

MIECZYŚLAW JAGŁOWSKI

## IDEE I ŚWIADOMOŚĆ NARODOWA HISZPANÓW

Jose Luis Abellan: *Historia critica del pensamiento español*. T. V, cz. III: *La crisis contemporanea*. Madrit, Espasa — Calpe, 1992, 452 s.

Jose Luis Abellan, profesor uniwersytetu Complutense w Madrycie, opublikował w ubiegłym roku kolejną, trzecią część V tomu swojej *Historia critica del pensamiento español — Krytycznej historii myśli hiszpańskiej*. Dzieło to pod wieloma względami przewyższa inne prace poświęcone tym zagadnieniom, łącznie z wcześniejszymi książkami autora — objętością, systematycznością, zakresem i bogactwem informacji. Te "wymiar" pracy w znacznym stopniu dorównują ambicjom Autora, z których zwierzał się w *Prologu* zamieszczonym — to oczywiście — w pierwszym tomie omawianej pracy (Madryt 1978). Oświadczył wtedy, że dramatyczne pytanie postawione przez Ortegę w *Meditaciones del Quijote* (1914): "Dios mio que es Espana?" — "Boże mój, czymże jest Hiszpania?" — pozostaje tak samo aktualne dzisiaj, jak przed sześćdziesięcioma laty. Aktualność tego problemu oznacza, w jego opinii, że w ciągu tego okresu nie ukształtowała się świadomość narodowa Hiszpanów i wyrażająca ją hiszpańska koncepcja rzeczywistości, których brak stwierdzał autor *Meditaciones...* J. L. Abellan oznajmia, że w obliczu tej sytuacji pragnie swoim dziełem przyczynić się do jej zmiany, do odbudowy świadomości Hiszpanów. Podkreśla przy tym, że jego zamierzenie nie jest nowe i że nawiązuje do tego nurtu myśli hiszpańskiej, którego protagonistami byli m. in.: G. Laverde, M. Menendez Pidal, J. Ortega y Gasset. J. L. Abellan podtrzymuje ich opinię, że rzetelna znajomość przeszłości własnego narodu jest podstawowym warunkiem trwałego rozwoju kultury narodowej. Właściwy hiszpańskim przedsięwzięciom naukowym, filozoficznym, artystycznym i in. brak ciągłości jest właśnie w opinii wymienionych intelektualistów oczywistym znakiem i rezultatem nieistnienia hiszpańskiej świadomości narodowej. Nowatorstwo pracy J. L. Abellana — jak on sam stwierdza — nie polega zatem ani na rozpoznaniu choroby toczącej naród, ani na podjęciu jego sanacji, lecz dotyczy sposobu, w jaki chce on ją przeprowadzić. W jego przekonaniu świadomość narodowa może zakorzenić się jedynie w rzetelnie — „krytycznie” — opowiedzianej jego przeszłości kulturalnej. Zarzuca on wcześniejszym opracowaniom właśnie brak krytycyzmu i metodycznej rzetelności. Nie wdając się w zbędne dyskusje J. L. Abellan odrzuca dość rozpowszechniony do niedawna, ale spotykany jeszcze i dzisiaj, retoryczny styl uprawiania historii, po-

slugujący się chętnie mglistym pojęciem "historycznego bytu Hiszpanii", jej metafizycznej "istoty". Tak samo Autor odrzuca selektywny (w najgorszym znaczeniu) tradycjonalizm i eklektyzm. Podkreśla, że obiektem jego zainteresowania jest myśl hiszpańska "tak jak się ukazuje w naszym rozwoju historycznym" (*Historia critica...*, T. I, s. 20), oznajmiając tym samym, że przystępuje do pracy bez apriorycznych — metafizycznych czy normatywnych — założeń w stosunku do przeszłości. Po dość obszernej dyskusji z teoretykami historii idei, socjologami wiedzy, psychoanalizą przedstawia swoje założenia metodologiczne. Stwierdza m. in., że jego praca nie jest historią filozofii, lecz należy do dziedziny zwanej historią idei. Taka formuła jego pracy pozwala mu uniknąć posługiwania się dość nieprecyzyjnym dzisiaj pojęciem filozofii, po drugie, pozwala mu ona stanąć poza zadawnionym w Hiszpanii sporem (Abellana także w nim uczestniczył) o to, czy istnieje filozofia hiszpańska (*resp.* historia filozofii hiszpańskiej) czy też można jedynie mówić o filozofii uprawianej w Hiszpanii (*resp.* o historii filozofii w Hiszpanii). Historia idei ma też tę przewagę nad historią filozofii, że interesuje się nie tylko koncepcjami filozoficznymi, ale wszelkiego rodzaju aktywnością duchową; nie tylko zobiektywizowaną w postaci utworów pisanych, lecz także ich nieintelektualnym kontekstem — potrzebami, instynktami, ekonomią, strukturą społeczną itp. (*ibid.*, s. 76). Te wstępne zapowiedzi autora były bardzo interesujące, szczególnie w odniesieniu do, mimo wszystko, głównego przedmiotu badań — filozofii hiszpańskiej — jak bowiem stwierdza Abellana podtrzymując opinię Unamuno i Ortegi, "filozofia hiszpańska wydaje się przejawiać w mitycznej i metaforycznej postaci myślenia" (*ibid.* s. 146). Historia filozofii, napisana w klasyczny sposób, omawiająca systemy filozoficzne w ściślejszym sensie, pomijałaby znaczną część interesującej twórczości, nie spełniającej warunku systematyczności, a uznawanej w Hiszpanii za filozoficzną. Taką dość powszechną i zarazem odległą od systematyczności formą filozoficznej wypowiedzi jest w Hiszpanii esej, a nawet powieść.

