

Ryszard Gaj

Katedra Filozofii, Uniwersytet w Białymstoku

Dlaczego Krause? Wokół źródeł nowoczesnej Hiszpanii

Życie duchowe liberalnej inteligencji dużego europejskiego kraju, o niemałych osiągnięciach kulturowych, jakim z pewnością jest Hiszpania, zostało w drugiej połowie XIX wieku zdominowane przez idee trzeciorzędne – bo za takiego uchodził w swojej ojczyźnie – niemieckiego filozofa Karola Krystiana Fryderyka Krause (1781–1832). Władysław Tatarkiewicz temu uczniowi Schellinga i Fichtego poświęcił tylko dwa słowa¹. Większość dziewiętnastowiecznych niemieckich krytyków jego pism twierdziła, że są one ciągłymi powtórzeniami schematów, że nie posiadał on twórczego talentu filozoficznego, a brak oddziaływania należy wiązać z samym jego systemem, gdzie forma zdominowała treść². Podobno Schelling powiedział, że Krause miał tylko trzy czwarte mózgu³. Pewne znaczenie myśli Krausego osiągnęła jeszcze w Belgii, Francji, Holandii, Argentynie, Brazylii, Meksyku i na Kubie. Jej oddziaływanie w Hiszpanii było największe, dlatego krauzyzm hiszpański utożsamia się z krauzyzmem jako takim. Dla potwierdzenia naszej tezy powołamy się na opinię Eloy'a Terrona, który pisze: „Krauzyzm, pomimo swego po-

¹ Władysław Tatarkiewicz ograniczył się do stwierdzenia, że Krause posługiwał się terminami „jeszcze dziwniejszymi” od heglowskich: W. Tatarkiewicz *Historia filozofii*, Warszawa 1988, t. II, s. 236.

² E. Huelin *Congresos filosóficos en Alemania*, Madrid 1870, w: *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, t. VI, Valencia 1888, s. 246–249.

³ Świadectwo niejakiego „profesora Hoffmana”. Tamże.

chodzenia, związany, jak wiadomo, bardzo blisko z niemieckim filozofem Krause, odtworzony przez Sanza del Río, można ocenić, jeżeli chce się go rozumieć w dobrej wierze, jako ruch filozoficzny o czysto hiszpańskim charakterze, ruch Hiszpanii surowej, mistycznej, marzycielskiej i donki szotowskiej, a ponadto jako najbardziej poruszający impuls dla tych, którzy w wieku XIX mogli tutaj śnić o starym słońcu"⁴. Pisarz znany pod pseudonimem Azorin dodaje zaś: „Jakie znaczenie ma podróż don Juliána Sanza del Río do Niemiec! Sama inspiracja Krausem była tylko pewnym pobudzeniem. W głębi pierwszorzędną substancją ruchu znajdowała się w Hiszpanii"⁵.

Dlaczego to nie filozofia „Hegla giganta”, ale „ciemnego, drugorzędnego Krause” została wybrana przez Sanza del Río (1814–1869), który rozpowszechnił ją między innymi w wyniku swej podróży do Niemiec w 1843 roku? Takie pytanie często stawia się w Hiszpanii⁶. Fernandez de la Mora uważa, że wybór Krausego zamiast Hegla i Comte’a oraz ostra krytyka idealizmu i pozytywizmu dokonana przez Sanza del Río okazały się bardzo szkodliwe dla Hiszpanii, ponieważ nieobecność Hegla uniemożliwiła pojawienie się w tym kraju marksizmu i w efekcie spowodowała zboczenie ruchu robotniczego na pozycje bezpłodnego anarchizmu, a brak filozofii Comte’a był główną przyczyną zacofania Hiszpanii na polu nauki. Według Mory zupełny brak marksizmu w Hiszpanii należy zawdzięczać błędowi Sanza del Río i innych, którzy z Niemiec przywieźli „przeciętnego epigona idealizmu, na dodatek mistyka”⁷.

Co prawda nie wszyscy zgadzali się z tezą o dominacji krauzyzmu w Hiszpanii. José Ortega y Gasset, największy filozof hiszpański, również nie miał dobrego mniemania o krauzyzmie. W 1934 pisał: „Kiedy miałem 20 lat, Hiszpania znajdowała się pod ogromnym wpływem idei i form z Francji. Dodać należy słabiutki wpływ pewnych rzeczy angielskich. Z Niemiec napływało niewiele więcej niż nic. Mówiono o słynnym krauzyzmie hiszpańskim. Ale hiszpańscy krauzyści byli, jak to się mówi, wspaniałymi postaciami, ale słabymi muzykami. Mieli wystarczający wpływ w szlachetnym znaczeniu tego słowa na życie hiszpańskie, ale z Niemiec znali tylko Krausego. Nawet o Kancie lub współczesnych Krausemu romantykach nie mieli jasnych idei”.

⁴ E. Diaz: *La filosofía social del krausismo español*, Madrid 1989, s. 36.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 15.

⁷ Tamże, s. 19.

Ortega myli się, gdyż czołowi hiszpańscy kontynuatorzy Krausego znali nieźle myśli Kanta i Hegla. Skądinąd on sam wiele krauzystom zawdzięcza, z ich ideami i postawami spotkał się już w domu rodzinnym, gdyż niektórzy z jego przodków, tak jak jego dziadek Gasset y Artime, należeli do ruchu krauzystowskiego, aktywnie uczestnicząc w pracach instytucji krauzystowskich. Ortega bardzo cenił drugą wielką postać hiszpańskiego krauzyzmu, Francisco Ginera de los Ríos, który zakładał niezależne od rządu instytucje oświatowe i społeczne, na przykład „Residencia de los Estudiantes”, z którymi również sam Ortega długo współpracował. Rzucają się też w oczy spore podobieństwa między jego doktryną i ich ideami⁸. Krauzyści i Ortega kładli duży nacisk na koncepcję jednostkowego *powołania* człowieka, na wolność jednostki, a ontologiczny perspektywizm Ortegi jest bliski liberalnemu stosunkowi krauzyzmu do różnych kultur i wyznań. Ortegińska koncepcja życia jako zadania do wykonania, jako „futyryzacji”, jako realizacji *projektu*, który jednostka wybiera, chociaż jest też na niego *skazana* przez swoje wewnętrzne i zewnętrzne *przeznaczenie*, również jest bliska krauzystowskiemu optymizmowi i aktywizmowi. Młody Ortega był rzecznikiem poglądu, że sprzeczności klasowe można pogodzić w ramach narodowego reformistycznego projektu budowy Hiszpanii „witalnej”, co współbrzmi z krauzystowską ideą powszechnej moralnej jedności ludzkości i harmonii różnych interesów w łonie społeczeństwa federalistycznego i organicystycznego.

Julián Marías, uczeń Ortegi, propagujący i systematyzujący jego filozofię, uchodzący (słusznie) za bezkrytycznego jej apologetę, stara się wpływ idei krauzystowskich na filozofię swego mistrza pomniejszać. Pi-sze: „Kiedy Ortega mógł spotkać się z krauzyzmem, ten nie istniał już jako szkoła filozoficzna. Od wielu lat, gdy uczniowie Sanza del Río odeszli ku innym orientacjom filozoficznym, jak neokantyzm, heglizm, a przede wszystkim pozytywizm, krauzyzm hiszpański był dotknięty zasadniczym anachronizmem”⁹. O wyborze tej filozofii przez Sanza del Río Marías twierdzi, że: „niewypał tego wyboru, spomiędzy różnych systemów niemieckich w tej epoce, jest ewidentny i podkreślano to tysiąc razy”¹⁰. „Filozofia hiszpańska dzisiaj ledwie co ma wspólnego z krauzy-

⁸ Jako jeden z nielicznych hiszpańskich komentatorów Javier Lalcona zwraca uwagę na wiele zbieżności pomiędzy myślą krauzystowską i filozofią Ortegi. J. F. Lalcona *El idealismo político de Ortega y Gasset*, Madrid 1974.

⁹ J. Marías, *Ortega y su circunstancia*, w: *Obra completa*, Madrid 1983, t. IX, s. 267.

