

Krzysztof POLIT

„ŻEBY WASI SYNOWIE BYLI LEPSI” O kryzysie humanizmu w filozofii Ramira de Maeztu y Witneya

To nie określone idee czy wizje świata i człowieka, które powstają w ludzkich umysłach, stanowią najbardziej pierwotną przyczynę tragicznych wydarzeń rozgrywających się na płaszczyźnie historycznej, ale pewne niebezpieczne tendencje tkwiące głęboko w naszej naturze, powodujące, że błędnie postrzegamy samych siebie i – wychodząc z błędnych założeń – budujemy fałszywe koncepcje filozoficzne.

„Wy nie wiecie, dlaczego mnie zabijacie, ale ja wiem, dlaczego umieram: żeby wasi synowie byli lepsi, niż wy jesteście”¹. Takie właśnie słowa miał wypowiedzieć Ramiro de Maeztu, zanim w listopadzie 1936 roku został bez sądu rozstrzelany w Madrycie przez republikanów. Wydarzenie to jest w swej wymowie smutne i dramatyczne, tak jak inne mu podobne, bez względu na sens ideologii, która stanowiła ich uzasadnienie. W opisywanym przypadku tym bardziej smutne i niepokojące, że przecież dotknęło wieloletniego sympatyka socjalizmu, który aczkolwiek rzeczywiście poparł dyktaturę Miguela Prima de Rivery, nawet w późnych swoich koncepcjach dostrzegał w doktrynie socjalistycznej pewne niezaprzeczalne zalety, odzegnując się jednak zdecydowanie od materializmu historycznego Marksa.

Wymowa pierwszego znaczącego dzieła de Maeztu² powoduje, że niektórzy określają go mianem „jednego z pierwszych apostołów głoszących koniec ideologii”³. Określenie to nieprzypadkowe, gdyż jako młody myśliciel Maeztu był przekonany, że „ulegną szybkiemu rozwiązaniu stare partie oparte na doktrynach”⁴. Pisał: „Odwieczny konflikt między wolnością a porządkiem nikogo już nie pasjonuje, być może dlatego, że został już rozwiązany, a być może – jak twierdzą inni – był jedynie wymysłem. W Hiszpanii rozumie się

¹ Słowa te znalazłem w dwóch książkach poświęconych Ramiro de Maeztu. Por. L. Belmonte, *Ramiro de Maeztu*, Ediciones Domingo Savio, Barcelona 1964, s. 31; L. Aguirre Prado, *Ramiro de Maeztu*, Publicaciones Españolas, Madrid 1976, s. 72.

² Zob. R. de Maeztu, *Hacia otra España*, Cardenal, Bilbao 1899. W książce tej Maeztu zebrał artykuły opublikowane wcześniej w prasie.

³ P.C. González Cuevas, „Estudio preliminar”, w: R. de Maeztu, *La crisis del humanismo*, Ediciones Almar, Salamanca 2001, s. 29 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – K.P.)

⁴ R. de Maeztu, *Hacia otra España*, Editorial Rialp, Madrid 1957, s. 214n.

wreszcie, że to, czego tutaj potrzeba, to kanały, fabryki, szosy, koleje żelazne i statki, a nie konstytucje”⁵.

Dość szybko miał się jednak przekonać, jak wielkie znaczenie mają w życiu ludzkim idee i ideologie, a koronnym dowodem świadczącym o zmianie filozoficznych poglądów Maeztu będzie jeden z jego najważniejszych i – moim zdaniem – najciekawszych tekstów *La crisis del humanismo*, będący hiszpańską wersją (pisał w języku hiszpańskim i angielskim) jego dzieła *Authority, Liberty and Function in the Light of the War*⁶ z roku 1916. Wersja hiszpańska z roku 1919 jest rozszerzeniem tekstu anglojęzycznego, dokonany pod wpływem wydarzeń, które miały miejsce od czasu napisania tekstu w wersji angielskiej.

W Polsce Ramiro de Maeztu, którego sam Ortega y Gasset uważał za jednego z trzech najinteligentniejszych ludzi w Hiszpanii (obok Miguela de Unamuna i oczywiście samego siebie)⁷, jest myślicielem mało, a nawet bardzo mało znanym. W pracach o charakterze filozoficznym jego nazwisko wymienia się najczęściej w kontekście Pokolenia ‘98⁸, uznając go za jednego z przedstawicieli tej formacji, zwykle bez wglębiania się w swoisty charakter jego myśli. Tak właśnie traktuje go w swoich książkach Eugeniusz Górski, pionier badań nad filozofią hiszpańską w Polsce⁹. Górski zapewne doskonale znał jego koncepcje, ale być może celowo je pomijał, chociażby z tego powodu, że sam wierzył w ideały socjalistyczne i dobro natury ludzkiej, a Maeztu wytaczał przeciwko tym ideom bardzo poważne argumenty. W nowszych polskich opracowaniach, w książkach Iwony Krupeckiej¹⁰ oraz Barbary Kazimierczak¹¹,

⁵ Tamże.

⁶ Zob. t e n z e, *Authority, Liberty and Function in the Light of the War*, G. Allen & Unwin–Macmillan, London–New York 1916.

⁷ Por. G o n z á l e z C u e v a s, dz. cyt., s. 35. Ortega pisze o młodych ludziach podważających utarte schematy myślenia: „Zawsze osamotnieni w swoich sądach naprzeciwko stad literatów, polityków, wysokich urzędników, chwiejnych paniczyków” (J. O r t e g a y G a s s e t, *Cartas de un joven español*, Editorial Revista de Occidente, Madrid 1991, s. 483n.).

⁸ Pokolenie ‘98 to grupa intelektualistów hiszpańskich, urodzonych w latach 1864-1876, która po trwającej od kwietnia do sierpnia roku 1898 wojnie hiszpańsko-amerykańskiej (w wyniku tej wojny Hiszpania utraciła Puerto Rico, Guam, Kubę i Filipiny) żywo zajęła się społeczno-politycznymi problemami kraju, a przede wszystkim przyczynami jego upadku gospodarczego i moralnego. W Polsce stosunkowo niedawno ukazała się obszerna monografia Iwony Krupeckiej omawiająca szeroko tę formację ideologiczną. Zob. I. K r u p e c k a, *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyzmie Pokolenia ‘98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.

