

Kamila Kruszyńska

María Zambrano – poetyckie filozofowanie

Abstract: The article is an attempt at presenting the main ideas of the Spanish philosopher, María Zambrano, as well as her philosophical and literary background. The author also indicates the possible way in which the thought of Zambrano could be classified. Taking as a point of departure for the analysis the best known Zambrano's work, *Filosofía y poesía*, the author tries to explain the aims of her anthropology. The great ambition of María Zambrano was to reform modern epistemology. While criticizing extreme philosophical attitude that leads a thinker to alienation, she introduced *conocimiento poético* (poetic knowledge). Just like her master, Ortega y Gasset, Zambrano wanted to point out the integrating role of a philosophical thinking and the need of unification of all poetic, philosophical and religious achievements. She wanted to find the way for the modern human to become valuable and fulfilled element of the Universe.

Key words: philosophy, poetry, poethic reason, rationalism, mysticism

*Wierzę w świat jak w stokrotkę,
Bo go widzę. Lecz nie myślę o nim,
Bo myśleć znaczy nie rozumieć...¹*
Alberto Caeiro

W stronę filozofii

Jakkolwiek nieuchwytna byłaby filozofia jednej z najważniejszych postaci współczesnej myśli hiszpańskiej – Marii Zambrano (1904–1991) – komentatorzy zgodni są co do jej niepowtarzalności oraz co za tym idzie znaczenia. „W epoce charakteryzującej się szybkim tempem życia oraz zmiennością, w której na myślenie czy zadumę nie ma już prawie miejsca, dzieło Zambrano jest głębokim i wytwornym zawieszeniem” stwierdza Roberto Sánchez Benítez dodając, że tematy, które podejmuje myślicielka należą do „najbardziej wzniosłych”². Podobnie Mercedes Gómez Blesa we wprowadzeniu do antologii *Las palabras del regreso* ocenia

¹ F. Pessoa: *Poezje zebrane Alberta Caeiro. Heteronomia I*. Tłum. W. Charchalis. Warszawa 2011, s. 36.

² R.S. Benítez: *María Zambrano y la crítica al racionalismo*. En: *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*. Ed. C. Revilla. Madrid 1998, s. 159.

propozycje autorki esejów w niej zebranych jako jedne z „najbardziej oryginalnych i solidnych w hiszpańskiej myśli”. Co więcej, kusi się o stwierdzenie, że koncepcja Zambrano jest „jedną z najbardziej radykalnych refleksji na temat *logosu* w tradycji metafizycznej”³.

Polski badacz myśli autorki *Filosofía y poesía*, Mieczysław Jagłowski cytuje krytyków zwracających uwagę na „mistycyzm” hiszpańskiej filozofki. Przytacza zdanie J.L. Abellána, według którego myśl Zambrano sytuuje się „w połowie drogi między mistyką i poezją” oraz Cerezo Galána, który „rozum poetycki” definiuje jako „wstęp do doświadczenia mistycznego”⁴. Również Armando Savignano obok „głębokiej religijności” myślicielki, podkreśla jej „mistyczną postawę wobec życia”⁵. Efektem jest to, że jak zauważa Pino Campos, propozycję Marii Zambrano zrozumieć można jedynie intuicyjnie⁶. Cytujący go Jagłowski stwierdza z jeszcze większą dozą pesymizmu, że „o rozumie poetyckim jest trudno cokolwiek powiedzieć”⁷. Można też wygłosić inny sąd: powiedzieć można dużo, trudniej wyciągnąć jednoznaczne wnioski.

Dość jasne światło na proces kształtowania się myśli hiszpańskiej filozofki rzucają jej lektury. Chantal Maillard oraz Mariana Bernárdez wyliczają prądy myślowe oraz konkretnych autorów, którzy wywarli szczególny wpływ na Zambrano. Są to między innymi: starożytna myśl grecka, Plotyn, Seneka, Spinoza, psychologia (szczególnie Jung), mistyka (Jan od Krzyża), antropologia religii (Eliade, Corbin, Guénon), Kartezjusz, Husserl, Bergson, Marcel, Heidegger⁸. Niemniejsze znaczenie

³ M.G. B l e s a: *Introducción*. En: M. Z a m b r a n o, *Las palabras del regreso*. Madrid 2009, s. 13.

⁴ M. J a g ł o w s k i: *María Zambrano: anamneza i filozofia poetyckiego zbawienia*. Toruń 2009, s. 185.

⁵ A. S a v i g n a n o: *María Zambrano: la razón poética*. Granada 2005, s. 6.

⁶ L.M. P i n o C a m p o s: *Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*. La Laguna de Tenerife 2005, s. 37. Cyt. za: M. Jagłowski *María Zambrano: anamneza i filozofia poetyckiego zbawienia*. Toruń 2009, s. 188.

⁷ Ibidem, s. 166.

⁸ Odnośnie do związków koncepcji Zambrano z myślą Heideggerowską, Jagłowski zamieszcza ciekawy cytat z A. Bundgaard: „jej [Zambrano – K.K.] wypowiedzi o poecie, słowie poetyckim i istocie poezji w tekstach napisanych po 1945 roku są utrzymywane w tonie przepowiedni i mistyki, co nadaje im charakter wyraźnie Heideggerowski, niekiedy upodabniający do plagiatu, bowiem nie ma tu otwartego dialogu z niemieckim filozofem, ani cytatów. Wydawać by się mogło, że Zambrano w latach czterdziestych czytała po hiszpańsku tekst Heideggera o sztuce poetyckiej *Hölderlin i istota poezji*”. A. B u n d g a a r d: *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Madrid 2000, s. 442. Cyt. za: M. Jagłowski *María Zambrano....* Toruń 2009, s. 207.

miała zapewne dla rozwoju intelektualnego myślicielki lektura dzieł literackich Prousta, Dostojewskiego, Kafki⁹.