¹⁰ Tamże.

zmem – dodaje Marías – i oczywiście znajduje się o sto mil od jego zawartości filozoficznej (...), jednak bez przedsięwzięcia krauzystów – i innych, którzy uczynili coś analogicznego – ta filozofia nie byłaby możliwa; i to jest fakt – nic mniej, ale także nic więcej. Krauzyści byli tymi, którzy poszerzyli horyzonty umysłowości hiszpańskiej”¹¹.

Pomijanie wpływu krauzystów na Ortegę może brać się stąd, iż on sam krytykował ich za ograniczanie się w rozwiązywaniu kwestii społecznych do perspektywy personalnej i moralnej, za niedoceniając przez nich działalności politycznej, która jako jedyna, według niego, mogła przynieść realne efekty w Hiszpanii. Natomiast cenił krauzystów za poważne traktowanie nauki, prawdy, za społeczny idealizm i wysiłki w reformowaniu charakteru Hiszpanów. W swym artykule *Reforma del character, no de costumbres* (Reforma charakteru a nie obyczajów) już w tytule potwierdza ich wpływ na swoje myślenie.

Odpór tradycjonalistów. Współcześni krauzystom hiszpańscy myśliciele o orientacji katolicko-integrystycznej zarzucali Krausemu, że jego myśl jest kontynuacją synkretyzmu i eklektyzmu, że filozof ten z każdego systemu bierze pewien element, ale bez wynikających z niego konsekwencji. Zaś Marcelino Menendez Pelayo, wielki autorytet naukowy hiszpańskich dziewiętnastowiecznych konserwatystów, uważał prekursora krauzyzmu w Hiszpanii, Sanza del Río, za człowieka o ciasnych horyzontach, podatnego na fanatyczny i sekciarski iluminizm, a popularność krauzyzmu przypisywał przypadkowi. Spójrzmy na przykład, jaką reakcję wzbudziła książka ucznia Krausego H. Ahrensa *Kurs Prawa Naturalnego lub filozofii prawa*, która ukazała się w roku 1837, a na język hiszpański została przetłumaczona w roku 1841. Autor, którego nazwiska nie znamy, w artykule *Jurisprudencia*¹² zadaje pytanie, czy „należy wyciągać na światło dzienne w narodzie wyłącznie katolickim, takim jak nasz, dzieło inspirowane racjonalizmem, a poświęcone temu, jak sprawy najwyższej wagi podporządkować najbardziej bezbożnemu i destrukcyjnemu założeniu, że prawo i państwo powinny być ateistyczne?”. Hiszpański krytyk przekonuje, że w takich krajach europejskich jak Francja czy Niemcy nieodpowiedzialne uznanie wolności świadomości w ramach religii, moralności, w polityce i w tak zwanych nowych naukach społecznych, będące

¹¹ Tamże, s. 268.

¹² „La Censura. Revista mensual”, Madrid, kwiecień 1845, t. I, nr 10, s. 74–75.

konsekwencją nieskończenie błędnego racjonalizmu, zniszczyło konstytutywny porządek społeczny, zdeorganizowało i pomieszało klasy i zawody, deprawując przedmiot i cele każdego z nich, wypaczając, jeżeli nie niszcząc, ich sens, a także podstawowe i najważniejsze pojęcia prawa i sprawiedliwości, religii i moralności, prawdziwej wolności i dobrobytu jednostkowego oraz powszechnego. Dla takich krajów dzieło Ahrensa jest odpowiednie, ale nie dla Hiszpanii, dla Hiszpanii przecież jeszcze katolickiej, chociaż spychanej przez fatalne siły na drogi rewolucji. Podstawowym grzechem tej książki, która została przez rząd narzucona uniwersytetom, jest uzależnienie natury i celów państwa od wolności ludzkiej jako warunku osiągnięcia racjonalnych celów jednostki i ludzkości. Głosi się w niej, że dobro człowieka jest związane z jego wewnętrznymi możliwościami, na których bazują jego prawa i obowiązki, i na tym, o zgrozo, ma polegać cel jego życia.

Krytycy ci, podobnie jak Władysław Tatarkiewicz, podkreślali też mętność filozoficznego języka Krausego i jego uczniów, „galimatias” abstrakcyjnych pojęć takich jak „absolutyzm organiczny”, „absolutny syntezyzm i analityczność”, „transcendentalna syntetyczność”, pan(en)teizm, który jako jedyny termin jest *prawdziwy* po odrzuceniu dwóch liter (chodzi o panteizm). Zaznaczali zarazem, że za tym językiem skrywa się w istocie kartezjanizm. Dodajmy, że trudności z rozumieniem języka filozoficznego, zwłaszcza wywodzącego się z tradycji niemieckiej, na jakie napotykali Hiszpanie w tym czasie, były wielką przeszkodą dla recepcji obcych idei. Nie byli oni przyzwyczajeni do czytania nawet bardziej klarownych tekstów, tym bardziej, że wielcy siedemnastowieczni scholastycy jezuicki pisali po łacinie. Sam Ortega podkreślał w *Meditaciones del „Quijote”* (1914), iż południowcy „widzą jasno”, są „impresjonistami z natury”, ale brak im zrozumienia dla duchowej głębi germańskiej duszy.

Luis Vidard Schuch (1833–1897)¹³ zauważał, że realizm harmoniczny Krausego zakłada pierwszeństwo myślenia przed ideą, że dla niego ważniejsza od idealizacji jest wiedza o tym, *kto* tworzy idee, a pojęcie jako totalność, jedność i tożsamość jest z konieczności wcześniejsze od części, relacji i dystynkcji. Odrzucając zaś praktyczną wiarę jako podstawę ludzkiego poznania, krauzyzm odrzuca religię pozytywną, ponieważ zakładając wielość różnych indywidualnych objawień ponadnaturalnych,

¹³ L. Vidard Schuch *El escolasticismo renovado y el armonismo de Krause „La filosofía española, indicaciones bibliográficas”* (1866), za: *Biblioteca Filosofía en español*, Oviedo 2000, <http://www.filosofia.org/aut/vid/fe13.htm>.

neguje absolutną i wyłączną prawdę tych objawień. Albowiem według Krausego każda religia (braminizm, judaizm, zoroastryzm, islam), własną drogą osiągając częściowo poznanie i potęgując uczucia religijne, zbliża się do wspólnego celu, czyli bliskości z Bogiem. Wszak Krause pisze, iż „na tym wspiera się nadzieja, że także Ludzkość na tej ziemi, poprzez najwyższy stopień rozwoju nauki i życia, z pomocą Bożą i poprzez ostateczne objawienia boskie, wzniesie się do najwyższej religii, do życia religijnego na najwyższym poziomie, do najdoskonalej zharmonizowanej jedności bytu lub do doskonałego zharmonizowanego życia bytu – wolnego od kłopotów i ślepych zasad wiary, od arbitralnych założeń, pomieszania doczesności z wiecznością, wolnego od całej adoracji tego, co skończone”¹⁴.

W wieku XIX krytycy krauzyzmu kładli główny nacisk na jego konsekwencje religijne, krytykowali wynaleziony przez Krausego system teologiczny, zwany panenteizmem. Wedle tego poglądu świat jest bytem skończonym, rozwija się w łonie Boga nieskończonego i Bóg jest jego osobowym fundamentem. Świat jest podzielony na Naturę i Ducha, które wpływając na siebie i łącząc się ze sobą w Człowieku dążą do doskonałej harmonii w łonie Boga poprzez postępującą racjonalizację instytucji ludzkich. Dlatego krauzyzm z metafizyki przenosi punkt ciężkości na etykę oraz prawo i, jak pokażemy niżej, według tej logiki się rozwijał.

