

MIECZYŚLAW JAGŁOWSKI

*Specyficzne cechy filozofii hiszpańskiej*

---

Specific Features of Spanish Philosophy

Filozofia w Hiszpanii rozwijała się tak kapryśnie, iż w jej dziejach wystąpił nawet kilkusetletni okres, w którym nie pojawiła się żadna oryginalna myśl. Dlatego niechętni leżącemu za Pirenejami krajowi i jego mieszkańcom głosili, iż filozofia hiszpańska nie istnieje, bo Hiszpanie, pozbawieni elementarnych darów intelektu, zwłaszcza dociekliwości i krytycyzmu, nie są zdolni do uprawiania filozoficznej spekulacji. Co więcej, sami Hiszpanie, chociaż wskazują filozofów, którzy wywodzą się z ich narodu, to w nieustannym niepokoju zadają pytanie: czy rzeczywiście istnieje filozofia hiszpańska, czy też cała twórczość filozoficzna, jaka powstała w ich kraju, jest tylko pozbawioną ładu „szufladą krawca”? Czy między dziełami filozoficznymi, jakie tutaj napisano, między ideami, jakie się tutaj zrodziły, zachodzi jakiś istotny związek, który tworzyłby jedną, w miarę koherentną tradycję filozoficzną? Czy wszystko to należy uznać za dziedzictwo filozofii hiszpańskiej?

By na te pytania odpowiedzieć – by określić, w czym wyraża się specyfika hiszpańskiej myśli filozoficznej – trzeba najpierw wskazać historyczny moment, od którego filozofia, jaka powstała na terytorium objętym granicami dzisiejszej Hiszpanii, może być nazwana filozofią hiszpańską. Samo tylko kryterium teryto-

rialne jest nam mało przydatne. Oto bowiem na przykład w jednym tylko andaluzyjskim mieście – Kordobie – mieszkali i tworzyli trzej znani filozofowie: Seneka, Awerroes i Majmonides. Nazwanie ich filozofami hiszpańskimi byłoby takim samym nadużyciem, jak nazwanie Seneki filozofem włoskim albo arabskim (w epoce inwazji arabskiej na kontynent europejski Kordoba była stolicą kalifatu Al-Andalus). Niemniej idee filozofii rzymskiej, muzułmańskiej i żydowskiej kształtowały zainteresowania Hiszpanów, ożywały w ich twórczości, ukazując w zmienionych dekoracjach odmienione, ale możliwe do rozpoznania oblicza.

Zdecydowanie bardziej stosowne jest tutaj kryterium językowe. Ukształtowanie się języka hiszpańskiego uznajmy więc za podstawowy wskaźnik powstania narodu hiszpańskiego, a w konsekwencji określimy również moment historyczny, który jest cezurą wyznaczającą początek filozofii hiszpańskiej. Od kiedy zatem Hiszpanie mówią po hiszpańsku (kastylijsku) i rozważają w tym języku kwestie filozoficzne? Język kastylijski stał się wspólnym językiem królestw chrześcijańskich Półwyspu Pirenejskiego w XIII wieku i skryształizował się dokładnie w tym samym czasie, w jakim Hiszpania stała się imperium, w którym aż do 1898 roku nigdy nie zachodziło słońce. Pierwszą gramatykę języka hiszpańskiego – *Gramática de la lengua castellana* – E. A. Nebrija opublikował w 1492 roku. Koniec XV stulecia uznajmy więc za cezurę zakreślającą epokę, w której pojawiła się filozofia, jaką można nazwać hiszpańską.

Każdy, kto zna dzieje filozofii, zachnie się na tak zakreślone granice czasowe filozofii hiszpańskiej, wskazując choćby toledońską szkołę tłumaczy z XII wieku (m.in. Jan Hiszpan, Dominik Gundisalvo), która dla filozofii europejskiej uczyniła bardzo wiele (z pewnością inaczej przedstawiałaby się bez tego dzieła poetycka wizja Dantego czy filozofia Tomasza z Akwinu) i która, w wyniku wyżej zakreślonych granic, znalazła się poza obszarem filozofii hiszpańskiej. Oburzonym chciałbym wyjaśnić, iż doniosła działalność szkoły z Toledo, której zawdzięczamy odzyskanie kontaktu z zapomnianą już na Zachodzie grecką tradycją filozoficzną, nie miała prawie żadnego oddźwięku w Hiszpanii. Efekty jej działalności miały wpływ na to, co działo się w Paryżu czy Rzymie, ale nie zostały docenione na miejscu. Powróciły do Hiszpanii dopiero w XVI wieku, pojawiając się w systemie najważniejszego przedstawiciela hiszpańskiej scholastyki – F. Suareza. Ów brak szerszego zainteresowania rodzimymi i obcymi dokonaniem intelektualnymi w okresie poprzedzającym wyparcie muzułmanów z półwyspu, a także w stuleciach późniejszych często bywa tłumaczony niesprzyjającą kultywowaniu nauki i filozofii bojową atmosferą Rekonkwisty, koniecznością wielowiekowego pełnienia przez Hiszpanię funkcji „przedmurza chrześcijaństwa”.

