

EUGENIUSZ GÓRSKI

Filozofia, demokracja i ponowoczesność w dzisiejszej Hiszpanii

Philosophy, democracy, and postmodernity in present-day Spain

W latach 70. i 80. XX wieku, w okresie przechodzenia od frankizmu do demokracji, dostrzeżono pięć następujących nurtów w filozofii hiszpańskiej: (1) scholastycznie i konserwatywnie nastawionych tomistów, stopniowo odchodzący w przeszłość wraz z dyktaturą; (2) liberalno-konserwatywnych i epigońskich ortegistów z szeroko pojmowanej szkoły madryckiej, także przeżywającej swój zmierzch; (3) nowoczesnych „analityków” uprawiających filozofię nauki w stylu anglosaskim; (4) marksizujących „dialektystów” i strukturalistów w stylu Louisa Althussera i Michela Foucaulta; (5) ściśle z nimi związanych krytycznie nastawionych i nieco anarchizujących neonietzscheanistów i poststrukturalistów (przedstawiciele filozoficznego „ludyzmu”).

Z czasem, wraz z upadkiem wielu radykalnych projektów rewolucyjnej przebudowy społecznej i wraz z umocnieniem się nowoczesnej demokracji w Hiszpanii, podział ten stracił na znaczeniu; pojawiło się wiele nowych nurtów, a marksistowscy dialektycy i nihilistycznie nastawieni neonietzscheaniści (Fernando Savater, Eugenio Trías, Xavier Rubert de Ventós), jeśli nie zostali zmarginalizowani jak zwolennicy materializmu historycznego, to często dochodzili do estetyzującego, bliskiego hedonizmowi postmodernizmu, zbliżyli się do dekonstrukcji i sceptycyzmu.

Aktualnie Hiszpania jest krajem w pełni zeuropeizowanym, a nawet kosmopolitycznym. W jej życiu intelektualnym panuje szeroki pluralizm tendencji ideowych, zwłaszcza wyraźnie lewicowych, wielość metod filozofowania i zainteresowań badawczych charakterystycznych dla współczesnego świata zachodniego¹.

¹ Na temat współczesnej filozofii hiszpańskiej piszą m.in.: C. Díaz, *La última filosofía*

OD POSTFRANKIZMU DO PONOWOCZESNOŚCI

Spośród wielu tendencji ideowych i artystycznych warto zwrócić uwagę na niedawną recepcję postmodernizmu w Hiszpanii. Okres największej popularności tego nurtu zbiegł się chyba nieprzypadkowo z długim okresem rządów Hiszpańskiej Socjalistycznej Partii Robotniczej (PSOE) w tym kraju w latach 1982–1996. Powiada się, że wyzuta z wartości postmodernistyczna demokracja, społeczeństwo pluralistyczne wraz z postmodernistyczną afirmacją różnaitości stały się podstawą systemu życia, myśli i politycznego zachowania się w Hiszpanii rządzonej przez socjalistów. Hiszpańska demokracja legitymizowała tę nową różnaitość i różnorodność. Kultura nowego społeczeństwa zarówno nosiła tradycyjne cechy obrazowe, jak i przyjmowała postmodernistyczne formy spektaklu i sceny wystawowej. Towarzyszyło jej upojenie wolnością i „znieczulona ultratolerancja”, praktyczne zniesienie wszelkich granic i zahamowań, *strip-tease (destape)* cielesny i werbalny. Dlatego dla przełomu lat 80. i 90. XX wieku charakterystyczne były liczne zachowania „bezwstydne”, rozpasany hedonizm², postępujący zanik norm moralnych, przeciw którym protestowały siły konserwatywne związane ze słabnącym Kościołem katolickim i Partią Ludową José Marii Aznara i Mariano Rajoya. Hiszpania Felipe Gonzáleza – przywódcy socjalistów i premiera rządu – przeszła dość szybko od tradycyjnego kultu wartości czysto kastylijskich do swoistego cynizmu. Dumie z dość łatwo uzyskanej demokracji – dość słabo jednak podbudowanej etycznie i intelektualnie – i apoteozie szybkiego sukcesu materialnego towarzyszyło postmodernistyczne eksperymentowanie i mechaniczne kopiowanie wzorów kulturowych Zachodu, nie zawsze tych najnowszych i najbardziej wartościowych.

Hiszpania w stosunkowo krótkim okresie kilkunastu lat dość szybko odeszła od przednowoczesnej i preindustrialnej dyktatury frankistowskiej, stając się wkrótce krajem postindustrialnym i ponowoczesnym. Widmo postmodernizmu

española: una crisis criticamente expuesta, Madrid 1985; A. Guy, *Histoire de la philosophie espagnole*, Toulouse 1985; A. Rutkiewicz, *Socjalna filozofia madryjskiej szkoły*, Moskwa 1981; J. L. Abellán, *Historia del pensamiento español de Séneca a nuestros días*, Madrid 1996; G. Bolado, *Transición y recepción. La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*, Santander 2001; J. L. Abellán, T. Mallo, *La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía*, Madrid 1991; *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico de España*, A. J. Ruiz de Samaniego, Miguel Ángel Ramos (red.), Madrid 2002; M. Jagłowski, *Szkola Madrycka*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 1994, t. 39; id., *Zagadnienie poznania radykalnego w filozofii szkoły madryckiej*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 2003, t. 48; A. Savignano, *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, Granada 2008; *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, M. Garrido i inni, Madrid 2009.

² J. Hooper uważa, że „eksplozja beztroskiego hedonizmu była czymś nieuniknionym po tylu latach represji za czasów Franco” (*The New Spaniards*, London 1995, s. 80). Zob. także: M. R. Pereda, *Madrycka movida*, „Literatura na świecie” 1990, nr 11; W. Bryl-Roman, *Madrycka movida jako ruch kulturowy*, Poznań 2008.

pojawiło się dość nagle w kraju do niedawna zacofanym i dyktatorskim³. Gianni Vattimo, włoski klasyk postmodernizmu, stwierdził nawet w przedmowie do hiszpańskiego wydania swej książki, że zakorzeniona w świecie kultury łacińskiej dzisiejsza Hiszpania ze swoją młodą demokracją i żywotną gospodarką stanowi dobry model społeczeństwa ponowoczesnego, idealne miejsce, gdzie spotkają się intelektualne przygody Zachodu⁴. Madryt z początkiem lat 80. XX wieku stał się Mekką, do której masowo ciągnęli ludzie z prowincji i z Zachodu „pragnący zarazić się panującym entuzjazmem”⁵. W celach turystycznych spopularyzowano wówczas nowe hasło: „Hiszpania – pasja życia”, stanowiące przeciwwagę dla tradycyjnej w kulturze hiszpańskiej obsesji śmierci. Hiszpania stała się drugim po Francji najczęściej odwiedzanym krajem świata. Powstawały wówczas nowe salony wystawowe, utwory muzyczne, filmy i wydawnictwa, kierowane przez „nawiedzonych” trzydziestolatków. Symbolem i głosem postfrankistowskiej kultury stał się Pedro Almodóvar, słynny reżyser filmowy i publicysta, animator życia artystycznego, współuczestnik tzw. *movidy* w intensywnie tętniącym wówczas życiu Madrycie⁶. Jego filmy z Penelope Cruz i Victorią Abril w rolach głównych stanowią postmodernistyczną syntezę nowej kultury masowej, pop-artu i życia mniejszości seksualnych w warunkach tryskającej radością młodej demokracji hiszpańskiej.

Niektórzy krytycy, np. wybitny lewicowy myśliciel i krytyk hiszpański Eduardo Subirats (ur. w Barcelonie w 1947 roku), od dłuższego czasu profesor w Nowym Jorku, zwrócili uwagę na silne w nowej Hiszpanii tendencje naśladowcze, dążenie do identyfikacji z międzynarodową kulturą masową, z wartościami nowocześnie i ponowoczesnego kosmopolityzmu, z organizmami ponadnarodowymi. Podkreślono, że „oficjalni i nadgorliwi hierofanci demokratycznej Hiszpanii od pewnego czasu mówią o ponowoczesności i o postmodernizmie. Nie można być zintegrowanym, należeć do bezpośredniej współczesności, figurować w kręgach elity kulturalnej, nie będąc ponowoczesnym”⁷. Hiszpania za wszelką cenę chcia-

³ Zob.: A. L. Geist, *Poesía, democracia, posmodernidad: España, 1975–1990*, [w:] *Del franquismo a la posmodernidad. Cultura española 1975–1990*, red. J. B. Monleón, Madrid 1995; J. Rodríguez Puertolas, *Democracia, literatura y poder*, [w:] *Del franquismo...*; zob. także: T. Aguado, *La tarea política. Narrativa y ética en la España postmoderna*, Barcelona 2004; N. Richardson, *Postmodern Paletos. Immigration, Democracy, and Globalization in Spanish Narrative and Film, 1950–2000*, London 2002.

⁴ G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona 1990, s. 67.

⁵ J. L. Velázquez, J. Mamba, *La generación de la democracia: Historia de un desencanto*, Madrid 1995, s. 115.

⁶ Zob. *Almodovar* (rozmowy przeprowadził Frédéric Strauss), Świat Literacki, Izabelin 2003. Wedle E. Subiratsa *movida* ta eklektycznie połączyła w sobie zbanalizowane motywy nowojorskiej awangardy z popularnymi cechami madryckiej operetki, motywy rewolucji seksualnej z lat 60. z neoekspresjonistycznym nihilizmem i postmodernistycznym cynizmem; E. Subirats, *España: Miradas fin de siglo*, Madrid 1995, s. 141.

⁷ J. Rodríguez Puertolas, *op. cit.*, s. 271.

ła utożsamiać się z polityczno-gospodarczym i kulturowo-intelektualnym etosem Wspólnoty Europejskiej⁸.

Subirats dostrzegł głęboki konflikt między złudnym, fanatycznie odczuwanym marzeniem odnowy dawnej wielkości Hiszpanii a „katastrofą moralną, gospodarczą i polityczną, która po nim nastąpiła”⁹. Dostrzegł w tym coś z tragedii Calderona, dramatyzm jego *Autos sacramentales*, rozczarowaną świadomość tego, że „życie jest snem”. Subirats zwrócił uwagę na to, że walka o nowoczesność i demokrację w Hiszpanii była czymś spóźnionym, procesem historycznie okaleczonym, pełnym niepowodzeń, marzeniem często niemożliwym do spełnienia¹⁰. Z pewną przesadą uznał, że demokracja hiszpańska wywodzi się bezpośrednio z frankizmu, a jej protagoniści, którzy wyrosli w latach 60., pochodzą z rewolucyjno-awangardowego pokolenia, niezdolnego do wytworzenia konstruktywnego modelu demokracji uczestniczącej. Subirats, krytyk postmodernizmu, dostrzegł też wiele dwuznaczności w proklamowanej przez socjalistów Felipe Gonzáleza przemianie (*cambio*), w sytuacji gdy demokracji hiszpańskiej brakowało własnych tradycji, a jej aktualne treści uległy wyjąłowieniu. W takich okolicznościach demokracja okazała się niezdolna do samodzielnego sformułowania integrującego projektu społeczno-ekonomicznego i kulturalnego, który przewyciężyłby zbiorową apatię i depresję, zagwarantowałaby sprawiedliwość, minimum równości i praw obywatelskich.

Wielu autorów zaczęło poszukiwać prekursorów ponowoczesności wśród pisarzy hispanojęzycznych, w kulturze hiszpańskiej już z początku XX wieku. U Unamuna dostrzeżono postmodernistyczne odrzucenie epistemologii opisowo-analitycznej i trwale konfliktową bipolarność myślenia, a u Ortegi y Gasset pierwszą próbę przewyciężenia pseudoracjonalistycznej nowoczesności i zbliżenie do poststrukturalistów¹¹. U Antonia Machado wyakcentowano jego koncepcję heterogeniczności bytu, odrzucenie idei jednoznacznej prawdy, a także fragmentaryczno-aforystyczny, dialogiczny i pełen apokryfów styl pisanía. Valle-Inclana uznano za prekursora współczesnej postmodernistycznej powieści historycznej.

Wybitny hiszpański filozof i historyk idei José Luís Abellán, odrzucając koncepcję czystego rozumu, postulował potrzebę mnogiego rozumu wielogłosowego, zaakceptował wyzwania myślenia pluralistycznego i różnicującego. Dostrzegł w tradycji hiszpańskiej, m.in. w idei rozumu symbolicznego (Juan Ramón Jiménez), rozumu poetyckiego (María Zambrano) i rozumu witalnego (José Ortega y Gasset), załączki i podstawy innej nowoczesności¹². Zresztą, podkreśla się,

⁸ E. Subirats, *op. cit.*, s. 12.

⁹ Id., *Después de la lluvia. Sobre la ambigua modernidad española*, Madrid 1993.

¹⁰ *Ibid.*, s. 31; zob. także: R. H. Mate, *Modernidad, religión, razón. Escritos desde democracia*, Barcelona 1986, s. 14.

¹¹ G. Navajas, *Unamuno desde la posmodernidad. Antinomia y síntesis ontológica*, Barcelona 1992; V. Fuentes, *La cuestión del posmodernismo en las letras españolas*, [w:] *Del franquismo...*

¹² J. L. Abellán, *Ideas para el siglo XXI*, Madrid 1994, s. 127.

