
Acta
Universitatis
Wratislaviensis
No 3038

Magdalena Barbaruk

Uniwersytet Wrocławski

**Tragiczny paradygmat kultury.
„O poczuciu tragiczności życia
wśród ludzi i narodów”**

Miguela de Unamuno

Prace
Kulturoznawcze X
Wrocław 2007

Wszystko, co głębokie, kocha maskę

F. Nietzsche¹

1. Człowiek z krwi i kości

Jest coś zastanawiającego i zaskakującego w historii filozofii hiszpańskiej: nieobecność wielkich aż do pojawienia się tych, którzy mogli podjąć refleksję nad tragicznością ludzkiego losu. Zobaczmy – po dającym pierwsze impulsy filozofii europejskiej naszej ery, urodzonemu w Córdoba Senece (ale trzeba pamiętać, że była to wówczas prowincja Imperium Rzymskiego, był to więc *Hispano*, nie *Español*) mamy piszącego po łacinie humanistę Luisa Vivesa, scholastyka Francisco Suareza, dalej, w XIX stuleciu prezbiterianina Jaime Balmesa, wolnomyśliciela Juliana Sanz del Río, prekursora „pokolenia 98” Angela Ganiveta². Nadchodzi rok 1898, dla Hiszpanii to moment porównywalny do roku 1492, wtedy Cristobal Colón otwierał dla niej świat, teraz Hiszpania kurczy się do obszaru Półwyspu Iberyjskiego. Utrata Kuby, Filipin i Puerto Rico po przegranej wojnie ze Stanami Zjednoczonymi to utrata symboliczna: utrata mocarstwowości i po-

¹ Motto rozdziału książki P. Cerezo Galána *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid 1996, s. 571. Jest to początek 40. aforyzmu F. Nietzschego z *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 63.

² Wspomnieć też trzeba o dwu filozofach urodzonych w Córdoba, myślicielu żydowskim Maimonidesie (1135–1204) i arabskim wielkim komentatorze Arystotelesa Awerroesie (1126–1198). Nie można zaliczać ich do nurtu filozofii hiszpańskiej, lecz nie można ich pominąć z uwagi na wpływ, jaki wywierali na filozofów europejskich (np. Maimonides na św. Tomasza).

czucia mocy. „Rasowa” (*castiza*) hiszpańska myśl przestaje mieć sens i oparcie, wielu zostają w „małym” kraju. To właśnie los „pokolenia 98”, do którego zaliczamy Miguela de Unamuno, José Orteę y Gassetę, Azorina, Pío Baroję oraz liczne, niezbyt znane w Polsce, grono pisarzy, literatów i filozofów. Tragiczne piętno na życiorysie tych myślicieli to między innymi konieczność emigracji (hiszp. *exilio*: do Meksyku, Ameryki Południowej, Francji), doświadczenie upadku intelektualnego, i przypieczonecie osobistej klęski wybuchem wojny domowej w 1936 roku³. *Guerra civil* jest czasem destrukcji myśli hiszpańskiej. Hiszpania powojenna (lata 40. i 50.) to kraj biedny, głodny, pozbawiony wielkich myślicieli. Do lat osiemdziesiątych żyje odwrócony od Europy. Nie interesuje się, w równym stopniu co Europa i Stany Zjednoczone, tragedią II wojny światowej – dyskusjami o Holokauście i tragiczności tamtego okresu. O wojnie domowej pisze się głównie książki historyczne, rzadko filozoficzne⁴. A jednak rok 1898 był przełomowy dla hiszpańskiej refleksji o tragiczności. Do tamtego czasu wykładnią oryginalnej filozofii hiszpańskiej była wielka literatura. Nieobecność narodowej szkoły filozoficznej dała paradoksalnie dobre rezultaty. Paulino Garragorri⁵ twierdzi, że podręczniki niemieckie, włoskie czy francuskie (czyli narodów, które wydawały wielkich filozofów) nieprzyjemnie zaskakiwały wykształconego Hiszpana ignorancją filozofii innej niż własna. Jako kontrprzykład podaje znany podręcznik José de Castro y de Castro z 1890 roku (*Historia de la filosofía*), który oferował uniwersalną panoramę myśli europejskiej i światowej (obejmował także myśl Indii, Chin czy Persji). A zatem z „braku” tradycji wyrósł profesjonalizm i dobra znajomość wielkich dzieł filozoficznych. Ale nie tylko tym Garragorri tłumaczy wolność, rozmach, świeżość, innowacyjność, literackość, zaangażowanie twórczości Miguela de Unamuno.

„Świat intelektualny dzieli się na dwie klasy: dyletantów z jednej strony i pedantów z drugiej”⁶, pisze Miguel de Unamuno, sam zaliczając się do dyletan-

³ Unamuno emigruje z Hiszpanii na skutek krytyki króla Alfonsa XII i dyktatury Primo de Riverę w lutym 1924 roku (Wyspy Kanaryjskie–Paryż–Hendaye, po francuskiej stronie kraju Basków). Wraca w 1930 roku, po zwycięstwie Republiki, w której budowę czynnie i z entuzjazmem się włącza (piastując m.in. stanowisko rektora Uniwersytetu w Salamance). W efekcie wystąpienia przeciw frankistom podczas rozpoczęcia roku akademickiego, 12 października 1936 roku, zostaje uwięziony we własnym domu. Umiera nagle w ostatni dzień roku 1936, podczas spotkania z młodym falangistą. Los Ortegi y Gassetę jest podobny, skonfliktowany zarówno z frankistami, jak republikanami ucieka w 1936 roku z Hiszpanii, najpierw do Paryża, potem Holandii, Argentyny, i ostatecznie osiada w Lizbonie. Wraca do Hiszpanii w 1945 roku, ale okres najważniejszej twórczości ma już za sobą.

⁴ Prezentowaną ocenę współczesnej hiszpańskiej refleksji o tragiczności (zwłaszcza dotyczącą dwudziestowiecznych traum historycznych) opieram na moich rozmowach z prof. filozofii Enrique Anrubia Aparici (Walencja, wrzesień–grudzień 2006 roku).

⁵ P. Garragorri, *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*, Madrid 1985.

⁶ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984, s. 289.

tów uprawiających „filozofię zdeklasowaną”. Jeśli *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów* nie reprezentuje filozofii profesjonalnej, jak mawiają ci, którzy chcą zneutralizować tego typu niełatwe do klasyfikacji odważne książki („pedanci”), to co powiemy o trudnym do ogarnięcia bogactwie kontrargumentów wysuwanych przeciw własnej tezie? O całym zastępie filozofów, teologów, kaznodziejów, poetów, przywoływanych dogmatów, idei, doktryn, literatury, poezji. Swobodnie używanej grece, łacinie, ale i językach nowożytnych: angielskim, niemieckim, włoskim, duńskim. Argumenty przeciw sobie, a także idące w sukurs własnej tezie, czerpane są z tradycji biblijnej i całego dorobku refleksji filozoficznej, które mógł znać hiszpański intelektualista. W tym dyskursie o nieśmiertelności duszy głos oddaje się sprawiedliwie: reprezentowany jest racjonalizm, witalizm, protestantyzm, agnostycyzm, ateizm, mistyka, pietyzm, kwietyzm, spirytyzm, panteizm. Przywoływane i komentowane są m.in. ustalenia Platona, Arystotelesa, Cycerona, św. Augustyna, św. Pawła, św. Tomasza, Lutra, Pascala, Kartezjusza, Spinozy, Vico, Berkeleya, Swedenborga, Kanta, Schleiermachera, Kierkegarda, Schopenhauera, Nietzschego, Hartmanna, Senancoura, mistyków: św. Teresy, św. Jana od Krzyża, Miguela de Molinos, Jakuba Boehme. I to w ten niezwykle swobodny sposób, z jakim marzyłoby się nam prowadzić dysputy dzisiaj. Któż dziś mógłby napisać tak wyczerpującą, kompleksową rozprawę o walce rozumu i uczuć w obliczu wieczności i wiary w nieśmiertelną duszę? Jeśli Unamuno jest łatwy (do obalenia?, czytania?) i nieprofesjonalny, to jak zaklasyfikować współczesną refleksję? Czy humaniści potrafią dziś sensownie dyskutować z takimi książkami, nie „zbywając” ich uznaniem za nazbyt metaforyczne, czyli mętne i bałamutne? A umieć dyskutować z tą książką, znaczy mieć wewnętrzną ideę porządkującą poznawaną tradycję filozoficzną, nasza zaś erudycja zdobywana jest kosztem intelektualnego chaosu, bywa, piętnowanym przez Nietzschego, filisterstwem. Książka Unamuno wydaje się przynależeć bardziej do sztuki oralnej niż do dyskursu wypracowanego w gabinetach. Czy dzisiaj moglibyśmy, jak choćby niewykształcony teologicznie Bartolomé de las Casas, przemawiać przez pięć dni, trzymając się cały czas swojej tezy i stosownie oświetlając ją odniesieniami do różnych tradycji myślowych?