Ogarnijmy jeszcze jednym, pobieżnym spojrzeniem najogólniejsze warunki kulturowe, w jakich filozofia hiszpańska się rozwijała. W każdych okolicznościach określają one bowiem to, jak filozofia w danym kraju i w danej epoce jest

uprawiana, wyznaczając te problemy, jakie może filozof podejmować, i te, które musi przemilczeć, nie wspominając o intelektualnym poziomie jego rozważań, w sposób oczywisty – chociaż niejednoznaczny – zależnym od aktualnego poziomu kultury. Stałym czynnikiem, który określał także specyficzne cechy filozofii hiszpańskiej, była ideologia polityczna hiszpańskiego państwa, które pod koniec XV wieku uznało, że Hiszpania jest najlepszą, bo najwierniejszą córką Kościoła. Jądrzem tej ideologii był projekt ustanowienia pod przewodnictwem Hiszpanii światowego imperium chrześcijańskiego. Był to więc projekt jednolitego światopoglądowo imperium wyznaniowego. Jego ideologia opierała się na zasadach i wartościach, które w owym czasie, do początku wieku XVI, były głównymi zasadami wszystkich dziedzin życia w całej Europie – z tą jednak różnicą, że poza Hiszpanią wiara chrześcijańska nie została tak ściśle związana z ideologią państwową. Państwo miało w tych krajach pewien zakres autonomii w stosunku do Kościoła, który interweniując w sprawach wiary, nie zawsze mógł liczyć na rzetelną pomoc jego zbrojnego ramienia. Hiszpania przez następne stulecia sztywno trwała przy katolicyzmie jako podstawie własnej państwowości, tak iż stał się on wreszcie wyznacznikiem tożsamości narodowej Hiszpanów. Tendencja ta umocniła się zwłaszcza po Soborze Trydenckim. Hiszpania, główna podpora kontrreformacji, przyjęła wówczas na siebie rolę obrońcy czystości wiary przed obcymi wpływami i zamknęła się w sobie. Główny wysiłek hiszpańskiej myśli został skierowany – jak to określa A. del Río – ku „ocaleniu średniowieczyny w nowożytnym świecie”. Zakres umysłowej wolności jasno wyznaczały wówczas instytucjonalne środki przemocy – Święte Oficjum (jeden z najważniejszych organów państwa), indeks ksiązek zakazanych i chroniona przez państwo oficjalna filozofia (owa ochrona miała np. formę królewskich rozporządzeń, dotyczących zasad sprowadzania ksiązek z zagranicy i wskazujących zagraniczne uniwersytety, na których Hiszpanie mogą studiować). One zdecydowały także o długotrwałych epokach zamknięcia Hiszpanii na europejskie idee filozoficzne.

To pobieżne spojrzenie na kulturowe uwarunkowania filozofii hiszpańskiej zostało tutaj przedstawione jako niezbędne uzasadnienie tej oto prostej tezy, która bez niego wydawałaby się wątpliwa i niewiarygodna: jeśli byśmy chcieli, charakteryzując istotne właściwości hiszpańskiej myśli filozoficznej, skupić się tylko na tzw. filozofii akademickiej, tzn. wyrażonej w traktatach, spełniającej rygory takiej filozoficznej uczoności, do jakich przywykliśmy, obcując np. z myślą filozoficzną Francji, Wielkiej Brytanii czy Niemiec, to nie byłoby właściwie o czym mówić. Akademia w Hiszpanii była zbyt rygorystycznie krępowana i kontrolowana, by uniwersytecka filozofia mogła wydać obfite i godne zainteresowania plony. Liczne rygory krępujące życie intelektualne sprawiły, że hiszpańskie uniwersytety nie stały się ośrodkami stojącymi na straży przestrzegania rzemieślniczych zasad posługiwania się rozumem. Ponadto oficjalni inte-

lektualiści zawsze lękali się o to, by rozwijający się w Europie racjonalizm nie dokonał destrukcji prawd objawionych. W zasadzie można wskazać tylko dwa niebagatelne dokonania hiszpańskiej filozofii akademickiej, filozofii *sensu stricto*: system Franciszka Suáreza i filozofię prawa Szkoły Salamantyńskiej (Melchor Cano, Dominico de Soto). Jeśli chcemy mówić o filozofii istotnie hiszpańskiej, to tylko biorąc słowo „filozofia” w znaczeniu szerokim, bliskim jej rozumieniu jako *Weltanschauung*. Nie ma ona charakteru ściśle teoretycznego ani nie wyraża się we właściwej filozofii literackiej formie. Łatwo dostrzec jej predylekcję do wyrażania się w formie metaforycznej, właściwej literaturze pięknej. Filozofia hiszpańska nie była (poza nielicznymi wyjątkami) skupiona na rozwiązywaniu zagadnień ściśle teoretycznych, abstrakcyjnych, oderwanych od problemów, które rodzi faktyczność naszej indywidualnej egzystencji. Jest ona bliższa archaicznemu ideałowi filozofii jako mądrości praktycznocywiowej niż ideałowi filozofii jako wiedzy ścisłej, poszukującej pierwszych zasad. Być może ze względu na tę archaiczną – a przeto i anachroniczną – jej wizję nie można w myśli hiszpańskiej wskazać postaci tej miary, co np. Kartezjusz czy Kant, które nadawałyby ton i kształt europejskiej myśli filozoficznej, pojmowanej w zasadzie jako dzieło czystego rozumu. Podejmowane przez Hiszpanów zagadnienia filozoficzne bywają zwykle zaliczane do tzw. filozofii praktycznej (czy – w nowszym nazewnictwie – humanistycznej), której rdzeń stanowi m.in. etyka i filozofia polityczna. Sądzę, że w tym obszarze należałoby także umieścić charakterystyczne dla kultury hiszpańskiej rozważania z pogranicza filozofii, teologii i psychologii, dotyczące religijnych aspektów ludzkiego życia (ośmiela do tego chociażby przykład B. Pascala).