Zbliżając się do właściwego przedmiotu naszego omówienia — trzeciej części V tomu *Historia critica...* — wypada nam zatrzymać się przy jego pierwszej części (Madryt, 1989), bo tutaj właśnie znajduje się wprowadzenie do wszystkich trzech części V tomu, noszących wspólny tytuł: *La crisis contemporanea — Kryzys współczesny*. Wprowadzenie to jest ogólną charakterystyką dość krótkiego okresu zawierającego się pomiędzy latami 1875 — 1939. Warto więc zwrócić uwagę, że ten fragment pracy Abellana, omawiający 65—letni okres historii Hiszpanii, jest objętościowo niemal równy 4 tomom, w których Autor zawarł dzieje hiszpańskiej myśli od Seneki do roku 1874. Pamiętając o głównym zamierzeniu Abellana, tzn. chęci wywarcia wpływu na kształt świadomości narodowej, można nawet przed rozpoczęciem lektury V tomu trafnie przypuszczać, że w omawianym w nim okresie miały miejsce wydarzenia o istotnym znaczeniu dla treści tej świadomości. Jak czytamy w pierwszej części V tomu, ten fragment pracy jest zapisem wielu aspektów kryzysu świadomości narodowej, który przerodził się w wojnę, oraz próbą odpowiedzi na pytanie: "w jaki sposób kryzys duchowy może przekształcić się w wojnę domową?" (t. V [I], s. 71).

W opinii J. L. Abellana początkiem kryzysu był dzień tryumfalnego wjazdu do Madrytu Alfonsa XIII (panował w latach 1875—1885). Niedługo po jego intronizacji nastąpił upadek demokratycznych dążeń części burżuazji, wszystkie niemal dziedziny

życia politycznego i społecznego uległy poważnym dewiacjom, do których należały również próby ich rozwiązywania za pomocą siły. Omawiany okres jest również epoką spektakularnego rozwoju kultury. Dorobek tego okresu porównuje się z osiągnięciami Złotego Wieku w Hiszpanii (w. XVI-XVII), co podkreśla się często nazywając te czasy Srebrnym Wiekiem. Sądzę, że dla zilustrowania tej świetności wystarczy wymienić nazwiska niektórych ówczesnych twórców: Galdosa, Unamuno, Ortegi, Gomeza de la Serna, Menendezza Pelayo, Benevente, Garcii Lorki. Jak sugeruje Autor, znaczna część twórczości tego okresu odzwierciedla kryzys świadomości i tożsamości narodowej. Ówczesni twórcy nie chcą zgodzić się na Hiszpanię taką, jaką zastali. Problem ducha narodowego — odmiennego od tej rzeczywistości, którą kreuje sprawujący władzę w Hiszpanii — jest coraz wyraźniej formułowany i coraz częściej stawiany na płaszczyźnie politycznej. Większość intelektualistów pragnie europeizacji Hiszpanii i pyta o konkretne, polityczne środki jej realizacji. Odpowiedzią na to pytanie było proklamowanie w 1931 roku II Republiki — zwanej też *Republiką intelektualistów*. Trzecia część V tomu *Historica critica...* omawia okres 1914-1939. Główną jego postacią jest J. Ortega y Gasset, jego osoba, filozofia i oddziaływanie. Pozycję Ortegi w kulturze omawianego okresu odzwierciedla układ pracy Abellana: na 19 rozdziałów, z których składa się książka, postać Ortegi jest obecna w 10, a w 7 z nich znajduje się on — wraz ze Szkołą Madrycką — w centrum zainteresowania Autora. Pozostałe rozdziały omawiają twórczość filozofów nie będących pod wpływem Ortegi (G. Santayana i A. Amor Rubial), poglądy polityków (M. Azaña), zawierają analizę takich zjawisk jak kolejne pokolenia twórcze (1914 i 1927), ruch socjalistyczny, „nowa świadomość” (*novocentismo*), awangarda, dyskusje ideologiczne. Tłem tej opowieści są fakty o charakterze politycznym i społecznym — w ten sposób Autor w pewnej mierze realizuje zapowiedziane wcześniej włączenie w krąg jego zainteresowań zjawisk pozaintelektualnych. Podkreślamy, że realizuje on tę zapowiedź tylko w pewnym zakresie, bo nie zdarza się tak, by Autor nie ilustrował swoich tez wypowiedziami w jakiś sposób utrwalonymi, które nie są przecież twórcami pozaintelektualnymi. Nie czynimy tu zresztą zarzutu z faktu, że nie spełnia swojej obietnicy w sposób skrupulatny. Przeciwnie — odwoływanie się do dokumentów daje gwarancję, że historia myśli Abellana opiera się na rzetelnych podstawach i że Autor nie ulega pokusie uwolnienia wyobraźni spod kontroli intelektu, co w jego Ojczyźnie bywało uznawane za dopuszczalną metodę historyczną.

