

BARBARA KAZIMIERCZAK

Dwie koncepcje rozumu we współczesnej filozofii hiszpańskiej (krauzyści i Miguel de Unamuno)

The Two Conceptions of Reason in Contemporary Spanish Philosophy
(Krausists and Miguel de Unamuno)

Na przełomie XIX i XX wieku w hiszpańskiej refleksji filozoficznej rozwinęła się żywa w swym przebiegu i bogata w argumenty dyskusja o rozumie¹. Rozum znalazł się wówczas w centrum zainteresowań hiszpańskich myślicieli. Jako metafizyczna zasada stał się podstawą tez epistemologicznych i koncepcji antropologicznych. Co więcej, filozoficzne wybory w Hiszpanii tamtych czasów dotyczyły nie tylko intelektualnych preferencji. Racjonalizm i irracjonalizm funkcjonowały jako postawy, reprezentowały światopogląd, określały życiową drogę. Celem tego tekstu jest zaprezentowanie fragmentu dyskusji zwolenników racjonalizmu z jego przeciwnikami. Zajmiemy się fragmentem debaty, w której głos zabrali Julián Sanz del Río (1814–1869) i Francisco Giner de los Ríos (1839–1915), nestorzy hiszpańskiego krauzyzmu, oraz Miguel de Unamuno y Jugo (1864–1936), mentor „pokolenia '98”.

RACJONALIZM HARMONIJNY HISZPAŃSKICH KRAUZYSTÓW

Pionierami hiszpańskiego racjonalizmu byli krauzyści, formacja o niemiecko-idealistycznych korzeniach, obecna w Hiszpanii od drugiej połowy XIX wieku. Tej szkole filozofia hiszpańska zawdzięcza pierwszą dojrzałą koncepcję rozumu (racjonalizm harmonijny), hiszpańska nauka dynamiczny rozkwit, a edukacja – reformy i spektakularny rozwój. Twierdzi się, że od krauzyzmu należy w Hiszpa-

¹ Tekst powstał na kanwie przygotowywanej pracy doktorskiej (*Koncepcje rozumu w hiszpańskiej refleksji filozoficznej końca XIX i pierwszej połowy XX wieku*), zawiera jej fragmenty oraz liczne do niej nawiązania.

ni datować filozofię współczesną², a niekiedy nawet przypisuje się temu ruchowi zasługę wskrzeszenia w Hiszpanii filozofii w jej właściwym znaczeniu³. Wcze-

² Por. M. Jagłowski, *O początkach współczesnej filozofii hiszpańskiej*, „Szkice Humanistyczne. Kwartalnik Naukowy OSW” 2002, nr 1–2, s. 61–67.

³ Por. Á. del Río, *Historia literatury hiszpańskiej*, t. 2, przeł. K. Wojciechowska, Warszawa 1972, s. 211. Z tezą del Río pośrednio zgadza się José Luis Abellan, twierdząc, że od krauzyzmu rozpoczyna się okres renowacji filozofii hiszpańskiej (por. J.L. Abellán, *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Madrid 1978, s. 65–66). W literaturze przedmiotu spotyka się jednak twierdzenia, że „wszystkie uśłowienia przedstawienia zarysu współczesnej myśli filozoficznej i kultury Hiszpanii rozpoczynają się od grupy twórców i myślicieli określanych mianem „pokolenia '98” (A. Komorowski, „Pokolenie '98”. *Niektóre problemy racjonalizacji kłęski*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Współczesnej” 1974, t. 20, s. 239). Mimo że dalej autor stwierdza, że tłem działań w Hiszpanii pod koniec XIX wieku był „swoisty panteizm filozofii C.F. Krausego” (*ibidem*, s. 242) oraz, co z tego wynika, „myśl pokolenia '98 nie zrodziła się w intelektualnej próżni” (*ibidem*), to ogólnie autor marginalizuje filozofię krauzyzmu, pozostając przy tezie o filozoficznym pionierstwie „pokolenia '98” w Hiszpanii. Podobnie Krzysztof Polit twierdzi, że „sytuacja hiszpańskiej myśli filozoficznej pod koniec XIX wieku była zatem nie najlepsza, myśl ta obracała się w kręgu jałowej erudycji i nie była ożywiana żadnymi nowymi prądami. Tak więc znano pisma Krausego, ale nie interesowano się już jego mistrzem – Kantem [...]” (K. Polit, *Wstęp*, [w:] J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o Europie*, przeł. H. Woźniakowski, Warszawa 2006, s. 9). Przekonanie polskich badaczy ma swoje korzenie w popularnym sądzie Wincentego Lutosławskiego (1863–1954) wyrażonym słowami „Kant jest w Hiszpanii nieznany” (W. Lutosławski, *Kant in Spanien*, „Kant-Studien” 1897, nr 1, s. 218). Na tej podstawie Lutosławski, a za nim jego zwolennicy, przeszli do wniosku o nieobecności filozofii w Hiszpanii aż do czasów Miguela de Unamuna. Wyrażano zdziwienie niezrozumiałości dla wielu popularnością Krausego w kraju, w którym, jak przyjęło się sądzić, nawet nie znano Kanta (por. A. Komorowski, *op. cit.*, s. 240; K. Polit, *op. cit.*, s. 9). Teza Lutosławskiego nie była pierwszą tego typu. W 1799 roku Fryderyk Wilhelm von Humboldt (1767–1835) napisał w liście do Johanna Wolfganga Goethego, że „również w Madrycie jego [Kanta – B. K.] nazwisko jest co najmniej nieznane” (cyt. za: J.M. Palacios, *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Madrid 2003, s. 116). Lutosławski, wyrażając swój wniosek w 1896 roku, miał trudniejsze zadanie niż Humboldt niecały wiek wcześniej, bo musiał zmierzyć się z odnotowywanymi w hiszpańskiej literaturze od 1847 roku śladami obecności myśli Kanta w Hiszpanii – poprzez wzmianki, cytaty, komentarze i fragmentaryczne przekłady, nawet po pełne tłumaczenie *Krytyki...* w 1873 roku z francuskiego (szczegóły zob. I. Uribarri, *German Philosophy in Nineteenth-century Spain. Reception, Translation, and Censorship in the Case of Emmanuel Kant*, [w:] D. Merkle, C. O’Sullivan, L. van Doorskaer, Michael Wolf (eds.), *The Power of the Pen. Translation and Censorship in Nineteenth-century Europe*, Münster 2010, s. 77–90). Polski mesjanista wiedział także, że w 1883 roku ukazało się hiszpańskie tłumaczenie *Krytyki czystego rozumu* José del Perojo z niemieckiego oryginału (por. W. Lutosławski, *op. cit.*, s. 224–225; J.M. Palacios, *Kant en español*, „Logos. Annales del Seminario de Metafísica” 1974, nr 9, s. 197). Na marginesie warto jeszcze dodać, że za odrzuceniem radykalnej interpretacji tezy Lutosławskiego, jakoby „Hiszpanie nie znali Kanta”, przemawia lektura pism samych krauzystów. „Tak więc Kant jest artystą refleksji o rozumie [...]” – pisał Francisco Giner de los Ríos (*El arte y las artes*, [w:] *Ensayos*, Madrid 1969, s. 22). Wydaje się zatem, że sąd Lutosławskiego nie powinien być interpretowany dosłownie ani odczytywany w oderwaniu od szerszego kontekstu wypowiedzi filozofa. Należy pamiętać, że Lutosławski w Hiszpanii obracał się w kręgach związanych z Marcelino Menéndezem Pelayo (1856–1912) – radykalnym przeciwnikiem obecności zagranicznej filozofii w Hiszpanii. To mogło mieć wpływ na odpowiedzi, jakie uzyskał, pytając o Kanta w Hiszpanii, czy o wpływy Krausego. Więcej o świadectwach znajomości i intelek-

śniej w Hiszpanii filozofia „w oczach niektórych erudytów posiadała wartość jeno jako stoicka doktryna moralna, nie metafizyczna, a właściwie tylko jako doktryna literacka. Wyznawcy zachwycali się mniej nauką i szczytnymi prawidłami etycznymi Chryzypa, jak deklamacyjnością i pompatycznością Seneki. Słowem, filozofji jako nauki szukającej samowładnie prawdy nie uznawano”⁴ – pisał na początku XX wieku Michał Sobeski.