Praktyczno-filozoficzna, a nie czysto spekulatywna postawa hiszpańskich filozofów przejawiała się m.in. w ich predylekcji do zajmowania się kwestiami moralnymi. Niespotykaną gdzie indziej, stałą i powszechną popularnością cieszył się wśród Hiszpanów mieszkaniec Kordoby – Seneka (aprobowany także przez czynniki oficjalne; niewiele brakowało, by Kościół hiszpański uznał go za Ojca Kościoła). Skąd ta powszechna popularność Seneki? M. Zambrano wyjaśnia, iż bierze się ona stąd, że Seneka nie dbał o odstręczającą Hiszpana logiczną spójność własnego dzieła oraz dlatego, że proponowana przez niego racjonalność jest tego rodzaju, iż pozwala swobodnie czerpać zarówno z religii, jak i z filozofii. Zasady tej racjonalności nie domagają się ponadto poszukiwania prawdy dla niej samej, nie skłaniają do życia czysto kontemplacyjnego, lecz pozwalają na zaangażowanie w życie.

Skutkiem dążenia do chrystianizacji wszelkiej myśli, jaka powstawała w Hiszpanii, był rozkwit literatury religijnej i teologicznej (niepobawionej także walorów filozoficznych) w epoce, w której żyli najbardziej znani hiszpańscy twórcy: El Greco, Lope de Vega, Calderon, Cervantes, Luis de León, św. Teresa, św. Jan od Krzyża, F. Suárez.

Pojawia się tutaj nazwisko F. Suáreza (1548–1617), znanego przede wszystkim jako ojciec tzw. drugiej scholastyki, jej odnowiciel w czasach nominalistycznego kryzysu metafizyki. Jego filozofia była tłem wszelkiej myśli, jaka w tym czasie pojawiła się w Hiszpanii. Wydawać by się więc mogło, że charakter twórczości tego wybitnego filozofa oraz jej dominująca pozycja w panoramie ówczesnej myśli przeczy naszej tezie o wybitnie humanistycznym, egzystencjalistycznym charakterze filozofii hiszpańskiej. Tak jednak nie jest. Bo chociaż bez wątplenia dokonaj Suareza na polu metafizyki ignorować nie można, to – zarazem – nie da się ich sprowadzić tylko do tej dziedziny, był on bowiem także autorem wielu dzieł moralnych i filozoficzno-prawnych.

Zasady odnowionej metodologicznie scholastyki (wybitną rolę w ich sformułowaniu odegrali F. de Vitoria i M. Cano) znalazły niemal natychmiastowe zastosowanie w rozważanych w Szkole Salamantyńskiej zagadnieniach moralnych, antropologicznych i prawnych. Ich podjęcie okazało się niezbędne, spowodowane niecierpiącą zwłoki potrzebą określenia stosunku katolickich konkwestatorów Ameryki do miejscowej, niechrześcijańskiej przecież ludności, jaka znalazła się w granicach imperium, którego fundamentem ideologicznym była doktryna Kościoła katolickiego. W szerszym aspekcie był to problem stosunku człowieka Zachodu do ludzi ukształtowanych przez kulturę, z którą nie łączyły go nawet rudymen tarne związki. Był to, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, problem stosunku do „innego” – „innego” w znaczeniu bardziej radykalnym niż „inny” miejscowy – „inny” niebędący ani Hiszpanem, ani katolikiem, ani europejskim innowiercą. Najwięcej na tym polu uczynili dwaj uczeni mnisi: dominikanin Domingo de Soto (1494–1560), jezuita Luis de Molina (1535–1600) oraz Franciso Suárez. Już u Vitorii pojawia się myśl, iż chrześcijański przywilej głoszenia Ewangelii nie upoważnia do wywierania presji na świadomość religijną Indian, że chrześcijanie mają prawo do interwencji humanitarnej (np. w przypadkach kanibalizmu), a Indianie mogą oczekiwać od chrześcijan opieki, gdy są przejściowo niezdolni do prowadzenia życia na poziomie choćby minimalnie cywilizowanym.

Niektórzy autorzy podzielali te poglądy i respektowali je w praktyce, jak chociażby Bartolomé de las Casas, biskup Chiapas, nazywany „obrońcą Indian”. Jego liczne prace są przede wszystkim apologią zasady równości w stosunkach między Europejczykami a Indianami i sprzeciwem wobec jakiegokolwiek ingerencji w życie Indian, jaka mogłaby opierać się na przeświadczeniu o wyższości moralnej Europejczyków. Z kolei F. Suárez był zainteresowany głównie określeniem pojęcia wspólnoty międzynarodowej, podkreślał, że chociaż gatunek ludzki jest podzielony na wiele narodów, to jest on jednością polityczną i moralną, która uzasadnia obowiązek wzajemnego szacunku, miłości i miłosierdzia, rozciągający się – jak pisał – na narody nawet „najdziwniejsze”. W tych właśnie okolicznościach kształtowały się Prawa Człowieka. Taka wizja naturalnej wol-

ności Indian, jaką prezentowali B. de las Casas i F. Suárez, determinowała postawy nielicznych. W codziennej praktyce zwyciężała Arystotelesowska koncepcja naturalnego podziału ludzi na wolnych i niewolników, która także miała w Hiszpanii zwolenników i propagatorów (m.in. Sepúlveda) i rozstrzygała niełatwy dylemat między potrzebą licznych nawróceń, usprawiedliwiających chrześcijańską dominację nad podbitymi ludami a potrzebą dochodów płynących z kolonii.

