

*Iwona Krupecka*  
Uniwersytet Gdański

## **O konstruowaniu historii filozofii narodowej. Na przykładzie hiszpańskim**

Głównym zamierzeniem artykułu jest zrekonstruowanie, w pierwszym kroku, obrazu historii filozofii hiszpańskiej, jaki stał się dominujący we współczesnych jej ujęciach przez historyków filozofii, w drugim zaś – wskazanie źródeł tego ujęcia w koncepcji, która wyłoniła się w Hiszpanii na przełomie XIX i XX w. jako projekt ideologiczny, ściśle związany z tzw. problemem Hiszpanii. Stawiam hipotezę, że współczesny obraz historii filozofii hiszpańskiej jest właśnie konstruowany, stanowiąc w istocie twórczą interpretację, a nie jedynie obiektywną deskrypcję (o ile ta w ogóle jest możliwa), i dobrze pokazuje konstytutywną rolę historycznych uwarunkowań jej tworzenia. Wskazanie konkretnego momentu i okoliczności wyłonienia się tego obrazu pozwala, jak sądzę, zakwestionować jego pozornie deskryptywny, „dany” charakter, a jednocześnie postawić kwestię, w tym momencie jedynie w postaci roboczych hipotez czy zarysowania problemów, dotyczących związków pisania historii filozofii z przyjętą koncepcją filozofii i granic filozofii, relacji głównego nurtu i centrum myśli filozoficznej do peryferii czy też uwikłania historii filozofii w pozafilozoficzne założenia. Jednocześnie chciałabym zaznaczyć, że uwagi te stanowią zaledwie rodzaj przyczynku, którego celem jest raczej postawienie kwestii historii filozofii narodowej, niż jej więcej niż prowizoryczne rozwiązanie.

Punktem wyjścia są trzy teksty współczesnych historyków filozofii hiszpańskiej: *El pensamiento español. De Séneca a Zubiri* José Luisa Abellana i Luisa Martinezza Gomeza (1977), jeden z najszerzej oddziałujących podręczników filozofii hiszpańskiej; artykuł Joségo Luisa Abellana, *Pensamiento español: una categoría historiográfica* (2000) oraz artykuł polskiego badacza, Mieczysława Jagłowskiego, pt. *Specyficzne cechy filozofii hiszpańskiej* (2002). Teksty te zostały przeze mnie wybrane z tego powodu, że podejmują próbę ukazania historii filozofii

hiszpańskiej jako pewną szczególną całość, odróżniającą się od tworów pozostałych narodów, a jednocześnie właśnie ze względu na tę zakładaną specyfikę ich autorzy muszą dokonać przeformułowania pojęcia filozofii i powiązać sam projekt historii filozofii z zagadnieniem „świadomości narodowej”. To właśnie to pojęcie zostaje przywołane w prologu *El pensamiento español* Abellana i Martineza Gomeza, którzy wprost dokonują powiązania kwestii historii filozofii, ujmowanej jako historyczne badanie świadomości narodowej, z odkryciem właściwych narodowi hiszpańskiemu sposobów konstytuowania obrazu świata i działania, a wskutek tego – z określeniem przyszłych perspektyw rozwoju, zgodnych z naturą danego organizmu narodowego. Autorzy piszą:

Gdy nasza tradycja ulega zapomnieniu lub nie jest doceniana, gdy pękają zbiorowe przekonania, a tradycyjne hierarchie wartości drżą w posadach, gdy najpowszechniejsze kryteria zachowania i działania relatywizują się, wydaje nam się koniecznym powrócić do naszej filozoficznej i intelektualnej przeszłości, aby zapewnić ciągłość naszej historii i ukierunkować oraz pobudzić poczucie tożsamości narodowej, które nigdy nie było wśród nas szczególnie silne.<sup>1</sup>

W zdaniu tym na pierwszy plan wysunięta została praktyczna i niefilozoficzna funkcja historii filozofii: ma ona służyć budowaniu tożsamości narodowej, ufundowanej na odkryciu właściwej narodowi hiszpańskiemu koncepcji świata, i dostosowaniu aktualnego działania do ujawnionych w dziejach narodu typowych, w znaczeniu istotowych, sposobach postępowania. W rezultacie, filozofia hiszpańska jest utożsamiona ze specyficzną, hiszpańską koncepcją świata, nie zaś z akademicką dziedziną naukową, uprawianą m.in. przez Hiszpanów. Założenie istnienia takiej odrębnej, a zarazem dzięki badaniom historycznym poznawalnej koncepcji świata właściwej danemu narodowi leży u podstawy przedsięwzięcia Abellana i Martineza Gomeza, którzy jej wyłonienie wiążą z dziejami danego narodu (dla Hiszpanii istotny byłby okres średniowiecza, w którym decydujące były, po pierwsze, wielonarodowość państwa, a po drugie – wysiłek rekonkwisty, doprowadzający do powiązania państwa z religią), a za jej nośnik uznają przede wszystkim język. Napisane przez Martineza Gomeza wprowadzenie do podręcznika łagodzi ideologiczną wymowę prologu, podkreślając natomiast ściśle powiązanie filozofii z narodem, w ramach którego jest uprawiana:

Chcemy usytuować w czasie i przestrzeni najistotniejsze współrzędne, wyznaczające hiszpańskość jako pewną zbiorową całość, która stanowi rzeczywistość narodową lub ku niej zmierza; nie chodzi nam jednak o pisanie historii Hiszpanii w ogóle, to nie jest nasz temat, lecz o nadanie kształtu temu, co nazwalibyśmy podmiotem filozofii hiszpańskiej<sup>2</sup>.