Tym, co ważniejsze, było jednak podjęcie przez Marię Zambrano w 1921 roku studiów filozoficznych w Madrycie. W ich trakcie uczęszczała na wykłady między innymi José Ortegi y Gasseta oraz Xaviera Zubiriego, zapoznała się z myślą Miguela de Unamuno. Mimo tego, iż jej stosunek do Ortegi wielokrotnie nazywany jest „heretyckim”¹⁰, „innowierczym”¹¹ (jej postawę nazywa się nawet „ojcobójczą”¹²), żaden z krytyków nie umniejsza wpływu jaki na Zambrano wywarli jej nauczyciele.

Jeśli chodzi o relację Zambrano – Ortega, faktycznie, więcej tu różnic, niż zbieżności. Tak często przytaczane zdanie Don José z 1934 roku: „Nie dotarła pani tutaj, a już chce iść dalej”¹³ jest równie znaczące, jak wyznanie samej Marii Zambrano, która wspominając dzień inaugurujący jej czterdziestopięcioletnią emigrację opowiada, jak z premedytacją zdecydowała się pozostawić w Hiszpanii „łatwą do przetransportowania” skrzynię z notatkami z zajęć z Ortega, by „żyć powołaniem filozoficznym bez odwoływania się do czegokolwiek”¹⁴.

Nie zmienia to jednak faktu, że między innymi w swej krytyce racjonalizmu niezwykle inspirowała się pewnymi uwagami swego mistrza. R.S. Benítez podkreśla na przykład wagę koncepcji z 1924 roku, umieszczonej na stronach *Ni vitalismo ni racionalismo*, gdzie autor *Buntu mas* afirmuje intuicję jako narzędzie zbliżenia się do „ostatecznych elementów rzeczywistości”¹⁵. Intuicja bowiem ukazuje rzeczy jakimi są w sobie, „podczas, gdy rozum poznaje jedne rzeczy za pośrednictwem innych”¹⁶. Jagłowski nazywa „obsesyjnym motywem twórczości” Zambrano pogląd Ortegi głoszący, że „racjonalizm i idealizm popełniają »straszny błąd« absolutyzacji i

⁹ Por. Ch. Maillard, *La mujer y su Obra*, <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano/introd.htm>, [dostęp dnia: 15. 04. 2011], M. Bernárdez, *María Zambrano. Una Cronología*, <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano/cronologia.htm>, [dostęp dnia: 15. 04. 2011].

¹⁰ Ch. Maillard, *La mujer...*

¹¹ A. Saviñano: *María Zambrano: la razón poética*. Granada 2005, s. 21.

¹² Ibidem, s. 20.

¹³ Przez owo „tutaj” rozumie się oczywiście ortegiańską filozofię. A. Colinas: *El sentido primero de la palabra poética*. México-Madrid-Buenos Aires 1993, s. 282. Cyt. za: M. Bernárdez, *María Zambrano...*

¹⁴ M. Zambrano: *Ortega y Gasset, filósofo español, en España. Sueño y verdad*. Barcelona 1965, s. 65. Cyt. za: L. Bella: *Pensar con el corazón. Hanna Arendt–Simone Weil–Edith Stein–María Zambrano*. Madrid 2010, s. 68.

¹⁵ R.S. Benítez: *María Zambrano...*, s.160.

¹⁶ Ibidem.

ubóstwienia myślenia oraz uznania go za istotę człowieka i człowieczeństwa”, co wynika z tego, że „rozum narzuca strukturę” rzeczywistości, dostosowuje rzeczy do pojęć, podczas gdy powinno być odwrotnie¹⁷.

Inną koncepcją podzielaną przez oboje filozofów jest dwuwymiarowe ujmowanie rzeczywistości. Ortega dzieli rzeczy na *lo que es* i *lo que hay*¹⁸. Temu, co jest w sensie *es* odpowiada zatem to, co da się ująć myślą, w przeciwieństwie do tego, co ujmuje czasownik *hay*, a co „wymyka się poznaniu” – a więc wszelkie „półbyty”, wszystko, co irracjonalne¹⁹. *Lo que es* wiąże się z myśleniem, podczas gdy z tym, co myśleniu nie podlega musimy „się liczyć/mieć na uwadze”²⁰. W koncepcji Zambrano *lo que hay* przechodzi w *lo divino* (to, co boskie), jest rozumiane jako „czysta egzystencja, która nie potrzebuje być ufundowana przez żadną inną”, „nadnaturalność”. Irracjonalność jest podstawą rzeczywistości oraz horyzontem jej rozumienia. Zambrano uważa, że „rozum powinien zawrzeć w swym jądrze »otchłań irracjonalności«”²¹.

Z umiłowaniem tego, co nieracjonalne łączy się też upodobanie Marii Zambrano do mistyki oraz fragmentaryczności, która cechuje całość jej twórczości. Jak wiemy, Ortega nad mistykę przedkładał teologię²² oraz był zwolennikiem systemów filozoficznych (mimo, iż sam żadnego nie stworzył) – dla jego uczennicy natomiast „upodobanie systemów jest upodobaniem kłamstwa”²³.

Jeśli chodzi o podobieństwa: Savignano wskazuje na „poznanie poprzez miłość” (postulowane z *Medytacjach...*²⁴), które jakoby Zambrano miała przejąć od swego mistrza. Przyznaje jednak, że ona sama wskazuje, iż inspirowała się w tym

¹⁷ M. J a g ł o w s k i: *María Zambrano...*, s. 202-204.

¹⁸ W języku hiszpańskim funkcjonują trzy odpowiedniki słowa „być”: *ser*, *estar* oraz *haber*. Czasownik *ser* łączy się na ogół ze stałymi, nie podlegającymi zmianie cechami przedmiotu, jak np. narodowość, koligacje rodzinne, cechy związane z wyglądem, etc., *estar* z cechami, stanami przejściowymi oraz przy określaniu miejsca położenia przedmiotu, *haber* służy do określania położenia przedmiotów nieznanymi/nieokreślonych. *Haber* jest więc czasownikiem określającym istnienie w najślabszym sensie.