⁹ Por. E. G ó r s k i, *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1982, s. 6, 10; t e n z e, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1979, s. 66.

¹⁰ Por. K r u p e c k a, dz. cyt., s. 92-94.

¹¹ Por. B. M. K a z i m i e r z a k, *Koncepcje rozumu w hiszpańskiej refleksji filozoficznej końca XIX i pierwszej połowy XX wieku*, Instytut Filozofii Wydziału Humanistycznego UWM, Olsztyn 2013, s. 133-135.

informacji na temat poglądów de Maeztu pojawia się już nieco więcej, ich objętość nie przekracza jednak kilku akapitów. Najobszerniejszą jak dotąd znaną mi wzmiankę na temat życia i twórczości tego hiszpańskiego intelektualisty i filozofa zawiera niedawno wydane, liczące prawie osiemset stron dzieło wybitnego polskiego znawcy filozofii hiszpańskiej, Mieczysława Jagłowskiego¹². Wymienione tu prace prezentują jednak postać Maeztu głównie w kontekście jego hiszpańskości, czyli jako intelektualisty patrzącego na rzeczywistość i interpretującego ją z punktu widzenia swojego kraju i narodu. Żadna z nich nie odwołuje się do *La crisis del humanismo* – książki, która moim zdaniem wprowadza jej autora do grona myślicieli o formacie nie lokalnym bynajmniej, a nawet nie europejskim, lecz uniwersalnym.

Bezpośrednim impulsem do napisania tego dzieła były doświadczenia zdobyte przez Maeztu podczas pierwszej wojny światowej, której wydarzenia obserwował jako korespondent wojenny. W czasie, kiedy powstawał *La crisis del humanismo*, większość obywateli krajów cywilizowanych żywiła przekonanie, że świat powraca do równowagi po wojennym szaleństwie¹³ – powszechnie panował skądinąd zrozumiały pogląd, że wydarzenia ostatnich lat były jedynie nieporozumieniem, epizodem, po którym ludzka rzeczywistość odzyska naturalną stabilność. Więcej, po wyjątkowych okrucieństwach, jakich świat doświadczył w tym okresie, można się było zasadnie spodziewać, że ludzkość, nauczona tym tragicznym doświadczeniem, zrobi wszystko, by przyszłym pokoleniom tego rodzaju przeżyć oszczędzić.

Głębię i przenikliwość intelektu człowieka poznaje się po jego umiejętności spojrzenia poza pozory, poza to, co sprawiając wrażenie oczywistości, tylko się wydaje, oraz po zdolności postrzegania odległych w czasie skutków i przyczyn zjawisk czy wydarzeń. Kiedy zatem kawiarniany czytelnik prasy codziennej za przyczynę pierwszej wojny światowej uzna zabójstwo arcyksięcia Franciszka Ferdynanda, dociekliwy historyk będzie upatrywał przyczynę konfliktu wojennego roku 1914 w załamaniu się – w wyniku zjednoczenia Niemiec – ustalonej na kongresie wiedeńskim równowagi europejskiej. Obaj będą mieli oczywiście rację, ale przecież nie na tych poziomach należy szukać najgłębszych, a tym samym najbardziej istotnych przyczyn tego, co zachodzi na płaszczyźnie historii ludzkiej. Nie wnikając w słuszność czy niesłuszność koncepcji Maeztu, stwierdzić należy, że jego analizy dotyczące tej kwestii spełniają wszelkie wymogi refleksji na poziomie filozoficznym. Otóż uważa on, że pierwotną przyczyną konfliktu, który pochłoniął miliony ludz-

¹² Por. M. Jagłowski, *Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurty i szkoły*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2013, s. 546-555.

¹³ Por. E. Sierra Gutierrez, *El impacto del mundo anglosajón en la obra de Ramiro de Maeztu*, autoryzowane faksymile pracy doktorskiej dostępne w Biblioteca Nacional w Madrycie, sygnatura 3/1255114, s. 113.

kich istnień, była zgubna tendencja człowieka do postrzegania samego siebie jako ze swej natury dobrego. A zatem to nie określone idee czy wizje świata i człowieka, które powstają w ludzkich umysłach, stanowią najbardziej pierwotną przyczynę tragicznych wydarzeń rozgrywających się na płaszczyźnie historycznej, ale pewne niebezpieczne tendencje tkwiące głęboko w naszej naturze, powodujące, że błędnie postrzegamy samych siebie i – wychodząc z błędnych założeń – budujemy fałszywe koncepcje filozoficzne (na przykład rozmaite utopie społeczne).

Maeztu przyłącza się do tych myślicieli, którzy zakładają, iż grzech leży w naturze ludzkiej, ale na tym założeniu nie poprzestaje, dodając doń stwierdzenie, że człowiek ma naturalne tendencje do oszukiwania samego siebie, a te prowadzą go do błędu myślowego, pozornie niewinnego, ale w istocie powodującego najbardziej zgubne tak dla człowieka, jak i dla ludzkości następstwa. Błąd ten polega na tym, że osąd swoich czynów – chodzi tu głównie o czyny, które sprawca ocenia jako dobre – człowiek przenosi na tego, kto tych czynów dokonuje. „Kiedy człowiek robi coś (hace una cosa), co jest dobre, i ma jasną świadomość tego, że to, co robi, jest dobre (que la cosa es buena), a jednocześnie zapomina, że oto on jako autor dobrej rzeczy tym samym nie przestaje być grzesznikiem, łatwo ulega tendencji do przekonania o swojej dobroci. Moje dzieło jest dobre, a zatem ja jestem dobry”¹⁴. I to jest właśnie ów niebezpieczny sofizmat, rozumowanie, które prowadziło i nadal prowadzi do największych nieszczęść, jakie dotyczą rodzaj ludzki w jego historii: „Moje dzieło jest dobre, a zatem ja jestem dobry”. W rzeczy samej istnieją bowiem dwie – i tylko dwie – przyczyny grzechu: pycha i chciwość. Chciwość, czyli nieumiarkowane pragnienie, jest mniej niebezpieczna, gdyż jej źródło stanowi niższa, zwierzęca część ludzkiej istoty, a ta część stosunkowo łatwo może być uświadomiona i opanowana. Gorzej rzecz się ma z pychą. Źródłem pychy jest rozum i dlatego jej początków szukać należy na płaszczyźnie teoretycznej, na płaszczyźnie rozumowania: moje dzieło jest dobre, a zatem ja jestem dobry. Kiedy przesłanka tego rozumowania jest fałszywa, czyli kiedy dzieło nie jest dobre, następstwa pychy są względnie nieszkodliwe, przekształca się ona bowiem w zwykłą próżność (hiszp. vanidad). Kiedy jednak dzieło rzeczywiście jest dobre, wówczas pycha rozrasta się, gdyż właśnie w dobru rzeczy odnajduje potężne wsparcie, którego „potrzebuje, by prowadzić świat w kierunku zła”¹⁵.