W tym momencie uzasadniony zostaje projekt pisania historii filozofii narodowej, a nie historii filozofii w ogóle, ograniczonej, bez konsekwencji merytorycznych, do określonego miejsca jej tworzenia. Uzasadnienie to polega na

<sup>1</sup> J.L. Abellán, L. Martínez Gomez, *El pensamiento español. De Séneca a Zubiri*, UNED, Madrid 1977, s. 6.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 20.

uznaniu filozofii za, po pierwsze, twór czasowo i przestrzenie zdeterminowanego, historycznego podmiotu, który tworzy filozofię ze swej wyjątkowej, subiektywnej i nieprzekraczalnej perspektywy, i po drugie, za koncepcję świata, będącą wyrazem dynamicznej relacji, w jaką filozofujący podmiot wchodzi ze światem, a zatem ugruntowaną w praktyce, a nie za uniwersalną, teoretyczną naukę o świecie. Autor wprowadza w tym kontekście zasadnicze dla omawianego zagadnienia rozróżnienie „filozofii” i „myśli”, gdzie termin „filozofia” rozumiany jest jako dziedzina „akademicka, konwencjonalna i wymagająca”, a nadto „aseptyczna” i „obiektywistyczna”<sup>3</sup>, podczas gdy „myśl” obejmuje również to, co niesystemowe, zsubiektywizowane, odniesione do praktycznych zależności, w jakie uwikłany jest filozofujący podmiot. Innymi słowy, kategoria „myśli” zdaje sprawę z wykluczającego charakteru dominującego modelu uprawiania filozofii jako nauki i z nieuprawnionego ograniczenia zakresu filozofii jedynie do tych jej wyników, które pretendują do statusu obiektywnych. Filozofia akademicka jawi się zatem jako dziedzina, która zapomina o własnej sytuacji, mianowicie sytuacji historycznego uwarunkowania, a historia filozofii, uwzględniająca jedynie filozofię akademicką i oparta na koncepcji filozofii jako nauki, dostarcza fałszywego obrazu filozofii, albowiem konstruuje w zasadzie fikcyjny jej obraz jako dziedziny historycznie nieuwarunkowanej, dziedziny obiektywnej prawdy, rozpoznawanej przez czysty podmiot poznający. Kategoria „myśli” pozwala, zdaniem Martineza Gomeza, wprowadzić alternatywne w stosunku do akademickiego ujęcie filozofii, odwołujące się do jej pierwotnej postaci „umiłowania mądrości”, niewykluczające filozofii niesystemowej i uwzględniające perspektywę indywidualnego podmiotu: „subiektywność przynależy do niej [filozofii] nie tylko jako jej źródło lub przyczyna, ale jako scalająca ją część”<sup>4</sup>. Konkretny autor zawsze stanowi zaś część pewnej zbiorowości, której los przynajmniej w pewnych aspektach podziela i z którym łączą go wielorakie więzi, przede wszystkim – język. Historia filozofii jako historia „myśli” ukazuje

[...] specyficzny sposób oglądu świata, życia, człowieka, będący przedmiotem zainteresowania historyka filozofii. Można to rozszerzyć tak, by objąć kolektywne sposoby zachowania, które odzwierciedlają podzielaną wizję świata, jedność zamiarów i projektów, niczym charakter narodowy, którego w określonym momencie historycznym wyrazicielami, rzecznikami i inspiratorami zwykle są myśliciele.<sup>5</sup>

Projekt historii filozofii hiszpańskiej, proponowany przez Abellana i Martineza Gomeza, ostatecznie opiera się zatem na przedefiniowaniu pojęcia filozofii, która staje się najogólniej pojętym obrazem świata, pełniącym istotne, praktyczne funkcje – ukierunkowuje ona działanie, zarówno na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym, a zarazem z tej praktycznej sfery wyrasta, będąc odpowiedzią na potrzebę usensownienia rzeczywistości ludzkiej praktyki: jest ona „ruchem

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 8.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 9.

człowieka od jego najgłębszych warstw (świadomych lub nieświadomych) ku wnętrzu rzeczywistości, aby nadać jej ostateczny sens”<sup>6</sup>. Dopiero w tym momencie pisanie historii filozofii hiszpańskiej samo zyskuje ów pożądaný sens, ponieważ historycznie wyznaczona perspektywa hiszpańska okazuje się nieredukowalna do innych, równie subiektywnych perspektyw narodowych, a także wymyka się historii filozofii w ogóle, zapoznającej konstytutywne dla filozofii zakorzenienie w sytuacji podmiotowej.

