

Adam Komorowski

„POKOLENIE 98”. NIEKTÓRE PROBLEMY RACJONALIZACJI KŁĘSKI

Wszystkie usiłowania przedstawienia zarysu współczesnej myśli filozoficznej i kultury Hiszpanii rozpoczynają od grupy twórców i myślicieli określanych mianem „pokolenia 98”¹. Oczywiście wyczerpujący opis myśli grupy, która w pewnym sensie stworzyła współczesną kulturę hiszpańską, przekraczałby rozmiary jednego artykułu. Dlatego też zadanie, jakie sobie tutaj postawiłem, jest nieco skromniejsze; chciałbym zaprezentować te wątki w twórczości filozoficznej głównych przedstawicieli tzw. „pokolenia 98”, w których przejawia się ich stosunek do tragicznej w dziejach Hiszpanii klęski 1898 roku. Mówiąc bardziej ogólnie tematem artykułu jest problematyka inteligenckich rozrachunków w obliczu klęski narodowej. Takie ujęcie tematu pozwoli nam, jak sądzę, na zrozumienie faktu, dlaczego właśnie przedstawiciele tego pokolenia uważani są powszechnie za twórców nowoczesnej i współczesnej kultury hiszpańskiej.

Klęska roku 1898 stała się dla przedstawicieli „pokolenia 98” sprawą nie tylko refleksji historycznej, ale także historiozoficznej, a nawet ontologicznej, rodząc zamiar stworzenia filozofii narodowej, czy też — mówiąc bardziej oszczędnie — konstrukcji takich systemów filozoficznych, gdzie problematyka losów narodu i państwa byłaby problematyką centralną.

Wydaje się, że studium takie może dostarczyć wartościowego materiału porównawczego do badania innych tego typu wysiłków. Bowiem problem rozrachunków inteligenckich w obliczu narodowej klęski nie jest tylko problemem hiszpańskim. Konieczność racjonalizacji nowego *status quo*, próba diagnozy, ustalenia przyczyn klęski i ukazania sposobu jej przewyciężenia sprawia, że sytuacja „pokolenia 98” ma pewne cechy uni-

¹ „Kryzys 98 roku jest niezbędnym punktem wyjścia dla badania rozwoju współczesnej literatury hiszpańskiej”. G. Grilli, *Realtà e avventura nella letteratura del novecento*, „Belfagor”, marzo 1972, nr 2, s. 121.

wersalne, o czym zapatrzeni w narodową specyfikę badacze hiszpańscy często zdają się zapominać².

Stwierdzenie klasyków marksizmu, że klasyczna filozofia niemiecka była próbą dokonania w sferze ideologii i filozofii tej rewolucji, która we Francji dokonała się w rzeczywistości, ukazuje pewną prawidłowość w rozwoju myśli społecznej. Chodzi o to, że zacofanie bazy może w określonych warunkach stymulować rozwój refleksji filozoficznej.

Hiszpania daje nam najlepszy przykład występowania tej prawidłowości. Oto w kraju, gdzie refleksja filozoficzna znajdowała się na poziomie niskim, trudnym do porównania z jakimkolwiek krajem Europy, po roku 1898 pojawia się cała grupa myślicieli, którzy stają się duchowymi przywódcami narodu³. Klęska w wojnie ze Stanami Zjednoczonymi i utrata imperium były dla zacofanej gospodarki Hiszpanii też prawdziwą klęską ekonomiczną, szczególnie dla małych zakładów w Katalonii, gdzie zostały zupełnie zrujnowane klasy średnie, stwarzając bazę społeczną dla niesłychanego w porównaniu z innymi krajami rozwoju anarchizmu. Wstrząs gospodarczy szczególnie mocno dotknął przemysłowo rozwinięte peryferie (Katalonię i Kraj Basków)⁴. Natomiast w samym centrum, stołecznym Madrycie niewiele się zmieniło. Pasożytnicza monarchia wraz ze swoim obliczonym na imperium dworem, przesadnie rozbudowaną admi-

² Klasycznym opracowaniem tę narodową specyfikę zjawiska absolutyzującym może być praca G. Diaz-Plaia, *Modernismo frente a noventa y ocho. Una introducción a la literatura española del siglo XX*, Madrid 1966. Diaz-Plaia w zasadzie rezygnuje z jakichkolwiek prób ukazania powiązań „pokolenia 98” z myślą europejską. Utożsamiając modernizm z postawą radykalnego estetyzmu przeciwstawia go „pokoleniu 98”, dostrzegając u jego przedstawicieli w zasadzie tylko pasję etyczną i moralizatorską. Z drugiej strony — co prawda rzadziej — zdarzają się próby zbytniej europeizacji zjawiska, najczęściej poprzez przecenianie wpływu Fryderyka Nietzschego (szczególnie na Unamuno i Baroję). Jak można przypuszczać, próby te pochodzą od badaczy europejskich i amerykańskich, np. P. Ilie, *Unamuno. Existential View of Self and Society*, New York 1967; U. Rusher, *Nietzsche in der Hispania*, Bern 1962, choć paradygmatem dla nich mogłaby być (niestety w ogóle nie znana) praca J. Sorrela, *Los hombres del 98: Unamuno*, Madrid 1917.