Trudność lektury *O poczuciu tragiczności...* tkwi w tym, że jest to odważna, heretycka książka religijna. Opowiadając o doświadczeniu Boga, tragiczności życia oraz pragnieniu nieśmiertelności, oferuje nam Unamuno niepowtarzalne fenomenologiczne opisy doświadczeń ludzkich. Mówiąc precyzyjniej, to książka religijna wyrosła nie z jakiegoś abstrakcyjnego poczucia głodu Boga, ale poczucia głodu „człowieka Unamuno”, konkretnego *homo religiosus*, człowieka z krwi i kości. „I niech czytelnik nie pomija faktu, że dokonywał operacji na samym sobie; że była to praca autochirurgiczna bez innego znieczulenia niż sama praca”⁷, pisze w jej zakończeniu. W hiszpańskich komentarzach szczególnie podkreśla się

⁷ Tamże, s. 343.

biograficzny kontekst powstania tego dzieła. Filozoficzne zajęcie się problemem wiary i tragiczności życia należy niewątpliwie odczytywać w kontekście silnego kryzysu religijnego, który przeżył Unamuno w 1897 roku. Moment ten poprzedzony był długą walką wewnętrzną (Unamuno stracił wiarę jako student w Madrycie, a swoisty kryzys ideowy cechował całe jego życie intelektualne). Pisał o tym w liście do przyjaciela 30 października 1897 roku:

„Dzięki rodzinie, nie żyjąc sam, nie popadłem w rozpacz i życie wewnętrzne tak smutne i okropne jak życie biednego Pascala [...] Przeszedłem wielką udrękę wewnętrzną. Odsłoniła mi ona głębię wiecznych problemów, przede wszystkim głębię własnego ocalenia. Poczulem się na granicy niekończącej się Nicości. Zakończyło się to poczuciem, że istnieje więcej sposobów wejścia w relację z rzeczywistością niż tylko za pomocą rozumu, że istnieje łaśka i wiara, wiara, która w ostatecznej analizie jest sprawą pragnienia wiary”⁸.

Mimo że w odniesieniu do filozofii stworzonej przez Unamuno używa się przymiotnika *desesperada*, „rozpacзлиwa” (czy może lepiej: wyrastająca z rozpacz), to już teraz trzeba nadmienić, że nie mówi się tu o rozpacz całkowitej, takiej, która zamyka usta. Rozpacz Unamuno równoważona była jego ambiwalentną naturą, nieusuwalnym agonem, który się w nim toczył. Unamuno, żyjąc rozpaczliwie i tragicznie, cały czas zdawał z „siebie” świadectwo, szukał czytelnika, a to już „dyskwalifikuje” rozpacz zupełną, o jakiej pisze niewymieniony przez filozofa z nazwiska autor w artykule *Piekło dramatyczne* na temat dzieł Strindberga:

„Gdyby istniał na świecie pesymizm szczerzy i całkowity, byłby on z konieczności milczący. Rozpacz, która dobywa głosu, staje się już jednym ze społecznych zachowań [...]. Ów krzyk trwogi świadczy, że życie nie całkiem jest wyzbyte dobra, bowiem zakłada on istnienie sympatii. Prawdziwa udręka i szczerza rozpacz jest niema; nie pisze książek ani nie odczuwa potrzeby, by obarczyć ów świat nie do zniesienia pomnikiem trwalszym od spizu”⁹.

Religię Unamuno analizował przede wszystkim jako „sprawę serca”, co w konsekwencji oznacza między innymi, że uczucia religijnego, tak jak innych uczuć, nie można próbować definiować bez uprzedniego jego doświadczenia. Tak duże zainteresowanie problemem uczuć sytuuje go w wielkiej romantycznej tradycji rozpiętej między Schleiermacherem a Feuerbachem¹⁰, która stanowi przykład obrony religii przed zakusami spekulatywnej redukcji. „Problem religii nie

⁸ M. de Unamuno, cyt. za E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna*, Wrocław 1979, s. 26. Notabene do prekursorów egzystencjalizmu zaliczył Unamuno Franciszek Sawicki w jednym z pierwszych w naszej literaturze artykułów szerzej prezentującym ten nabierający dopiero rozmachu kierunek – F. Sawicki, *Filozofia egzystencjalna*, „Przegląd Powszechny” 1936, nr 2.

⁹ Cyt. za M. de Unamuno, *O poczuciu...*, s. 286.

¹⁰ Por. P. Cerezo Galán, *Las máscaras...*, s. 497.

jest kwestią teoretyczną, lecz praktyczno-życiową czy egzystencjalną”¹¹, pisze Cerezo Galán, a dalej: „Uczucie jest jedynym kluczem dostępu do doświadczenia zakorzenienia się w bycie”¹². Poczucie tragiczności życia samego Unamuno powinno być dla nas w równym stopniu przedmiotem badania jak problem „poczucia tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów”. Biograficzne czytanie dzieł filozoficznych jest życzeniem autora, który w rozdziale *Człowiek z krwi i kości* domaga się spojrzenia na „biografię wewnętrzną” myślicieli, gdyż więcej nam ona mówi o ich filozofii niż to, co wyrażone *explicite*. Wypływa z tego dyrektywa metodologiczna, by – mówiąc najprościej – badacz filozofii Unamuno, w pierwszej kolejności zajął się jego uczuciami i doświadczeniami egzystencjalnymi¹³. Trzeba tu wspomnieć, że sam Unamuno w celach heurystycznych powołał nowy, nazwany neologizmem, gatunek: *nivolę*. Jak *O poczuciu tragiczności...* było bolesną autochirurgią, tak pierwsza nowela egzystencjalna, *Mgła*, stanowić miała laboratorium eksperymentów z samym sobą, „drogę wstępu do przedmiotu, którym jest egzystencja ludzka i osobowość”¹⁴. W ten sposób rysuje nam się kolejna trudność analityczna względem myśli Unamuno.

Obcowanie z nią wywołuje wachlarz zmiennych uczuć (zaskoczenia, bezradności, zgorznięcia), zwłaszcza gdy poważnie traktować taką wypowiedź – „Tak, tak, jakże nie ma się uśmiechać mój rozum na widok owych konstrukcji pseudo-filozoficznych, rzekomo mistycznych, dyletanckich, w których wszystko można znaleźć z wyjątkiem cierpliwego studium, obiektywizmu i metody [...] naukowej. A jednak, a mimo wszystko”¹⁵. Sam Unamuno, w rezultacie działania wewnętrznych Inkwizycji („Inkwizycji nauki i kultury”¹⁶), poczucia własnej śmieszności i wzdargi, jakie podsuwał mu rozum, nazywa swoje najgłębsze przekonania poezją, fantazją, chimera, pracą wyobraźni. Mój powyższy protest przeciw takiemu podziałowi świata intelektualnego, tak klasyfikowanym profesjonalistom i dyletantom, jest niezgodą na zarówno tragiczne poczucie śmieszności Unamuno, jak i własną niemoc zajmowania się problemami naprawdę istotnymi, nazwijmy

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 498–499.