Artykuł Abellana, *Pensamiento español: una categoría historiográfica* (2000), podkreśla sprzeczność pomiędzy akademicką, systemową filozofią, której ostatecznego sformułowania upatruje w tradycji niemieckiej, jakiej zaszczerpienia na gruncie hiszpańskim usiłował dokonać Marcelino Menendez Pelayo u schyłku XIX w., a kategorią „myśli”, wprowadza jednak istotną zmianę w stosunku do tez „Wprowadzenia” z podręcznika. Otóż konieczność przedefiniowania pojęcia filozofii traci swój charakter ogólny, związany z właściwą wszelkiej filozofii perspektywicznością oglądu rzeczywistości, a staje się specyficznym rysem filozofii hiszpańskiej. Jak pisze autor:

[...] istnieje historia filozofii hiszpańskiej [...], lecz jest oczywiste, że jej kształt nie odpowiada temu, co nazwalibyśmy kanoniczną koncepcją historii filozofii, w której system filozoficzny został uprzywilejowany do tego stopnia, że zmienił się w jednego niemal bohatera.<sup>7</sup>

Kategoria „myśli” jest zatem właściwa w odniesieniu do szczególnej filozofii hiszpańskiej, podczas gdy historia filozofii systemowej może jak najbardziej sprawdzać się w odniesieniu do, np., filozofii niemieckiej. Przesunięcie akcentu z zagadnienia filozofii w ogóle ku zagadnieniu specyficzności filozofii hiszpańskiej nie znosi wykluczającego charakteru ujęcia filozofii jako nauki, ale ukazuje filozofię jako, słowami Ortegi y Gasset, „dialog z okolicznościami”. Historia tak ujętej filozofii, jak pisze Abellán, „nie interesuje się abstrakcyjnymi doktrynami, ale ich funkcją, którą realizują w określonym momencie życia filozofa i/lub społeczeństwa, w jakim ten żyje”<sup>8</sup>. Wobec tego zarówno systemowość, jak i niesystemowość filozofii są przeciwstawnymi, lecz równoprawnymi jej formami. Niesystemowość filozofii hiszpańskiej, która stanowiła zasadniczy problem w uznaniu myśli hiszpańskiej za równą formom akademickim, jest po prostu znamieniem innych okoliczności, w jakich była ona tworzona. Tak czy inaczej, do podstawowych zadań historii filozofii należy odniesienie myśli do warunkującej ją praktyki, a więc zrozumienie, z jakich okoliczności dana myśl wyrasta i na jakie okoliczności stanowi odpowiedź.

Podjmując zagadnienie specyficznych cech filozofii hiszpańskiej, Mieczysław Jagłowski niejako podsumowuje rozważania Abellana i Martineza Gomeza,

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> J.L. Abellán, *Pensamiento español: una categoría historiográfica*, „Razón y fe”, 2000, Vol. 242, s. 422.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 424.

najbardziej chyba opiniotwórczych badaczy, i wskazuje jej nieakademicki charakter jako jej zasadniczy, odróżniający od filozoficznego głównego nurtu rys. Nieakademicka, pochłonięta zagadnieniami praktycznymi, zmetaforyzowana filozofia hiszpańska realizuje się, jak stwierdza Jagłowski, nie tylko poprzez traktat, ale również przez literaturę, o ile ta podejmuje filozoficzną problematykę, i esej.

Filozofia hiszpańska nie była (poza nielicznymi wyjątkami) skupiona na rozwiązywaniu zagadnień ściśle teoretycznych, abstrakcyjnych, oderwanych od problemów, które rodzi faktyczność naszej indywidualnej egzystencji. Jest ona bliższa archaicznemu ideałowi filozofii jako mądrości praktycznocyficywej niż ideałowi filozofii jako wiedzy ścisłej, poszukującej pierwszych zasad.<sup>9</sup>