¹⁹ Por. C.S. B e n í t e z: *María Zambrano...*, s. 162.

²⁰ Wydaje się stosowne przywołać w tym miejscu najsłynniejsze bodaj zdanie Ortegi: „Ja jestem mną i moimi okolicznościami” – o owe okoliczności chodzi bowiem, gdy filozof pisze o tym, co *hay*. J. O r t e g a y G a s s e t: *Medytacje o „Don Kichocie”*. Tłum. J. W o j c i e s z a k. Warszawa 2008, s. 22.

²¹ C.S. B e n í t e z: *María Zambrano...*, s. 160-161.

²² Por. J. O r t e g a y G a s s e t: *Szkice o miłości*. Tłum. K. K a m y s z e w. Warszawa 1989, s. 56–57.

²³ A. S a v i g n a n o: *María Zambrano: la razón poética*. Granada 2005, s. 24.

²⁴ J. O r t e g a y G a s s e t: *Medytacje o „Don Kichocie”*. Tłum. J. W o j c i e s z a k. Warszawa 2008, s. 66–67.

aspekcie *ordo amoris* Schelera²⁵. Jagłowski natomiast, dość zdecydowanie stwierdza, że Ortegiańska intuicja „myślenia religijno-mityczno-poetyckiego” z *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* jest tym, co Zambrano nazywa „rozumem poetyckim”²⁶.

Postacią, która z pewnością wywarła na myślenie andaluzyjskiej filozofki większy wpływ, jest Miguel de Unamuno. Gómez Blesa nazywa nawet Zambrano „młodszą siostrą Unamuna”²⁷. Savignano wśród koncepcji podzielanych przez oboje wymienia między innymi przekonanie o tym, że wyobraźnia daje początek myśleniu, że metafora jest „duchową matką języka”²⁸ (co Zambrano radykalizuje, ujmując metaforę jako „przetrwałą formę czegoś wcześniejszego od myślenia” oraz wskazując na jej „funkcje definiujące rzeczywistość”²⁹).

Tym, jednak co najbardziej rzuca się w oczy, jest rola jaką oboje przypisują uczuciu. Zdanie „czucie konstytuuje nas tak, jak żadna inna funkcja psychiczna [...] czuciem jesteśmy”³⁰ dość łatwo można wyprowadzić z Unamuna koncepcji człowieka jako „zwierzęcia uczuciowego”, którego optymizm, czy też pesymizm „mający źródła fizjologiczne lub może patologiczne” determinuje wybór określonych idei, koncepcji świata i życia³¹.

Indywidualizm, to kolejna kwestia, w której zarówno Zambrano, jak i Don Miguel są zgodni. W świetle wpływu, jaki miał na Zambrano Unamuno, jak i słów otwierających dzieło *O poczuciu tragiczności...* wahania Jagłowskiego dotyczące tego, czy Andaluzyjka nie postuluje poznania wyłącznie szczegółowego³² ułatwiają sprecyzowanie poglądu Zambrano w tej kwestii: „[...] mnie, człowiekowi, żaden inny człowiek nie jest obcy. Bowiem przymiotnik *humanus* jest dla mnie równie podejrzany, co abstrakcyjny rzeczownik *humanista*, ludzkość. Ani „to, co ludzkie”, ani

²⁵ Ibidem, s. 23.

²⁶ Por. M. Jagłowski: *María Zambrano...*, s. 206.

²⁷ Ibidem, s. 210.

²⁸ A. Savignano: *María Zambrano...*, s. 10.

²⁹ M. Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid 1993, s. 50.

³⁰ M. Zambrano: *Para una historia de la piedad*. Málaga 1989, s. 11-12. Cyt. za: A. Savignano *María Zambrano...*, s. 12.

³¹ Por. M. de Unamuno: *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i narodów*. Tłum. H. Woźniakowski. Kraków–Wrocław 1984, s. 7.

³² Por. M. Jagłowski: *María Zambrano...*, s. 189.

zwyczajny przymiotnik, ani rzeczownik odprzymiotnikowy, lecz właśnie konkretny rzeczownik: człowiek. Człowiek z krwi i kości, który rodzi się, cierpi i umiera – przede wszystkim umiera³³. Nie bez znaczenia jest też z pewnością to, że uważa się Unamuno za „mistyka bez metody”³⁴, jak i fakt że był zadeklarowanym przeciwnikiem filozofii systemowej oraz poetą. Łączy go z Zambrano również to, że „mimo, iż nigdy nie wyrzekł się rozumu, tradycyjnie tytułuje się go mianem irracjonalisty”³⁵. Co więcej, według Unamuno „filozofia bardziej skłania się ku poezji niż ku nauce”³⁶ oraz tak jak poezja, „jeżeli nie jest tworem integracji, syntezy, stanowi tylko jałową spekulację, pseudofilozoficzną erudycję”³⁷.

Poetą, który wywarł na autorkę *Filosofía y poesía* największy wpływ, był z pewnością przyjaciel jej ojca, Antonio Machado. Jagłowski pisze, że Zambrano „poddała radykalizacji” jego koncepcje związane z „dialektyką tego, co święte i boskie”. Również „idea słowa poetyckiego jako narzędzia realizacji bytu ludzkiego” znalazła miejsce w jej filozofii³⁸. Według Savignano podstawową różnicę między Machado a Zambrano stanowi syntetyzujące podejście tej ostatniej³⁹ oraz to, że dla Machado poezja stanowi jedyną drogę do pozyskania wiedzy (Zambrano nie daje jej tak szerokich prerogatyw)⁴⁰.

Jeśli chodzi o Zubiriego – jego nauki umożliwiły Andaluzyjce między innymi „poszerzenie rozumu witalnego” oraz zainspirowały ją do „ponownego rozważenia idei natury”⁴¹.