Oprócz ataków ze strony katolickich integrystów, którym nie podobały się na przykład postulaty wolności obywatelskiej kobiet czy prowadzona pośród nich oświata, krauzyzm spotkał się z bardziej intelektualnie subtelną ripostą ze strony przedstawicieli tzw. „odnowionej scholastyki”, którym przewodził Juan Manuel Ortí y Lara. Starał się on wykazać, że dokonane przez Krausego utożsamienie zasady bytu z zasadą poznania jest dowodem na jego panteizm i w konsekwencji ateizm. Zarzuca niemieckiemu filozofowi, że ten, wychodząc od świadomości, poznania intuicyjnego i bezpośredniego jako podstawy nauk, nie bierze pod uwagę takich ważnych, obiektywnych i idealnych elementów wiedzy jak aksjomaty matematyczne czy logiczna zasada niesprzeczności. Czysta intuicja ja, w której nie bierzemy pod uwagę konkretnych elementów naszej osobowości, jest pusta. To jest „pewne ja kogoś, o kim nie można nic wiedzieć ani powiedzieć nic ponadto, że widzi siebie i mówi: jestem ja”¹⁵. Skoro

¹⁴ Tamże, s. 7.

¹⁵ Tamże, s. 4.

u Krausego intuicja jest jako zasada nauki analitycznej, czysto indukcyjnej, jest zarazem najwyższą zasadą i podstawą *intuicji bytu* jako powiązania faktu świadomości i rzeczywistości obiektywnej, którą zajmuje się syntezyka albo nauka dedukcyjna, to ta intuicja bytu zakłada panteizm.

Ponieważ esencja Boga, dowodzi Ortí, w krauzyzmie jest fundamentem wszystkich rzeczy, to myślenie o tej esencji jest racją dla wszystkich pozostałych myśli, niedowodliwą zasadą nauki. Nie ma więc żadnego pojęcia, które nie składałoby się na pojęcie bytu najwyższego, jak też nie ma żadnej rzeczywistości, która nie tworzyłaby części tej najwyższej rzeczywistości, i w oparciu o nią można udowodnić istnienie wszystkich rzeczy poza nią samą. „Tutaj macie państwo – pisze Ortí – całą panteistyczną doktrynę Krausego, zgodnie z którą nie można udowodnić istnienia bytu nieskończonego i absolutnego. Logika zaprowadziła go do takiej konkluzji, tak jak Spinozę i wszystkich filozofów panteistycznych...”¹⁶.

Cieszący się wielkim autorytetem wśród konserwatywnych krytyków kardynał Zeferino González, biskup Kordoby, a następnie arcybiskup Sewilli, w swojej *Historia de la filosofía* (1879) także dochodzi do wniosku, że krauzyzm prowadzi do ateizmu. Przytoczymy określenia dotyczące pojęcia Boga krauzystów w jego interpretacji i argumentację na rzecz powyższej tezy. 1) „Bóg jest jedną, nieskończoną i totalną esencją, na zewnątrz której nie istnieje nic”, 2) „Życie Boga zawiera w sobie życie rozumu, natury i ducha, i ponieważ chce się, aby życie człowieka było esencjalnie zawarte w życiu Boga, wynika z tego, że życie w przypadku człowieka jest realizacją boskiej esencji”, 3) „Bóg jest czasowym fundamentem swojego życia i Bóg wiecznie określa siebie w czasie, realizując swoją esencję poprzez nieskończone określenia”, 4) „Wolność ludzka albo wolność *skończona*, która jest rozwojem i realizacją esencji i życia Boga, zachodzi całkowicie w Bogu i poprzez Boga, a nawet wolność w złym znaczeniu jest umożliwiana i stwarzana w Bogu poprzez Boga”. „Abstrahujemy tutaj – pisze kardynał González – od innych punktów mniej ważnych, ale które są aplikacjami i konsekwencjami mniej więcej bezpośrednimi i logicznymi następujących zasad takich m.in. jak: wieczność materii, negacja stworzenia *ex nihilo*, preegzystencja *ab aeterno* duszy ludzkiej, jej nieśmiertelność w znaczeniu spirytystycznym lub jej transformacje i wcielenia w różnych miejscach w przestrzeni i czasie,

¹⁶ Tamże, s. 5.

zniszczenie przez nią samą (duszę) ideału nieskończonego i dlatego nieosiągalnego, spontaniczne pochodzenie języka wraz z innymi podobnymi tezami, które znajdujemy u Toberghiena, Sanza del Río i innych uczniów Krausego¹⁷.

Powyższym krytykom katolickich tradycjonalistów towarzyszą praktyczne działania w duchu nietolerancji, które powodują w latach sześćdziesiątych XIX wieku kryzys tradycyjnej świadomości religijnej wśród pewnej części hiszpańskiej inteligencji. Jest to m.in. wynik szykan i instytucjonalnych ataków na krauzystów. Oni zaś, jak Américo Castro (wybitny filolog), Giner de los Ríos i Gumersindo de Azcárate, kierują się najpierw ku katolicyzmowi liberalnemu, a zaraz po ukazaniu się *Syllabus* (1864) i po obradach soboru Watykan I (1869–1870) zrywają otwarcie z Kościołem katolickim. W *Cuanta cura* i *Syllabus* papież zaatakował liberalizm i prawa do wolności w różnych sferach¹⁸. Także dogmat o nieomyślności papieża z 1870 przyśpieszył ich ewolucję ideową. Azcárate, rok po wyrzuceniu go z uniwersytetu wraz z Nicolásem Salmerónem i piętnastoma innymi profesorami, w swej książce *Minuta de un testamento* (1976) dogłębnie wyjaśnia powody odejścia z pozycji liberalnego katolicyzmu na pozycje liberalnego chrześcijaństwa niekatolickiego. Giner de los Ríos, umierając w 1869, był formalnie oddzielony od Kościoła, tak jak Sanz del Río i Castro, który umiera w 1874 jako „katolicki zakonnik publicznie odłączony od Kościoła w ostatnich latach życia”¹⁹. Wielu krauzystów przechodzi do wyznań protestanckich, a warto przypomnieć, że sam Krause był protestantem. W 1911 roku Ortega zwraca uwagę, że wysiłek krauzystów, by podporządkować intelekt i serce Hiszpanów niemieckiej dyscyplinie – wszak według niego „prawda jest tworem niemieckim”, a kultura niemiecka jest kulturą esencjalną, „rzeczownikową” w przeciwieństwie do dekadencjonalnej i „przymiotnikowej” kultury francuskiej²⁰ – został zmarnowany przez ich adwersarzy, którym brakło prawdomówności, sprawiedliwości, którzy nadużywali ziemskiej władzy, występując w imieniu całego katolicyzmu, i wszystko to, co im nie odpowiadało, traktowali jako w ogóle niezgodne z katolicyzmem²¹.

¹⁷ P. Zeferino González, *Historia de la filosofía*, t. I, Madrid 1879, s. 317 i 320. W: „Diccionario de ciencias eslesiasísticas” dz. cyt., s. 2.

¹⁸ E. Diaz *La filosofía social...*, dz. cyt., s. 186.

¹⁹ Tamże, s. 189.

²⁰ J. Ortega y Gasset *Obras completas*, t. I, Madrid 1983, s. 209.

²¹ Tamże, s. 212.

Dlaczego nie Hegel. Elias Diaz udowadnia na podstawie pism i listów Sanza del Río, że wyboru filozofii Krausego dokonał on jeszcze przed podróżą do Niemiec. Poznał ją głównie za pośrednictwem Ahrensa i nosił się z projektem założenia katedry filozofii, by ją wykładać. Wybór Krausego należy tłumaczyć także momentem historycznym, w którym powstała możliwość popularyzacji tej filozofii. Chociaż pojawiła się ona w Hiszpanii w latach 1841–1843, to na podatny grunt padła dopiero w czasie spóźnionej w Hiszpanii Wiosny Ludów i Rewolucji Lipcowej z 1854 roku.