Tym samym przedmiot historii filozofii hiszpańskiej – mianowicie wyodrębnione ze względu na istotną treść, a nie tylko geograficzne usytuowanie dzieje szczególnej formy uprawiania filozofii – zostaje wyodrębniony i określony. Jest to jednak możliwe tylko dzięki zmianom, jakich dokonano w odniesieniu do dominującego modelu filozofii, wyznaczonego przez nowożytną tradycję niemiecką, angielską i francuską, przede wszystkim zaś z rezygnacją z naukowego statusu filozofii (i jej podporządkowania obiektywnej prawdzie, odkrywanej przez podmiot poznający) na rzecz jej ujęcia jako formy aktywności indywidualnego, historycznego podmiotu działającego. Jagłowski, podsumowując swe rozważania, stwierdza: „Specyfika tej myśli została przez nią samą uświadomiona i ujęta przez Unamuna i Ortegę y Gassetę, u których życie staje się centralną kategorią filozoficzną”<sup>10</sup>. Chcę jednak postawić inną hipotezę: owa metafizyczna samoświadomość filozofów hiszpańskich, jak wspomniany Unamuno czy Ortega, może być nie tyle odzwierciedleniem stanu historii filozofii hiszpańskiej, co jej stworzeniem w odpowiedzi na określone okoliczności, których natura jest całkiem niefilozoficzna. Podążę zatem za wskazaniem Abellana, nakazującym pytać o okoliczności powstawania koncepcji filozoficznych, i odwołam się do dyskusji, która zapoczątkowała „problem” filozofii hiszpańskiej.

<sup>9</sup> M. Jagłowski, *Specyficzne cechy filozofii hiszpańskiej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, 2002, Vol. 27, nr 10, s. 186.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 195. Należy zaznaczyć, iż w jedynej jak dotąd historii filozofii hiszpańskiej na polskim rynku wydawniczym – *Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurt i szkoły* (Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2013), autorstwa omawianego autora – Mieczysław Jagłowski problematyzuje kwestię pisania historii filozofii narodowej, np. rozważając „hiszpańskość” Seneki oraz kwestię istnienia sztandarowego już niemal „senekizmu”, podobnie zresztą jak „erazmianizmu” filozofów hiszpańskich. Na marginesie tego ogromnego przedsięwzięcia należałoby może postawić jeszcze inne pytanie – czy w ogóle można mówić o filozofii narodowej z okresu przed ukonstytuowaniem się państwa narodowego? Czy kryterium przynależności uczynić jedność geograficzną, tak iż arabscy filozofowie np. z Kordoby, w żaden sposób nieutożsamiający się z jakąkolwiek, wówczas zresztą niedającą się zdefiniować „hiszpańskością”, byłiby do owej historii włączeni, czy też lepiej byłoby może mówić o filozofach tworzących na terenie dzisiejszej Hiszpanii i uwzględnić tylko w takim zakresie i o tyle, o ile późniejsza recepcja ich rzeczywiście „zhispanizowała”, jak stało się to chyba w wypadku Seneki?

Pytanie o istnienie i naturę filozofii hiszpańskiej postawiono już w drugiej połowie XIX w.<sup>11</sup> Dwa przykłady skrajnych postaw zajmowanych wobec zagadnienia „hiszpańskości” filozofii, postaw, które dały początek trwającej do dziś debacie, pozwolą zarysować „okoliczności” stworzenia współczesnego obrazu historii filozofii hiszpańskiej. Pierwszą – tradycjonalistyczną, w pewien sposób okopującą się na swych pozycjach – reprezentował Marcelino Menéndez Pelayo, który w opublikowanym w 1976 r. artykule *Indicaciones sobre la actividad intelectual de España en los tres últimos siglos*<sup>12</sup> próbował wykazać, iż wbrew ocenom obozu postępowego Hiszpanie mają własną, historycznie udokumentowaną naukę i filozofię. Tekst ten, pisany w odpowiedzi na zarzuty Gumersindo de Azcárate, jednego z założycieli Institución Libre de Enseñanza, jakoby począwszy od XVI w. duch naukowy był w Hiszpanii tłumiony wskutek ograniczania wolności badań i słowa, wymierzony został przede wszystkim w zwolenników intelektualnego otwarcia kraju na myśl zagraniczną, czego najbardziej zgubny przykład upatrywał Menéndez Pelayo w popularnym krauzyzmie<sup>13</sup>. Długa lista nazwisk, tytułów, nazw szkół, które Menéndez Pelayo przytacza w swoim artykule, a które jego zdaniem zasługują na uznanie ze względu na ich ponadczasową wartość, służy przede wszystkim przeciwstawieniu minionej wielkości intelektualnej narodu stanowi obecnemu, opisanemu jako „epoka filozoficznej anarchii”, poszukująca nowości i hołdująca temu, co dziwaczne, a nie rozumowi. Źródłem intelektualnej odnowy może być w tym wypadku tylko zwrócenie się ku tradycji, ku temu, co własne, w innym bowiem wypadku nadal postępować będzie degeneracja myśli narodowej, nawet jeśli wpływy obce będą wpływami filozofów wielkiego formatu. O ile Menéndez Pelayo broni istnienia filozofii hiszpańskiej, to nie dąży do nadania jej rysów, które wyrzuciłyby ją poza obręb nauki w ogóle. Filozofia jest, według niego, nauką i bez względu na narodowość myśliciela obowiązują ją takie same normy, z których najważniejszą jest racjonalność. Swoje stanowisko dotyczące relacji między charakterem narodowym a uniwersalnymi normami naukowości przedstawił w stanowiącym część większej książki tekście *Concepto de Historia de la Filosofía Española*, opublikowanym w tym samym 1876 r. Wprost

<sup>11</sup> Zagadnienie to podejmuję szczegółowo w *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyźmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Seria: Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Toruń 2012 (rozd. pt.: „Uniwersalizacja problemu filozofii hiszpańskiej”). Tutaj wykorzystuję fragmenty tej pracy, rekapitulując poglądy uczestników debaty końca XIX i początku XX w.