Między filozofią a poezją

³³ M. de U n a m u n o: *O poczuciu tragiczności...*, s. 5.

³⁴ A. S a v i g n a n o: *María Zambrano...*, s. 16.

³⁵ Ibidem, s. 13.

³⁶ M. de U n a m u n o: *O poczuciu tragiczności...*, s. 6.

³⁷ Ibidem, s. 21.

³⁸ M. J a g ł o w s k i: *María Zambrano...*, s. 208.

³⁹ Wielką ambicją Marii Zambrano było stworzenie wiedzy będącej rezultatem połączenia wysiłków oraz rozstrzygnięć poetyckich, filozoficznych oraz religijnych.

⁴⁰ A. S a v i g n a n o: *María Zambrano...*, s. 31-32.

⁴¹ Ibidem, s. 33.

W 1939 roku María Zambrano wydaje książkę *Filosofía y poesía*, w której odnaleźć można załączki jej koncepcji rozumu poetyckiego oraz wiedzy poetyckiej (kwestię tej ostatniej rozwija filozofka w dziele *Pensamiento y poesía en la vida española* napisanym w tym samym roku). *Filosofía y poesía* jest swego rodzaju wprowadzeniem do tematyki zajmującej Zambrano całe jej życie. Autorka jawi się na kartach jednej z pierwszych swoich książek jako historyk ludzkiej myśli, czy krytyk kultury. Refleksje, które znajdujemy w *Filosofía i poesía* są liryczne, częstokroć metaforyczne, a co za tym idzie zdają się być enigmatyczne. Lapidarność niektórych uwag nie ułatwia czytelnikowi zadania i powoduje niejednokrotnie ich ujęcie jako nazbyt schematycznych, czy nawet nieusprawiedliwionych.

Głównym przedmiotem rozważań filozofki jest specyfika poezji oraz filozofii. Ich cechy wspólne, punkty dojścia, metody, ogólną specyfikę. Za punkt wyjścia całości rozważań Marii Zambrano przyjąć możemy słowa: „jest coś w człowieku, co nie jest rozumem, ani bytem, jednością, ani prawdą”⁴² oraz „to, do czego dążył filozof, poeta w pewnym sensie miał w sobie”⁴³, gdyż „istnieje prawda, którą ujawnić może jedynie piękno poezji [...], która nie może być udowodniona, a jedynie zasugerowana”⁴⁴. Celem człowieka jest zatem w tej koncepcji nieustanny wysiłek jednoczący jego osiągnięcia intelektualne z odkryciami pozyskiwanymi na drodze irracjonalnego ujmowania rzeczywistości.

By dokonać analizy specyfiki poezji oraz filozofii, Zambrano modelowej figurze poety przeciwstawia figurę filozofa zaznaczając, iż zarówno pierwszy, jak i drugi są „dwoma niewystarczającymi formami”, „dwoma połówkami człowieka”⁴⁵. Poezja przedstawia człowieka konkretnego, indywidualnego, filozofia natomiast człowieka w jego historii uniwersalnej. Poezja jest „spotkaniem, darem, znaleziskiem z łaski”, filozofia – „poszukiwaniem, żądaniem kierowanym przez metodę”⁴⁶, z którym łączą się fenomeny: władzy oraz przemocy. Metodą filozoficzną jest ascetyzm.

⁴² Ibidem, s. 25.

⁴³ Ibidem, s. 17.

⁴⁴ Ibidem, s. 19.

⁴⁵ M. Z a m b r a n o: *Filosofía y poesía*. México 2010, s. 13.

⁴⁶ Ibidem.

W przeciwieństwie do filozofa, poeta „jest zakochany w rzeczach i lgnie do nich”⁴⁷. Dla filozofa bowiem rzeczy szybko stały się tylko pretekstem⁴⁸. Po parmenidejskim rozróżnieniu na to, co jest i to, co nie jest oraz platońskim *episteme–doxa* filozof zaczyna skupiać się na formach. To, co jednak łączy go z poetą to pragnienie jedności. Jedności, której pożąda, lecz której jednocześnie boi się poeta (bojąc się utracić w jej obliczu wszystkie rzeczy w ich konkretności). Podstawowe przykazanie filozofa brzmi: „kto osiągnął jedność, osiągnął też wszystkie rzeczy, które są”, czy też „kto zatem posiada jedność, posiada wszystko”⁴⁹.

Fundamentalną cechą poety wyrażają słowa: „[p]oeta jest”⁵⁰. Fakt ten nie stanowi jednak jego celu. Poeta „zakochany w obecności czegoś, czego nie ma”, którą to obecność musi „sprowadzić” istnieje o tyle, o ile istnieje coś „ponad nim”, co go „przekracza”⁵¹. Przeciwnie filozof, „wierzy, że jedynie oddalając się, zanurzając w otchłani wolności, że jedynie będąc do końca sobą samym będzie uratowany”⁵².

Co więcej, „[p]oezja znosi historię [...] zanurza się pod powierzchnię czasu w poszukiwaniu tego, co pierwsze i pierwotne; niezróżnicowane”. Podczas gdy filozofia jest „w pewnym sensie prawdziwą historią, pokazuje, co przydarzyło się człowiekowi”, „poezja ujawnia to, czym człowiek jest [...], że był czymś innym niż człowiekiem”, to znaczy „czystą obecnością”, która urzeczywistnia się w „ekstazie, uroku”⁵³.

W działalności intelektualnej Platona upatruje Zambrano jednego z momentów, w których wysiłki poetyckie i filozoficzne oddaliły się od siebie. Rozważa status poezji w świecie starożytnym⁵⁴ wskazuje na paradoks „etyki poety”. Przypomina przekonanie Platona o tym, że poezji nie da się pogodzić ze sprawiedliwością, gdyż

⁴⁷ Ibidem, s. 19.