³ Co do stanu filozofii w Hiszpanii przed wystąpieniem głównie Unamuno i następnie Ortegi y Gasset, to można się powołać na świadectwo przebywającego w tym czasie przez dłuższy okres w Hiszpanii W. Lutosławskiego. Lutosławski (*Jeden łatwy żywot*, Warszawa 1933) wskazywał na generalną nieznajomość zdobyczy filozofii niemieckiej, zwłaszcza Kanta. Zresztą w swoich hiszpańskich pracach starał się tam filozofię niemiecką popularyzować. O słabej znajomości filozofii niemieckiej może świadczyć też fakt niesłychanej kariery C. F. Krausego, powszechnie uważanego za najwybitniejszego filozofa niemieckiego. Por. też uwagi J. Abellana w pracy *José Ortega y Gasset y fracaso de la metafísica*, Barcelona 1967, w pełni solidaryzującego się z uwagami Lutosławskiego.

⁴ Doskonale analizy sytuacji ekonomicznej po klęsce roku 1898 zawiera praca R. Carr'a, *Spain. 1808—1939*, Oxford 1966.

nistracją i aparatem państwowym dzięki odszkodowaniu amerykańskiemu za zrzeczenie się praw do Puerto Rico i Filipin mogła przez kilka lat spokojnie funkcjonować⁵. Nie jest też przypadkiem, że wszyscy przedstawiciele „pokolenia 98” pochodzili właśnie z peryferii (z wyjątkiem najmłodszego J. Ortegi y Gasseta), przy czym trzech bez wątpienia najwybitniejszych jego przedstawicieli to Baskowie (Unamuno, de Maeztu, Baroja).

W nakreślonej tutaj perspektywie biologiczne kryteria przynależności do tego, co nazywamy „pokoleniem 98”, są drugorzędne. Fakt, że Miguel de Unamuno urodził się w roku 1864, José Ortega y Gasset w roku 1883, a pozostali — Pio Baroja, Ramiro de Maeztu, Ramon del Valle Inclan, Azorin, Antonio Machado, Juan Maregall — w tym przedziale lat, jest mniej zasadniczy aniżeli to, że wszyscy w obliczu klęski starali się dać odpowiedź na temat przyszłych losów narodu, podać diagnozę nowej sytuacji. Analiza dat urodzenia, poszukiwanie homogeniczności formacji intelektualnej i jej wspólnych autorytetów to wszystko sprawy, które niepokoją badaczy hiszpańskich pragnących wypracować teoretycznie doniosłą kategorię pokolenia. Pominę je jednak, aby ukazać rolę refleksji teoretycznej nad klęską roku 1898 w kształtowaniu się „pokolenia 98”⁶.

Klęska ta zrodziła w społeczeństwie hiszpańskim zapotrzebowanie na pewien typ myśli, który pojawiał się i wcześniej, lecz sporadycznie. Dopiero po roku 1898 rozpoczęła się kariera wydawnicza książek na temat losów Hiszpanii. W tym sensie miał rację Valentin Amirall pisząc w ostatnich zdaniach swojej książki *España tal cual* wydanej w roku 1886: „Żyjemy w błędnym kole. Gwałtowny wstrząs mógłby nas zbawić, ale musiałby to

⁵ Wynosiło ono 20 mln dolarów.

⁶ Problematykę tę zainspirował na terenie Hiszpanii przede wszystkim José Ortega y Gasset swoim studium *En torno al Galileo. Esquema de las crisis*, Madrid 1933, gdzie rozwinął koncepcję periodyzacji historii opartą na kategorii pokolenia. U Ortegi koncepcja pokolenia oparta jest z jednej strony na koncepcji ducha czasu, z drugiej — na wyodrębnieniu w życiu człowieka trzech faz, a w społeczności ludzkiej trzech zawsze współistniejących ze sobą zbiorów, mianowicie dzieci, młodzieży i starszych. W praktyce koncepcja pokolenia odnosi się jednak zawsze do elity twórców kultury, którzy tworzą ducha czasu. Tak więc mówi Ortega o pokoleniu Kartezjusza i Hobbesa, Giordano Bruno i Cervantesa itd. Ta stosunkowo późna koncepcja Ortegi nosi w sobie wyraźny ślad uogólnienia specyficznie hiszpańskiego zjawiska, jakim była względna, jak już to wskazywałem, biologiczna jednorodność „pokolenia 98”. Pojęcie pokolenia zrobiło następnie niesłychaną karierę w historiografii latynoamerykańskiej. Natomiast bardziej instrumentalne podejście cechuje zwłaszcza pracę R. Gullona, *La invencion de 98 y otros ensayos*, Madrid 1969, a także syntetyczny podręcznik J. M. Valverde, *Breve historia de la literatura española*, Barcelona 1969. Ostatni badacz pisze: „W pewnym sensie grupa ta [„pokolenie 98”] wpływa jako ekspresja niezadowolenia i odpowiedź nań”. *Op. cit.*, s. 199. Por. też G. Grilli, *op. cit.*