Krauzyzm powstał w Niemczech, gdzie urodził się Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832) – syntetysta, panenteista, mistycyzujący racjonalista, autor między innymi *Das Urbild der Menschheit*. Do Hiszpanii myśl krauzyzmu trafiła za sprawą Juliána Sanza del Río (1814–1869), który w 1843 roku decyzją hiszpańskiego ministra gospodarki został wydelegowany do Niemiec w celu przeprowadzenia studiów nad tamtejszą kulturą. Sanz del Río miał do spełnienia misję. Ze swej podróży miał przywieźć do Hiszpanii wieści o najnowocześniejszych zdobyciach niemieckiej filozofii w celu modernizacji hiszpańskiego życia intelektualnego. Najważniejszym wynikiem lat studiów Sanza del Río w Niemczech jest *Ideal de la Humanidad para la vida*, wykładnia pierwszego hiszpańskiego racjonalizmu powstała na bazie przekładu *Das Urbild der Menschheit*. Na gruncie koncepcji zawartych w tej książce w Hiszpanii uformował się specyficzny nurt krauzyzmu, odbiegający od źródłowego na tyle, że uznaje się go za myśl odrębną od niemieckiego panenteizmu Krausego. Złośliwi jednak twierdzą, że Sanz del Río miernie wywiązał się ze swego obowiązku. Nie dość, że jedyne, na co się zdobył, to przybliżenie Hiszpanom „niemieckich nauk okultystycznych”, „mglistej doktryny krauzyzmu”, która była „nawet dla mózgownicy niemieckiej orzechem twardym do zgryzienia”, zamiast filozoficznie bardziej wartościowych koncepcji Hegła, Schellinga czy Schopenhauera, to jeszcze styl pisania Sanza del Río pozostawiał wiele do życzenia⁵. Mówiono, że „Sanz del Río był najpotworniej-

tualnej wymianie między Lutosławskim i Menéndezem Pelayo zob. B. Baczyńska, *Corresponsales polacos de Don Marcelino Menéndez Pelayo*. Wincenty Lutosławski, Sofia Casanova de Lutosławski y Edward Porębowicz, „Romanica Wratislaviensia. Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr XLI, s. 17–23). Należy odnotować, że w lutym 2012 roku ukazał się artykuł Doroty Leszczyny *Recepcje filozofii transcendentalnej Immanuela Kanta w XIX-wiecznej Hiszpanii* ([w:] P. Parszutowicz, M. Soin (red.), *Idea transcendentalizmu. Od Kanta do Wittgensteina*, Warszawa 2011, s. 145–163). Teza oraz główne wnioski autorki przedstawione z perspektywy badań nad recepcją Kanta w dużej mierze zbiegają się z powyżej przedstawionymi przeze mnie spostrzeżeniami poczynionymi z perspektywy historii filozofii hiszpańskiej. Pragnę zaznaczyć, że badając zagadnienie, nie znałam tekstu D. Leszczyny, natomiast jego późniejsza lektura pozwoliła dodatkowo spojrzeć na problem przez proponowany przez autorkę pryzmat.

⁴ M. Sobeski, *Na marginesie Don Kichota*, Poznań 1919, s. 59 (w tym i w następnych cytatach z przedwojennych polskich publikacji zachowano oryginalną pisownię).

⁵ Tak dorobek pierwszego hiszpańskiego krauzysty opisywał Józef Dzierżykraj Morawski, jeden z pionierów studiów iberystycznych w Polsce. Por. J. Dzierżykraj Morawski, *Literatura hiszpańska. Literatura hiszpańsko-amerykańska, Literatura portugalska*, Warszawa 1933, s. 894–895. W ocenach polskiego romanisty pobrzmiewa zła opinia, jaką wystawił krauzyzmowi współczesny im

szym pisarzem, jaki kiedykolwiek kaleczył mowę ludzką⁶, że pisarstwo tego myśliciela było zmanierowane, niezrozumiałe, mętne⁷.

Mimo krytycznej kampanii „antykrauzystów” w Hiszpanii krauzyzm stał się silną formacją filozoficzną. Ze szkoły Sanza del Río rekrutowali się myśliciele, politycy, działacze społeczni, naukowcy, w tym nobliści. Wśród przedstawicieli tego ruchu wymienia się między innymi nazwiska takie, jak: Fernando de Castro, Francisco Fernández y González, Francisco de Paula Canalejas, Federico de Castro, Valeriano Fernandez Ferraz, Vicente Romero Girón, Miguel Carmona, Francisco Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón, Gumersindo de Azcárte, Rafael María de Labra, Juan Uña, Segismundo Moret, Alfonso Moreno Espinosa, Romualdo Alvarez Espino, Luis Hermida, José María de Maranges, Tomás Romero de Castilla⁸.

Krauzystowska koncepcja rozumu nosi nazwę racjonalizmu harmonijnego (niekiedy można napotkać nazwę „realizm racjonalny”). Sanz del Río wyłożył istotę tej koncepcji następująco: „W filozofii opowiadamy się za racjonalizmem; nie za racjonalizmem wykluczającym, który neguje inne władze i źródła wiedzy z ducha, ale za racjonalizmem harmonijnym, ufundowanym na sprawiedliwej ocenie i sprawiedliwych relacjach wszelkich sił poznawczych ducha, jednak poddającym je pod względem formy i charakteru jednolitej i stałej regulacji rozumu⁹”. Racjonalizm harmonijny bazuje na założeniu o zgodnym współdziałaniu ludzkich władz poznawczych, przy jednoczesnym przyznaniu rozumowi prymatu, ale nie hegemonii. Zdaniem Sanza del Río władze ducha należy ocenić sprawiedliwie, nie popadając w dogmat, nie czyniąc żadnej z władz ograniczeniem dla innych. Oznacza to, że rozum uznaje się za czołową władzę poznania, której towarzyszą inne siły pozwalające człowiekowi budować wiedzę.

Koncepcja racjonalizmu harmonijnego ma charakter teleologiczny – rysuje plan i cel rozwoju człowieka, Ludzkości, nauki, dziejów. Harmonijność rozumu funkcjonuje jako nadrzędna cecha rzeczywistości, jako zasada doskonaląca wszechświat, wręcz jako przeznaczenie wszechrzeczy. Zdaniem Sanza del Río historia pokazuje, że Ludzkość ma tendencję harmonijną – dąży do stanu racjonalnej harmonii, a jej dotychczasowe etapy rozwoju podlegają zaprojektowanemu przez Krausego modelowi postępu. Na przykład historia filozofii świadczy o tym, że dotychczas rozwijane systemy były mniej lub bardziej udanymi próbami zbliżenia się do ideału harmonii, przy czym można je podporządkować dwóm

Marcelino Menéndez Pelayo na kartach swego dzieła *Historia de los heterodoxos españoles* (t. 3, Madryt 1978, s. 568).

⁶ J. Dzierżykraj Morawski, *op. cit.*, s. 894–895.

⁷ Ten zarzut – kolejne echo gromów słanych w stronę krauzystów przez Menéndeza Pelayo – pojawia się też we wspomnianym artykule Lutoslawskiego (*op. cit.*, s. 224).

⁸ Por. A.J. Garcia, *El krausismo y La Institucion Libre de Enseñanza*, Madryt 1985, s. 103–104.

⁹ J. Sanz del Río, *Racionalismo armónico. Definiciones y principios*, <http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/textos/racionalismo.htm>, (dostęp: 27.05.2011).

etapom – dualizmowi i panteizmowi – poprzedzającym najdoskonalszą, bo harmonijną, fazę dziejów¹⁰.

„Dwudziestego ósmego marca zacząłem myśleć zgodnie z zasadami racjonalnego realizmu”¹¹ – odnotował w swych *Naukowych wspomnieniach* Sanz del Río zupełnie tak, jak religijny przywódca moment duchowej przemiany, który zaważył na całym jego życiu. Nestor hiszpańskiego krauzyzmu nie stronił od retoryki mędrca, który dostąpił oświecenia i przyjął określoną prawdę – prawdę rozumu i zasadę harmonijności. Sanz del Río pierwszy raz publicznie wyłożył racjonalno-harmonijne tezy podczas wykładu inauguracyjnego wygłoszonego do studentów z rocznika akademickiego 1857/1858 na Uniwersytecie Centralnym w Madrycie. Słuchacze zostali zapoznani – mówiąc w największym skrócie – z utopijną wizją uniwersytetu jako *civitas scientiae*, gdzie praca naukowa, podporządkowana misji służenia idei doskonalenia się Ludzkości, dokonuje się w atmosferze duchowej i intelektualnej harmonii¹². W 1860 roku ukazał się drukiem wspomniany już *El Ideal de la Humanidad para la vida*.

Sanz del Río pisał, że jednym z motywów jego pracy nad *El Ideal de la Humanidad...* była społeczna misja¹³. Tezy i postulaty racjonalizmu harmonijnego na stałe wpisały się w filozoficzny krajobraz Hiszpanii. Były one realizowane w działalności społecznej, pedagogicznej i literackiej jej zwolenników. Piśmiennictwo krauzystów jest bogate i nie sposób omówić je w skrócie bez szkody dla jego jakości. Warto wymienić jednak choćby dla zasygnalizowania niektóre pisma Ginera de los Riosa (*Lecciones sumarias de psicología, Estudios jurídicos y políticos, Estudios sobre educación, Educación y enseñanza, La persona social* czy *Pedagogía universitaria*), Fernando de Castro *Memoria testamentaria* czy Gumersindo de Azcárate *Minuta de un Testamento*.

Z inicjatywy krauzystów w Hiszpanii od drugiej połowy XIX wieku zawiązała się dynamiczna działalność edukacyjna i naukowa. Spektakularnym dokonaniem było założenie w 1876 roku Wolnej Wszechnicy Nauczania (*La Institución Libre de Enseñanza*) – szkoły, której program wyrastał z tez budowanego przez krauzystów racjonalizmu¹⁴. Część badaczy ten okres ich działalności nazywa instytucjonalizmem.