⁴⁸ Zambrano formułuje myśl radykalną: „Filozof żyje w swojej świadomości”. M. Z a m b r a n o: *Filozofia...*, s. 35.

⁴⁹ Ibidem, s. 20.

⁵⁰ Ibidem, s. 93.

⁵¹ Co ciekawe, znajdujemy tu myśli, które skojarzyć moglibyśmy z filozofią Emmanuela Lévinasa. Zambrano pisze bowiem m.in., że „w lęku nie istnieje drugi (*el otro*)”, czy, że „Poeta chce odnaleźć twarz będącą za snem” – być może chodzi o twarz Boga. Ibidem, s. 95-97.

⁵² Ibidem, s. 96.

⁵³ Ibidem, s. 98-99.

⁵⁴ „W czasach nowożytnych spustoszenie przynosi filozofia, pociechę poezja. Jednak tu widzimy coś przeciwnego”. M. Z a m b r a n o: *Filozofia...*, s. 34.

stoi ona po stronie nie-bytów, a więc sprzeciwia się rozumowi. Przekonanie to owocuje „wyzwalającą funkcją”, którą w świecie greckim spełnia filozofia (wiara w rozum). Wyzwała ona bowiem spod tyranicznej siły bogów. W przeciwieństwie do „stwarzającej cienie” poezji będącej na wiernych usługach tychże⁵⁵.

„Poeta nie chce się zbawić”⁵⁶ – to być może najbardziej ma mu za złe Platon, dla którego „jedynym doniosłym zajęciem człowieka jest znalezienie sposobu władania swoimi dniami oraz metody przekazania tej wiedzy innym”⁵⁷. Poeta jest przecież jedynie tłumaczem bogów, „nie czuje się niczym więcej, niż próżnią”⁵⁸, „ma to, czego nie szukał i bardziej niż posiadaczem, czuje się jak ktoś, kto jest w [czyimś – K.K.] posiadaniu”⁵⁹. Jako, że nie podejmuje żadnej decyzji – jest „amoralny”⁶⁰, najpierw wyrokuje Zambrano, by w innym miejscu skorygować nieco swój sąd pisząc, że wierność („spotkaniu”) jest etyką poety⁶¹, czy też, że ową etyką jest bycie „męczennikiem poezji”⁶², przyjmowanie swego losu bez najmniejszej skargi. Kolejna definicja głosi, że etyka poety realizuje się w „byciu czujnym”⁶³.

Podjmując kolejne próby rozdzielania tego, co przynależy poezji od tego, co specyficznie filozoficzne wskazuje Zambrano na fakt, że w przeciwieństwie do poezji, filozofia od samego początku „zajmowała się sobą”⁶⁴ oraz że filozof tym różni się od poety, że wie, czego szuka, wie zatem jak siebie nazwać („filo-zof”). „Poeta, skoro nie szuka, lecz znajduje, nie wie jak się nazwać. [...] Jak miałby się nazwać? Zagubiony w świetle, błędzący w pięknie, biedny za sprawą nadmiaru, szalony z racji zbytniego rozsądku, grzesznik w obliczu łaski”⁶⁵. Życie poety przypomina życie w niewoli. Więzienie, w którym zdaje się egzystować jest „aktywne w swojej pasywności, jak morze”⁶⁶. Stan ten owocuje „rozłąką i samotnością”, lecz pozwala duszy

⁵⁵ Ibidem, s. 31–33.

⁵⁶ Ibidem, s. 33.

⁵⁷ Ibidem, s. 44.

⁵⁸ Ibidem, s. 42.

⁵⁹ Ibidem, s. 41.

⁶⁰ Ibidem, s. 40.

⁶¹ Por. ibidem, s. 41.

⁶² Trochę dalej czytamy, że poeta „akceptuje i łaknie być zwyciężony”. Ibidem, s. 43, 45.

⁶³ Ciężko zinterpretować tę myśl w świetle zapisanej trzydzieści stron wcześniej idei głoszącej, że filozofowi przynależy „uwaga” oraz „zmartwienie” (M. Z a m b r a n o: *Filozofia...*, s. 35). Ibidem, s. 84.

⁶⁴ Ibidem, s. 63.

⁶⁵ Ibidem, s. 63–64.

⁶⁶ Ibidem, s. 49.

„przypomnieć sobie swoje szlachetne pochodzenie”⁶⁷. Pochodzenie, na które wskazuje też Platon, u którego „filozofia nie realizuje żadnego mniej istotnego celu, niż zapewnienie duszy spotkania z samą sobą”⁶⁸. Zambrano pisze, że Platon podchodzi do rozumu jak do czegoś, co należy „zdobyć na nowo” i że „nie poznanie jest tym, co go interesuje”, lecz „odzyskanie natury ludzkiej”⁶⁹.

W platońskim haśle głoszącym, że filozofowanie jest ćwiczeniem się w śmierci⁷⁰ znajduje Zambrano dowód na to, że przemiana, którą oferuje Platon „zdaje się być ufundowana w czymś, co już nie jest z tego świata”⁷¹.

Prócz tego, poetę od filozofa różni stosunek do cielesności oraz miłości. „Poeta żyje według ciała”, a „ciało żyje w rozproszeniu, lecz poprzez miłość się odkupuje”⁷². Zambrano podkreśla, że również Platon ma tego świadomość i mimo przyznania racji pogładowi, że każda miłość pierwotnie ma charakter cielesny (ma swe źródło w irracjonalności) decyduje się uratować miłość klasyfikując ją jako „jedyne prawdziwy pozór”⁷³ i dając jej moc zbawczą⁷⁴. Mimo przypisywania Platonowi wielkiej roli dla „przemiany miłości cielesnej”, autorka *Filosofia y poesia* większą rolę w tym względzie przypisuje jednak poezji stwierdzając, że przemiana owa urzeczywistniła się „dzięki poezji, w poezji”⁷⁵.