że problem kryzysu kultury nowożytnej był jednym z głównych tematów w myśli hiszpańskiej od czasów Angela Ganiveta do czasów Marii Zambrano¹³. Istotną cechą twórczości tej autorki jest rozproszony, niesystematyczny, fragmentaryczny i metaforyczny charakter przemyśleń przemieszanych z sennymi marzeniami. Zalicza się ten styl do postfilozoficznego „myślenia słabego”, a niektórzy pisarstwo to uznają za „typowy przykład postmodernizmu”¹⁴. Ponadto, myśl hiszpańska w ciągu całego XX wieku koncentrowała się na kryzysie i wielorakości rozumu ludzkiego.

Inni autorzy nie chcą wiązać postmodernizmu z tradycjami kultury hiszpańskiej. Widzą w nim coś nowego, bezprecedensowego, nieoczekiwanego i przełamującego wszelkie skrupuły. Ponowoczesność ma być epoką „rozkosznej inercji”, w której ludziom nie chce się ani myśleć, ani wierzyć w Boga, a tylko patrzeć na obrazki i konsumować; nic nowego już się nie dzieje, nie ważne, kto rządzi, bo i tak nic istotnego już nie zmieni¹⁵.

Relacje między ponowoczesnością a wiarą w chrześcijańskiego Boga są jednak bardziej skomplikowane. Wielu autorów hiszpańskich zaleca dialog i uważne przysłuchiwanie się wszystkiemu, co kultura ponowoczesna stawia przed chrześcijanami, twierdzi jednocześnie, że niektóre aspekty myśli postmodernistycznej umożliwiają na nowo postawienie problemu Boga i dają dobre podstawy do ponowoczesnej religijności oraz do nowej teologii, wykraczającej poza zachodnią kulturę¹⁶.

Niekryjący swej niechęci do postmodernizmu Juan Carlos Vidal, kiedyś dyrektor Instytutu Cervantesa w Warszawie, uważa, że w Hiszpanii myśl postmodernistyczna była „mało rozwinięta i raczej nieistotna”, aczkolwiek przyznał, że w końcu lat 80. XX wieku jego kraj „przeżywał [...] apoteozę »postmodernistycznej kondycji«”. Nawiązując do definicji madryckiego postmodernizmu jako okresu, w którym ulica nabrała życia i kolorów, dodał: „[...] nie wiem, czy w Hiszpanii kiedykolwiek istniał postmodernizm i czy ta uliczna i nocna eksplozja nie była zwykłym *katharsis*, pragnieniem wolności, które w wielu wypadkach samobójczo zaprzeczyło sobie, zmieniając się w ten sposób w negację wolności”¹⁷. Vidal sądzi, że popularność w Hiszpanii zjawisk określanych mianem postmodernizmu wynikała z „inwazji nowych realiów” i tendencji do „budowania od zera” po upadku frankizmu. Silny rozróżnienie między odrzucaną tradycją a nowoczesno-

¹³ E. Subirats, *Metamorfosis de la cultura moderna*, Barcelona 1991, s. 99.

¹⁴ M. Morey, *O Marii Zambrano: refleksja między jawą a snem*, tłum. K. Urbanek, „Sztuka i filozofia” 2001, nr 20, s. 153.

¹⁵ C. F. Liria, S. A. Rico, *Dejar de pensar*, Madrid 1986. Krytykę wczesnych tendencji postmodernistycznych w filozofii hiszpańskiej wymienił autorzy przedstawiają również w pracy: *Volver a pensar. Una propuesta a los intelectuales españoles*, Madrid 1989.

¹⁶ Na przykład: J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander 1988; J. M. Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, Madrid 1996.

¹⁷ J. C. Vidal, *Hiszpania – postmodernizm, którego nie było*, „Dekada literacka” 1997, nr 12, s. 9.

ścią pojawia się wszędzie tam, gdzie – jak w Hiszpanii – modernizacja następuje ze znacznym opóźnieniem. Trzeba jednakże przyznać, że hiszpańska ponowoczesność z lat 80. stanowiła kontynuację procesu ekonomicznej modernizacji, zainicjowanej pod koniec frankizmu, ale już w kontekście realnej przynależności do Europy.

Postmodernizm w Hiszpanii kojarzył się też ze zubożeniem politycznym, jakie nastąpiło na przełomie lat 70. i 80. XX wieku po okresie znacznej mobilizacji w okresie przechodzenia do demokracji. Z ponowoczesnością wiązano więc zarówno zjawisko rozczarowania (*desencanto*) co do nowej rzeczywistości¹⁸, a nawet ironiczny sceptycyzm w stosunku do wszelkich projektów naprawy świata, nowe ruchy społeczne (ekologiczne, feministyczne itp.), postawy konsumpcyjne, jak i wyżej wspomniane zjawisko *movida*.

Zwraca się uwagę, że do ugruntowania postmodernizmu w Hiszpanii znacznie przyczyniła się lewica, która początkowo zaakceptowała amnezję polityczną i zaciemniała konflikty w okresie pokojowego przechodzenia do demokracji. W tej perspektywie październik 1982 roku (moment zwycięstwa wyborczego PSOE) stanowi kres hiszpańskiego przejścia, „kończy się powodzeniem proces integracji Hiszpanii w kontekście globalnym i pozostawia wolną drogę do osadzenia się ponowoczesności”¹⁹. Istnieje więc związek polityczny między „włączeniem się do ponowoczesności a porzuceniem projektu radykalnej transformacji społeczeństwa”²⁰. W ponowoczesnej demokracji, jaka powstaje w okresie władzy socjalistów, następuje rozpad utopijnych złudzeń z okresu ich młodości, zanik wielkich ideałów, rośnie brak wszelkiej wiary, pragmatyzm i technokratyczny zachwyt samym rozwojem gospodarczym. Powołujący się na Webera Felipe González stwierdził kiedyś: „Przeszliśmy z fazy nadzwyczaj silnej akumulacji ideologicznej do fazy odpowiedzialności w zarządzaniu sprawami; postawiliśmy krok od etyki idei do etyki odpowiedzialności”²¹. Następuje też banalizacja demokracji, co rzekomo miało swe źródła już w 1977 roku, kiedy nie udało się wyraźnie zerwać z frankizmem. Dwaj autorzy rozczarowani stanem hiszpańskiej demokracji i kultury politycznej piszą:

¹⁸ Słynny pisarz i eseista Francisco Ayala zwrócił uwagę na to, że od demokracji jako najodpowiedniejszej formy rządu „oczekiwano z utopijną nadzieją szybkiego lekarstwa na wszelkie zło i spełnienia powszechnej szczęśliwości. Cud oczywiście nie nastąpił i nagle przyszło nieuniknione rozczarowanie”. Podobnie było z wygórowanymi oczekiwaniami co do rezultatów socjalistycznej przemiany (*cambio*): oczekiwano cudu, że realne społeczeństwo przekształci się w idealne, doskonałe. Rządy – wyjaśnia Ayala – nie mają mocy cudotwórczej, a kiedy próbują ją osiągnąć, kończy się to bolesną katastrofą. Właściwe zmiany – dodaje – dokonują się w łonie samych społeczeństw przy umiarkowanym wsparciu władz publicznych F. Ayala, *La imagen de España. Continuidad y cambio en la sociedad española*, Madrid 1986, s. 199–200.

¹⁹ M. P. Balibrea Enriquez, *En la tierra baldía. Manuel Vázquez Montalbán y la izquierda española en la postmodernidad*, Barcelona 1999, s. 67.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cyt. za: F. Ayala, *op. cit.*, s. 196.

Instytucje demokratyczne rozwijają się bez możliwości całkowitego wyzwolenia od pasożytniczej administracji frankistowskiej i w strachu przed podjęciem autentycznej przygody demokratycznej: odnowa instytucji, wykorzenienie struktur frankistowskich, oddalenie wojska od społeczeństwa cywilnego, przeprowadzenie referendum w celu wybrania odpowiedniej formy rządu, stworzenia mechanizmów korekcyjnych przeciwko korupcji etc²².

Na fali inwazji postmodernizmu, ponowoczesności, postindustrializmu, postfrankizmu, postkomunizmu i innych post-izmów wieszczących koniec różnych fenomenów (amerykańska moda na wszelki *endism*) pojawiła się refleksja nad demokracją postmodernistyczną, a nawet nad potrzebą „rewolucji postdemokratycznej”. Zmarły niedawno Javier Tusell, autor słynnej książki o prowokującym tytule²³, próbuje zastanowić się, dlaczego praktyczne działania demokracji doprowadziły do jej dyskredytacji w oczach większości obywateli, chociaż od czasu upadku komunizmu jest ona dość powszechnie uznawana za jedyny możliwy do zaakceptowania system. Obserwujemy jednoczesny triumf i kryzys demokracji. Potrzebna jest więc jej głęboka modyfikacja, istotna transformacja, „rewolucja postdemokratyczna”, zapoczątkowana we Włoszech, której kształtów i końca wciąż jednak nie znamy. Postulat przekształcenia demokracji nie zakłada oczywiście zaniku parlamentu i partii politycznych, ale pojawienie się nowych form realnego uczestnictwa obywateli w polityce²⁴.

REFLEKSJE FERNANDO SAVATERA

Fernando Savater (ur. w 1947 roku w San Sebastian) należy do najbardziej płodnych (autor około 50 książek) i najlepiej znanych w świecie przedstawicieli nowej filozofii, eseistyki i literatury hiszpańskiej. Jest to filozofia praktyczna, myśl społeczna, polityczna i pedagogiczna głęboko oddziałująca na życie intelektualne i społeczne, na kulturę i szeroko pojmowaną opinię publiczną²⁵. Od czasów José Ortegi y Gassetta żaden hiszpański myśliciel nie wzbudził tak wielkiego zainteresowania we własnym kraju i za granicą. Zgodnie z mocno zakorzenioną tradycją hiszpańską Savater preferuje eseistyczne formy wyrazu, nazywa je często „diatribami”, a unika obszernych traktatów. Filozofia oznacza dla niego pragnienie wyjścia poza wszelkie podziały na dyscypliny i poza ścisłą terminologię²⁶. Zgodnie

²² J. L. Velázquez, J. Mamba, *La generación de...*, s. 193.

²³ J. Tusell, *La revolución posdemocrática*, Oviedo 1997.

²⁴ *Ibid.*, s. 307–312.

²⁵ Por. J. L. González Quirós, *La filosofía al frente de la actualidad: Trias y Savater*, „Nueva Revista” 2001, nr 76; *Pensamiento filosófico español*, t. 2, *Del Barroco a nuestros días*, red. M. Maцейras Fafián, Madrid 2002, s. 318–319. Niektóre książki Savatera przetłumaczono na trzydzieści języków (m.in. angielski, niemiecki, francuski, włoski, portugalski, holenderski, duński, szwedzki, norweski, polski, rosyjski, chorwacki, rumuński, chiński, japoński i koreański).

²⁶ Zob. słynny esej Savatera *Filosofía como anhelo de la revolución*, opublikowany już

z tradycją postmodernistyczną uważa filozofię za formę pisarstwa, za gatunek literacki, dostrzega w niej aktywną pasję estetyczną przynoszącą zadowolenie:

[...] zraniony zimnym lekceważeniem ze strony nauki, swej prawowitej małżonki, filozof poszukuje przelotnych przyjemności w ramionach dwuznacznej poezji²⁷.

Hiszpański myśliciel wywodzi się z antyfrankistowskiego pokolenia, które w czasach swej młodości, w latach 60. XX wieku, uległo zauroczeniu ideologiami radykalnie lewicowymi. Po osiągnięciu dojrzałości doświadczyło ideologicznej pustki i odrzuciło wszelką religię polityczną, ale tylko Savater uznał za konieczne teoretyzowanie na temat swoistego ateizmu politycznego. Jego rezultatem ma być akceptacja demokracji jako gwaranta praw obywatelskich, a w filozofii próba syntezy antyhumanizmu nietzscheańskiego, kontynuującego pesymizm Schopenhauera, z optymizmem oświeceniowym²⁸.

Z czasem zaczął krytykować również lewicę, zbliżając się nieco do konserwatystów. W wywiadzie z czerwca 2002 roku dla barcelońskiej „La Vanguardia” stwierdził: „Kiedy zbankrutowały idee lewicowców, stali się oni nacjonalistami: nacjonalizm to starcza choroba wszelkiej lewicy”. Jakby na własne usprawiedliwienie dodał: „Byłem lewicowcem wyzbytym okrucieństwa, który teraz chciałby stać się konserwatystą wyzbytym podłości”²⁹. Zwraca się uwagę, że od pewnego czasu artykuły Savatera ukazują się również w pismach konserwatywnych, które jeszcze nie tak dawno uważały go za „wcielenie diabła”.

Wyrzucony z uniwersytetu utrzymywał się przez lata z publicystyki w opozycyjnym dzienniku „Madrid” i z tłumaczeń z języka francuskiego (Cioran, Bataille, Wolter i Diderot). Po upadku dyktatury został adiunktem na UNED, wkrótce potem był profesorem etyki na Uniwersytecie Kraju Basków w San Sebastian, a obecnie jest profesorem (już emerytowanym) filozofii na Uniwersytecie Complutense w Madrycie. Właśnie tam, a także w Instytucie Filozofii CSIC (odpowiednik PAN) prowadził niedawno wykłady na temat relacji zachodzących między filozofią a literaturą. Wraz z Javierem Praderą wydaje znane pismo „Claves de la Razón Práctica”, często gości na łamach madryckiego dziennika „El País” i licznych magazynów ilustrowanych, a także warszawskiej „Gazety Wyborczej” i tygodnika „Forum”³⁰. W swej publicystyce porusza często problematykę praw

w „Zona Abierta” 1975, nr 3 i przedrukowany m.in. w jego książce – F. Savater, *Perdonadme, ortodoxos*, Madrid 1986.