Dziełem o charakterze filozoficznym, które w tej epoce powstało, nasyconym jednocześnie treściami religijnymi i rozważaniami teologicznymi, ale o formie niczym nieprzypominającej wytworów tzw. czystego rozumu, jest *Don Quijote* Cervantesa. Dzieło to może być rozpatrywane jako literacki traktat o ludzkiej egzystencji, ale zawiera także pewne tezy epistemologiczne i metafizyczne, jest literacką ilustracją poznawczego i metafizycznego przeświadczenia, iż rzeczy nie ukazują się nam nigdy takie, jakie są w sobie, lecz tylko jako obiekty włączone w perspektywę naszego indywidualnego myślenia, naszego języka – naszego jednostkowego życia. Przeświadczenia te, wskazując na wagę indywidualnego, życiowego doświadczenia w poznawaniu świata, wyrażają sceptycyzm wobec zasadniczej pretensji racjonalizmu do zdobycia wiedzy pewnej, uniwersalnej i absolutnej.

Zjawiskiem teologiczno-filozoficznym była hiszpańska mistyka XVI wieku, z najpłodniejszym okresem w latach 1560–1600, z takimi postaciami, jak św. Jan od Krzyża, św. Teresa z Avila oraz Miguel de Molinos. Początki mistyki hiszpańskiej sięgają średniowiecznej filozofii muzułmańskiej i żydowskiej, której istotnym rysem była próba pogodzenia czystej myśli filozoficznej (głównie metafizycznej) i wiary religijnej, rozwiązania kwestii stosunku rozumu do objawienia. Mistycyzm hiszpański jest świadectwem silnego przywiązania Hiszpanów do religii i odmowy wkroczenia na drogę nowożytnego racjonalizmu. Stał się on w owej epoce hiszpańską filozofią *sensu stricto*. Dzieła mistyków nie tylko bowiem proponowały pewien rodzaj praktyki, ale były także rozważaniami o charakterze intelektualnym, mającymi za podstawę teologię i metafizykę tomistyczną. Mistycyzm jest także stanowiskiem metafizycznym, odmawiającym uznania rzeczywistości zmysłowej za jedyną rzeczywistość. Ponadto mistyka była próbą symbolicznego wyrażenia indywidualnych doświadczeń, niewyraźalnych środkami, którymi dysponuje rozum. Mistycy są uznawani za wynalazców symbolicznej, obrazowej ekspresji stanów duchowych.

Wraz z wygaśnięciem mistycyzmu w XVII stuleciu w Hiszpanii zaczyna się trwająca około dwustu pięćdziesięciu lat epoka upadku wszelkiej myśli, nawet religijnej i teologicznej. Był to skutek polityki zamknięcia kraju na zapładniające wpływy obcej myśli, lęku przed możliwością destrukcji wiary przez rozum. W XVIII stuleciu, w czasie wojny o sukcesję tronu hiszpańskiego między Habsburgami a Burbonami, zaczęły do Hiszpanii przenikać francuskie idee oświece-

niowe. Wywołały one tylko skromne ożywienie intelektualne, ponieważ spotkały się z silnym oporem tradycjonalistów, którzy w racjonalizmie dostrzegali jedynie czynnik antyhiszpański. Monarchowie popierali zwolenników oświecenia, ale po zgilotynowaniu Ludwika XVI i Marii Antoniny zwrócili się przeciw nim z represjami, które trwały aż do upadku *ancien régime*'u w roku 1812, ale zdarzały się jeszcze w drugiej połowie XIX wieku (w postaci np. pozbawiania katedr profesorów uniwersytetu czy zsyłania intelektualistów w takie miejsca, w których nie mogli wywierać wpływu na innych).

Pierwszą próbę nawiązania kontaktu z kulturą europejską po długim okresie zerwania z nią podjął Julián Sanz del Río (1814–1869), publikując w 1860 roku tłumaczenie pracy *Urbild der Menschheit* (1811) mało znanego, trzeciorzędnego epigona Kanta – K. Ch. F. Krausego (1781–1832). Dla Sanza del Río – w roku 1960 – była to filozofia *novissima* (najświeższa czy wręcz „nowusieńka”). Ale nie jest tu istotna ocena trafności tego określenia; ważne są skutki tej publikacji i działalności Sanza. Otóż koncepcja, którą propagował Sanz, była pewną odmianą racjonalizmu (Krause i Sanz del Río nazywali ją „racjonalizmem harmonijnym”). Nie była to jednak filozofia czysta, lecz propozycja „filozoficznego”, opartego na dyscyplinie moralnej i doskonaleniu intelektualnym sposobu myślenia i życia. Zaufanie do rozumu, zdecydowanie głębsze niż właściwe ówczesnemu społeczeństwu hiszpańskiemu, a nawet jego gremiom akademickim, głównie scholastycznym, dostrzegającym w nim źródło zagrożenia wiary i porządku społecznego, jest charakterystycznym rysem tej filozofii. Krauzyści odrzucili powszechnie uznawany w Hiszpanii autorytet tradycji, uznając, iż nie jest ona gwarancją prawdy, lecz może być także źródłem błędu. Według nich, w dociekaniu prawdy liczy się tylko indywidualny wysiłek i naukowy dowód. To przeświadczenie było źródłem wręcz przesadnego entuzjazmu, jaki żywili wobec badań naukowych oraz kultu, którym otaczali naukę. Ich egzaltowany stosunek do rozumu i poznania naukowego, którym umieli natchnąć szersze grono swoich uczniów, był wyłomem, jaki po raz pierwszy od kilku stuleci uczyniono w mentalności Hiszpanów.