wstrząs powszechny, przekształcenie zupełne”⁷. Kiedy jednak wstrząs szedł, zaistniała potrzeba zupełnie innej diagnozy aniżeli ta, którą powili w swoich prekursorskich pracach tacy myśliciele jak V. Amirall, quin Costa czy Emilio Castelar. Wszyscy oni jako na przyczyny zastoju zajął na określone zjawiska, ich zdaniem charakterystyczne dla historycznego rozwoju Hiszpanii i je właśnie czynią odpowiedzialnymi za nieładany stan rzeczy. Tak np. Amirall mówił o korupcji stolicy w odróżnieniu od prężnych peryferii, Costa wskazywał na atomizację rzeczywistej dzy wykonawczej, czyli tzw. kacykizm (*caciquismo*), zdaniem Castelara iowającą był kościół (pod koniec życia już bardziej abstrakcyjnie rozumana nietolerancja). Ten ostatni pisał: „Jesteśmy wielkim trupem rozciągającym się od Pirenejów do morza Kadyksu, ponieważ daliśmy się uświęcić w imię katolicyzmu”⁸.

Wszystkie te diagnozy nie wykraczały więc poza myślenie przyczynowo-skutkowe, zatrzymując się jedynie na poziomie wybranych faktów historycznych i odpowiednio je hierarchizując. Proponowane sposoby przeciżenia kryzysu były też niesłuchanie konkretne: Castelar postulował ublikę, krauzyści reorganizację i sekularyzację szkolnictwa, Costa lidadację wielkiej własności ziemskiej, Amirall federalizm. Wszystkie te ważania dotyczyły tylko kryzysu państwowości. Wszystkie, w swojej wie reformistyczne, czyniły z małej efektywności aparatu państwowo-go problem naczelny, a z odbudowy jego sprawności — zadanie zasadnicze. Mimo wszystko w swojej istocie pozostawały one głęboko optymiczne, poparte niezachwianą wiarą w postęp.

Reorganizacja Hiszpanii była możliwa, należało tylko usunąć określoną szkodę. Dać większą autonomię Katalonii i Baskijczykom, zreorganować szkolnictwo wyższe i podstawowe, zmienić stosunki na wsi, stworzyć system kontroli władzy (republika), dokonać recepcji zdobyczy półczesnej nauki, zsekularyzować życie naukowe i prywatne. Ciekawe, tłem dla tych wszystkich rozważań nie był, jak gdzie indziej, pozytywizm, ale właśnie swoisty panteizm filozofii C. F. Krauzego.

Jak widzimy, myśl „pokolenia 98” nie rodziła się w intelektualnej żni. Klęska zaostrzyła tylko problemy, ale także zmusiła do zmiany spektywy. W jakościowo nowej sytuacji, jaka powstała po roku 1898, myślenie o doraźnych sposobach naprawy rzeczypospolitej było już dorzeczne. Hiszpania jako państwo imperialne przestała po prostu nieć. Długotrwały i chroniczny kryzys ustroju przeszedł w kryzys stolków pomiędzy państwem i społeczeństwem. W tym sensie rok 1898 był

⁷ Cyt. za E. Porębowicz, *Studia literackie*, Kraków 1951, s. 243.

⁸ Cyt. za M. Iglesias, *Aproximacion al pensamiento politico de Castelar*, „Estudios de Informacion”, enero-marzo 1969, s. 11.

istotnie rokiem wyjątkowym, rzadko się bowiem zdarza, aby w tak krótkim czasie państwo zostało poddane tak gruntownej i radykalnej zmianie. Przejście od kolonialnego imperium do państwa zależnego oczywiście nie odbyło się w momencie przegranej wojny ze Stanami Zjednoczonymi. Ale do roku 1898 kolonie zamorskie jeszcze istniały i świadomość społeczna w pełni ten fakt uwzględniała. Imperium w potocznej świadomości łączyło się z monarchią. Teraz pasożytniczy charakter dworu hiszpańskiego, spadek po *ancien régime'ie*, jest widoczny z całą oczywistością. Instytucja monarchii, a także państwa, wszelka oficjalna władza zostaje po prostu ośmieszona. W odróżnieniu od dawnych liberałów i republikanów, przedstawiciele „pokolenia 98” nie muszą już jej nawet atakować i zazwyczaj tego nie czynią. Jedynym wyjątkiem jest satyra na dwór hiszpański pióra Ramona del Valle Inclana⁹. Zupełna kompromitacja wszelkich oficjalnych instytucji stworzyła próżnię, którą ktoś musiał wypełnić. Zostaje ona właśnie wypełniona przez rosnący autorytet Unamuno, Baroju czy Valle Inclana.