¹³ To współcześnie coraz powszechniej przyjmowane stanowisko u Unamuno ma wymiar radykalny, jak na przykład w zdaniu o fizjologicznym (czasem patologicznym) podłożu poczucia tragiczności oraz posiadanych idei, por. M. de Unamuno, *O poczuciu...*, s. 7.

¹⁴ P. Cerezo Galán, *Las máscaras...*, s. 578. Polski przekład *Mgły* ukazał się w 1928 roku, a z dorobku literackiego Unamuno dostępne są w naszym języku także *Pokój wśród wojny*, *Miłość i pedagogika*, *Abel Sánchez*, *Trzy nowele przykładowe*. Wystawiano też jego dramat *Po prostu człowiek*. Polska recepcja twórczości Unamuno to problem zasługujący na osobne rozpatrzenie, w tym momencie godzi się przypomnieć, że w okresie międzywojennym na łamach naszej prasy kulturalnej pojawiały się jego teksty (np. M. Unamuno, *Wiara, kara, przebaczenie*, przeł. W. Rzymowski, „Kultura” 1931, nr 5), wywiady („Wiadomości Literackie” 1926, nr 26) i komentarze krytyczne (J. Borejsza, *Unamuno w obliczu barykad*, „Wiadomości Literackie” 1936, nr 43).

¹⁵ M. de Unamuno, *O poczuciu...*, s. 325.

¹⁶ Tamże.

je nawet „religijnymi”. Mimo zarysowanych uprzednio współczesnych niedyspozycji humanistów o metaforach Unamuno pisać trzeba. Książka za kilka lat obchodzić będzie swoje setne urodziny¹⁷, nie chodzi mi o jej spóźnioną recenzję, lecz o pytanie, czy są powody, by interesować się nią dziś?

Zacznijmy od pewnego faktu. Czym wytłumaczyć pojawienie się zdumiewającej w zamyśle i realizacji książki Pedra Cerezo Galána, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* (Madrid 1996), egzegezy tragicznego wątku w filozofii Unamuno, liczącej bez mała dziewięćset gęsto zadrukowanych stron, do której napisania najbardziej chyba zainspirował sam problem stawiany przez Unamuno¹⁸. Przeczytajmy, jak „usprawiedliwiono” ten projekt:

„Niestety, badania nad myślą Unamuno, mimo że jest ich dużo, cierpią na fragmentaryzację i dekontekstualizację. Albo nie podporządkowują się całości jego dzieła albo prezentują je schematycznie i frazesowo, bez zdania sprawozdania z jego fundamentalnego znaczenia historycznego. Brakowało badania, które brałoby pod uwagę całe jego dzieło w kontekście kryzysu duchowego, znanego jako »złoty wiek«, szerzącego się w Europie od końca XIX wieku, zarówno jeśli chodzi o źródła, dotychczas tylko częściowo analizowane, historycznych rozmówców, cały rejestr zapisków – literackich, filozoficznych i dziennikarskich – wielość not autobiograficznych, olbrzymią korespondencję, a także uwzględnienie różnych niepublikowanych zeszytów i zbiorów, które przechowywane są w Casa-Museo Miguel de Unamuno w Salamance. Takie badanie, o nadzwyczajnym zakresie i mocy, oferuje to dzieło, pod tytułem *Maski tragiczności* skrywają się różnorodne i zagadkowe figury wyrażające esencjonalną ambiwalencję tragicznej duszy. Wraz z tym badaniem myśl tragiczna Unamuno osiąga po raz pierwszy rangę paradygmatu dla współczesnej kultury europejskiej [podkr. – M.B.], dostarcza wyjątkowy klucz do zrozumienia problemów i przyczyn, które zdecydowały o niedawnej historii kulturalnej i politycznej Hiszpanii. U niewielu autorów naszej nieodległej przeszłości można wyobrazić sobie głębszą symbiozę historii kulturalnej Europy z godziną Hiszpanii (*la hora de España*)”¹⁹.

¹⁷ *Del sentimiento trágico de la vida* ukazywało się od grudnia 1911 do grudnia 1912 roku w prestiżowym czasopiśmie „La España Moderna”, wydanie zaś książkowe pochodzi z 1913 roku. Pierwsze fragmenty po polsku ukazały się dopiero w 1965 w *Filozofii egzystencjalnej* pod red. L. Kołakowskiego i K. Pomiana (pełne tłumaczenie Henryka Woźniakowskiego w 1984 roku), choć – oczywiście – w okresie międzywojennym komentowano to dzieło także w Polsce. Wtedy np. publikowała o autorze *Mgły* S. Ciesielska-Borkowska, późniejsza autorka pracy *Miguel de Unamuno*, Warszawa 1958.

¹⁸ Cerezo Galán ma 75 lat i od niemal 40 lat sprawuje funkcję dyrektora katedry filozofii na uniwersytecie w Granadzie. Nadmienić trzeba, że nie jest to jedyna jego książka o tragiczności – interesujące zapewne byłoby osadzenie jej w kontekście wcześniejszej *De la generación trágica a la generación clásica* o pokoleniu 1898 i 1914.

¹⁹ Z okładki P. Cerezo Galán, *Las máscaras...*, przeł. M. Barbaruk.

Dzieło Cerezo to 15 obszernych rozdziałów zgrupowanych w 4 sekcjach tematycznych. Maski tragiczności odslania i ukazuje się poprzez „rozum i nowoczesność”, „egzystencję i tragedię”, „kulturę i tragedię”, „tragedię cywilną”. Nie twierdę, że tak systematyczna i obszernie zakrojona refleksja jest właśnie tym, o co upominałam się, mówiąc, że wciąż potrzeba lektury i namysłu nad Unamuno. Mimo że stosunkowo wiele podjętych przez Cerezo tematów leży w interesie poznawczym zainteresowanego tragicznością badacza kultury, trzeba zaznaczyć, że nawet w dziale „kultura i tragedia” wiele problemów należy zaklasyfikować jako „filozoficzne”, interesujące jedynie pośrednio lub niemające nic wspólnego z deklarowanym tytułem (Cerezo nie podejmuje wprost problematyki paradygmatyczności Unamunianskiej myśli o tragiczności względem kultury). Nie myślmij jednak, że to „tylko” potężny traktat filozoficzny, znamienne, że jego prolog stanowi definicja przedmiotu oraz celu historiografii Ortegi y Gassetta i konfrontacja tego z dokonaniem Cerezo. Możemy chyba przychylić się do stwierdzenia Pedro Laín Entralgo, że jest to „entuzjastyczny esej o zmartwychwstaniu”²⁰. Nie dość, że filozof ożywia w całym bogactwie życie Unamuno (choć fragmenty te tracą moc pod wpływem przemożnej siły i objętości zagadnień filozoficznych), to jeszcze spełnia trzy podstawowe zasady historiografii, kiedy jej tematem staje się życie ludzkie: dokumentacji, uporządkowania, zrozumienia. Traktując rzecz hasłowo, zgodnie z uporządkowaniem diachronicznym, „intymna tragedia” Unamuno rozegrała się w czterech etapach: *racjonalizmu humanistycznego* (na skutek utraty wiary religijnej w młodości), *agonizmu* (zainicjowanego przez odkrycie agonicznego charakteru egzystencji, kiedy zauważył, że jest w nim tragiczna walka między dwiema możliwościami: dościsia do pełni i pozostania w nicości, kryzys duchowy 1897), *utopizmu* (realizacja agonizmu, kiedy dominuje w nim wola heroiczna; *Vida de Don Quijote y Sancho*, epilog *O poczuciu tragiczności życia...*), *nadyzmu* (hiszp. *nadismo* od *nada* – nic, nicność – postać agonizmu, kiedy zwycięża perspektywa nihilistyczna; *San Manuel Bueno, mártir*). Rozpatrując życie filozofa synchronicznie, wyróżnić można następujące „życia komplementarne” – analityk siebie samego, myśliciel-poeta, reformator Hiszpanii, człowiek uniwersytetu (profesor, rektor), członek rodziny.