Poza czasami platońskimi, filozofka skupia się na analizie epoki romantyzmu, w której filozofia i poezja „lgną do siebie [...] z pasją”⁷⁶. Mistyczna *Boska komedia* jest z kolei przykładem jedności wszystkich trzech dziedzin realizacji człowieczeństwa, a więc poezji filozofii oraz religii⁷⁷. Na przeciwległym biegunie

⁶⁷ Ibidem, s. 50.

⁶⁸ Ibidem, s. 52.

⁶⁹ Ibidem, s. 52–57.

⁷⁰ Por. P l a t o n: *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*. Tłum. W. W i t w i c k i. Warszawa 1982, s. 388.

⁷¹ M. Z a m b r a n o: *Filosofia...*, s. 55.

⁷² Ibidem, s. 61–62.

⁷³ Ibidem, s. 69. Według Zambrano „dzięki temu uratowaniu miłości” swoje miejsce w „ascetycznej kulturze chrześcijańskiej” znalazła poezja; zawdzięczać można jej też „ubóstwienie kobiety” poprzez jej idealizację. Poza tym, Platon miał ogólnie rzecz biorąc przemożny wpływ na kształt poezji średniowiecznej. Ibidem, s. 68–69.

⁷⁴ Por. P l a t o n: *Uczta...*, s. 109–114.

⁷⁵ M. Z a m b r a n o: *Filosofia...*, s. 70.

⁷⁶ Ibidem, s. 79.

⁷⁷ Ibidem, s. 75. Jeśli chodzi o związki filozofii i religii czytamy: „filozofia i religia były ściśle związane od pierwszych momentów”, a walka którą toczyły między sobą wydaje się w gruncie rzeczy incydentalna. Ibidem, s. 74–75.

umieszcza filozofka metafizykę nowożytną, która chcąc odkryć podstawy nauki dąży do tego, by „dowiedzieć się o rzeczach tego, co wiedziało, by się gdyby się je stworzyło”⁷⁸. „Najczystsza prawda” objawia według niej sztuka. Zambrano cytuje na poparcie swej tezy Heimsoetha: „Idee, które filozofia jest w stanie jedynie objaśniać za pomocą abstrakcyjnego systemu dzięki sztuce stają się obiektywne”⁷⁹.

Przytaczając słowa Kanta głoszące, iż dokonał on przewrotu kopernikańskiego, krytykuje Zambrano zarówno jego sposób filozofowania, jak i ducha epoki. Według Andaluzyjki rzezonemu przewrotowi zawdzięczać możemy w głównej mierze początek myślenia człowieka o sobie samym, jako o bycie zupełnie autonomicznym oraz jedynym, dzięki przeświadczeniu, że „byt nie jest ode mnie niezależny”. Towarzyszące mu poczucie unikalności ufundowane zostało natomiast na wierze, że stworzeni jesteśmy na podobieństwo Boga, a więc tak jak on, jesteśmy również twórczy i wolni⁸⁰. Wszystko to jest dla Zambrano początkiem niepokoju oraz tragedii Europejczyka.

Epoka nowożytna jest dla autorki *Filosofia y poesía* epoką jednego pragnienia: pragnienia bycia. Źródłem metafizyki nowożytnej jest natomiast wspomniany już lęk. „Metafizyka europejska jest córą nieufności”, zwraca się więc w swoją stronę, miast pytać o rzeczy i rodzi systemy. System ma zatem swe korzenie w lęku, jest zarówno jego formą, jak i formą władzy. Dla Maríi Zambrano XVIII wiek jest okresem, w którym „zwiędła dziewiczość świata”. Zastąpiła ją wiara w prawdę charakteryzująca się nieugiętością, zbytnią pewnością i absolutyzmem, która spowodowała pogłębienie się lęku oraz poczucia wyobcowania⁸¹.

Niepokój nie jest jednak jedynie cechą filozofa. Poetę również charakteryzuje tak zwany *santo temor* (święty lęk)⁸². Większa część refleksji Zambrano związanej z tym tematem ufundowana jest na przemyśleniach Kierkegaarda⁸³. Filozofka pisze, iż

⁷⁸ To jest owa „pycha filozofii”, którą wspomina autorka w pierwszym rozdziale. Ibidem, s. 77.

⁷⁹ H. H e i m s o e t h: *La Metafísica Moderna*. Madrid 1939, s.11-12. Cyt. za: M. Zambrano *Filosofia...*, s. 79.

⁸⁰ Por. ibidem, s. 77-78.

⁸¹ Por. ibidem, s. 86-87.

⁸² Por. ibidem, s. 89.

⁸³ Posługując się pojęciem lęku wprost powołuje się na dzieło Kierkegaarda: *Pojęcie lęku*. Por. S. K i e r k e g a a r d: *Pojęcie lęku: proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa* Tłum. A. S z w e d. Kęty 2000.

istotą osoby jest to, że jest ona duchem, a duch „jedynie lękać się może”⁸⁴. Duch, który zakłóca relację dusza – ciało kocha lęk, choć jednocześnie ucieka przed nim⁸⁵. Wszystko to owocuje brakiem samozrozumienia.

By w inny sposób ująć różnicę zachodzącą między filozoficzną i poetycką postawą intelektualną i życiową używa Zambrano metafory zachowania się względem Drzewa Poznania. Zarówno filozof, jak i poeta pożądamy jego owocu. Filozof wyciąga ku niemu rękę, chce sobie wszystko zawdzięczać. Poeta natomiast nie tyle, chce owocu, co pragnie „owocu otrzymanego”⁸⁶. Poeta jest bowiem – prócz bycia kochankiem – dzieckiem⁸⁷.