<sup>12</sup> M. Menéndez Pelayo, *Indicaciones sobre la actividad intelectual de España en los tres últimos siglos*, „Revista Europea”, 30 de abril de 1876, dostęp elektroniczny: <http://www.filosofia.org/hem/187/reu/r1140330.htm>.

<sup>13</sup> Zagadnienie krauzyzmu jako „racjonalizmu harmonijnego” podejmuje B.M. Kazimierzczak, *Koncepcje rozumu w hiszpańskiej refleksji filozoficznej końca XIX i pierwszej połowy XX wieku*, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2013, s. 15-72, zwłaszcza zob. zagadnienia stosunku tradycjonalistów, w tym Menéndeza Pelayo do tego nowego nurtu. Zob. również syntetyczny artykuł J.L. Abellána, *El krauzismo: desarrollo de la ciencia y transformación de la enseñanza*, [w:] *España en 1898. Las claves del desastre*, ed. P. Lain Entralgo, C. Seco Serrano, Galaxia Gutenberg, Barcelona 1998.

diagnozuje w nim zasadniczy problem ówczesnej filozofii hiszpańskiej jako brak wspólnej myśli przewodniej, która mogłaby nadać różnorodnym wysiłkom jedność i tym samym przekroczyć wspomnianą wcześniej anarchię i konfliktowość szkół. Innymi słowy, należy odnaleźć jednoczący, pozytywny czynnik, zdolny zniwelować różnice dzielące rozmaite systemy filozoficzne, ten zaś spoczywa w tradycji narodowej, jaką odkrywa historyczne badanie dokumentów. Jednocześnie badacz optuje za możliwością uzgodnienia swoistego charakteru narodowego z wymogami uniwersalnej, ponadnarodowej nauki, opierając własną próbę pogodzenia tych perspektyw na rozdzieleniu idei i formy nauki. Jak argumentuje, nowość lub oryginalność w filozofii nie polega na tworzeniu nowych idei, te bowiem są wspólne, a liczba problemów filozoficznych i ich możliwych rozwiązań – ograniczona. Idee będą zatem powracały w myśli różnych narodów i epok, to zaś decyduje o zasadniczej jedności intelektualnych twórców ludzkości. Menéndez Pelayo wprowadził jednak również element formy jako czynnika różnicującego, choć ograniczonego uniwersalną sferą idei, będącą w tym kontekście zakresem możliwości racjonalnego pojmowania przeciwstawionego romantycznemu fantazjowaniu. O charakterze filozofii danego narodu decyduje właśnie forma, którą badacz ujmuje w następujący sposób:

A przez formę nie rozumiemy jedynie czystego przedstawienia literackiego, ale coś znacznie bardziej wewnętrznego i głębokiego, mianowicie władzę, jeśli nie twórczą, to porządkującą, która nadaje ideom osobliwy porządek i tworzy z nich wątek, który nazywamy **systemem**, to znaczy prawdziwy poemat filozoficzny.<sup>14</sup>

Specyfika filozofii hiszpańskiej polega więc na szczególnym sposobie porządkowania idei, wspólnych wszystkim, nie zaś na nieprzystawalności myśli hiszpańskiej do uniwersalnych kanonów nauki akademickiej. Będzie ona polegała na ukierunkowaniu praktycznym, znajdującym swój wyraz tak w prymacie filozofii moralności, prawa czy polityki, ale też w dążności do empiryzmu czy zdroworozsądkowości.

Jeszcze w 1876 r. na łamach postępowej prasy ukazał się polemiczny wobec sformułowań Menéndeza Pelayo artykuł Manuela de la Revilla, *La Filosofía española*, w którym odnaleźć można zasadnicze punkty krytyki tradycjonalistów przeprowadzanej z proeuropejskiej perspektywy. Zasadniczą tezę związanego z krauzyzmem myśliciela było, że nigdy nie istniała filozofia hiszpańska w postaci odrębnego, wartościowego ze względu na swą doniosłość w dziejach myśli ludzkiej dzieła:

Jeśli stwierdziliśmy, że filozofia hiszpańska jest mitem, to nie chcieliśmy przez to powiedzieć, że nie ma hiszpańskich filozofów, ale to, że nie istnieje takie hiszpańskie dzieło filozoficzne, które dałoby początek prawdziwej, oryginalnej szkole, wpływającej na myśl europejską i porównywalnej do szkół,

<sup>14</sup> M. Menéndez Pelayo, *Concepto de Historia de la Filosofía Española*, [w:] *idem*, *La filosofía española*, selección e introd. de C. Lascaris Comneno, Rialp, Madrid 1955, s. 52.

powstałych w innych krajach. Powtarzamy tu nasz wcześniejszy argument: czym innym jest istnienie filozofów, a czym innym – filozofii [...]”<sup>15</sup>.