W tym eseju podejmę te wątki, do których prowokuje mnie lektura *O poczuciu tragiczności życia...*, książki, która mimo poczynionych uwag, jest bodaj najspójniejszym i najbardziej klasycznym dziełem filozofa. Na boku pozostać muszą więc różne wymiary „człowieka Unamuno”.

2. Filozofia tragiczności

Unamuno myśliciel wpisuje się w historyczny zwrot „od filozofii do tragedii” zwany „złem wieku” (*mal del siglo*). Hasło to oznaczało krytykę zobiektywizo-

²⁰ P. Laín Entralgo, *Prólogo*, [w:] P. Cerezo Galán, *Las máscaras...*, s. 11.

wanego, sfetysyzowanego stanu kultury, która nie mogła zaoferować życiu żadnego orientującego drogowskazu. Kryzys ten w optyce Unamuno związany był z „dekatoicyzacją” Europy, do czego przyczyniły się „Renesans, Reforma i Rewolucja zastępująca ideał pozaziemskiego, wiecznego życia przez ideał postępu, rozumu i nauki”²¹. Symbolem utraty wiary w nieśmiertelność duszy, w ludzki cel Świata jest dla Unamuno Doktor Faustus (zwłaszcza z *Tragicznej historii Doktora Fausta* Christophera Marlowe’a), z którego Helena, czyli „odradzająca się Kultura”, wrywa pocałunkami duszę (a dusza, substancjalna, pełnokrwista jest do życia koniecznie potrzebna). Podobne wątki krytyki kultury można znaleźć już we wczesnych pismach Nietzschego, pod koniec wieku zjawiska nabrały na sile i zatoczyły szeroki krąg, od Hiszpanii po Rosję, toteż hiszpańską generację ’98 należy rozpatrywać w kontekście przełomu antypozytywistycznego, który objął całą Europę. Jak pisze Cerezo Galán, zwrot ten manifestuje niewystarczalność świeckich ideałów modernistycznej, racjonalistycznej kultury wobec potrzeby sensu życia, niezdolność rozumu do pojęcia istoty („duszy”) świata, słowem należy łączyć go z pojawieniem się konfliktu tragicznego pomiędzy „sercem a rozumem” oraz „poznania tragicznego”, któremu towarzyszyło zwrócenie się do sztuki. Remedium na wyeksploatowaną naturę, widmo światowej katastrofy, ekstremalny obiektywizm, urzeczowienie egzystencji, zabicie ducha słowa miała być wiara, utopia, a przede wszystkim poezja i literatura. Nie było rozwiązań pośrednich, filozofia albo wracała do naukowości, albo stawała się literaturą. Unamuno w celu odnowienia słowa źródłowego, zespolenia znaczenia i znaku sięgnął po symbol, który u swej podstawy ma mit. Zwrot ku poezji, ku *mitopoiesis*, nie jest niczym nowym w myśleniu tragicznym. W wypadku Unamuno mamy do czynienia z odnowieniem „mitu” chrystologicznego, legendy o stwórczym Słowie, które wciela się w świat, aby wznieść go do uniwersalnego życia słów. „I tak jest, wszystko, co istnieje, uczynione zostało przez słowo, i na początku było słowo”²². Mit ma moc uwalniania iluzji, która pozwala człowiekowi znosić tajemnicę wiedzy tragicznej. Unamuno nie mógłby być myślicielem tragicznym, gdyby nie był poetą. „Poetycka była jego wiara we wszechmoc słowa. I jego styl myślenia albo forma uprawiania religii, filozofii, historii, polityki żyła z tej wiary. I poetycka była, podsumowując, jego cała egzystencja, przeżyta jako walka twórcza z tajemniczą głębią i ucieczka od tego, co nie-nazwane”²³.

Unamuno jako filozof tragiczności stanowi przypadek dość wyjątkowy. Według Cerezo Galána w jego analityce duszy tragicznej można wyodrębnić potrójne

²¹ M. de Unamuno, *O poczuciu...*, s. 321. W bardzo żywo toczzonej w okresie międzywojennym również w Polsce dyskusji o koncepcjach tzw. kryzysu kultury poglądy Unamuno przywołał Adam Bar, *Kryzys współczesnej kultury*, „Przegląd Powszechny” 1934, nr 4 (604), ale poddał je bardzo surowej krytyce za ujęcie relacji kultury i religii oraz niewystarczalność uargumentowania stawianych przez hiszpańskiego myśliciela tez.

²² Tamże, s. 335.

²³ P. Cerezo Galán, *Introducción*, [w:] tegoż, *Las máscaras...*, s. 22.

– według trzech kodów dominujących w kulturze Zachodu – odczytanie poczucia tragiczności. Przedstawmy je hasłowo. Pierwszy to interpretacja myśli greckiej o tragiczności w oparciu o Nietzschego i filozofię etyczną Kanta i Fichtego. Drugi kod lektury to nowożytna wersja „starego” napięcia (*vide* Hegel) między wolnością a przeznaczeniem. Konflikt tragiczny wcielony jest w kondycję samego stworzenia, które jest bytem czasowym. Unamuno widzi egzystencję człowieka w podwójnej perspektywie i podwójnej metafizyce: przyczynowości i celowości, innymi słowami – konieczności i wolności. Z jednej strony człowiek jest wszystkim (nieskończoność człowieka – aspiracje do totalności), z drugiej niczym (skończoność ograniczenia człowieka). Trzecia lektura tragicznego to przedstawienie konfliktu pożądania tanatycznego i erotycznego (choć jest to klucz Freuda, u Unamuno znacznie silniejsze są inspiracje platońskie). Tanatos kusi nicością, platoński Eros jako żądza życia, nad-życia stanowiący *antidotum* na tendencję nihilistyczną, przyciąga ku pełni. W tej wersji spotkamy też oryginalne połączenie myśli platońskiej i chrześcijańskiej, czyli koncepcję miłości-współczucia i jej dzieło etyczne. W trzecim znaczeniu myślenie Unamuno konstytuuje paradygmat tragicznej wizji świata. Ontologiczny chiasm „wszystko albo nic”, który przekłada się na pożądanie erotyczne całości i pożądanie tanatyczne rozpadu, jest istotą dynamiki świata ludzkiego. W tym dylemacie nie ma punktu równowagi i stanów pośrednich „Albo zwracamy się ku wszystkiemu, albo ku nicości”²⁴. Ale zwrotowi w jedną albo drugą stronę towarzyszy zawsze „refleksja” o antagoniście. Mamy więc dwie podstawowe orientacje jednego napięcia tragicznego: utopizm i nadyzm (*nadismo*). Są one tytułowymi maskami tragiczności, awerssem i rewersem tego samego konfliktu. Podwójna możliwość „wszystkiego albo nicości” jest otwarta na każdym etapie ruchu. Don Kichote, model utopizmu i heroizmu agonicznego, nie jest bardziej tragiczny niż heroiczny bohater nicości, męczennik *Święty Manuel Dobry*. Dotyka ich ta sama pasja. Przed Don Kichotem nie skrywa się próżność jego wysiłku, a jego antyteza, św. Manuel, nie przestaje odczuwać w swojej pustce pragnienia pełni. Agonizmowi odpowiadają strukturalnie dwie „ekstazy kontemplacyjne” o znaczeniu przeciwnym: ekstaza pełni i ekstaza unicestwienia, jako dwie idealne orientacje ekstremalne – i z tego samego powodu metahistoryczne – napięcia tragicznego²⁵.

Napięcie tragiczne analizowane jest przez Unamuno w różnych schematach i wzorach, w jakich się konfiguruje. Postawić trzeba tu ważne dla nauk humanistycznych pytanie: czy Unamuno proponuje nam kolejną koncepcję, w której próbuje określić się swoistość człowieka? Czy *homo tragicus* (Unamuno nie proponuje tej nazwy) ma ten sam status co odrzucane przez niego *homo sapiens*, *animal rationale*, *homo oeconomicus*, arystotelesowski *zoon politikon* i inne znane nam sposoby definiowania człowieka: *homo ludens*, *homo faber*, *homo aestimans*, *animal*

²⁴ Tamże, s. 25.