Warto podkreślić, że publikacja Abellana jest pierwszym tak szczegółowym, obszernym i systematycznym omówieniem Szkoły Madryckiej — jej dziejów i poglądów filozofów do niej należących. Dotychczas opublikowane prace dotyczące Szkoły były krótkie i pobieżne, a obszerniejsza książka J. Mariasa z 1948 roku, zatytułowana *La escuela de Madrid* była zbiorem dość swobodnie pisanych esejów na temat niektórych filozofów zaliczanych do Szkoły.

Mimo że opracowanie Abellana przewyższa inne prace pod wieloma względami, to jednak lektura pozostawia pewien niedosyt. Można byłoby np. dopytywać się o znaczenie słowa „krytyczna”, występujące w tytule pracy. Jeśli ma oznaczać ono, że Autor opiera się na faktach — udokumentowanych wypowiedziach i zdarzeniach — to trzeba przyznać, że w tym sensie jego dzieło jest krytyczne. Jeśli słowo to miałoby oznaczać, że

Autor pisząc swoje dzieło brał pod uwagę opinię innych historyków, to nasza ocena tego krytycyzmu nie znajdowałaby superlatywów, by wyrazić nasze uznanie dla nadzwyczajnej erudycji i skrupulatności Autora. Wydaje się jednak, że Autor jest mniej krytyczny w tym aspekcie, który byłby dla czytelnika nie mniej interesujący niż zarejestrowane w książce fakty: w ocenie koherencji przedstawianych wizji rzeczywistości, faktycznej zawartości pojęć, itp. Sądzymy, że taka ocena, nie naruszająca reguł obiektywizmu, jest powinnością historyka filozofii względem czytelnika. I że na tym polega ta odmiana krytycyzmu, jakiej od niego oczekujemy przede wszystkim. J. L. Abellana nie zawsze te oczekiwania spełnia, zdarza mu się bowiem zatrzymywać na werbalnej warstwie filozoficznych wypowiedzi nie wnikając w ich faktyczne znaczenie. Ewidentnym przykładem takiego postępowania jest omówienie filozofii Ortegi, której krytyczna analiza byłaby, naszym zdaniem, szczególnie niezbędna, ponieważ niektóre jego koncepcje, jak np. teoria "rozumu witalnego" — wydają się jedynie tworami werbalnymi, a całość poglądów dość niespójna. Brak analizy pojęć i koncepcji ortegiańskiej filozofii odbija się zarazem negatywnie na metodologii J. L. Abellana, której pewne zasady przejmuje właśnie od Ortegi. Np. w omawianej części *Historia critica...* Autor posługuje się (wprawdzie w dość ograniczonym zakresie) ortegiańską metodą generacji, biorąc z niej takie kategorie, jak "pokolenie" i "wrażliwość witalna", tak jak gdyby ich teoretyczna prawomocność nie wzbudzała żadnych wątpliwości. Jest jednak inaczej — można mieć szereg zastrzeżeń co do możliwości krytycznego wyjaśnienia historii w ramach ortegiańskiej metodologii pokoleń. By nie być gołosłownym, a zarazem oszczędzić czytelnikom szczegółowych medytacji na temat tej metody, skonstatujemy jedynie, że pomiędzy głównymi kategoriami tej koncepcji — pojęciem "wrażliwości witalnej", pojmowanej jako pierwotny fenomen historii — a pojęciem pokolenia zachodzą nie określone do końca przez Ortęgę (jak również i przez Abellana) relacje: w efekcie eksponowania przez Ortęgę niektórych czynników biologicznych życia ludzkiego (biologicznego wieku ludzkiego, podzielonego na równe, 15-letnie okresy) jako determinanty przemian historycznych, pierwotność "wrażliwości życiowej" jako fenomenu