¹⁰ Por. *Idem, Generación de los sistemas filosóficos en el espíritu humano. Su clasificación*, “Revista Ibérica” 1861, nr 1, <http://www.filosofia.org/hem/186/ibe/t01p010.htm> (dostęp: 11.09.2011).

¹¹ Cyt. za: J.L.C. Buezas, *Luces y sombras del krausismo español*, “El Basilisco” 1978, nr 3, s. 57.

¹² Por. J. Sanz del Río, *Discurso pronunciado en la Universidad Central. Inauguración del año académico de 1857 a 1858*, <http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/sanz/discurso.htm>, (dostęp: 12.06.2011).

¹³ Por. Krause/Julián Sanz del Río, *El Ideal de la Humanidad para la vida*, Barcelona 1986, s. 37–42.

¹⁴ Dominującym celem instytucji było wdrożenie ideału nauki wolnej. W jednym z aktów regulujących statut szkoły napisano wprost, że Wolna Wszechnica Nauczania nie służy religiom, opcjom

Z konsekwentnego realizowania harmonijnej filozofii, w myśl której wiedza stanowi dobro społeczeństwa i do jej rozwijania ludzkość jest powołana w imię samodoskonalenia, wynikała także profeministyczna postawa krauzystów. Projekt edukacyjny krauzystów realizował politykę równości płci w dostępie do wiedzy. Prekursorem działań na rzecz dostępu kobiet do edukacji w Hiszpanii był Fernando de Castro (1814–1874). Z jego inicjatywy już w 1870 roku powstało Stowarzyszenie Na Rzecz Edukacji Kobiet (*Asociación para la enseñanza de la mujer*)¹⁵. Spośród intelektualistek związanych z krauzyzmem można wymienić na przykład Marię de Maeztu y Whitney (1882–1948), autorkę między innymi: *Historia de la cultura europea. La edad moderna, Grandeza y servidumbre, El problema de la Ética. La enseñanza de la moral*, tłumaczkę dzieł Paula Natorpa z angielskiego na hiszpański. Założyła Rezydencję Panien (*La Residencia de Señoritas*) oraz *Lyceum Club Feminino*, ośrodek spotkań poświęconych literaturze, sztuce, filozofii i sprawom społecznym, którego działalność stanowiła głos kobiet w debatach publicznych Hiszpanii do 1936 roku. Za swe zasługi Maeztu otrzymała szereg wyróżnień, między innymi tytuł doktora honoris causa w *Smith College* (USA)¹⁶. W krauzystowskich instytucjach edukacyjnych pracowała María Goyri y Goyri (1873–1954), pierwsza kobieta we współczesnej Hiszpanii sprawująca funkcję wykładowcy uniwersyteckiego¹⁷. Pisała prace z zakresu filologii hiszpańskiej oraz hiszpańskiego dramatu, między innymi: *De Lope de Vega y de Romancero, Romancero tradicional de las lenguas hispánicas* czy *Crónicas de feminismo* dla „Revista Popular”. Warto wspomnieć o Victorii Kent (1892–1987),

politycznym ani nie poddaje się naciskom rozmaitych grup światopoglądowych. Krauzyści, inspirowani ideą harmonijności, dążyli do tego, by w trakcie nauczania podopieczni rozwijali się zarówno intelektualnie, jak duchowo i moralnie. We Wszechnicy wprowadzono koedukację, wykluczono stosowanie kar cielesnych oraz położono nacisk na rozwijanie twórczych cech ucznia. Por. M. Jagłowski, *Hiszpański krauzyzm*, [w:] A. Biegalska, M. Jagłowski (red.), *Z filozofii współczesnej. Rekonstrukcje, interpretacje, polemiki*, Olsztyn 2009, s. 308). W ramach prężnej działalności prospołecznej uczniów Sanza del Río powstało także kilka innych instytucji edukacyjnych. Oryginalnym przedsięwzięciem były Misje Pedagogiczne. W Internecie dostępny jest film dokumentalny na ten temat: Gonzalo Tapia (reżyseria), *Las Misiones Pedagógicas 1931–1936*, <http://www.youtube.com/watch?v=tYmfcvXqUBM&context=C33146a6ADOEgsToPDskJcn98Ii0m6-H74jkZORE-K> (23.12.2011; pod podanym adresem w tytule filmu błędnie wpisano „1934–1936”, zamiast „1931–1936”). Więcej na ten temat także zob. B. Kazimierczak, *Rozum w działaniu. O tym, jak krauzyzm odmienił Hiszpanię*, [w:] A. Dobies, B. Kazimierczak (red.), *Filozofia współczesna. W poszukiwaniu alternatywności*, Olsztyn 2012, s. 47–59.

¹⁵ Więcej zob. C.B. de Quirós, *España nueva. Asociación para la enseñanza de la mujer*, „Alma Española” 1904, nr 11, s. 8–9, <http://www.filosofia.org/hem/190/alm/ae1108.htm> (dostęp: 15.09.2011); P. Ferrer, *Biografía*, <http://www.fernandocastro.org/biografia.htm> (dostęp: 16.09.2011).

¹⁶ Por. A. Rodrigo, *Mujeres para la historia. La España silenciada del siglo XX*, Barcelona 2002, s. 35–51; I. Pérez-Villanueva Tovar, *María de Maeztu*, http://www.residencia.csic.es/jae/en/protagonistas/28_c.htm (dostęp: 02.09.2011).

¹⁷ Por. A. Nieto, *La primera mujer universitaria española. María Goyri*, <http://www.mujeryciencia.es/2010/10/25/la-primera-mujer-universitaria-espanola-maria-goyri/> (dostęp: 10.09.2011).

wychowawce Rezydencji Panien, działaczce politycznej i pierwszej adwokatce w Hiszpanii. Sprawowała między innymi funkcję Generalnego Dyrektora Więzień (przejmując schedę po Concepción Arenal), zasiadała w parlamencie Drugiej Republiki Hiszpańskiej¹⁸.

Zwolennicy racjonalizmu harmonijnego działali w obszarach pedagogiki, edukacji, etyki, prawa, polityki. Sanz del Río pisał: „Pierwszym warunkiem nauki jest wolność rozumu i niezależność badania”¹⁹. Jego uczniowie respektowali obydwie te zasady. Zaangażowanie krauzystów w sprawy nauki było wyrazem głębokiego przekonania o tym, że Ludzkość musi rozwijać wiedzę, bo wiedza jest gwarantem postępu²⁰.

Etap, w którym krauzyści podjęli badania naukowe, określa się mianem krauzopozytywizmu. Trzeba odnotować, że sam pozytywizm długo nie był akceptowany w Hiszpanii z uwagi między innymi na jego francuski rodowód. Został jednak przyjęty w konkretnym celu – żeby zażegnać dominację krauzyzmu. Bezpośrednim inicjatorem popularyzacji pozytywizmu w Hiszpanii był José del Perojo, wspomniany już na kartach tego artykułu tłumacz *Krytyki czystego rozumu* Kanta z niemieckiego na hiszpański. Perojo założył pismo „Filosofía Contemporánea”, na łamach którego propagował inne niż krauzyzm zdobycze niemieckiej filozofii, na przykład neokantyzm i pozytywizm²¹. Z biegiem czasu okazało się jednak, że krauzyzm i pozytywizm mają zbieżne cele i posługują się podobnymi językami, w których naczelnymi hasłami były „racjonalność”, „rozwój”, „edukacja”, „nauka”, „świeckość”. Według Alaina Guya fuzja krauzyzmu z pozytywizmem miała miejsce w 1870 roku²².

W celu zasygnalizowania naukowych rezultatów wprowadzania harmonijnego rozumu w praktykę odniesiemy się do nauk skupionych wokół zagadnienia człowieka i społeczeństwa, czyli socjologii, psychologii i antropologii²³. Choć przynajmniej się, że krauzyści nie byli naukowcami w sensie ścisłym, to ich zainteresowanie nauką problematyką wprowadziło nową jakość w hiszpańską naukę. Antonio Jiménez García stawia tezę w odniesieniu do antropologii krauzystów, według której „choć antropologia krauzyzmu nie istnieje, a stwierdzam to

¹⁸ Por. A. Rodrigo, *op. cit.*, s. 219–236.

¹⁹ J. Sanz del Río, *Racionalismo armónico...* (dostęp: 27.05.2011).

²⁰ Por. M. Jagłowski, *op. cit.*, s. 279.

²¹ Por. T. Steele, *Knowledge is power! The rise and fall of European popular educational movements, 1848–1939*, Oxford 2007, s. 99.

²² Por. A. Guy, *Historia de la filosofía española*, przeł. A. Sánchez, Barcelona 1985, s. 259–260.