Zdobywają oni autorytet ten przede wszystkim dzięki koncepcji nowej roli Hiszpanii, przybierającej u nich często formę zmitologizowaną. W ramach tej koncepcji szczególną rolę odgrywa między innymi postulat budowy pozaoficjalnych więzi pokoleniowych, opartych na absolutyzacji więzi intelektualnych. Oczywiście, rzucone dopiero w 1913 r. przez Azorina hasło jedności pokoleniowej¹⁰ było przede wszystkim postulatem, który w zasadzie nie znalazł potwierdzenia w praktyce z wyjątkiem wspólnej akcji (Azorina, Unamuno, Maeztu i Valle Inclana) na rzecz uwolnienia Pedro Corominasa, zamieszanego w zamachy bombowe dokonywane przez anarchistów w Katalonii, oraz protestu przeciw przyznaniu José Echagarayowi nagrody Nobla (1905). Postulat budowy więzi pokoleniowych nie

⁹ Mam tu na myśli cykl powieści historycznych *Ruedo Iberico (La corte de los discretos, 1927 i Viva mi dueño, 1928)*.

¹⁰ W tym bowiem roku ukazał się artykuł Azorina *La generacion del 98*, który dał nazwę ruchowi. Ciekawe, że w artykule tym Azorin obok historycznego faktu klęski, zasadnicze znaczenie dla ukształtowania się ruchu przypisywał wpływom z zewnątrz: „dzięki temu związkowi z myślą literacką z zewnątrz Hiszpanii zrodziła się wśród nas odnowa literatury”. Antologia *La generacion 98*, La Havana 1965, s. 281. Wymieniając Amiela, D'Annunzia, Brandesa, Nietzschego, Ruskina, Spencera, Tołstoja i Verlaine'a, główną zasługę „pokolenia 98” widział w ukształtowaniu w Hiszpanii nowego typu wrażliwości. W ostatnim zdaniu cytowanego artykułu pisał: „Duchowa ciekawość dla wszystkiego co obce i spektakl klęski — upadku całej polityki hiszpańskiej — ożywiły wrażliwość i stworzyły różnorodność nie istniejącą uprzednio w Hiszpanii”. *Ibid.*, s. 248. Nieco upraszczając można powiedzieć, że ta nowa wrażliwość to właśnie nic innego jak modernizm. Co potwierdza w pełni fakt zaliczenia przez Azorina w poczet przedstawicieli pokolenia Rubena Dario, poety nikaragauńskiego, najwybitniejszego przedstawiciela modernizmu w literaturze latynoamerykańskiej.

był też bynajmniej przez wszystkich popierany. Zdecydowanie wrogie wobec niego stanowisko zajmował np. Pio Baroja.

Rozpatrując przyczyny klęski i analizując schorzenia Hiszpanii niemal wszyscy wskazują na państwo jako przyczynę wszelkiego zła. Szczególnie Unamuno dokonuje ostrego rozrachunku z państwem i z tym, co sam nazywa *religion del Estado*, tj. przeświadczeniem, że państwowość jest dla prosperowania narodu sprawą zasadniczą. Swoją krytykę instytucji państwa przenosi Unamuno na wszystkie partie polityczne, niemal wszystkie instytucje z kościołem włącznie¹¹. Kościół jednak atakowany jest przez Unamuno tylko i wyłącznie jako instytucja, natomiast katolicyzm zostaje przez niego w pełni doceniony jako nosiciel „wiecznej tradycji” (*tradicion eterna*), czyli zespołu wiecznie żywych wartości, których depozytariuszem jest „lud” (*pueblo*), natomiast ich zewnętrzną, niejako materialną formą jest język. Dawna polityczna wspólnota imperium zostaje w przekonaniu Unamuno zastąpiona przez wspólnotę wartości, zakorzenioną we wspólnocie języka hiszpańskiego. Fakt, że Hiszpania stała się pod względem ekonomicznym taką samą peryferią¹², jak jej dawne kolonie, rodząca się świadomość zależności zarówno Hiszpanii, jak i Ameryki Łacińskiej stworzyły jedność duchową, jaka nigdy przedtem nie istniała¹³. Jest pozornym paradoksem, że sama uwikłana w imperialistyczne zależności Hiszpania dopiero teraz staje się, poprzez podobieństwo sytuacji społeczno-ekonomicznej, atrakcją dla latyno-amerykanów. Dopiero teraz rodzi się zasadnicza jednorodność myśli hiszpańskiej i latynoamerykańskiej, manifestująca się przede wszystkim w tzw. idei *hispanidad*, czyli wzmiankowanej już, na wspólnocie języka opartej, wspólnocie duchowej.