Szczególnie druga faza działalności krauzystów, rozpoczynająca się około roku 1875, której ton nadawał F. Giner de los Ríos, przyniosła ważne i trwałe, sięgające głęboko w wiek XX, dokonania na polu edukacji i racjonalizacji życia. Swoją wizję wychowania, opartą na nowoczesnych metodach (m.in. Froebła i wzorach brytyjskich), krauzyści realizowali w założonej przez nich w 1876 roku Wolnej Wszechnicy Nauczania. Była ona w Hiszpanii wprawdzie niewielką wyspą laickiego kształcenia, racjonalizmu i swobody intelektualnej, ale pozycja jej absolwentów wśród elity hiszpańskiej kultury była bardzo wysoka. Bez tych filozoficznie skromnych, chociaż zarazem na miarę okoliczności wielkich dokonań krauzystów, dalszy rozwój filozofii w Hiszpanii byłby bardzo trudny. Krauzyzm odegrał niewątpliwie niebagatelną rolę w intelektualnych dziejach

Hiszpanii. J. Marías zauważa, że *od krauzyzmu datuje się włączenie w umysłowość hiszpańską niemieckiego stylu filozofowania; a była to otwarta brama na zrozumienie tych form intelektualnych, jakie były dla nas całkowicie obce i jakie w wieku XIX były formami najwyższymi.*

Kolejny etap rozwoju filozofii hiszpańskiej następuje w roku 1898, w którym Hiszpania przegrała wojnę ze Stanami Zjednoczonymi Ameryki, tracąc swoje ostatnie kolonie – Kubę, Puerto Rico i Filipiny. Strata, oceniana parametrami tylko ekonomicznymi i strategicznymi, nie była zbyt dotkliwa, okazała się jednak bardzo bolesna, bo czyniła dramatyczne spustoszenie w świadomości Hiszpanów. Odebranie Hiszpanii ostatnich zamorskich resztek imperium usuwało wątle podstawy dumnej, imperialnej, narodowej świadomości Hiszpanów, tak mocno związanej z ideą światowego imperium, opartego na religii chrześcijańskiej, oraz z przeświadczeniem, że Hiszpan to katolik. Gdy rozluźniły się umysłowe i instytucjonalne więzi, które krępowały myśl intelektualistów, okazało się, iż niechęć Hiszpanów do europejskiego stylu myślenia i filozofowania jest zdumiewająco trwałą.

Całą twórczość po 1898 roku wypełnia troska o Hiszpanię, pytania o przyczyny choroby, która ją toczy, o jej tożsamość i przeznaczenie oraz propozycje jej uleczenia. Tworzy się grupa artystyczno-filozoficzno-towarzyska, znana jako „pokolenie 98”, która te niepokoje werbalizuje najpełniej. Należą do niej A. Ganimet, Azorín, P. Baroja, M. de Unamuno, A. Machado, R. de Maeztu, R. Valle-Inclán. Niektórzy z nich są filozofami, ale duch ich rozważań jest daleki od ducha żywej jeszcze, scjentystycznej i obiektywistycznej filozofii krauzystów. Żaden z nich nie napisał traktatu filozoficznego, wyrażali oni swoje poglądy w poezji, powieści i esaju.

„Pokolenie 98” dostrzega spowodowane izolacją Hiszpanii, ideologią i polityką państwa, gnębiące narodową kulturę pustkę, brak kreatywności, marazm, unimorfizm, „ideofobię” i ignorancję, brak spontaniczności i młodości. Dostrzega to i pyta: czy zwrócić się ku przeszłości Hiszpanii, by wydobyć z niej nieskazitę, prawdziwie narodowe wartości i według nich budować przyszłość kraju i jego kulturę, czy też raczej europeizować Hiszpanię. I okazało się, że wszyscy jednym głosem opowiadają się za pierwszą możliwością. Proponują przede wszystkim ponowną lekturę dzieł dawnych mistrzów, zwłaszcza *Don Quijota* oraz kontakt z obyczajami prostego ludu Kastylii. Don Quijote był dla nich wcieleniem tego, co prawdziwie hiszpańskie. Najciekawsze – także z filozoficznego punktu widzenia – było spojrzenie, jakie na tę sprawę zaprezentował Unamuno. Początkowo, tak jak jego „rówieśnicy” z „pokolenia 98”, wielkie nadzieje na odrodzenie narodowe Hiszpanii wiązał on z jej przeszłością, ale w odróżnieniu od nich swoją wizję tego odrodzenia łączył z nawiązaniem łączności z kulturą Europy i wzywał do otwarcia okien na „europejskie pole”.