²³ Krauzyści spowodowali ferment w całej ówczesnej nauce w Hiszpanii. Ponieważ nie będziemy przedstawiać działalności krauzystów w naukach przyrodniczych, za jeden z wielu przykładów tego rodzaju oddziaływań doktryny krauzyzmu niech posłuży dorobek Augusta Gonzáleza de Linareza (1854–1904) – geologa, zoologa, mineraloga. Szczegóły zostały przedstawione w publikacji Carlosa Nieto Blanco, *Un krausista en el laboratorio. Augusto González de Linares (1854–1904)*, „Revista de Hispanismo Filosófico” 2010, nr 15, s. 77–101.

opierając się na fakcie, że żaden z ważniejszych krauzystów nie napisał dzieła o ścisłym tytule *Antropologia*, myśliciele ci zajmują się jednak problematyką antropologiczną, choć ta w odniesieniu do innych nauk lub dyscyplin mogłaby z powodzeniem zostać zastąpiona przez socjologię i psychologię²⁴. Jest jasne, że krauzyści rozwijali owe nauki w sposób nieco intuicyjny, ale taki przecież jest los prekursorów i to nie powinno być zarzutem ani powodem pomniejszania zasług.

Psychologia zrodziła się w Hiszpanii w 1874 roku, gdy Giner de los Ríos napisał *Lecciones Sumarias de Psicología*. Ów mentor wiązał z tą nauką filozoficzne i pedagogiczne nadzieje. Zdaniem Ginera de los Ríosa jedną z ról psychologii jest przygotowywanie gruntu dla rozwoju filozofii. Zgodnie z zasadą „poznaj siebie samego” filozof powinien zdobywać samowiedzę, bo ona warunkuje wiedzę o świecie. Dodatkowo psychologia jest najważniejszym narzędziem pracy nauczyciela²⁵. Inny krauzysta, Santiago Ramon y Cajal (1852–1934), wslawił się badaniami nad strukturą układu nerwowego człowieka i to za nie w 1906 roku wraz z Camillo Golgi (włoskim lekarzem) otrzymał Nagrodę Nobla.

Kolejnym przejawem intelektualnej dojrzałości panującej w Hiszpanii za czasów działalności krauzystów są narodziny socjologii. Pojawienie się owej „fizyki społecznej”, socjologii w swych początkach, mogłoby być wskaźnikiem racjonalizacji nauki lub jej części, gdyby ktoś chciał pokusić się o skonstruowanie modelu rozwoju wiedzy. Przyjmuje się, że pierwsze dzieło z zakresu socjologii w Hiszpanii napisał Giner de los Ríos. W *La persona social* wyłożył on koncepcję społeczeństwa jako podmiotu moralnego. Według Ginera prawo jest wyrazem wspólnoty społeczeństwa, a rzeczywistością substancją struktury społecznej jest moralność²⁶.

W 1881 roku w Wolnej Wszechnicy Nauczania wprowadzono kurs socjologii²⁷. W 1884 roku krauzopozytywista Urbano González Serrano wydał książkę *La sociología científica*²⁸. Komentatorzy historii socjologii nie mają jednak wątpliwości, że mimo zasług wyżej wymienionych, nestorem hiszpańskiej socjologii był Manuel Sale y Ferré (1843–1910), pierwszy profesor socjologii w Hiszpanii²⁹. Napisał między innymi książki: *El hombre primitivo y las tradiciones orientales*, *Prehistoria y origen de la civilización* czy *La transformación del Japón*. Naj-

²⁴ A.J. García, *Antropologia, sociologia i psychologia w krauzopozytywizmie hiszpańskim*, [w:] E. Górski (red.), *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, Kraków 1982, s. 13.

²⁵ Por. J.B. López, *Giner de los Ríos. Espiritualidad armónica (Una psicología de la dignidad de la conciencia)*, <http://aafi.filosofia.net/NOCTUA/noctua21.htm> (dostęp: 10.09.2011).

²⁶ Por. S. Giner, *Historia del pensamiento social*, Barcelona 2008, s. 668.

²⁷ Por. D.N. Ruiz, *La mentalidad positiva en España. Desarrollo y crisis*, Madrid 1975, s. 259.

²⁸ Por. J.N. Torres, *Debate sobre la normalidad del delito en los comienzos de la sociología española. Constancio Bernaldo de Quirós*, „Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas” 2003, nr 101, s. 258.

²⁹ Por. T. Rodríguez de Lecea, *El Krausismo español como filosofía práctica*, „Sistema. Revista de Ciencias Sociales” 1982, nr 49, s. 127.

ważniejszym jego dziełem jest *Sociología general* (wydana pośmiertnie w 1912). Próby „ekshumacji” doktryny Sale y Ferrégo podjął się Manuel Núñez Encabo³⁰.

Duże zasługi w rozwoju hiszpańskiej socjologii ma Adolfo Posada – wierny uczeń Ginera de los Riosa, student i współpracownik Gumersindo de Azcártego. W 1908 roku Posada wydał *Principios de Sociología*, w którym choć nie wyłożył pełnego systemu socjologicznego, to zaprezentował zestaw tez uważanych za istotny wkład w nauki społeczne. Niewątpliwą zasługą Posady jest próba zebrania dotychczas zdobytej wiedzy socjologicznej na świecie. „Pierwszy raz w historii socjologii europejskiej porównywane są osiągnięcia Durkheima z dokonaniami na przykład Warda, Giddingsa i Smalla. Pierwszy raz również europejski socjolog zwraca uwagę na osiągnięcia północnoamerykańskiej socjologii.”³¹ Dzięki Posadzie socjologia w ogóle, to znaczy nie tylko ta rozwijana w Hiszpanii, zaczęła nabierać charakteru nauki kumulatywnej, w ramach której poszczególne szkoły działają na rzecz zintegrowania zdobywanej wiedzy³².

Niepodważalne są zasługi środowiska skupionego wokół Wolnej Wszechnicy Nauczania w stworzeniu intelektualnych warunków dla rozwoju nowoczesnych nauk w Hiszpanii. Tym samym okazuje się, że opinie współczesnych krauzystom o rzekomym braku zainteresowania hiszpańskich intelektualistów najnowszymi wówczas zdobycami nauki, były mocno przesadzone. Miał zatem rację Stanisław Witkowski, formułując pogląd podczas swej wędrówki przez Hiszpanię w 1925 roku, że sądy, jakoby nauka w Hiszpanii nie istniała, wynikają z „nieznajomości rzeczy”, a także z właściwej narodom romańskim izolacjonistycznej postawy, w efekcie której za granicą nie ma zbyt wielu szans poznania dorobku hiszpańskich intelektualistów³³.

Podsumowując, racjonalizm harmonijny hiszpańskich krauzystów był racjonalizmem szukającym złotego środka między rozumem a innymi władzami poznawczymi. Otworzył przed hiszpańskimi intelektualistami nowe możliwości. Dzięki niemu możliwe było zmienianie tradycyjnych przeświadczeń o roli podmiotu w otaczającej go rzeczywistości. Od krauzystów rozpoczyna się dojrzała filozoficznie debata o kategorii rozumu, w której głos zabrało następnie wielu liczących się myślicieli. Jednym z nich był Miguel de Unamuno, który nie bacząc na pozytywne oddziaływania racjonalizmu harmonijnego szkoły krauzystów, głosił, że rozum wiedzie na manowce i należy go bez żalu porzucić.

³⁰ Por. M. Núñez Encabo, *El nacimiento de la sociología en España. Manuel Sales y Ferré*, Madryt 1999.

³¹ S. Giner, *op. cit.*, s. 668–669.

³² Por. *Ibidem*, s. 669.

³³ Por. S. Witkowski, *Z podróży po Hiszpanii i Portugalii (II)*, „Przegląd Współczesny” 1928, t. XXV, nr 71, s. 376, 388.

UNAMUNOWSKI IRRACJONALIZM

Miguel de Unamuno y Jugo był czołowym irracjonalistą wśród hiszpańskich myślicieli przełomu XIX i XX wieku w Hiszpanii. Uchodził za mentora tak zwanego „pokolenia '98”, do którego – pomijając spory i dyskusje – zaliczają się Ángel Ganivet García (1865–1898), Ramón Valle-Inclán (1866–1936), Pío Baroja y Nessi (1872–1956), José Martínez Ruiz (Azorín) (1873–1967), Ramiro de Maetzu y Whitney (1875–1936; notabene brat wspomianej już Marii Maeztu), Antonio Machado y Ruiz (1875–1939)³⁴. Idea „pokolenia” nawiązuje bezpośrednio do roku 1898 w Hiszpanii, uznanego za rok narodowej klęski poniesionej w wyniku wojny z USA, poprzedzonej powstaniem na Filipinach i Kubie. Hiszpania tę wojnę przegrała. Zdruzgotana znalazła wsparcie w swych pisarzach i poetach. „Pokolenie '98” stanowiło odpowiedź na potrzebę duchowego i moralnego odrodzenia Hiszpanii, „krytyki pustej retoryki” oraz krzewienia ciężkiej pracy na rzecz ojczyzny³⁵.