Diaz podaje, że studia nad Heglem w uniwersytecie w Salamance wzbudzały ataki ze strony Pelayo, ponieważ system heglowski był według niego z istoty radykalnie sprzeczny z „osobowością i odrębnością bytu boskiego”²², a Krause był dużo mniej krytyczny wobec chrześcijaństwa i religijnej koncepcji Boga niż Hegel. Heglowski Bóg, niebezpieczny dla Schellinga i jego ucznia, Krausego, „Bóg bez świadomości, bez inteligencji, bez wolności i bez miłości”, wzbudziłby o wiele większą wrogość i uniemożliwiłby recepcję w Hiszpanii heglizmu. Ponieważ Sanz del Río, za Krausem, definiował swoją filozofię jako „racjonalizm harmoniczny” i ponieważ była to filozofia przesycona wielką ilością elementów mistycznych, religijnych, mogła ona mieć, według Diaza, szerokie oddziaływanie w Hiszpanii, kraju „tradycyjnie mistycznym i religijnym”. Także inni badacze przypisują popularność krauzyzmu w Hiszpanii elementom irracjonalnym i teozoficznym, obecnym w deklarowanym racjonalizmie Krausego. Sanz del Río jeszcze mocniej niż jego mentor akcentuje konsekwencje etyczno-humanistyczne systemu, w odróżnieniu do jego aspektów racjonalno-dialektycznych. Sam przyznawał, że jego wybór filozoficzny był kierowany racjami praktycznymi, miał służyć przede wszystkim zaspokojeniu konkretnych potrzeb intelektualnych zacofanego kraju.

Według Diaza także heglowska idea Państwa nie odpowiadała oczekiwaniom hiszpańskiej publiczności. Chociaż hiszpańscy hegliści interpretowali filozofię Hegla w duchu liberalnym, panteistycznym, to heglowskie Państwo im ciążyło, u Hegla nie mamy bowiem, jak u Kanta, wolnej jednostki w Państwie, ale wolne Państwo, które wchłania wolność jednostek. Mimo tych argumentów Diaz zwraca uwagę na możliwość akceptacji w Hiszpanii liberalnej interpretacji Hegla, która to popularyzacja byłaby dla Hiszpanów dużo bardziej płodna od krauzyzmu. Diaz

²² Za; E. Diaz *La filosofía social...*, dz. cyt., s. 18.

podkreśla, że koniec pierwszej połowy XIX wieku w Europie charakteryzował się już pewną wrogością ze strony liberałów wobec Hegla, szczególnie w Niemczech, gdzie rozwijała się lewica heglowska, a następnie pewnym zapomnieniem Hegla zaraz po jego śmierci prawie w całej Europie poza Włochami. Hegel odnajdywany przez krauzystów nie był triumfujący, ale atakowany i pomniejszany, a nawet sponiewierany.

Eloy Terron przekonuje, że istniała podstawowa sprzeczność pomiędzy tak logicznie skonstruowaną i systematyczną filozofią, jaką była myśl Hegla, a społeczeństwem hiszpańskim w XIX wieku, które było niedojrzałe, słabe i sztywne w swoich strukturach społecznych i także miało koncepcje świata. Dlatego, według tego badacza, społeczeństwo to bardziej potrzebowało etycznej rekonstrukcji obrazu świata założonego na podstawie emocjonalnej, „ponieważ organizuje to uczucia i przydaje ludziom wartości, by byli zdolni określić swoje postępowanie od wewnątrz, gdy słabości administracji uniemożliwiają egzekwowanie prawa. Filozofia doskonale wypracowana, logicznie uzasadniona, której najwyższą wartością byłaby racjonalność i prawda, jest właściwa tylko narodowi, który rozwija się normalnie, zakłada też podstawowy warunek nowoczesnego społeczeństwa: porządek uznany przez ogromną większość, a oparty na rozwoju technicznym i naukowym”. I dodaje, że filozofia Hegla „posiada architekturę tak systematyczną, tak radykalną, zakłada tak głębokie i szerokie poznanie nauk i historii, że byłaby totalnie obcą w hiszpańskiej kulturze – tak jak faktycznie zawsze się zdarzało później przy próbach jej upowszechniania i zakorzenienia – pomijając to, że heglizm staje się zupełnie pozbawiony wartości, gdy próbuje się wykorzystywać jego wyizolowane aspekty szczegółowe”²³.

Merytoryczne argumenty krauzystów. Spójrzmy, jak sami krauzyści odróżniali się od heglizmu. Sanz del Río cenił wysoko filozofię Hegla, wyżej od innych postaci idealizmu, a filozofię Krausego uważał za spełnienie pozytywnych i prawdziwych aspektów heglizmu, ale także za ukoronowanie całego idealizmu od Kanta, który przetransformowany przez „racjonalizm harmoniczny” Krausego dochodzi do „wyższego zjednoczonego realizmu”, do – tak Sanz del Río charakteryzuje własne myślenie – „realizmu racjonalnego”²⁴. Krauzyści upowszechniali w Hiszpanii także

²³ Tamże, s. 29.

²⁴ Tamże, s. 37.

filozofię Hegla. W ich interpretacji Hegel ostatecznie przewycięża wyłączość tradycyjnej logiki formalnej i subiektywnej, zastępując ją nową logiką, realną i obiektywną. Dla nich metoda jest bardziej myśleniem w działaniu i przygotowaniem się do zdobycia prawdy²⁵.

Wymienimy kilka aspektów systemu Krausego, które różnią go od heglizmu według Sanza del Río²⁶. W miejsce abstrakcji panteistycznego idealizmu (to cecha wspólna wszelkiemu konsekwentnemu idealizmowi) Krause kładzie nacisk na metody obserwacji i indukcji, a wychodzi od „prostej i absolutnej percepcji ja przez siebie samo”. Ta „prosta i absolutna percepcja siebie przez ja samo jest wewnętrzną ekspresją indywidualnej substancjalności”. Analityczno-indukcyjna metodologia prowadzi do centralnego i podstawowego wyniku w filozofii Krausego, mianowicie „oczyszcza i podnosi ludzką indywidualność bez jej niszczenia oraz rozpoznaje jej zasady, jej prawa i jej ostateczny cel; osiąga moc wyjaśniającą – która jest niemożliwa dla idealizmu transcendentального – pokazując, jak absolutna tożsamość może rodzić się z historycznej różnorodności, a także docenia wszystko to, co jest w Naturze oraz w Duchu jednostkowe, czego nie czyni idealizm absolutny”. Jednostka nie „rozpuszcza się” w absolucie i krauzyzm zawsze rewaloryzuje i rewindykuje jej substancjalność, którą posiada ona sama w sobie i z siebie. Według Krausego cały dotychczasowy idealizm zastępuje ja realne ja myślącym, lub myśleniem ja, i przez to zapomina o człowieku i filozofii dla niego. Kieruje się ku człowiekowi istniejącemu absolutnie w Bogu, i kończy w człowieku-Bogu, lub Bogu-człowieku. Tymczasem filozofia powinna kierować się ku człowiekowi znajdującemu się poniżej Boga, kończyć się w człowieku, według i poprzez Boga. Według Sanza del Río fantastyczne elementy idealizmu należy przeorientować dla bardziej prawdziwej i pożytecznej konstrukcji.

Krause przeciwstawia ideę harmonii idei sprzeczności. Dla niego pierwotna jest zawsze jedność i to ona jest podstawą sprzeczności. U Hegla jest odwrotnie, synteza jest wynikiem sprzeczności, negacji negacji. Jedność traktowana jest przez realizm harmoniczny jako absolutnie założona, realna i immanentna, nie rozpadająca się poprzez sprzeczność i dwistość, ale je ustanawiająca, zawierająca je już wcześniej w sobie, określa-

²⁵ Tamże, s. 43.

²⁶ Tamże, s. 38–40.

jąca je jako formy swej wewnętrzności, a nie jako element konstytutywny. Jedność rozwiązuje istniejącą sprzeczność przez swą zdolność jednoczącą w esencjalnej harmonii, dlatego Krause krytykuje dialektykę Hegla. Według Sanza del Río niemiecki idealizm, także heglowski, jest filozofią abstrakcyjną, Krause zaś tworzy filozofię *realną*, zaczynającą nową epokę w ludzkiej nauce. Ta filozofia *realna*, wiernie związana ze swoim przedmiotem, wychodzi od człowieka w bezpośredniej intuicji świadomości, aby rozpoznać tego samego człowieka w jego obiektywnej rzeczywistości i w jego obiektywnej relacji ze światem, natomiast wszelki idealizm jest abstrakcją konkretnej rzeczywistości i historycznej indywidualności. Także materializm, unoszący się ponad zmienną wielością zjawisk, neguje wewnętrzność człowieka.