Zdaniem Maeztu przyczyn zła należy zatem szukać w błędach poznawczych. Wynikają one bądź z nieświadomości tego, co jest dla nas korzystne, a co nie, bądź z niewłaściwego rozumowania. Zwróćmy uwagę, że mechanizm,

¹⁴ D e M a e z t u, *La crisis del humanismo*, s. 81n.

¹⁵ Tamże, s. 82.

z jakim mamy tu do czynienia, okazuje się szczególnie podstępny. Nie sam fałsz bowiem stanowi źródło zła – z fałszu nic nie wynika, sam w sobie jest on bezsilny. Jeśli nasze przekonanie o dobru naszego czynu jest nieprawdziwe, jego konsekwencje są znikome. Dopiero prawda przekonania, której towarzyszy błąd w myśleniu, prowadzi do katastrofy. Skłaniam się tu ku racjom, które przytacza Antonio Ibisate Altuna w swojej interpretacji tego aspektu rozumowania Maeztu: „Ten fałszywy sposób rozumowania, prowadzący do oszukiwania samego siebie powoduje, że świadomości, iż można żyć bez grzechu, towarzyszy zanik wszelkich wewnętrznych hamulców powstrzymujących najgorsze impulsy. Święty jest świętym dlatego, że nigdy nie traci świadomości swojej grzesznej natury”¹⁶. Wynika z tego, że wystarczy jedynie zlekceważyć ten subtelny mechanizm, wystarczy mały błąd w sztuce myślenia, uznanie, że z dobra czynu możemy wnioskować o dobru sprawcy, przekonanie, że człowiek jest z sam siebie „mądry, dobry, spokojny”¹⁷, a skutki okażą się jak najgorsze. I na tym według Maeztu polega paradoks ludzkiej historii: pierwotne dobro może rodzić zło, i to zło w najbardziej niebezpiecznych jego postaciach. Bo też, wbrew temu, co twierdzą humaniści, dobro nie przysługuje człowiekowi, lecz rzeczom, a dokładniej obiektywnym wartościom (hiszpański filozof pozostaje pod silnym wpływem George’a E. Moore’a), w których człowiek może uczestniczyć i które może realizować.

Aczkolwiek odkrywanie i realizowanie tych obiektywnych wartości jest właściwą funkcją człowieka i powinno stanowić teoretyczny oraz praktyczny fundament dobrze funkcjonującego społeczeństwa, to jednak wypełnianie tej właściwej człowiekowi funkcji nie ma wpływu na ludzką naturę, która pozostaje bezwzględnie ułomna. Fakt uczestnictwa w dobru ma w przypadku człowieka charakter akcydentalny i cały szereg szlachetnych dokonań ludzkiego indywiduum nie uzasadnia przekonania, że możemy się po nim spodziewać jedynie czynów dobrych, ponieważ tylko takie pozostają zgodne z jego naturą. Przeciwnie, właśnie to przekonanie i ta nieuzasadniona ufność humanistów w naszą przyrodzoną dobroć stanowią źródło największych, najbardziej niebezpiecznych błędów, jakie od czasów odrodzenia popełniono – nie tylko w dziedzinie refleksji nad człowiekiem, ale również w obrębie prawa i polityki. Logiczne konsekwencje rozumowania Maeztu są dla podstaw humanistycznych koncepcji druzgocące. Skoro naturalna, bezwzględna dobroć nie tylko nie przynależy człowiekowi, ale nie może być przezeń osiągnięta ani w nim ukształtowana (na przykład przez wychowanie), to człowiek nie może zostać

¹⁶ A. Ibisate Altuna, *Leyendo „La crisis del humanismo” de Ramiro de Maeztu*, w: *En torno a Ramiro de Maeztu*, Editorial Caja de Ahorros, Ciudad de Vitoria [b.r.w.], s. 138.

¹⁷ W. Broniewski, *Grób Tamerlana*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 177.

uznany za wartość najwyższą. W naturalny sposób jest bowiem zdolny do realizacji zarówno tego, co dobre, jak i tego, co złe. „Człowiekowi przyznaje się tu jedynie wartość instrumentalną, gdyż wartość jego nie wypływa z tego czym jest, ale z tego, co robi”¹⁸.

Tak sformułowane tezy Ramira de Maeztu mogą sprawiać wrażenie dość bezwzględnych, ale nie możemy zapominać, że występowanie przeciwko doktrynie nie oznacza tu występowania przeciwko człowiekowi; innymi słowy: antyhumanistyczny to nie to samo, co antyhumanitarny czy po prostu nieludzki. Świadczy o tym całe życie Maeztu, wypełnione nie tylko poszukiwaniem przyczyn zła społecznego, ale również lekarstwa na to zło. Jako zwolennik socjalizmu, socliberalizmu i gildyzmu, z rozczarowaniem patrzył na kolejne dyktatury – najpierw Prima de Rivery, później generała Franco – nie ze względu na samą formę rządów, ale dlatego, że nie przyniosły one żadnych oczekiwanych przezeń reform politycznych i społecznych¹⁹. Zaryzykuję tutaj następującą tezę: niewykluczone, że Maeztu wychodził z założenia, iż tak jak zbyt wielka miłość do dziecka z łatwością może wypaczyć jego charakter i zniszczyć mu życie, tak też zbyt wielkie zaufanie i miłość do człowieka w ogóle, mogą zaprowadzić ludzkość na manowce. A ludzkość nie jest na manowce skazana. Hiszpańskiemu filozofowi daleko do historycznego determinizmu współczesnego mu Oswalda Spenglera. Zdaniem Maeztu społeczeństwa nie są podporządkowane prawom organicznym, a ich upadek nie ma charakteru witalnego, lecz duchowy. Aby go uniknąć, wystarczy – w przypadku Zachodu – sformułować ideał, wokół którego mogłyby się zjednoczyć wszystkie narody europejskie²⁰.