Unamuno nawoływał do porzucenia wszelkich odmian racjonalizmu. Dążył do filozofii człowieka z krwi i kości, rozwiązującej problemy nie tylko intelektu – takiej filozofii Hiszpanie potrzebowali po '89, uważał. Baskijski filozof uznawał racjonalizm za nieporozumienie. Swój irracjonalizm wyłożył w drugim etapie twórczości, rysującym się od 1897 roku osobistego kryzysu duchowości filozofa. Literackim zapisem tamtych przeżyć jest *Dziennik intymny* (*El diario íntimo*). Od 1898 roku walka wydana rozumowi w refleksji Unamuno już tylko przybierała na sile. Za najważniejszą publikację w tym względzie uznaje się *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów* (*Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*) z 1912 roku, a za towarzyszące: *Vida de Don Quijote y Sancho* (1904) i *El Cristo de Velázquez* (1920). Unamuno pisywał także nowele i poezję.

Racjonalizm mierzy się z dwoma ciężkimi zarzutami – zarzutem o materializm oraz o negację nieśmiertelności – i obydwa starcia, w ocenie Unamuna, przegrywa. Racjonalistyczne doktryny są w ostateczności materializmem. Według Unamuno materializm oznacza „doktrynę negującą nieśmiertelność duszy indywidualnej”³⁶. Racjonalizm, wynosząc rozum na piedestał, prowadzi w ślepią uliczkę. Nie idzie z pomocą odpowiedzi na pytania o zaspokojenie podstawowego pragnienia człowieka – pragnienia nieśmiertelności – lecz zaprzecza tej pierwotnej predyspozycji. Nie asystuje w poszukiwaniach, tylko je ucina. Słowem, rozum jest „wrogiem życia”³⁷.

³⁴ Por. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea II*, t. V (II), Madrid 1989, s. 166.

³⁵ Por. S. Wędkiewicz, *Zaniedbana dziedzin humanistyki. Znajomość języków i literatur iberyjskich zagranicą a w Polsce*, „Przegląd Współczesny” 1928, t. XXV, nr 73, s. 285.

³⁶ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Kraków – Wrocław 1984, s. 91.

³⁷ Por. *Ibidem*, s. 91–92, 102.

Unamunowska krytyka racjonalizmu dotyka również problemu sensu uprawiania filozofii. Unamuno zdecydowanie żąda od filozofii, by służyła człowiekowi, nie abstrakcjom. Racjonalizm nie potrafi sprostać temu zadaniu. Filozofia nie powinna zdawać się na racjonalizm, bo „najwyższy namysł nie może być czysto racjonalny, musi być afektywny. Nie wystarczy myśleć o naszym przeznaczeniu, trzeba je czuć”³⁸.

Wobec takiej argumentacji filozofa w sposób naturalny pojawia pytanie o jego relacje z krauzystami. Krauzyzm wywarł na Unamuno taki wpływ, jak heglizm na twórczość Sörena Kierkegaarda – twierdzi Aloysius Robert Caponigri³⁹. Był to wpływ silny, trwały, negatywny. W biografii myśliciela widoczny jest etap intensywnych kontaktów z krauzystami. W latach 1880–1884 Unamuno studiował w Madrycie. Wtedy pozostawał w bezpośrednim kontakcie z racjonalistami harmonijnymi. Zachowała się także korespondencja z 1899 roku, w której filozof z Salamanki i Giner de los Ríos, dwaj mentorzy kolejnych pokoleń, dyskutowali o sprawach bieżących, jak i o koncepcjach filozoficznych oraz przeżyciach związanych ze swoją twórczością. Widoczne jest, że obaj podzielali zainteresowanie hiszpańską mistyką⁴⁰. Niemniej postawa Unamuna wobec filozoficznych propozycji krauzystów była negatywna, a czasem wręcz nasilała się. W końcu Unamuno był skłonny obwiniać inspirowany krauzyzmem system edukacyjny za całe zło dotyczące Hiszpanię w latach trzydziestych XX wieku. W wywiadzie z 1936 roku, udzielonym Romanowi Fajansowi w swoim domu w Salamance, rozpamiętywał: „Gdybyż utworzono wtedy, przed pięciu laty, konserwatywną republikę, która potrafiłaby uszanować indywidualność jednostki i swobodę ducha... Ale gdzie tam? Zaczęto eksperymentować. Zaczęto bawić się w republikę federacyjną, w projekty reform, które nie były wcale możliwe do przeprowadzenia. Bawili się, jak dzieci, nową, nieznaną zabawką. Zachciało im się szkoły świeckiej, bezreligijnej, *neutralnej*. Jakże szkoła może być *neutralna*? Jak nauczyciel może być *neutralny*? Spróbujcie powiedzieć matce lub mamce karmiącej dziecko, że jej mleko ma być *neutralne*, tzn. niezależne od jej stanu zdrowia, usposobienia, temperamentu. Czy to będzie wykonalne? Oczywiście, że nie. Tak samo i nauczyciel musi przesyć udzielaną przez siebie wiedzę swymi pasjami, swą miłością lub nienawiścią, swą wiarą. On nie może być *neutralny*. Będzie religijny albo areligijny”⁴¹.

W twórczości myśliciela pobrzmiwają echa wyrzutów czynionych racjonalizmowi harmonijnemu, na przykład gdy Unamuno wyznaje: „Rozumem szuka-

³⁸ *Ibidem*, s. 21.

³⁹ Por. A.R. Caponigri, *Contemporary Spanish Philosophy*, “Modern Age” 1969, nr 2 (13), s. 171.

⁴⁰ Por. Y. Turin, *Deux lettres d’Unamuno à Giner de los Ríos*, “Bulletin Hispanique” 1963, t. 65, nr 1–2, s. 121–128.

⁴¹ R. Fajans, *Wielki Hiszpan o swej ojczyźnie*, „Kurjer Warszawski” 1936, nr 335 (6 grudnia), s. 7.

łem Boga racjonalnego, który rozwiewał się, gdyż był czystą ideą i w ten sposób doszedłem do Boga-Nicości, do którego prowadzi panteizm, oraz do czystej zjawiskowości, źródła poczucia pustki⁴². Wydaje się, że doktryna racjonalizmu, z jaką zetknął się w Madrycie na początku swej edukacji, jawiła się później Unamuno w kategoriach grzechu młodości, za który trzeba odpokutować.

Baskijskiego myśliciela dręczyło pragnienie nieśmiertelności oraz prześladowały jej przeciwieństwa – sen i śmierć. Silny wpływ na Unamuno wywarł Pedro Calderon de la Barca (1600–1681), mistrz przekonywania, że życie jest snem, a w śnie tkwią właściwości śmierci. Salvador de Madariaga podaje anegdotę, według której Unamuno spał najkrócej, jak to było możliwe. „Pięć godzin dziennie, tyle potrzebuję. [...] Ale kiedy się przebudzę, jestem dalece bardziej przebudzony niż ty⁴³ – zwykły mówić filozof. Unamuno wielokrotnie na kartach swych dzieł wyrażał niepokój, czy aby życie w istocie nie jest snem, czy pragnienie nieśmiertelności nie zostanie brutalnie zgładzone przez logikę życia. Na przykład w *Chrystusie Velasqueza*: „Powiedz, czym żyjemy, / jeśli nie snem Twego ojca, Bracie? / Nasza wiara nie jest istotą tego, / na co czekamy – to nic więcej jak sen tylko [...]”⁴⁴.

Zdaniem Unamuno, gdy człowiek wyzwoli się spod opresji rozumu, będzie mógł kierować się „wolą wierzenia”. „Wola wierzenia [...] jest jedyną możliwą wiarą człowieka, który posiada inteligencję matematyczną, jasny umysł i poczucie obiektywności.”⁴⁵ To charakterystyczne w myśli Unamuno, że ceni on wyżej refleksję religijną od filozofii. Wpisuje się to w obserwację poczynioną przez Rufino Blanco Fombona: „Umysłowość hiszpańska, bardziej religijna niż filozoficzna, obfituje w ciekawe kontrasty i cechy. Gardząc życiem, przez swój mistycyzm, ma poczucie rzeczywistości konkretnej. Gardząc cierpieniem, przez swój stoicyzm, żyje w ustawicznym strachu przed piekłem. Jako fatalista Hiszpan pogardza życiem, cierpiąc jednocześnie na obsesję przed śmiercią⁴⁶. Zachowując dystans wskazany wobec tego typu uogólnień i sądów, trudno w tym wypadku się nie zgodzić z socjopsychologicznymi intuicjami Blanco Fombony. Unamuno na podstawie swoich pism jawi się właśnie jako mistycyzujący fatalista ogarnięty trwogą śmierci, którego filozoficzne i życiowe wybory zbiegają się ostatecznie z irracjonalizmem. Uznaje się, że Unamuno dotknął istoty mistyki, gdy od idei nieśmiertelności dotarł do idei Boga, wiedziony tą samą intuicją religijną, co Loyola czy Teresa Wielka⁴⁷.

Z pojęciem woli wierzenia oraz z przeświadczeniem o nadrzędnej roli wiary w strukturze ludzkiej duchowości wiąże się zjawisko ułudy. Ułuda według Unamu-

⁴² M. de Unamuno, *Dziennik intymny*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 10.

⁴³ S. de Madariaga, *Spain. A modern history*, New York 1958, s. 92.

⁴⁴ M. de Unamuno, *Chrystus Velasqueza*, przeł. B. Bojarowicz, P. Rak, Kęty 2006, s. 36.