Sanz del Río surowo ocenia całą filozofię przed-krauzystowską: „W praktycznym zastosowaniu wszystkie te doktryny prowadzą człowieka poza jego przeznaczenie, które przecież zasadza się na jego osobowości i odpowiedzialności oraz posiadanych treściach moralnych, na idei pewnego celu i dobra realizowanych w sferze wolności”²⁷. Natomiast racjonalizm harmoniczny jest filozofią humanistyczną i odpowiada „niezmiennemu centrum człowieka i tego, co ludzkie”²⁸. Jest to „nauka o człowieku i dla człowieka, uprawiana poprzez systematyczny użytek rozumu. Rozum jest czymś w człowieku najwyższym i filozofia jest jakby ciągłym postępowaniem historii ku poznaniu racjonalnemu”²⁹.

Podmiot powinien postrzegać w sobie i obserwować przedmiot, penetrując go (analiza), aby znaleźć w tym pierwszym momencie obiektywne określenia, które wynikają z realnych percepcji. Są to metodyczne prawa, według których poznajemy przedmiot i dedukujemy, jaki on jest, jego własności i relacje (synteza). Nie posiadamy metody przed poznaniem przedmiotu, ale znajdujemy ją wewnątrz niego i w konkretnej jego ciągłości. „Do przedmiotu nie docieramy z zewnątrz, ani przez samą czystą moc myślenia, ale przedmiot powinien być substancjalnie jednym z podmiotem”³⁰. Ta nowa *logika realna* jest wewnętrznym związkiem, tożsamością metody i przedmiotu, a zarazem podmiotu i przedmiotu, i to wiemy dzięki Hegłowi i Krausemu. Ta logika w akcji zawiera w sobie wszystkie

²⁷ Tamże, s. 40.

²⁸ Tamże, s. 41.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

pozostałe metody. Systemy Hegla i Krauzego zamykają, każdy w swoim aspekcie, syntezę nowej filozofii od Kanta³¹.

Ale według Sanza del Río Hegel neguje przedmiot i podmiot jako w sobie realne i substancjalne, podczas gdy Krause uznaje zawsze istniejącą bezpośrednią pozytywną oczywistość świadomości. „Według niego (Krausego) zasada nauki analitycznej, czyli ja bezpośrednio świadome pozostaje, nawet myślane, w swej rzeczywistości substancjalnej, w swej jedności i integralności poświadczanej przez świadomość przedmiotową, jako stały i niezmienny obszar rzeczywistości, niezniszczalny przez żaden termin czy myślenie, nawet przez absolut, przez myślenie absolutne rozumu. Dla Hegla zaś ja jest, jako tylko myślane, jest ogólnym i abstrakcyjnym wynikiem myślenia, produktem bez treści, realizowaniem wszystkiego w sobie i realizowaniem się we wszystkim, aż po uznanie się za identyczne z absolutem. Ja jest więc momentem rozpuszczalnym w powszechnym procesie myślenia, a nie ekspresją intelektualną podmiotu realnego i substancjalnego, chociaż skończonego”³².

Pisze Sanz del Río o epistemologicznych aspektach krauzyzmu: „W filozofii uprawiamy racjonalizm, ale nie racjonalizm ekskluzywny, który neguje pozostałe zdolności i źródła poznania w duchu, lecz racjonalizm harmoniczny, oparty na dokładnej ocenie i prawdziwych związkach pomiędzy wszystkimi zdolnościami poznawczymi ducha, wszystkimi w formie i charakterze regulowanymi mocą jednoczącą rozumu”³³. Dodaje, że racjonalizm harmoniczny „nie prowadzi do sensualizmu, czyli do negacji tego wszystkiego, co rozszerza lub przewyżcza zmysły, ani do materializmu jako negacji ducha, ani do idealizmu jako negacji świata zewnętrznego, ani do fatalizmu jako negacji wolności, ani do ateizmu jako negacji Boga. Racjonalizm harmoniczny nie jest wyłączający, nie jest ani negatywny, ani pozytywny; jest tym, który przede wszystkim jest jedny i w ramach swej jedności wewnętrznie względny; uznaje wszystkie konstytutywne zasady człowieka i świata; rozum i zmysły; prawa i fakty; ducha i materię, świat duchowy i świat naturalny, to, co skończone i nieskończone”³⁴. „Rozum i jego prawo jest zdolnością, źródłem i jedynym autorytetem w poznaniu naukowym (...). To, co rozum przedstawia zgodnie ze swoimi wiecznymi prawami, musi być przyjęte ze wszystkimi kon-

³¹ Tamże, s. 44.

³² Tamże, s. 45.

³³ Tamże, s. 49.

³⁴ Tamże, s. 49–50.

sekwencjami (...). Prawda nie może być potwierdzana plebiscytowo, ani na mocy tradycji czy autorytetu (...). Tradycja jako tradycja i autorytet jako autorytet mogą wspierać prawdę, ale i także błąd, jedynie przemyślany dowód naukowy, powtarzany raz i drugi z *animo recto* i poważną intencją, decyduje według własnych wewnętrznych zasad o prawdzie jakiejś doktryny i może uzasadnić ją na trwałe”³⁵.

Współczesny nam Fernandez de la Mora opisuje metodę krauzyzmu w następujący sposób: najpierw wychodzi się od analizy własnych subiektywnych procesów podmiotu poznającego jako poznającego. W tych procesach powstaje „obiektywizacja” lub przemiana tego, co dane w „przedmiot poznania”. Ale ta obiektywizacja potrzebuje i wymaga bytu obiektywizującego, który nie może być zwykłym ja psychologicznym, musi być j a bardziej podstawowym, pewnym proto-ja (*Ur-ich*), które jest ostateczną jednością wszystkiego, co subiektywne, włącznie z tym, co cielesne i intelektualne. Jednak proto-ja także samo w sobie nie wystarcza, jego elementy składowe jak ciało i intelekt są ostatecznymi esencjami, które stanowią odpowiednie części Natury i Ducha. I te ostateczne esencje muszą szukać swego ugruntowania w jednej esencji bardziej podstawowej i pierwotnej, którą jest absolut lub Bóg. Następnie zaczyna się drugi etap, odwrotny, obiektywny i syntetyczny: od absolutu do człowieka. Cały ten proces jest przedmiotem nauki podstawowej, teorii proto-esencji (*Urwesen*), która rozwija się jako nauka rozumu, prowadzi nas do nauki Natury i przekształca się w naukę esencji zjednoczonej. Jest to nauka o człowieku jako ludzkości. Według Mory „Ważna w myśleniu Krausego jest idea jedności Ducha, Natury i Ludzkości”³⁶.

Opisując metodologię Krausego, Rodolfo Llopis uznaje, że poznawanie jest tu przede wszystkim poznawaniem siebie, albowiem to my mamy bezpośrednią i absolutną intuicję nas samych, naszego ja. Widzimy, że mamy ciało oraz ducha i zauważamy inne ciała, które razem tworzą Naturę. Natura i Duch tworzą Ludzkość i są nieskończonymi względny, wzajemnie się ograniczają i potrzebują wyższej syntezy dla wzajemnej koordynacji. Tą wyższą syntezą jest właśnie Bóg, Byt, nieskończony absolut, wieczny i doskonały. Absolut to także życie doskonałe, sen ludzkości, nasze życie na chwałę Bożą. Następnie myślenie syntetyczne re-komponuje całe dzieło wcześniejszej analizy, wychodzi od Boga i wyjaśnia totalnie

³⁵ Tamże, s. 52.

³⁶ Tamże, s. 50–51.

świat – w ten sposób powstają nauki wraz z najważniejszą z nich, filozofią. Same nauki nie przedstawiają uniwersalnej harmonii, czyni to dopiero filozofia praktyczna – takie przesłanie Krause dał Hiszpanom³⁷.