Nie można ani skutecznie działać, ani osiągnąć życiowej satysfakcji w rzeczywistości, której się nie rozumie. Z tej wręcz banalnej zasady wynika, że nie można też skonstruować mechanizmu właściwego funkcjonowania społeczeństwa, jeśli wcześniej nie odpowie się na fundamentalne pytania dotyczące natury ludzkiej. Tym, co bardzo utrudnia udzielenie odpowiedzi na te pytania, jest myślenie życzeniowe, które zdaniem Maeztu wyraża „ducha romantycznego” (hiszp. *el espíritu romántico*). Romantycy zaś to ci, którzy twierdzą, że ludzie – wszyscy bądź tylko niektórzy – są dobrzy sami z siebie. W osiemnastym wieku nurt ten zapoczątkował Jean-Jacques Rousseau, a w ślad za nim podążyli Thomas Carlyle i Ralph Waldo Emerson, ale w istocie nurt ów sięga swoimi korzeniami czasów odrodzenia. Romantyczny sposób myślenia rozpoczyna się od przekonania, że jesteśmy niczym królowie – wkrótce jednak

¹⁸ R.M. Sillaurren, J.M. Santamaría, G.E. Moore: *Influencia de su „teoría de los valores” en el pensamiento y la obra Ramiro de Maeztu*, w: *En torno a Ramiro de Maeztu*, s. 241.

¹⁹ Por. Jagłowski, dz. cyt., s. 548.

²⁰ Por. R. de Maeztu, *Las letras y la vida en la España de entreguerras*, Editorial Nacional, Madrid 1958, s. 241n.

okazuje się, że do królowania brakuje nam tronu. Kolejnym etapem jest zatem poszukiwanie przyczyny takiego stanu rzeczy, tego, że choć mamy królewską naturę, to brakuje nam istotnych królewskich insygniów. Przeważnie upatruje się przyczyny w przeszkodach stanowiących składową część warunków zewnętrznych: w społeczeństwie i jego instytucjach, w ułomnościach naszego ciała czy nawet w naturze samego świata. Skoro tak, to nic dziwnego że romantyzm rozpoczyna się od napełnienia nas dumą i radością, przynależnymi nam z racji naszej rzekomej kondycji, a kończy na wypełnieniu nas resentymentem wobec tych wszystkich, którzy naturalnych uprawnień nas pozbawili. „Romantyzm zaczyna się odrodzeniowym humanizmem, a kończy powszechną pozągą. Cóż innego pozostaje ludziom pozbawionym wypełniającej ich po brzegi dumy, jeśli nie wzajemna eksterminacja”²¹.

To życzeniowe myślenie romantyków, oparte na wierze w człowieka, a przestrzegające go nie takim, jaki jest, ale takim, jaki być powinien lub jakim my sami pragnęlibyśmy go widzieć, przeniknęło głęboko do koncepcji liberalnych i socjalistycznych. Ufne w siłę założenia o naturalnej ludzkiej dobroci, zaczęły organizować społeczeństwo nie w oparciu o obiektywną zasadę sprawiedliwości, lecz w oparciu o subiektywną zasadę indywidualnej wolności ludzkiej. Co prawda socjaliści ideal sprawiedliwego podziału dóbr nie był obcy, ale słabością tego ruchu stało się przejęte od liberałów pojęcie dobrobytu (hiszp. bienestar), odwołujące się do powszechnego szczęścia. Zgodnie z tym ideałem, w gruncie rzeczy hedonistycznym, człowiek miał coraz mniej pracować, ale otrzymywać coraz większe wynagrodzenie, żyjąc w świecie obfitującym we wszelkiego rodzaju dobra.

Niestety, fałszywe przesłanki teoretyczne nie mogą doprowadzić w praktyce do powstania czegoś trwałego i konstruktywnego. Socjaliści jedynie roztaczają wizję obfitości przed oczami tych, którzy jej potrzebują. Wizja ta może się podobać, ale nie może inspirować, tym bardziej że w dalszej perspektywie jest wizją utopijną. „Socjaliści nie chcą zdać sobie sprawy z tego, że pojęcia komunizmu i indywidualnej wolności wzajemnie się wykluczają”²². Nie wyciągnęli oni żadnych wniosków z losów socjalistycznych kolonii, które organizowano w oparciu o ideał emancypacji jednostki. Zamiast przyjąć zasadę powszechnego obowiązku pracy, twórcy tych kolonii oparli je na zasadzie dobrowolności, według której każdy pracował zgodnie ze swoimi możliwościami (hiszp. fuerzas), przy czym jednostce pozostawiano prawo określania tych możliwości według indywidualnego kryterium. Rezultat zawsze był ten sam: Najpierw porzucali pracę najwięksi próżniacy, później ci przeciętnie pracowici. Tylko jednostki najbardziej odpowiedzialne i najsilniejsze duchem nie

²¹ T e n ż e, *La crisis del humanismo*, s. 237.

²² Tamże, s. 226.

przestawały wykonywać swoich obowiązków, ale pracując na pozostałych, wyczerpywały swoje siły. I kolonia ulegała rozwiązaniu.

Po każdym takim eksperymencie następowała fala krytyki; głoszono, że zasada komunizmu jest nieadekwatna do rzeczywistości. Z tą krytyką Maeztu się jednak nie zgadza, widząc w organizacjach religijnych żywy i niepodważalny dowód na to, że zasadę wspólnotową (hiszp. *el principio comunista*) można jednak wcielić w życie. Niektóre z tych wspólnot żyją z jałmużny, inne poświęcają się nauczaniu, jeszcze inne pracy w polu czy w przetwórstwie (hiszp. *industria*), ale są tak żywotne, że upadają zazwyczaj jedynie wówczas, gdy władza polityczna rozwiąże je za pomocą siły. Tę żywotność zawdzięczają przyjęciu założenia, że ludzie moralnie nie są równi, że nie wszyscy są jednakowo odpowiedzialni, pracowici i silni charakterem, a w związku z tym istnieje konieczność obligowania ich do tego, by wszyscy – i każdy z osobna – pracowali dla dobra wspólnego. Sukces wspólnotowego systemu, na którym się one opierają, jest wynikiem odwoływania się do ścisłych reguł i dyscypliny, żadna bowiem organizacja społeczna nie ma szans przetrwania, o ile nie wprowadzi w swoim obrębie opartego na jasnych zasadach i dyscyplinie porządku. Socjaliści zagubili się, próbując pogodzić zasadę sprawiedliwego podziału dóbr z zasadą indywidualnej wolności, która to wolność miała prowadzić do powszechnej szczęśliwości. „Ruch socjalistyczny jest inspirowany przez ducha sprawiedliwości, który stanowi jego siłę, i przez ideał szczęśliwości, który prowadzi go do katastrofy”²³ – pisał Maeztu.