Pogląd Unamuna zmienił się później i należy sądzić, iż stało się tak pod wpływem jego rozważań nad problemami ludzkiej egzystencji. Jego esej *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913) jest sprzeciwem wobec abstrakcyjnego ujmowania człowieka. Uznaje on, iż jedyną właściwą perspektywą antropologiczną jest ta, która ujmuje człowieka w jego indywidualnej egzystencji, jako „człowieka z krwi i kości”. W tej optyce jedynym prawdziwym, całkowicie nieteoretycznym problemem człowieka, stanowiącym wręcz „fundament ludzkiej jednostki” – a przeto i jedynym godnym filozoficznego namysłu – jest zagadnienie indywidualnej nieśmiertelności. Jedyna rzeczywista troska człowieka wyraża się w tych oto dramatycznych słowach: „nie chcę umierać, nie, nie chcę i nie chcę tego chcieć; chcę żyć zawsze, zawsze, zawsze”. Wola wiecznego trwania rodzi pytanie o to, czy istnieje Bóg, gwarant naszej nieśmiertelności. Ani pytanie o nieśmiertelność, ani pytanie o Boga nie znajdują racjonalnej odpowiedzi. Unamuno wyprowadza stąd wniosek: rozum jest wrogiem wiary w nieśmiertelność, racjonalne dowody nieśmiertelności duszy i istnienia Boga nie prowadzą bowiem nigdy do wykazania ich jako bytów realnych, lecz zawsze tylko do sztucznych konstrukcji. Tam, gdzie wola i pragnienie pozwalają uwierzyć w jedno i drugie, racjonalne argumenty wykazują bezpodstawność tej wiary. Rozstrzygnięcie najważniejszego ludzkiego problemu musi zatem pozostać irracjonalne. I właśnie przekonanie o zasadniczej niemożności udzielenia racjonalnej odpowiedzi na podstawowe egzystencjalne pytania staje się przyczyną zwrotu w myśleniu Unamuna o europeizacji Hiszpanii jako warunku jej duchowego odrodzenia. Na czymże bowiem miałyby polegać owa europeizacja, jak nie na racjonalizacji jej duchowości? Europa to dla Unamuna rozum.

W późniejszych pracach Unamuna znajdujemy liczne wypowiedzi skierowane przeciw rozumowi. Autor twierdzi m.in., że wszystko, co witalne, jest antyracjonalne, a to co racjonalne – antywitalne, że nauka jest chorobą, cmentarzem martwych idei, których tyrania wzbudza w nim największą nienawiść. Podsumowaniem stosunku hiszpańskiego filozofa do rozumu i zarazem oceną europeizacji Hiszpanii mogą być jego następujące słowa: „człowiek, człowiek żywy i wieczny, wart jest wszystkich teorii, wszelkich filozofii. Inne narody dały nam przede wszystkim instytucje, książki; myśmy dali dusze. Święta Teresa jest tyle samo warta, co jakikolwiek instytut, tyle co jakakolwiek *Krytyka czystego rozumu*”. Unamuno uznaje więc, że europeizacja Hiszpanii jest przedsięwzięciem błędnym i przeciwstawia tym dążeniom podzielaną przez Ganiveta i Maeztu ideę afrykanizacji Hiszpanii, rozumianą jako powrót do zasad życia głoszonych przez Afrykańczyków: św. Augustyna i Tertuliana. „Hiszpania idealna” i „realna” okazuje się Hiszpanią chrześcijańską i niepotrzebującą rozumu.

Postawa wobec „problemu Hiszpanii” (w istocie był to problem oceny wartości czystego rozumu i jego przydatności dla kultury Hiszpanii) zmieniła się – przynajmniej w deklaracjach – w następnym pokoleniu – pokoleniu Ortegi y Gas-

seta. Wydawało się, że Ortega jest skrajnie przeciwny propozycjom Unamuna i całego „pokolenia 98”. Nastąpił u niego nawrót do ducha filozoficznej dyscypliny krauzystów. Jako zwolennik europeizacji Hiszpanii, Ortega wyrażał przekonanie, że jej problemy mogą zostać rozwiązane tylko pod warunkiem ujęcia ich w perspektywie intelektualnej. Inaczej mówiąc, uznał, że chorobą Hiszpanii jest niedostatek rozumu. Dlatego, biorąc się do jej uleczenia, Ortega „dąży do tego, by stać się filozofem w technicznym sensie słowa, na sposób europejski, aby zrozumieć, czym jest Hiszpania” – pisze J. Marías.

Dążenie Ortegi do europeizacji Hiszpanii miało jednak niejednoznaczny sens, ponieważ z jednej strony w europejskim rozumie widział szansę „witalizacji” Hiszpanii i jej ratunek, z drugiej natomiast nie akceptował go bezwarunkowo. Uważał, że można go zaakceptować pod warunkiem przeprowadzenia jego reformy i ustanowienia nowej logiki. Logika tradycyjna, oparta na zasadzie tożsamości, może być, według niego, prawomocnie stosowana tylko na gruncie myślenia abstrakcyjnego, ufundowanego na idei bytu statycznego i nie nadaje się do opisu rzeczywistości. Ortega utrzymywał, że realne myślenie jest zawsze konkretne, że reguły logiki tradycyjnej są tylko beztreściowymi schematami myślenia, które w konkretnych sytuacjach zapełniają się „okolicznościową” zawartością.