²⁵ Zob. tamże.

symbolicum? Wymienione koncepcje odznaczały się znacznym stopniem ogólności i zainteresowane były tym, co gatunkowi ludzkiemu powszechnie „przyrodzone” (co nie przeszkadza nam dostrzegać w niektórych z nich śladów etnocentryzmu). Nie wydaje się, żeby pogląd Unamuno miał taki status i „zasięg”. W centrum jego filozofii stoi konkretny człowiek, jednostkowa egzystencja, nie jako egzemplarz gatunku, lecz jako niepowtarzalne indywiduum. Jest to nieusuwalna „skaza” jego wypowiedzi o sensie generalizującym. Cokolwiek twierdzi Unamuno o istocie czy swoistości „człowieka w ogóle”, twierdzi, mając na uwadze poszczególne jednostki (np. Marka Aureliusza, św. Augustyna, Pascala, Rousseau, Leopardiego, Kanta, Spinozę, Kierkegaarda²⁶) czy narody (wydaje się, że oprócz Hiszpanów do tragicznych narodów zaliczał przede wszystkim Rosjan, pisze o nich „Rosjanie, nasi bliźni”). Trudno więc rozstrzygnąć, jaki status przysługuje koncepcji *homo tragicus*. Eugeniusz Górski, autor *Hiszpańskiej refleksji egzystencjalnej*, uznał, że poczucie tragiczności jest nieuniknione i nieusuwalne, że „życie ludzkie z samej swej natury posiada charakter tragiczny”²⁷. Unamuno zaś „słabiej”, że tragizm jest cechą konstytutywną człowieka wynikającą z posiadania świadomości, czyli „choroby”:

„Jest coś, co z braku innego określenia nazwiemy poczuciem tragiczności życia, co pociąga za sobą całą koncepcję życia oraz Świata, całą, mniej czy bardziej sformułowaną, mniej lub bardziej uświadomioną filozofię. A poczucie to mieć mogą – i mają – nie tylko pojedynczy ludzie, lecz całe narody. Poczucie to raczej determinuje posiadane idee, niż z nich wypływa, nawet jeśli później idee te, co oczywiste, oddziałują na nie, potwierdzając je. Poczucie to spowodowane może być niekiedy przypadkową chorobą, na przykład dyspepsją, lecz kiedy indziej ma charakter w sensie medycznym – ustrojowy. I jak zobaczymy, nie nie pomoże tu mówienie o ludziach zdrowych i ludziach chorych. Pomijając już fakt, że nie posiadamy normatywnego pojęcia zdrowia, nikt nie udowodnił, że człowiek ma być z natury wesół. Więcej: człowiek przez fakt, że jest człowiekiem, że posiada świadomość, jest już – w porównaniu z osłem czy z krabem – chorym zwierzęciem. Świadomość jest chorobą”²⁸.

Nie należy jednak łączyć świadomości z posiadaniem przez człowieka rozumu, mówi się tu o *sentimiento trágico de la vida*, czyli dokładnie o „uczuciu tragiczności”. To uczucia bardziej odróżniają ludzi od zwierząt:

„Mówi się, iż człowiek jest zwierzęciem rozumnym. Nie wiem, czemu nie powiedziano o nim, że jest zwierzęciem uczuciowym czy afektywnym. Bo może od innych zwierząt odróżnia go bardziej uczucie niż rozum”²⁹.

²⁶ Zob. M. de Unamuno, *O poczuciu...*, s. 24.

²⁷ E. Górski, *Hiszpańska...*, s. 40.

²⁸ M. de Unamuno, *O poczuciu...*, s. 23–24.

²⁹ Tamże, s. 7.

Sąd ten może być kontrowersyjny, dopóki nie wprowadzi się najistotniejszego komponentu „tragicznego poczucia”. Jest nim religijna wola przetrwania ponad własną śmierć, głód wieczności, boskości, nieśmiertelności. Swoiste potrzeby uczuciowe człowieka to właściwie potrzeby religijne, z nich potrzeba zbawienia, które przynosi „życie wieczne”, jest szczególnie istotna dla katolicyzmu. „Istotą człowieka jest głód bytu i istnienia”³⁰, głód ten wyraża się w pragnieniu nieśmiertelności, w spinozjańskim wysiłku (*conatus*), jaki wkłada człowiek w realizację niemożliwego zadania przetrwania poza śmierć. Pragniemy wiecznej duszy, wiecznej Świadomości, i uczucia zapewniają nas, że jest to możliwe, rozum zaś temu przeczy. Nasza wiara w nieśmiertelną duszę nie zaspokaja naszych potrzeb intelektualnych, nasza niewiara w nią nie daje zadość potrzebom religijnym (wolitywnym). To, co żywotne, jest antyracjonalne; to, co racjonalne – antywitalne. I walka tych dwóch potrzeb w obliczu głodu istnienia jest tragizmem ludzkiej egzystencji. Walka rozumu i życia jest nieusuwalna i stanowi o ich wiecznym złączeniu (co wskazuje na manichejskie wątki obecne w koncepcji tragiczności Unamuno): „To napięcie i ciągłe sprzeczności są osnową wszelkiej rzeczywistości, w której nie ma miejsca na spokój i jedność ani na chwilę”³¹. Trzeba zaznaczyć, że „wszelka rzeczywistość” to, zarówno dla polskiego komentatora Unamuno, jak i hiszpańskiego filozofa, rzeczywistość „europejska”, która zrodziła chrześcijaństwo i racjonalizm, oraz napięcie między życiem i rozumem. Dlatego precyzyjniejsze wydaje się mówienie o „tragicznym paradygmacie kultury” (z określeniem przestrzennego i historycznego wymiaru tejże) niż o tragicznej „rzeczywistości wszelkiej”. Polem obserwacji tragiczności kultury jest egzystencja jednostki lub narodu. To w nich manifestuje się, będący odpowiedzią na wspomniane potrzeby, konflikt. Człowiek tragiczny to, inaczej mówiąc, człowiek skonfliktowany, sam w sobie sprzeczny, paradoksalny, a w języku Unamuno: agoniczny³². „Agonia” nie jest tragiczna ze względu na swój finał, lecz ze względu na nieuniknionność.

Czy konflikt w ramach tragicznej kultury może być rozpatrywany jako konflikt między wartościami? Czy w takim razie można by za nie uznać nicość (o której zapewnia rozum) i pełnię (której pragniemy)? Realizacjami egzystencji skoncentrowanymi wokół tych dwu naczelnych w hierarchii wartości byłyby kolejno nadyzm (*nadismo*) i utopizm, dwa warianty kultury tragicznej. Czy też mamy tu wskazanie na podstawową, jedną wartość, jaką jest nieśmiertelność (jej manifestacją jest potrzeba kulturalna zwana „głodem Boga”), na którą aksjocen-

³⁰ E. Górski, *Hiszpańska...*, s. 34.

³¹ Tamże, s. 40.

³² Skoro za filozofią stoi konkretna egzystencja, to Unamuno, jako twórca filozofii tragiczności, jest „kimś, kto twierdzi rzeczy sprzeczne, człowiekiem sprzeczności i walki, jak mówił Hiob o sobie; kimś, kto jedno mówi głową, a sercem coś przeciwnego, i który z walki tej czyni swoje życie [...] tym, co jednoczy moje czyny i sprawia, że żyję i działam, jest sam konflikt, jest namiętna niepewność”, M. de Unamuno, *O poczuciu...*, s. 281–282.

tryczny z natury człowiek orientuje się przyjmując dwie różne wobec niej postawy – racjonalistycznego zwątpienia i religijnej afirmacji?