Porządek liberalny natomiast z jednej strony przewrotnie głosi, że nikt nie jest w nim do niczego zmuszany, z drugiej zaś uruchamia takie mechanizmy ekonomiczne, które zmuszają zdecydowaną większość członków społeczeństwa do podjęcia pracy w celu uzyskania środków do życia. W społeczeństwach funkcjonujących w tym systemie jedynie najbogatsi, stanowiący niewielką grupę, faktycznie mogą określać się mianem wolnych, gdyż ani potrzeby ekonomiczne, ani przepisy (hiszp. *leyes*) nie obligują ich do wypełniania jakichkolwiek obowiązków²⁴. Maeztu jest przekonany, że system liberalny, podobnie

²³ Tamże, s. 222.

²⁴ To charakterystyczna cecha dla poglądów socjalistycznych myślicieli tego okresu. Maeztu, podobnie jak chociażby młody Unamuno, jest przekonany o zupełnej nieprzydatności społecznej właścicieli środków produkcji. Wynika z tego, że albo uważa organizowanie i kierowanie złożonymi procesami związanymi z produkcją za mało istotne, albo w ogóle nie dostrzega problemu udziału menedżerów w dostępie do środków wyprodukowanych przez społeczeństwo. Tymczasem problem, przynajmniej obecnie, zdaje się nie polegać na samym udziale właścicieli i grup zarządzających w dochodzie narodowym, ale na wysokości ich udziałów. Z tego punktu widzenia nie tyle zatem należy pytać na przykład o samą zasadność tak zwanych „kontraktów menedżerskich”, ile o to, czy sumy, na jakie one opiewają (często bardzo wysokie), są rzeczywiście adekwatne do wagi i znaczenia wkładu pracy menedżerów we właściwe funkcjonowanie mechanizmów społecznych. Podobnie zresztą ma się rzecz z instytucjami. Nikt rozsądny nie neguje społecznej przydatności i roli banków,

jak socjalistyczny, skazany jest na upadek, ponieważ pozostaje w sprzeczności ze światem obiektywnie istniejących norm. W tym przypadku jednak zasadą ignorowaną jest zasada społecznej sprawiedliwości. Najbardziej smutny aspekt funkcjonowania ustroju liberalnego hiszpański filozof dostrzega w tym, że masy buntują się przeciwko temu porządkowi wcale nie ze względu na jego nieadekwatność do zasady sprawiedliwości – chcą one być wolne jedynie w tym sensie, w jakim wolna jest grupa najbogatszych, czyli pragną wyzwolić się od wszelkich obowiązków. Wydaje się im, że zasada sprawiedliwości zostanie zrealizowana, gdy obecni nędzarze zajmą miejsca bogaczy. „Powiada naród, że potrzebuje jedynie rozerwać wiążące go pęta, by sny o obfitości mogły się zrealizować”²⁵.

Szkodliwość poglądów tak socjalistycznych, jak i liberalnych wywodzi się jednak z humanistycznego ideału romantyzmu, kierującego się błędnym myśleniem, które można by opisać za pomocą następującego schematu: człowiek jest z natury dobry i zdolny do osiągnięcia szczęścia, a osiągnięcie szczęścia, tak jak i rozwinięcie naturalnej dobroci, zależy od warunków społecznych; ulepszenie mechanizmów społecznych spowoduje zatem, że ludzie będą szczęśliwi. To klasyczny błąd *petitio principii*, rozumowanie bardzo niebezpieczne.

Zdaniem Maeztu człowiek nie jest z natury ani dobry, ani zdolny do szczęścia: „Pełnia szczęścia nie jest dostępna człowiekowi, nie będziemy nigdy szczęśliwi, ani nie uszczęśliwimy innych”²⁶. Obietnica wyzwolenia ludzi poprzez zrealizowanie hedonicznego ideału szczęścia nie może zostać spełniona, a zaszczepienie tego ideału masom stanowi jeden z największych błędów socjalistów, przejęty zresztą przez nich od burżuazyjnych liberałów. Utopijny charakter owej obietnicy nieuchronnie powoduje rozczarowanie i niezadowolenie mas, które nie osiągając tego, co im obiecywano, czują się oszukane. Za najgorsze Maeztu uważał to, że fałszywy ideał i nierealne obietnice zostały już ludziom zaszczepione i stały się społeczną rzeczywistością. Są one tym silniej zakorzenione, że przecież pragnienie lepszego świata stanowi odwieczne ludzkie marzenie. Nie tylko bowiem prawicowi i lewicowi demagodzy, nie tylko nacjonaliści i internacjonaliści obiecują to, co niemożliwe. To samo obiecuje każdemu człowiekowi jego wyobraźnia.

Nietrudno zatem przewidzieć, co będzie postulował Maeztu w celu uniknięcia następnej katastrofy, do której niewątpliwie doprowadzi niezadowolenie rozczarowanych mas. Skoro to właśnie odrodzenie zapoczątkowało proces postrzegania człowieka jako zanurzonego w sferze czysto cielesnej i zaabsorbo-

ale można zastanawiać się nad tym, czy ich społeczna użyteczność jest adekwatna do udziału w zyskach wypracowanych przez społeczeństwo.

²⁵ D e M a e z t u, *La crisis del humanismo*, s. 227.