²⁷ F. Savater, *Apología del sofista*, Madrid 1986, s. 9; pod tym względem Savater jest bliski twórczości Miguela de Unamuno; zob. F. Savater, *A decir verdad*, México–Madrid–Buenos Aires 1987, s. 88–96.

²⁸ E. Gil Calvo, *Querer y no querer. Los dilemas éticos de Fernando Savater*, „Cuadernos Hispanoamericanos” 1993, marzec, nr 513, s. 62.

²⁹ *Umrzeć jak King-Kong*, „Forum”, 2003, nr 28.

³⁰ Na temat tłumaczeń i recepcji Savatera w Polsce (krytyka ze strony arcybiskupa Życiń-

człowieka, broni jedności Hiszpanii, walczy z wszelkim ekstremizmem nacjonalistycznym, a zwłaszcza z terroryzmem baskijskiej ETA, która wydała na niego wyrok śmierci. Ograniczyło to swobodę poruszania się sławnego pisarza między Madrytem a San Sebastian bez specjalnej ochrony policji (m.in. z tego powodu porównywano go do Salmana Rushdiego). Savater zainicjował postawę aktywnego sprzeciwu wobec nacjonalizmu i terroryzmu, uczestniczył w Ruchu na rzecz Pokoju i Tolerancji, zainicjował takie ruchy czy nieformalne organizacje społeczne, jak Gesto por la Paz (Gest na rzecz Pokoju) i Basta ya! (Już dosyć!). Stwierdził, że ta ostatnia inicjatywa wywodzi się ze sprzeciwu wobec prób „zastąpienia państwa obywateli przez państwo grup etnicznych. I dlatego wyszliśmy na ulicę, by bronić zasad konstytucyjnych i krzyczeć do terrorystów: Już dosyć!”³¹. Stwierdził, że przeciwstawia się ETA z miłości do życia³². Savater zawsze był związany z lewicą, ale zrażony do nowego kierownictwa partii socjalistycznej promuje ostatnio nową, powstałą w 2007 roku partię centrolewicową Unión Progreso y Democracia (Unia, Postęp i Demokracja).

Filozofia akademicka jest afirmatywna, apologetyczna, dokonuje ona apoteozy władzy państwowej i nadprzyrodzonej, przeciwko czemu zbuntował się Savater. W jego opinii filozofię tę uprawiają ludzie, którzy ukrywają się w bibliotekach, a stronią od realnego życia. Filozof dostarcza wiele materiału do myślenia, ale nie dostarcza gotowych formuł czy sloganów, tylko stawia problemy, wywołuje spory. Filozofia dąży do dialogu między równymi, którzy ulegają sile racji, a nie racji siły czy zniewalającemu autorytetowi mędrca³³.

Hiszpański myśliciel konstatuje radykalną odmienną filozofii i religii: podczas gdy religia dostarcza odpowiedzi definitywnych i dogmatycznych, obiecuje zbawienie duszy i zmartwychwstanie ciała, filozofia koncentruje się na pytaniach, zajmuje się przede wszystkim samym życiem, jego treścią, sensem i kresem, czyniąc to poważnie, żartobliwie, z uśmiechem i radością. Wedle Savatera religia jest

skiego i redaktora Turowicza) zob.: E. Górski *El pesamiento de Fernando Savater en Polonia*, „Estudios Hispánicos”, Wrocław 2003, vol. 9; recenzja mojego autorstwa opublikowana w „Revista de Hispanismo Filosófico” 2000, nr 5, s. 169–172; dwa inne moje teksty pomieszczone w pracach zbiorowych: *Fernando Savater i myśl hiszpańska przełomu XX i XXI wieku*, [w:] *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, Olsztyn 2006, *Filozofia i etyka w twórczości Fernando Savatera*, [w:] *Wyjaśnić i rozumieć*, red. M. Kowalska, Białystok 2006. Zob. także rozmowę Jana Wróbla z Savaterem – *O szczęściu w czasach demokracji*, „Fakt” 4 maja 2005; ciekawy wywiad M. Stasińskiego z Savaterem – *Hiszpańska choroba – nacjonalizm*, „Gazeta Wyborcza” 1–2 lipca 2006; artykuł Savatera z „El País” – *Teologia nauki*, przedrukowany w „Forum” 2008, nr 12, dowodzący, że ateści zajmują się również rozważaniem spraw ostatecznych, chociaż nie łączą ich z Bogiem.

³¹ F. Savater, *Perdonen las molestias. Crónica de una batalla sin armas*, Madrid, s. 323.

³² Id., *El lado frágil de Fernando Savater*, „Telva” 2003, lipiec. Również ostatnio Savater przestrzegał, by nowy rząd socjalistów hiszpańskich nie ustępował terrorystom: F. Savater, *Nie karmić wroga*, „Gazeta Wyborcza” 18 marca 2004.

³³ Id., *Proste pytania*, Kraków 2000, s. 10.

groźna dla filozofii, a prawdziwe filozofowanie wywodzi się z buntu przeciwko niej. Dla hiszpańsko-baskijskiego myśliciela filozofia jako taka jest zdecydowanie ateistyczna, a „religia – pisał całkiem serio – to choroba Alzheimera filozofii lub pierwszy jej objaw u niektórych filozofów”³⁴.

Podczas gdy Marks rozprawiał o religii jako opium ludu, Savater porównuje ją do wina i dodaje: „Jednym wino służy. Czyni ich śmielszymi, odważniejszymi, czulszymi lub bardziej uprzejmymi. Innym szkodzi – gdy wypiją, płaczą, stają się napastliwi, mają urojenia lub głupieją. Podobnie jest z religią. Jedni czują się dzięki niej dobrze, innych może zniszczyć”³⁵. Mimo tak antyreligijnego nastawienia Savatera, rażącego wielu Polaków (np. Józefa Życińskiego czy redaktora Jerzego Turowicza), jego poglądy są przyjmowane w Hiszpanii i w świecie z dużą powagą.

Ostatnio Savater skłonny jest uznać pewną wartość poetycką i symboliczną tkwiącą w religii, która może nawet wzbogacić doświadczenie życiowe człowieka. W tym ograniczonym zakresie religie mogą być tolerowane, ale w żadnym wypadku nie mogą być narzucane innym lub prezentowane jako namiastka nauki. Filozof podkreśla też potrzebę nieskrępowanej wolności krytyki religii, kiedy ta wychodzi poza poetycką symbolikę i próbuje konkurować z nauką i polityką³⁶.

Myślenie o śmierci jako problem filozoficzny jest szczególnie ważne zarówno dla Savatera, jak i dla całej kultury hiszpańskiej. Wedle hiszpańskiego myśliciela przekonanie o identyczności tego, co ludzkie, i tego, co śmiertelne, przekonanie o nieuchronności śmierci prowadzi do uczłowiczenia bytu ludzkiego.

Śmiertelny jest nie ten, kto umiera, ale ten, kto wie, że umrze... Prawdziwie żyjącymi istotami jesteśmy tylko my, śmiertelnicy, ponieważ wiemy, że nasze życie dobiegnie końca i że na tym właśnie polega życie³⁷.

³⁴ Id., *Mój słownik filozoficzny*, Poznań 2003, s. 268.

³⁵ *Ibid.*, s. 266. Ostatnio, wraz z odejściem od skrajnej lewicy – ale podtrzymując wyraźnie zarówno laickie podejście do współczesnej demokracji, jak i dystans wobec „polskich bliźniaków” oraz prób watykańskiej „polonizacji” (*polaquización*) Hiszpanii – Savater nieco stepił antyklerykalne ostrze swych laickich poglądów. Odciał się od skrajnie antyreligijnych autorów anglosaskich w rodzaju Richarda Dawkinsa i w lipcu 2007 roku napisał w głównym dzienniku madryckim, że „religia jest specjalnym typem gatunku literackiego, jak filozofia, zatem zwalczanie jej jako jeszcze jednej plagi bez wysłuchania pragnień, jakie wyraża, oznacza zubożenie nie tylko wyobraźni, lecz także rozumu ludzkiego”; F. Savater, *Ciudadanos o feligreses?*, „El País” 4 lipca 2007. Zob. także w zbiorze jego artykułów – *Saliendo al paso*, Madrid 2008, s. 264, 308; oraz uwagi Rafaela Díaz-Salazara, *España laica*, Madrid 2008, s. 98–101. Savater odszedł ostatnio też od modnego wśród lewicowców zachwycać się bogactwem różnorodności i przypomniał, że tradycją lewicy jest bardziej walka o zasadniczą równość wśród ludzi niż zachwycać się powierzchownymi odmiennosciami między nimi. F. Savater, *Saliendo al paso...*, s. 57–60.

³⁶ Id., *Es tolerable la tolerancia religiosa?*, „Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política” 2009, nr 30.

³⁷ F. Savater, *Proste pytania...*, s. 28.

Śmierć jest konieczna, wbrew stawianemu jej oporowi, nieuchronna, nieprzekazywalna, tajemnicza i samotna; czyni ona nas wszystkich równymi. Sama w sobie śmierć jest czystą negacją, „rewersem życia”, dlatego musi zwracać naszą uwagę ku życiu. Świadomość śmierci czyni z życia sprawę jeszcze ważniejszą i w istocie filozofia, oprócz nauczania o śmierci, uczy o tym, jak żyć radośnie i coraz intensywniej.

Nadawaniu sensu zjawisku śmierci służy, poza filozofią, również religia. Ludzie religijni, przekonani o nieśmiertelności duszy i wierzący w zmartwychwstanie, negują zatem filozoficzną ostateczność śmierci. Savater dostrzega pewien paradoks w tym, że ludzi wierzących wyróżnia „niewiara w coś najbardziej oczywistego, koniecznego i wszechmocnego, czyli niewiara w śmierć”³⁸. Ludzie niewierzący jak Savater, wierzą jednak w coś. Wierzą, że wartość, wolność i godność życia ludzkiego pozostaje w ręku samych ludzi, którzy muszą spojrzeć w twarz swej tragicznej samotności.

FILOZOFIA I ETYKA

Jako filozof, a zwłaszcza etyk, Savater nie koncentruje się na zagadnieniu śmierci, odczuwa raczej „aktywną antypatię do śmierci”³⁹. Interesuje go bardziej samo życie, wraz z jego fundamentalną cielesnością, możliwość lepszego, szczęśliwszego życia, jego wzmocnienie i wzbogacenie, wzniosłe miejsce życia w etyce. Pytania te wydają mu się o wiele ważniejsze od rozważań nad sensem życia czy możliwością egzystowania po śmierci.

Etyka jako uwznioślony i stosunkowo niedawny wytwór rozwoju intelektualnego ludzkości stanowi dla Savatera zinterioryzowaną propozycję życia w zgodzie z wartościami możliwymi do uniwersalizacji. Taka refleksyjna propozycja odwołuje się wyłącznie do racjonalnych motywów, do autonomicznej i odpowiedzialnej woli jednostkowego podmiotu⁴⁰. Etyką jest „rewolucyjne, a zarazem tradycyjnie ludzkie przekonanie, że nie wszystko ma taką samą wartość, że istnieją powody, aby przedkładać jeden typ postępowania nad inny, że racje te wynikają nie z transcendentnej istoty rzeczy, ale z tego, co immanentne człowiekowi”⁴¹. Dobrem jest w tym ujęciu to, czego człowiek rzeczywiście pragnie, a nie to, co może czy powinien czynić.

Etyka jest sztuką życia, racjonalnym projektem odpowiedzialnej autonomii jednostek, projektem zharmonizowania społecznej egzystencji w wolności, jest krytyczną refleksją nad zinstytucjonalizowanymi wartościami. Etyka różni się od innych postaw decyzyjnych tym, że „reprezentuje to, co zawsze jest w na-

³⁸ *Ibid.*, s. 35.

³⁹ *Id.*, *Etyka dla syna*, Warszawa 1996, s. 179.

⁴⁰ *Id.*, *Ética como amor propio*, Barcelona 1995, s. 33, 343.

⁴¹ *Id.*, *Invitación a la ética*, Barcelona 1995, s. 10.

szych rękach. To, w wyborze i obronie czego żaden autorytet nie może nas zastąpić⁴².

Savater nie podaje żadnych gotowych recept na udane, szczęśliwe życie. Sądzi, że brak tu ścisłych reguł czy kodeksów, ponieważ „życie nie jest nauką ścisłą, jak matematyka, lecz sztuką jak muzyka”⁴³. Hiszpański etyk stroni od wszelkiego moralizatorstwa, nakłania do dokonywania otwartych wyborów, które pozostawiają człowiekowi szerokie możliwości. Wedle Savatera etyka nie powinna koncentrować się na zabranianiu i represjach, a powinna zachęcać do czynienia dobra na rzecz społeczeństwa.