Reforma rozumu, którą postulował Ortega, miała polegać – w ogólnym sformułowaniu – na zastąpieniu „rozumu matematyczno-fizycznego” „rozumem historycznym i witalnym”. Ale koncepcja rozumu witalnego i historycznego Ortegi jest niejasna, nie wiadomo także, jakie zależności zachodzą między rozumem witalnym i rozumem historycznym. Twierdzi się wręcz, że sformułowanie nowej koncepcji rozumu zostało przez Ortegę jedynie zapowiedziane, a rozproszone tezy, które mogłyby być jej elementami, nie zostały nigdy przez niego ujęte w koherentny system. Pewne jest tylko to, że rozum witalny filozof utożsamia z jednostkowo pojętym życiem – według niego życie każdego człowieka jest prekognitywną, pragmatyczną racjonalnością, która nadaje rzeczywistości znaczenia. Elementem tej doktryny jest także teza o historycznej zmienności prawdy. Pod adresem tych tez formułowany bywa zarzut, iż prowadzą do relatywizmu, do destrukcji prawdy jako wartości uniwersalnej.

Podstawową zasadą metodologii, jakiej zarys sformułował Ortega, jest reguła odnoszenia badanego obiektu do życia, w którym on funkcjonuje. Jej uzasadnieniem jest założenie, że świat jest zawsze światem kogoś konkretnego. Poznawanie świata jest odtwarzaniem życia jednostki oraz znaczeń tych zjawisk, które w jej życiu się pojawiły. Znaczenie danego obiektu czy zjawiska w życiu konkretnego człowieka pokazuje historia. Poznać zatem świat, to opowiedzieć czyjeś życie. Metodą rozumu historycznego jest narracja – rozum historyczny jest rozumem narracyjnym. Narracja powinna posługiwać się metaforami, bo ludzki świat człowieka jest ukonstytuowany z metafor. Metafora w Ortegiań-

skiej koncepcji rozumu jest odpowiednikiem pojęć rozumu „matematyczno-fizycznego”, opartego na zasadzie identyczności, „metafora żywi się jasną świadomością nie-identyczności” (J. Marías). Poznawanie rzeczywistości polega więc na odtwarzaniu metafor ustanowionych w określonych okolicznościach. Można rzec, iż mimo sporu z Unamunem, Ortega ostatecznie przedstawił taką samą wizję rozumu, jak autor *Del sentimiento trágico...* i że jego wizja europeizacji Hiszpanii przez otwarcie na europejski sposób myślenia sprowadza się w wielkiej mierze do tego, co zaproponował Unamuno. Bo chociaż Ortega deklaruje się jako zwolennik rozumu, to w gruncie rzeczy zajmował wobec niego postawę taką, jak Unamuno.

Ortega ukształtował grupę filozofów nazywaną Szkołą Madrycką. I zdaje się każdy z tych filozofów przejął coś z Ortegańskiej pozytywno-negatywnej postawy wobec rozumu. Z całą pewnością postawę tę całkowicie i bez zastrzeżeń do dzisiaj pielęgnuje J. Marías. Przez całe swoje życie powtarza on tezy Ortegi, starając się nadać im postać systemu, do którego opracowania obsesyjnie i bezskutecznie dążył autor *Ideas y creencias* (był w tym dążeniu być może hołd złożony racjonalizmowi, a może chęć pokazania, że rozum „witalny” i „historyczny” nie jest gorszy od „czystego”).

Jeszcze dalej niż Ortega i Marías w krytyce rozumu posunęła się María Zambrano. Otóż neguje ona wartość filozofii europejskiej, od Platona poczynając. Oskarża tego filozofa o to, że poddając surowej i bezwzględnej krytyce poezję, zapoczątkował rozdzielenie integralnego pierwotnie poznania na filozoficzne i poetyckie (temu drugiemu, jak wiadomo, Platon odmówił jakiegokolwiek wartości poznawczej). Po Platonie filozofia stała się idealizmem, który fabrykuje intelektualne twory, ignorując rzeczywistość zjawiskową – rzeczywistość, w której toczy się życie i którą kocha i opisuje poeta. Ponadto, według M. Zambrano, w idealizmie – tzn. niemal w całej filozofii od Platona po Hegla – tkwi immanentnie i istotnie skłonność reformatorska, pragnienie dopasowania świata do umysłowych, idealnych struktur, redukujących to co indywidualne, historyczne i niepowtarzalne do ogólnego, beczasowego schematu. Autorka tę skłonność idealizmu zrównuje z pragnieniem wywierania przemocy. I to jej wystarczy, by uznać, iż racjonalizm i idealizm należy odrzucić i zastąpić „rozumem poetyckim”.

Taki właśnie jest jej filozoficzny program – odrzucić „rozum czysty” i ustanowić panowanie rozumu poetyckiego. Program ten nazywam „heglizmem *à rebours*”, ponieważ przewiduje on „zwinięcie” rozumu do tego stadium, w którym dominowało jeszcze poznanie poetyckie. U Hegla ostatni etap rozwoju ducha, tzn. stadium ducha absolutnego, jest boską pełnią, którą osiąga cała rzeczywistość. U Zambrano pełnia znajduje się na przeciwnym krańcu dziejów ducha – w tym miejscu, w którym nie zaczął się on rozwijać. Tam właśnie znajduje się sakralna pełnia świata i człowieka. Ku tej pełni należy się cofnąć, wykorzystując do tego celu sny, poezję, muzykę, powieść, dzieła mistyków, osobiste

wyznania filozofów etc. Są to elementy metody „rozumu poetyckiego”, której M. Zambrano nie zdołała (czy w swoim sprzeciwie wobec systemu nie chciała) opracować, pozostawiając na ten temat jedynie rozproszone po różnych pracach notatki (*notas* – noty i zarazem nuty).