⁴⁵ *Idem*, *Agonia chrystianizmu*, przeł. P. Rak, Kęty 2002, s. 76.

⁴⁶ R.B. Fombona, *Zdobywcy Nowego Świata*, przeł. E. Boyé, Warszawa 1935, s. 47.

⁴⁷ Por. S. Ciesielska-Borkowska, *Miguel de Unamuno* (2), „Przegląd Współczesny” 1937, t. LXI, nr 182, s. 73.

no jest życiodajna. Ta zintegrowana z wiarą daje jak najbardziej pozytywne skutki. Pozwala żyć⁴⁸. Unamuno, gardząc ułudą, jaka ma według niego wynikać z zasad rozumu, a wynosząc na piedestał ułudę religijną, tej ostatniej poświęcił nawet wiersz: „Splatać codziennie na nowo / rytmiczną miarą złudzenia; / czynić ją berłem istnienia / pyszniąc się jak królową. / W swym tańcu biec na krawędzie / pustki z nadzieją szaloną, / że jego rytm unisono / z krokami Stwórcy brzmieć będzie”⁴⁹.

Przy okazji rozważań o irracjonalizmie warto poruszyć problem *nivoli* w twórczości Unamuna. Forma literacka, której przykładami są *Mgła*, *Miłość i pedagogika* czy *Święty Manuel dobry męczennik*, pierwotnie miała być drwiną z teoretyków literatury, o czym sam myśliciel z Salamanki przekonywał Edwarda Boyègo w udzielonym mu wywiadzie w 1926 roku: „Ja przez żart przezwalałem kiedyś dla mistyfikacji moje dwa romanse nie *nowela*, lecz *nivola*. Krytycy trzymający się kurczowo kategorii artystycznych uwierzyli święcie, że stworzyłem nowy rodzaj literacki. Byłby pan zbudowany, przeczytawszy kilka podręczników literatury i encyklopedję literacką, gdzie figuruję jako odkrywca kategorii *nivolesque*”⁵⁰. Za tak niską ocenę inteligencji czytelnika spotkała Unamuno ostra krytyka także na łamach polskiej prasy. Pisano, że „talentu powieściopisarskiego nie posiada. Widać to choćby z tego, że w jednej ze swych powieści (*Mgła*, *La niebla*) obala sam całe jej wrażenie przez to, że dodaje epilog, w którym uważa za właściwe poinformować czytelnika, że wszystko, co powiedział, jest fikcją”⁵¹.

Wracając do koncepcji *nivoli*, wydaje się, że zabawa słowem i żart z publiczności stanowiły tylko preteksty, że *nivola* była także dla Unamuna autorskim środkiem ekspresji irracjonalizmu. *Nivola* w istocie realizowała filozoficzny zamysł, według którego niedostępne rozumowi obszary rzeczywistości mogą być bardziej realne i nasycone antropologiczną prawdą niż doświadczalna realność. Koncepcja skazująca rozum na status niedoskonałej władzy poznawczej pociąga za sobą specyficzne spojrzenie na realność oraz prawdę. Bo jeśli to nie rozum jest siłą decydującą o tym, na czym można polegać, a czego nie uznawać, to czym wobec tego jest prawda i co jest realne? Otóż w tym wypadku prawda jest „własna”, za prawdę trzeba uznawać to, co wynika z człowieka. Na przykład literackie wytwory tradycyjnie zaliczane do obszaru fikcji mogą, wbrew opinii większości, nieść większy potencjał realności i pozwalać docierać do prawdy bardziej niż realnie istniejące postacie, niż sam autor powieści⁵². Unamuno pyta: „Poza tym, czy ja

⁴⁸ Por. M. de Unamuno, *Święty Manuel dobry męczennik*, [w:] *Święty Manuel dobry męczennik i trzy inne opowieści*, przeł. P. Fornelski, Kraków 1985, s. 57.

⁴⁹ *Idem*, *Splatać codziennie na nowo*, przeł. J. Strasburger, [w:] J. Strasburger (red.), *Antologia poezji hiszpańskiej*, Warszawa 2000, s. 158–159.

⁵⁰ E. Boyé, *Miguel de Unamuno. Wywiad własny*, „Wiadomości Literackie”, „Wiadomości Literackie” 1926, nr 26 (27 VI), s. 1.

⁵¹ S. Witkowski, *op. cit.*, s. 385.

⁵² Edward Boyé, korzystając z pretekstu, jakim było wprowadzenie w problematykę *Vida de Don Quijote y Sancho*, we wstępie do cytowanego wywiadu podjął proponowaną przez Unamuna

mogę powiedzieć, że nie stworzyłem wokół siebie rzeczywistych i prawdziwych istot posiadających *życiodajną nieśmiertelność*? Czy ja wiem, czy ów Augusto Pérez z mojej powieści *Mgła* nie miał racji, gdy utrzymywał, że istnieje bardziej realnie, bardziej obiektywnie niż ja sam, który sądziłem, że go wymyśliłem?”⁵³. Ten sam Augusto Pérez na kartach *Mgły* nie pozostał swemu autorowi dłużny: „Unamuno jest także postacią fikcyjną. Wszyscy jesteśmy takimi postaciami. On także umrze, umrze z pewnością, choćby nie chciał... umrze, umrze! To będzie moja zemsta. Nie zgodził się na to, abym żył! Umrze, umrze, umrze!”⁵⁴. Takie oto konsekwencje niesie unamunowski irracjonalizm.

Należy zaznaczyć, że tendencje do ograniczania, czy nawet odmawiania rozumowi pełni praw epistemologicznych w Europie w XIX i na początku XX wieku nie były czymś niespotykanym. Wystarczy wspomnieć dzieła Artura Schopenhauera, Sörena Kierkegaarda czy Friedricha Nietzschego, by nakreślić ogólny stosunek filozofii europejskiej tamtych czasów do *ratio*. Mając na uwadze ogólnie panujące wówczas tendencje filozoficzne, można wskazać niektóre ich koneksje z irracjonalizmem mentora „pokolenia '98”. Na przykład Eugeniusz Górski zauważa, że Unamunowska krytyka racjonalizmu przypomina krytykę pozytywizmu spod pióra Henriego Bergsona⁵⁵. U Górskiego znajdujemy także klasyfikację refleksji Unamuna jako myśli egzystencjalnej. O tym, że filozof z Salamanki może uchodzić za egzystencjalistę, świadczy wiele. Mimo tego, zdaniem Stefanii Ciesielskiej-Borkowskiej, Unamuno nie powinien być uznawany za egzystencjalistę ze względu na brak jednoznacznego pesymizmu, jaki znamy z pism Kierkegaarda. Zamiast pesymizmu u Unamuna napotyka się „postawę wyczekującą”, coś znacznie subtelniejszego od negacji i nihilizmu, wyrastającą co prawda z wybujałego indywidualizmu, z przewagi ilości pytań nad odpowiedziami,

zabawę w *nivolę*. Czytamy: „Pewnej nocy, w świetle gwiazd, na barokowym placu Salamanki stanęli dziwni goście: Don Quichote i Sancho Pancho. Zajechali wprost przed dom Miguela de Unamuno. Wielki pisarz powrócił właśnie ze spaceru. Błądząc po wąskich, średniowiecznych uliczkach, spotykał nie raz Don Diega i Don Juana ze sztuk Alcorona, cóż dziwnego, że go los zetknął z kolei ze słynnym szaleńcem z La Mancia. Lecz Don Quichote, pożegnawszy wiernego Sancho i jeszcze wierniejszego Rossyrianta, rozgościł się na dobre w domu Unamuna. Powiesił na kołku zardzewiałą broję, otrzepał ze stóp kurz wielowiekowej tradycji literackiej i rzekł do zdumionego poety: «Przyszędłem niegdyś na świat, aby Cervantes mógł opowiedzieć historię mego życia, dziś pragnę narodzić się po raz wtóry, przetworzony i odmłodzony przez ciebie. Wyzwól mnie od twórczego despotyzmu Cervantesa. Ten *biedny człowiek* wyłonił mnie co prawda na świat, lecz stało się to raczej przez przypadek. Aby mnie odczuć i zrozumieć w pełni narodziłem się dopiero ty». Don Miguel rozpoczął kilkuletni dyskurs o wiatrakach. Z tych pogawędek rektora uniwersytetu z rycerzem-fantastą powstało później epokowe dzieło literatury hiszpańskiej *Żywoł Don Quichota i Sancho Pancho*” (E. Boyé, *Miguel de Unamuno. Wýwiad własny...*, s. 1).

⁵³ M. de Unamuno, *Święty Manuel dobry męczennik*, s. 81.

⁵⁴ *Idem*, *Mgła*, przeł. Edward Boyé, Warszawa 1958, s. 222.

⁵⁵ Por. E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli społecznej Miguela de Unamuno*, Wrocław 1979, s. 37.

z zaprzeczenia rozumu, niemniej nie jest to egzystencjalizm w postaci czystej – argumentuje romanistka⁵⁶.