Refleksja nad moralnością dla kosmopolitycznie nastawionego Hiszpana z baskijskiego San Sebastian jest podstawą wychowania w wolności. Jakkolwiek wiele sił ogranicza ludzką wolność⁴⁴, to człowiek ma możliwość wyboru odpowiedzi na to, co przydarza mu się w życiu. Człowiek może przynajmniej do pewnego stopnia wykoncypować sobie i wybrać swój sposób postępowania, może opanować życiową mądrość, czyli sztukę życia. Etyka w tej koncepcji jest refleksją nad tym, dlaczego dane zachowania uważamy za dobre, właściwe i ludzkie. Ostatecznie jednak nie można nikogo zapytać, jak kierować własnym życiem. Trzeba zapytać samego siebie, jak używać wolności, jak poczuwać się do twórczej odpowiedzialności, jak być świadomym, jak zachować własną godność i uniknąć moralnej głupoty. Etyka samoafirmacji jest realizacją tego, czym podmiot właściwie już jest. Nie oznacza to przewagi wąsko pojmowanego własnego egoistycznego interesu nad racjami wszystkich innych ludzi. Nie należy mylić dobrze rozumianego egoizmu jako dążenia do pełni własnego życia z urojeniami egotyzmu skupionego na własnym „ja”. Ideał etyczny miłości siebie samego (określany jako oświecony egoizm) nie wyklucza afirmującego dążenia do doskonałości, do bohaterstwa i innych cnót moralnych. W stosunkowo niedawno udzielonym wywiadzie Savater stwierdził: „[...] w życiu człowieka, aby było naprawdę ludzkie, potrzeba dwóch cnót: odwagi, aby się z nim zmierzyć, i szczodrości, aby się nim dzielić”⁴⁵.

Savater eksponuje swoją nieodpartą chęć, a nawet niepokromioną chciwość życia. Taka postawa ma umniejszyć ból i cierpienie, łagodzić niesprawiedliwości, promować przyjemności, zwiększyć afekty pozytywne, wykorzeniać tyranie⁴⁶.

Problem zła próbuje rozwiązać bez odwoływania się do metafizyki i teologii. Zło istnieje obok dobra, jest jakby nawozem (*estiércol*), z którego rodzi się dobro

⁴² Id., *El contenido de la felicidad*, Madrid 1996, s. 61.

⁴³ *Ibid.*, s. 180.

⁴⁴ „Jakże mamy być wolnymi, jeśli telewizja robi nam wodę z mózgu, jeśli rządzący nas oszukują i nami manipulują, jeśli terroryści nam zagrażają, jeśli narkotyki czynią z nas niewolników”, pyta – wcielając się w duszę wychowanka – Savater; F. Savater, *Etyka dla syna...*, s. 30.

⁴⁵ *Umrzeć jak King-Kong...*, s. 11.

⁴⁶ F. Savater, J. L. Pardo, *Palabras cruzadas. Una invitación a la filosofía*, Valencia 2003, s. 14.

i poprzez które regeneruje się człowiek⁴⁷. Bez istnienia zła nie byłaby możliwa ludzka wolność. Savater wychodzi od krytyki uporządkowanej ontologii, epistemologii i wszelkich gotowych światopoglądów. Od obiektywnego rozumu przechodzi do subiektywnej woli. Również wartości mają swe źródła w konkretnej jednostce, która jako bohater (*héroe*) narzuca ideał etyczny, wolę mocy, dąży do znakomitości i doskonałości⁴⁸. Bohater najlepiej ucieleśnia cnotę, siłę moralną negującą śmierć. Tak właśnie następuje uniwersalizacja wartości etycznych.

W rękę człowieka pozostają – i nigdy go nie opuszczają – prawda i dobro. W refleksji etycznej należy wychodzić od czynów człowieka jako bytu aktywnego. Nie jest on nigdy kimś gotowym i ukończonym raz na zawsze, lecz tylko tym, czym staje się poprzez własną działalność. Śmierć Boga po przekazaniu bytu ludzkiego samemu człowiekowi, miłość własna, odrzucenie etyki altruistycznej, płynność dobra i zła, nihilizm ontologiczny – to wątki, które poddaje krytyce filozofia chrześcijańska. Jeden z jej przedstawicieli, Miguel Orive Grisaleña, w polemice ze swym kolegą krytycznie powiada, że u niego „zło nie przeciwstawia się dobru, lecz miesza się z nim i nie ma potrzeby pragnienia szczęśliwego finału i pełnego zbawienia”⁴⁹.

Dla Savatera istotne jest pytanie, czy etyka i polityka mają wiele ze sobą wspólnego, na czym polegają ich wzajemne związki. Są one spokrewnione, jeśli chodzi o cel, sztukę wyboru na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej. Etyka dobrego życia i miłość własna (*amor propio*) nie mogą odgradzać się od spraw polityki. Etyka jednakże zajmuje się zasadniczo tym, jak dana jednostka radzi sobie z własną wolnością, podczas gdy polityka dąży do skoordynowania użytku czynionego z wolności przez wielu uczestników życia społecznego. W etyce istotne są dobre chęci, w polityce natomiast – rezultaty podjętych działań.

Obrona wolności jednostki przed zakusami politycznego organizmu państwa, które rzekomo realizuje zmitologizowaną Wolę Powszechną czy Dobro Wspólne, stanowi jeden z istotnych tematów dla nadal nieco anarchistycznie nastawionego Savatera. Walka z nacjonalistyczną obsesją, strach przed biurokratyzowanym państwem narodowym, którego siła wzrastała w XIX i XX wieku, są widoczne w wielu jego pismach. Nowożytne państwo przyjęło na siebie zbyt wiele funkcji rzekomo terapeutycznych dla jednostki ludzkiej, ograniczając dotkliwie jej wolność. Wedle hiszpańskiego myśliciela należy zaakcepto-

⁴⁷ F. Savater, *Invitación a la ética...*, s. 84.

⁴⁸ Kwestie te Savater rozwija w słynnej książce *La tarea del héroe*, której pierwsze wydanie ukazało się w 1982 roku wraz z dojściem socjalistów do władzy. Eduardo Subirats w krytycznym szkicu *El fracaso de la generación heroica* (zawartym w jego książce *Después de la lluvia. Sobre la ambigua modernidad española*, Madrid 1993) wśród licznych słabości i wieloznaczności dostrzeża w tragiczno-heroicznej filozofii Savatera mesjańsko-charyzmatyczną koncepcję władzy demokratycznej, która posłużyła moralizatorskiej apologii pierwszych rządów lewicowych w Hiszpanii.

⁴⁹ M. Orive Grisaleña, *Fernando Savater: más allá del bien y del mal*, „Cuadernos Salmantinos de Filosofía”, 2000, t. 27.

wać wszelkie konsekwencje ludzkiej wolności, na przykład zalegalizować dostęp do narkotyków⁵⁰. Sądzi on, że nierepresyjne społeczeństwo lepiej upora się z wszelkimi pokusami, również z działaniem mafii, żerującej na zakazach i czerpiącej z tego ogromne zyski. Aby stworzyć takie wolne, nierepresyjne społeczeństwo, trzeba wychowywać ludzi w duchu tolerancji, cierpliwości i ostrożności. Potrzebne jest tu odpowiednie wychowanie obywatelskie, unikanie fanatyzmu i skrajnego relatywizmu⁵¹.

DEMOKRACJA W EUROPIE

Walcząc z przerostem władzy państwowej i z wszelkim nacjonalizmem, który sprzyja prześladowaniom rasowym, politycznym i religijnym, Savater broni nowej tożsamości europejskiej, demokratycznej równości praw i uniwersalnego projektu tolerancji. W miejsce wykluczającej mentalności nacjonalistycznej proponuje wielopoziomową identyfikację; sądzi, iż można być nie tylko dobrym Baskiem i Hiszpanem, ale także jednocześnie kimś innym. Powiada, iż nie ma w sobie baskijskiej krwi, mimo iż pochodzi z San Sebastian, jego matka z Madrytu, a ojciec z Granady. Ekstremiści baskijski uznali go za zdrajcę. Savater broni swoistego „szowinizmu” europejskiego, unii kontynentalnej, odczuwa subtelne emocje proeuropejskie jako odtrutkę na narodową zaściankowość. Przesłaniem Savatera dla nowej Europy miało być wyrzeczenie się obsesji wszelkiej czystości etnicznej, historycznej czy ideologicznej. Dla tego wyklętego Baska nie ma żadnej gotowej tożsamości europejskiej, istnieje jedynie pewien projekt uniwersalności, ku któremu należy zmierzać⁵². Jest przekonany, że Europa ma nadal wiele do zaoferowania światu, zwłaszcza jeśli chodzi o obronę cywilizacji, opiekę i równość obywateli. Powiada, że „świat potrzebuje głosu Europy, zharmonizowanego i czystego w ramach jej swoistego pluralizmu”⁵³. Kraje europejskie, coraz bardziej zjednoczone, muszą też prowadzić rozważania na temat możliwości odwrócenia niebezpiecznych trendów pojawiających się w dzisiejszym świecie. Zjednoczenie Europy ma odnosić się nie tylko do ideałów oświeceniowego kosmopolityzmu, lecz także do późniejszych ideałów postępu (państwo dobrobytu i laicki porządek publiczny). W ujęciu Savatera Europa powinna pozostać otwarta na globalne potrzeby i zagrożenia.

Filozofia polityczna dojrzałego Savatera stanowi apologię wielkiego wynalazku Greków – demokracji jako wzajemnego dialogu, wspólnoty obywatel-

⁵⁰ Zob. jego kontrowersyjny artykuł o narkotykach opublikowany w „El País” i przedrukowany w Polsce – F. Savatera, *Niech pała, byle mądrze*, „Forum” 2002, nr 23.

⁵¹ Id., *El valor de elegir*, Barcelona 2003, s. 162.

⁵² Zob. L. Barcarce, *Savater, Fernando*, [w:] *Diccionario de pensadores contemporáneos*, red. P. Lóizaga, Barcelona 1996, s. 329.

⁵³ F. Savater, *Europa potrzebująca i potrzebna*, „Krytyka Polityczna” 2004, nr 5.

skiej, w której w „sztucznej, antropocentrycznej przestrzeni nie rządzą prawa natury czy tajemnicza wola bogów, lecz ludzka wolność. A to znaczy: ludzka zdolność do refleksji, do dyskutowania, wyboru i odwoływania rządzących, do stawiania problemów i poszukiwania rozwiązań”⁵⁴. Ten genialny pomysł Greków, sprowadzający się do posłuszeństwa wobec wspólnie ustanowionego przez obywateli prawa, jest dziś podstawą demokracji. Savater nie idealizuje ateńskiej demokracji, nie uważa jej za raj, ale za rewolucyjny pomysł polityczny, który przed realizacją w Atenach nigdy się nie pojawił. Uzgadnianie wspólnej decyzji nie jest rzeczą łatwą, nie gwarantuje słuszności i trafności. Był to sztuczny twór, dzieło greckiego kunsztu, które okazało wielką siłę w dziejach ludzkości. Społeczeństwa demokratyczne są dużo bardziej skuteczne i przejrzyste niż wszystkie inne.

Myśl filozoficzno-polityczna Savatera jest ciekawym przykładem ewolucji postawy wywodzącej się od zachodniego, anarchizującego gosyzmu z czasów maja 1968 roku do bardziej umiarkowanych, realistycznych i demokratycznych form myślenia⁵⁵. Zmiana ta obrazuje też ewolucję społeczeństwa hiszpańskiego, zwłaszcza od czasu wejścia do Unii Europejskiej⁵⁶. W opinii Savatera społeczeństwo to zmieniło przede wszystkim swą wizję Europy na bardziej realistyczną.

Dla mojego pokolenia – dodaje Savater – Europa oznaczała tylko rozmaite wolności i bogactwo. Dopiero potem okazało się, że w Europie jest masa egoizmów, ciężarów, które musieliśmy wziąć na plecy. Hiszpanie musieli zrobić ogromny wysiłek ekonomiczny, żeby dostosować się do Wspólnoty Europejskiej, a równocześnie widzieliśmy, że ze strony wielkich Europy – Niemiec, Francji – nie było porównywalnego wysiłku, którego wymagano od nas i innych wstępujących do Unii. Europa to oczywiście coś, co ma wiele zalet, ale ma i wady, trzeba o tym wiedzieć, żeby równoważyć te plusey i minusy⁵⁷.

Savater stał się intelektualistą symbolizującym nową Hiszpanię, która narodziła się po długiej i mrocznej epoce frankizmu. Często powiada się, że uszlachetnia on krajobraz intelektualny dzisiejszej liberalno-lewicowej, demokratycznej Hiszpanii, a nawet całej Europy.

⁵⁴ Id., *Política para Amador*, Barcelona 1998; polskie tłumaczenie *Polityki dla syna* zamieściła w cotygodniowych odcinkach „Gazeta Świąteczna” w lipcu i sierpniu 2003 roku. Zob. czwarty rozdział książki, zatytułowany – *Wielki wynalazek Greków*, „Gazeta Wyborcza” 26–27 lipca 2003.

⁵⁵ Savater oznajmił, że nie kulturuje już pamięci o maju 1968 roku jako oznaki młodości i radości życiowej. Zob. też F. Savater, *Pensamientos arriesgados. (Casi todo Savater)*, red. J. Sánchez Tortosa, Madrid 2002, s. 198.

⁵⁶ Młoda pisarka postmodernistyczna Eugenia Rico konstatuje: „Z najbardziej zacofanego kraju Europy przeszliśmy do skandalizowania świata naszymi filmami, wielkimi dzielnicami homoseksualnymi i naszą swobodą” – E. Rico, *La edad secreta*, Madrid 2004, s. 123.

⁵⁷ Wywiad – *Demokracja na sprzedaż*, „Gazeta Wyborcza” 6–7 marca 2004.