²⁶ Tamże, s. 201.

wanego wydarzeniami z życia doczesnego, należy jak najszybciej zakończyć ów historyczny eksperyment z humanizmem, który pograżył społeczeństwa europejskie w subiektywizm i relatywizm. Zerwanie z humanizmem stanowi podstawowy warunek odwrócenia ludzkiej uwagi od doczesności i ponownego zwrócenia jej ku transcendencji. Pogląd, jakoby jednostka ludzka stanowiła ośrodek wszelkich wartości, musi wszak doprowadzić do tego, że człowiek, któremu się takie przekonanie zaszczepi, będzie dążył do odrzucenia wszystkiego, co odczuwa jako samoograniczenie. W takiej sytuacji wszelka etyka ulega antropomorfizacji i relatywizacji. Nie prowadziłoby to do negatywnych skutków, gdyby człowiek w sposób naturalny dążył do dobra. Skoro jednak – jak twierdzi Maeztu – naturalne tendencje działań ludzkich mogą, lecz bynajmniej nie muszą zmierzać w kierunku dobra, to konieczny jest jakiś punkt odniesienia znajdujący się poza człowiekiem, aby nie stał się on niewolnikiem własnych namiętności.

Na tym etapie myśl hiszpańskiego intelektualisty podąża utartymi szlakami. Maeztu uważa, że należy przezwyciężyć relatywizm, stanowiący nieodłączną cechę modernizmu, i powrócić do starej tradycji ontologicznej – interpretującej świat z punktu widzenia idealizmu obiektywnego – by ponownie dokonać zjednoczenia różnych wątków myślowych rozproszonych wskutek ewolucji nowoczesnego świata i zapobiec dalszej dezintegracji hierarchii powszechnie akceptowanych wartości.

Pojawia się tu stary dylemat związany z naturalną sprzecznością między egoistycznymi, odśrodkowymi dążeniami jednostki a jej równie naturalną niewystarczalnością, która zmusza ją do współpracy z innymi. To, że podstawą odbudowania trwałej struktury społecznej musi być powrót do obiektywnych a lekceważonych przez humanistów wartości, wynika w sposób konieczny z toku rozumowania. Centrum moralnej aktywności zostaje przesunięte poza człowieka, a przedmiotem moralności nie jest jego samorealizacja, ale zachowanie i powiększanie już istniejących wartości, których ośrodek stanowią: siła (hiszp. poder), mądrość, sprawiedliwość i miłość. Dobrem będą zatem wszelkie działania zmierzające do ich utrzymania i powodujące ich wzrastanie, złem zaś – działania przeciwne. „Człowiek został usunięty z centrum, a humanizm przewyciężony. Rzeczy dobre przewyższają swoją wagą człowieka”²⁷ – pisze Maeztu. Społeczeństwo nie może być zwykłym zlepkiem jednostek, połączonych jedynie doraźnymi wspólnymi interesami. Kiedy bowiem interesy te przestają mieć znaczenie, także i więzi nimi uwarunkowane słabną i rozpadają się, by kolejne jednostkowe potrzeby zapoczątkowały tworzenie nowej nietrwałej konfiguracji, która już ze swej natury skazana jest na rozpad. Dezintegracji nie może zapobiec wyłonienie władzy, która te jednostkowe

²⁷ Tamże, s. 191.

interesy reprezentuje, gdyż władza taka nie jest prawomocna; w istocie też niewiele zmienia: jedynie wielość jednostkowych interesów poddanych zostaje tylko zastąpiona jednostkowym interesem suwerena. Źródło jedności społeczeństwa nie może się zatem wywodzić z niego samego, ale musi mieć charakter transcendentny. Społeczeństwo moralne powstaje wtedy, gdy ludzie jednoczą się wokół pewnego wspólnego, akceptowanego i uznanego przez wszystkich dobra i są jedynie instrumentami, za pomocą których to wspólne dobro się realizuje: „Społeczeństwo prawdziwe opiera się na wspólnej sprawie, w której indywidualne interesy ulegają jednocześnie zjednoczeniu i transcendencji”²⁸. Czy jednak można mówić o zjednoczeniu i transcendencji w sytuacji, kiedy humanistyczne ideały, oparte na wierze w jednostkę ludzką, zniszczyły ducha wspólnoty i solidarności, a hedonistyczne i utylitarystyczne idee tak głęboko przeniknęły do ducha mas, że te nie widzą już dla nich żadnej alternatywy? Czytelnik tekstu Maeztu może ogarnąć pewien niepokój, który zapewne był także udziałem samego autora. Jeśli bowiem ma on rację, jeśli głoszenie i wprowadzanie w życie haseł humanizmu było błędem wynikającym z niewłaściwego odczytania natury ludzkiej, to zachodnia kultura znalazła się w klasycznej pułapce – dobre i szlachetne intencje, zgodnie ze starym przysłowiem, wybrukowały jej drogę wiodącą wprost do piekła.

Człowiek wykazuje naturalną tendencję do postrzegania samego siebie w możliwie jak najlepszym świetle, a odrodzeniowi humaniści i ich romantyczni spadkobiercy swoimi lekkomyślnymi działaniami spowodowali, że tendencja ta przekształciła się w pewność, iż „człowiek jest mądry, dobry, spokojny”, tak że nikt już nie mógł podważyć tego aksjomatu. A przecież Maeztu był przekonany, że jest on fałszywy; jego prawdziwości przeczyło bowiem to, czego filozof stał się świadkiem jako korespondent wojenny. Dlatego porzucił utarte szlaki, po których poruszała się myśl europejska dwudziestego wieku, by obrać własną, bardzo kontrowersyjną drogę. Może sensem wydarzeń lat ostatnich było ostrzeżenie człowieka przed nim samym? Może wydarzenia te należałoby potraktować jako wstęp do dalszych katastrof, które grożą ludzkości dążącej konsekwentnie do realizacji utylitarystyczno-hedonistycznego ideału? Może wreszcie potworności wojny stanowią jedyny możliwy sposób wyrwania mas z letargu i zorganizowania ich w celu budowy nowego, a właściwie odbudowy starego świata?

Maeztu nie wyklucza, że „wystarczą okropności lat ostatnich i te, które świat musi jeszcze znieść jako ich następstwa, żeby w większości ludzi, oczyszczonych z goryczy, pojawiło się pragnienie czegoś wielkiego (lo divino), co pozwoliłoby im uśmierzyć chciwość”²⁹. Trudno jednak stwierdzić

²⁸ Tamże, s. 192.

