

FRANCESCO CONIGLIONE

**LA LOTTA PER LA CONQUISTA DEL PENSIERO:
MARXISMO E FILOSOFIA
NELLA POLONIA COMUNISTA**

ESTRATTO DA:

POLONIA 1939-1989: LA "QUARTA SPARTIZIONE"
Rassegna italiana di argomenti polacchi/2008

LITHOS EDITRICE
2008



La lotta per la conquista del pensiero: marxismo e filosofia nella Polonia comunista

Francesco Coniglione

La storia della filosofia nel periodo del dominio comunista in Polonia ha delle peculiarità che la differenziano dalle vicende, per molti altri aspetti analoghe, che si sono conosciute nei vari paesi del socialismo reale alla fine della seconda guerra mondiale. Innanzitutto la Polonia aveva un forte senso di identità nazionale che non derivava solo dal suo forte radicamento nel cattolicesimo, ma anche da una storia civile e culturale che l'aveva forgiata in stretta connessione con la cultura e la civiltà occidentale, a cui essa si è sempre sentita di appartenere in via privilegiata rispetto al resto della cultura dei paesi dell'Est e del mondo slavo¹. Ancora negli anni Novanta il grande regista Krzysztof Zanussi ebbe modo di affermare, nel corso di un'intervista, che l'Est europeo è "la Bulgaria, la Romania, la Russia. Punto". E alla domanda: "E la Polonia no?", replicò: "Ma per carità, che cosa dice? Lei vede qui lettere latine, legge romana e Chiesa cattolica. Come si può parlare di Est? L'Est è bizantino: è l'altro impero, è un altro sistema, senza Canossa, con il cesaropapismo", e raccontava quindi l'esperienza avuta con alcuni bambini di Černobyl, ospiti a casa sua, e rattristati dalla notizia che li avrebbe portati allo zoo. Il motivo? Perché quando si dava loro qualcosa di troppo bello, allora lo si faceva perché si domandava qualcosa in cambio: questa la mentalità tipicamente orientale, russa. E proseguiva: "Per i russi [...] tutto è possibile, come lo era a Bisanzio. Vale a dire: se l'imperatore dice che il sole è nero vorrà dire che davvero sarà scuro"².

Un aspetto di tale peculiarità è stata l'esistenza in Polonia di una ricca e radicata tradizione di studi filosofici, che affonda nei secoli passati, ma che all'inizio del Novecento non solo acquisisce il senso del proprio valore ma viene apprezzata anche dai pensatori occidentali; ciò avviene grazie all'attecchire a Leopoli, e al diffondersi quindi nel resto della Polonia e nelle principali istituzioni culturali quali le università, della scuola fondata da Kazimierz Twardowski, poi nota col nome di Leopoli-Varsavia³. È stata questa la corrente filosofica polacca più nota nel resto del mondo per tutto il '900, in grado di competere e cimentarsi ad armi pari

con più rinomate tradizioni filosofiche di orientamento analitico e scientifico, quali il circolo di Vienna e il neopositivismo, ricevendone riconoscimento e stima. Ernest Nagel, dopo aver visitato Leopoli e Varsavia nella prima metà degli anni Trenta, nonostante le difficoltà linguistiche che non gli permettevano di apprezzare gran parte della produzione filosofica per lo più pubblicata nella lingua nazionale dopo l'unificazione e l'indipendenza della Polonia, trova questo paese "un paese filosoficamente notevole e interessante", riportando un'impressione più che positiva dagli studiosi che aveva incontrato e conosciuto, come Leon Chwistek, Stanisław Leśniewski, Jan Łukasiewicz, Alfred Tarski, Kazimierz Ajdukiewicz, dei quali ammirò l'accuratezza, la grande precisione e rigore dell'analisi, la competenza in campo matematico e logico⁴. E Rudolf Carnap negli anni '60 ricorda nella sua autobiografia intellettuale i suoi contatti con gli studiosi polacchi (Tarski, Leśniewski, Kotarbiński) avvenuti nel 1930, commentando alla fine:

Trovai che i filosofi polacchi avevano compiuto un grosso lavoro, approfondito e fecondo, nel campo della logica e delle sue applicazioni ai problemi dei fondamenti, in particolare ai fondamenti della matematica, nella teoria della conoscenza e nella teoria generale del linguaggio, i cui risultati erano quasi sconosciuti ai filosofi di altri paesi. Lasciai Varsavia soddisfatto per le molte e stimolanti indicazioni e per il fruttuoso scambio di idee che vi avevo avuto⁵.

Ma non bisogna dimenticare che, accanto alla filosofia scientifica, vi sono in Polonia anche altre tradizioni di pensiero quali la fenomenologia, rappresentata da un esponente di primo piano a livello mondiale quale Roman Ingarden, allievo di Husserl; oltre che ovviamente il pensiero cattolico, molto ricco e radicato, anche se non dotato di altrettanta originalità e forza d'impatto all'interno della cultura europea, sia pure cristiana, se non per il caso eccezionale e del tutto comprensibile di Karol Wojtyła⁶. È pertanto con questa ricca e articolata tradizione culturale e filosofica che il marxismo dovette confrontarsi quando, alla fine della seconda guerra mondiale, si insediò al seguito delle armate sovietiche in una Polonia che mai aveva amato, non sentendosene parte, la cultura russa.

In una Polonia ormai comunista, pesantemente gravata dal peso dell'influenza della vicina Unione Sovietica, lo sviluppo del pensiero filosofico non può insomma che risentire del generale clima socio-politico del paese, in cui il pensiero marxista non è più solo una delle espressioni – e certo non la maggiore – della tradizione filosofica polacca, ma una componente essenziale del sistema di potere che vi si viene a costituire immediatamente dopo la guerra. In quanto tale

esso riceve appoggio, finanziamenti e aiuti da parte delle autorità politiche, trovandosi in una situazione di obiettivo vantaggio rispetto alle altre correnti filosofiche, cosa tanto più importante quando si pensi alla necessità per la Polonia del dopoguerra di ricostruire partendo quasi da zero la propria classe intellettuale e le infrastrutture educative, quasi annichilite durante il dominio nazista nel suo tentativo di distruggere la nazione polacca colpendo innanzi tutto i suoi intellettuali e la sua potenziale classe dirigente:

In conseguenza di ciò si è soliti articolare la storia del marxismo e della filosofia polacca del dopoguerra in relazione alle vicende che hanno segnato la storia della Polonia Popolare, che corrispondono ad altrettante svolte politiche: il periodo della ricostruzione, che va dal dopoguerra fino al 1949 (anno successivo all'allontanamento di Władysław Gomułka dal potere); gli anni dello stalinismo, dal 1950 al 1956 circa (cioè fino al ritorno di Gomułka); gli anni del "disgelo" fino alla crisi del 1968 (che portano alla defenestrazione di Gomułka ed all'avvento al potere di Gierek nel 1970); gli anni del "pragmatismo" durante il periodo di Gierek, che termina con la sua fine politica; l'ascesa di Solidarność e la tragedia del colpo di stato del generale Jaruzelski nel 1981, sino alle elezioni del 1989, che di fatto pongono fine al dominio comunista⁷.

Il periodo della ricostruzione

Le necessità della ricostruzione, ma anche la tradizione antecedente alla guerra, fecero sì che i pensatori che si ispiravano al marxismo assumessero atteggiamenti di sostanziale moderazione, in cerca di una continuità con la precedente cultura polacca, con l'obiettivo di ottenere quanto più consenso possibile da un ceto intellettuale in possesso di una sua fisionomia e di sue autonome radici spirituali. Sotto la direzione di Gomułka, in quel periodo segretario del PPR (Polska Partia Robotnicza, ricostituitosi nel 1942 dopo la liquidazione del Partito comunista polacco e della sua classe dirigente ad opera di Stalin), aveva cercato di farsi strada una "via polacca al socialismo" che cercava di evitare una stretta subordinazione alla politica dell'URSS, come invece sollecitavano i "moscoviti", cioè i dirigenti che si erano formati a Mosca e rimanevano ad essa fedeli. Inoltre l'esistenza di un autonomo PPS (Polska Partia Socjalistyczna) – intorno al quale si raccoglievano tutti coloro che nutrivano la speranza in una transizione democratica verso il socialismo e che era portatore di valori democratici fondati sull'autogestione, l'indipendenza nazionale, il pluripartitismo e la difesa di un

autonomo spazio per l'iniziativa privata (specie in agricoltura) – garantiva ancora spazi al dibattito culturale e politico, anche se all'interno di un quadro in cui venivano coattivamente liquidate altre formazioni politiche (come il PSL, *Polskie Stronnictwo Ludowe*, che era il partito dei contadini ed era stato, sotto la guida di Wincenty Witos, il partito più forte negli anni '31-'39)⁸. Come afferma Jordan, i marxisti

si dichiaravano eredi e sostenitori della tradizione filosofica razionalista e scientifica. Parlavano con alta considerazione della scuola di Varsavia e del positivismo logico ed esprimevano, almeno a parole, il loro desiderio di applicare i moderni metodi logici, sintattici e semantici, alle teorie marxiste-leniniste. Le discussioni filosofiche erano esplicite e libere. In tali condizioni di libertà di pensiero e di espressione la pretesa marxista-leninista di possedere una filosofia superiore alle altre e di essere in possesso dell'intera verità non avrebbe potuto essere fatta né sostenuta.

Del resto, nel dopoguerra la conoscenza del marxismo-leninismo era ancora alquanto frammentaria: la sua filosofia era generalmente ritenuta una continuazione della tradizione positivista e razionalista, da Cartesio a Carnap, e le sue radici nella filosofia classica tedesca e nell'idealismo erano sottovalutate. Ciò era del resto in sintonia con la tradizione precedente la seconda guerra mondiale, così come stabilita dai suoi fondatori, e in primo luogo da Kazimierz Kulesz e Ludwik Krzywicki⁹, che aveva sempre prestato attenzione agli aspetti metodologici e gnoseologici del materialismo storico, sottolineandone il valore cognitivo all'interno di un privilegiato rapporto con la razionalità scientifica.

Tuttavia, dopo la morte nel 1941 di Krzywicki, uno dei maggiori marxisti della generazione precedente, il marxismo non annovera più studiosi di rilievo; si tratta per lo più di giornalisti e polemisti, forgiati dalla battaglia politica, piuttosto che di studiosi dalla solida preparazione accademica. Tale situazione di debolezza dei quadri intellettuali marxisti fa sì che il PPR, sin dal primo dopoguerra, dedicasse particolare attenzione alla formazione di un fronte culturale progressista che, anche se non marxista, potesse tuttavia collegarsi efficacemente allo sforzo costruttivo al quale tutti si sentivano impegnati nelle difficili condizioni del dopoguerra. Ciò fu favorito anche da una riflessione autocritica degli ambienti dell'intelligenza polacca che, prendendo consapevolezza dell'importanza del proprio ruolo sociale, ormai si rendevano conto che non era più possibile continuare a coltivare uno splendido isolamento e una sostanziale indifferenza verso i più urgenti problemi del proprio paese, se non si voleva di nuovo assistere impotenti allo scatenarsi della barbarie nel seno stesso dei paesi occidentali, come era accaduto col nazismo.

A seguito della parola d'ordine di un "ampio fronte" nel quale avrebbero dovuto

confluire tutti gli intellettuali progressisti non pregiudizialmente ostili verso la nuova realtà politico-sociale – lanciata dal PPR all'inizio del 1946 – si decise di fondare una rivista filosofica ispirata alla francese «La Pensée», che, pur essendo subordinata ad una volontà di propaganda e diffusione del pensiero marxista, tuttavia fosse in grado di dar voce anche ai pensatori progressisti, fossero essi marxisti o no: nel febbraio 1946 inizia così le sue pubblicazioni «Myśl Współczesna», nel cui Comitato redazionale entrano a fare parte filosofi di tutti gli orientamenti (escluso quello cattolico), come ad es. il marxista ortodosso Adam Schaff o un esponente prestigioso della scuola di Leopoli-Varsavia come Tadeusz Kotarbiński. E la dichiarazione programmatica pubblicata sul primo numero sottolinea che la rivista vuole essere "organo scientifico di tutta l'intelligenza progressista polacca" e che unica condizione richiesta ai collaboratori è "l'onestà della conoscenza scientifica e il rispetto per la fatica della scienza"¹². Certo, viene sottolineata la necessità di collegarsi ai problemi riguardanti lo sviluppo sociale del paese, ma resta il fatto che "il comune ideale [...] fu indubbiamente l'illuministico principio di razionalità e la professione di fede nelle possibilità della scienza e della ragione"¹³. Da questo punto di vista la filosofia marxista doveva essere solo *una* tra le filosofie, non *la* filosofia *par excellence*, collegata alle altre concezioni teoriche progressiste sul piano del comune razionalismo e della fede nella scienza. È indubbio che in questa dichiarazione programmatica è da vedere più la penna di Chałasiński e Kotarbiński (significativa l'assenza del termine "socialismo", sempre rimpiazzato con quello di "progressismo") che quella di Schaff¹⁴.

La vicenda di «Myśl Współczesna» è emblematica dello sviluppo del marxismo nel dopoguerra, nel quale l'iniziale tolleranza fece via via posto ad un progressivo irrigidimento dogmatico, man mano che si faceva sempre più stretta la dipendenza dall'Unione Sovietica e diventava pressante lo stalinismo politico, in direzione di una visione del mondo progressivamente tendente al fideismo acritico. Ciò non toglie però che nel corso dei suoi tre anni di vita essa abbia costituito una tribuna aperta senza pesanti condizionamenti ideologici, con dibattiti su svariati argomenti coinvolgenti studiosi di diverse tendenze. In particolare, per quanto attiene le questioni filosofiche, di grande importanza furono gli articoli di Chałasiński e Ossowski¹⁵ nei quali si evidenziava il carattere metafisico e teleologico del marxismo, per questo aspetto non troppo dissimile nel suo esito finale dalla escatologia cristiana, e inoltre si rilevava come la natura dogmatica del marxismo e la sua funzione religiosa (nel senso indicato da Durkheim) avessero spesso la meglio su quella scientifica¹⁶. Furono inoltre pubblicati articoli di pre-

sentazione del neopositivismo scritti da autori che non nascondevano le proprie simpatie per le tematiche presentate: tra gli altri, un articolo di Ajdukiewicz¹⁷, ed altri di Kotarbiński sul reismo e la prasseologia. Ajdukiewicz può criticare liberamente, rispondendo ad un intervento di Schaff, la necessità di negare il principio di non contraddizione, denunciando gli equivoci e le confusioni in cui si cade in merito con la cosiddetta "logica dialettica"¹⁸. Ed è significativo che l'ultima parola spesso tocchi ai non marxisti (Ossowski chiude il dibattito con Schaff e Hochfeld; Ajdukiewicz conclude la controversia sul principio di non contraddizione). Infine, non si prende posizione nei confronti della scuola di Leopoli-Varsavia, verso la quale viene anzi assunto da parte marxista un atteggiamento di "amicizia", da "compagni di viaggio": i quadri marxisti erano troppo deboli ed in genere poco qualificati, ancora ben lungi dall'essere cementificati da quella monolitica dottrina in seguito adottata, mentre la scuola di Leopoli-Varsavia aveva conseguito risultati preziosi, presentava studiosi di grande prestigio ed aveva rinomanza internazionale. E poi, tutto sommato, si vedeva ancora in essa un orientamento filosofico per alcuni aspetti vicino a quello marxista, specie per il suo carattere laico, per il suo realismo epistemologico, per le sue tendenze materialistiche (particolarmente evidenti nel reismo di Kotarbiński) e per il suo atteggiamento critico verso la metafisica e la filosofia tradizionale, sicché poteva capitare che il marxista Hochfeld sul problema delle relazioni tra filosofia e sociologia, e in merito al rifiuto dell'ontologia, fosse più vicino alle posizioni di Ossowski che a quelle di Schaff¹⁹.

Il più significativo fra gli intellettuali che s'impegnarono in prima linea nella difesa e propaganda del marxismo fu senza dubbio il già citato Schaff, anche perché attrezzato di una preparazione accademica di prim'ordine (si era laureato all'École de Sciences Politiques et Économiques di Parigi), a cui si era affiancata una acquisizione del marxismo di prima mano e direttamente assunta nel corso della seconda guerra mondiale in Unione Sovietica, dove era emigrato all'inizio del conflitto, conseguendo nel 1945 la laurea in filosofia all'università di Mosca. Rientrato in patria al seguito dell'Armata Rossa, occupò la cattedra di filosofia nell'università di Łódź e quindi ottenne nel 1948 a Varsavia la prima cattedra di filosofia marxista istituita in Polonia. Da qui esercitò il suo alto patronato intellettuale nella difesa dell'ortodossia marxista, finendo per essere considerato l'ideologo ufficiale del partito comunista polacco. In questa veste, condurrà le sue battaglie e le sue polemiche ideologiche tese alla corretta interpretazione del marxismo e al suo radicamento nella coscienza nazionale polacca, sin dai primi anni del dopoguerra (1946-1947), quando ebbe luogo sulle riviste «Płomie-

nie» e «Kuznica» la polemica sull'«umanesimo socialista», cui parteciparono altri intellettuali, alcuni dei quali poi assumeranno ruoli di primo piano (come J. Strzelecki, J. Chałasiński, J. Hochfeld, J. Topiński, P. Konrad, L. Wudzki, W. Wudel). Il problema dell'autonomia o meno dell'individuo rispetto ai condizionamenti sociali – che aveva anche riflessi politici, in quanto a sostenere l'umanesimo erano gli ambienti vicini al PPS, che così volevano marcare la propria distanza dal PPR – non fece che rivelare la povertà del dibattito e la scarsa conoscenza (tranne che in Schaff e in parte Hochfeld) delle stesse concezioni marxiste. Uscito da questa controversia come il teorico marxista più maturo e competente, Schaff vede ulteriormente riconosciuto questo suo ruolo guida quando pubblica il primo trattato polacco sistematico di filosofia marxista del dopoguerra che beneficiasse di un'accurata conoscenza dei testi, anche se all'interno di una interpretazione del marxismo chiaramente influenzata dalla manualistica sovietica e fondata per lo più su una libera parafrasi dei testi classici e della letteratura esistente (anche questa specie di provenienza sovietica)²⁰. In seguito descritto come il «dittatore» della filosofia polacca, bisogna tuttavia ammettere che il suo fu un dispotismo illuminato: la sua indubbia intelligenza gli impedì sempre di assumere posizioni che finissero per compromettere in modo decisivo il livello intellettuale della ricerca filosofica del suo paese²¹.