Ale nawet i u tych filozofów, którzy tylko przelotnie z Ortegą się zetknęli i tylko nominalnie figurują na liście jego uczniów, pojawia się pewna niechęć do czystego, abstrakcyjnego rozumu, wyrażająca się w tym, że nie uznają go za pierwotną i najważniejszą władzę poznawczą. Takim właśnie filozofem jest X. Zubiri. Główny zarzut stawiany przez Zubiriego europejskiej filozofii głosi, iż nie zajmowała się ona rzeczywistością, lecz że błędnie brała za nią pojęcia, koncepcje, idee – treści świadomości. Jego krytyka filozofii jest skierowana przeciw właściwej jej logicyzacji inteligencji, prowadzącej do idealizmu, który jest fałszywą metafizyką. Zubiri dążył zaś do wyjścia poza treści rozumu, poza dane czystej świadomości, do wykroczenia poza idealizm i ukształtowania takiej postawy, w której rzeczywistość świata naturalnego sama z siebie „daje się” jako obiekt deskrypcji. Filozofia Zubiriego nie jest skierowana na treści świadomości, lecz na rzeczywistość daną w akcie jej pierwotnej, czuciowej intellekcji, dokonującej się przed rozumowaniem, bo, jak filozof pisze, „rozum jest zawsze podporządkowany intellekcji pierwotnej”. Według niego w pierwotnym doświadczeniu nie jest nam dany sens, lecz poprzedzające świadome doznania nieme, pozbawione znaczeń, nieujęte w żadne kategorie, przedpredykatywne doznanie mocy i władzy rzeczywistości; pierwsze jest doświadczenie rzeczywistości, pojęcia mogą się pojawić w rezultacie późniejszych strukturalnie modyfikacji tego doświadczenia; pojęcie jest „późniejsze” wobec rzeczy realnej, wobec tego, czym ona jest „z siebie”.

Rozważania Zubiriego nie prowadzą jednak do deprecjacji rozumu i jego odrzucenia, lecz jedynie wskazują rozumowi właściwe mu – nienajważniejsze – miejsce w strukturze poznania. Mimo to, przez podważenie przekonania o autonomiczności rozumu, następuje tutaj istotne obniżenie jego poznawczej rangi.

Kończąc próbę uchwycenia specyficznych cech hiszpańskiej myśli filozoficznej, podkreślmy raz jeszcze to, co jest dla niej najbardziej charakterystyczne. Po pierwsze, do połowy XX wieku obszar jej swobody wyznaczała katolicka ideologia państwa hiszpańskiego; ideologia ta stanowiła także zaporę dla obcych idei, uniemożliwiając przez stulecia nawiązanie przez intelektualistów dialogu z filozofią europejską. Po drugie, ograniczenia te spowodowały, że w Hiszpanii do połowy wieku XIX rzadko uprawiano filozofię autonomiczną wobec religii i życia oraz wyrażającą się we właściwych europejskiej filozofii formach; stąd jej nasycenie treściami religijnymi. Po trzecie, jest to filozofia, która wykazywała predylekcję do podejmowania zagadnień mających bliski związek z ludzką egzystencją oraz losami narodu. Specyfika tej myśli została przez nią samą uświadomiona i teoretycznie ujęta przez Unamuna i Ortegę y Gassetę, u których

życie staje się centralną kategorią filozoficzną. Kategoria ta jest bardzo szeroka i bogata w treści, a przeto i niejednoznaczna. Można więc rzec, iż wieloznacznie i wieloaspektowo łączy ona twórczość filozoficzną, jaka powstała na hiszpańskiej ziemi, w jeden nurt myśli, tworząc w ten sposób narodową, hiszpańską tradycję filozoficzną.

#### SUMMARY

The purpose of this paper is to answer two questions: 1) Can we consider Spanish philosophy a separate trend in Western philosophy?, 2) What features of it can be regarded as determining its separate character? The point at which we can justifiably speak of Spanish philosophy is, as the paper indicates, the rise of the Spanish state and language in the late fifteenth century. The author emphasizes that for centuries the problems pursued by Spanish philosophers were determined and proposed for solution by the ideology of the Spanish state as a religion-based empire with a uniform *Weltanschauung*. The institutionally enforced concern about the conformity of reason to revelation prevented Spanish philosophy from essentially becoming an autonomous field of purely theoretical considerations. It was formed close to the archaic ideal of philosophy as practical, life-related knowledge that preferred first of all reflection on existential-moral issues. These theses are supported by the survey of major accomplishments of Spanish philosophy. The paper then shows the efforts of Spanish philosophers (inter alia Krausists, 'Generation of 98', J. Ortega y Gasset, and the Madrid School), aimed to rationalize (Europeanize) Spanish philosophical thought. However, even in these aspirations the author notices a distinct predilection for the practical rather than strictly theoretical perception of philosophy. In conclusion the author asserts that the specific character of Spanish philosophy is expressed by the broad, equivocal, content-rich category of life, which M. Unamuno and J. Ortega y Gasset made the central category of their thought as a result of reflection on their native philosophical tradition.