Jak zapewnia nas María Gómez Molleda, krauzyści nie widzieli możliwości zmian systemu społecznego bez zmian w religii. „Modernistycznym szaleństwem – pisze – jest chcieć modyfikować skorumpowaną organizację moralną jedynie poprzez modyfikację jej konstytucji politycznej i jej kodeksu praw bez zmiany jej religii..., robić rewolucję bez uprzedniej reformy”³⁸. Albowiem, jak przekonuje nas Julián Santamaria, dla krauzystów świadomość człowieka przedstawiała prawdziwe centrum rzeczywistości społecznej. By zmienić tę ostatnią, najpierw trzeba zmienić świadomość, gdyż to ona determinuje rzeczywistość i rewolucja powinna być najpierw rewolucją etyczną³⁹.

Według Sanza del Río uznanie Boga za najwyższy byt i przedmiot racjonalnej indukcji nie prowadzi ani do teizmu, ani do panteizmu. Racjonalizm harmoniczny poznaje Boga jako absolutny, nieskończony i najwyższy byt ponad światem, który jest różny od świata. Świat jest odeń niższy, znajduje się *pod* Bogiem, istnieje *przez* i *poprzez* Boga. Bóg zna świat, rządzi nim, prowadzi go ku dobru podług zasad sprawiedliwości, z wiedzą, miłością i „sztuką boską”. Natura, duch zostały stworzone przez Boga, i te jego dzieła są czystą harmonią, czystym koncertem i ustanowionym przez niego związkiem⁴⁰. Religia, jako wewnętrzny związek człowieka z Bogiem, osobisty i historycznie zmanifestowany, tkwi przede wszystkim w świadomości, a by ta mogła się doskonalić, powinna być wolna zgodnie z naturą ducha. Nie może być kształtowana siłą i zawsze powinna być szanowana, gdy jest szczerą, ponieważ wypływa z wnętrza człowieka. Pisze nasz autor: „Wiara, tak jak religia, spoczywa na zasadach i rozumie, i z nim powinna być zgodna”⁴¹ oraz: „Ślepa wiara, bez zasad i powodów, jest degeneracją myślenia i wolności, to znaczy degradacją ludzkiego ducha”⁴².

Apologeci krauzystów przekonują, że, dalecy od dogmatycznego katolicyzmu, pragnęli oni reform etycznych i religijnych, że sytuowali się

³⁷ Tamże, s. 51.

³⁸ Tamże, s. 54.

³⁹ Tamże, s. 219.

⁴⁰ Tamże, s. 53–54.

⁴¹ Tamże, s. 54.

⁴² Tamże, s. 54–55.

w nurcie erazmizmu i deizmu oświecenia, które pojawiały się w Hiszpanii już wcześniej, a które głosiły wolność sumienia, pluralizm religijny, wiarę racjonalną i dobrowolnie przyjętą. Inny ważny przedstawiciel tego ruchu, Gumersindo Azcárate, mówi o chrześcijaństwie liberalnym jako punkcie, w którym połączyły się religia pozytywna, teizm racjonalistyczny, chrześcijaństwo protestanckie. Zgodnie z tą postawą, Azcárate głosi potrzebę wolności religijnej, wolności świadomości, tolerancji, wzajemnego szacunku itd. Na pewnej konferencji w 1909 roku głosił: „Nie wierzę, że liberalizm jest grzechem, wierzę, że uświęcenie wolności było świętym i fundamentalnym osiągnięciem wieku XIX”⁴³. Religia dla krauzystów to filozofia (rozum) plus intuicja i uczucie, integryzm zaś, według nich, popycha ludzi ku fanatycznemu ateizmowi.

Krauzyści uważali, że Religia jest rodzajem, a jej gatunkami są poszczególne religie. Jeśli religie bada historia, to Religia jest przedmiotem filozofii. Filozofia bada esencję religii i dlatego filozofia religii poprzedza historię religii. Trzeba wiedzieć, czym jest Religia, by określić później historię religii. Jednak każdy człowiek musi dobrowolnie przyjąć sens tej intuicji, znaczenie tego uczucia, gdyż narzucanie religii siłą, siłą fizyczną, polityczną czy ekonomiczną, prowadzi do hipokryzji i kłamstwa. Prawica polityczna, według Azcárate, oznacza nietolerancję, widzi ona tylko jedną religię, a wszystkie inne uznaje za fałszywe czy diabelskie.

Według hiszpańskich krytyków Hegel ubóstwiał Państwo i jego filozofia kłóciła się z typowym dla Hiszpanów brakiem zamiłowania do porządku w życiu publicznym oraz skłonnościami do anarchizmu i indywidualizmu w działaniu, a heglowski bezosobowy absolut był nie do pogodzenia z ich religijnym tradycjonalistycznym nastawieniem. Natomiast Krause, akcentujący pierwiastki wolnościowe i indywidualistyczne w człowieku oraz odwołujący się do mistycznych celów ludzkości, bardziej odpowiadał tym nastawieniom.

Krauzyzm jako hiszpańska wersja liberalizmu. Po roku 1875 wraz z rozpowszechnieniem się w Hiszpanii pozytywizmu następuje konfrontacja krauzystowskiej koncepcji organicyzmu duchowego i etycznego z organicyzmem biologicznym⁴⁴. Według Ginera de los Ríos pojęcie organicyzmu nie przynależy do biologii, ale do metafizyki. (Podobnie Ortega

⁴³ Tamże, s. 193.

⁴⁴ Tamże, s. 199.

twierdził, że biologia jest faktem metafizycznym, czyli wolnym wytworem człowieka, a pojęcie organizmu najpierw jest elementem życia osobistego biologa.) Giner sądził, że w ten sposób można uznać substancjalne istnienie zbiorowości, chociaż był świadom, że w polityce taki pogląd może usprawiedliwiać dążenia totalitarne. Ogólnie organicyzm spirytualistyczny krauzystów różni się od biologicznego i oddala ich poglądy od materializmu. „Pozytywizm ontologiczny – pisze Azcárate – kończy się negacją ducha. Chociaż nie zna wszystkich porządków zjawisk, które określamy powszechnie jako afektywne, intelektualne, moralne itd., jest daleki od przypisywania im bytu poza ciałem i twierdzi, że nie ma w człowieku dualizmu, który zakładamy, ale że cała ta seria faktów jest niczym innym jak czystą fluorescencją materii”⁴⁵.

Sanz del Río, wierny swemu organicyzmowi, pisze o społeczeństwie jako całości analogicznej do jednostkowego człowieka: „tak jak funkcje życia ludzkiego dzielą się pomiędzy różne organy, w taki sposób, iż zaden z nich nie pozostaje odizolowany i oderwany od innych, tak samo dzieje się z różnymi pracami społecznymi rozdzielonymi pomiędzy różne profesje”⁴⁶. Dla Ginera człowiek jest niczym więcej jak wyższym i harmonicznym stopniem całego powszechnego życia⁴⁷. niesprawiedliwości społeczne są, według krauzystów, efektem czynników głównie moralnych, skutkiem egoizmu, skąpstwa, braku miłości bliźniego. Przewyciężenie tych wad jest możliwe poprzez edukację moralną obywatela i człowieka. Ta etyzująca koncepcja, sądzi Diaz, zakładała model społeczny ciężący ku bezkonfliktowości, pozbawiony walki klas, zapewniający esencjalną harmonię pomiędzy różnymi grupami i siłami społecznymi, która chwilowo, historycznie została złamana przez zło i ludzki egoizm, ale zawsze jest możliwa do odtworzenia – pomimo sprzeczności realnych interesów – dzięki dobrej woli i czystemu zmysłowi wspólnego obowiązku. Prawo jest instrumentem dla realizacji sprawiedliwych celów społecznych. Prawo musi mieć jednak ograniczenia, nie może wkraczać w sferę wolnej działalności ekonomicznej i własności prywatnej, które to sektory przynależą do samej natury jednostek i organizacji społecznych. Do celów etycznych nie należy ograniczanie własności prywatnej i dokonywanie zmian porządku społeczno-ekonomicznego. Wolność, obok rozumu, jest podstawowym jądrem określającym składniki ducha ludzkiego, godności człowieka. Cho-

⁴⁵ Tamże, s. 200.