De la Revilla nie neguje więc, że byli w Hiszpanii filozofowie, lecz w jego oczach są oni albo epigonami już istniejących, powstałych w innych krajach szkół, jak scholastycy lub mistycy, albo oryginalnymi filozofami, jak Vives, którzy jednak nie zdołali odcisnąć trwałego piętna na filozofii europejskiej, a zatem nie przyczynili się do rozwoju wiedzy ludzkiej, co stanowi główny cel nauki. Hiszpanie, aby pokonać marazm, w jaki nauka popadła w ich kraju głównie za sprawą braku wolności badań i wyrażania myśli, muszą, po pierwsze, przyznać, że nie ma hiszpańskiej filozofii, a po drugie – czerpać wzorce z filozofii innych narodów i dzięki temu przyswoić sobie uniwersalną perspektywę.

Budując własną koncepcję filozofii, przedstawiciele Pokolenia '98, a później Ortega y Gasset i jego szkoła, wyraźnie promują tezę o specyficznym hiszpańskiej filozofii, z tym że nie będzie już ona nauką, a filozofowaniem, sposobem życia czy wchodzenia w relacje ze światem. Wskazać można szereg wspólnych przedstawicielom Pokolenia '98 tez, dotyczących koncepcji filozofii hiszpańskiej<sup>16</sup>. Po pierwsze, filozofia hiszpańska nie jest więc nauką, a wręcz stanowi działalność antynaukową, występując przeciw prymatowi intelektu i niepodważalności praw logiki w imię wielości perspektyw poznawczych, niezbędnych ze względu na ciągłą zmienność samej rzeczywistości. Pod drugie, jest ona ściśle powiązana z życiem, będąc jego wyrazem, a jednocześnie próbą ujęcia tego życia w sposób świadomy. Filozof nigdy nie może zająć zdystansowanej wobec własnego życia pozycji, niezależnie się od obiektywnych uwarunkowań jego pracy i subiektywnych struktur poznawczych, a zatem nie jest on zdolny do niezrelatywizowanego do jego sytuacji opisu rzeczywistości. Po trzecie, aspekt poznawczy filozofii podporządkowany został aspektowi praktycznemu. Rozpoznanie istoty duszy hiszpańskiej lub natury rzeczywistości stanowi przede wszystkim środek do sformułowania indywidualnego lub kolektywnego programu działania, do wyznaczenia celów życiowych lub określenia własnej postawy wobec świata.

Wyłaniający się na przełomie XIX i XX w., to znaczy wraz z działalnością Pokolenia '98, obraz historii filozofii hiszpańskiej, który reprodukowany jest, z nieznacznymi zmianami lub przesunięciami akcentów, w ujęciach z drugiej połowy XX w. i początku wieku XXI, opisanych przez mnie na początku artykułu, stanowi odpowiedź na określone okoliczności: były to okoliczności natury

---

<sup>15</sup> M. de la Revilla, *La Filosofía española. Contestación a un artículo del señor Menéndez y Pelayo*, „Revista Contemporánea”, 15 de agosto de 1876, dostęp elektroniczny: <http://www.filosofia.org/hem/dep/rco/0050111.htm>.

<sup>16</sup> Na temat Pokolenia '98 zob. przekrojowe ujęcie P. Laín Entralgo, *La generación del noventa y ocho*, ed. 7, Espasa-Calpe, Madrid 1970 oraz D.L. Shaw, *La generación del 98*, ed. 7 ampliada, Cátedra, Madrid 1997, a także najważniejsze polemiki: R. Gullón, *La invención del 98*, [w:] *idem*: *La invención del 98 y otros ensayos*, Gredos, Madrid 1969; E. Inman Fox, *El uso y el abuso del sentido de la “generación de 1898” de España*, „Revista de Hispanismo Filosófico”, 1998, núm. 3.



politycznej, społecznej i ekonomicznej<sup>17</sup>, mianowicie postępujący upadek państwa oraz narastające poczucie zagrożenia ze strony uprzemysłowionej i zmilitaryzowanej Europy i Stanów Zjednoczonych. Organizującą dyskurs metafizyczny metaforą było przeciwieństwo Don Kichota i Robinsona: ten pierwszy, ujęty w romantyczny sposób, reprezentuje poświęcającą się dla ideału Hiszpanię, ten drugi – interesowne, krwiożercze potęgi anglosaskie, w których ślady postępują uprzemysłowione kraje Europy<sup>18</sup>. Samo istnienie bądź nieistnienie filozofii akademickiej w Hiszpanii stało się w tym kontekście argumentem politycznym, decydującym o obraniu określonej ścieżki postępowania, a wreszcie – jej nieistnienie, w momencie, gdy upadek mocarstwa był już niezaprzeczalnym faktem, a nie tylko groźbą, wymagającą podjęcia środków zaradczych, to znaczy w momencie, gdy szanse podjęcia walki z rzeczywistymi mocarstwami już przeminęły, posłużyło jako argument za duchową, a nie praktyczną wyższością Hiszpanii. Projekt „imperium duchowego”, sformułowany wprost przez Maeztu i dający podstawy ideologii Hispanidad, ugruntowany jest właśnie w „rozpoznaniu” specyficznych cech filozofii hiszpańskiej, która nie podlega kategoriom stosowanym do filozofii krajów uprzemysłowionych<sup>19</sup>.