EUGENIO TRÍAS, XAVIER RUBERT DE VENTÓS I INNI UKĄSZENI PRZEZ POSTMODERNIZM

Tendencje postmodernistyczne, ściśle powiązane z estetyką, były widoczne szczególnie wyraźnie wśród młodych filozofów hiszpańskich i katalońskich już od wczesnych lat 70. XX wieku. Podobnie jak Savater w Madrycie, Eugenio Trías (ur. w 1942 roku w Barcelonie), profesor filozofii, estetyki i historii idei, podjął w Barcelonie próbę odnowy i aktualizacji niektórych tematów i postaw wywodzących się od Nietzschego⁵⁸. Czynił to zarówno w nawiązaniu do prób odnowy hermeneutyki nietzscheańskiej w Niemczech i Europie, jak też w duchu potęgujących się wolnościowych protestów studenckich w dobie późnego frankizmu. Niektórzy krytycy zwrócili uwagę na nieco analogiczną w początku XX wieku modę na Nietzschego, irracjonalizm i anarchizm wśród kontestujących wówczas przedstawicieli powstającego pokolenia '98⁵⁹. Ten nowy powrót do Nietzschego w proponowanej filozofii karnawału lub w filozoficznym karnawale w okresie upadającego frankizmu łączył się z celebrowaniem pluralizmu, nastrojem świątecznej swobody oraz z przekraczaniem zakazów dyktatury, a nawet wszystkich innych norm, przez młodzież studencką i naukową. Karnawałowy śmiech powodował destrukcję klerikalnego frankizmu, prowadził do innego odczuwania świata oraz do nowej estetyki i kultury.

Nawiązując do nietzscheańskiej *Woli mocy*, Trías snuł filozoficzne rozważania nad istotą mocy i władzy⁶⁰. Refleksje te, mimo iż były spisywane w okresie przechodzenia Hiszpanii do demokracji, wychodziły jednak poza czystą politykę. Autor odróżnia metafizyczny sens woli mocy od woli panowania, podkreśla, że sprawowanie władzy politycznej nie implikuje panowania, a raczej pewną niemoc.

Eugenio Trías w swej pierwszej książce *Filosofía y su sombra (Filozofia i jej cień)*, wydanej w rok po maju 1968 roku, pojawił się jako zwiastun nowego pokolenia. Proponował dialog między rozumem a kryjącymi się w jego cieniu brakiem rozważań (*sinrazón*), szaleństwem, namiętnością, myślą magiczną i mityczną. Dyskurs magiczny czy ideologiczny może powodować zamieszanie, ale może też sygnalizować istnienie terenów nierozpoznanych. W jego dyskursie metafizycznym, posługującym się płynnymi znaczeniami (*signos flotantes*) języka naturalnego,

⁵⁸ Pierwszym tego wyrazem był zbiór „rozproszonych” aforyzmów w stylu nietzscheańskim i dość nihilistycznym duchu – *La dispersión* (Madrid 1971), gdzie Trías ogłosił, że myśl autentyczna ma zmienną naturę nomady i że filozofia jest nihilistyczna, bo buduje solidny gmach na pustce jako fundament. Jest bożyszczem z nogami w błocie. Zob. też pracę zbiorową – *En favor a Nietzsche*, Madrid 1972. W 1995 roku przyznano mu międzynarodową nagrodę imienia Nietzschego.

⁵⁹ J. L. Abellán, *Panorama filozofii hiszpańskiej za czasów Franco (1939–1975)*, [w:] *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, red. E. Górski, Kraków 1982, s. 207–208.

⁶⁰ E. Trías, *Meditación sobre el poder*, Barcelona 1993, s. 10–32 (pierwsze wydanie tej książki ukazało się już w marcu 1977 roku).

magia krzyżuje się z nauką. Wedle Katalończyka metafizyka i teologia w sumie są dyskursem naukowym prowadzonym na terenie należącym do magii⁶¹. Teren metafizyki jest tym samym terenem, na którym przebiega dyskurs magiczny. Teren magii jest nieobiektywny i całościowy, a nauka pyta się o sens skończonego, fragmentarycznego obiektu. W metafizyce, podobnie jak w magii, świat jawi się jako coś tajemniczego i nieznanego w całości. Magia dla Triasa jest uprawomocniona, jej uprawianie jest oznaką otwartej, nierepresywnej kultury⁶². Dla wielu obserwatorów filozofia ta umożliwiała cyrkulację swoistej mądrości, zwiastowała wypad w stronę tego, co irracjonalne, ludyczne i neonietzscheańskie⁶³. Już w swych „rozproszonych” myślach uważał „racjonalistyczny” rozum za ocenzonego, ponieważ właśnie w braku rozważań tkwi *id*, freudowski motor życia. Chciał wyjść poza ograniczony racjonalizm filozofii analitycznej i marksistowskiej, ale bronił się przed oskarżeniem o irracjonalizm. Określał się jako oświecony egzorcysta, który zmusza rozum filozoficzny do nieustannego dialogu z jego cieniami.

W kolejnej ze swoich książek w odpowiedzi na kryzys podmiotu proponował właśnie ideę karnawału, przemianę życia codziennego w teatr, przekształcenie filozofii w autentyczny karnawał, gdzie osoba kryje się za maską⁶⁴. Chodzi tu o strukturalistyczny motyw śmierci człowieka i zanik podmiotu⁶⁵. Widać w tym było powracającą modę na nihilizm, ożywczy witalizm Nietzschego i na nowatorski antyhumanizm strukturalistów – Michela Foucaulta i Lousa Althussera. W głęboko zakorzenionym i niemalże oficjalnym dyskursie humanistyki hiszpańskiej (Zubiri, Laín Entralgo) człowiek i humanizm były sztandarowymi hasłami, zatem filozofia, która programowo głosiła marksistowski teoretyczny antyhumanizm (Althusser), wydawała się naprawdę nowatorska i radykalna. Póź-

⁶¹ E. Trias, *Teoría de las ideologías y otros textos afines*, Barcelona 1987, s. 153. Do cytowanego tu trzeciego wydania książki jest włączona obszerna rozprawa *Metodología del pensamiento mágico* i pomniejsze artykuły.

⁶² *Ibid.*, s. 215.

⁶³ Por. id., *La Filosofía y su sombra*, Barcelona 1995, s. 15.

⁶⁴ Zob. id., *Filosofía y carnaval y otros textos afines*, Barcelona 1984 (wydanie pierwsze tej książki ukazało się w 1971 roku, a drugie już w 1973).

⁶⁵ Wpływ francuskiego strukturalizmu i teoretycznego antyhumanizmu na młodą filozofię hiszpańską (Trias, Rubert de Ventós, Mosterin, Sádaba) omawia: C. Díaz, *La última filosofía española: una crisis críticamente expuesta*, Madrid 1985, s. 110–115; zob. także: E. Afínoguena, *El idiota superviviente. Artes y letras españolas frente a la „muerte del hombre” (1969–1990)*, Madrid 2003 i V. Galván, *La recepción académica de Michel Foucault en España: la pregunta por el saber (1967–1986)*, „Revista de Hispanismo Filosófico” 2009, nr 14, s. 101–127; V. Galván, *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*, Virus Editorial, Barcelona 2010; V. Galván, *Michel Foucault y las cárceles durante la transición política española*, „Daimon. Revista Internacional de Filosofía” 2009, nr 48; E. J. Novella, *El joven Foucault y la crítica de la razón psicológica: en torno a los orígenes de la Historia de la locura*, „Isegoría. Revista de filosofía moral y política” 2009, nr 40, s. 93–113. Oddzielną sprawą była moda na marksistowski strukturalizm i teoretyczny antyhumanizm, silnie w pewnym czasie obecne w Hiszpanii i w całym iberyjskim, skrajnie lewicowym kręgu kulturowo-językowym.

niej młodzi autorzy wyszli poza radykalizm Althussera, inspirując się Adornem i Marcusem zaczęto poszukiwać nowej antropologii i nowego humanizmu⁶⁶.

Na pytanie, co po „śmierci człowieka”, autorzy hiszpańscy już w latach 70. odpowiadali, że na to miejsce wchodzi nowy podmiot – „idiota”, metaforycznie i etymologicznie (z greki) „osoba prywatna”, zmarginalizowany, nieco naiwny i nienormalny człowiek, który przeciwstawia się społeczności. Autorzy ci, ale również Jacques Derrida, proklamowali prawo do bycia nienormalnym jako najwyższą swobodę obywatelską, okazywali naiwną wiarę w moc podświadomości i grup zmarginalizowanych. Autoafirmacja jednostki jako nienormalnego „idioty” jest charakterystyczna niemalże dla całej lewicy intelektualnej i artystycznej⁶⁷. „Idiotyczny” podmiot, który pojawia się w tekstach Hiszpanów, jest bytem ludzkim funkcjonującym na marginesie rozumu pojmowanego jako *logos*, który odrzuca wartości i normy platońskiej *polis*. Postać idioty jako osoby prywatnej, jako alternatywnego podmiotu filozoficznego często pojawiała się w nowszym piśmiennictwie hiszpańskim.

Właśnie rozważania Tríasa o filozofii i karnawale zainicjowały nowy etap w filozofii i eseistyce hiszpańskiej. Ich autor stał się, w niewiele mniejszym stopniu niż Savater, uznanym w kraju i zagranicą przedstawicielem nowej myśli hiszpańskiej. Podejmował refleksje na wiele tematów szeroko pojmowanej filozofii i sztuki, a zwłaszcza z estetyki, etyki, filozofii religii, myśli politycznej i ontologii w typowo hiszpańskim stylu literacko-poetyckiego pisarstwa, otwartego nawet na muzykę. Autor chciał odnowić tradycyjne gatunki pisarstwa filozoficznego w celu poszerzenia form ekspresji myśli.

Trías faktycznie wierzył w całościowy charakter filozofii pojmowanej jako metafizyka, a nie w jej poszczególne działy, uważał, iż należy rozwijać tę sama wiodącą ideę filozoficzną w różnych dziedzinach. W dojrzałym etapie twórczości nie wystarczała mu postmodernistyczna, dość skromna rola filozofii poruszającej się między jej fragmentami i dekonstruującej gmach dawnej myśli.

Kataloński myśliciel wypracował, wykorzystując gnostyckie eony i symboliczne monady (*entelechie*), filozoficzne pojęcie rzeczywistości duchowej. Określił ducha jako spełnioną syntezę rozumu i symbolizmu. Przedstawił w książce *Wiek ducha* jego długą wędrówkę, porównywaną do morskiej przygody duchowej Odyseusza, ukazał nowy horyzont naszej egzystencji osobowej i zbiorowej⁶⁸. Motorem tej egzystencji jest pragnienie, eros, przez Nietzschego określone wielką tęsknotą. Nie może ono istnieć bez ekstatycznego napięcia, które przekracza naszą doczesną egzystencję.

W przeciwieństwie do teorii Savatera, filozofia religii Tríasa jest otwarta na formy symboliczne i fakty religijne w obszarze *sacrum*. Autor myśli o symbolu

⁶⁶ E. Afinoguenova, *op. cit.*, s. 28–29.

⁶⁷ Zob. słynny *Manifesto subnormal* wybitnego pisarza Manuela Vázquez Montalbán.

⁶⁸ E. Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona 1994 (wyd. II, 2000).

jako o widocznym i jawnym odsłonięciu tego, co święte. Również w dzisiejszych kulturach i społeczeństwach kult religijny wciąż odgrywa doniosłą rolę. Trias uważa, iż „należy poważnie zastanowić się nad możliwością wyznaczenia odpowiednich ram dla powstania nowej religii: religii ducha”⁶⁹. Uznał za stosowne wzajemne zbliżenie religii i rozumu poprzez ucywilizowanie religii i wyrzeczenie się arogancji przez rozum. Religia uświadamia nam korzenie kulturowe i mentalne, w których żyjemy. Wielu rzekomo oświeconych myślicieli myliło się całkowicie w najważniejszych kwestiach religijnych, podobnie jak wiele religii nie do końca zrozumiało człowieka⁷⁰. Autor głosi potrzebę sekularyzacji oświeconego Rozumu, który został podniesiony do rangi świętości, wyniesiony na piedestał, kiedyś zajmowany przez religię. Realnie potrzebny jest tylko ześwieczony rozum, pozbawiony atrybutów wiary.

Począwszy od lat 80. Trias rozwija koncepcję pogranicza, swoistą filozofię kresu, rozumu granicznego⁷¹, linii granicznej między rozumem a jego cieniami. Koncepcję granicy rozwija w dialogu z filozofią Kanta, Hegla⁷², Heideggera, a przede wszystkim Wittgensteina. Na granicy między zachodnim rozumem metafizycznym a jego cieniami (królestwo „idioty” i szaleństw Foucaulta) odnajduje pole eksploracji dla nowej filozofii, antropologii, która pojmuje człowieka jako mieszkańca granicy, właśnie jako byt przygraniczny. Filozofia ta pozwala mu przezwyciężyć rozpowszechniony w myśli współczesnej nihilizm i skrajny, bezkrytyczny postmodernizm. Ponowoczesność jest jednak stanem faktycznym poza wszelką modą, a rzekomo nowoczesny i oświecony rozum potrzebuje głębokiej reformy, chociażby w postaci proponowanej w „filozofii granicy”.

Trias nie chciałby już rozwiązywać rozumu w ponowoczesnym stylu, rozpuszczać ludzkiej inteligencji w irracjonalnych pasjach i odmętach szaleństwa. Chodzi raczej o ciągłe sprzeciwianie się dogmatycznego rozumu i występujących w jego cieniu emocji oraz innych mocy poznawczych. Człowiek znajdujący się na pograniczu świata opuszcza zwykłą, przedludzką przyrodę i wkracza w świat sensu. Umożliwia to refleksję i dialog z religijnym doświadczeniem, ułatwia nowe myślenie o religii. Trias zauważa, iż na pograniczu zawsze występują ważne zjawiska kolizji i wymieszania, tam wszystko traci trwałą tożsamość. Również człowiek, jako byt z pogranicza, nie jest ani zwierzęciem, ani bogiem, ani bogoczłowiekiem czy ubóstwionym zwierzęciem. W tym centaurowym bycie uwydatnia się jego swoistość, godność, w pewnym sensie też i tragedia⁷³.