Zdaniem Michała Sobeskiego irracjonalizm Unamuna, „filozofja kiszotowa”, stanowi rodzaj pragmatyzmu. Sam Unamuno nie mówi tego wprost, a związki między myślą Unamuna a Williamem Jamesem są widoczne. Ogólnie rzecz biorąc, unamunizm staje się pragmatyzmem, gdy podkreśla wartość woli, umniejsza rolę i moc rozumu, szuka wyjścia w złudzeniu i uznaje złudzenia za życiodajne. Tam, gdzie rozum upada, rodzi się uczucie, które odradza to, co rozum zdążył zniszczyć. Zasadnicza różnica między pragmatyzującą myślą Unamuna a północnoamerykańskim pragmatyzmem tkwi w tym, że Unamuno uznawał uczucie, zaś James wolę jako władzę doskonalszą od rozumu – mówi Sobeski⁵⁷.

Podsumowując, zasadnicze rysy irracjonalizmu Unamuna można streścić ostrzeżeniem filozofa, że „intelekt jest rzeczą straszną”⁵⁸, zaś racjonalizm według myśliciela wykazuje wszelkie przywary pomyłki. Łatwo zapomnieć o złożoności ludzkiego bytu i zdać się na przewodnictwo rozumu, ale decydując się na ten redukcjonistyczny krok, trzeba pamiętać o konsekwencjach, którymi są różne stopnie rozczarowania. Człowiek nie jest bytem podlegającym prostej definicji, jest z krwi i kości, posługuje się uczuciem, wiarą, wyobrażeniem, pragnie nieśmiertelności, zatem nie powinien w pełni ufać rozumowi, bo rozum nie gwarantuje wiele poza logiką, a ta ma się nijak do wielowymiarowych, ludzkich spraw.

ZAKOŃCZENIE

Na koniec kilka uwag podsumowujących. Wydaje się, że obydwie zaprezentowane filozofie wykazywały tendencję do rozstrzygnięcia o pryncypiach, o sprawach ważnych dla człowieka – konkretnego bytu tu i teraz. Obydwie szukały ujęcia w działaniu praktycznym. Racjonalizm harmonijny krauzystów realizował się w inicjatywach edukacyjnych, w rozwijaniu nauk w Hiszpanii końca XIX wieku i w inspirowaniu szeroko pojętej zmiany społecznej. Unamunowska rezerwa wobec rozumu wyrażała się z kolei w literaturze – eseju, poezji oraz w autorskiej *nivoli*. Unamuno praktykował swój irracjonalizm pisarsko, wykorzystując możliwości, jakie niosły mu tezy o płynnych granicach realności, o ułudzie jako zasadzie rzeczywistości oraz o pułapkach racjonalizmu. Racjonalizm zamknąłby mu drogę nie tylko do koncepcji nieśmiertelności, ale i irracjonalnej praktyki literackiej. Będąc irracjonalistą, mógł sobie pozwolić na *nivolę*, w tym zaprzeczać nawet sensowi jej istnienia.

⁵⁶ Por. S. Ciesielska-Borkowska, *Miguel de Unamuno*, [w:] M. de Unamuno, *Mgła*, s. 20.

⁵⁷ Por. M. Sobeski, *op. cit.*, s. 95, 98–102.

⁵⁸ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia...*, s. 102.

Powyżej naszkicowane treści dwóch odmiennych koncepcji – krauzystowskiego prymatu rozumu w racjonalizmie harmonijnym oraz rozumu jako „rzeczy strasznej” według Unamuno – pokazują dwie różne możliwości odpowiedzi na pytanie o rozum, jakich udzielono w ramach hiszpańskiej refleksji filozoficznej. Choć racjonalizm harmonijny uchodzi za osiągnięcie intelektualne otwierające w Hiszpanii współczesną epokę filozoficzną, nie doczekał się on rozwinięcia w przyszłych koncepcjach autorstwa hiszpańskich filozofów. Napotkał za to opór i niechęć u filozoficznych następców w Hiszpanii. Irracjonalistyczna reakcja w wydaniu Unamuno i, ogólnie, tak zwanego „pokolenia ’89”, wyrażona w bogatej twórczości literackiej, świadczy wbrew intencjom autorów o pewnych podobieństwach między krauzystowskim racjonalizmem a unamunowskim irracjonalizmem.

Bliższe zaznajomienie się z racjonalizmem harmonijnym daje podstawy do stwierdzenia, że nie był to racjonalizm w czystym, ograniczonym do akcentu na rolę rozumu wydaniu. Jak stwierdzono wcześniej, był to raczej racjonalizm umiarkowany, a jego siła tkwiła w tezach, które odnosiły się do spraw praktycznych. Racjonalizm krauzystów nie pozwalał zapomnieć o tym, że człowiek to nie tylko rozum, zwracając uwagę na wachlarz innych władz poznawczych. W twórczości Unamuna tę rzecz znajdujemy wyrażoną *explicite* w bardziej radykalnej postaci. Unamuno żądał zdetronizowania rozumu i wyrażał swe pragnienie w sposób tak emocjonalny, że można by posądzić baskijskiego myśliciela o absolutną negację rozumu. Eugeniusz Górski jednak podkreśla, że zamiarem Unamuno nie było całkowite i definitywne usunięcie rozumu. Chodziło raczej o rewizję roli i funkcji rozumowych władz poznawczych⁵⁹.

Uwidacznia się w tym momencie właściwość myślenia obecna i u krauzystów, i u Unamuno, polegająca na tendencji do holistycznego pojmowania człowieka oraz konstruowania rozumu, który wykracza poza samego siebie. Nie jednostka, nie podmiot bez właściwości, nie byt zdefiniowany przez jedną z cech, ale człowiek w pełnym znaczeniu tego słowa stanowił przedmiot namysłu hiszpańskich myślicieli bez wyjątku. I, choć takie stwierdzenie może brzmieć jak uproszczenie, wydaje się, że powyżej zauważone podobieństwo, mimo koncepcyjnych różnic między krauzystami a Unamuno, ma miejsce.

LITERATURA

- Abellán José Luis, *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea II*, tom V (II), Madrid 1989.
- Abellán José Luis, *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Madrid 1978.
- Baczyńska Beata, *Corresponsales polacos de Don Marcelino Menéndez Pelayo. Wincenty Lutosławski, Sofia Casanova de Lutosławski y Edward Porębowicz*, „Romanica Wratislaviensa. Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr XLI.

⁵⁹ Por. E. Górski, *op. cit.*, s. 40.

- Biedma López José, *Giner de los Ríos. Espiritualidad armónica (Una psicología de la dignidad de la conciencia)*, <http://aafi.filosofia.net/NOCTUA/noctua21.htm> (dostęp: 10.09.2011).
- Blanco Fombona Rufino, *Zdobywcy Nowego Świata*, przeł. E. Boyé, Warszawa 1935.
- Boyé Edward, *Miguel de Unamuno. Wywiad własny „Wiadomości Literackich”*, „Wiadomości Literackie” 1926, nr 26 (27 VI).
- Calvo Buezas José Luis, *Lucas y sombras del krausismo español*, „El Basilisco” 1978, nr 3.
- Caponigri Aloysius Robert, *Contemporary Spanish Philosophy*, „Modern Age” 1969, nr 2 (13).
- Ciesielska-Borkowska Stefania, *Miguel de Unamuno*, [w:] M. de Unamuno, *Mgła*, przeł. E. Boyé, Warszawa 1958.
- Ciesielska-Borkowska Stefania, *Miguel de Unamuno (2)*, „Przegląd Współczesny” 1937, t. LXI, nr 182.
- Dzierzykraj Morawski Józef, *Literatura hiszpańska. Literatura hiszpańsko-ameryk., Literatura portugalska*, Warszawa 1933.
- Fajans Roman, *Wielki Hiszpan o swej ojczyźnie*, „Kurjer Warszawski” 1936, nr 335 (6 grudnia).
- Ferrer Patricia, *Fernando Castro. Biografía*, <http://www.fernandodecastro.org/biografia.htm>, (dostęp: 16.09.2011).
- Giner de los Ríos Francisco, *El arte y las artes*, [w:] *Ensayos*, Madrid 1969.
- Giner Salvador, *Historia del pensamiento social*, Barcelona 2008.
- Górski Eugeniusz, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli społecznej Miguela de Unamuno*, Wrocław 1979.
- Guy Alain, *Historia de la filosofía española*, przeł. Ana Sánchez, Barcelona 1985.
- Jagłowski Mieczysław, *Hiszpański krauzyzm*, [w:] A. Biegalska, M. Jagłowski (red.), *Z filozofii współczesnej. Rekonstrukcje, interpretacje, polemiki*, Olsztyn 2009.
- Jagłowski Mieczysław, *O początkach współczesnej filozofii hiszpańskiej*, „Szkice Humanistyczne. Kwartalnik Naukowy OSW” 2002, nr 1–2.
- Jiménez García Antonio, *Antropología, sociología i psicología w krauzopozytywizmie hiszpańskim*, [w:] E. Górski (red.), *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, Kraków 1982.
- Jiménez García Antonio, *El krausismo y La Institucion Libre de Enseñanza*, Madryt 1985.
- Kazimierczak Barbara, *Rozum w działaniu. O tym, jak krauzyzm odmienił Hiszpanię*, [w:] A. Dobies, B. Kazimierczak (red.), *Filozofia współczesna. W poszukiwaniu alternatywności*, Olsztyn 2012.
- Komorowski Adam, „Pokolenie '98”. *Niektóre problemy racjonalizacji kłęski*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Współczesnej” 1974, t. 20.
- Krause / Sanz del Río Julián, *El Ideal de la Humanidad para la vida*, Barcelona 1986.
- Leszczyna Dorota, *Recepcje filozofii transcendentalnej Immanuela Kanta w XIX-wiecznej Hiszpanii*, [w:] P. Parszutowicz, M. Soin (red.), *Idea transcendentalizmu. Od Kanta do Wittgensteina*, Warszawa 2011.
- Lutosławski Wincenty, *Kant in Spanien*, „Kant-Studien” 1897, nr 1.
- Madariaga Salvador de, *Spain. A modern history*, New York 1958.
- Menéndez Pelayo Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 3, Madryt 1978.
- Nebreda Torres Juan, *Debate sobre la normalidad del delito en los comienzos de la sociología española. Constancio Bernaldo de Quirós*, „Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas” 2003, nr 101.
- Nieto Ana, *La primera mujer universitaria española. María Goyri*, <http://www.mujiyenciencia.es/2010/10/25/la-primera-mujer-universitaria-espanola-maria-goyri/> (dostęp: 10.09.2011).
- Nieto Blanco Carlos, *Un krausista en el laboratorio. Augusto González de Linares (1854–1904)*, „Revista de Hispanismo Filosófico” 2010, nr 15.
- Núñez Encabo Manuel, *El nacimiento de la sociología en España. Manuel Sales y Ferré*, Madryt 1999.