Z powyższych rozważań można wysnuć złośliwy wniosek: jeśli samemu nie jest się zdolnym do tworzenia naukowej filozofii, to należy tę filozofię zdevaluować i uznać, że tak naprawdę to filozofią jest coś zupełnie innego, coś, co akurat robi się świetnie. Można też jednak wysnuć wniosek bardziej przychylny omawianym autorom: że pole historii filozofii, przynajmniej w jej wydaniu narodowym i w przykładzie hiszpańskim, zawsze uwikłane jest w problematykę nefilozoficzną, składającą się na „okoliczności” jej tworzenia. Konstruowany w chwili upadku imperium hiszpańskiego obraz historii filozofii hiszpańskiej ujmowany jest przez samych jego autorów jako zakorzeniony w problematyce narodowej, ściśle powiązany tak z zagadnieniem tożsamości narodowej, jak i politycznej przyszłości, możliwych i pożądaných sposobów organizowania się organizmu narodowego. Jednocześnie, świadomy swoich ideologicznych uwikłań, odsłania równie nieprzejrzystą czy nieoczywistą naturę ujmowania historii filozofii w kategoriach odkrywania uniwersalnej prawdy, do której się przybliża czy którą osiąga naukowo uprawiana, systemowa filozofia akademicka.

<sup>17</sup> Taki reaktywny charakter grupy najlepiej przedstawią J.L. Calvo Carilla, *La cara oculta del 98. Místicos e intelectuales en la España del fin de siglo (1895–1902)*, Cátedra, Madrid 1998, jednocześnie w swojej interpretacji być może zbyt radykalnie odmawia grupie oryginalności. Zob. też: A. Komorowski, „Pokolenie 98”. *Niektóre problemy racjonalizacji klęski*, [w:] *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, pod red. E. Górskiego, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982.

<sup>18</sup> Na ten temat zob. m.in.: M. Blinkhorn, *Spain: The ‘Spanish Problem’ and the Imperial Myth*, „Journal of Contemporary History”, 1980, Vol. 15, No. 1, s. 5-25; *Spain’s 1898 crisis: regenerationism, modernism, post-colonialism*, eds. by J. Harrison, A. Hoyle, Manchester 2000; J. Pinedo, *Ser otro sin dejar de ser uno mismo. España, identidad y modernidad en la generación del 98*, „Universum”, 1998, no. 13.

<sup>19</sup> Zob. B.W. Diffie, *The Ideology of Hispanidad*, „The Hispanic American Historical Review”, 1943, Vol. 23, No. 3.

W tym punkcie warto podkreślić rewolucyjny charakter przedsięwzięcia hiszpańskiego, rewolucyjny mianowicie w stosunku do utrwalonego obrazu filozofii wyznaczonego przez niektóre (wyodrębnione z całokształtu osiągnięć „myśli”, wedle określenia Abellana) osiągnięcia przedstawicieli niektórych tylko narodów (niemieckiego, francuskiego, brytyjskich), uznane za istotowe dla filozofii w ogóle i stanowiące filozoficzny główny nurt, w stosunku do którego peryferie muszą zająć określone stanowisko: albo „proeuropejskie”, nowoczesne, naukowe, racjonalne itd., albo tradycjonalistyczne, poszukujące własnego miejsca w ogólnej strukturze, albo, jak Przedstawiciele Pokolenia '98, postulować przedefiniowanie samego pojęcia filozofii, a przez to – ponowne napisanie jej historii z własnego, partykularnego punktu widzenia, uwzględniającego to, co nie znalazło miejsca w dotychczasowej rekonstrukcji dziejów filozofii. Prawdą jest bowiem to, że filozofowie hiszpańscy – identyfikujący się jako tacy lub piszący w języku kastylijskim, lub też ściśle związani ze sprawami państwa – i to ci najwięksi, Vives, Suárez, Vitoria, Cano, Covarrubias, Molina w wiekach XVI i XVII, ani nie uciekali panicznie od tradycyjnych form wykładu, przyjętych w owym czasie, a jeśli rzeczywiście od nich odchodzili, to dyktował to chyba raczej „duch czasów” i przemian, jakie zachodziły w filozofii w ogóle (np. pod wpływem ruchu humanistycznego, który wszak wyłączną hiszpańską własnością nie był), ani nie koncentrowali się wyłącznie na zagadnieniach praktycznych, choć to w tym zakresie niejednokrotnie odnosili największe sukcesy. Uczeni zaś wieku XVIII – Feijoo, Mayans y Siscar czy Jovellanos – chociaż nie dokonali rewolucji (naukowej czy społecznej), to na pewno nie pozostali obojętni na idee oświeceniowe, rozpalające całą Europę, włączając w to również dążenia racjonalizujące tak naukę, jak i życie. Być może zatem wysiłek przedstawicieli Pokolenia '98 był konieczny wobec homogenicznej wizji filozofii i jej dziejów, jaka wyłaniała się u zarania wieku XX i uprzywilejowywała te nurty i postaci, które związane były z centralnymi ośrodkami nie tylko, albo – nie tyle – naukowymi, co politycznymi czy ekonomicznymi. Ówczesna Hiszpania z pewnością do nich nie należała, i być może to właśnie ten kontekst – poczucia peryferyjności i rzeczywistego odsunięcia za kulisy głównej sceny systemu światowego<sup>20</sup> – jest podstawowym kontekstem kształtowania obrazu filozofii hiszpańskiej jako specyficznej całości.

