że z jednej strony przyczyniają się ostatecznie do przywrócenia filozofii kultury jej niezależności w stosunku do filozofii wartości i filozofii dziejów, z drugiej zaś ukazują interesujące i autentyczne świadectwo mozolnej pracy, właściwej więcej niż jednemu pokoleniu myślicieli zaangażowanych w oczyszczenie marksizmu z nawarstwień pozytywistycznych, pragmatycznych, neokantowskich, w ogóle idealistycznych.

Nie można też przemilczeć korzystnych wyników dyskusji, którą zapoczątkował C. Luporini pracą *Appunti per una discussione tra filosofi marxisti in Italia* (1962). Jego zdaniem dyskusja ta jest głęboko zainteresowana wykazaniem, że „dzieło takie jak *Kapitał* nie powinno być interpretowane tylko jako krytyka ekonomii politycznej lub podstawa marksistowskiej ekonomii i socjologii czy też jako zastosowanie dialektyki [...], ale również [...] z punktu widzenia antropologii czy filozofii człowieka”. Dyskusja ta niewątpliwie nie jest jeszcze wyczerpana. Trzeba tu podkreślić, że przybierając raz postać spokojnego dialogu, raz żywej polemiki, wciągnęła również filozofów niemarksistowskich, i że w znacznym stopniu przyczyniła się do wytworzenia tej sytuacji, gdyż współczesna filozofia włoska czuje się przez nią zachęcona do wyzwiania się z uprzedzeń i nieufności względem filozofii kultury, a co więcej, zachęcona, by wnieść do niej szczególnie cenny wkład. Poza tym przechodząc do szczegółów — o ile właściwie rozumiemy w tym miejscu — to oznaki żywotności współczesnej polskiej filozofii kultury przejawiają się w jej silnym zaangażowaniu w krytyczną konfrontację z socjologią kultury. Natomiast marksizm włoski charakteryzuje się jasnością, z jaką on dziś włączył problem swojej relacji z filozofią kultury w bardziej rozległą relację z filozofią w ogóle, uściślając, że taki związek jest możliwy, ponieważ filozofia była zawsze „dyskursem przetłumaczalnym na terminy polityczne”. A więc włoska filozofia kultury może tylko zmierzać do tego, by stać się dziedziną opracowującą konkretne perspektywy rozwoju (porzucając wróżby i pragnienia) dla organicznej polityki kulturalnej.

Przechodząc do drugiej uwagi [uczynionej na wstępie — B. T.] musimy przyznać przede wszystkim, że współczesna filozofia polska dokonała już całkowitej asymilacji swoistych problemów filozofii kultury, czego nie można

powiedzieć o badaniach włoskich. To oznacza m. in., że rekonstruuując swoje struktury po 1945 r. umiała ona wymazać przykre doświadczenia, które były jej udziałem od momentu ukazania się *Upadku cywilizacji zachodniej* (1918–1922) O. Spenglera, tzn. od momentu, w którym była wysunięta propozycja pojmowania kultury jako żywej świadomości różnych narodów, jako organizmu mającego swój ściśle określony cykl biologiczny i własną morfologię. Ten fakt warto zaznaczyć, ponieważ oprócz niechybnej klęski propozycja spenglerowska odniosła sukces dzięki fundamentalnemu w myśli Spenglera rozróżnieniu terminologicznemu między „kulturą” a „cywilizacją”. Ta ostatnia, jak wiadomo, jest produktem, najwyższym szczytem, „przeznaczeniem” kultury, która, przeciwnie, jest tylko formowaniem się cywilizacji i dlatego może być rozumiana w sensie całkiem neutralnym, a ściślej — jako obojętne historyczne uwarunkowania tej czy innej formacji społecznej przez takie czy inne instytucje. Prowadzi się w ten sposób do ryzykownego stosowania na gruncie filozofii terminu, a wraz z nim pojęcia, które w rozumieniu spenglerowskim jest uprawnione jedynie na specyficznych obszarach antropologii i etnologii. Odtąd, nie napotykać zdecydowanej reakcji wobec podobnych sugestii, zarysowało się niebezpieczeństwo całkowitej redukcji filozofii do antropologii kulturalnej; niebezpieczeństwo coraz bardziej realne, odkąd filozofia deklaruje swą niezależność od każdego wcześniej ustanowionego systemu wartości, od każdego odniesienia metahistorycznego. Niebezpieczeństwo to zresztą uwidoczniło się właśnie w momencie wystąpienia myśliciela polskiego, Bronisława Malinowskiego. Stwierdził on bowiem w swej *Naukowej teorii kultury* (1941), że „teoria kultury w pierwszym rzędzie musi zająć stanowisko wobec faktu biologicznego”, wyznając również, że „niektóre formy organizacji ekonomicznej są niezbędne również w kulturach bardziej prymitywnych”, ponieważ „podłoże materialne kultury musi być odnawiane i utrzymywane w stopniu zdolnym do funkcjonowania”. Nie ulega wątpliwości, że najbardziej ostra reakcja na tę formę fałszowania filozofii miała miejsce na gruncie filozofii kultury, która nie żąda dla siebie żadnego „prymatu” ani „przywileju” wewnątrz filozofii i nie rości pretensji do bycia specyficznym miernikiem dla antropologii i etnologii; te zaś przeciwnie, zachowują wszelkie prerogatywy na swych polach badawczych. Tak więc ujawnienie przez nie, co jest funkcją antropologii kulturalnej nie może stanowić alternatywy ani prowadzić do zastąpienia przez nią filozofii. W istocie, jeśli odkrycia antropologiczne i etnologiczne byłyby sztucznie narzucone filozofii jako najważniejsze, to ta zredukowałaby się do suchej inwentaryzacji terażniejszości lub czysto antykwarecznego ocalania szczątków przeszłości.