Pur all'interno di un dibattito ancora aperto – in cui vennero fatte anche critiche nette alle concezioni esposte da Schaff nel suo manuale – tuttavia la discussione si avviò su una china che in seguito rivelerà tutta la sua pericolosità: nelle argomentazioni di Schaff comincia a far capolino la tendenza a riportare le opzioni teoriche alla posizione di classe del loro sostenitore, valutandole non per se stesse, ma come espressione di un'avversione politica al proletariato, al suo partito ed al nuovo ordine socialista²². Inoltre si afferma sempre più il caratteristico metodo «esegetico», poi tipico del marxismo dogmatico: ogni questione viene risolta col risalire alle parole dei classici dalle quali, con un caratteristico «metodo deduttivo» mutuato da Lenin, si fanno discendere tutte le conseguenze con una prevedibile, facile vittoria sugli avversari. Ciò

esemplifica un atteggiamento verso la filosofia ed il pensiero in genere per il quale il pensare non è mai un'attività cognitiva autonoma e un perseguimento della conoscenza come fine di per sé degno, ma è sempre strettamente connesso e subordinato alla lotta per la sopravvivenza e alle preoccupazioni fondamentali della vita dell'uomo, e soprattutto alla conquista del potere e al suo consolidamento²³.

Ma via via che l'influenza del marxismo-leninismo di ispirazione sovietica si fa

sentire e contestualmente si viene formando una nuova generazione di intellettuali marxisti sempre più agguerriti e convinti dei propri mezzi e delle proprie concezioni, l'atteggiamento di tolleranza viene gradualmente messo da parte in favore di quella tendenza tipica del marxismo dogmatico a contrapporsi alla tradizione logistica e metodologica, definita ormai "borghese". A segnare un potente incentivo in tale direzione è la svolta che avviene nel 1948 in seno al PPR, con l'eclisse di Gomułka e la nomina a segretario generale del filosovietico Stanisław Bierut il quale, con successive purghe tra il settembre 1948 e il dicembre del 1949, elimina dal Partito tutti i sostenitori del vecchio segretario²⁴. Ormai la parola d'ordine prevede la lotta contro le deviazioni nazionalistiche, con ovvio riferimento alla "destra" del PPS, cioè a quei settori che volevano ancora mantenere l'indipendenza organizzativa dal PPR. Un PPS terrorizzato, colpito in molti suoi militanti dalla repressione, diviene sempre più egemonizzato dagli "unionisti" che operano una vera e propria politica di autoannientamento mediante l'espulsione dei dissidenti, finché il 15 dicembre del 1948 ha luogo il Congresso di unione, dal quale nasce il PZPR (Polska Zjednoczona Partia Robotnicza), destinato a dominare la vita politica sino alla caduta del comunismo. Il primo Congresso del nuovo partito sancisce nel 1949 il principio dell'intervento dello Stato nella gestione della cultura, dando così ufficialmente inizio allo stalinismo.

La prima conseguenza di tali sommovimenti è il venir gradualmente meno dell'atteggiamento di tolleranza in campo culturale e l'allinearsi del marxismo sempre più sulle posizioni del marxismo-leninismo di importazione sovietica, col repentino accentuarsi della tendenza a giudicare "borghese" tutto ciò che si allontanasse dall'ortodossia. Alla fine degli anni '40 sulle riviste «Kućnica» e «Myśl Współczesna» cominciano ad apparire pressanti appelli rivolti ai diversi ambienti intellettuali per pronunciarsi in favore del materialismo marxista non solo in modo generico, ma anche nelle questioni particolari. Ciò viene giustificato con la tesi della inevitabile "partiticità" e natura classista di ogni filosofia e della stessa scienza²⁵, della quale si denuncia il presunto cosmopolitismo²⁶ e la dipendenza dagli interessi di classe, solo in relazione ai quali essa ha carattere obiettivo o meno: "la scienza al servizio di una classe progressista deve essere progressista, e dunque obiettiva ed eccelsa; la scienza al servizio di una classe retrograda deve essere retrograda e dunque non obiettiva"²⁷. Comincia, in particolare, ad affermarsi, sulla scorta dell'interpretazione delle opere di Lenin (specie *Materialismo ed empiriocriticismo*), la tesi della partiticità della filosofia, cioè la visione di tutta la storia della filosofia come di una lotta tra materialismo e

idealismo, nel quale ultimo veniva collocato ogni filosofo che non fosse ortodossamente marxista; così come canonizzato da Stalin nel suo *Materialismo dialettico e storico*. È Schaff a trarre le conseguenze programmatiche di questo indirizzo: in Polonia la nuova politica culturale deve porsi il compito di rompere con la "servile" scienza borghese, prodotto di un mondo in via di sparizione, per riallacciarsi a quella sovietica, intraprendendo un processo di "riorientamento ideologico della nostra scienza e cultura"²⁸.

Ciò porta nel 1949 al cambiamento di linea editoriale della rivista «Myśl Współczesna» (oltre alla chiusura delle altre riviste filosofiche, ad eccezione di «Rocznik Filozoficzny», che ebbe però una periodicità irregolare): benché il comitato redazionale rimanga sostanzialmente immutato (con Schaff che diviene, però, redattore capo), come anche non mutano i collaboratori, lo stile e il formato, tuttavia "nella sostanza tutto cambiava"²⁹. Sempre meno spazio hanno gli articoli di critica al marxismo e cominciano invece ad essere pubblicati sempre più saggi di autori marxisti, in particolare sovietici, finché col numero 11 del 1949 si ha il vero e proprio punto di svolta: esso è quasi interamente dedicato alla filosofia di Stalin.

La parabola di «Myśl Współczesna» scende via via più in basso: il tasso di marxismo sulle sue pagine diventa sempre più forte e in parallelo comincia l'offensiva ideologica contro le correnti filosofiche non marxiste allora esistenti in Polonia, cioè la filosofia cattolica, la fenomenologia e la scuola di Leopoli-Varsavia. Nei numeri dell'ultimo suo anno di vita, il 1951, vengono pubblicati articoli di Schaff, Fritzhand e Zimand: il primo polemizza con la concezione della verità di Twardowski e Ajdukiewicz, accusata di essere la continuazione dell'impostazione idealistica in filosofia, il secondo attacca le concezioni etiche di Tatarkiewicz e il terzo quelle estetiche di Ossowski³⁰. Erano le prime avvisaglie dell'imminente scontro con la scuola di Leopoli-Varsavia. La parabola si conclude con la sua soppressione e la creazione di un nuovo periodico, «Myśl Filozoficzna», il cui programma fu enunciato con chiarezza sin dal primo numero:

Lotta per impregnare tutta la scienza polacca con la concezione del mondo marxista-leninista; creativo sviluppo della filosofia marxista in stretto collegamento con le esigenze della prassi; popolarizzazione dei fondamenti scientifici del pensiero e della prassi marxista nelle più vaste masse; lotta contro i residui idealistici che frenano lo sviluppo sociale, contro la filosofia borghese, contro la filosofia in via di decomposizione dell'imperialismo³¹.

Siamo ormai in pieno clima stalinista.

Gli anni dello stalinismo e l'attacco alla scuola di Leopoli-Varsavia

L'inizio dello stalinismo in ambito scientifico-culturale può essere datato con sufficiente precisione: è al I Congresso della scienza polacca, tenutosi a Varsavia nel 1951, che il marxismo-leninismo – quasi fosse una religione – viene dichiarato dottrina ufficiale dello Stato: “venne chiusa l'epoca della scienza accademica, fondata sulla tradizione, e doveva essere istituita una ‘scienza nuova’, pianificata e collettiva, di partito nel contenuto e nella forma”³². Prende così il via una serie di misure amministrative tese alla difesa del marxismo e al suo radicamento nelle istituzioni culturali:

da questo momento i rivolgimenti metodologici ed ideologici furono annunciati per decreto, le teorie scientifiche furono fatte e sfatte nei meeting politici, i leader politici furono promossi al rango di studiosi e filosofi eminenti, gli oppositori furono dichiarati non-esistenti dato che si impediva loro di dar voce pubblica alle loro opinioni o venivano rimossi dalle loro cattedre universitarie³³.

Ne conseguì uno stretto controllo sull'attività editoriale (venne ad es. impedita la diffusione di due opere già stampate, *Zagadnienia i kierunki filozofii* di Ajdukiewicz e il terzo tomo della *Historia Filozofii* di Tatarkiewicz), l'eliminazione del dipartimento di teologia in tutte le università (ad eccezione di quella di Varsavia e dell'università cattolica di Lublino), nonché il congedo, la destinazione ad altri incarichi oppure l'insegnamento della politicamente poco impegnativa logica per molti filosofi della vecchia generazione, specie di orientamento analitico. Accanto alle misure concrete era però indispensabile esercitare anche un'opera di demolizione intellettuale e ideologica che scalzasse la filosofia borghese dal suo ruolo egemone per sostituirla con la visione del mondo marxista. E di fatto tutti gli indirizzi filosofici allora esistenti in Polonia furono sottoposti a critica: la fenomenologia, la filosofia cattolica e la tradizione analitica. La fenomenologia non suscitò un interesse particolare tra i marxisti sia per la sua scarsa consistenza (era sostanzialmente rappresentata da Ingarden e dall'allievo Leopold Blaustein) sia per il clima generale di rifiuto che essa suscitava col suo mettere in primo piano “l'intuizione delle essenze”, sicché in questo caso le critiche da parte marxista si incontravano con le esigenze di controllabilità e rigore invocate contro di essa da eminenti rappresentanti della tradizione analitica (come Kotarbiński e Ajdukiewicz). Inoltre la critica contro la fenomenologia ripercorreva strade già ben battute nella letteratura, cui i marxisti aggiungevano la loro particolare propensione a valutarne i riflessi sociali e politici, tutti inscrivibili nel giudizio di soggettivismo ed idealismo, oltretutto nell'accusa di essere reaziona-

ria e fideistica³⁴.

La filosofia cattolica veniva invece giudicata troppo chiaramente reazionaria e conservatrice per meritare un'esplicita presa di posizione filosofica (anche se non mancarono le pubblicazioni critiche verso la sua dottrina, come ad. es. il volume di Leszek Kołakowski³⁵). Nel suo caso era più importante contrastarla sul piano della capacità egemonizzatrice delle coscienze, e quindi nel settore educativo e pedagogico, più che in quello della discussione teorica. L'imprigionamento nel settembre 1953 del cardinale Wyszyński, primate di Polonia, e la soppressione delle due più prestigiose pubblicazioni cattoliche indipendenti, «Tygodnik Powszechny» e «Znak», furono i casi più clamorosi di tale battaglia del periodo staliniano³⁶. D'altra parte il pensiero cattolico trovava la sua forza, più che nelle ragioni teoretiche, nel suo radicamento nella società, nella sua capacità di costituire un'alternativa culturale, morale ed infine anche politica per tutti coloro che non accettavano il marxismo-leninismo e rifiutavano il comunismo. Nelle lettere pastorali dei vescovi si proponeva «una gerarchia alternativa di valori nei quali la dignità umana, la libertà e la giustizia sociale rimpiazzavano gli slogan marxisti di giustizia rivoluzionaria, di lotta di classe e di futura prosperità³⁷». E non di rado avveniva che intellettuali laici o agnostici frequentassero le funzioni liturgiche in quanto, come ammette il vescovo Życiński, «essi si univano alla Chiesa, a dispetto del loro agnosticismo religioso, in quanto nella Chiesa trovavano l'espressione migliore dei loro sogni di un nuovo ordine sociale libero dal totalitarismo marxista³⁸». Ciò farà sì che, col tempo e la sempre più diffusa convinzione della irrimediabilità del sistema socialista, la Chiesa finisse per costituire di fatto l'unico contropotere al dominio dello Stato in grado di disporre di notevoli risorse economiche e capillari strumenti di diffusione culturale (riviste, settimanali, università, accademie teologiche, case editrici e così via) e pertanto capace di dare rifugio, aiuto materiale e solidale a tutti coloro che – indipendentemente dal credo o dall'intensità della loro fede – entravano in rotta di collisione politica o culturale col potere socialista. Sono le basi della futura importanza rivestita dalla Chiesa durante il periodo di Solidarność.

Ad essere investita invece con maggiore violenza dalla polemica filosofica fu la scuola di Leopoli-Varsavia, e ciò potrebbe sembrare strano se rapportato a quanto detto in merito alla filosofia cattolica, in quanto – come ha sottolineato Skolimowski – «per molti aspetti la filosofia analitica era più vicina al marxismo grazie al suo carattere secolare, al suo realismo (e in molti casi persino materialismo) e per la sua determinazione ad eliminare gli pseudo-problemi dalla filosofia. Ma non vi erano ponti tra la filosofia cattolica e il marxismo, per cui non si

temeva l'influenza della filosofia cattolica sul marxismo. Con la filosofia analitica vi erano invece molti punti di convergenza e allo scopo di prevenire un'"infezione" del marxismo grazie ad essi, le differenze erano enfatizzate e iper-enfatizzate³⁶.

Già nel corso del menzionato I Congresso della scienza polacca, nella sottosezione dedicata alla filosofia, nel corso della quale venne avviata la discussione del rapporto tra il marxismo ed gli altri indirizzi filosofici, cominciano a sentirsi le prime critiche marxiste ai principali esponenti della scuola di Leopoli-Varsavia⁴⁰. La relazione introduttiva di Schaff individua criticamente le caratteristiche comuni ai rappresentanti della scuola: innanzi tutto la coltivazione di una "semantica idealistica" che vede nel linguaggio l'esclusivo oggetto delle ricerche filosofiche, indipendentemente dal pensiero, e che ritiene i problemi filosofici, in particolare il contrasto tra idealismo e materialismo, mere controversie verbali, risolvibili mediante un'analisi puramente linguistica; in secondo luogo la tendenza a far dipendere il problema della verità degli asserti scientifici e filosofici solo da determinate regole linguistiche assunte in modo convenzionale, laddove il materialismo dialettico ritiene la verità indipendente da quelle che sono le convinzioni linguistiche⁴¹.

Non è che l'inizio di un dibattito polemico che sarebbe poi stato ospitato sulle pagine di «Myśl Filozoficzna», coerentemente al programma che questa si era data al suo esordio, nel quale era esplicitamente posta l'esigenza di affrontare "la questione di una valutazione marxista della scuola di Leopoli-Varsavia per quanto riguarda la filosofia e di Znaniecki per la sociologia"⁴². Ormai non ci si pone più l'obiettivo di unire gli intellettuali progressisti in un ampio fronte interessato al rinnovamento della società polacca, senza prestare importanza alle loro radici e prospettive teoriche, ma di "impregnare" la cultura polacca con i concetti del marxismo-leninismo importati dalla vicina Unione Sovietica. Non v'è quindi più spazio per una scienza indipendente che cerchi di mantenersi fedele ai principi di obiettività e per un "distacco accademico" dalla realtà indifferente verso la necessità di costruire il socialismo e il punto di vista della classe operaia, così come interpretato dagli ideologi del Partito e dai suoi capi⁴³. Mettendo da parte le sottigliezze teoretiche e le distinzioni filosofiche, la linea di demarcazione che veniva posta tra il marxismo e ogni altra concezione filosofica coincideva di fatto con la distinzione tra posizioni marxiste e non-marxiste, che a loro volta venivano a combaciare con la contrapposizione tra materialismo (anche se "dialettico", per distinguerlo da quello "volgare") e idealismo. Per cui "era necessario dare una chiara, esplicita, non compromissoria e al tempo stesso decisa

dimostrazione di ciò che divide la scuola di Leopoli-Varsavia dal materialismo dialettico e mettere con fermezza in luce l'idealismo di questa scuola, che è spesso accuratamente nascosto⁴⁴. È necessario inoltre far vedere, contro le pretese di originalità dei suoi esponenti, come essa sia nata da un insieme di profonde influenze straniere: di Brentano, del neopositivismo (specialmente Carnap) ma anche, specie in campo etico, del neorealismo e del kantismo. È possibile far ciò mediante un'accurata analisi delle concezioni dei suoi principali esponenti e grazie ad una valutazione critica delle sue basi teoretiche: la semantica idealistica ed il convenzionalismo, di derivazione neopositivistica⁴⁵.

Sono in tal modo gettate da Schaff le coordinate essenziali lungo le quali, nei numeri seguenti di «Myśl Filozoficzna», verrà portato l'attacco alla scuola di Leopoli-Varsavia: la coltivazione della semantica idealista; l'esclusivo concentrarsi sul linguaggio astraendolo dalle sue connessioni col pensiero e la pratica sociale; il conseguente atteggiamento convenzionalista con la convinzione che la contrapposizione tra idealismo e materialismo fosse solo una questione filosoficamente neutra e risolvibile grazie a un'analisi linguistica chiarificatrice; infine la sua mancanza di originalità, essendo solo una congerie di influenze filosofiche straniere⁴⁶.

Già nel primo numero di «Myśl Filozoficzna» il compito da Schaff assegnato agli intellettuali marxisti viene messo in pratica. Il primo atto di tale polemica è un articolo di Bronisław Baczko sulle concezioni filosofiche e politico-sociali di Kotarbiński, a cui fecero seguito negli anni seguenti (1952-1953) sia interventi di critici marxisti sia le risposte dei filosofi attaccati. Pose fine alla polemica lo stesso Schaff nel 1954, con un articolo in cui cercava di tirare le somme dell'intero dibattito nel contesto dell'evoluzione complessiva della filosofia e del marxismo polacco del dopoguerra⁴⁷. Ma più che ripercorrere le singole fasi dell'attacco marxista, è opportuno delinearne alcuni caratteri di fondo.