Na koniec chcę przytoczyć słowa Stephena Toulmina z jego *Kosmopolis*, pod którymi równie dobrze, jak sądzę, mogliby się podpisać autorzy konstruujący projekt historii filozofii hiszpańskiej. Otóż przedstawiając utrwalony obraz filozofii nowożytnej jako teoretycznej, spekulatywnej filozofii racjonalistycznej, Toulmin stwierdza: „Od początku cała ta historia była jednostronna, zbyt

---

<sup>20</sup> Odwołuję się tu do rozważań I. Wallersteina, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, przeł. A. Ostolski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007.

optymistyczna i obliczona na podtrzymywanie dobrego samopoczucia<sup>21</sup>. I z jednej, „centralnej”, i z drugiej, „peryferyjnej” strony – można by dodać. Możliwość przełamania dominującej narracji, która zyskała już status oczywistej, upatruje Toulmin w technice „rekontekstualizacji”, uchwyceniu danej kwestii w oryginalnym kontekście jej opracowywania. Tę samą technikę, w prowizoryczny sposób, zastosowałam do coraz bardziej „oczywistego” obrazu historii filozofii hiszpańskiej, reprodukowanego we współczesnych jej opracowaniach i w naszym myśleniu o niej jako niekiedy obszarze niedookreślonym, wymagającym usprawiedliwienia czy obrony. Wysunąć mogę roboczy wniosek: pisanie historii filozofii hiszpańskiej z pewnością zmusza do uwzględnienia dorobku tych filozofów – za nich się bowiem uważali i tak też byli odbierani – którzy porzucają paradygmat naukowy i poświęcają się raczej eseistyce, myśli niesystemowej, niekiedy paradoksalnej, jak w wypadku Unamuna. Jednakże dotyczy to nie tylko filozofii hiszpańskiej, ale filozofii w ogóle. Inaczej nie byłoby miejsca dla Mirandoli, Montaigne’a, Pascala, Kierkegarda czy późnego Wittgensteina. A zatem wydaje się, że nie może być to cechą różnicującą, specyficzną, a raczej świadczy o naturze filozofii w ogóle, która rozwija się nie tylko za sprawą tych, którzy systemowo budują, lecz i tych, którzy niekiedy brutalnie burzą. Czym innym jest bowiem wykazywanie powiązań między poszczególnymi szkołami, postaciami, ideami i kontekstami ich tworzenia – a w tym wypadku uwzględniać należałoby specyficzne okoliczności uprawiania filozofii – a wykazywanie jakiegoś narodowego, szczególnego i trwającego w czasie, niejako zakotwiczonego w narodowej duszy, sposobu jej uprawiania.

*Iwona Krupecka*

### **On Constructing the History of National Philosophy. The Spanish Example**

*Abstract*

The purpose of the article is to reconstruct the image of the history of Spanish philosophy as the national philosophy with its specific characteristics in the contemporary historiography. I focus on the moment of crystallization of the view in which the Spanish philosophy appeared as linked to such national features as practical, literary, and antisystemic attitude, or the tendency to discredit well known oppositions. It was at the turn of the 20th century, when from the ideological and not purely philosophical perspective some intellectuals raised the “problem of Spain”, reformulated by the Generation of 98 in their self-definition as the representatives of

<sup>21</sup> S. Toulmin, *Kosmopolis. Ukryty projekt nowoczesności*, przeł. i wstępem opatrzył T. Zarębski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2005, s. 36.

Spain itself. Every historiographic repetition of this image is actually the repetition of the dialectics of center and peripheries, whereas its reconstruction and genealogy let us understand the history of philosophy as determined by the non-philosophical context.

*Keywords:* Spanish national philosophy, center-periphery, national character.