Nikt z przedstawicieli „pokolenia 98” nie próbuje niczego konkretnego naprawiać. Jak słusznie zauważa Angel del Río: „Dąży się nie do tej czy innej reformy, lecz do całkowitej odnowy ducha narodowego”¹⁴. Opis kryzysu został dokonany w zupełnie innym języku, aniżeli u poprzedzających „pokolenie 98” liberalnie nastawionych republikanów, o których pisałem. Kiedy Baroja stwierdza, że brak jest ideału, Azorin wskazuje na powszechną abulię, J. Benavente na brak dobroci, Maeztu na brak heroizmu¹⁵,

¹¹ Por. szczególnie esseje *La crisis del patriotismo* w tomie *La dignidad humana*, Madrid 1967 i *Sobre el fulanismo* w tomie *Viejos y jowenes*, Madrid 1960.

¹² Terminologię opartą na przeciwstawieniu „centrum” i „peryferii” zaczerpnąłem z rozprawy J. Galtunga, *A Structural Theory of Imperialism*, „Journal of Peace Research”, 1971, nr 2.

¹³ Zwrócił na tę sprawę uwagę R. F. Retamar pisząc: „Tragedia historyczna, jaką w jednym czasie przeszły Hiszpania i jej byłe kolonie amerykańskie, jest wspólną podstawą, która znajdzie świadectwo w literackim i ideologicznym modernizmie”, „Universidad de la Havana”, Año XXXIII, nr 193, s. 14.

¹⁴ A. del Río, *Historia literatury hiszpańskiej*, t. II, Warszawa 1972, s. 217.

¹⁵ Por. Lain Entralgo, *España como problema*, Madrid 1957 s. 381.

a Ortega konstatuje brak elit¹⁶. Niemniej jednak, kiedy przyjrzymy się tym tezom, widzimy, że formułowane są w języku bardziej abstrakcyjnym aniżeli u ich poprzedników, ostro przez nich krytykowanych przedstawicieli starej liberalnej opozycji¹⁷. Diagnoza, jaką stawiają, jest może ostrzejsza, konstatują oni bowiem totalny, a nie cząstkowy kryzys wszystkiego, co aktualnie przez nich zastane w hiszpańskiej rzeczywistości, ale proponowana terapia, sposób jego przezwycięzenia jest dosyć mglisty — mianowicie radykalne przekształcenie świadomości społecznej. Wiele z popularności zawdzięczają przedstawiciele „pokolenia 98” właśnie temu, że nie próbowali, jak dawni republikanie, bronić państwowości imperialnej, którą historia skazała na zagładę, skazując też na zagładę dawny reformizm liberalno-republikańskiej opozycji. Rzecz jednak w tym, że proponowany przez przedstawicieli „pokolenia 98” sposób przezwycięzenia kryzysowej, to jest radykalna przebudowa nie politycznej struktury kraju, ale właśnie świadomości narodowej, w praktyce oderwał ich od wszelkiej działalności politycznej¹⁸. Nie był to ruch społeczny, lecz raczej ruch intelektualny.

Dawna republikańska tradycja zostaje zaatakowana z jeszcze jednego powodu. Chodzi mianowicie o jej powiązanie z europejskim racjonalizmem. To powiązanie z obcym dla elementu hiszpańskiego stylem myślenia przyczyniło się, zdaniem Unamuno, do zupełnej izolacji dawnej opozycji w społeczeństwie hiszpańskim. Racjoniści bowiem sprzeniewierając się „wiecznej tradycji”¹⁹ obracają się w świecie arbitralnie transponowanych z innych cywilizacji i społeczeństw stylów myślenia. Niechęć do racjonalizmu przenoszą przedstawiciele „pokolenia 98” na kulturę francuską w ogóle.

Liberałowie, zdaniem Unamuno, walcząc o wolność słowa nie potrafili znaleźć wspólnego języka z ludem, ponieważ wykluczali wszelką komunikację pomiędzy intelektualistami a ludem²⁰. Walcząc o powszechne prawo wyborcze zapominali np. o 60% analfabetów i stosunkach na wsi, gdzie większość głosów jest kupowana²¹. Jednak stanowisko Unamuno nie było

¹⁶ W pracy *España invertebrada*, Madrid 1921.

¹⁷ „Castelar jest człowiekiem, który pisze, żeby jeść i je, żeby pisać i zamknięty w tym żelaznym kołowrocie nie ma czasu, żeby się czegoś nauczyć” — pisał Unamuno. Cyt. za J. Sorel, *op. cit.*, s. 36.

¹⁸ Kiedy po upadku Primo De Rivery Unamuno został wybrany do parlamentu, jedyne jego wystąpienie dotyczyło kwestii konieczności dominacji języka hiszpańskiego nad katalońskim i baskijskim.

¹⁹ „Wieczna tradycja” jest przede wszystkim możliwością irracjonalnej wiary.

²⁰ M. Unamuno, *A proposito del toreo*, w: *Obras completas*, vol. XI, s. 899.