⁶⁹ Id., *Myślenie o religii*, [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez J. Derride i G. Vattimo*, Warszawa 1999, s. 125.

⁷⁰ Zob. jego wywiad dla „El Mundo” z 14 stycznia 2002, dostępny też na stronie <http://www.elmundo.es/invitados>.

⁷¹ Zob. zwłaszcza jego obszerne dzieło – *La razón fronteriza*, Barcelona 1999.

⁷² Heglowi poświęcił Trias swoją rozprawę doktorską: *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona 1981.

⁷³ E. Trias, *Ética y condición humana*, Barcelona 2000, s. 17. Dobrą, zwięzłą prezentację

Ten pograniczny charakter człowieka pozwala także na dalszą refleksję na obszarze etyki i myśli obywatelsko-politycznej, pozwala odrzucić fałszywe uniwersalizmy związane z globalizacją ekonomiczno-technologiczną, a tym bardziej partykularyzmy, zwłaszcza integralizm religijny lub nacjonalistyczny.

W pewnym momencie Triás podjął próbę przemyślenia podstaw własnej myśli filozoficznej, aby stworzyć możliwy horyzont dla rozwoju autentycznej filozofii przyszłości. W tym celu wyciąga ostateczne konsekwencje z idei przeskoku i powtórzenia u Kierkegaarda oraz wiecznego powrotu u Nietzschego. Z twórczego skrzyżowania wymienionych idei, z „modulowania” idei własnych i cudzych tworzy nową zasadę zmienności i stosuje ją do ujmowania nowych problemów filozoficzno-artystycznych. Jego filozofia przyszłości usiłowała oświetlić kryzysowe zjawiska współczesności z nowej perspektywy, dostrzegała nawet Boga w zasięgu wzroku. Syntetyczna koncepcja, w której to, co powszechne, i to, co pojedyncze – gatunek i jednostka, miasto i obywatel – są postrzegane jako jedność w rozmaitości⁷⁴, nie przyniosła jednak znaczących rezultatów.

Nieco większym wpływem i powodzeniem cieszy się Xavier Rubert de Ventós, też pochodzący z Barcelony (ur. w 1939 roku), dość dobrze znany w świecie filozof, estetyk i polityk. Jego poglądy kształtowały się pod wpływem José Luísa Arangurena z Madrytu oraz José Marii Valverdego i Manuela Sacristana z Barcelony, gdzie Rubert de Ventós studiował i doktoryzował się. Następnie wielokrotnie przebywał jako stypendysta i *visiting professor* w Stanach Zjednoczonych (Harvard, Berkeley, New York, Cincinnati) i w Ameryce Łacińskiej (Meksyk, Caracas). W Nowym Jorku i Barcelonie stworzył nawet katedrę języka i kultury katalońskiej. Wygłosił wykład również w Instytucie Cervantesa w Warszawie. Był wieloletnim profesorem filozofii i estetyki na uniwersytetach Barcelony oraz na wydziale architektury miejscowej politechniki. Napisał w języku hiszpańskim i katalońskim wiele prac z dziedziny estetyki, etyki, teorii kultury i filozofii politycznej, z których wiele wydano w USA⁷⁵, Niemczech i we Włoszech. Działał też na polu polityki jako deputowany do hiszpańskich Kortezów z ramienia Socjalistycznej Partii Katalonii, a w latach 1985–1994 jako europarlamentarzysta. Za zasługi dla kultury katalońskiej został w 1999 roku uhonorowany przez autonomiczny Rząd Katalonii (Generalitat) prestiżowym Krzyżem Św. Jerzego. Jako myśli-

filozofii Triása, zwłaszcza doświadczenia graniczności, zob.: *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico de España*, A. J. Ruiz de Samaniego i M. Angel Ramos (eds.), Madrid 2002, s. 271–300. Szeroką dyskusję na temat katalońskiego filozofa zob. *La filosofía del límite*, J. Muñoz i F. J. Martín (eds.), Madrid 2005.

⁷⁴ E. Triás, *Filosofía del futuro*, Barcelona 1995, s. 113.

⁷⁵ Szczegółne zainteresowanie wywołała jego książka *La estética y sus herejías*, wydana w Nowym Jorku jako *Heresies of Modern Art* (Columbia University Press 1980). Zob. jej polską recenzję: M. Bartko, *Czy nowa teoria sztuki? Estetyczne rozważania X. Ruberta de Ventós*, „Studia Estetyczne” t. 21, Warszawa 1983–1984. Po angielsku została wydana również jego *Ética sin atributos*, do której wstęp napisał Harvey Cox.

ciel bliski postmodernizmowi wykazywał zainteresowanie tym, co partykularne, różnicujące i niezbyt ściśle zdefiniowane w instytucjonalnym porządku⁷⁶. W tym nurcie znalazła się również wcześniej niedoceniana kultura katalońska, dla której znalazł uznanie w Barcelonie i w świecie. Dostrzegał w mityczno-figuratywnej myśli katalońskiej zmysłowe, ale i integrystyczne (Eugenio d'Ors) elementy, które odwodziły ją czasem od Morza Śródziemnego do Płaskowyżu Kastylijskiego. Nowa Katalonia miała być dla niego ojczyzną obywatelskości, wzorem społeczeństwa cywilnego (*Sociedad Civil*), podczas gdy stara Hiszpania zbyt długo pozostawała na straży represyjnej gwardii cywilnej (*Guardia Civil*)⁷⁷.

Jako deputowany do Parlamentu Europejskiego poruszał problemy Hiszpanii z punktu widzenia Europy, pisał o micie Europy i o jej przyszłości, wiązał duże nadzieje z ustanowieniem europejskiego społeczeństwa pluralistycznego, otwartego i policentrycznego. Szczególne wrażenie sprawiała na nim wielość tradycji kulturowych, które dokonują wprost nieprawdopodobnego spotkania w tym Starym Świecie⁷⁸. Zastanawiał się nad naturą europejskiej tożsamości kulturowej. Faktycznie nie dostrzegał jakiejś wyraźnej jej istoty, ponieważ Europa to miejsce ulotnej rozmaitości i wątpliwości, ojczyzna rozmaitych jednostek i obywateli, miejsce tragedii i woli czynu, a nie nieuchronnej rzeczywistości. Cechuje ją złożoność, sceptycyzm i dramatyzm. W jej skład wchodzi niemiecki idealizm, francuski racjonalizm i brytyjski empiryzm. Hiszpanie wnoszą do tej mnogiej tożsamości swój woluntaryzm i realizm, swoją barokową i doktrynalną pasję. Nie są jednak w stanie żyć naturalnie w tej dość sztucznej rzeczywistości. Europa zresztą wymaga krytycznego uczestnictwa, a nie bezwarunkowej przynależności. Dumna i neoficka Hiszpania nie odnalazła jeszcze – przynajmniej w pierwszych latach formalnej przynależności do Wspólnoty – właściwego dystansu do Europy, nie przezwyciężyła swych kompleksów w stosunku do niej i nadal nie jest w stanie spokojnie afirmować swych własnych przekonań, namiętności, zachcianek i ekstrawagancji. Hiszpania zawsze była przedmiotem różnicy ustalanej z zewnątrz, autor chce, by stała się wreszcie podmiotem różnicy. Jego oświecony europeizm nie wymagał postawy radosnej euforii, preferował raczej lekką ironię, generalnie aprobującą Unię Europejską⁷⁹.

Rubert de Ventós pisze ostrym, pełnym ironii, humoru i metafor językiem, szarżującym czasem świętości tradycyjnej Hiszpanii. Jego poglądy kształtowały się pod wpływem wspomnianego Arangurena, z myśli klasyków europejskich widać w nich ślad Kanta, Hegla, Schopenhauera i estetyzującego Kierkegaarda, a z nowszych – autorów psychoanalityczno-anarchizujących rozważań Deleuze'a i Guattariego na temat przyjemności i ludzkich pragnień⁸⁰. Autor opisuje granice nowoczesności,

⁷⁶ Zob. X. Rubert de Ventós, *Ensayos sobre el desorden*, Barcelona 1986, s. 11.

⁷⁷ *Ibid.*, s. 109.

⁷⁸ *Ibid.*, s. 8–9.

⁷⁹ Id., *Notas sobre la Europa cultural*, „Letra Internacional” 1989, nr 14.

⁸⁰ Id., *De la modernidad. Ensayo de filosofía crítica*, Barcelona 1982, s. 71–77.

jej mity, rytuały i raczej niezdarnie próbuje tworzyć filozofię krytyczną. Powiadał, że potrzeba czy wola jasnego widzenia jest postawą prymitywną lub neurotyczną, a nie intelektualną czy teoretyczną. Dodawał, że filozofia powinno zacząć postrzegać jako zaciemnione wszystko to, co wszyscy uznawali za jasne, zbyt jasne⁸¹.

Sporo uwagi poświęcił opisowi i analizie zjawiska nacjonalizmu (zwłaszcza niemieckiego i katalońskiego) oraz fundamentalizmu muzułmańskiego, rewindykacjom etniczno-religijnym we współczesnym świecie. Jest to nowy powrót tłumionych przez państwo ludzkich pragnień. Autor próbuje stworzyć pewną teorię nacjonalistycznej wrażliwości, opisuje rozkład dawnego, imperialnego nacjonalizmu tkwiącego w idei hiszpańskości (*hispanidad*) i wyraża nadzieję, że Europa porzuci fundamentalistyczną obsesję narodowej i terytorialnej suwerenności, stanie się bardziej oświecona i kosmopolityczna. Wyraził niepokój wobec odradzania się nacjonalizmów religijnych i tendencji nacjonalistycznych wśród mniejszości narodowych. W tej sytuacji należałoby więc sprzyjać nowym, złożonym i tolerancyjnym tożsamościom politycznym, trzeba też doceniać różne federacje i kosmopolityczne miasta, godzące funkcjonowanie wielkich aglomeracji i małych narodowości⁸².

Duże wrażenie w Hiszpanii i poza jej granicami wywołała przywołana już książka Ruberta de Ventósa na temat herezji w sztuce i estetyce. Już w 1963 roku w eseju o sztuce zamkniętej w sobie (*ensimismada*) pisał z sympatią o sztuce abstrakcyjnej, która nie dyskredytuje rzeczywistości, ale jedynie jej pozór. To zamknięte w sobie wyobcowanie nie tylko ogranicza się do niefiguratywnego malarstwa, ale występuje również w innych sztukach od jazzu do abstrakcyjnej powieści i teatru. Autor w sposób wysoce kompetentny połączył rozważania z dziedziny nauki, filozofii, literatury i historii sztuki z metodami analizy socjologiczno-artystycznej. Hiszpańsko-kataloński myśliciel nie widzi obecnie wielkiej różnicy między sztuką a niesztuką. Duże znaczenie ma interpretacja dzieł sztuki w określonym kontekście kulturowym. Autor buduje teorię sztuki i teorię jej wyjaśniania z pomocą pojęcia formalizacji sztuki, która nie tworzy jednak żadnych stałych schematów logicznego ujmowania rzeczywistości. Artyści poszukują nowego języka wypowiedzi, nowych form wyrazu. Wedle tego autora sztuka w akcie kreacji tworzy nowe zjawiska artystyczne i nie ważne są tu rozważania na temat ontyczności dzieła sztuki. Dla Ruberta de Ventósa nie jest istotne pytanie o formę istnienia dzieła sztuki, ważniejsze jest pytanie o to, kiedy dzieło sztuki się realizuje⁸³. Orientował się zatem w stronę sztuki funkcjonalnej. Próbował dokonać syntezy współczesnej, otwartej, postmarksistowskiej estetyki, wychodząc przy tym od ludzkiej wrażli-

⁸¹ Id., *Filosofia y politica*, Barcelona 1984, s. 19.

⁸² Id., *Nacionalismos. El laberinto de la identidad*, Madrid 1994, s. 241.

⁸³ Zob. M. Bartko, *op. cit.*, s. 305–316. W Polsce znacznie lepiej niż twórczość Ruberta de Ventósa znane są często tłumaczone powieści Eduardo Mendozy (ur. w 1943 roku), innego autora związanego z Barceloną, charakteryzującego się podobnie ironicznym humorem i postmodernistycznym podejściem do literatury i sztuki.

wości wzbogaconej wkładem psychologii postaci, historii, socjologii, lingwistyki, ekonomii i medjoznawstwa.

Myśl postmodernistyczną prezentuje też Rafael Argullol, urodzony w Barcelonie w 1949 roku pisarz, poeta i filozof, aktualnie profesor estetyki i teorii sztuki na Uniwersytecie Pompeu Fabra w Barcelonie. Wcześniej nauczał między innymi w Rzymie i Berlinie, jako niestrudzony wędrowiec przemierzył wiele krajów Europy (łącznie z Polską) i niemal całego świata.