Aksjologiczne pytania mieszczą się w projekcie filozofii Unamuno. Ogranicza on jej zadanie do namysłu nad poczuciem tragiczności życia, do „sformułowania walki między rozumem a wiarą, między nauką i religią, i wspierania jej na poziomie refleksji”³³. Filozofia, która próbuje znieść to „wieczne i tragiczne przeciwieństwo, podstawę naszej egzystencji”³⁴, ponosi klęskę. Dyskurs filozoficzny, próbujący pogodzić potrzeby intelektualne z afektywnymi i wolitywnymi, jest z natury tragiczny. Tragiczne jest również całe poznanie refleksyjne, które odróżnia nas od zwierząt. Unamuno, posługując się definicją filozofii neokantysty Wilhelma Windelbanda: „przez filozofię w systematycznym, nie zaś historycznym sensie rozumiem nie co innego, jak krytyczną naukę o wartościach powszechnie ważnych”³⁵, pozwala umiejscowić rozważania o poczuciu tragiczności w obrębie refleksji aksjologicznej. Sam daje trudną do interpretacji wykładnię wartości powszechnej (i jej konkretyzacji):

„Jakież jednak wartości są powszechniej ważne niż te, co przysługują ludzkiej woli pragnącej nade wszystko i przede wszystkim osobistej, jednostkowej i konkretnej nieśmiertelności duszy, czyli ludzkiego celu Świata, oraz te, co przysługują ludzkiemu rozumowi przeczącemu racjonalności, a nawet możliwości takiego pragnienia? Jakież są powszechniej ważne wartości, niż racjonalna lub matematyczna oraz wolitywna lub teologiczna wartość Świata we wzajemnym konflikcie?”³⁶.

Mielibyśmy zatem bliżej niezdefiniowane wartości swoiste dla woli, wartości swoiste dla rozumu oraz coś, co kryje się za nazwą „świat (w konflikcie)”, a co występuje w dwóch wariantach – wolitywnym i racjonalnym. W mojej interpretacji myśli Unamuno proponuję uznać, że traktują one o (jednej) tragicznej kulturze, która może przyjmować dwa warianty w zależności od „przyjętej” przez podmiot orientacji. W tym sensie zarówno Don Kichote i św. Manuel przynależą do jednej kultury, choć obaj w swoim życiu realizują opozycyjne wartości.

Filozofia, jako „nauka o tragedii życia, refleksja nad poczuciem jego tragiczności”³⁷, jest według Unamuno jedyną filozofią hiszpańską. To rasowy Kastylijczyk (choć urodzony w Bilbao) ogłosił, że istotą hiszpańskiego katolicyzmu jest jego „poziom ekonomiczny” (mając na myśli ekonomię wieczności czy też boskości), nie zaś moralny, artystyczny czy poznawczy, mimo że odkrywcą powszechnego i normatywnego waloru tegoż poziomu był Włoch Benedetto Croce.

³³ Tamże, s. 340.

³⁴ Tamże, s. 21.

³⁵ W. Windelband, cyt. za M. de Unamuno, *O poczuciu...*, s. 340.

³⁶ Tamże, s. 340. Zamiast „racjonalności” powinno być zdaje się nieśmiertelności.

³⁷ Tamże, s. 343.

3. Walka Don Kichote

Hiszpania nie miała wielkich filozofów, którzy byliby twórcami systemów, „nasi filozofowie począwszy od Seneki są tym, co we Francji nazywa się moralistami”³⁸, pisze Unamuno w *Esejach*. Filozofia hiszpańska „odślaniała się w sposób fragmentaryczny”³⁹, ma charakter implicytny, należy wyczytać ją z konkretnego życia codziennego, języka i przede wszystkim z literatury, a dokładnie z arcydzieła Miguela de Cervantesa⁴⁰. Don Kichote jest bohaterem hiszpańskiej myśli, postacią fikcyjną, ale filozofem prawdziwszym niż ci „z krwi i kości”. Donkichotyzm w ujęciu Unamuno jest pojemną nazwą oznaczającą nie tylko określoną filozofię czy metafizykę, ale także etykę, estetykę, religijność, a nawet logikę, epistemologię i metodę. Donkichotyzmem filozoficznym i filozofią donkichotowską jest w istocie „filozofia konkwistadorów, kontrreformatorów, Loyoli i przede wszystkim, w dziedzinie myśli abstrakcyjnej, ale głęboko odczutej – naszych mistyków”⁴¹. Kontrowersyjne nawoływania Unamuno do świętej krucjaty, do odbicia grobu Don Kichote, jest wezwaniem do odebrania jego postaci uczonym uzurpatorom („cervantystom”), którzy zaprzepaścili jej moralno-filozoficzny wymiar. Don Kichote jest własnością Hiszpanów (i „kichotystów”), manifestacją nieśmiertelnej duszy całego narodu hiszpańskiego i rodzajem typu idealnego tragicznej duszy ludzkiej⁴². Hiszpanie nie dali światu akademickiej filozofii, dali mu za to duszę, dlatego oryginalna filozofia hiszpańska jest z konieczności tragiczna. Wsuwanie wniosków o swoistości duszy hiszpańskiej na podstawie filozofii tego narodu jest możliwe, gdy weźmiemy pod uwagę to, że rozumiana jest ona przez Unamuno jako „teoria o jego sposobie bycia” i „odbicie ideału, jaki w stosunku do siebie

³⁸ Cyt. za E. Górski, *Hiszpańska...*, s. 87 (kursywą: M. de Unamuno, *Sobre la tumba de Costa*).

³⁹ Tamże, s. 89 (kursywą: M. de Unamuno, *Sobre filosofía española*).

⁴⁰ „Czyż na przykład u Goethego nie ma tyle samo albo i więcej filozofii co u Hegla? Strofy Jorgego Manrique, *Romancero, Don Kichote, Życie jest snem, Wejście na Górę Karmel* – przynoszą pewien pogląd na świat i wyobrażenie życia, *Weltanschauung und Lebensansicht*. Przynoszą tę naszą filozofię, która miała trudności ze sformułowaniem się w drugiej połowie XIX w., w epoce afilozoficznej, pozytywistycznej, technicystycznej, w epoce czystej historii i nauk przyrodniczych, w epoce w gruncie rzeczy materialistycznej i pesymistycznej”, M. Unamuno, *O poczuciu...*, s. 332.

⁴¹ Tamże, s. 336.

⁴² „Filozofia ukazuje mi się w duszy mojego narodu jako wyraz wewnętrznej tragedii podobnej do tragedii duszy Don Kichota, jako wyraz walki pomiędzy tym, czym jest świat wedle tego, jak nam go ukazują naukowe racje, a tym, czym chcielibyśmy, żeby był wedle tego, co nam powiada wiara w naszą religię. I w tej filozofii kryje się tajemnica, którą zwykło się określać słowami, że w gruncie rzeczy nie dajemy się zredukować do Kultury, to znaczy, że się jej nie poddajemy. Nie, Don Kichote nie poddaje się ani światu, ani jego prawdzie, ani nauce czy logice, ani sztuce czy estetyce, ani moralności czy etyce”, tamże, s. 344. Przed wojną Jerzy Borejsza przyznawał, że Unamuno to „jeden z najbardziej może wnikliwych i oryginalnych interpretatorów Don-Kichota” (*Na marginesie epoki Cervantesa, „Wiedza i Życie”* 1937, z. 3, s. 185), choć szerzej pisał o innych autorach; por. tegoż, *Problem Don-Kichota, „Wiedza i Życie”* 1938, z. 9. Zob. też M. Sobeski, *Na marginesie Don Kiszota*, Poznań 1919.