²¹ S. Payne, *Unamuno's Politics*, w: *Unamuno. Creator and Creation*, ed. J. Rubia Barcia i M. A. Zeitlin, Berkeley 1964, s. 211.

antydemokratyczne. Przeczuwając pozorność demokracji i złudzenia, jakie wiążą się z tym pojęciem w społeczeństwie klasowo zróżnicowanym, Unamuno występował z utopijnym postulatem budowy autentycznych więzi społecznych i narodowych poza wszelkimi instytucjami, w tym także poza wszelkimi instytucjami demokracji parlamentarnej.

Zupełnie inaczej wyglądało natomiast stanowisko Ramiro de Maeztu, kiedy pisał: „W końcu doszedłem do przekonania, że moja ojczyzna zesłała z drogi w momencie, gdy zaczęła oddalać się od kościoła. Nie powróci ona na właściwą drogę do chwili, kiedy zdecyduje się na nowo utożsamić z kościołem, na ile jest to tylko możliwe”²². Dla najbardziej z całej grupy konserwatywnie nastawionego Maeztu, kościół był przede wszystkim gwarancją ciągłości historii narodu, a nie określoną instytucją. Kościół był warunkiem trwania określonego typu świadomości, opartej na przekonaniu o znikomości naszego materialnego bytu wobec duchowej perspektywy i na świadomości grzechu pierworodnego, która może postawić kres złudnym uzurpacjom rozumu. Racjonalizm wraz ze swoim przekonaniem o bezwzględnej autonomii ludzkiej świadomości jest przyczyną rozpadu opartych na podporządkowaniu się i autorytecie więzi społecznych, wzrostu nastrojów egoistycznych, a jako taki jest, zdaniem Maeztu, także przyczyną kryzysu Hiszpanii.

Choć wnioski, do jakich doszedł Maeztu, a zwłaszcza przekonanie, że człowiek jest przede wszystkim funkcją, a nie celem, wraz z upływem czasu uczyniły go czołowym teoretykiem Falangi, to jednak byłoby nieporozumieniem sądzić, że w ramach „pokolenia 98” zajmował on stanowisko wyjątkowe. Wszyscy wymienieni przeze mnie myśliciele traktowali racjonalizm jako społecznie destruktywny. Baroja pisze: „Generalnie, prawda jest dla człowieka szkodliwa”²³. Unamuno natomiast konstatuje: „Racjonalizm miałby jako swoją życiową konsekwencję samobójstwo”²⁴.

W obliczu narodowej klęski racjonalizm jawi się myślicielom „pokolenia 98” wręcz jako jedna z jej przyczyn. Mobilizacja społeczności była ich zdaniem możliwa tylko poprzez odwołanie się do czegoś irracjonalnego. Natomiast przekonanie o uniwersalizmie rozumu i autonomii jednostkowej świadomości odrywa działalność intelektualną od życiowych potrzeb społeczności, prowadzi w gruncie rzeczy do arystokratyzmu, czyniąc niemożliwym wyodrębnienie autentycznych elit intelektualnych. Zamiast łączyć społeczność, dzieli ją. Jak widzimy, większość zarzutów nie dotyczy, jak u innych irracjonalistów europejskich, apodyktyczności rozumu

²² R. de Maeztu, *Don Quijote o el amor*, Salamanca 1965, s. 16.

²³ P. Baroja, *El árbol de la ciencia*, Madrid 1911, s. 1964.

²⁴ M. Unamuno, *Del sentimiento tragico de la vida*, Madrid 1928, s. 120.

(H. Bergson), ale przede wszystkim społecznych funkcji racjonalizmu. Zarzut zasadniczy — to niemożność pogodzenia racjonalizmu z narodowym ideałem, którym jest ekspansywne trwanie w czasie narodu jako zintegrowanej świadomości²⁵.

Dla Baroju w tej sytuacji jedynym wyjściem pozostaje luksus stwarzania coraz to nowych iluzji, tworzenie coraz to nowych, ale życiowo niezbędnych kłamstw. „Kłamstwo jest najbardziej życiową cechą posiadaną przez człowieka” — stwierdza²⁶. Jednak taka forma skrajnego nihilizmu jest raczej wyjątkowa wśród przedstawicieli „pokolenia 98”.

Unamuno widzi możliwość odwołania się do mitu, czy ściślej do myślenia metaforycznego, zawartego w literaturze danego narodu. Warunkiem odrodzenia narodowego jest jednak odrodzenie mitu, stworzenie dzieł literackich na kształt nowej ewangelii. Uznając pluralizm kultur, swoistość Hiszpanii dostrzega Unamuno w zastępowaniu refleksji filozoficznej (logicznego dyskursu) przez literaturę, w przyznaniu fikcji samodzielnego bytu. Taka jest zdaniem Unamuno treść arcydzieła literatury narodowej, *Don Kichota*. Odpowiednio też, proponowanej przez siebie formie odrodzonej świadomości proponuje dać nazwę kichotyizmu (*quijotismo*). Kichotyizm ma się stać filozofią narodową, ale zarazem dzięki temu, że udaje mu się rozwiązywać (a przynajmniej traktować) nie tylko problemy teoretyczne, ale samego życia konkretnego człowieka (a więc Hiszpana), ma on walor uniwersalny²⁷. Konkretność filozofii narodowej zostaje tutaj przeciwstawiona abstrakcyjnemu, zdaniem Unamuno, bo kosmopolitycznemu uniwersalizmowi wszelkich racjonalizmów.