Filozofię kultury cechuje również tendencja do współpracy z historią filozofii, zwłaszcza przy wyjaśnianiu wszelkich niejasności czy nieporozumień interpretacyjnych. Wspomniane nieporozumienie z upodobnianiem filozofii do antropologii kulturalnej nie jest jedynym; bardziej poważne to asymilacja do filozofii historii. Dzieje się to z pewnością dlatego, że filozofia kultury nie definiuje

znaczeń i wartości, a nawet związków przyczynowo-skutkowych, jak również dlatego, że wszystkie swe siły koncentruje na zwalczaniu redukcjonizmu typu fenomenologicznego oraz każdej perspektywy deontologicznej lub deterministycznej. Innymi słowy — filozofia kultury nie prowadzi badań w sposób „obiektywny” w heglowskim sensie, ani też nie opracowuje praw mechanistycznych. Jest ona całkowicie związana z filozofią praktyki. Wskazane powiązanie z historią jest rzeczywiście możliwe i ma znaczenie ściśle określone o ile historia byłaby rozumiana jako historia zawsze współczesna. Lecz historia jest zawsze współczesna — uważa Gramsci — o ile utożsamia się z polityką. Taka identyfikacja oczywiście może znaleźć pełne, bez zastrzeżeń, uznanie jedynie w kręgu pewnej filozofii, która byłaby filozofią praktyki, tj. w zakresie marksistowskich sformułowań materializmu dialektycznego.

Powyzsze uwagi — aczkolwiek przedstawione w dużym skrócie — prowadzą konsekwentnie ku wnioskowi końcowym; chciałbym przedstawić kilka na temat roli filozofii kultury. Rola ta zdaje się już być ukazana u Labrioli, kiedy przedstawia on koncepcję samokrytyki wpływającej na społeczeństwo w jego wewnętrznym procesie historycznym; w myśli Gramsciego, gdy wskazuje na konieczność wyjaśniania kultury przez to, czym ona jest w swej istocie, tzn. przez fakt polityczny, ponieważ odnosi się do mas; w poglądach Banfiego, kiedy ten zabiega o krytyczną postawę myśli jako odpowiednik praktyki na płaszczyźnie historycznych realizacji.

Nie ulega wątpliwości, że filozofia kultury znajduje swoje łożysko w filozofii praktyki, w tym sensie, że marksizm daje jej nie tylko kategorie bardziej przydatne do jej rozwoju, ale również wytłumaczenie tajemnicy jej powstawania. W istocie, okazałoby się, że poza marksizmem bardzo trudna byłaby realizacja filozofii kultury, która nie przyjęłaby formy wiedzy apolitycznej, a w gruncie rzeczy nijakiej i jedynie opisowej, lub odwrotnie — nie podjęłaby próby ustanowienia aksjologii absolutnie teoretycznej, opartej na założeniach „interpretacji” rzeczywistości już minionej. Zachodzi potrzeba, poparta niedawno wystąpieniem N. Badaloniego na temat sprzeczności w rzeczywistości obiektywnej (*Realtà oggettiva delle contraddizioni* 1962), by mieć się na baczności przed niebezpieczeństwem splotów, wywodzących się ze zbyt sztywnego trzymania się schematów i paradygmatów. Jest to niebezpieczeństwo wynikłe z tego powodu, że „nie rozpatruje się dostatecznie — z marksistowskiego punktu widzenia — wyników naukowych, które kultura ludzka osiągnęła [...], ograniczając się albo do ich ignorowania, albo do przekładania ich z szokującym prostactwem na język marksizmu”.