posiada⁴³. Ale w gruncie rzeczy nie chodzi tu o opis tego, „jak jest”, o stwierdzenie, że wszyscy Hiszpanie są (lub nie są) Don Kichotami. Należy roznieść to jako normatywne i postulatyczne zawołanie do wykuwania „rasowej” Hiszpanii, która istnieje na poziomie wyobraźni, fikcji, wiecznego ideału, ducha, jest „ziemią marzeń, która staje się rzeczywistością⁴⁴. „Świat musi być taki, jak chce Don Kichote⁴⁵, a Unamuno walczy o to, by przywrócić „niemożliwe średniowiecze, dualistyczne, sprzeczne i namiętne⁴⁶. Można powiedzieć, że jest to afirmacja pewnego określonego repertuaru wartości (związanego ze specyficznym zmodyfikowanym przez Cervantesa etosem rycerskim), rodzaj polityki kulturalnej Unamuno, polegającej na nawoływaniu do życia według określonych wartości, życia w przestrzeni aksjotycznej zorganizowanej wokół pragnienia nieśmiertelności. Kichotyzm jako wzorzec postępowania⁴⁷ w „praktyce” oznacza wolę czynienia dobra z największym poświęceniem, szaloną wiarę, dążność do nieśmiertelności oraz gotowość do życia w śmieszności. Kult heroicznego entuzjazmu i zbiorowego szaleństwa miał w zamiśle filozofa wyrwać Hiszpanię z marazmu, odsłonić jej rasę (czyli „krew ducha”), spowodować, by wszyscy żyli niespokojni i spragnieni. Trafnie pisze Górski: „heroiczny entuzjazm i zbiorowe szaleństwo przekształcają się w koncepcji Unamuno w absolutną wartość ożywiająca naród, wartość samą w sobie, niezależnie od celu, jakiemu mogą służyć⁴⁸. Nie można jednak pominąć istotnego faktu, że cała filozofia donkiszotowska i refleksja o duszy hiszpańskiej miała zarazem silny wymiar polityczny, a nawoływanie do odbicia grobu Don Kichote i „oczyszczania” kraju zostało wykorzystane przez falangistów. W pełnej sprzeczności i zwrotów myśli Unamuno relacje Hiszpanii z Europą były tematem stale powracającym, filozof raz obawiał się modernizacji i racjonalizacji, czyli w efekcie zabicia ducha ojczyzny przez jej europeizację, to znów (zwłaszcza pod koniec życia) upatrywał w niej nadzieję na moralne odrodzenie. Jednakże traktowanie poglądów z okresu *O poczuciu tragiczności życia...* jako wyrazu konserwatyzmu lub tendencji faszystujących jest zbyt uproszczeniem treści, które kryją się pod słowem *castizo*. Polityczny kontekst myśli Unamuno był tematem chętnie podejmowanym przez komentatorów, ale zarówno z uwagi na skomplikowanie światopoglądowe hiszpańskiego filozofa, jak i częste

⁴³ Cyt. za E. Górski, *Hiszpańska...*, s. 89 (kursywą, M. de Unamuno, *En torno de casticismo*).

⁴⁴ Z listu poety Archera M. Huntingtona do M. de Unamuno, *O poczuciu...*, s. 321.

⁴⁵ Tamże, s. 349.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Maria Szyszowska czyni z Don Kichota wzór postępowania dla człowieka współczesnego, który – tak jak każda istota ludzka w dziejach – jest przede wszystkim osobą żyjącą w odniesieniu do wartości („*Aestimo ergo sum* jest bardziej pierwotne niż *cogito ergo sum*”, s. 21). Don Kichote stanowić ma wskazówkę, które wartości człowiek uznać ma za nadrzędne i których urzeczywistnianie może nadać sens jego życiu. Wydaje się że ma ona na myśli nieprzynoszącą materialnych korzyści wartość pracy nad sobą i własnym światopoglądem oraz wartość bycia ze światem w konflikcie, M. Szyszowska, *Don Kichot jako wzór*, [w:] tejsze, *Spotkania w salonie*, Warszawa 2002.

⁴⁸ E. Górski, *Hiszpańska...*, s. 76.

polityczne uwikłanie recepcji jego dzieł (zob. np. marksistowską krytykę Unamuno E. Górskiego) wciąż jest problemem wymagającym opisu. Niniejszy artykuł poświęcony jest jednak zagadnieniu bardziej szczegółowemu.

Nie można analizować Unamuniankich opisów „duszy hiszpańskiej” bez wskazania na ich intelektualny kontekst i kłopoty teoretyczne, jakie powoduje uwikłanie się w spór o „narodowo uwarunkowane swoistości psychiczne”⁴⁹, czyli charakter narodowy. Trzeba przyznać, że uwagi Unamuno wzmocniłyby niechęć do zajmowania się tą problematyką, bo niewątpliwie filozof ten nad kategorie badawcze przedkłada metafory, ponadto może być podejrzewany o substancjalizowanie „hiszpańskiej duszy”, tworzenie hipostaz, przekształcanie filozofii w ideologię. Proweniencję opisów Unamuno zdradza sam język – jego „dusza hiszpańska” to przecież dziewiętnastowieczny „duch narodu” czy „geniusz ludu”, a podobne sposoby charakterystyk narodowych odnajdujemy w tradycji biblijnej, literaturze, publicystyce, bliskie są więc ujęciu pierwotnemu i potocznemu⁵⁰.

Jeśli jednak, nie zważając na naukowe sankcje, potraktujemy postać „błędnego rycerza” jako klucz do opisu duszy hiszpańskiej, to trzeba zapytać, co – oprócz poczucia tragiczności – stanowi o swoistości hiszpańskiego charakteru. Federico de Onis w przemówieniu *Don Kichot i odkrycie Ameryki* (Nowy Jork, 1920) uznaje za jego najistotniejszą cechę wybujały indywidualizm. Według Unamuno jego introspekcyjna postać przesądziła o tym, że w Hiszpanii nie rozwinęły się systemy ściśle metafizyczne: „Nasza metafizyka, jeśli w ogóle była czymś, była »metantropiczna«, a metafizycy byli filologami czy raczej humanistami w najszerszym sensie”⁵¹. Górski posuwa się nawet do stwierdzenia że kultura i cywilizacja hiszpańska oparta jest na indywidualizmie, a nie na racjonalnych i ekonomicznych przesłankach (sugerując przy tym, że kultury indywidualistów nie mogą być racjonalne i że „kultury racjonalne” w ogóle istnieją). Do hiszpańskich cech narodowych zaliczyć trzeba: „poczucie honoru i sprawiedliwości, małe przywiązanie do pracy, usposobienie polemiczno-krytyczne i literackie, zawiść, manię narzekania, dążenie do nieśmiertelności wraz ze swoistym kultem śmierci”⁵².

Warunkiem tragicznego poczucia życia danego narodu dla autora *Mgły* jest katolicyzm, a zwłaszcza jego ludowa, „podświadoma” postać, a jej wydobywanie uważał za swe zadanie. Hiszpanie w diagnozie Unamuno są katolikami bez względu

⁴⁹ S. Bednarek, *Charakter narodowy w koncepcjach i badaniach współczesnej humanistyki*, Wrocław 1980, s. 3.

⁵⁰ Opisy charakteru narodowego Hiszpanów zgodnie z typologią holenderskich uczonych Du-jkera i Frijdy można potraktować jako kombinację dwu rodzajów definicji – pierwszego, gdy charakter narodowy rozumiemy jako „pewne cechy czy rysy charakteryzujące obywateli danego narodu” (zdania typu: „Hiszpanie są...”), i drugiego, gdy definiujemy ją jako „mentalność wyrażoną lub sugerowaną w produktach kulturowych: literaturze, sztuce, filozofii”, zob. S. Bednarek, *Charakter...*, 64–69.

⁵¹ M. de Unamuno, *O poczuciu...*, s. 335.

⁵² E. Górski, *Hiszpańska...*, s. 92.

na wszystko, deklarowany ateizm czy racjonalizm. Związek hiszpańskości z tragicznością, a tej z katolicyzmem opisać można tautologicznie: jestem Hiszpanem, więc moja dusza jest ekspresją tragiczności, poczucie tragiczności jest katolickie, bo katolicyzm jest tragiczny⁵³. Na potwierdzenie tego ostatniego związku mamy ewangeliczny przykład:

„Lud brzydzi się komedią. Kiedy Piłat, wytworny arystokrata, esteta czy jeśli wolicie – racjonalista, pragnie ofiarować ludowi komedię i wydaje Chrystusa na szyderstwa, powiadając: »Oto człowiek!«, lud burzy się i krzyczy: »Ukrzyżuj go!« Nie chce komedii, chce tragedii”⁵⁴.