Uno dei motivi ricorrenti della critica, e una sorta di premessa metodologica alla discussione, deriva dalla distinzione marxiana fra il ruolo oggettivo giocato da una classe o da un individuo in un dato contesto sociale e la sua coscienza soggettiva. Tale distinzione può essere applicata sia a favore che contro la scuola di Leopoli-Varsavia. Nel citato rapporto introduttivo del I Congresso della scienza polacca di Schaff, ad esempio, un punto a favore degli esponenti della scuola consisteva, al di là delle loro tesi filosofiche, nell'impossibilità di negare che essi avevano dato prova in passato del loro progressismo, combattendo contro l'oscurantismo e il fideismo, e contrastando in particolare ogni tendenza verso l'introduzione del fascismo nell'ordine sociale⁴⁸. Tuttavia, il cambiamento dei

punti di riferimento nella Polonia socialista aveva fatto sì che il ruolo dei concetti sostenuti dai seguaci della scuola fosse "oggettivamente" reazionario, malgrado le professioni di progressività o le intenzioni soggettive dei singoli componenti: è ciò che accade, ad esempio, a Kotarbiński, accusato di essere borghese, soggettivistico, individualistico ed elitario, ovverosia, conservatore e retrogrado⁴⁹. Tale distinzione non si riferisce solo alla relazione fra concetti e loro funzione sociale, ma vale anche in riferimento alla "autentica" interpretazione del pensiero dei singoli autori. Schaff afferma infatti che Ajdukiewicz non ha mai sostenuto *expressis verbis* alcune delle tesi che gli furono rimproverate; esse sono, comunque, «implicitamente contenute nelle sue analisi, nel modo in cui egli tratta quasi tutti i problemi filosofici»⁵⁰, dato che, come ogni marxista sa, gli individui non dovrebbero essere giudicati sulla base di ciò che dicono, bensì sulla base dell'oggettivo ruolo sociale che essi giocano. Similmente, Holland afferma che Twardowski non fu pienamente cosciente delle conseguenze convenzionaliste e idealistiche del suo modo di concepire i concetti (semmai fu il suo discepolo Ajdukiewicz ad esserlo), anche se è abbastanza chiaro che esso non era niente di più che un adattamento del principio di economia del pensiero di Mach ed Avenarius⁵¹. E quando gli esponenti della scuola protestano affermando di non aver mai sostenuto una certa tesi, Schaff risponde che sebbene essi non l'abbiano mai sostenuta esplicitamente, tuttavia essa è "la tacita assunzione di tutti"⁵². In tal modo viene *ex definitione* screditata e delegittimata ogni risposta critica o rettifica proveniente da chi era sottoposto ad attacco. Abbastanza stranamente, tale atteggiamento dei marxisti non viene esplicitamente contestato, in quanto gli esponenti della scuola di Leopoli-Varsavia preferiscono rispondere nel merito alle critiche, tranne alcuni ironici commenti da parte di qualche brillante interlocutore come Kotarbiński, che non può trattenersi dall'affermare con sottile ironia, nel leggere le critiche di Baczkowski, di aver "appreso" che le sue idee erano assai diverse da quelle che aveva sempre creduto fossero⁵³; o quando, durante una riunione editoriale della rivista, afferma che molti di coloro che scrivono su di essa ragionano sulla base del seguente sillogismo: "ciò che scriviamo è marxista, il marxismo è la sola disciplina scientifica, quindi ciò che scriviamo è la sola scienza"⁵⁴.

Lo scopo di fondo da parte marxista era non tanto valutare razionalmente le diverse concezioni filosofiche, quanto piuttosto demolire il mito della scuola. Un primo punto di attacco in merito consiste innanzitutto nel destituire di fondamento una delle basi su cui esso si basava, ovvero la sua originalità; e ciò grazie alla sua identificazione *tout court* con il neopositivismo e con la "corrente positivisti-

ca" del pensiero europeo che ha avuto la sua più recente espressione nell'empiriocriticismo di Mach e di Avenarius, da Lenin criticato aspramente. Holland, ad es., vede tale connessione in tutti i punti in cui Ajdukiewicz fa riferimento al circolo di Vienna e alla sua filosofia semantica; ma trascura però di menzionare i luoghi in cui viene evidenziata la differenza con i filosofi viennesi⁵⁵. Diventa così abbastanza facile identificare la scuola di Leopoli-Varsavia con il neopositivismo e con l'empiriocriticismo di Mach ed Avenarius. Lo stesso avviene con Kotarbiński, anche se in questo caso gli "elementi" di genuino materialismo e la sua critica contro ogni forma di ipostasi rendevano più arduo il compito; nondimeno – e qui scatta il principio precedentemente menzionato – non bisogna sottovalutare il fatto che la sua filosofia contiene le "oggettive" premesse convenzionalistiche che portano al medesimo giudizio dato per Ajdukiewicz⁵⁶. È la "filosofia semantica", secondo Schaff, con la sua natura essenzialmente idealistica a fornire non solo il legame fra i vari rappresentanti della scuola, ma a connettere quest'ultima all'empirismo inglese (Russell), al neopositivismo (Schlick, Carnap, Neurath, Reichenbach, Frank, etc.) e al pragmatismo americano (Morris). In questo modo la filosofia semantica, mutuata dal neopositivismo, costituisce un'ulteriore conferma del fatto che le due linee di pensiero sono "due varianti di un unico approccio idealistico"⁵⁷.

Così il primo mito crolla:

non è vero che la filosofia della Scuola di Leopoli-Varsavia sia stato un prodotto originale del pensiero filosofico polacco. È vero, invece, che sin dall'inizio (con Twardowski) e per tutto il periodo della sua esistenza essa fu un conglomerato di varie influenze filosofiche della filosofia occidentale. [...] Anche laddove i particolari rappresentanti della scuola hanno arricchito l'arsenale del neopositivismo con alcune scoperte, come Ajdukiewicz ha spesso messo in rilievo come merito della filosofia polacca, ciò testimonia il fatto che la filosofia della scuola di Leopoli-Varsavia è stata completamente inquinata da ben precisi indirizzi reazionari della filosofia borghese nel periodo dell'imperialismo, indirizzi che rispondono al nome di empirismo logico o neopositivismo, e che ne è stata una loro variante⁵⁸.

V'è una seconda parte del mito: la scuola di Leopoli-Varsavia avrebbe introdotto in Polonia una filosofia scientifica, secolare, progressiva, in difesa della chiarezza di pensiero contro la metafisica e l'irrazionalismo, elaborando una metodologia scientifica per le discipline particolari. Tale mito viene criticato in due modi: dal punto di vista filosofico, come fanno Schaff, Baczek e Kołakowski, col dimostrare che la filosofia della scuola è profondamente opposta ai postulati della precisione scientifica, nonostante il suo voler sembrare altrimenti grazie al linguaggio utilizzato (l'apparato tecnico della logica matematica); oppure col mostrare la natura fideistica ed oscurantista della filosofia di Twardowski, il fon-

datore della scuola. Questa seconda linea di attacco è perseguita da Holland e basa le sue tesi concernenti l'oscurantismo di Twardowski su un suo articolo (*Metafizyka duszy*, 1895), mai citato dai discepoli, il quale fornirebbe la prova dell'immortalità dell'anima e della creazione divina del mondo, attaccando il materialismo ed il monismo di Haeckel. Viene così dimostrato come la tanto declamata chiarezza di pensiero e la celebrata filosofia scientifica di Twardowski siano messe al servizio della catechesi cattolica, dell'oscurantismo e dell'opposizione politica⁹⁰. Atteggiamento di Twardowski confermato trenta anni più tardi nelle sue lezioni sulla filosofia medievale (*O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, 1910), dove, trattando i problemi inerenti la relazione sussistente fra scienza e fede, egli propone una sorta di "tregua divina" tra le due, attraverso una divisione dei compiti. Ciò era inammissibile alla luce della necessaria battaglia contro il fideismo che il marxismo stava portando avanti, con Holland come suo portavoce. Se questa è la realtà della filosofia di Twardowski, allora non resta da concludere che i riconoscimenti dei suoi ammirati allievi, che vedono in lui il fondatore della filosofia scientifica, della chiarezza, del rigore di pensiero ecc., non hanno fatto altro che alimentare solo una leggenda che non ha niente a che fare con la realtà di una filosofia anti-scientifica, oscurantista, fideista e clericale⁹¹. Una leggenda che si spiega solo con l'ammirazione e l'amicizia dei discepoli, "una società di mutua adorazione, unita da nulla se non da legami di rispetto e simpatia"⁹². Insomma, secondo Holland la scuola di Leopoli-Varsavia nasce dal confluire reciproco di due elementi paradossalmente congiunti: la filosofia scolastica con tutte le sue distinzioni concettuali (che sarebbe poi all'origine dell'amore da parte di Twardowski per la precisione dei concetti) e l'interesse per la logica e per la semantica tipico del neopositivismo. In ogni caso, niente di originale e nuovo.

Ovviamente, una critica di tal fatta è sempre essenzialmente ambivalente – può essere lusinghiero per una scuola o un pensatore essere identificato con altre, più rinomate, forme di filosofia, ma può anche significare una sostanziale svalutazione del suo pensiero. Quale di queste possibilità si realizzi, dipende dalle circostanze. Nel caso in questione, l'insistere sulla similarità fra la scuola di Leopoli-Varsavia e il circolo di Vienna avrebbe potuto significare un positivo riconoscimento per un paese isolato sia a livello linguistico che politico, ponendolo a un livello pari a quello delle nazioni più avanzate nel campo della logica e della metodologia. È riconoscere il suo diritto d'appartenere alla tradizione culturale occidentale, venendo così incontro alla naturale aspirazione degli intellettuali polacchi ad esser riconosciuti dalla cultura europea, di far parte integrante del-

l'Europa, muovendo idealmente i propri confini culturali, spirituali e civili verso Occidente. Ma se il mondo occidentale e la sua cultura sono visti come ostili, allora la convergenza con il circolo di Vienna viene vista in una diversa luce; e mostrare la dipendenza della scuola da esso vuol dire sancirne l'estraneità politica e culturale rispetto ai compiti che la società polacca aveva di fronte a quel tempo. Ciò spiega i differenti accenni presenti nei giudizi storici sulla scuola, che oscillano tra i due poli della assimilazione alla tradizione della filosofia analitica e della sua differenza e originalità. Un punto di equilibrio è stato di solito trovato nella formula della "unità nella differenza". Se, infatti, non si può negare che la scuola sia legittimamente inseribile nella corrente scientifica e positivista della filosofia europea (variamente definita come positivismo, neopositivismo, tradizione analitica, ecc.) e che vi siano evidenti punti di contatto col neopositivismo (ad esempio tra il reismo di Kotarbiński e il fisicalismo di Carnap e Neurath), ciò tuttavia né implica l'esistenza di una dipendenza tematica genetica (evidente al solo tener presente il periodo nel quale le due tendenze si sono sviluppate) né comporta l'identificazione con il neopositivismo. È comunque sorprendente il fatto che sia Ajdukiewicz che Kotarbiński non abbiano risposto a questo tipo di critiche, forse perché preoccupati dalle conseguenze negative che ogni loro scelta avrebbe comportato. Da una parte, essi non volevano rompere con la tradizione filosofica e epistemologica occidentale negandola esplicitamente; dall'altra non volevano bruciare i ponti con la cultura marxista e con il nuovo clima di edificazione e di rinascita nazionale in Polonia, che non presentava i minacciosi caratteri dello stalinismo sovietico. La loro buona volontà nell'accettare il marxismo, non evidenziandone gli aspetti inconciliabili con le loro personali concezioni filosofiche, impediva loro di assumere un'esplicita difesa di correnti filosofiche accusate di essere conservatrici e idealistiche. La lettera da Kotarbiński scritta ai curatori di «Myśl Filozoficzna» in risposta alla critica di Holland a Twardowski è significativa: in essa egli riconosce "addolorato" di essere venuto a conoscenza di articoli e di altri documenti di Twardowski che definisce "deplorabili", dai quali emergono concezioni arretrate e intrise di pregiudizi religiosi o almeno con essi compromesse. E tuttavia egli evidenzia la positiva influenza di Twardowski come docente e studioso alla ricerca della verità per mezzo della chiarezza di pensiero e di ragionamento. La sola spiegazione che Kotarbiński può trovare, per quel che riguarda tale singolare contrasto fra questi due aspetti del maestro, è che Holland trascura il fatto che il pensiero di Twardowski ha conosciuto una evoluzione. Kotarbiński stesso, il quale fu allievo di Twardowski nel 1907, non ricorda nulla che possa far considerare il maestro nel

modo in cui emerge dall'articolo del suo critico. In effetti, egli sostiene, Twardowski si tenne sempre alla larga dalle controversie religiose e metafisiche e, cosa abbastanza difficile nella Galizia di quel periodo, fu anche un anticlericale⁶².

In ogni caso, la critica globale della scuola, e in particolare del suo "mito", diviene più specifica quando viene diretta contro ciò che era giudicato il suo cuore: la "filosofia semantica". Certo, si potrebbe sostenere che i marxisti usavano il termine semantica in un modo così indefinito da avere ben poco senso, intendendo non solo la sintassi logica del linguaggio (praticata da Carnap) e la semantica di Tarski, ma anche ogni ricerca sul linguaggio⁶³. È comunque chiaro ciò che i marxisti hanno in mente quando parlavano di semantica. Baczkowski esprime chiaramente quando, nella sua critica a Kotarbiński, distingue fra una "buona" ed una "cattiva" semantica. Egli afferma che il marxismo non è contro l'analisi dei concetti o contro i tentativi di renderli più precisi, e neanche contro la semantica razionale. Il marxismo, infatti, ha combattuto, sin dai suoi albori, l'oscurità concettuale e la mancanza di precisione nel linguaggio e perciò esso è assolutamente cosciente del vantaggio che trarrebbe la scienza dall'adottare una terminologia sempre più precisa⁶⁴. Inoltre i marxisti non sono insensibili alla differenza fra sintassi e semantica o fra linguistica e semantica logica: Schaff conosceva l'opera di Morris e di Tarski, ed era consapevole dell'influenza di quest'ultimo su Carnap, che viene stimolato a scrivere l'*Introduzione alla semantica* in cui v'è una parziale modifica degli esclusivi concetti sintattici della sua *Sintassi logica del linguaggio*⁶⁵. E tuttavia questi differenti significati furono considerati irrilevanti se paragonati alla fondamentale caratterizzazione data alla semantica dal neopositivismo, il quale fu così considerato solo come un movimento di ispirazione sintattica. Dovrà passare ancora del tempo affinché tali differenze vengano definitivamente apprezzate⁶⁶.

Rimane in ogni caso il fatto che la semantica – correttamente intesa in base a quanto sostenuto da Stalin, cioè come parte della linguistica⁶⁷ – è contrapposta alla "filosofia semantica" la quale, sebbene abbia giustamente inteso il linguaggio e i suoi termini come proprio oggetto di ricerca, è arrivata poi a sostenere che il linguaggio è il *solo* oggetto della ricerca filosofica. In tal modo, la semantica è divenuta metodo esclusivo della ricerca filosofica ed ha finito per cercare di risolvere i problemi filosofici riducendoli a problemi concernenti la corretta formulazione linguistica delle tesi filosofiche. Ma "di per sé la ricerca semantica non può fornirci la soluzione dei problemi filosofici concernenti non solo il linguaggio bensì il mondo oggettivo, il quale esiste indipendentemente da noi"⁶⁸. La filosofia semantica assolutizza il linguaggio, facendone l'unica realtà da indagare, il

solo oggetto di conoscenza, separandolo dalla realtà, trascurando le sue origini sociali e il suo essere un riflesso del mondo oggettivo. Queste sono le radici della natura idealistica della filosofia semantica, tipico prodotto del neopositivismo, che porta con sé come sua caratteristica conseguenza il convenzionalismo, il cui maggior rappresentante polacco è Ajdukiewicz. Critica, questa, che fu sostanziata da un'analisi dei concetti dei singoli esponenti della scuola di Leopoli-Varsavia, i quali furono accusati, più o meno, delle stesse colpe⁶⁰.

Colpe che sono tutte riassunte in una fondamentale: l'idealismo. Questo come lo Spirito Santo, ha diverse incarnazioni che, sebbene differenti, esprimono tutte la medesima essenza spirituale. Esse furono esplicitamente enunciate da Schaff con la distinzione fra idealismo e materialismo; laddove autentico materialismo è solo quello dialettico di Marx, Engels, Lenin e Stalin, giacché ogni altra forma di materialismo è per Schaff necessariamente contaminata dall'idealismo, e perciò tale da considerarsi idealistico. Il test per verificare l'autentica correttezza materialistica di una filosofia è dato dalla risposta alla domanda fondamentale posta da Lenin nel suo *Materialismo ed empiriocriticismo*: chi ha la priorità, la materia o lo spirito, la natura o la coscienza? Tale impostazione dicotomica, che segue l'opinione espressa da Lenin e stabilita da Engels secondo la quale tutta la storia della filosofia è caratterizzata dalla lotta fra materialismo e idealismo, incorre ovviamente nella conseguenza di intendere l'idealismo in modo così ampio e indefinito da finire per comprendere ogni dottrina che non sia il materialismo come canonizzato dall'ortodossia del materialismo dialettico⁷⁰. Tuttavia – a dire il vero – non è che Lenin non si rendesse conto di come molti pensatori del passato fossero materialisti pur non essendo affatto marxisti: a mancar loro era piuttosto la “dialettica”. E tuttavia i critici marxisti della scuola di Leopoli-Varsavia davano di tale posizione leniniana una versione ancor più restrittiva col sostenere la tesi secondo la quale i pensatori non marxisti non sono tanto materialisti “timidi” o “non conseguenti” o “imperfetti” – come affermava Lenin – ma piuttosto degli idealisti con un più o meno elevato tasso di materialismo. Sicché si è in presenza solo di molteplici epifanie dell'idealismo, varie sue incarnazioni, contro le quali bisognava condurre una dura e risoluta battaglia. E una di queste manifestazioni – la più pericolosa e subdola – era quella che si incarnava nel convenzionalismo di Ajdukiewicz. Se, in base alle tesi sostenute da quest'ultimo, “la verità è funzione della scelta arbitraria di una lingua”, allora è inevitabile il relativismo, il soggettivismo, il volontarismo, l'intuizionismo e così via. Per cui, conclude Schaff,

il convenzionalismo è uno degli indirizzi soggettivo-idealistici della filosofia borghese dell'età dell'imperialismo in via di putrefazione. Il convenzionalismo radicale [di Ajdukiewicz] è una forma particolarmente acuta e reazionaria di convenzionalismo, ancora più pericolosa per il fatto che il suo contenuto viene mascherato col bagaglio formale del linguaggio scientifico. Il contenuto filosofico del convenzionalismo radicale è il radicale soggettivismo, il relativismo, l'opposizione alla teoria della verità oggettiva, al materialismo. In una parola, ancora una variazione sul tema della vecchia melodia di Berkeley e di Hume⁷¹.