²⁹ Tamże, s. 196.

ostatecznie, czy to, czego ludzkość doświadczyła, wystarczy i czy nie potrzeba dalszych wstrząsów, które – paradoksalnie – spowodowałyby, że człowiek ponownie uświadomi sobie, że „ideały sprawiedliwości, prawdy i miłości są z życiem ludzkim związane w sposób konieczny”³⁰.

Ten aspekt poglądów hiszpańskiego filozofa wzbudza największe kontrowersje i – jak sędzę – prowadzi do błędnych interpretacji. Wszak próby wytłumaczenia zjawiska wojny nie są próbami jej usprawiedliwienia. To, co czyni Maeztu, to jedynie rozpaczliwe doszukiwanie się sensu i wyjaśnianie przyczyn tego, co w opinii innych myślicieli sensu jest pozbawione i czego wyjaśnienie jest niemożliwe. To prawda, że hiszpański intelektualista prezentuje tu pewnego rodzaju holistyczne myślenie, charakterystyczne dla wielu idealistów. Nieuniknioną konsekwencją ich koncepcji, skoncentrowanych na interesach ogółu i przyjmujących punkt widzenia całości, jest utrata perspektywy jednostkowej. I tu właśnie leży istota sporu między zwolennikami „człowieka jako miary wszechrzeczy” a tymi, którzy szukają tej miary poza człowiekiem. Nie mogę wykluczyć, że niektóre wypowiedzi Maeztu, na przykład jego słowa, że sytuacja wojny sprzyja odrodzeniu ducha wspólnoty (hiszp. *espíritu gremial*), mogą w pewnym sensie uzasadniać stwierdzenie, że uprawiał on rodzaj „socjalizmu militarystycznego”³¹, jednakże umieszczanie koncepcji hiszpańskiego myśliciela wśród poglądów o charakterze militarystycznym wydaje się pewnym uproszczeniem.

Nie mogę się zatem zgodzić z interpretacją poglądów Maeztu przedstawioną w pracy *El impacto del mundo anglosajón* przez Elizę Sierra Gutierrez, która twierdzi, że wojna jest według niego „nierozzerwalnie związana z naturą ludzką”³². Nie ulega wątpliwości, że wojna w jego koncepcji nie została ukazana jako zjawisko jednoznaczne. Maeztu nie jest jednak typowym militarystą i nie uważa, że wojna jest nieunikniona. Przeciwnie, moim zdaniem podstawowym celem, do którego zmierzały tezy sformułowane w *La crisis del humanismo*, było niedopuszczenie do powtórzenia się gorzkiej lekcji, do jakiej doprowadziły nie do końca przemyślane teorie. Autor tego dzieła starał się wykazać, że wojny można uniknąć jedynie poprzez odbudowanie ducha

³⁰ Tamże.

³¹ González Cuevas, dz. cyt., s. 30.

³² Sierra Gutierrez, dz. cyt., s. 113. Autorka zna bardzo dobrze teksty Maeztu, ale nie zauważa ewidentnej sprzeczności między tym nieostrożnym stwierdzeniem a innym fragmentem swojej pracy: „Wszelka zatem kwestia związana z uniknięciem wojny zależy [u Maeztu – K.P.] od tego, czy państwa będą zdolne do uznania jakiejś władzy wobec nich samych nadrzędnej. Zanim zaś to marzenie zdoła się spełnić, konieczne jest sformułowanie podstaw jakiegoś prawa o charakterze międzynarodowym” (tamże, s. 184). Jeśli zatem zjawisko wojny byłoby nieodłącznie związane z ludzką naturą, to uniknięcie wojny byłoby z gruntu niemożliwe; a przecież rozważania dotyczące uniknięcia przyszłych wojen stanowią jeden z zasadniczych wątków koncepcji Maeztu.

wspólnoty międzynarodowej w procesie analogicznym do odnowy ducha wspólnoty między jednostkami.

Z punktu widzenia Maeztu militaryści mają rację w tym sensie, że o ile spory między jednostkami mogą być rozwiązywane na drodze prawnej, gdyż najwyższy autorytet, jakim jest państwo zobowiązuje obywateli do postępowania w granicach lojalności, o tyle sporów między państwami nie można rozstrzygać w ten sam sposób, ponieważ to właśnie one są najwyższymi suwerenami. Jedynie z własnej woli mogą zatem – chociaż nie muszą – poddać się niezależnemu od nich arbitrażowi. Jako że nie istnieje władza wyższa niż władza państwowa, legalność, obligatoryjna w odniesieniu do jednostek, w przypadku państw jest tylko możliwa. Należy przy tym unikać błędu subiektywizmu, który głosi, że prawo (hiszp. derecho) może mieć swoje źródło w ludzkiej jednostce. Twierdzenie to ignoruje bowiem istnienie ściśle określonej hierarchii wyznaczającej kolejność poszczególnych funkcji, jakie występują we właściwie skonstruowanym mechanizmie społecznym.

Pierwotny jest świat obiektywnie istniejących wartości, którego odkrywanie stanowi funkcję (hiszp. función) etyki. Zadaniem (hiszp. función) prawa jest natomiast umacnianie tych wartości za pomocą przepisów. Zadaniem polityki są zaś działania zmierzające do tego, by wartości odkrywane przez etykę zostały wcielone w przepisy prawa (hiszp. leyes), gdyż tylko wtedy te ostatnie są tym, czym w istocie być powinny. Jak pisze Maeztu: „Gdzie nie ma zadania (función), tam nie będzie także praw (derechos). Zadania zaś w naturalny sposób powinny polegać na zachowaniu i rozwijaniu wartości. I w obrębie takiego społeczeństwa nie będzie już dyskusji o prawach ani suwerenów, ani jednostek”³³. W przeciwnym razie będziemy mieli do czynienia z doktryną prawa o charakterze subiektywnym, w którym przepis jest pochodną rozkazu (hiszp. mandato) suwerena pełniącego władzę powierzoną mu przez pozostałe jednostki. Sędziowskie wyroki opierają się wówczas nie na obiektywnym prawie, ale na subiektywnym pojmowaniu tego, co dozwolone lub niedozwolone, albo na tym, co za właściwe lub niewłaściwe uznają władze zwierzchnie. Sędziowie powinni być funkcjonariuszami, którym powierzono obowiązek stosowania przepisów (hiszp. leyes), gdyż bez podporządkowania się przepisom władza sędziowska może przekształcić się w tyranie, być może gorszą niż wszystkie inne tyranie. To reguła ma charakter esencjalny, wszelka władza natomiast winna mieć charakter akcydentalny.