Ujmując rzecz odwrotnie: filozofia kultury może również stanowić silny bodziec w pogłębianiu marksizmu, nie tylko jako filozofia praktyki w ogóle, ale przede wszystkim jako filozofia praktyki wyzwalającej. W istocie, emancypacja człowieka, tj. całkowite wyzwolenie społeczne klasy robotniczej, nie może nie mieć wymiaru politycznego. Ale zbliżenie „społecznego” i „politycznego” może

rodzić niebezpieczeństwo odrodzenia się „ideologii postępu”, która to, jak wszystkie inne ideologie, również te o wyraźnym pochodzeniu oświeceniowym, zakończyłaby się przyjęciem wymiaru teleologicznego i podtrzymywaniem takich imitacji marksizmu, jakie napotyka się u takich myślicieli jak: Löwith, Marcuse, Sweezy, Popper i in. Filozofia kultury tymczasem, w momencie gdy odtworzy rytm praktyki wyzwalającej, staje się elementem praktyki, w której wymiar obiektywny jest zarazem wymiarem historii, nie zaś wymiarem wiedzy o ostatecznych rozwiązaniach ustanowionych wcześniej przed pojawieniem się problemów społecznych.

I jeszcze jedna uwaga. Filozofia kultury może oznaczać nie tylko ostateczny zmierzch dawnych ideałów arystokratycznych, indywidualistycznych *paidéi* czy upadek wszelkiej idealizacji różnic społecznych, które usprawiedliwiały w przeszłości podział pracy. Może ona również oddziaływać pozytywnie na rzecz uprawienia specjalizacji, której człowiek współczesny, zarówno intelektualiści, jak i inni, nie może uniknąć. Ale powinien nastąpić moment przewyciężenia alienacji; i ten moment, jeśli nastąpi w sferze przedmiotowej, nastąpi i w sferze podmiotowej. Należy on w zupełności do filozofii kultury, w której musi być zrealizowane dzieło rekonstrukcji rzeczywistości kulturalnej. W przeciwnym razie kultura pozostałaby zdeintegrowana nie mogąc służyć ani sobie, ani ludziom, których jest dziedzictwem.

Z języka włoskiego przełożyła Bogumila Truchlińska

SUMMARY

In his study entitled *Italian Marxism and Philosophy of Culture*, G. Papuli describes the situation of Italian philosophy beginning with the first half of the 20th century and against this background he presents the evolution of Marxism in Italy and the process of the emergence of philosophy of culture. However, the main line of argument concerns the relations between Marxism and philosophy of culture and the tasks of philosophy of culture resulting from them. The connections of Marxism and philosophy of culture are here evident, since for Papuli the moment of the creation of the foundations of objective philosophy of culture is connected with the name of Labriola; it is then continued and developed in the writings of Gramsci and Banfi. In recent decades Italian Marxism has been directed towards the perspectives of the relations of culture with politics, authority, society etc., that is, far from the apparent neutrality of knowledge. Philosophy of culture is neither a neutral, descriptive field of research nor an “interpretation” of past reality. It is first of all a philosophy of practice and it owes this dimension to Marxism. Philosophy of culture also serves the function of deepening Marxism, mainly as “a philosophy of liberating practice”. Man’s emancipation and the overcoming of alienation constitute the main tasks of Italian philosophy of culture.

РЕЗЮМЕ

Автор рисует образ итальянской философии начиная с 1-ой половины XIX века, указывает на ее фоне развитие марксизма в Италии и процесс формирования философии культуры. Основной проблемой является все таки взаимоотношение марксизма и философии культуры и вытекающие из них задачи философии культуры. Связи марксизма и философии культуры очевидны, так как Папули связывает момент создания основ объективной философии культуры с именем Лабриолли. Она продолжается и развивается в письмах Грамси и Банифи. В последние десятилетия итальянский марксизм направляется на перспективы связи культуры с политикой, правительством, обществом и др., т.е. перспективы далекие мнимой независимости знания. Также и философия не является ни нейтральной дисциплиной, описательной, ни тоже „интерпретацией” минувшей действительности. Она является философией практики и такая трактовка вводится марксизмом. Философия культуры одновременно углубляет марксизм, прежде всего как философия „освобождающей практики”. Эмансипация человека и преодоление отчуждения — это главные задачи итальянской философии культуры.