Luźna, poprzeczna (*transversal*), sytuująca się na pograniczu kilku gatunków literackich refleksja Argullola jest zgodna z iberyjską tradycją myśli niesystematycznej, wyrażanej w wielorakim języku, przywołującej tragiczny i apokaliptyczny obraz świata (M. de Unamuno, M. Zambrano⁸⁴ i inni). Istotą świata jest nicność, a egzystencja człowieka jest dość arbitralna i przypadkowa⁸⁵. Jego filozofia chce być witalną przygodą ponowoczesnego nomady, dla którego lęk, poznanie i niewiedza tworzą tragiczne napięcie życia ludzkiego. Argullol opisuje terytorium nomady, współczesnego koczownika, to jest nowoczesnego artysty, wiecznego wędrownika, któremu horyzont i niepewna przestrzeń ciągle rozwiewają się. Na tym terytorium artysta czuje się jak speszony gość, jak obcokrajowiec, a nawet bezpaństwowiec⁸⁶. Argullol szkicuje ewolucję nowoczesności i jej symulakrów, próbuje też zakreślić niepewne granice dla nomady. Sztuka i myśl heroiczno-romantyczna, widoczne zwłaszcza w słynnym eseju *El Héroe y el Único*, pomagają odsłonić sprzeczny charakter kondycji ludzkiej i sens pytania o wolność człowieka. Szczególnie pociągają go tragiczny duch romantyzmu, pejzaż romantyczny, chęć człowieka romantyzmu pojednania się z przyrodą, inwokacje do śmierci i życia, wizje przepaści⁸⁷, symulakry upadku i końca świata (np. *Sąd ostateczny* Michała Anioła) w sztuce i „tragikomedii zachodniej kultury”⁸⁸.

Kryzys Zachodu i współczesnego świata Argullol przedstawił w dyskusji z przywołanym wcześniej Triásem⁸⁹. Sam chciał pogodzić czysty świat idei ze światem zmysłowych wrażeń, w którym jest jednakowo ważne miejsce dla nauki,

⁸⁴ Szczególnie istotna jest tu twórczość Marii Zabrano (1904–1991), która należała do pokolenia intelektualistów i artystów wygnanych z kraju w trakcie wojny domowej, należała do pokolenia pielgrzymującej Hiszpanii (*España peregrina*). Stąd nomada pozbawiony domu, własnego miejsca, uchodźca, włóczęga, pielgrzym, samotny wędrowiec, *homo viator* – to tematy często powracające w piśmiennictwie hiszpańskim i... polskim (Mickiewicz, Miłosz, Zagajewski). Zob. na ten temat szkic: J. Wachowska, *Maria Zabrano: nomadyzm jako przestrzeń wolności*, [w:] *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej*, Olsztyn 2006, s. 189–201.

⁸⁵ Zob. antologię wypowiedzi Argullola – *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico de España*, red. A. J. Ruiz de Samaniego i Miguel Angel Ramos, Madrid 2002, s. 51.

⁸⁶ R. Argullol, *Territorio del nómada*, Barcelona 1993, s. 9. W Polsce Argullol jest znany głównie jako autor wstępu do przetłumaczonej niedawno na język polski książki katalońskiej germanistki Rosy Sali Rose – *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa, 2006.

⁸⁷ R. Argullol, *La atracción del abismo. Un itinerario por el paisaje romántico*, Barcelona 1991.

⁸⁸ Id., *El fin del mundo como obra de arte. Un relato occidental*, Barcelona 1990.

⁸⁹ Id., E. Triás, *El cansancio de Occidente. Una conversación*, Barcelona 1993.

religii, sztuki i filozofii oraz w którym poznanie filozoficzno-poetyckie i poszczególne gatunki literackie stają się zintegrowanymi wyspami na archipelagu. W jednej z ostatnich książek – *Del Ganges al. Mediterráneo* (Barcelona, Siruela, 2004) – przygotowanej wspólnie z Vidya Nivas Misra i poświęconej dialogowi kultur Europy i Indii, stwierdził, że nie jest człowiekiem religijnym, ale głęboko szanuje *sacrum*, preferuje wizje otwarte na tajemnicę od ściśle religijnych dogmatów.

W kręgu ponowoczesnej refleksji filozoficzno-estetycznej pozostaje też twórczość José Jiméneza (ur. w 1951), profesora estetyki i teorii sztuki na Universidad Autónoma de Madrid, który wraz z Rafaellem Argullem kierował znaną serią wydawniczą „Metropolis”. Początkowo Jiménez współpracował z Fundacją Studiów Marksistowskich, podejmował problematykę rozumu, kryzysu zachodniej, pragmatystycznej racjonalności, próbował ugruntować jej nowy typ⁹⁰. Obserwując kryzys pojęcia rozumu i wzrost tendencji antyracjonalistycznych, proponował połączenie świata pragnień i namiętności ze światem nauki i rozumu w celu stworzenia nowego oświecenia. Stwierdzał, że po odkryciach Marksa, Nietzschego i Freuda klasyczne pojęcie abstrakcyjnego, uniwersalnego rozumu, oparte na optymistycznej wierze w linearny postęp ludzkości, już nie wystarcza. Nowe pojęcie rozumu i racjonalności, uwzględniające społeczno-historyczne i kulturowe uwarunkowania, powinno przyczynić się do pogłębienia etycznych i politycznych perspektyw wyzwolenia ludzkości. Załamanie się tych perspektyw wynikało m.in. z kryzysu pojęcia rozumu i z braku globalnej wizji cywilizacji. Jiménez próbował w nowy sposób analizować problem polityki i demokracji na gruncie materializmu historycznego. Jego zdaniem nie można redukować polityki do przymusu lub panowania, gdyż jest ona nierozzerwalnie związana z czynnikiem ekonomicznym i zgodą społeczną.

W pierwszych pracach Jiméneza silnie zaznaczał się wpływ Antonia Gramsciego i Galvana Della Volpego. Tego ostatniego uważał za prekursora otwartego i antydogmatycznego marksizmu, obcego wszelkiemu pragmatyzmowi. Również w rozważaniach estetycznych, w programie estetyki integralnej, krytycznej i nieredukcjonistycznej wpływ Della Volpego jest wyraźnie widoczny.

Etap twórczości Jiméneza skoncentrowany na problematyce estetyczno-antropologicznej, raczej oddalony od polityki, zaczyna się wraz z opublikowaniem

⁹⁰ Zob. tekst i informacje na jego temat: *Filozofia marksistowska w Hiszpanii*, red. E. Górski, Warszawa 1988, s. 17–18, 55–60. Pierwszy etap twórczości Jiméneza kończy jego ważna książka *Filosofia y emancipación*, Madrid 1984. Zob. jej polską recenzję: K. Polit, „Człowiek i Światopogląd” 1989, nr 1, s. 127–134. José Jiménez cenil prace Władysława Tatarkiewicza i współpracował z polskimi filozofami i estetykami (Stefan Morawski, Bohdan Dziemidok i Eugeniusz Górski); zob. dwa inne jego teksty opublikowane w Polsce: *Uniformity and Difference. On the Interrelation between Aesthetic Production and Technology of Culture*, [w:] *Primum Philosophari. Księga pamiątkowa Stefanowi Morawskiemu ofiarowana*, red. J. Brach-Czaina, Warszawa 1993, s. 91–102; *The Search for the Meaning*, „Dialectics and Humanism” 1981, nr 2.

podstaw estetyki opartej na artystycznych obrazach człowieka⁹¹. Sam autor charakteryzował swą późniejszą twórczość jako próbę zasymilowania postmetafizycznej kondycji myśli z dzisiejszą epoką, sytuował się w ramach filozoficznej teorii kultury lub antropologii filozoficznej i w linii antropologicznego materializmu. Zwracał uwagę na pograniczny charakter filozofii, na problem językowego wyrażenia coraz bardziej skomplikowanego i stechnicyzowanego świata. Powoływał się na Michela Foucaulta i na różne koncepcje dziejów i rozumu, jakie natykamy w nomadycznej wędrówce po ojczyźnie człowieka. Ekspresja Jiménezza stawała się nieciągła, rozproszona i fragmentaryczna, werbalnie tylko odległa od ponowoczesnych tematów⁹².

Autor ten uważa, iż autentyczna filozofia nie zna granic, że filozofowanie jest błędzeniem, oznacza pozostawanie zawsze w drodze, jest ciągle świadomym, nomadycznym przemieszczaniem się w stronę nieosiągalnego horyzontu. Filozofia taka zawsze nosi w sobie zapowiedź buntu, niedostosowania moralnego do ustalonego porządku, jest poszukiwaniem światów bardziej ludzkich, poszukiwaniem już raczej apolitycznym, dokonywanym w wewnętrznym świecie własnego języka⁹³.

Do filozoficzno-literackiego pokolenia demokracji należy też Miguel Morey (ur. w Barcelonie w 1950 roku), dawny współpracownik radykalnie lewicowego pisma „El Viejo Topo” i członek odnowicielskiego Collegi de Filosofia z okresu przejścia do demokracji, grupy powstałej z inicjatywy wcześniej przywołanych Ruberta de Ventósa i Tríasa. Aktualnie jest profesorem filozofii na Uniwersytecie w Barcelonie. Jest też zastanawiającym się nad sensem przemijania pisarzem i eseistą, na którym silny ślad pozostawił Fryderyk Nietzsche, Michel Foucault, Gilles Deleuze i różni „przekleci” autorzy. Uważa, iż śmierć Boga i antyhumanistyczna śmierć człowieka są dwiema stronami tego samego wydarzenia. „Wiedza narracyjna” Moreya sytuuje się dość daleko od uwielbienia rynku i państwowego aparatu biurokratycznego, stanowi nihilistyczną ucieczkę od amerykańskiego i europejskiego marzenia o rynkowym sukcesie⁹⁴.

Za słynny tom esejów – *Deseo de ser piel roja* – uzyskał już w 1994 roku prestiżową nagrodę Anagrama. Morey odnajduje się między fikcją autobiograficzną (ironicznie określaną nie jako psychoanalityczny wymysł, a jako powieść rodzinna) a eseistycznym dyskursem refleksyjnym. Wymieniona książka stanowi mieszaninę gatunków literackich, ponowoczesne impresje spisywane między Paryżem a Barceloną, na pograniczu filozofii, sztuki, literatury i polityki, w których często pojawiają się widma frankizmu i Oświeceni⁹⁵.

⁹¹ J. Jiménez, *Imágenes del hombre. Fundamentos de estética*, Madrid 1986.

⁹² Zob. zbiór jego wypowiedzi w: *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico de España...*, s. 195.

⁹³ *Ibid.*, s. 196.

⁹⁴ M. Morey, *Camino de Santiago (Esperpento)*, México–Madrid–Buenos Aires 1987, s. 68.

⁹⁵ Zob. id., *Deseo de ser piel roja. Novela familiar*, Barcelona 1994. W polskim tłumaczeniu

Uznany eseistą, krytykiem społecznym i artystycznym pozostaje Eduardo Subirats, wspomniany już na samym początku niniejszego artykułu, autor silnie związany z Katalonią (ukończył filozofię w Barcelonie i krótko tam wykładał) oraz z głównymi centrami kulturowymi współczesnego świata, do których wiele podróżował i w których wykładał. Ten bliski Szkole Frankfurckiej autor krytycznie analizował wysiłki podejmowane w okresie zmierzchu frankizmu i początków demokracji w celu europeizacji i modernizacji Hiszpanii poprzez bezkrytyczną asymilację zagranicznych nurtów. Był ważnym analitykiem i krytykiem wielu widowiskowych i skomercjalizowanych aspektów kultury współczesnej. W jego twórczości widać wyraźny wpływ Guy Deborda (1971–1994), jednego z współzałożycieli Międzynarodówki Sytuacjonistów, autora słynnego *Spoleczeństwa spektaklu*, zapowiadającego francuski maj 1968 roku. Ten niezależny i niestrudzony polemista (m.in. z G. Lukácsem, z jego słynnym hiszpańskim zwolennikiem M. Sacristánem oraz z mocno nacierającymi z Francji na Hiszpanię strukturalistami i postmodernistami) pozostawał przez wiele lat na emigracji, po powrocie do Barcelony w 1979 roku od razu popadł w konflikt z Rubertem de Ventósem i z innymi „postfrankistowskimi” autorytetami wywodzącymi się z lewicy. Ciągłe wyobcowany i niezrozumiany we własnym kraju, Subirats solidaryzował się raczej z wiecznymi emigrantami, jak Américo Castro czy Juan Goytisolo, twórczo podejmującymi trud międzykulturowego dialogu⁹⁶.

Wszechstronną eseistykę humanistyczną w nurcie „ultranowoczesności”, ale bez ulegania skrajnemu relatywizmowi kulturowemu, uprawia też José Antonio Marina (ur. w 1939 roku w Toledo). Podejmował kognitywistyczne zagadnienia inteligencji twórczej, ludzkiej genialności i cnoty mądrości oraz etyczne kwestie szczęścia i godności ludzkiej⁹⁷. Zastanawia się, czym charakteryzuje się i na czym polega wiedza umysłowa, intelektualny i życiowy spryt, egzystencjalny projekt i językowy humor Geniusza. Fascynuje go zarówno teoria oraz praktyka władzy i panowania⁹⁸, asymetryczne relacje tam występujące, jak i ironiczne dzieje ludzkiej głupoty⁹⁹. Autor proponuje zaszczepienie nas wszystkich przeciwko niej. Woli jednak mówić o porażkach inteligencji.

Inteligencja ludzka ponosi porażkę, kiedy nie jest w stanie dopasować się do rzeczywistości, zrozumieć, co się dzieje (czy też – co się z nami dzieje), kiedy nie potrafi rozwiązać problemów

K. Urbanka ukazał się esej Moreya – M. Morey, *O Marii Zambrano: refleksja między jawą a snem*, „Sztuka i filozofia” 2001, nr 20, s. 153–161.