Owo pragnienie bycia obdarowanym łączy się ze stosunkiem do drugiego człowieka. Podczas, gdy filozof dąży do odrębności, poeta pożąda wspólnoty, „totalnej reintegracji”, „czystego zwycięstwa miłości”⁸⁸. „Poeta nie chce wywalczyć niczego dla siebie”⁸⁹, oddaje się służbie, służbie „czemuś absolutnemu”, co owocuje „odnalezieniem się dzięki całkowitemu oddaniu się”⁹⁰. Odzyskać siebie, to siebie zapomnieć.

Analiza figury filozofa i poety doprowadza Zambrano do rozważań na temat specyfiki oraz roli słowa filozoficznego oraz poetyckiego. Łączą się one z przekonaniem filozofki o istnieniu słów, „które są czynami”⁹¹ i które zawsze mają w sobie coś nieosobowego⁹². Co wiąże się z kolei z przypisywaniem przez Zambrano „funkcji metafizycznej” literaturze, dzięki której ma ona możliwość zmieniania postaw ludzi oraz kształtowania nowych „projektów ludzkości”⁹³. Teksty naukowe mają charakter bardziej utylitarystyczny oraz czasowy.

⁸⁴ Ibidem, s. 91.

⁸⁵ Por. ibidem, s. 92.

⁸⁶ Ibidem, s. 105.

⁸⁷ Por. ibidem, s. 106.

⁸⁸ Ibidem, s. 107.

⁸⁹ Parę stron wcześniej czytamy, że nie poeta lecz „słowo jest tym, kto się zbawia”. Ibidem, s. 89.

⁹⁰ Ibidem, s. 110–111.

⁹¹ Ogólnie rzecz ujmując, według Zambrano „Sztuka zdaje się być wysiłkiem podejmowanym w celu rozszyfrowania lub ścigania śladu, jaki zostawiła za sobą utracona forma egzystencji”. M. Z a m b r a n o: *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid 1993, s. 39. Czy też inaczej rzecz ujmując – egzystencja ta będzie się nam objawiana w słowach „nawiedzających”, które zdają się nie mieć właściciela. Por. M. J a g ł o w s k i: *María Zambrano...*, s. 144.

⁹² Por. ibidem, s. 27.

⁹³ M. J a g ł o w s k i: *María Zambrano...*, s. 143–144.

Słowo filozofii cechuje się w oczach Zambrano precyzją. Jest rezultatem poszukiwania pewności, ma wyrażać prawdę. Słowo poetyckie nie aspiruje natomiast do ujawniania prawdy, chce jedynie „określić to, co otrzymane, nakreślić sen, powrócić [...] do pierwszego raju”. Język filozofii definiuje, podczas gdy poetycki „zgłębia niewysłowione”, „ściga nieskończoność każdej rzeczy”, „chce nadać formę zjawie, cieniowi, snowi, manii”⁹⁴. Ten ostatni zdaje się nie czynić postępów, lecz „jego zdobycze mierzone są inną miarą”⁹⁵.

Co ważne, María Zambrano utrzymuje, że zarówno słowo filozofii, jak i poezji „ma swoją genezę oraz swoją słuszność”⁹⁶ oraz przyznaje, że – mimo jej głębokich pragnień – ich jedność „wciąż nie wydaje się być bliska”⁹⁷.

Poetyckie wnioski z filozofowania

Autorka *Filosofía y poesía* nazywana była „błądzącą damą filozofii”⁹⁸. Przydomek ten zyskała nie tylko z racji swojej emigracyjnej tułaczki. Wielu krytyków zarzuca Zambrano szafowanie postulatami czy zbytnią fragmentaryczność. Lektura jednego z najważniejszych jej dzieł pozostawia znaczny niedosyt. Uwidacznia ambiwalentny stosunek autorki do filozoficznego dziedzictwa Europy oraz pozostawia wrażenie, iż Andaluzyjka stoi po stronie poetyckiego podejścia do człowieka i świata. Biorąc jednak pod uwagę zdania z pierwszego rozdziału *Filosofía y poesía* głoszące, że te dwie dziedziny ludzkiej aktywności w pewien sposób dopełniają się oraz zdania z rozdziału ostatniego zapewniające o równych racjach słowa filozoficznego, jak i poetyckiego przychylamy się do tezy, że Zambrano pragnęła zjednoczyć wysiłki oraz zdobycze filozofii, poezji oraz religii. Oczywiście, znacznie trudniejsze do pojęcia jest to, w jaki sposób miałyby się to dokonać i jakie przynieść skutki.

⁹⁴ Ibidem, s. 114–115.

⁹⁵ Ibidem, s. 116.

⁹⁶ Ibidem, s. 114.

⁹⁷ Ibidem, s. 116.

⁹⁸ M. J a g ł o w s k i: *María Zambrano...* Toruń 2009, s. 9.

Jagłowski przytacza opinię V. Bravo, według którego autorka *El hombre y lo divino* „nie tylko utożsamia słowa z rzeczywistością, ale także ową rzeczywistość uświęca”⁹⁹. Wydaje się, że to najcenniejsze dziedzictwo, które pozostawiła Zambrano. Kiedy czytamy o specyfice „osiągnięć” słowa poetyckiego, rozumiemy intuicyjnie o jakie osiągnięcia chodzi. Poezja uwrażliwia i wytrąca z pewności. Burząc nasze złudzenia mobilizuje do czujności. Owocuje otwartością na świat i drugiego człowieka.

Owa czujność jest tu być może słowem kluczem. Zastanawia, że raz przypisuje się ją w przedstawionej powyżej koncepcji filozofowi, a raz poecie. Lecz być może nie to jest istotne. Naprawdę ważne jest powracanie do tego zagadnienia. Być może czujność jest tym, co przysługuje **dobrem** u filozofowi oraz **dobrem** u poecie. Jest ona też fundamentem działania etycznego¹⁰⁰.