Tesi che, secondo Schaff, non sono state rinnegate nel dopoguerra da Ajdukiewicz, nonostante che questi, nel ribattere al suo critico, precisi come egli non abbia sostenuto affatto le tesi attribuitegli, in quanto nel parlare di libertà di scelta del linguaggio e dell'apparato concettuale

mai ho avuto in mente la libertà nel senso dell'assenza di condizionamenti causali. La scelta dell'apparato concettuale è causalmente condizionata dall'ambiente umano nel quale cresciamo e ci formiamo [...]. Non abbiamo voluto affatto affermare che forgiamo il nostro apparato concettuale a nostro arbitrio, in base alle nostre idiosincrasie. La libertà di scelta dell'apparato concettuale è da noi intesa nel secondo significato, e cioè come assenza di determinazioni di tale scelta da parte delle circostanze che caratterizzano il compito che ci poniamo⁷².

Così Ajdukiewicz riaffermava la validità delle sue posizioni e l'infondatezza delle critiche di Schaff, sostenendo che, specie nel modo in cui affronta il problema dell'idealismo, il proprio approccio non è certo in contraddizione con quello adoperato dai marxisti, bensì solamente diverso. Ad essere importante è il fatto che egli e i marxisti lottano contro lo stesso avversario:

Allo stesso modo di come fa il materialismo sostengo infatti una visione del mondo su basi razionali, e non irrazionali, e non voglio sostenere una concezione del mondo basata sulla riflessione circa la conoscenza, come vogliono fare alcuni filosofi contemporanei, ma desidero fondarla sull'empirismo, sull'esperienza e sulla pratica basate sulla ricerca della realtà, il cui più alto frutto è costituito dalla scienza – proprio come fa il materialismo⁷³.

Quando Schaff chiude la polemica nel 1954, dopo aver con soddisfazione constatato che "l'attività pubblicistica della filosofia borghese è quasi del tutto venuta meno"⁷⁴, fa notare come le opere marxiste si siano prevalentemente concentrate sui temi legati alle opere linguistiche di Stalin che, mettendo al centro dell'interesse degli studiosi marxisti il problema del rapporto tra linguaggio e pensiero, hanno permesso di lottare contro le influenze neopositivistiche; ha avuto grande rilevanza in merito appunto la critica delle posizioni della scuola di Leopoli-Varsavia, critica che viene ritenuta come uno dei più importanti contributi allo sviluppo della filosofia⁷⁵. Ma, nella tensione di portare avanti tale compito – egli nota – si sono commessi alcuni errori: si è indebolita la critica contro gli

avversari più pericolosi, che hanno un'influenza sociale più rilevante: la filosofia cattolica, il nazionalismo e il socialdemocraticismo; si è inoltre trascurata la critica degli indirizzi filosofici borghesi su scala internazionale e non s'è sviluppata la ricerca sulla teoria della conoscenza e sulla dialettica; nulla si è fatto nel campo della filosofia della logica (per cui permane sulla logica polacca l'influenza della tradizione neopositivistica)⁷⁸ e per la diffusione della concezione del mondo marxista tra le grandi masse popolari; infine, non s'è coltivata la storia del marxismo in Polonia. Così, ad esclusione della polemica con la scuola di Leopoli-Varsavia, nessuno dei compiti assegnati nel 1951 dal I Congresso della scienza polacca è stato nei fatti realizzato. Unico bilancio positivo è quello in campo pedagogico: la creazione di ambienti filosofici adatti alla formazione marxista dei giovani. Insomma, con questo articolo Schaff chiude la polemica con la scuola di Leopoli-Varsavia e sposta il bersaglio sulla filosofia cattolica, ritenuta l'avversario più importante e socialmente più influente.

D'altra parte questo è comprensibile: mentre da un punto di vista istituzionale il Partito era riuscito a pervenire al controllo dei principali istituti di cultura superiore, anche mediante la fondazione di nuovi organismi (l'Istituto di Scienze Sociali presso il CC del PZPR, il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Varsavia, il Comitato filosofico della Accademia Polacca delle Scienze e la stessa rivista «Myśl Filozoficzna») ed era riuscito a formare una nuova generazione di intellettuali marxisti, invece in campo sociale era la Chiesa cattolica ad avere ancora un'influenza preponderante. La filosofia cattolica, ad es., poteva contare su istituti di cultura universitaria di grande prestigio: l'Università di Lublino, nonché seminari ed accademie teologiche (a Cracovia e Varsavia). Inoltre, la scuola di Leopoli-Varsavia poteva contare solo sul prestigio della sua tradizione e dei suoi intellettuali, ma era priva di una base materiale di potere; al contrario, la Chiesa cattolica, benché intellettualmente meno prestigiosa, aveva una base materiale di potere e un radicamento sociale che ne faceva l'avversario più pericoloso del Partito comunista nel suo tentativo di egemonizzare ideologicamente – oltre che politicamente ed economicamente – l'intera società polacca. Ecco allora che Schaff, convinto di aver debellato la prima, pensava che fosse ora giunto il momento di attaccare la seconda.

In sede di bilancio conclusivo, una valutazione complessiva di tale vicenda può procedere lungo due linee: una interna che prenda in esame la consistenza o meno delle critiche rivolte agli esponenti della scuola di Leopoli-Varsavia e l'efficacia delle repliche dei criticati; una, invece, di natura esterna che consiste nel cercare di collocare quest'episodio di storia culturale nel contesto complessivo

costituito dal clima politico e sociale della Polonia, per vedere se gli intellettuali marxisti sono riusciti a conseguire gli obiettivi che si proponevano quando hanno dato origine alla polemica, e cioè l'egemonia culturale e la conquista del pensiero alla causa del socialismo.

Per quanto riguarda il primo aspetto – quello dell'analisi "interna" – e soffermandoci per il momento al dato più evidente e superficiale, v'è lo sforzo da parte dei critici marxisti di forzare il pensiero e la personalità dei criticati in schemi predefiniti, anche al costo di deformarne intenzionalmente le idee mediante maliziose sintesi e/o citazioni. Un esempio è fornito dalle analisi psicologiche di Twardowski, in particolare in merito al concetto di oggetto dell'atto di intenzionalità; egli scrive: "Tutto ciò che è, è un oggetto di un possibile atto di rappresentazione; tutto ciò che è, è qualcosa. E di conseguenza questo è il punto in cui la discussione psicologica in merito alla distinzione tra oggetto e contenuto della rappresentazione passa nel regno della metafisica"⁷⁷. Qui Twardowski sta solo descrivendo un passaggio delicato della ricerca in cui si evidenzia il possibile legame con la metafisica; non sta affermando che sia necessario passare nel campo della metafisica, né in effetti la sua ricerca prende tale via. Il suo critico Holland, invece, dando per scontato il fatto che Twardowski sia passato a considerazioni di natura metafisica, si domanda di quale specie essa sia; e risponde a tale domanda attribuendo a Twardowski il concetto metafisico di *ens* proprio dei metafisici scolastici, che questi sintetizza al solo scopo di mostrare che "tutte le dottrine formulate sull'*ens*, nella misura in cui sono corrette, si applicano all'oggetto della rappresentazione"⁷⁸. È importante qui ovviamente l'espressione *nella misura in cui sono corrette*: esse non sono necessariamente corrette e Twardowski non le condivide tutte. Ma questa espressione è stata eliminata dalle citazioni di Holland, che di conseguenza diventa: "tutte le dottrine scolastiche sull'*ens* sono corrette ... in riferimento all'oggetto della rappresentazione"⁷⁹. Citando in modo siffatto più volte Twardowski, Holland può concludere che "l'oggetto di 'certe rappresentazioni attuali' diventa improvvisamente l'oggetto 'in generale', un oggetto non-intenzionale, un puro e semplice oggetto, un '*ens*', il '*summus genus*' della Scolastica"⁸⁰. E siccome la Scolastica riteneva che tali entità, potenziali e reali, risiedessero nella soggettività divina, è logico concludere che Twardowski, nonostante non si sia posto mai tale questione in modo esplicito, concordasse nel ritenere che esse risiedessero in Dio!

Un altro carattere delle critiche mosse è l'inestricabile commistione tra giudizi teorici, personali e politici. Essere cattolico comportava *ipso facto* l'inaffidabilità delle concezioni teoriche sostenute: evidenziare il fideismo e il cattolicesimo di

Twardowski equivaleva a destituire di ogni fondamento le sue idee filosofiche, le quali non potevano che essere idealistiche, reazionarie e così via. Analogamente erano giudicate le concezioni di Łukasiewicz, e prova ne era la sua partecipazione alla conferenza filosofica tenuta a Cracovia nel 1936 da alcuni teologi cattolici che si ispiravano alla logistica, il cosiddetto circolo di Cracovia di cui fecero parte Józef M. Bocheński, Jan Salamucha e Jan F. Drewnowski⁸¹. Così si pensava di aver criticato in modo adeguato la posizione di un filosofo col mostrare come essa fosse riducibile ad una dottrina ritenuta *di per sé* inaccettabile e ripetutamente accusata di avere natura idealistica (sia essa il neotomismo, la teoria degli oggetti, il pansomatismo, il convenzionalismo, lo psicologismo o qualunque altra). In base a questo modo di pensare, si sarebbe dovuta respingere tutta la scienza europea, da Newton in poi, giacché, ad esempio, questi coltivava anche interessi alchemici e pensava che le sue scoperte di fisica fossero la base migliore per una teologia scientifica. Ciò perché la linea di pensiero marxista-leninista riteneva a quel tempo che la credenza in Dio fosse inconciliabile con ogni seria indagine scientifica, per cui dimostrare che uno studioso fosse un credente era sufficiente a privare la sua ricerca di ogni fondamento scientifico. Questa strategia veniva applicata non solo ai singoli pensatori, ma anche alla scuola nel suo complesso. Abbiamo visto che lo sforzo più rilevante dei critici marxisti è stato quello di ricondurre la scuola di Leopoli-Varsavia all'interno del neopositivismo, come una sua semplice variante, a sua volta interpretando quest'ultimo come la continuazione dell'empiriocriticismo di Mach e Avenarius coniugato al convenzionalismo e all'atomismo logico di Russell e Wittgenstein; insomma, niente altro che una variante dell'idealismo soggettivo. La basi teoriche per questa riduzione sono contenute nell'opera di Schaff sulla teoria della verità⁸², in quanto in essa viene articolata nella sua piena estensione la discriminazione tra filosofia materialista e filosofia idealista: il materialismo autentico è solo il materialismo dialettico come è stato formulato da Marx, Engels, Lenin e Stalin, giacché ogni altra forma di materialismo è comunque compromessa con l'idealismo (è il caso anche di Kotarbiński). L'idealismo può essere oggettivo e soggettivo: al primo sono ricondotte le filosofie di Husserl, il neohegelismo e il neotomismo; al secondo (in ultima analisi identificato con le posizioni di Berkeley e Hume) ogni forma di intuizionismo, di positivismo, di solipsismo ecc. Dato questo schema interpretativo dell'intera storia della filosofia, è facile individuare il significato ideologico del neopositivismo. Questo non è altro che la continuazione dell'empiriocriticismo, del convenzionalismo e del pragmatismo, anche se il suo idealismo è oscurato dalla "nebbia antimetafisica" e "scientifica"⁸³. Certo,

Schaff ammette che in esso vi sono delle differenziazioni e che ha subito una certa evoluzione; in particolare distingue le tre fasi dell'atomismo logico, della sintassi del linguaggio e della semantica, ma queste differenze sono secondarie in quanto per le cose principali esso è una "dottrina filosofica unitaria, che ha la sua caratteristica principale nella subordinazione del sapere al punto di vista dell'idealismo soggettivo"⁶⁴. Sicché, visto che v'è un rapporto diretto tra neopositivismo e convenzionalismo, è facile vedere in Ajdukiewicz la realizzazione più completa del programma neopositivistico, in perfetta continuità con esso⁶⁵.

Questa assimilazione (fatta invero anche da Ingarden, anche se con altri scopi e motivazioni) mirava a nascondere quasi del tutto l'originalità e la novità della scuola, in modo da poter minare il fascino che essa esercitava verso le nuove generazioni. Il venir meno del mito dell'originalità avrebbe dovuto screditare tale scuola, compensare le accuse che potevano essere fatte al marxismo-leninismo di essere una filosofia d'importazione e contribuire al recupero nazionalistico delle tradizioni culturali nel tentativo di staccare l'intellighenzia polacca dall'influenza della cultura occidentale, ritenuta dannosa per la costruzione del socialismo. Tale fenomeno, già noto in Unione Sovietica, era tanto più necessario in Polonia, dove la tradizione filoccidentale dell'intellighenzia era assai forte e si esprimeva in un movimento filosofico per sua natura critico, minimalista, antidogmatico. Si cercava inoltre di delegittimare proprio quest'ultimo aspetto cercando di dimostrare come la filosofia della scuola di Leopoli-Varsavia – essendo nelle sue linee fondamentali "sostanzialmente" ed "oggettivamente" una filosofia semantica idealistica e convenzionalista, e dunque la più sottile e raffinata variante dell'idealismo – fosse profondamente contrapposta al postulato dell'esattezza scientifica, nonostante le apparenze in senso contrario derivanti solo dal linguaggio del quale la scuola si serviva (il linguaggio e l'apparato tecnico della logica matematica)⁶⁶.

Veniva così messo del tutto in ombra il fatto che mai nessuno dei membri della scuola aveva accettato le concezioni espresse da Carnap nella sua *Sintassi logica del linguaggio*; onde Łukasiewicz criticava la confusione fatta da Schaff tra sintassi e semantica, che a sua volta portava a sottacere il realismo da sempre sostenuto dalla scuola allo scopo di poter lanciare l'accusa di idealismo⁶⁷. L'incapacità di apprezzare pienamente questa differenza da parte di Schaff è evidente nel fatto che egli prima la riconosce, quindi sostiene che essa è in sostanza fittizia. Anche la differenza fatta da Carnap tra verità logica e fattuale non depone affatto, per Schaff, a favore della sua accettazione del concetto classico di verità, perché il termine di "realtà" (come quello di verità) non è

accompagnato dall'attributo di "oggettiva", per cui essa viene a coincidere col *datum*. E così la pur riconosciuta differenza tra semantica e sintassi cede il passo alla voglia di ridurre entrambi ad una forma di convenzionalismo idealista per mezzo di argomenti deboli e speciosi, in quanto scopo fondamentale era quello di evidenziare la diversità delle filosofie borghesi, come anche il supposto sviluppo del pensiero in un singolo autore, fosse solo apparente. L'intera filosofia contemporanea era così ridotta ad una singola dimensione – quella dell'idealismo, il quale a sua volta era ritenuto l'arma ideologica in mano alla borghesia reazionaria, che cercava di indossare i panni della filosofia scientifica, avvalendosi della logica formale, spruzzando una sorta di nebbia antimetafisica e utilizzando la teoria classica della verità al solo scopo di occultare i suoi reali intenti e di corrompere così le masse.

Proprio in ciò sta la natura particolarmente dannosa della scuola di Leopoli-Varsovia, che giustifica e motiva l'asprezza della critica: essa, come il neopositivismo, è l'avversario più subdolo in quanto non è apertamente idealista, atteggiandosi a filosofia scientifica. Le altre filosofie (quella cattolica, la fenomenologia, l'intuizionismo e la filosofia dell'immanenza) sono nemici deboli, facili da attaccare, perché sono apertamente reazionari e antimaterialistici⁴⁸ e quindi ben difficilmente potevano "infettare" il marxismo. E così, più Ajdukiewicz e Kotarbiński si sforzavano di mostrare la compatibilità delle loro posizioni con le tesi fondamentali del marxismo, più apparivano pericolosi. Come ha osservato Kołakowski, è un paradosso che il più forte attacco sia stato diretto contro un potenziale alleato, contro la tendenza più progressista e di sinistra della Polonia del tempo; e spiega tale paradosso come il conflitto tra due miti – quello della scuola e quello del marxismo – che non hanno avuto origine all'estero (a Vienna o a Mosca), ma affondano le loro radici nella storia culturale della stessa Polonia⁴⁹. Infine, un'alleanza tra tradizione analitica e marxismo avrebbe anche significato minare il ruolo speciale del marxismo, immettendolo nel normale discorso accademico, quale filosofia tra le filosofie⁵⁰.

Ma v'era anche, ovviamente, lo scontro tra due modi diversi di vedere la filosofia e il ruolo del filosofo. Di grande significato in merito è la controversia tra Kotarbiński e Baczko sulla natura ipotetica delle tesi materialistiche, che evidenzerebbe secondo quest'ultimo il convenzionalismo implicito nel somatismo sostenuto dal primo. Nella concezione scientifica del mondo di Kotarbiński anche le tesi più consolidate della scienza hanno carattere ipotetico, in quanto una loro giustificazione definitiva è in linea di principio impossibile. È questa una tesi fortemente radicata nella tradizione analitica polacca, condivisa da Łuka-

siewicz, Ajdukiewicz, Czeżowski e molti altri, ma anche presente nella prima generazione di filosofi marxisti polacchi. Il marxismo del secondo dopoguerra, invece, fortemente influenzato dalla sistematizzazione dogmatica di Stalin, non poteva ritenere il materialismo una mera ipotesi, ma una verità scientifica provata al di là di ogni possibile dubbio: chi non lo riconosceva era una agente del nemico, sostenitore volente o nolente di un'ideologia idealista. Questa è la tipica posizione dei sostenitori dell'assolutismo epistemologico, per i quali o la conoscenza è assolutamente certa oppure non è tale. Da questa assunzione i marxisti-leninisti derivano la tesi che la conoscenza certa può essere ottenuta non solo in logica e in matematica, ma anche nelle scienze naturali e in filosofia: la *Weltanschauung* proposta dal marxismo leninismo non poteva essere ritenuta una mera congettura, ma una incontrovertibile verità". È in sostanza una posizione analoga a quella di certi ambienti cattolici che, oggi come in passato, argomentano sulla non scientificità della teoria dell'evoluzione in base al fatto che essa non è assolutamente certa, ma presenta ancora dei problemi irrisolti. Per il cattolico, come per il marxista-leninista, solo la propria concezione, la propria visione del mondo può essere al di là di ogni dubbio.