⁴⁶ Tamże, s. 57.

⁴⁷ Tamże, s. 199.

dzi o wolność świadomości, religijną, ale też społeczną, intelektualną, ekonomiczną i polityczną.

Krauzyzm krytykuje jednak liberalizm indywidualistyczny, który nie zakłada społecznej aktywności grup pośrednich i postuluje odrzucenie interwencji państwa. Dla krauzyzmu naturalna harmonia i harmonia jako produkt pewnych praw naturalnych nie implikuje zasady *laissez faire*, wolnej konkurencji, ale interwencjonizm, także w części państwowy, chociaż głównie interwencjonizm całego społeczeństwa, grup i organizmów autonomicznych, które tworzą społeczeństwo. Ten interwencjonizm odpowiedzialnie kierowany ma przynajmniej korygować wolną konkurencję. Według Legaza Lacambry, „Filozofia prawa Azcárate jest doktryną organiczną. Ten organicyzm nie biologiczny, ale duchowy, nie idealistyczny, tylko mający podstawę w rzeczywistości, jest charakterystyczny dla dużej części myśli liberalnej wieku XIX i powinien wykazać błędność sloganów, które przesądzą o rzekomym wyłącznie indywidualistycznym i materialistycznym charakterze liberalizmu (...)”⁴⁸.

Interwencjonizm państwowy czy społeczny jest wynikiem pewnej sytuacji społecznej, która jest jeszcze jednym z powodów, według nas bardzo ważnym, popularności krauzyzmu jako doktryny paternalistycznej, „wychowawczej”. Hiszpania, podobnie jak cała Ameryka Łacińska, do końca wieku XIX posiadała hierarchiczną, na poły feudalną i na poły niewolniczą strukturę społeczną. Społeczeństwa tego regionu pozbawione były zorganizowanego horyzontalnie wolnego rynku i nie posiadały doświadczeń społeczeństwa obywatelskiego. Zmiany tutaj mogły być wprowadzane tylko odgórnie przez elity, planowo przy poparciu państwa, a wolnorynkowa gra – chociażby z powodu monokulturowego charakteru gospodarki w koloniach hiszpańskich i częściowo również w Hiszpanii – nie mogła automatycznie prowadzić do równowagi sił społecznych i zwiększenia ich szans rozwojowych.

Wedle Diaza ewidentny reformizm społeczny krauzystów o charakterze koncyliacyjnym i harmonicznym stara się przewyciężyć zarazem indywidualizm i socjalizm. Azcárate widzi w socjalizmie anarchizm lub autorytaryzm i etatyzm⁴⁹. Zarówno indywidualistyczny liberalizm, jak socjalizm wywodzą się, według Azcárate, z organicyzmu biologiczno-pozytywistycznego. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina sądzi,

⁴⁸ Tamże, s. 205–206.

⁴⁹ Tamże, s. 204.

że krauzym, będący bardziej ruchem intelektualnym, religijnym i politycznym niż szkołą filozoficzną, zjednoczył lewicę liberalnej burżuazji i propagował racjonalizację kultury hiszpańskiej. Był stylem życia, który wiązał się z uznaniem znaczenia nauki i tradycyjne zasady religijności hiszpańskiej zastąpił surową moralnością mieszczańską oraz religijnością w połowie zsekularyzowaną⁵⁰.

Elias Diaz, rozwijając swoją interpretację wielkiej popularności myśli Krausego w Hiszpanii, obok jej elementów mistycznych i etycystycznych, wskazuje też na takie jej cechy jak „egzaltacja pierwiastka indywidualistycznego”, który odpowiadał hiszpańskiemu indywidualizmowi – według obiegowych poglądów na temat charakteru Hiszpanów – a także klasowym potrzebom postępowej liberalnej burżuazji hiszpańskiej, szukającej w wieku XIX swojej ideologii. Krause jawi się jako obrońca praw jednostki pojmowanych w duchu idealistycznym, jednocześnie jednak krauzyzm nie jest filozofią indywidualistyczną, gdyż jest koncepcją organicystyczną, liberalno-organicystyczną, dystansującą się zarówno wobec indywidualizmu, jak i etatyizmu. Z krauzyzmem w Hiszpanii i jego antyheglowską obroną substancjalności jednostki ludzkiej współbrzmie między innymi filozofia Miguela de Unamuno, kontynuatora Kierkegarda, a skądinąd Bakunina. Diaz uważa jednak, że pewne położenie nacisku na indywidualność i czynniki uczuciowe oraz na ideę wolności w krauzyzmie nie zbliżają tego nurtu do anarchizmu, ponieważ jako filozofia organicystyczna bliski jest on federalizmowi. Krauzyzm zwraca dużą uwagę na wewnętrzne impulsy, uczucia, wewnętrzne stany ducha, ale akcentuje uczucia pozytywne i nie ma nic wspólnego z popularnym w ówczesnej filozofii europejskiej pesymistycznym irracjonalizmem czy z egzystencjalnymi lękami.

Według Diaza ważniejszym powodem dominacji filozofii Krausego w Hiszpanii, obok jej pokrewieństwa z pewnymi względnie stałymi cechami hiszpańskiego temperamentu, psychologii i kultury narodowej, jest to, że odpowiadała ona ideałom polityczno-kulturalnym względnie szerokich sektorów hiszpańskiej liberalnej postępowej burżuazji. Była zgodna z ideałami zasad porządku społecznego opartego na własności prywatnej, i to one, jako czynniki konkretne i historyczne, były bardziej decydujące dla recepcji myśli Krausego w Hiszpanii niż abstrakcyjny hiszpański tradycjonalizm.

⁵⁰ *Enciclopedia de la Cultura Española*, Editora Nacional, Madrid 1966, t. III, s. 825–826.

Dalsze losy krauzyzmu. Gdy w Hiszpanii w roku 1868 zwycięża rewolucja społeczna, krauzyści powracają na swe katedry, ale zagadnienia polityczne stają się dla nich ważniejsze od problemów teoretycznych. W 1869 umiera Sanz del Río, a w 1875, po nastaniu Restauracji Burbonów, minister Orovio znowu usuwa ich z uczelni; niektórzy są zsyłani na głuchą prowincję. Uczeń Sanza del Río, Francisco Giner de los Ríos, o którym wspomnieliśmy wcześniej, profesor filozofii prawa na tym samym uniwersytecie, porzucił swoją katedrę na znak protestu przeciwko polityce rządu i założył w 1876 roku niezależną od państwa organizację „Institución Libre de enseñanza” (Wolna Instytucja Nauczania), która stała się jedną z najważniejszych centrów naukowych i pedagogicznych w Hiszpanii. Około tej daty większość uczniów porzuca doktrynę krauzystowską. Mariás uważa, że po 1875 krauzyzm jako doktryna nie ma już znaczenia, chociaż przetrwał wpływ postawy intelektualnej, przede wszystkim wychowawczej, ze szczególnymi rysami politycznymi i religijnymi upowszechnianymi przez „Institucion...”, która nie była jednak instytucją wyłącznie krauzystowską. W stosunku do ruchu związanego z „Institución...” używa się terminu „institucionismo”, by odróżnić jej ducha od ruchu ściśle krauzystowskiego pod względem teoretycznym.