Ta sama prawidłowość powinna dotyczyć prawa międzynarodowego. Tylko odwrócenie istniejącego porządku, z istoty swej subiektywistycznego, może zapobiec kolejnym katastrofom. Sprawowanie władzy jest atrakcyjne, przyciąga z niezwykłą siłą większość przedstawicieli ludzkiego gatunku, zwłaszcza

³³ D e M a e z t u, *La crisis del humanismo*, s. 193.

wtedy, gdy żywią oni przekonanie, że suweren jest jedynym źródłem prawa, na mocy którego tę władzę sprawuje. „Nie powinniśmy się dziwić, że miliony ludzi zabijają się wzajemnie po to, by uzyskać prawo (derecho) do rozkazywania innym. Ale właśnie takiej sytuacji należy unikać w przyszłości i w tym celu należy solidarnie sformułować zasady prawa międzynarodowego”³⁴ – pisze Maeztu.

Nie czuję się wystarczająco kompetentny, aby dokonać oceny poglądów Ramira de Maeztu pod względem ich słuszności czy prawdziwości. Jestem jednak przekonany o autentyczności jego postawy. Konfrontując poglądy hiszpańskiego intelektualisty z jego biografią, nietrudno zauważyć, że kolejne poszukiwania, kolejne rozczarowania i wreszcie śmierć Maeztu, rozstrzelanego bez sądu i bez procesu, stanowią potwierdzenie jego antyhumanistycznej tezy, że człowiek jedynie we własnym, subiektywnym i dalekim od prawdy przekonaniu dorósł do hasła wolności, równości i braterstwa. Antyhumanistyczne poglądy Maeztu nie są jednak antyhumanitarne, nieludzkie czy przeciwne człowiekowi, stanowią one jedynie jeszcze jeden głos w dyskusji o charakterze fundamentalnym. Tym, co różni Maeztu od humanistów, nie jest cel, ale metoda i podstawowe założenia systemu. Filozoficzne debaty przybierają różne formy i osiągają różne stopnie trudności i abstrakcji. Jeśli jednak debaty te sprowadzić do poziomu pytań zasadniczych, to okazuje się, że pytania te są proste, a jedynie odpowiedzi na nie bywają bardzo złożone, a ich sformułowanie okazuje się czasem niemożliwe. Podstawowy dylemat, jaki pojawia się w związku z omawianą tu koncepcją, wyrazić można następująco: albo człowiek jest sam w sobie doskonały czy też do doskonałości zdolny, a wtedy wszelkie jego twory można i trzeba naprawiać w oparciu o niego samego, albo doskonałość jest człowiekowi niedostępna, a wówczas i on sam, i jego działania potrzebują zewnętrznego, transcendentnego, czyli pozaludzkiego wsparcia. Maeztu opowiedział się za drugą z wymienionych możliwości – i tylko w tym sensie można mówić o nim jako antyhumaniście. Kiedy pisze o kryzysie humanizmu w roku 1919, jest bezwzględnie przekonany, że nowożytna historia, której ostatnim rozdziałem była wówczas katastrofa, dowiodła, iż formuła humanizmu już się wyczerpała, a jej założenia okazały się błędne. Jeśli zatem nadal będą one stanowiły fundament historycznych wydarzeń, to podobne katastrofy z mniejszą lub większą częstotliwością będą się powtarzać. Jeśli nie wyciągniemy z nich odpowiednich wniosków, nastąpi tragiczny finał.

Jak się wydaje, z wydarzeń historycznych, które miały miejsce w pierwszej połowie dwudziestego wieku, oba przeciwne sobie „obozy” w omawianej dyskusji – humaniści i „antyhumaniści” – wyciągnęły jedynie wnioski wspierające ich dotychczasowe tezy. Nie dostrzegam żadnych oznak zbliżenia tych

³⁴ Tamże, s. 271.

stanowisk. Gdyby odwołać się do starej dialektyki, to za pewien rodzaj ich syntezy można by uznać pogląd, że człowiek żadnej natury nie ma. Teza ta nie jest nowa – głosił ją przecież i dokładnie objaśnił jeden z największych geniuszy starożytności – i w swej istocie stanowi jedynie wyraz pewnej odmiany humanizmu. Jeśli bowiem człowiek nie ma natury, a poza sobą nie znajduje żadnej wskazówki czy znaku, to i tak będzie tym, czym sam siebie uczyni (lub „zaprojektuje”, jeśli miałbym posłużyć się terminologią Ortegi y Gasset). Nie wydaje się zatem, by stanowisko to, aczkolwiek w aspekcie intelektualnym interesujące, w praktyce mogło doprowadzić do konstruktywnych rozwiązań. Na początku dwudziestego pierwszego wieku można więc jedynie ponownie pytać o to, czy bieg wydarzeń historycznych wspiera którąś ze stron tego dychotomicznego sporu. A wydarzenia te są zmienne i niczym kapryśna kochanka zdają się faworyzować raz jedną, raz drugą stronę. Kiedy już zwycięstwo jednego z poglądów wydawało się przesądzone, a Francis Fukuyama napisał europocentryczny, prozachodni i globalistyczny hymn na cześć zwycięstwa demokratycznego państwa prawa³⁵, które wszak stanowi najdojrzalszy owoc i nienaruszalny aksjomat modernizmu, okazało się, że układanie hymnu było przedwcześnie. Tezy Fukuyamy przypominały nieco sofizmaty, a rzeczywistość dość szybko je zweryfikowała. Uważam, że wydarzenia historyczne, tak niejednoznaczne, nie rozwiązały sporu między humanistami a antyhumanistami, i dlatego zdecydowałem się na przedstawienie czytelnikom „Ethosu” koncepcji, którą pewnie jeszcze pod koniec ubiegłego wieku uznalibyśmy za nieaktualną i przestarzałą.

³⁵ Zob. F u k u y a m a, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996.