Oczywiście, jak słusznie zauważył L. Spitzer, próba odczytania arcydzieła Cervantesa jako manifestu irracjonalizmu jest niesłychanie dyskusyjna, bowiem o wiele łatwiej odnaleźć w tym dziele momenty łączące je z Kartezjuszem aniżeli z Pascalem i Kierkegaardem²⁸, Unamuno jednak myślał inaczej. Także de Maeztu, stosunkowo sceptycznie nastawiony wobec arcydzieła Cervantesa, dochodzi w kwestii specyfiki hiszpańskiego poglądu na świat do wniosków podobnych jak Unamuno. Pisze: „Tak więc można stwierdzić, że historyczna misja narodów hiszpańskich polega na pouczeniu wszystkich ludzi na ziemi, że jeśli chcą, mogą się uratować,

²⁵ Ten typ argumentacji, jak trafnie analizuje I. R. Barzilay w swojej pracy *Between Reason and Faith*, The Hague—Paris 1967, pojawia się bardzo często w krytyzowanych dla danej społeczności warunkach.

²⁶ P. Baroja, *La juventud egolatoria*, Madrid 1917, s. 16.

²⁷ M. Unamuno, *Don Quijote en la tragi-comedia europea contemporanea*, ostatni rozdział *Del sentimiento tragico de la vida*.

²⁸ L. Spitzer, *Perspektywizm czasowy w Don Kichocie*, w: K. Vossler, L. Spitzer *Studia stylistyczne*, Warszawa 1972.

i że ich wzniesienie nie zależy od niczego innego, jak tylko od ich wiary i ich woli”²⁹.

Woluntaryzm i antyintelektualizm jest cechą pozostałych przedstawicieli „pokolenia 98”. Jest to jednak zawsze antyintelektualizm intelektualistów”³⁰. Jedyne poważne różnice, jakie istnieją pomiędzy Ortegą y Gassetem a Unamuno, Maeztu i Azorinem polegają na tym, że o ile ci ostatni widzą możliwość odrodzenia Hiszpanii poprzez rekonstrukcję danego już w tradycji mitu (Don Kichot), poprzez istniejącą już instytucję (kościół u Maeztu), czy w odkryciu duchowych ekwiwalentów hiszpańskiego krajobrazu (Azorin), to Ortega domaga się stworzenia zupełnie nowych mitów i kategorii. Taką nową, organizującą świadomość kategorią, mającą zastąpić tradycyjną i zbankrutowaną kategorię rozumu, miała być konstruowana przez niego kategoria „rozumu witalnego”.

Punktem wyjścia dla „pokolenia 98” było zawsze radykalne potępienie terażniejszości rozpatrywanej przede wszystkim jako określony stan świadomości społecznej oraz postulat totalnego przekształcenia tej świadomości. Zupełnie świadomie wszyscy ci pisarze sięgają po formę eseju, gatunku przed nimi praktycznie w Hiszpanii nie istniejącego, jako środka przekazu myśli. Sądzą bowiem, że ta forma publikacji najlepiej się do wyrażenia nowego światopoglądu nadaje. Podobnie także inne gatunki literackie, a w pierwszym rzędzie powieść, traktowane są jako środek przekazu filozoficznego.

Rzecz jednak w tym, że wskazując na sposób przewyciężenia zastanego kryzysu opowiadali się za pewnymi formami irracjonalnego woluntaryzmu, opartego na arbitralnie preparowanej tradycji, głównie na podstawie analizy wybranych utworów literackich (*Don Kichot*, *Życie jest snem*, *Don Juan*, *Cyd*, *Celestyna*). Dochodzili jednak do tego punktu, którego chcieli uniknąć: do radykalnego indywidualizmu. Co prawda jest to indywidualizm irracjonalizujący, opierał się bowiem na przekonaniu, że jednostka wczuwając się w swoją konkretną jednostkowość, a więc też i hiszpańskość, może łączyć się w sposób pozaracjonalny ze swoim narodem³¹.

²⁹ R. de Maeztu, *El concepto contemporaneo de España. Antología de ensayos, 1895—1931*, Buenos Aires 1946, s. 251.

³⁰ Czyli w gruncie rzeczy jest on próbą podporządkowania intelektu nieintelektualnemu autorytetowi. Zawsze grzeszy więc pewną arbitralnością. Zagadnienie to analizuje L. Kołakowski w swoim artykule *Intellectuals against Intellect*, „Daedalus”, summer 1972.