⁹⁶ Dobrą analizę i prezentację jego twórczości daje S. I. Carcamo w ciekawym artykule opublikowanym w Internecie: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/subirats/silva.htm>.

⁹⁷ J. A. Marina, *Elogio y refutación del ingenio*, Barcelona 1994 (wydanie szóste).

⁹⁸ Id., *La pasión del poder. Teoría y práctica de la dominación*, Barcelona 2008.

⁹⁹ Id., *La inteligencia fracasada. Teoría y práctica de la estupidez*, Barcelona 2005 (wydanie ósme). Książka ta jako jedyna tego autora doczekała się tłumaczenia na język polski: *Porażka inteligencji, czyli głupota w teorii i praktyce*, przekład K. Jachimska-Małkiewicz, Kraków 2010.

uczuciowych, społecznych lub politycznych; kiedy systematycznie popełnia błędy, kiedy obiera sobie absurdalne cele lub obstaje przy niesłusznym środkach; kiedy marnuje nadarzające się okazje; kiedy zatruwa nam życie; kiedy oddaje się okrucieństwu lub przemocy¹⁰⁰.

Generalnie przebijają jednak intensywna, optymistyczna wiara w twórczą inteligencję, w triumf gatunku ludzkiego.

Widać w tych pasjach ślad Erazma z Rotterdamu, Machiavelliego, Nietzschego i Michela Foucaulta, jak też hiszpańskich literatów i myślicieli od czasów słynnego doktora Huarte, Gracjana, Góngory i Quevedo do Savatera. Marina ogłosił się chrześcijaninem, ale napisał również podręcznik wychowania obywatelskiego, szkolnego przedmiotu forsowanego przez antyklerykalnych socjalistów Zapatero. Nauczał, jak żyć dobrze, być wolnym i wychowywać młodzież w zdrowiu, szczęściu i godności. Próbował w tym celu wypracować edukacyjną teorię osobowości, pedagogikę twórczości, idealny model bytu ludzkiego, jego zachowania, optymalny model społeczeństwa i ogólne warunki uzyskania szczęśliwości w przyszłej epoce poetyckiej pełni¹⁰¹.

Temat, jak żyć i jak umierać, jest często podejmowany przez hiszpańskich filozofów i eseistów ulegających postmodernistycznej, feministycznej i hedonistycznej modzie, wśród nich zwłaszcza przez Javiera Sádabę (ur. w 1940 roku w Kraju Basków), profesora etyki (zwłaszcza bioetyki laickiej) i filozofii religii na Autonomicznym Uniwersytecie Madrytu. Usilnie wspierał dialog baskijskich nacjonalistów z hiszpańskim rządem i różne, skrajnie lewicowe, „wyzwoleńcze”, anarchizujące i „internacjonalistyczne” inicjatywy polityczne, występował m.in. przeciwko przyjęciu Konstytucji dla Europy.

Jego twórczość filozoficzna jest skupiona wokół Wittgensteina (choć z czasem zadeklarował się być bliżej Benjamina), wokół języka i dialogu jako warunków człowieczeństwa konstytuujących nasze życie umysłowe. Używał filozofii analitycznej w celu wyklarowania języka religii. Jest ona dla niego rodzajem sokratejskiej akuszerki prowadzącej ku jasności i do oryginalnej filozofii religii¹⁰².

Bestsellerem okazała się jego praca *Saber vivir (Jak żyć)*, mająca około dziesięć wydań. Traktowała o życiu codziennym, o dobrym i szczęśliwym życiu¹⁰³. Ponieważ nie ma innego życia, chodzi o to, by jak najwięcej „wycisnąć” z niego, jak najlepiej je przeżyć i najgłębiej je doznać. Sádaba pokazuje drogi prowadzące do świadomego wyrównania sobie strat z jego przyszłej utraty. Jeśli skradziono nam coś najbardziej własnego, jeśli nasza codzienność przekształcała się w nudę, jeśli życie splaszczono, przeciwstawiając je nieosiągalnej

¹⁰⁰ Id., *Porażka...*, s. 9.

¹⁰¹ Id., *Aprender a vivir*, Barcelona 2004 (wydanie trzecie).

¹⁰² J. Sádaba, *Mi filosofía*, [w:] *La generación de la democracia...*, s. 253–254.

¹⁰³ Id., *Saber vivir*, Madrid 1992, s. 13 (wydanie siódme). Echem wcześniejszego *Saber vivir* stało się *Saber morir*, pisze tu o życiu i „śmierci, która przytrafia się nam żywym” – J. Sádaba, *Saber morir*, Madrid 1991, s. 11.

wzniosłości, wyzwaniem wedle Sádaby pozostaje odzyskać to, co skradzione, wynieść radość z bezpośredniości bez złudzeń. Hiszpańsko-baskijski anarchista broni moralności imaginacyjnej, wyzwolonej, broni antydogmatycznego i antypolitycznego sceptycyzmu oraz wyraźnego neohedonizmu¹⁰⁴.

HISZPANKI W FILOZOFII

Na koniec warto zauważyć, że idee demokratycznego obywatelstwa, postmodernizmu, feminizmu i neohedonizmu spotkały się z dużym zainteresowaniem wśród licznych filozofujących Hiszpanek na przełomie XX i XXI wieku. Warto dodać, że do czasów Marii Zambrano (1904–1991)¹⁰⁵, demokratycznie usposobionej eseistki, snującej wielce inspirujące refleksje nad rozumem poetyckim, filozofia nie była obecna w twórczości kobiet, a w społeczeństwie hiszpańskim silnie zakorzeniony był szowinistyczny kult swoistego *machismo*. Teraz Victoria Camps (ur. w 1941 roku w Barcelonie) i Adela Cortina (ur. w 1947 w Walencji, od końca 2008 roku jest pierwszą Hiszpanką w gronie Królewskiej Akademii Nauk Moralnych i Politycznych) odgrywają ważne role w nowej filozofii i etyce pokolenia demokracji oraz bronią znaczącej roli kobiet w życiu politycznym.

Już w 1990 roku Esperanza Guisán, socjalistka etyczna z Galicji, skoncentrowana m.in. na idei wyzwolenia kobiety, opublikowała swoisty *Manifest hedonistyczny*, nawiązujący do Epikura, odrzucający hedonizm wulgarny, ale i lekceważący zakorzenione normy tradycji. Wyraziła przekonanie, iż etyka może zaoszczędzić jednostce ludzkiej wielu zbędnych cierpień i spotęgować jej szczęście, satysfakcję i radość¹⁰⁶. Wyrziła przekonanie, że gdyby istniał Bóg prawdziwie dobry z definicji, taki manifest nie byłby konieczny, ponieważ ból, samotność i niedostatek sił wtedy w ogóle nie istniałyby¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Carlos Díaz, krytycznie nastawiony do tej nowej filozofii irracjonalistycznej, powiadał, że razem z nią występowało wówczas maksymalne uganianie się za przyjemnościami i programowy irracjonalizm. Zob. C. Díaz, *La última filosofía española: una crisis críticamente expuesta*, Madrid 1985, zwłaszcza podrozdział zatytułowany *Hedoné, hedoné*, s. 128–134.

¹⁰⁵ Warto uwzględnić jej inspirującą refleksję na temat żeńskich postaci – fikcyjnych i realnych (m.in. Antygony, Diotymy, Heloizy, Dulcynei, Celestyny, św. Teresy z Avila) i na temat egzystencji, tajemnicy i kondycji kobiety na Zachodzie. Porównywano ją z Simone Weil, Marguerite Yourcenar i Hanną Arendt. Zob. M. Zambrano *La mujer: Diótima de Mantinea y Eloisa*, [w:] *La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano*, edición a cargo de Jesús Moreno Sanz, Madrid 1993, s. 358–380. Warto dodać, iż wybitny historyk filozofii hiszpańskiej J. L. Abellán dość górnolotnie dostrzega w jej poetycko-mistycznej twórczości – pełnej symbolicznego marzenia, a nawet swoistego majaczenia na jawie – wiosenny śpiew skowronka, jutrzeńki brzask i płomienny świt nowej ery filozoficznej i kobiecej. J. L. Abellán, *El Exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, Madrid 1998, s. 280–281.

¹⁰⁶ E. Guisán, *Manifiesto hedonista*, Barcelona 1992, s. 11.

¹⁰⁷ *Ibid.*, s. 103.

W innej książce na temat roli rozumu i namiętności w etyce, do której wstęp napisał szacowny filozof José Ferrater Mora, pokazywała, że etyka rodzi się z niepewności i zakłopotania na grząskim gruncie, że jest możliwa pod nieobecność jakiegokolwiek *credo* religijnego czy politycznego, że jest potrzebna jako instrument wyzwolenia człowieka, jako element odnowy i transformacji, jako środek wstrząsający naszym sumieniem wobec niewzruszonej dotychczas inercji¹⁰⁸.

Celia Amorós i Amelia Valcárcel należą do najważniejszych reprezentantek filozoficznego feminizmu rozumianego jako oświecony ruch wyzwolenczy i radykalnie równościowy. Celia Amorós w książce krytykującej rozum patriarchalny – poprzedzonej wstępem wybitnego historyka idei J. L. Abellána – broniła swego rodzaju feminizmu pełniącego wywrotową funkcję radykalizacji i poszerzania uniwersalizującego dyskursu wyzwolenczego w filozofii dla całego gatunku ludzkiego. Wydała ona już w 1992 roku numer „Isegorii” poświęcony myśli feministycznej w etyce i filozofii polityki. Amorós poszukuje niepatriarchalistycznych, właśnie feministycznych alternatyw w dziedzinie rozumu, dąży do racjonalnego i krytycznego demontażu struktur rozumu patriarchalnego¹⁰⁹. Uważa, iż wielokulturowość jest wielkim wyzwaniem dla kultury równości.

W latach 90. XX wieku ukazało się kilka wydań książek Amelii Valcárcel na temat roli płci w filozofii i politycznych relacji władzy wobec kobiet¹¹⁰. Przejęta idea sprawiedliwości i równości szans, Valcárcel jest zwolenniczką feminizmu jako nowej filozofii politycznej. W ślad za Simone de Beauvoir uważa, iż kobiety stają się kobietami nie wraz z urodzeniem, ale dopiero w kulturze.

Wreszcie w marcu 2004 roku władzę polityczną w Hiszpanii objął socjalistyczny i „feministyczny” premier José Luis Rodríguez Zapatero, który po raz pierwszy w historii w pełni wprowadził do polityki hiszpańskiej i europejskiej równościowe zasady parytetu. Bardzo trudno będzie zmienić coś istotnego w tej dziedzinie, ponieważ nawet opozycyjna Partia Ludowa akceptuje dziś wiele postulatów feministycznych.

¹⁰⁸ Ead., *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona 1990.

¹⁰⁹ C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona 1995, s. 108. Ważny jest wywiad z Amorós na temat powstania i rozwoju filozoficznego feminizmu w dzisiejszej Hiszpanii; „Isegoria” 2008, nr 38 (numer w całości poświęcony nowym tendencjom w feminizmie). Wstęp do niego napisały Concha Roldán i Marta González (aktualnie dyrektorki Instytutu Filozofii w Centrum Nauk Humanistycznych i Społecznych CSIC w Madrycie).

¹¹⁰ Zob. np. E. Valcárcel, *La política de las mujeres*, Madrid–Valencia 1997, a także jej artykuł *Entre la Venadita y la Medusa*, „Isegoria” 2008, nr 38, w którym autorka koncentruje uwagę na artystkach i feministycznej sztuce. Ważny jest też jej drugi artykuł – obszerniejsze studium o dzisiejszych wymiarach humanizmu w relacji do uniwersalizmu, multikulturalizmu, globalizacji i feminizmu (*Vindicación del humanismo*, „Isegoria” 2008, nr 38, s. 7–61).

RESUMEN

El artículo trata sobre la característica general del pensamiento español y tiene como transfon- do los cambios democráticos surgidos tras la caída del franquismo. El autor pone de manifiesto el impacto de la izquierda independiente francesa, sobre todo de Michel Foucault, el influjo del poste- structuralismo, del postmodernismo hedonístico y del pensamiento feminista enteramente nuevo en el Territorio Español.

Palabras claves: Filosofía española, Fernando Savater, Eugenio Trías, Rubert de Ventós, de- mocracia, postmodernismo, feminismo.

SUMMARY

The essay undertakes general characteristics of Spanish thought against the background of de- mocratic social changes after the demise of Francoism. The author pays attention to a strong impact of the independent French Left, Michel Foucault's chiefly, to the influence of post-structuralism, he- donistic postmodernism and to feminist thought, quite new on Spanish soil.

Key words: Spanish philosophy, Fernando Savater, Eugenio Trías, Xavier Rubert de Ventós, democracy, postmodernism, feminism.

STRESZCZENIE

W artykule podjęto ogólną charakterystykę myśli hiszpańskiej na tle demokratycznych prze- mian społecznych po upadku frankizmu. Autor zwraca uwagę na silne oddziaływanie niezależnej le- wicy francuskiej, zwłaszcza Michela Foucaulta, na wpływy poststrukturalizmu, neonietzscheizmu, hedonistycznego postmodernizmu i – całkiem nowej na gruncie hiszpańskim – myśli feministycznej.

Słowa kluczowe: filozofia hiszpańska, Fernando Savater, Eugenio Trías, Xavier Rubert de Ventós, demokracja, postmodernizm, feminizm.