Sotteso a questo dibattito è ovviamente il problema del progresso scientifico e del suo significato. I marxisti ritenevano che esso avesse luogo secondo una relazione dialettica tra verità relativa e verità assoluta; l'approfondimento e il progresso della conoscenza non altera la verità delle precedenti teorie già accettate, ma piuttosto le immette nel contesto di un più ampio quadro teorico nel quale esse si rivelano parziali e quindi relative. Inutile dire che questa concezione del progresso scientifico fu sostenuta sino agli anni '70 anche nell'epistemologia occidentale ed ebbe larga diffusione tra gli scienziati, ma entrò in crisi a seguito delle riflessioni storiografiche sulla storia della scienza di Thomas Kuhn, che ha immesso nel dibattito il concetto di incommensurabilità tra teorie successive, poi ripreso con forza da Paul K. Feyerabend. Tuttavia, nell'insistenza dei marxisti sul carattere definitivo e incontrovertibile della verità del marxismo-leninismo è implicita la convinzione che esso non può essere ritenuto alla stregua di altre teorie scientifiche e quindi potenzialmente riassorbito in un'ulteriore teoria più generale, così come potrebbe essere evinto dal suggerimento di Kotarbiński per il quale la funzione del reismo potrebbe essere quella di correggerlo e di completarlo. Affermare, come Kotarbiński, che non esiste un criterio generale di verità sul quale possiamo definitivamente fondare qualsivoglia concetto, ivi incluso il materialismo, è una tesi epistemologica che deriva dalla convinzione che nessuna proposizione avente carattere strettamente universale (del tipo

“ogni realtà è corpo”) può esser mai completamente verificata sulla base di una congiunzione finita di proposizioni particolari (o, come avrebbe detto Carnap, il grado di conferma di una proposizione strettamente universale è sempre vicino allo zero). Ciò non significa, tuttavia, che quando una proposizione p è proferita, non si creda che p sia vera. Kotarbiński non può dichiararsi materialista senza essere soggettivamente convinto della verità della sua tesi: l'affermazione di una qualsivoglia tesi presuppone che chi la enuncia sia convinto della sua verità, anche se è al tempo stesso convinto della sua non assoluta giustificazione. Da questo punto di vista non v'è differenza tra un marxista come Baczko e un razionalista come Kotarbiński: entrambi sono convinti della verità delle rispettive tesi. Ma mentre Baczko è anche convinto – come un autentico credente religioso – della definitiva giustificazione del materialismo dialettico, invece Kotarbiński non è egualmente convinto del suo somatismo. Questo rivela la differenza di atteggiamento psicologico tra i due: il primo non è disposto a cambiare le sue concezioni – non sono “negoziabili”, così come oggi si dice per certi valori religiosi – e vede ogni critica loro rivolta come puramente ideologica, mossa da parte di chi non sa, non vuole o non può riconoscere il vero; Kotarbiński, invece, è pronto ad accettare una tesi differente dalla sua qualora essa disponesse di un fondamento empirico e razionale più elevato. Sono di fronte, insomma, abito dogmatico e abito critico.

Ma si trattava solo di difendere la “purezza” del marxismo contro ogni possibile “infezione”? Si assisteva solo allo scontro tra tradizioni filosofiche diverse? Ed era esso solo il frutto della cecità ideologica e di un atteggiamento dogmatico? In realtà – e qui veniamo al secondo tipo di considerazioni, quelle di natura “esterna” non più pertinenti alla sostanza delle questioni trattate – i toni della polemica, la chiara incapacità o mancanza di volontà nel capire le posizioni dell'avversario, il voler ad ogni costo rimarcare le differenze e richiedere una resa senza condizioni, tutto ciò suscita l'impressione che a scontrarsi in effetti non fossero due posizioni intellettuali, ma due gruppi di potere, due comunità scientifiche in lotta per l'egemonia intellettuale, dove un paradigma che non detiene l'egemonia (quello marxista) vuole scalzare un secondo paradigma ormai assestatosi, che controlla cattedre, riviste ed è diffuso in tutte le università. Così, alle misure amministrative tese al controllo di riviste, case editrici e nuove istituzioni culturali, è necessario affiancare una battaglia ideologica che miri a delegittimare il nemico col metterne in luce gli aspetti più reazionari e filosoficamente inaccettabili, attraverso una *reductio ad absurdum* delle sue tesi, che le screditi di fronte alle nuove generazioni di studiosi che il comunismo voleva ad ogni costo

assicurare al pensiero marxista. È quanto si evince chiaramente nella replica di Schaff all'autodifesa di Ajdukiewicz: "Nella polemica con il prof. Ajdukiewicz non si trattava soltanto della sua persona e nemmeno del convenzionalismo radicale. Era in gioco qualcosa di più: la caratterizzazione di un più vasto ambiente, la caratterizzazione della scuola, per metterla ancora una volta in piena luce — allo scopo di eliminarne l'influenza"⁸². Solo questa lotta per l'egemonia intellettuale, che si inquadrava nel processo di totalitarizzazione della società polacca del tempo, mirante al controllo di sempre più vasti settori della realtà sociale, può spiegare la durezza dell'attacco e la rigidità delle posizioni marxiste. Quindi *non solo* lotta tra atteggiamento dogmatico e atteggiamento critico come caratteristiche prioritarie che motivano l'origine e la natura della controversia, ma *anche* lotta tra due paradigmi per la conquista del potere intellettuale. Il fatto che poi uno di questi avesse alle proprie spalle il potere dello Stato e l'autorità della codificazione del marxismo operata in Unione Sovietica, fece sì che esso assumesse le vesti del dogmatismo, cioè di una filosofia la cui verità doveva esser solo annunciata e non dimostrata, e la cui definitività non poteva nemmeno tollerare le cautele scientifiche di un Kotarbiński, accettando di esser considerata una mera "ipotesi" scientifica.

Tale modo di procedere da parte marxista non colpisce ovviamente solo la scuola di Leopoli-Varsavia, ma pervade tutte le manifestazioni culturali esistenti nella Polonia antecedentemente all'instaurazione del comunismo. È, per fare un altro esempio, il caso della sociologia, che nel secondo dopoguerra si identificava nella sostanza con l'insegnamento di Florian Znaniecki e con le ricerche e riflessioni dei suoi allievi. Il marxismo pretendeva infatti di essere anche una teoria sociologica, per cui l'insegnamento di Znaniecki fu pesantemente attaccato e la sua sociologia fu tacciata al solito di essere "borghese". Ad essere messo sott'accusa era l'approccio metodologico di Znaniecki, favorevole a teorie di medio raggio che fossero in grado di essere empiricamente controllate, diversamente dal marxismo che, a suo avviso, costituiva una teoria la cui generalità non era per nulla comprovata dai dati empirici portati a propria giustificazione. Questa attenzione di Znaniecki al rapporto tra dati empirici e astrazione teorica, veniva tacciata di "angusto empirismo", incapace di pervenire a teorie che fossero in grado di spiegare in modo unitario l'intero divenire dell'umanità, come appunto faceva il marxismo. Essendo Znaniecki rimasto all'estero, prima a seguito dell'esplosione della guerra e dell'impossibilità di ritornare, poi per propria decisione, ne continuarono l'insegnamento in patria i suoi allievi J. Chałasiński, J. Szczepański e S. Ossowski. Furono essi, pertanto, a subire l'attacco (porta-

to, oltre che dal solito Schaff, anche da J. Hochfeld). Ossowski perse la sua cattedra universitaria, gli altri furono costretti a cambiare insegnamento (non più sociologia ma storia del pensiero sociale): la sociologia scomparve come disciplina autonoma dall'ordinamento universitario, rimpiazzata dal materialismo storico. Chałasiński, sinceramente convinto della necessità da parte dell'intellettuale di scegliere tra le forze del progresso e la conservazione, decise con una pubblica autocritica di abbracciare il marxismo-leninismo, abiurando la sua precedente formazione sociologica. Ciò gli permise, oltre che una maggiore libertà di parola, anche di proteggere i giovani studiosi di sociologia che a Varsavia e Łódź proseguivano le loro ricerche sociologiche sotto l'etichetta di studi di storia del pensiero sociale. Quando il bando per la sociologia fu revocato nel 1956, una nuova generazione di giovani studiosi era pronta. Anche in questo caso l'esito della lotta fu in chiara perdita per il marxismo, in quanto si risolse nel riconoscimento che non esiste una sociologia marxista-leninista che abbia una propria peculiarità metodologica e che possa accampare una sorta di privilegio conoscitivo nell'indagine della società⁹³.

Il modo di interpretare il marxismo nel periodo staliniano era molto lontano dai caratteri del marxismo polacco prima della sua istituzionalizzazione: esso era solo un'importazione sovietica e non era pertanto un caso che non si conducessero ricerche sulla storia del marxismo polacco, come lo stesso Schaff lamentava in occasione del suo menzionato bilancio conclusivo dei dieci anni trascorsi. La tradizione indigena marxista sarebbe stata rivalutata solo successivamente alla destalinizzazione, quando sarebbe cambiato anche l'atteggiamento nei confronti della tradizione analitica. Allora i marxisti faranno un'autocritica circa il modo in cui avevano condotto la loro polemica verso la scuola di Leopoli-Varsavia. Baczkó, ad esempio, sostenne che lo slogan dell'unità tra pensiero e linguaggio applicato a complesse situazioni semantiche "non era che un mero opporsi ai problemi reali affrontati in questo campo dalla letteratura positivista, che favorisce l'evasione dalle difficoltà incontrate nell'analisi dei problemi e non un modo corretto di far ricerca"⁹⁴.

Tale nuovo riorientamento della critica non sarebbe pienamente comprensibile se non si tiene conto che intanto anche le condizioni politiche erano mutate. Con la morte di Stalin (marzo 1953) cominciavano già ad avvertirsi da più parti accenti autocritici per il modo in cui era stata condotta la polemica contro gli indirizzi filosofici non marxisti e acquistavano forza le posizioni di chi, come il logico Roman Suszko (1919-1979), pur partendo da posizioni marxiste, aveva cer-

cato di mantenere il livello del dibattito sul piano della discussione costruttiva, entrando nel merito delle questioni senza atteggiamenti liquidatori ed evitando ogni automatica connessione tra critica filosofica e critica politico-sociale. Un suo articolo⁹⁵ è significativo in quanto costituisce il primo esempio nel dopoguerra di atteggiamento marxista nei confronti della tradizione analitica che si pone con essa sul piano di un confronto costruttivo che, pur nel dissenso, evita la demonizzazione e la riduzione all'assurdo delle tesi dell'avversario. Il marxismo è interpretato nello spirito della tradizione di Krzywicki, Kelles-Krauz, Brzozowski e Abramowski. Inoltre egli difende, da un punto di vista marxista, l'importanza delle ricerche parziali, analitiche, in grado di applicare la logica formale: "L'approccio logico-formale alla conoscenza ha tutte le caratteristiche dell'approccio nello stesso tempo unilaterale, astratto e concreto. [...] I metodi della logica formale, quantunque molto limitati e unilaterali, ciononostante sono in alto grado opportuni ed è evidente che bisogna servirsi di essi, particolarmente nella situazione in cui si trova oggi la filosofia polacca e principalmente in teoria della conoscenza⁹⁶". È una rivendicazione esplicita dello specialismo e una riaffermazione della tesi, già sostenuta da Kotarbiński e Ajdukiewicz in risposta alle critiche loro mosse, che non solo è legittimo, ma perfino indispensabile, se si vuole raggiungere la necessaria accuratezza scientifica, ritagliare uno specifico settore di indagine estrapolandolo dal contesto più generale.

Un altro chiaro segno del mutato clima filosofico e politico è fornito dal diverso atteggiamento dei marxisti nei confronti della logica formale e del suo rapporto con quella dialettica, punto tradizionalmente oggetto di dispute più o meno accese tra pensatori marxisti e logici non marxisti. In verità gli studi di logica formale erano troppo radicati nella filosofia polacca per riuscire ad impedirne il proseguimento; ed in effetti essi continuarono, sempre nell'ambito della scuola di Leopoli-Varsavia. Abbiamo già visto, però, che non mancarono coloro (e tra costoro il solito Schaff) che, nel periodo immediatamente dopo la guerra, avevano criticato la logica formale dal punto di vista delle leggi della dialettica hegel-marxista. È però significativo che tale questione non sia stato oggetto di controversia con la scuola di Leopoli-Varsavia; non solo, ma nel 1955 è sempre Schaff a riconoscere che la fonte della critica marxista alla logica formale stava nel modo equivoco di intendere la contraddizione; questa, infatti, nei classici marxisti vuole semplicemente esprimere la circostanza che le cose e i fenomeni sono in possesso di una "struttura polare", individuabile empiricamente; e la contrapposizione tra forze e tendenze contrarie è l'origine del movimento e dello sviluppo. Ma una cosa è la contrarietà, la polarità, la contrapposizione di forze o

anche l'esistenza di due aspetti diversi in un oggetto, un'altra è invece la contraddizione della quale parla la logica formale. Dalla confusione tra contrarietà e contraddizione, fatta in primo luogo da Hegel, nasce la successiva confusione marxista con la conseguente critica del principio di non contraddizione e quindi della logica formale, come ad esempio avviene quando si vuole evincere dall'esistenza del movimento la necessità di ammettere la contraddittorietà del reale. Schaff si richiama al saggio di Łukasiewicz sul principio di non contraddizione in Aristotele⁹⁷; ma ancora più immediata è la connessione con un saggio del suo maggior antagonista, Ajdukiewicz, dedicato appunto a criticare la connessione tra cambiamento e contraddizione⁹⁸.

Con ciò Schaff riconosceva i propri torti, dava pubblicamente un attestato di stima agli avversari di una volta e, nel ribattere alle critiche marxiste ortodosse rivoltegli da Jerzy Ładosz, lamentava come nelle discussioni filosofiche si faccia uso di parole d'ordine quali "oggettivismo", "astrazione accademica", "lotta ideologica" e "neopositivismo" quali armi d'intimidazione, considerando l'interlocutore un imputato. E così finiva per beccarsi l'accusa di essere l'esempio vivente "dell'ancora esistente influsso neopositivistico in Polonia"⁹⁹. Ma la posizione sostenuta da Schaff, al cui fianco si schierarono altri prestigiosi intellettuali come Helena Eilstein e Maria Kokoszyńska, finì per affermarsi, venendo accolta in seguito persino nei manuali ufficiali di marxismo-leninismo che venivano usati nei corsi accademici¹⁰⁰; la contrapposizione tra logica formale e dialettica cessa, sin dalla metà degli anni Cinquanta, di essere un punto di attrito tra marxismo e filosofia scientifica, e inizia un progressivo avvicinamento dei pensatori marxisti verso le posizioni logico-epistemologiche della scuola polacca, oltre ad un'apertura verso quanto in questo campo veniva prodotto all'estero. Come afferma persino un cattolico come Stępien, "col tempo risulta evidente l'influsso positivo della lettura e della cultura metodologica della scuola di Leopoli-Varsavia sui marxisti. Grazie a ciò il marxismo in Polonia, nel suo complesso, fu di livello superiore a quello dei paesi limitrofi"¹⁰¹.

Dal "disgelo" alla fine del comunismo

Intanto il montare delle proteste e degli scioperi (che ebbero il loro più tragico momento nella sollevazione di Poznań del 28-29 giugno del 1956, nel corso della quale caddero uccise sotto il fuoco della milizia 53 persone), fece sì che Gomułka fosse nuovamente chiamato alla segreteria del Partito nell'ottobre del

1956.

Il nuovo clima politico dà impulso alla rinascita della vita scientifica, che si manifesta nella riapertura di riviste sopresse (come «Tygodnik Powszechny» e «Znak», organi del cattolicesimo politico fedele alla gerarchia cattolica ed al tempo stesso tollerato dalle autorità comuniste), nella soppressione di «Myśl filozoficzna», che viene rimpiazzata da una rivista più accademica quale «Studia filozoficzne», diretta da Kołakowski (pur rimanendo Schaff nel comitato editoriale), nella pubblicazione per la prima volta o nelle riedizioni di opere prima vietate (come ad es. quelle di Ingarden e di Tatarkiewicz), nonché nel fiorire di congressi e seminari. Tra questi ha una particolare importanza quello tenutosi il 15-17 giugno 1956 a Varsavia in occasione della traduzione polacca dei *Quaderni filosofici* di Lenin, in quanto, oltre a vedere di nuovo riuniti studiosi marxisti ed esponenti prestigiosi della scuola di Leopoli-Varsavia (intervengono Kotarbiński e Ajdukiewicz), segna anche una sorta di cerniera tra i due periodi della filosofia polacca, essendo in esso presenti sia interventi consoni al nuovo clima politico, come riproposizioni di vecchie tesi (anche se il loro tono è ben diverso da quello "militante" tipico del periodo stalinista). Importanti gli interventi di "grandi vecchi" come Ajdukiewicz, Kotarbiński, Kokoszyńska, ma ancor più della nuova generazione analitica, formata da Klemens Szaniawski, Marian Przetęcki e Roman Suszko. Infine sono esplicite negli interventi di Baczko e Schaff le ritrattazioni e i "pentimenti" per il modo in cui in passato si era condotta la battaglia delle idee¹⁰².

Che una nuova fase del marxismo polacco si fosse avviata, si vede anche dalla circostanza che proprio a partire da quest'anno inizia a prendere vigore il cosiddetto "revisionismo marxista", che si fa iniziare con un articolo di Kołakowski¹⁰³ e vede tra i suoi protagonisti anche Baczko e in seguito Schaff (il quale proporrà un suo "umanesimo marxista", che avrà grande fortuna anche in Occidente). Tale revisionismo si alimenta principalmente della lettura e riscoperta delle opere del giovane Marx, in esplicita polemica con i tentativi di coltivare la filosofia come metodologia della scienza e quindi col "positivismo" di Engels; esso rivendicava soprattutto una liberazione autentica dell'uomo, in contrapposizione alla sua mortificazione da parte dell'onnipotente Stato burocratico-socialista. Di fatto, dopo aver contribuito alla rivalutazione della tradizione analitica polacca, Schaff, Kołakowski e Baczko prendono strade che li portano sempre più lontani dagli interessi epistemologici prima coltivati, in favore di una interpretazione del marxismo che, col suo richiamo all'umanesimo e in polemica col materialismo dialettico di derivazione sovietica, assumerà sempre più valenza politica di

opposizione¹⁰⁴.