Już Wittgenstein zwracał uwagę na to, że nawet w sytuacji, w której wszystkie problemy naukowe zostałyby rozwiązane, ludzkie pytania pozostałyby nietknięte. Zambrano zdaje się potwierdzać oraz subtelnie rozwijać tę tezę. Ambiwalentny stosunek filozofki do Platona daje się tłumaczyć jej skomplikowaną biografią, którą wyprowadzić wprost można z zawirowań historycznych, których doświadczyła dwudziestowieczna Europa. Z pewnością dołączyłaby się Zambrano do głosów, które za owe zawirowania obwiniają w pewien sposób platońskie dążenie do abstrakcji, które ufundowało europejski typ racjonalności. Z drugiej jednak strony oczywiste jest, że takie jednostronne interpretowanie greckiej myśli jest uproszczeniem. Nie w samym filozofowaniu Platona bowiem leży wina. Niebezpieczeństwo niosą ze sobą pewne interpretacje jego – lecz nie tylko jego – refleksji. O tym niebezpieczeństwie zaświadcza i przed nim ostrzega nas andaluzyjska myślicielka.

⁹⁹ V. B r a v o: *Del padecer y de la transcendencia. La filosofía poética de María Zambrano*, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero10/zambrano.html>. Cyt. za: M. Jagłowski *María Zambrano*.... Toruń 2009, s. 16.

¹⁰⁰ Być może nie jest przypadkiem, że rodak Marii Zambrano, Fernando Savater, również akcentuje ten aspekt, między innymi w swojej „instrukcji” etycznej pt. *Etyka dla syna*, gdzie definiuje czujność jako: „stałą gotowość do zastanawiania się nad tym, co się robi”, gdyż w życiu „brak stołu montażowego, ujęcia nie powtarzają się ani też nie można ich poprawić”. F. S a v a t e r: *Etyka dla syna*. Tłum. J. W o j c i e s z a k. Warszawa 1996, s. 92, 178.

Istnieją sytuacje, w których abstrakcja nie dość, że nie sprawdza się – wręcz przynosi szkody. Platon wprowadzając ją chciał uwolnić człowieka sobie współczesnemu od niejednoznaczności etyki homeryckiej¹⁰¹, która w jego czasach obowiązywała. Lecz już Arystoteles zauważył konieczność reformy myśli swego mistrza. Zwrócenie uwagi na konkret autorki *Filosofia y poesía* jest czystą konsekwencją jej przeżyć, obserwacji politycznej sceny Europy oraz refleksji nad dziejami europejskiej kultury, a w szczególności literatury. W pewnym sensie sugeruje ona konieczność zredefiniowania platońskich rozwiązań.

Teza 6.522 *Traktatu...* brzmi: „Jest zaiste coś niewyrażalnego. To się *uwidacznia*, jest tym, co mistyczne”¹⁰². Owemu „uwidacznianiu się” Zambrano poświęciła całą swą twórczość. Jej dzieło jest w podobnym stopniu paradoksalne, jak spuścizna mistyków. Nie przyjęła bowiem hiszpańska myślicielka Wittgensteinowskiego nakazu milczenia starając się określić co najmniej drogi dojścia do niedoświadczonych na co dzień poziomów rzeczywistości, skoro opisanie ich samych jest z zasady niemożliwe. Umożliwiła sobie to głosząc wiarę w twórczą moc słowa. Traktując je, jak żywy byt oraz dar z innego świata, który w nim się objawia.

Dlaczego nie czujemy się nieswojo przy Marii Zambrano? – pyta Emil Cioran w *Ćwiczeniach z zachwytu*. I odpowiada: „bo nie zaprzedała swej duszy Idei”. Cioran słusznie zauważa, że w refleksji Andaluzyjki „wszystko ma drugie tło, we wszystkim jest jeszcze coś innego”¹⁰³. W tym najpełniej widać poetyckość jej myśli. Jest stanowcza w swej niepewności, zdaje się realizować w pełni *negative capability*¹⁰⁴ Keatsa. Uczy powściągliwości z wytwornością, którą ciężko znaleźć u kogokolwiek innego. Jej postawa względem rzeczywistości zdaje się być konsekwencją specyficznego hiszpańskiego łączenia myśli chrześcijańskiej i stoickiej. Wpływ tej ostatniej widać też w wierszach portugalskiego poety, Fernanda Pessoa, czy też

¹⁰¹ Szczegółową refleksję na ten temat przeprowadza autor *Przedmowy do Platona*, szczególnie w rozdziale X *Treść i jakość wypowiedzi poetyckiej*. Por. E.A. Havelock: *Przedmowa do Platona*. Tłum. P. Majewski. Warszawa 2007, s. 210–230.

¹⁰² L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum. B. Wolnięć. Warszawa 1997, s. 82.

¹⁰³ E. Cioran: *Ćwiczenia z zachwytu: eseje i portrety*. Tłum. J.M. Kłoczowski. Warszawa 1998, s. 112.

¹⁰⁴ Przywołuje ją Adam Zagajewski w swoich esejach: „Zasada Negatywności, czyli zdolność wytrwania w niepewności, wątpliwości, tajemnicy, bez irytującego ustanawiania faktów i przyczyn...” A. Zagajewski: *Poeta rozmawia z filozofem*. Warszawa 2007, s. 9.

Alberta Caeiro, cytatem z którego zamknąć można poetycko-filozoficzne rozważania Zambrano.

Bądźmy prości i wyciszeni,
Niczym strumyk i drzewa,
A Bóg kochać nas będzie, czyniąc z nas
Nas, tak jak drzewa są drzewami
I jak strumyki są strumykami,
I da nam zieleń podczas naszej wiosny
I rzekę, byśmy w nią wstąpili, gdy skończymy...
I nie da nam nic ponadto, bo dać nam więcej znaczyłoby zabrać nam więcej¹⁰⁵.

¹⁰⁵ F. P e s s o a: *Poezje zebrane Alberta Caeiro. Heteronomia I*. Tłum. W. C h a r c h a l i s. Warszawa 2011, s. 43.