³¹ J. Maragall wzywał: „Do wnętrza waszej Kastylii kastylijczycy, do wnętrza waszej Portugalii Portugalczycy, do wnętrza naszej Katalonii katalończycy, po to aby dotrzeć do wspólnego źródła; stamtąd wypłynie wielka Hiszpania, europejska dzięki duchowej inwencji”, w liście do Unamuno, cyt za J. X. Heras, *Ideario politico de Juan Maragall*, „Revista del Instituto de Ciencias Sociales”, 1968/1969, nr 12/13, s. 20.

Indywidualizm ten, jako cecha typowo hiszpańska, był dla Unamuno zarazem wartością uniwersalną, w imię której warto pokusić się o hispanizację Europy. Jak widzimy, w nierewolucyjnej myśli hiszpańskiej tego okresu indywidualizm nie służył tylko do wyjaśnienia zastanej sytuacji, rozpadu państwowości i społeczności, ale stał się ideałem, który Hiszpania może i musi objawić światu. Dalsze sprawy, o których tutaj pisałem, takie jak odrzucenie języka dyskursywnego, utożsamienie filozofii i literatury i traktowanie języka metaforycznego jako jedyne go środka w kształtowaniu indywidualizowanej myśli, były tylko konsekwencjami tego programu.

Krytyka współczesności, podjęta przez poszczególnych przedstawicieli pokolenia, miała charakter postępowy. Nie jest przypadkiem, że jeszcze w wydanym w 1961 roku X tomie pism zebranych Miguela de Unamuno cenzura frankistowska skreśliła wszystkie te fragmenty, w których Unamuno atakował dyktaturę Primo de Rivery, cenzurę i monarchię³². Natomiast jeśli chodzi o myślenie o przyszłości, dzieła „pokolenia 98” cechuje wspólny tradycjonalizm. Odrodzenie miało nastąpić poprzez rekonstrukcję autentycznej tradycji.

Doświadczenie klęski w wojnie ze Stanami Zjednoczonymi zostało więc w końcu zinterpretowane jako moment pozytywny. W koncepcji przedstawicieli „pokolenia 98” doświadczona przez historię Hiszpania miała teraz przynieść światu nową formę świadomości (zdaniem Unamuno będzie to właśnie „kichotyzm”), zdolnej przezwyciężyć kryzys. Nietrudno dostrzec, że Hiszpania pełni tutaj rolę jakby kolektywnego mesjasza. Szczególnie u Unamuno agonia Chrystusa, będąca odkupieniem, i agonia Hiszpanii są niemal tym samym. Jeżeli uznamy, że istotą myśli mesjanistycznej jest idea pośrednika pomiędzy ludzkością i absolutem³³, to myśl „pokolenia 98” można scharakteryzować jako specyficzną formę mesjanizmu. Z tym, że absolut jest tutaj utożsamiony z transcendentnym wobec dziejów ich celem. Ciekawe jednak, że ta forma mesjanizmu zrodziła się bynajmniej nie u ludzi stojących zupełnie poza sferą polityki (tak jak mesjanizm współczesnych „pokoleniu 98” ruchów anarchistycznych na wsi andaluzyjskiej), ale wśród intelektualnej elity odczuwającej z całą jasnością polityczną bezsilność wobec definitywnej utraty imperium i szybkiej zmiany roli narodu i państwa.

³² A. Lacy, *Censorship and „Como se hace una novela”*, „Hispanic Review”, (XXXIV) 1966, s. 317—325.

³³ Por. A. Walicki, *Milenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski*, „Pamiętnik Literacki”, 1971, z. 4, s. 38 oraz J. L. Talmon, *Political Messianism*, London 1960.

Adam Komorowski

LA „GÉNÉRATION 98”

Résumé

Cet article offre une analyse des idées de la „génération 98”, et particulièrement de P. Barojy, de R. de Maeztu et de M. de Unamuno, en insistant sur des points qui s'avèrent une tentative de rationalisation et de justification de la débâcle de l'Espagne dans la guerre contre les États-Unis. L'auteur vise à faire ressortir les divergences essentielles entre les idées des critiques républicains de la réalité espagnole, d'une part, et de la „génération 98”, de l'autre: il montre que les premiers manifestaient en fait les attitudes nettement réformistes, tandis que les seconds, tout en soumettant à une critique radicale la situation sociale et politique existante, ne demandaient qu'une transformation profonde de la conscience sociale. Aussi, pour ce qui est des moyens proposés dans le but de surmonter la crise, ils demeuraient traditionalistes. Dans leurs aspirations à modifier la conscience sociale, ils voulaient fonder celle-ci sur un individualisme volontariste, considéré cependant comme condition de l'existence même d'un lien social authentique. Ils voyaient les éléments d'une telle historiosophie dans le passé culturel, et particulièrement dans la tradition littéraire (*Don Quichotte*). La valeur concrète de cette idée — idée concrète elle-même, puisqu'elle fut conçue par des hommes particuliers (Unamuno surtout) — semblait acquérir ainsi une valeur universelle. L'Espagne, mise à l'épreuve par le sort et l'histoire, devait jouer le rôle d'un Messie collectif, en offrant au monde une forme nouvelle de la conscience.