In tale direzione si muove con maggior decisione innanzi tutto Kołakowski, la cui azione si carica di un più esplicito ed immediato significato politico. In una serie di articoli accomunati dal titolo *Responsabilità e storia*¹⁰⁵, scritti nel 1957, attacca il determinismo storico marxista, che pone alla base della politica del Partito l'idea che sia la storia a costituire il giudizio finale dell'azione umana. A tale impostazione egli contrappone l'importanza del giudizio morale del singolo, superiore a qualsivoglia condizionamento da parte delle forze economico-sociali; con ciò riprende le tesi sull'umanesimo socialista che erano state nel primo dopoguerra sostenute da intellettuali legati al PPS. Era una sfida aperta alla dottrina ufficiale del Partito che suscita le reazioni dello stesso Gomułka, che attacca Kołakowski al 9° Plenum del Partito del 1957. La successiva pubblicazione nel 1959 dell'articolo sul concetto di verità in Marx¹⁰⁶ gli fa perdere il posto di redattore capo di «*Studia Filozoficzne*»; non pago, in un successivo articolo critica il marxismo, giudicato ormai alla stregua di un dogma religioso difeso da una casta sacerdotale¹⁰⁷. In seguito, la crescente disaffezione espressa verso il comunismo da Kołakowski (in un meeting di studenti tenutosi all'università di Varsavia nell'ottobre del 1966) e la delusione per le mancate riforme di Gomułka, gli guadagnarono, nel clima di antisemitismo di quegli anni, l'espulsione nel marzo del 1968 dalla medesima università, venendo così costretto ad emigrare e ad insegnare all'estero.

Sempre in ambito marxista altri pensatori effettuano un tentativo di scientificizzazione della filosofia marxista attraverso il recupero del pensiero epistemologico e logico sia nazionale che europeo. Un ruolo pionieristico aveva assunto, oltre al già citato Suszko, anche Helena Eilstein, che sottolineava l'esigenza di porre a modello del filosofare il metodo delle scienze naturali, e Stefan Amsterdamski. Grazie allo stimolo di questi pensatori si comincia anche ad avvertire un timido tentativo di apertura verso la cultura europea e alcuni giovani poterono fruire di borse di studio e soggiorno nei paesi anglosassoni¹⁰⁸. Come rievoca Władysław Krajewski, che di questo rinnovamento fu uno dei protagonisti,

noi "scoprimmo" che la cibernetica e la genetica mendeliana non sono meccanicistiche, che la cosmologia relativistica non è "idealista" e che l'universo è, o può essere, finito benché tutti i materialisti, da Democrito a Engels, abbiano ritenuto fosse infinito; che il movimento e il cambiamento non contengono contraddizioni logiche a dispetto di quanto hanno pensato Hegel, Engels e Lenin, ecc. La scuola di Leopoli-Varsavia non fu più criticata, e anzi i suoi vecchi critici ne apprezzavano ora i meriti, specialmente per lo sviluppo della logica e della semantica, che non venivano più considerate "idealistiche". L'espressione "filosofia borghese" fu per lo più rimpiazzata dalla espressione "filosofia non marxista"¹⁰⁹.

Grazie a ciò molti marxisti ebbero modo di familiarizzarsi con la filosofia della scienza e con la logica contemporanea occidentali, adottandone spesso alcune concezioni: significativa fu in questo senso l'organizzazione per la prima volta, nel 1957, di un seminario di filosofia della scienza che riunì tutti gli studiosi polacchi del campo, marxisti e non. Si discussero le opere di Carnap, Reichenbach, Popper, Hempel, Nagel, Bunge, Grünbaum, come anche si cominciarono a intessere contatti con gli studiosi di altri paesi. Fu anche oggetto di discussione la validità o meno di molte delle tesi contenute nei classici del marxismo.

Si vengono, così, a formare in campo marxista due diversi orientamenti filosofici, etichettabili come "scuola scientifica" e "scuola umanistica"¹⁰. Per la prima la filosofia, in generale, è innanzitutto conoscenza del mondo e quindi epistemologia e metodologia. Essa è intesa come scienza *sui generis*, fondata sulle scienze particolari delle quali analizza i concetti e i metodi, adoperando gli strumenti della logica formale. In riferimento al marxismo, ciò significa che sua parte fondamentale è il materialismo dialettico, arricchito però delle conquiste metodologiche e logiche dell'epistemologia contemporanea: è questo un esplicito richiamarsi alla tradizione analitica polacca e al suo stile filosofico; la temuta "infezione" è ormai definitivamente avvenuta. Non solo, ma all'interno del *corpus* dottrinario marxista si riteneva fossero da privilegiare le opere economiche del Marx maturo, nonché le idee filosofiche di Engels e Lenin, allo scopo di metterne in luce il carattere scientifico e la loro sintonia con la filosofia scientifica, evitando la speculazione aprioristica e assumendo un atteggiamento che privilegi il rigore logico, la chiarezza e l'intersoggettività. Questo indirizzo, il cui iniziatore è stato Krajewski, fu abbastanza eterogeneo, e in esso si distinsero diversi modi di intendere tale scientificità: vi fu chi la dichiarò principalmente sulla base della popolarizzazione delle idee leniniane e staliniane concernenti il materialismo dialettico (tra costoro J. Ładosz) o chi la intese in riferimento alla interpretazione generale della storia, la cui corretta versione era fornita dal ruolo dirigente del Partito comunista; ma vi fu anche chi cercò di scientificizzare il marxismo attraverso l'eliminazione di quanto in esso vi era di rozzo e inaccettabile, cercando di renderlo quanto più possibile razionale e congruente col pensiero scientifico, oltre che in accordo sia col senso comune sia con le esigenze metodologiche della contemporanea riflessione epistemologica: ciò è quanto viene fatto dal gruppo di studiosi che si viene a formare presso l'Istituto di Filosofia dell'Università di Poznań¹¹. Questo "scientismo" marxista ebbe diverse ricadute positive nel contesto del socialismo reale: formò un tipo di marxismo alieno alle controversie ideologiche e più indipendente dai condizionamenti politici; permise il distac-

co di generazioni di nuovi studiosi dalle forme di marxismo volgare sino allora coltivate; infine

lo scientismo ha insegnato la cultura del pensiero logico e ha coltivato la tradizione della pratica della logica come condizione del buon filosofare, con ciò estendendo la consapevolezza metodologica di filosofi e studiosi. A questa tradizione è legato (a) il criticismo, (b) la presa di distanza dalle controverse ideologiche, (c) la tolleranza verso le concezioni diverse. Insegnando a criticare i pregiudizi, i preconcezioni, gli argomenti non controllati, non motivati, oscuri, lo scientismo permise la formazione di un atteggiamento di resistenza contro i contenuti ideologici e contro la propaganda politica. [...] Esso quindi contribuì a preparare quel terreno ideale per i cambiamenti politico-sociali che avvennero negli anni Ottanta".

Della "scuola umanista" o "antropologica" fu iniziatore – come sappiamo – Kołakowski ed ebbe come protagonisti anche Baczko, K. Pomian, S. Morawski e in seguito anche Schaff, che inizialmente prese una posizione "neutrale" (come si confaceva all'ideologo ufficiale del Partito). Essa riteneva che la filosofia dovesse innanzi tutto occuparsi dell'uomo e della sua prassi; si richiamava quindi alla tradizione della filosofia classica tedesca e ad alcune correnti filosofiche allora assai diffuse (quali la fenomenologia e l'esistenzialismo): la filosofia veniva così a costituire un dominio autonomo di riflessione, con un proprio metodo, diverso da quello delle scienze naturali, quello dialettico o ermeneutico. Del marxismo veniva privilegiato il materialismo storico e la prassi umana come creatrice di conoscenza, in relazione al contesto sociale. Benché si criticasse l'hegelismo, l'esistenzialismo e la fenomenologia, analogamente a come l'altra corrente criticava il neopositivismo, tuttavia se ne apprezzavano i metodi che venivano contrapposti al "positivismo" della "scuola scientifica". Ovvio la preferenza per le opere del giovane Marx (sulla scia di Schaff), come anche l'attenzione per quelle di Lukács, Gramsci, e la riscoperta di autori come Brzozowski. Non mancò ovviamente, la critica da parte dei marxisti più ortodossi (di T. Jaro-szewski, J. Ładosz ed all'inizio, e con maggior cautela, dello stesso Schaff) al "revisionismo filosofico", che in quegli anni si esprimeva principalmente in riviste come «Po prostu» e «Nowa kultura» e che ingrossava le proprie fila con intellettuali come B. Baczko, K. Pomian, R. Zimand, Z. Bauman ed economisti come O. Lange e M. Kalecki. Benché concettualmente debole e nella sostanza ripetitiva, tale critica era in sintonia con la progressiva involuzione della politica di Gomułka, abbandonato sempre più dall'intelligenza che non tollerava la persistente interferenza delle autorità e della censura. Gomułka rispondeva accentuando la propria repressione, chiudendo nel 1962 le riviste culturali più innovative e i club di discussione degli intellettuali, insensibile alle petizioni di protesta

sottoscritte da numerosi intellettuali e artisti di prestigio, come la *Lettera dei 34* del 1964. Quando nel gennaio 1968 Gomułka sospese le recite di una messinscena dei *Dziady* di Adam Mickiewicz, dramma che esaltava la lotta politica dei polacchi contro la Russia zarista, la protesta assunse la forma di una manifestazione di piazza degli studenti di Varsavia. La tensione sociale era sempre elevata, e ormai solo l'Unione Sovietica appoggiava Gomułka¹³.

La stretta repressiva del 1968 "segnò la data della sconfitta dei 'revisionisti' e l'e-purazione di massa in Polonia (connessa d'altra parte con la violenta campagna antisemita che ebbe inizio nel marzo di quell'anno), ma soprattutto la data di soffocamento della 'primavera di Praga' da parte dei carri armati sovietici e degli altri paesi del Patto di Varsavia (agosto '68)¹⁴". Si iniziò col licenziamento dei marxisti più avanzati, come Kołakowski, Baczko, il sociologo Bauman, e il noto studioso di estetica Stanisław Morawski¹⁵, per poi proseguire anche con una persecuzione antisemita. Sul piano filosofico tale data segnò un nuovo irrigidimento ideologico. Nella discussione avutasi a maggio presso la scuola centrale del Partito sullo stato della filosofia in Polonia erano presenti, accanto agli ormai rituali accenti autocritici, espressioni che ricordano il I Congresso sulla scienza polacca: si denunciava la timidezza nella critica delle correnti non-marxiste, si auspicava il ritorno ai classici del marxismo, ci si riprometteva di rafforzare l'insegnamento del marxismo nelle scuole, ecc. Anche la nuova redazione della rivista «*Studia Filozoficzne*» si propose col primo numero del '69 un maggior impegno ideologico teso a rafforzare valori quali patriottismo, potere popolare, socialismo ed internazionalismo¹⁶.

Tali polemiche e discussioni, nonché il tentativo da parte dei quadri intellettuali del partito di riprendere in mano la situazione, fecero sì che il Comitato di Scienze Filosofiche dell'Accademia delle Scienze mettesse in opera agli inizi degli anni Settanta un programma di ricerche lungo quattro filoni fondamentali, tra i quali quello tendente a sviluppare la metodologia marxista delle scienze e la logica. Era il riconoscimento che in questo campo non era più possibile assumere un atteggiamento di sufficienza verso lo sviluppo della scienza contemporanea e verso le riflessioni metodologiche ad essa legate. Tale programma si articolava in due momenti strettamente connessi: l'accurata analisi metodologica dei classici del marxismo-leninismo e il confronto con le contemporanee acquisizioni nel campo della logica, della matematica e della cibernetica allo scopo di sviluppare la metodologia marxista. Insomma, "la tradizione scientifica polacca, celebre per le sue acquisizioni nel campo della logica e della matematica, viene

continuata e bisogna fruirne per lo sviluppo della metodologia marxista. Questo appunto il compito che viene fissato dal programma del Comitato delle Scienze Filosofiche dell'Accademia delle Scienze alla comunità filosofica del nostro paese¹¹⁷. Questa indicazione, che troverà piena attuazione nel menzionato gruppo di studiosi della scuola di Poznań, è ad un tempo il riconoscimento del valore della tradizione marxista polacca, che aveva sottolineato del marxismo il valore cognitivo e ne aveva fatto il continuatore della tradizione razionalista e scientifica della cultura occidentale; e insieme un volersi riallacciare al ricco patrimonio analitico racchiuso sia nell'esperienza della scuola di Leopoli-Varsavia sia nel neopositivismo.

Ma gli eventi politici ancora una volta dovevano rivelare la loro incidenza sulla riflessione filosofica: un aumento dei prezzi per far fronte alla crisi economica originata dalla dissennata politica di Gomułka innescò una serie di scioperi, il cui epicentro furono i cantieri navali di Danzica. Col paese sull'orlo di una insurrezione generale e con Gomułka che invano invoca l'aiuto di Brežnev, nel dicembre 1970 l'Ufficio politico del PZPR, in una riunione di emergenza, elegge segretario Edward Gierek, che si dichiara contro il monopolio del Partito in tutti i settori della vita pubblica. La Polonia sembrava avviarsi ad una nuova fase di liberalismo e relativa democratizzazione, caratterizzata da "un graduale ma visibile slittamento da un modo di parlare e di argomentare 'ideologico' ad uno più 'pragmatico'¹¹⁸, in linea con la svolta tecnocratica ed efficientista che la nuova leadership voleva imprimere alla vita economica e sociale polacca.

Questa graduale "deideologizzazione" del sistema porta nel campo della cultura, dell'arte e della filosofia da un lato al più bieco opportunismo dell'intelligenza burocratizzata, dall'altra all'aperta dissidenza che denuncia chiaramente l'ideologia marxista-leninista, praticata con superficiale routine e ritualisticamente proposta come l'unica ideologia corretta: la bancarotta finale del socialismo reale comincia ad essere annunciata dal progressivo venir meno della concezione del mondo marxista, come diventa sempre più chiaro negli anni Settanta e Ottanta¹¹⁹. Il peso della dissidenza aumenta sempre più con la creazione alla fine degli anni Settanta del Comitato di Difesa dei Lavoratori (KOR), alla cui testa era Jacek Kuroń, e che finì per raggruppare eminenti intellettuali, scienziati, artisti, sacerdoti e giornalisti. All'attività di questa organizzazione, e di altre consimili, si accompagnò una florida editoria clandestina che pubblicò opere proibite dalla censura, come anche riviste e bollettini di controinformazione¹²⁰.

Ciò ovviamente non significò la fine dell'ideologia marxista; indicò piuttosto la scomparsa del suo ruolo egemonico nella cultura polacca. Con l'eccezione della

scuola di Poznań, ormai il marxismo si sviluppava in una pluralità di tendenze e posizioni legate alle personalità dei singoli studiosi, sempre più svincolati da qualsivoglia ortodossia e in stretta connessione con la riflessione europea. Si afferma tra molti pensatori (anche tra coloro che prima ne erano stati avversari) l'interpretazione antropologica del marxismo, che viene sviluppata sulle orme di Schaff in particolare da T.M. Jaroszewski, J. Kuczyński, M. Fritzhand, B. Sucho-dolski, R. Panasiuk, Z. Cackowski e J. Bańka. Altri invece seguono più personali itinerari di ricerca, come M. Hempoliński, A. Synowiecki, W. Mejbbaum e M. Siemek.

In seguito alla nuova stretta repressiva dovuta al colpo di stato del dicembre 1981 ad opera del generale Jaruzelski, che colpì i filosofi che più si erano esposti in attività politiche in appoggio a Solidarność, diventò sempre più difficile essere oppositori ed insieme marxisti. Giungiamo così alla caduta del comunismo con le prime elezioni libere nel dopoguerra (4 giugno 1989), quando la riflessione marxista sembra volatizzarsi e i vecchi suoi sostenitori o tacciono oppure rapidamente si riconvertono ad altre più accettabili e meno compromesse filosofie.

Tra queste, senza dubbio un ruolo di primo piano aveva assunto la filosofia sociale e la morale cattolica, che lungo tutto il periodo comunista era riuscita a mantenersi fedele a se stessa e a costituire in pratica la sola alternativa ideologica per chi rigettava il materialismo e l'ateismo marxista. Non solo, ma era stato il cristianesimo a contribuire a mantenere il senso di solidarietà sociale e il sentimento nazionale di un popolo cui il comunismo non era riuscito ad offrire alcuna nuova identità e coesione collettiva:

Il senso di comunità formato nei pellegrinaggi e la solidarietà dei sentimenti condivisi durante le successive visite del papa al suo paese natale furono molto più importanti delle sottigliezze teoriche su questioni ontologiche [...]. La singolare sintesi di elementi religiosi e aspettative esistenziali, nonché la critica del marxismo teorico, ebbero come risultato non solo il fenomeno del sindacato Solidarność, ma anche l'esperienza della solidarietà nazionale che si rivelò essenziale per il collasso del marxismo in Polonia²¹.

Solo la Chiesa, con la sua ramificata e capillare organizzazione, era in grado di assicurare, specie nel periodo più buio successivo al colpo di stato del dicembre 1981, una sorta di "protezione sociale" alla dissidenza, divenendo "il solo reale partner riconosciuto dai comunisti"²²: le chiese finiscono per essere non più solo luoghi di culto, ma sede di libere discussioni socio-politiche, di mostre per artisti invisi al potere comunista, di teatro per la rappresentazione di commedie

altrimenti vietate, di proiezioni cinematografiche impossibili nelle normali sale; insomma di ogni attività della società civile alternativa a quelle protette e permesse dallo Stato. Bastava, a tale scopo, accettare, anche solo formalmente, il magistero della Chiesa; chi invece rifiutava sia la fedeltà al potere politico, sia la sottomissione all'autorità spirituale della Chiesa, finiva per divenire *terra nullius*, esposto senza alcuna protezione alle misure repressive del potere comunista. Ma la fine del regime comunista fa paradossalmente entrare in crisi anche l'egemonia conquistata dalla Chiesa sulla società, facendone emergere i tratti illiberali e conservatori. Si afferma il clericalismo nella pretesa, avanzata da politici e partiti (spesso apertamente sostenuti dal clero e dalla gerarchia cattolica) di incarnare la vera fede e di volere ispirare ad essa la trasformazione della Polonia. Così se

il comunismo era stato un sostituto e una contraffazione della religione, una religione della politica incarnata in un ubiquo Leviatano, non appena la Chiesa converte la religione in politica, esiste la perdurante minaccia che essa finisca per parodiare il comunismo assolutistico che a sua volta era una parodia di un'autentica visione religiosa del mondo¹²³.