Następcy Sanza del Río i Ginera de los Ríos zakładają jeszcze inne ważne centra kulturalne i naukowe: Junta para Ampliación de Estudios, Residencia de Estudiantes, Centro de Estudios Historicos, Instituto-Escuela, ośrodki edukacji kobiet, wszystkie bardzo ważne dla tworzenia się nowoczesnej Hiszpanii. W pierwszym etapie krauzyzm jest ścisłą doktryną, w drugim traci jednolitość doktrynalną i staje się bardziej wspólnym sposobem odczuwania i myślenia, na które składają się duch harmonii, wolności itd. Wtedy krauzyści walczą na dwa fronty: z prawicą i filozofią tradycyjną, wspieraną oficjalnie, oraz z lewicą, czyli filozofiami, które rozpowszechniły się w Hiszpanii w ostatniej ćwierci wieku XIX, a więc z pozytywizmem, neokantyzmem, socjalizującym heglizmem, a niedługo potem z marksistowskim socjalizmem. Wykładowcy sympatyzujący z socjalizmem wnieśli ginerowskie zainteresowanie pedagogiczne do swojej partii. Na przykład Besteiro był doradcą Pablo Iglesiasa, lidera partii socjalistycznej. „Instytucjoniści” pojawili się w partii socjalistycznej, gdy w pierwszych latach XX wieku powstała młodzieżówka socjalistyczna.

W Hiszpanii termin „krauzyzm” jest znany szeroko poza środowiskiem akademickim. W latach siedemdziesiątych XX wieku był on łączony z hiszpańskimi socjalistami Filipa Gonzalesa z PSOE (Socjalistyczna Robotnicza Partia Hiszpanii), którzy później, w 1982 roku, objęli władzę.

Można też powiedzieć, że po-frankistowska konstytucja demokratycznej Hiszpanii zawiera główne założenia krauzyzmu. Wcześniej, poza Europą, nurt ten kojarzony był z prezydentem Argentyny Hipolitem Yrigoyenem, którego w 1931 obalił roku generał Uriburu, oraz ze stuletnią organizacją polityczną Radykalne Zjednoczenie Obywatelskie, które przeciwstawiało się peronizmowi i argentyńskiemu faszyzmowi, ideologicznie bliskiemu ruchowi Mussoliniego. Za spadkobiercę krauzyzmu uważano prezydenta Raúla Alfonsino (1983–1989), który był związany z tym ugrupowaniem. Inny kandydat RZO, Horacio Massaccesi, w wyborach prezydenckich odbywających się w końcu kadencji Alfonsina uzyskał 17% poparcia wyborców, i był to najśłabszy wynik w długiej historii tego ugrupowania. Te siły odwoływały się najbardziej właśnie do krauzyzmu, w drugiej kolejności do tradycji liberalnych.

Akcentowana przez Sanza del Río idea uniwersalnej harmonii miała służyć uzasadnieniu państwa konstytucyjnego wobec monarchii absolutnej, dlatego niektórzy myśliciele podjęli ją w hiszpańskich koloniach. Na Kubie⁵¹ Teófilo Martínez de Escobar zaczął popularyzować ją wraz z panenteizmem Krausego na uniwersytecie w Hawanie w roku 1879 jako filozofię najważniejszą dla całej epoki. Jednak Wojna Dziesięcioletnia (1868–1878) zdziesiątkowała szeregi i tak nielicznej inteligencji humanistycznej, co uniemożliwiło szersze oddziaływanie krauzyzmu. Ponadto krauzystowska idea najwyższej harmonii, w ramach której rozplývają się wszelkie sprzeczności, nie odpowiadała kubańskim działaczom postępowym, widzącym w historii przede wszystkim sprzeczności interesów, jej dialektyczny rozwój. Dalsza wojna o niepodległość Kuby i wpływy USA także nie sprzyjały temu prądowi myślowemu, ostatecznie wypartemu przez pozytywizm.

W latach osiemdziesiątych rodzi się silne zainteresowanie dotychczas niepublikowanymi pismami Krausego, odkrytymi w Dreźnie przez Hiszpana Enrique Ureña. Zaczynają się pojawiać dotyczące jego myśli prace naukowe⁵². Dowiadujemy się, iż komentarze Sanza del Río do prac Krausego, uważane wcześniej za jego oryginalny wkład filozoficzny, są jedynie powtórzeniami idei niemieckiego filozofa, które Hiszpan zaczerpnął z tych właśnie pism. Trwa dyskusja na temat ewentualnego plagiatu, ja-

⁵¹ Na podstawie Piñera Humberto *Panorama de la Filosofía cubana*, <http://www.filosofia.org/aut/001/1960hpf.htm>.

⁵² Na podstawie: Gustavo Bueno Sánchez *Historiografía del krausismo y pensamiento español/1997*: s. 2, <http://www.filosofia.org/mon/kra/k1997gbs.htm>.

kie mógł popełnić ten prekursor hiszpańskiego krauzyzmu, co stawia w nowym świetle kwestię jego naukowej rzetelności i uczciwości, która była przecież bardzo ważna dla ludzi należących do zapoczątkowanego przez niego ruchu. Ureña w czasopiśmie filozoficznym jezuitów „*Pensamiento*” (Myśl) publikuje artykuł *Oszustwo Sanza del Río czy prawda o jego Ideale Ludzkości*, a w 1991 roku wychodzi po hiszpańsku i niemiecku wielka biografia Krausego tegoż autora, *Krause, educador de la humanidad*. „W kontekście pokojowego powstania Unii Europejskiej – pisze Gustavo Bueno – idee i wartości Krausego, takie jak naturalna dobroć człowieka, feminizm, ekologizm, harmonia racjonalna i duchowa pozwalają ludzkości (przynajmniej w Europie) marzyć o przyszłości mniej owładniętej trwogą. Tych idei nie można było wykorzystać w totalitarnych zamierzeniach, takich jak faszyzm i projekty marksowskie, które po upadku Związku Radzieckiego na jakiś czas utraciły moc przekonywania”. Krause jest nawet awansowany na duchowego ojca jednoczącej się Europy, a przynajmniej europejskiej socjaldemokracji. W 1997 roku Fundacja Książąt z Sorii (miejsce urodzenia Sanza del Río) organizuje seminarium pod tytułem „Aktualność krauzyzmu w kontekście historycznym”. Pod wpływem hiszpańskich impulsów krauzyzm ożył także w Niemczech.

Ogólne znaczenie krauzyzmu hiszpańskiego. Dominująca pozycja rozumu w krauzyzmie, sądzi Diaz, oznaczała otwartość na krytykę (wtedy rzecz w Hiszpanii niespotykana), jak też odrzucenie argumentów opartych na autorytecie, bazującym jedynie na społecznym prestiżu osoby autora, oraz dogmatów wszelkiego rodzaju, tradycyjnie dominujących w społeczeństwie. Krauzyzm występował przeciwko upadającej scholastyce, pustej i dogmatycznej, ograniczającej wolność w poszukiwaniach prawdy, a narzucanej w wielkiej ilości hiszpańskich instytucjach kulturalnych i akademickich, zaś na polu praktyki walczył z tradycjonalizmem. Krauzystowska postawa wobec nauki miała znaczenie historyczno-postępowe. Eloy Terron podkreśla obecną w myśleniu Sanza del Río pasję wiedzy, wiarę w rozum i naukę, które pozwalały burzyć skostniałe wartości społeczeństwa spoczywającego jeszcze w ciasnym dogmatyzmie i tradycjonalizmie.

Diaz sądzi, że krauzyści, niezależnie od intencji, nie mogli spowodować rewolucyjnych (radykałnych i substancjalnych) zmian na dłuższą metę, zwłaszcza że miały to być zmiany osiągnane w sposób pokojowy. Pozostaje po nich w historii Hiszpanii „tylko” wiara w wychowanie, w in-

telektualne i etyczne nauczanie człowieka, w działanie polityczne i społeczne wychodzące od moralności surowej, ale ludzkiej, nakierowanej na tolerancję, wolność, intelektualną uczciwość, zmysł odpowiedzialności, godność i świętą wartość osoby ludzkiej⁵³.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę nawroty – jeszcze w XXI wieku – prawnicowego populizmu w Europie Środkowej i Wschodniej, populizmu ksenofobicznego i irracjonalistycznego, a jednocześnie maskującego „racjonalne” interesy kilku bardzo wąskich grup społecznych – to owo „tylko” wcale jednak nie znaczy mało.

⁵³ E. Dias *La filosofía social...*, dz. cyt., s. 61.