- Núñez Ruiz Diego, *La mentalidad positiva en España. Desarrollo y crisis*, Madrid 1975.
- Palacios Juan Miguel, *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Madrid 2003.
- Palacios Juan Miguel, *Kant en español*, "Logos. Annales del Seminario de Metafísica" 1974, nr 9.
- Pérez-Villanueva Tovar Isabel, *Maria de Maeztu*, http://www.residencia.csic.es/jae/en/protagonistas/28_c.htm (dostęp: 02.09.2011).
- Polit Krzysztof, *Wstęp*, [w:] J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o Europie*, przeł. H. Woźniakowski, Warszawa 2006.
- Río Ángel del, *Historia literatury hiszpańskiej*, t. 2, przeł. K. Wojciechowska, Warszawa 1972.
- Rodrigo Antonina, *Mujeres para la historia. La España silenciada del siglo XX*, Barcelona, 2002.
- Rodríguez de Lecea Teresa, *El Krausismo español como filosofía práctica*, „Sistema. Revista de Ciencias Sociales” 1982, nr 49.
- Sanz del Río Julián, *Discurso pronunciado en la Universidad Central. Inauguración del año académico de 1857 a 1858*, <http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/sanz/discurso.htm>, (dostęp: 12.06.2011).
- Sanz del Río Julián, *Generación de los sistemas filosóficos en el espíritu humano. Su clasificación*, "Revista Ibérica" 1861, nr 1, <http://www.filosofia.org/hem/186/ibe/t01p010.htm>, (dostęp: 11.09.2011).
- Sanz del Río Julián, *Racionalismo armónico. Definiciones y principios*, <http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/textos/racionalismo.htm>, (dostęp: 27.05.2011).
- Sobeski Michał, *Na marginesie Don Kichota*, Poznań 1919.
- Steele Tom, *Knowledge is power! The rise and fall of European popular educational movements 1848–1939*, Oxford 2007.
- Tapia Gonzalo (reżyseria), *Las Misiones Pedagógicas 1931–1936*, <http://www.youtube.com/watch?v=YmfvcXqUBM&context=C33146a6ADOEgsToPDskJcn98li0m6-H74jkZORE-K> (dostęp: 23.12.2011).
- Turin Yvonne, *Deux lettres d'Unamuno à Giner de los Ríos*, "Bulletin Hispanique" 1963, t. 65, nr 1–2.
- Quiros Cesáreo Bernaldo de, *España nueva. Asociación para la enseñanza de la mujer*, "Alma Española" 1904, nr 11, <http://www.filosofia.org/hem/190/alm/ae1108.htm>, (dostęp: 15.09.2011).
- Unamuno Miguel de, *Agonia chrystianizmu*, przeł. P. Rak, Kęty 2002.
- Unamuno Miguel de, *Chrystus Velasqueza*, przeł. B. Bojarowicz, P. Rak, Kęty 2006.
- Unamuno Miguel de, *Dziennik intymny*, przeł. P. Rak, Kęty 2003.
- Unamuno Miguel de, *Mgła*, przeł. E. Boyé, Warszawa 1958.
- Unamuno Miguel de, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Kraków – Wrocław 1984.
- Unamuno Miguel de, *Splatać codziennie na nowo*, przeł. J. Strasburger, [w:] J. Strasburger (red.), *Antologia poezji hiszpańskiej*, Warszawa 2000.
- Unamuno Miguel de, *Święty Manuel dobry męczennik*, [w:] *Święty Manuel dobry męczennik i trzy inne opowieści*, przeł. P. Fornelski, Kraków 1985.
- Uribarri Ibon, *German Philosophy in Nineteenth-century Spain. Reception, Translation, and Censorship in the Case of Emmanuel Kant*, [w:] D. Merkle, C. O'Sullivan, L. van Doorskaer, M. Wolf (eds.), *The Power of the Pen. Translation and Censorship in Nineteenth-century Europe*, Münster 2010.
- Wędkiewicz Stanisław, *Zaniedbana dziedzina humanistyki. Znajomość języków i literatur iberyjskich zagranicą a w Polsce*, „Przegląd Współczesny” 1928, t. XXV, nr 73.
- Witkowski Stanisław, *Z podróży po Hiszpanii i Portugalii (II)*, „Przegląd Współczesny” 1928, t. XXV, nr 71.

RESUMEN

En el artículo se presentan dos concepciones de la razón, creadas dentro del marco de la reflexión filosófica española. En el primer lugar se expone el racionalismo armónico de los krausistas españoles. Debido a esta formación intelectual, en lo largo del siglo diecinueve se pudo observar en España un gran crecimiento del prestigio de la razón y del racionalismo. En el segundo lugar se comenta la actitud irracionalista de Miguel de Unamuno. Entre las posturas de los krausistas y del filósofo vasco hacia la razón hay innegables y hondas diferencias, pero una reflexión sobre las mismas permite revelar unas interesantes similitudes. El racionalismo de los krausistas españoles y el irracionalismo de Unamuno son dos diferentes perspectivas teóricas, pero igualmente enseñan la complejidad y la riqueza del ser humano. No reducen unilateralmente la condición humana a la única forma de la existencia y mucho menos a una elegida forma del conocimiento, a pesar de admitir una prioridad de la razón en la existencia humana – el krausismo – o – en el caso opuesto de Unamuno – su poca relevancia en las más dignas tareas de la vida.

Palabras claves: razón, filosofía española, krausismo español, el racionalismo armónico, Miguel de Unamuno, irracionalismo

SUMMARY

The paper presents concepts of a reason in the Spanish philosophical reflection. Firstly, a harmonic rationalism of Spanish krausists is presented. Due to this trend, in 19th century Spain a belief in the reason was blossoming. Secondly, Miguel de Unamuno's irrationalistic attitude is shown. Krausistic harmonical rationalism and Unamuno's attitude toward the reason are two extremely different conceptions, but there appears features suggesting subtle similarities. The rationality of the Spanish krausists and the unamunian's irracionalism are two prospects which in different way was stressing multiplicity of the human being. They did not reduce human conditions to only one way of creating knowledge, however they were admitting a priority to the reason (krausism) or they were taking it away (Unamuno).

Keywords: reason, Spanish philosophy, Spanish krausism, harmonic rationalism, Miguel de Unamuno, irracionalism

STRESZCZENIE

Tekst jest poświęcony dwóm koncepcjom rozumu w hiszpańskiej refleksji filozoficznej. Pierwsza z zaprezentowanych koncepcji to racjonalizm harmonijny hiszpańskich krauzystów. Za jej sprawą w dziewiętnastowiecznej Hiszpanii rozkwitła wiara w rozum. Następnie zostanie przedstawiona irracjonalistyczna postawa Miguela de Unamuno. Racjonalizm harmonijny hiszpańskich krauzystów i Unamuna wroga postawa wobec rozumu są koncepcjami zupełnie odmiennymi, ale mimo tego wyłaniają się z nich cechy sugerujące subtelne podobieństwa. I krauzystowski racjonalizm, i unamunowski irracjonalizm są perspektywami, które w różnym stopniu akcentowały złożoność bytu ludzkiego. Nie redukowały kondycji ludzkiej do jednej władzy poznawczej, choć przyznawały prymat rozumowi (krauzyzm) lub mu go odbierały (Unamuno).

Słowa kluczowe: rozum, filozofia hiszpańska, hiszpański krauzyzm, racjonalizm harmonijny, Miguel de Unamuno, irracjonalizm