L'utopia comunista, una volta conquistato il potere, si era trasformata in un'ideologia a sostegno della nuova classe dominante, permettendo alla vecchia ideologia cristiana – che fino ad allora era stata un puntello delle vecchie classi dominanti tra le due guerre mondiali – di acquistare essa la funzione di utopia liberatrice in contrapposizione al potere comunista. Quando quest'ultimo crolla, è però il cattolicesimo a correre il rischio di trasformarsi in una nuova ideologia che vorrebbe clericalizzare la nazione, imponendo una sorta di potere teocratico¹²⁴. E tale tentazione potrebbe essere facilitata proprio dalla crisi socio-economica attraversata dalla Polonia a seguito della politica economica portata avanti della nuova classe dirigente, ispirata a principi neoliberali¹²⁵.

Intanto la liberalizzazione dell'economia (condotta nell'ossessivo e acritico fiorire di slogan per la privatizzazione e il libero mercato, senza tener conto della particolare situazione economica nella quale versava la Polonia e contraddicendo del tutto la stessa dottrina sociale della Chiesa come espressa nelle encicliche papali)¹²⁶ non ha apportato alla ricerca filosofica i vantaggi che ci si aspettava da essa; ciò innanzitutto per il venir meno – in rigido ossequio ai principi del libero mercato – del ruolo dello Stato nella promozione e nel finanziamento della cultura. Se prima lo Stato pagava, per così dire, a piè di lista iniziative culturali, riviste, edizioni e congressi nell'intenzione di ingraziarsi o almeno di non avere nemici gli intellettuali (chiedendo in cambio un ossequio sempre più formale e

spesso simulato al marxismo), con la fine del socialismo reale le riviste devono far quadrare i conti, gli editori devono adeguare i prezzi di copertina ai costi reali, le università devono amministrare il proprio budget in maniera autonoma, spendendo con oculatezza i ridotti fondi ministeriali. Una nuova situazione che fa apertamente parlare di notevole peggioramento della situazione della filosofia polacca e sulla quale si interrogano perplessi i filosofi convenuti in conferenza a Lublino nel dicembre del '93¹²⁷.

Nondimeno, l'attività filosofica sembra continuare lungo le salde linee della tradizione polacca, per come risulta da un'inchiesta promossa nel 1989 dal mensile cattolico «Znak»¹²⁸. Dominano infatti la scena filosofica polacca sostanzialmente quattro orientamenti filosofici. Il primo è l'ampio filone delle molto variegate filosofie del soggetto che si riallacciano alla tradizione del pensiero fenomenologico, il cui fondatore è Roman Ingarden, e che si interessano prevalentemente della problematica ontologica, assiologica e antropologica, specie nei settori legati alla filosofia cristiana. Ad esso si affianca il secondo filone, che è costituito dal tradizionale indirizzo neotomista di Lublino. Il terzo filone è costituito dalla filosofia di orientamento analitico, che non è la semplice continuazione della scuola di Leopoli-Varsavia, ma si riallaccia al più ampio contesto del pensiero analitico dominante nei paesi anglosassoni: ad esso possono essere collegati, oltre che numerosi singoli studiosi, la scuola metodologica di Poznań (specie nella sua fase più recente) e anche il Centro di ricerche interdisciplinari dell'Accademia Teologica Pontificia di Cracovia (con padre Michał Heller ed il vescovo Józef Życiński). Infine v'è il fenomeno nuovo dell'esplosione negli anni Ottanta dell'interesse per la filosofia politica, coltivata nell'ambito della tradizione liberale e neoconservatrice, direttamente legata al dibattito politico suscitato dalla tumultuosa trasformazione in atto, ma debole dal punto di vista teorico (si tratta per lo più di entusiastiche e superficiali assimilazioni di quanto di peggio prodotto dal pensiero conservatore occidentale)¹²⁹.

Manca all'appello, e non poteva essere altrimenti, il marxismo, che viene unanimemente ricondotto ad uno stadio di riflessione prefilosofica, in quanto «la compromissione del marxismo è talmente profonda, che un'ulteriore sua presenza nella vita intellettuale polacca la si fa dipendere esclusivamente da fattori di natura amministrativa»¹³⁰. Col venire meno anche di questi mezzi di artificiale sostentamento, il marxismo in Polonia è quietamente e serenamente spirato, senza che nessuno piangesse al suo funerale o ne reclamasse il cadavere per un'onorevole e pietosa sepoltura.

Il tentativo del comunismo di conquistare il pensiero, di creare una «ideocrazia

totalitaria¹³¹, perseguito nel periodo in cui esso fu al potere ed enunciato a chiare lettere in occasione della polemica con la scuola di Leopoli-Varsavia, non solo è andato in frantumi con il crollo del sistema del socialismo reale, ma si era dissolto intellettualmente anche prima della sua fine politica, coinvolgendo nella rovina il pensiero marxista persino oltre i propri demeriti. Ma tale vicenda testimonia di come la ricca e radicata cultura polacca, nelle sue varie manifestazioni e tendenze, sia stata la risorsa più certa e ferma di cui un popolo, che non si è mai rassegnato alla dominazione sovietica per interposta persona, ha potuto fruire per conservare la propria identità e quella forza morale e spirituale che gli ha permesso di rivedere la luce dopo un quarantennio di buio. Il pericolo è che oggi la Polonia si smarrisca non perché forzosamente ridotta alle dimensioni unidimensionali di una ideologia, ma a seguito delle sue inclusioni nel grande calderone di un mondialismo il cui unico credo è la liberalizzazione dei mercati e l'espansione senza limiti del consumo di beni materiali. È questa la nuova frontiera che oggi la Polonia ha davanti.

¹ Cfr. su ciò tra i lavori più recenti GRACIOTTI SANTE, *Divagazioni (ma non troppo divaganti) sul rapporto Polonia Europa*, in «pl.it - Rassegna italiana di argomenti polacchi» 2007, pp. 10-20, e JANION MARIA, *La Polonia tra Oriente e Occidente*, in *Ivi*, pp. 21-50. Ma tutto il numero della rassegna citata è dedicato a *La Polonia tra identità nazionale e appartenenza europea*, con altri interessanti articoli su tale argomento.

² Intervista contenuta in MANGANO GIROLAMO, *Polonia chiama Europa. Incontri con gli uomini della frontiera dell'Est*, Marietti, Genova 1992, pp. 140-42.

³ Cfr. su ciò anche ZACHARIASZ ANDRZEJ LESZEK, *Filozofia w Polsce – stan aktualny i perspektywy*, in «» 1, 2001, p. 39.

⁴ NAGEL ERNEST, *Impressions and Appraisal of Analytical Philosophy in Europe. II*, in «The Journal of Philosophy» 2, vol. 33, 1936, pp. 49-53.

⁵ CARNAP RUDOLF, *Autobiografia intellettuale*, in *La filosofia di Rudolf Carnap*, a cura di P.A. Schilpp, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1974, p. 31. Per una rassegna dei rapporti tra i filosofi polacchi della scuola di Leopoli-Varsavia e quelli del circolo di Vienna cfr. WOLEŃSKI JAN, *The Lvov-Warsaw School and the Vienna Circle*, in *The Vienna Circle and the Lvov-Warsaw School*, a cura di K. Szaniawski, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1989, pp. 443-453, volume peraltro indispensabile per una introduzione a tutta la questione.

⁶ Mi permetto di rinviare sul complesso della tradizione filosofica polacca al mio *Nel segno della scienza. La filosofia polacca del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1996, nel quale sono contenuti ampi riferimenti bibliografici sull'argomento. Inoltre su questi temi, o parte di essi, ho già in passato scritto altri articoli e saggi, dai quali traggono spunto nel proporre la sintesi qui presentata con i dovuti aggiornamenti. Mi riferisco in particolare ai seguenti miei scritti, ai quali rinvio per un più accurato esame dei vari punti in questo saggio toccati con maggiore concisione: *Realtà ed astrazione. Scuola polacca ed epistemologia post-positivista*, CUECM, Catania 1990; *Ajdukiewicz contro Schaff*, in *Kazimierz Ajdukiewicz: lingua e linguaggi*, a cura di R. Poli, Centro di Studi per la Filosofia Mitteleuropea, Trento 1991 (Atti del convegno di Trento, 8-10 maggio 1991), pp. 61-97; *Creativity in Science in the Lvov-Warsaw School: Twardowski, Łukasiewicz and Czeżowski*, in *Science:*

between algorithm and creativity, a cura di J. Brzeziński, F. Coniglione e T. Marek Eburon, Delft, Holland, 1992, pp. 102-125; *Scientific Philosophy and Marxism in Poland*, in *The Polish Scientific Philosophy: The Lvov-Warsaw School*, a cura di F. Coniglione, R. Poli, J. Woleński, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1993, pp. 67-112 (trad. polacca: *Filozofia naukowa a marksizm w Polsce* in «Zagadnienia Naukoznawstwa» 1-2, 1995, pp. 61-96); *Filosofia e scienza in Jan Łukasiewicz*, in «Epistemologia» 1, vol. 17, 1994, pp. 73-100; *Logica, scienza e filosofia in Tadeusz Czeżowski*, in «Axiomathes - 10 Years» 1-3, vol. VIII, 1997a cura di R. Poli, pp. 191-250; *La filosofia in Polonia*, in *Storia della Filosofia*, diretta da Mario Dal Pra, 2a ed. interamente riscritta e ampliata a cura di Gianni Paganini, vol. 11, tomo II, Vallardi/Piccin, Padova 1998, pp. 1299-1385; *Wiele twarzy scjentyzmu i losy filozofii. Między Lwowiem i Wiedniem*, in *Umysł a rzeczywistość*, a cura di A. Klawiter, L. Nowak e P. Przybysz, Poznań 1999 («Poznańskie studia z filozofii humanistyki» 18, vol. 5), pp. 351-62; *Kotarbiński's Reism and the Vienna Circle*, in «Axiomathes» 1-2, 2000, pp. 37-69; *Le costanti della filosofia polacca del Novecento*, in *Il problema del canone nella letteratura polacca*, Atti del Convegno dei Polonisti italiani, Accademia Polacca di Roma, 17-18 dicembre 2001, a cura di M. Ciccarini e K. Żaboklicki, Upowszechnianie Nauki, Warszawa-Roma 2003, pp. 115-134; *The Place of Polish Scientific Philosophy in the European Context*, in «Polish Journal of Philosophy» 1, 2007, pp. 7-27.

⁷ Cfr. JORDAN ZBIGNIEW, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-leninism in Poland since the Second World War*, Reidel, Dordrecht 1963, p. 79 e SKOLIMOWSKI HENRYK, *Polish Analytical Philosophy*, Routledge & Kegan, London 1967, p. 215, che, per ovvi motivi cronologici, tengono conto solo dei primi tre periodi. STĘPIEN ANTONI (*Rys rozwoju filozofii marksistowskiej i problem dialogu filozoficznego z marksizmem od roku 1945*, in *Wobec filozofii marksistowskiej: polskie doświadczenia*, a cura di A.B. Stępień, Wydaw. TNKUL, Lublin 1990), mette in conto il quarto periodo, fermandosi prima della fine del comunismo. Per quanto riguarda le vicende in generale del marxismo dopo la seconda guerra mondiale la letteratura non è molto ricca. La fonte più completa ed attendibile è JORDAN ZBIGNIEW, *op. cit.*, che però si concentra nell'esame della controversia tra il marxismo e la scuola di Leopoli-Varsavia, ma che fornisce le coordinate indispensabili sulle caratteristiche e lo sviluppo del marxismo sino all'inizio degli anni Sessanta. Si possono vedere inoltre le informazioni contenute in MODZELEWSKI KAROL, KUROŃ JACEK, *Il marxismo polacco all'opposizione*, Samonà e Savelli, Roma 1967; SKOLIMOWSKI HENRYK, *Polski marksizm*, Odnova, London 1969; TROSKA JERZY, *Tendenze attuali dell'antropologia e dell'etica marxista in Polonia*, Città Nuova, Roma 1974 (fondamentale sul problema del dialogo tra marxismo e cattolicesimo); OCHOCKI KAZIMIERZ, *Wokół sporów o filozofię*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978 (breve sintesi della storia del pensiero marxista nella Polonia del dopoguerra); SWIDERSKI EDWARD, *Practice and the Social Factor in Cognition: Polish Marxist Epistemology since Kołakowski*, in «Studies in Soviet Thought» 21, 1980, pp. 341-362; TISCHNER JÓZEF, *Marxism and Christianity. The Quarrel and the Dialogue in Poland*, Georgetown U.P., Washington DC 1981; ARNASON JOHANN P., *Prospettive e problemi del marxismo critico nell'Est europeo*, in *Storia del marxismo*, vol. IV, Einaudi, Torino 1982, pp. 145-219, le riflessioni in parte autobiografiche di KRAJEWSKI WŁADYSŁAW, *Introduction: Polish Philosophy vs Science*, in *Polish Essays in the Philosophy of Natural Sciences*, a cura di W. Krajewski, Reidel, Dordrecht 1982; KOŁAKOWSKI LESZEK, *Storia del marxismo*, 3 voll., SugarCo, Milano 1983 (per le parti sulla Polonia contenuti nei diversi volumi); MACKIEWICZ W., *The marxist trend in Polish socialism. The birth of a movement*, in «Dialectics and Humanism» 3, 1983, pp. 179-91; ALEKSANDROWICZ DARIUSZ, *The Road to Emptiness (The Dynamics of Polish Marxism)*, in «Studies in Soviet Thought» 2, vol. 43, 1992, pp. 101-115; KOCZANOWICZ LESZEK, CHMIELEWSKI ADAM J., *The Conditions of Philosophy in Totalitarian and post-Totalitarian Poland*, in «Metaphilosophy» 4, vol. 28, 1997, pp. 404-416.

⁸ Cfr. KERSTEN KRYSZYNA, *Il consolidamento del monopolio del potere da parte del Partito operaio polacco (PPR) - (Gennaio 1947-Dicembre 1948)*, in *Studi di storia dell'URSS e dell'Europa orientale*, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 36-37.

⁹ JORDAN ZBIGNIEW, *op. cit.*, p. 79.

¹⁰ Cfr. CONIGLIONE FRANCESCO, *Nel segno della scienza*, cit., pp. 42-46, 221-225.

¹¹ Cfr. JORDAN ZBIGNIEW, *op. cit.*, pp. 81-82.

¹² *Od Redakcji*, in «Myśl Współczesna» 1, 1946, p. 3.

¹³ SADZIŃSKI E., *Kontrowersje filozoficzne na łamach "Myśli Współczesnej" w latach 1946-1948*, in «Studia Filozoficzne» 7, 1983, p. 148.

¹⁴ *Ivi*, p. 150.

¹⁵ Cfr. OSSOWSKI STANISŁAW, *Doktryna marksistowska na tle dziesięcioletniej epoki*; Id., *Teoretyczne zadania marksizmu*; Id., *Na szlakach marksizmu*, ora tutti inclusi in Id., *Dzieła*, vol. 6, PWN, Warszawa 1970.

¹⁶ Cfr. SADZIŃSKI E., *op. cit.*, pp. 160-1.

¹⁷ Cfr. AJDUKIEWICZ KAZIMIERZ, *O tzw. neopozytywizmie*, in «Myśl Współczesna» 6, 1946, ora in Id., *Język i poznanie*, PWN, Warszawa 1985, vol. II, pp. 7-28.

¹⁸ Cfr. Id., *Zmiana i sprzeczność* (1948), ora in Id., *Język i poznanie*, cit., vol. II, pp. 90-106. Sulla contrapposizione tra logica dialettica e logica formale vedi l'ampia trattazione di JORDAN ZBIGNIEW, *op. cit.*, pp. 263-308.

¹⁹ Cfr. HOCHFELD JULIAN, *O znaczeniu marksizmu*, in «Myśl Współczesna» 1, 1948; ora in Id., *Markszm, Socjologia, Socjalizm. Wybór pism*, PWN, Warszawa 1982.

²⁰ Cfr. SCHAFF ADAM, *Wstęp do teorii marksizmu*, KiW, Warszawa 1947. Sulla discussione suscitata da questo testo cfr. CONIGLIONE FRANCESCO, *Nel segno...*, cit., pp. 244-245.

²¹ Cfr. RIESER MAX, *Polish Philosophy Today*, in «Journal of the History of Ideas» 3, 1963, p. 425.

²² Cfr. SCHAFF ADAM, *Markszm a rozwój nauki*, in «Myśl Współczesna» 6-7, 1947.

²³ JORDAN ZBIGNIEW, *op. cit.*, p. 139.

²⁴ Cfr. TANG PETER S., *Experiments in communism: Poland, the Soviet Union, and China. Part I: The Polish experience*, in «Studies in Soviet Thought» 26, 1983, pp. 305-308.

²⁵ Cfr. SCHAFF ADAM, *Klasowy charakter filozofii*, in «Kuźnica» 46 (parte I) e 47 (parte II), 1948. Articoli che poi confluiscono nel cap. II di Id., *Narodziny a rozwój filozofii marksistowskiej*, KiW, Warszawa 1950. Cfr. anche Id., *Walka klas w filozofii. W czterdziestolecie "Materializmu i empiriokrytycyzmu" Lenina*, in «Kuźnica» 23, 1949.

²⁶ Cfr. SCHAFF ADAM, *Kosmopolityzm - ideologia imperializmu*, in «Myśl Współczesna» 11, 1949.

²⁷ Id., *Klasowy charakter filozofii*, cito da *Narodziny...*, cit., p. 67. Su questa vicenda si veda anche BURLIKOWSKI BRONISŁAW, *Filozofia i nauka w ujęciach marksistów na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych*, in «Humanitas» XIII, 1989.

²⁸ SCHAFF ADAM, *Kosmopolityzm...*, cit., pp. 150-151.

²⁹ SADZIŃSKI E., *op. cit.*, p. 160.

³⁰ Id., pp. 170-174.

³¹ Od Redakcji, in «Myśl Filozoficzna» 1, 1951, pp. 11-12.

³² HÜBNER PIOTR, *I Zjazd a I Kongres Nauki Polskiej w 1951 roku - dwa systemy ustrojowe, in Wolność a służebność nauki*, a cura di Z. Kowalewski, IFIS PAN, Warszawa 1991, p. 36. Cfr. anche Id., *I Kongres Nauki Polskiej jako forma realizacji założeń polityki naukowej państwa ludowego*. Ossolineum, Wrocław 1983; e il fondamentale studio, sempre dello stesso autore, *Polityka naukowa w Polsce w latach 1944-1953: geneza systemu*, 2 voll., Ossolineum, Wrocław 1992.

³³ JORDAN ZBIGNIEW, *op. cit.*, p. 155.

³⁴ Cfr. per maggiori particolari JORDAN ZBIGNIEW, *op. cit.*, pp. 218-229.