kształtującego historyczną infrastrukturę może wydawać się wątpliwa. Ta konsekwencja niesie negatywne reperkusje dla całej metody analizy pokoleń - może być podstawą odmówienia jej statusu uzasadnionej hipotezy wyjaśniającej. To nie krytyczne (ale na szczęście — bardziej metaforyczne) posługiwanie się ortegiańską metodologią może sugerować, że Autor jest zwolennikiem poglądów Ortegi i w fakcie tym widzieć najważniejszy powód jego życzliwości do idei twórcy Szkoły Madryckiej, przyczynę poszukiwania koherencji tam, gdzie uwidaczniają się raczej sprzeczności (np. V [III] s. 226). Jak się wydaje, życzliwość Autora dla filozofii Ortegi przenosi się na formację przez niego stworzoną, tzn. na Szkołę Madrycką. Tutaj także Autor poszukuje raczej argumentów wspierających tezę ortegistów — i jego samego — o istnieniu Szkoły, co nawet w świetle deklaracji niektórych filozofów do niej zaliczanych, jak i treści *Historia critica...* nie jest tak oczywiste. Trzeba istotnie bardzo obszernego pojęcia "Szkoły", by zaliczyć do niej tak odmiennych pod wieloma względami filozofów, jak sam Ortega czy Marias z jednej strony, i Gaos i Zubiri z drugiej strony. Przy okazji warto też zauważyć, że poglądy nie wszystkich filozofów zaliczanych przez Abellana, do Szkoły Madryckiej zostały omówione z jednakową uwagą. Stąd też

przynależność niektórych osób do Szkoły (np. Morente, Xirau, M. Zambano) wydawać się może wątpliwa. Najlepszym chyba przykładem takiego dość nonszalanckiego omówienia poglądów jak i wątpliwej jakości argumentacji za przynależnością do Szkoły jest fragment *Historia critica...* poświęcony Morente. Zamiast charakterystyki jego poglądów i wskazania ich teoretycznych związków z filozofią Ortegi lub koncepcjami innych członków Szkoły, otrzymujemy opowieść o zupełnie drugorzędnych faktach, które w interesującym nas aspekcie historycznofilozoficznym mają raczej wartość anegdotyczną. Rozdziały *Historia critica...* poświęcone Szkole Madryckiej nie ukazują ważnej sprawy — jej wspólnego (przynajmniej w pewnym zakresie) rdzenia metodologiczno-doktrynalnego. Nieobecność w pracy Abellana takiej syntetycznej wizji stanowiącej wspólną dla wszystkich filozofów zaliczanych do Szkoły oś ich refleksji, pogłębia wątpliwości w odniesieniu do twierdzeń o istnieniu Szkoły Madryckiej. W każdym razie jej istnienie nie wydaje się nam sprawą tak oczywistą, jak sugeruje Autor. Z drugiej strony rezultat wyjaśnienia tego zagadnienia w żaden sposób nie może wpłynąć na bilans rzeczywistych zasług filozofów, których przynależność do Szkoły stara się Abellan uzasadnić.

Przedstawiliśmy tutaj szereg zarzutów — czy raczej wątpliwości — w stosunku do niektórych aspektów pracy Abellana. Nie chcemy jednak wycofywać się z opinii wyrażonych wcześniej. Sądzymy, że zalety jego dzieła wielokrotnie przewyższają te jego aspekty, które wydają się nam opracowane mniej precyzyjnie. Raz jeszcze podkreślamy, że jako źródło informacji na temat hiszpańskiej myśli, w bardzo szerokim jej spektrum historycznym i kulturowym, praca J. L. Abellana jest dziełem nie mającym sobie równych. Z pewnością stanowi ona dzisiaj najlepszą, nieocenioną wręcz podstawę studiów nad filozofią hiszpańską.