³⁵ KOŁAKOWSKI LESZEK, *Szkice o filozofii katolickiej*, PWN, Warszawa 1955.

³⁶ Sulla politica dello Stato nei confronti della Chiesa nel periodo comunista cfr. BILSKA-WODECKA ELŻBIETA, *From multi-confessional to mono-confessional state. State-church relations in Poland following the World War II*, in «GeoJournal» 67, 2006 e DUDEK ANTONI, GRYZ RYSZARD, *Komuniści i Kościół*, Znak, Kraków 2003. Sulle vicende dei due periodici cattolici cfr. ŻMIJEWSKI NORBERT, *Vicissitudes of Political Realism in Poland: Tygodnik Powszechny and Znak*, in «Soviet Studies» 1, 1991.

³⁷ ŻYCIŃSKI JÓZEF, *The Role of Religious and Intellectual Elements in Overcoming Marxism in Poland*, in «Studies in Soviet Thought» 43, 1992, p. 142.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ SKOLIMOWSKI HENRYK, *Analytical-Linguistic Marxism in Poland*, in «Journal of the History of Ideas» 26, 2, 1965, p. 237.

⁴⁰ La cronaca dei lavori di questa sottosezione è data *Obrady Podsekcji Filozofii i Nauk Społecznych I Kongresu Nauki Polskiej*, in «Myśl Filozoficzna» 1-2, 1951.

⁴¹ Id., pp. 352-353. Su questa relazione di Schaff cfr. per maggiori informazioni CONIGLIONE FRANCESCO, *Realtà e astrazione*, cit., pp. 139-141.

⁴² Od Redakcji, cit., p. 15.

⁴³ Come si esprime Schaff, «ciò significa la necessità di un deciso abbandono della 'obiettività' accademica e della 'filosofica' separazione dalla vita; significa la necessità di uno stretto collegamento

con l'odierna realtà e con i bisogni dell'edificazione socialista in Polonia; significa una conseguente accettazione del punto di vista di quella classe che realizza lo sviluppo verso il socialismo e dunque l'accettazione del punto di vista classista in filosofia e sociologia" (SCHAFF ADAM, *Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwały Kongresu Nauki Polskiej*, in «Myśl Filozoficzna» 1-2, 1951, p. 26).

⁴⁴ Ivi, p. 37. Bisogna a onor del vero dire che tale lotta ideologica non impedì, come avvenne in altri paesi socialisti, che i filosofi di diverso orientamento potessero svolgere le loro ricerche né fece sì che venissero colpiti da provvedimenti amministrativi che, ad es., ne impedissero l'insegnamento. Anzi, per quanto riguarda i principali rappresentanti della tradizione analitica, essi continuarono la loro attività e poterono pubblicare le loro opere; solo in alcuni altri casi (ad esempio in quello di Roman Ingarden, ritenuto pericoloso per le sue posizioni apertamente "idealiste") fu impedito l'insegnamento; ma in ogni caso se ne adoperarono le diverse competenze in traduzioni dei classici di filosofia (Ingarden tradusse la *Critica della ragion pura*, pubblicata nella Biblioteca dei classici filosofici, collezione per la quale lavorarono come traduttori o curatori molti non marxisti) (cfr. SKOLIMOWSKI HENRYK, *Polish Analytical Philosophy*, cit., pp. 216-217). Ciò è riconosciuto anche da Jordan, quando afferma che i poteri straordinari arrogatisi dal Partito in nome del marxismo-leninismo furono usati con moderazione, almeno per quanto riguardava i filosofi e i sociologi (cfr. JORDAN ZBIGNIEW, *op. cit.*, p. 155). Inoltre, fu sempre consentito ai criticati il diritto di replica sulle stesse pagine della rivista in cui erano stati criticati e venivano anche pubblicati, nei verbali sulle riunioni redazionali, i loro apprezzamenti a volte caustici della politica culturale seguita dalla rivista. Come riconoscono KOCZANOWICZ LESZEK e CHMIELEWSKI ADAM (*op. cit.*, p. 406), "benché il comunismo fosse politicamente dominante, ci fu sempre una reale discussione filosofica tra il marxismo e le altre correnti di pensiero".

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Cfr. JORDAN ZBIGNIEW, *op. cit.*, pp. 190-191.

⁴⁷ Forniamo l'elenco degli interventi che entrarono a far parte del dibattito, in ordine di apparizione su «Myśl Filozoficzna»: BACZKO BRONISŁAW, *O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego*, 1-2, 1951; KOTARBIŃSKI TADEUSZ, *Humanistyka bez hipostaz*, 1952 (ora in Id., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1985); SCHAFF ADAM, *Poglądy filozoficzne Kazimierza Ajdukiewicza*, 1, 1952; J. CHAŁASIŃSKI JÓZEF, *Rzecz z powodu "Humanistyka bez hipostaz"*, 2, 1952; KOTARBIŃSKI TADEUSZ, *Odpowiedź*, 2, 1952; HOLLAND HENRYK, *Legenda o Kazimierzu Twardowskim*, 3, 1952; KROŃSKI TADEUSZ, *O "Historii filozofii" W. Tatarkiewicza*, 4, 1952; KOTARBIŃSKI TADEUSZ, *W sprawie artykułu "Legenda o Kazimierzu Twardowskim"*, 2, 1953; AJDUKIEWICZ KAZIMIERZ, *W sprawie artykułu A. Schaffa o moich poglądach filozoficznych*, 2, 1952; KOŁAKOWSKI LESZEK, *Filozofia nieinterwencji*, 2, 1952; SCHAFF ADAM, *W sprawie oceny poglądów filozoficznych Kazimierza Ajdukiewicza*, 3, 1953; Id., *Dziesięć lat walki o zwycięstwo filozofii marksistowskiej w Polsce Ludowej*, 3, 1954.

⁴⁸ Cfr. *Obrady Podsekcji...*, cit., p. 353.

⁴⁹ Cfr. BACZKO BRONISŁAW, *O poglądach filozoficznych...*, cit., pp. 281-89.

⁵⁰ SCHAFF ADAM, *Poglądy filozoficzne...*, cit., p. 217.

⁵¹ Cfr. HOLLAND HENRYK, *Legenda...*, cit., pp. 306-7.

⁵² SCHAFF ADAM, *op. cit.*, p. 366.

⁵³ Cfr. KOTARBIŃSKI TADEUSZ, *Odpowiedź*, cit., p. 316.

⁵⁴ Citato nel resoconto pubblicato su «Myśl Filozoficzna» 1, 1953, p. 352.

⁵⁵ Cfr. HOLLAND HENRYK, *op. cit.*, p. 297.

⁵⁶ Cfr. BACZKO BRONISŁAW, *op. cit.*, p. 268.

⁵⁷ SCHAFF ADAM, *op. cit.*, p. 252.

⁵⁸ Ivi, pp. 211-2.

⁵⁹ Cfr. HOLLAND HENRYK, *op. cit.*, pp. 288-9.

⁶⁰ Cfr. Ivi, p. 311.

⁶¹ Cfr. Ivi, p. 293.

⁶² Cfr. KOTARBIŃSKI TADEUSZ, *W sprawie...*, cit., pp. 356-7.

⁶³ Cfr. JORDAN ZBIGNIEW, *op. cit.*, p. 203.

⁶⁴ Cfr. BACZKO BRONISŁAW, *op. cit.*, pp. 252-3.

⁶⁵ Cfr. SCHAFF ADAM, *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*, KiW, Warszawa 1951; citiamo dalla trad. it. di A. Mazzone dall'ed. tedesca del 1954, *La teoria della verità nel materialismo e nell'ideali-*

- smo, Feltrinelli, Milano 1959, pp. 362-371.
- ⁵⁶ Cfr. SCHAFF ADAM, *Wstęp do semantyki*, PWN, Warszawa 1960 (trad. it. *Introduzione alla semantica*, Editori Riuniti, Roma 1965).
- ⁵⁷ Cfr. BACZKO BRONISŁAW, *op. cit.*, p. 253; SCHAFF ADAM, *Poglądy...*, cit., pp. 214-5.
- ⁵⁸ Cfr. BACZKO BRONISŁAW, *op. cit.*, p. 253; cfr. anche HOLLAND HENRYK, *op. cit.*, pp. 298-9.
- ⁵⁹ Cfr. per una più dettagliata analisi CONIGLIONE FRANCESCO, *Scientific Philosophy...*, cit., pp. 83-89.
- ⁶⁰ Cfr. l'affermazione di Maria Kokoszyńska, riportata in *Obrady?*, cit., p. 354.
- ⁶¹ SCHAFF ADAM, *Poglądy...*, cit., pp. 242-3.
- ⁶² AJDUKIEWICZ KAZIMIERZ, *W sprawie...*, cit., p. 178.
- ⁶³ *Ivi*, p. 191. Per una più dettagliata analisi della controversia tra Schaff e Ajdukiewicz cfr. CONIGLIONE FRANCESCO, *Ajdukiewicz contro Schaff*, cit.
- ⁶⁴ SCHAFF ADAM, *Dziesięć lat walki...*, cit., p. 13.
- ⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 14.
- ⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 29.
- ⁶⁷ Cfr. TWARDOWSKI KAZIMIERZ, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologie Untersuchungen*, Holder, Vienna 1894; ora in *Id.*, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, p. 31.
- ⁶⁸ *Ibidem*.
- ⁶⁹ HOLLAND HENRYK, *Legenda?*, cit., p. 281.
- ⁷⁰ *Ivi*, p. 282.
- ⁷¹ Per una bibliografia e una storia completa di tale circolo vedi innanzi tutto la monografia di WOLAK ZBIGNIEW, *Neotomizm a szkoła lwowsko-warszawska*, OBI, Kraków 1993; e quindi NIEZNAŃSKI Edward, *Logical analysis of thomism. The Polish programme that originated in 1930's*, in *Initiatives in Logic*, a cura di J. Szrednicki, Reidel, Dordrecht 1987; PUCIATO RYSZARD, *Thomism and modern formal logic. Remarks on the Cracow Circle*, in «*Axiomathes*» 2, 1993, nonché BOCHEŃSKI JÓZEF, *The Cracow Circle*, in *The Vienna Circle and the Lvov-Warsaw School*, cit., pp. 9-18 e CONIGLIONE FRANCESCO, *Nel segno...*, cit., pp. 226-235.
- ⁷² Cfr. SCHAFF ADAM, *Z zagadnień...*, cit.
- ⁷³ Cfr. *ivi*, p. 332.
- ⁷⁴ *Ivi*, p. 334.
- ⁷⁵ *Ivi*, p. 335.
- ⁷⁶ *Id.*, *Poglądy...*, cit., pp. 211-212.
- ⁷⁷ Cfr. JORDAN ZBIGNIEW, *op. cit.*, pp. 202-5.
- ⁷⁸ Cfr. SCHAFF ADAM, *Z zagadnień...*, cit., pp. 212, 336.
- ⁷⁹ Cfr. KOŁAKOWSKI LESZEK, *Interpretacje...*, cit., pp. 69-71.
- ⁸⁰ Cfr. KOCZANOWICZ LESZEK, CHMIELEWSKI ADAM J., *op. cit.*, p. 407.
- ⁸¹ Cfr. JORDAN ZBIGNIEW, *op. cit.*, pp. 197-199.
- ⁸² SCHAFF ADAM, *W sprawie...*, cit., p. 222.
- ⁸³ Cfr. JORDAN ZBIGNIEW, *op. cit.*, pp. 230-349.
- ⁸⁴ BACZKO BRONISŁAW, *Głos w dyskusji na Sesji Leninowskiej PAN*, in «*Zeszyty Problemowe Nauki Polskiej*» XII, 1956, p. 241.
- ⁸⁵ SUSZKO ROMAN, *Aksjomat, analityczność i apriorizm*, in «*Myśl Filozoficzna*» 4, 1952.
- ⁸⁶ *Id.*, *Głos w dyskusji na Sesji Leninowskiej PAN*, in *op. cit.*, p. 212.
- ⁸⁷ ŁUKASIEWICZ JAN, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, PWN, Warszawa 1987 [1910].
- ⁸⁸ SCHAFF ADAM, *Dialektyka marksistowska a zasada sprzeczności*, in «*Myśl Filozoficzna*» 4, 1957 (trad. it. in SCHAFF ADAM, *Teoria della conoscenza logica semantica*, vol. I, Dedalo, Bari 1977, pp. 27-46). Il saggio di Ajdukiewicz cui si riferisce Schaff è *Zmiana i sprzeczność* (1948), ora in *Język i poznanie*, cit., vol. II, pp. 90-106. Sulla contrapposizione tra logica dialettica e logica formale vedi l'ampia trattazione di JORDAN ZBIGNIEW, *op. cit.*, pp. 263-308.
- ⁸⁹ ŁADOSZ JAROSŁAW, *W sprawie logiki*, in «*Myśl Filozoficzna*» 9, 1955, p. 106.
- ⁹⁰ Cfr. ad es. *Filozofia marksistowska*, PWN, Warszawa 1979, pp. 292-293.
- ⁹¹ STĘPIEN ANTONI, *Rys rozwoju...*, cit., p. 22.
- ⁹² Tutti gli interventi e i materiali di questa conferenza sono contenuti in «*Zeszyty Problemowe Nauki Polskiej*» XII, 1956.
- ⁹³ KOŁAKOWSKI LESZEK, *Z czego żyją filozofowie*, in «*Nowa Kultura*» 3, 1956; cfr. OCHOCKI KAZIMIERZ,

op. cit., p. 200.

¹⁰⁴ Per una breve trattazione della "scuola umanista" di Kołakowski e Schaff cfr. CONIGLIONE FRANCESCO, *Nel segno...*, cit., pp. 275-290.

¹⁰⁵ KOŁAKOWSKI LESZEK, *Odpowiedzialność i historia*, serie di articoli pubblicati su «Nowa Kultura» 35, 36, 37, 38, 1957, ora in *Id.*, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, vol. II, Plus, Londyn 1989, pp. 27-75.

¹⁰⁶ *Id.*, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, in «Studia Filozoficzne» 2, 1959, poi incluso in molte raccolte dei suoi scritti e in trad. it. parziale in *Il revisionismo*, a cura di L. Labetz, Jaca Book, Milano 1967, pp. 255-69.

¹⁰⁷ Cfr. *Id.*, *Kapłan i błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*, in «Twórczość» 10, 1959, ora in *Id.*, *Pochwała niekonsekwencji*, cit., vol. II, pp. 161-180.

¹⁰⁸ Cfr. OCHOCKI KAZIMIERZ, op. cit., pp. 206-208.

¹⁰⁹ KRAJEWSKI WŁADYSŁAW, *Polish Philosophy*, cit., p. XV.

¹¹⁰ Cfr. *Id.*, *Spóry i szkoły w filozofii marksistowskiej*, in *Id.*, *Szkice filozoficzne*, KiW, Warszawa 1963, pp. 9-21; STĘPIEN ANTONI, *Rys rozwoju...*, cit., pp. 23-4.

¹¹¹ Su tale scuola cfr. CONIGLIONE FRANCESCO, *Realtà ed astrazione*, cit.

¹¹² BUKSIŃSKI TADEUSZ, *Pochwała i krytyka polskiego scjentyzmu*, in «Edukacja Filozoficzna» 17, 1994, p. 127.

¹¹³ Cfr. TANG PETER S., op. cit., pp. 317-319.

¹¹⁴ BACZKO BRONISŁAW, *Riflettendo sulle "Riflessioni"*, intr. a KULA WITOLD, *Riflessioni sulla storia*, Marsilio, Venezia 1990, p. XII.

¹¹⁵ Sulla riflessione estetica in Polonia rinvio alla densa sintesi offerta da ROSIŃSKA ZOFIA, *Aesthetical reflection in Poland*, in «Danish Yearbook of Philosophy» 23, 1983.

¹¹⁶ Cfr. OCHOCKI KAZIMIERZ, op. cit., pp. 215-217.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 224.

¹¹⁸ ALEKSANDROWICZ DARIUSZ, op. cit., p. 109.

¹¹⁹ Cfr. MORAWSKI STANISŁAW, *See the Devil and tame him*, in «Studies on Soviet Thought» 43, 1992, pp. 117-122.

¹²⁰ Cfr. TANG PETER S., op. cit., pp. 326-7.

¹²¹ ŻYCIŃSKI JÓZEF, op. cit., p. 146.

¹²² BILSKA-WODECKA ELŻBIETA, op. cit., p. 352.

¹²³ MORAWSKI STANISŁAW, op. cit., p. 126.

¹²⁴ Cfr. NOWAK LESZEK, *Paradoxes of social consciousness under socialism*, in «Studies on Soviet Thought» 43, 1992.

¹²⁵ Cfr. MICHEL PATRICK, *Religion, communism, and democracy in Central Europe: The Polish case*, in *Politics and religion in Central and Eastern Europe. Traditions and Transitions*, a cura di W. H. Swatos Jr., Praeger Publishers, Westport CN 1994, p. 130.

¹²⁶ «V'è qualcosa di tragicamente farsesco, pertanto, nella circostanza che, in questo punto di svolta storica, una schiera di politici ed ideologi polacchi che esibiscono l'emblema cristiano sul loro petto e che si riempiono la bocca di entusiasmo per il papa, finiscano per sostenere un dottrinario programma liberalista tipico del XIX secolo (lasciate che i ricchi diventino più ricchi e che i poveri soffrano per la loro incapacità di competere con i primi)» (MORAWSKI STANISŁAW, op. cit., p. 129).

¹²⁷ Cfr. *Jakiej filozofii polacy potrzebują teraz a w najbliższej przyszłości? Konferencja Naukowa*, 8.12.1993; atti pubblicati in «Edukacja Filozoficzna» 17, 1994, pp. 87-169.

¹²⁸ Cfr. GOWIN JAROSŁAW, *Pytania do filozofów*, in «Znak» 2, 1990. Cfr. anche HERBUT JÓZEF, *Stan i żądania filozofii polskiej u progu nowego wieku. Wprowadzenia do dyskusji*, in «Edukacja Filozoficzna», cit., pp. 91-92.

¹²⁹ Per un breve quadro della filosofia polacca dopo la fine del comunismo cfr. ZACHARIASZ ANDRZEJ LESZEK, op. cit., pp. 42-48.

¹³⁰ GOWIN JAROSŁAW, op. cit., p. 77.

¹³¹ Cfr. WALICKI ANDRZEJ, *Totalitarianism and Detotalitarization: The Case of Poland*, in «The Review of Politics» 3, 1996, p. 515.