Chrześcijaństwo hiszpańskie ma charakter donkichoteryjny, a sam Don Kichote jest nazywany „Chrystusem hiszpańskim”, „Naszym Panem Don Kichote” (rolę Hiszpanii można nazwać zaś mesjanistyczną!). Nie przeszkadza to twierdzić Unamuno, że narodowa filozofia Hiszpanów wypływa z ich niereligijności, którą rozumie jako niechęć do religii zrjonalizowanej, dogmatyki, teologii scholastycznej. Podobnie jak rosyjski filozof Mikołaj Bierdiajew wysoko ceni wieki średnie, jest zadowolony, że typowej hiszpańskiej duszy (*alma castiza*) nie tknęły „Renesans, Reformacja i Rewolucja”, że jest ona średniowiecznie „ciemna”. Donkichotyzm, a w tym jego tragikomiczność, jest „właśnie punktem najrozpaczliwszej walki Średniowiecza z Renesansem”⁵⁵, jest walką o „uratowanie Średniowiecza, o zachowanie skarbu [...] dzieciństwa”⁵⁶. Unamuno burzyciel, zwany przez Ernesta Curtiusa *Excitator Hispaniae*, nawołuje do przemienienia duszy w pole walki Don Kichote. Tragedia walki wewnętrznej jako wartości autotelicznej jest istotą donkichotyzmu, a także fundamentem proponowanej przez Unamuno etyki, zwanej przez Cerezo Galána „etyką rozpaczy” (*la moral de desesperación*). „Niepewność, wątplenie, nieustająca walka z tajemnicą naszego ostatecznego przeznaczenia, rozpacz umysłu i brak solidnego, trwałego fundamentu dogmatycznego mogą być podstawą moralności”⁵⁷ – pisze filozof. Walka Don Kichote wyrastała z rozpaczy zrodzonej z heroicznej nadziei na życie wieczne i nieśmiertelną sła-

⁵³ Zamienne, że Unamuno pominął koncepcje, dla których doktrynalne treści chrześcijaństwa zaprzeczają tragiczności. Nie tak wiele młodszy od hiszpańskiego myśliciela Reinhold Niebuhr twierdził, że „chrześcijaństwo wykracza poza tragedię” (*Poza tragizmem*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1985, s. 112). Wiąże się z tym dyskutowane swego czasu żywo zagadnienie możliwości względnie niemożliwości dramatu chrześcijańskiego – por. przyp. 3 do artykułu M. Kocura, *Tragedia jako objawienie*, w niniejszym tomie.

⁵⁴ M. de Unamuno, *O poczuciu...*, s. 318. Dzieło *Agonia chrześcijaństwa* (przeł. P. Rak, Kęty 2002), opatrzona wstępem autorstwa tłumacza i T. Dzidka, pozwala lepiej poznać filozofię religii Unamuno, zob. również inne, udostępnione niedawno polskiemu czytelnikowi, jego prace – *Dziennik intymny*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, oraz *Chrystus Velazqueza*, przeł. B. Bojanowicz, P. Rak, Kęty 2006.

⁵⁵ Tamże, s. 344–345.

⁵⁶ Tamże, s. 345.

⁵⁷ P. Cerezo Galán, *Las máscaras...*, s. 283.

wę (lub z nadziei podszytej rozpaczą, trudno tu wskazać na pierwotność stanów). Dialektyka rozpaczy i nadziei funduje sprzeczność dążeń, kontrastowe złączenie elementów duszy hiszpańskiej: „Afirmacja skrajnych dążeń w stanie walki wewnętrznej jest cechą charakterystyczną dla dualnej duszy hiszpańskiej. Zderzenie się skrajności bez możliwości połączenia, mimo ich współistnienia, jest zjawiskiem typowym dla wszelkiej rzeczywistości hiszpańskiej”⁵⁸. Choć Unamuno wywołał niekończące się i często jałowe dyskusje nad „specyfiką narodu hiszpańskiego, jego kulturą, historią i wartościami w nim tkwiącymi, wartościami specyficznymi, a jednocześnie uniwersalnymi, które odróżniają mają Hiszpanię od reszty Europy”⁵⁹, to jeśli weźmiemy pod uwagę wskazywane determinanty poczucia tragiczności, przedmiot dyskusji rozszerzyć można na całość tego, co nazywamy kulturą europejską. Można zaryzykować tezę, że swoistością kultury europejskiej jest poczucie tragiczności narodów ją tworzących (czy też wartości za nim stojące, które próbowałam wskazać kilka akapitów wcześniej). Powstaje jednak pytanie, co zrobić z europejskimi krajami protestanckimi? Wskazówkę, którą podsuwa Unamuno, może być wyróżnienie odrębnego charakteru pietystycznej formy protestantyzmu (Kant i luteranin Kierkegaard są tragiczni), zaliczenie do ludzi z tragicznym poczuciem życia Marka Aureliusza czy zwrócenie uwagi na niekoniecznie religijny tragiczny konflikt dwóch sił w duszy (który może być na przykład konfliktem tak zwanej mentalności Wschodu i Zachodu⁶⁰).

Problem osobowości tragicznej, „ja” człowieka w kontekście walki o nieśmiertelność duszy zajmuje znaczną część działu *Cultura y tragedia*, wchodzącego w skład *Las máscaras de lo trágico*. Była to oprócz refleksji o pośmiertnym losie człowieka druga obsesja Unamuno. Uczynienie jednostki dynamicznym centrum skonfliktowanego świata według Cerezo Galána wskazuje na pokrewieństwo jego refleksji z myślą etyczną Fichtego. Osobowość nie interesowała hiszpańskiego filozofa w planie psychologicznym, lecz etyczno-egzystencjalnym. Cel życia (a nawet świata), jakim jest dążenie do „ja”, które dokonuje się na drodze poszerzania świadomości aż do objęcia nim całego wszechświata, co nazywa Cerezo Galán czasownikiem-neologizmem *yoizar* (od hiszp. *yo* – ja) i co sam Unamuno uważał za specyficzny wariant apokatastazy, musi być rozumiany jako „stawanie się duszy” (*hacerse el alma*). „Ja” staje się u Unamuno kategorią, a etyka wsparta na niej określana bywa egotyzmem (który jest czymś, co można nazwać miłością duchową do samego siebie, nie ma zaś nic wspólnego z egoizmem). Skoro „celem moralności jest nadanie Uniwersum ludzkiej, osobowej celowości, odkrycie jego celowości [...] przez działanie”⁶¹, to podstawowy nakaz etycznego postępowania, wzorowany na imperatywie kategorycznym Kanta, można sformułować

⁵⁸ E. Górski, *Hiszpańska...*, s. 93.

⁵⁹ Tamże, s. 82.

⁶⁰ Por. M. de Unamuno, *O poczuciu...*, s. 207–209.

⁶¹ Tamże, s. 284.

następująco: nawet jeśli po śmierci czeka nas tylko nicność, postępujemy tak, aby była to jawna niesprawiedliwość. „Przemijajmy walecznie” – pisze Unamuno, cytując *Obermanna* Senancoura. To najtrwalsza podstawa działania praktycznego antydogmatycznych tragicznych egzystencji⁶². Tłumaczenie dwuznacznego słowa *la moral* jako etyka, a nie moralność (przekład tytułu rozdziału książki Cerezo *La moral de la creación* brzmiałby zatem *Etyka twórczości*), może być uważane za arbitralną decyzję, którą jednak uzasadnić można, wskazując na kantowskie wpływy, widoczne u Unamuno zwłaszcza na poziomie sformułowań. Nie jest to jednak etyka formalna czy racjonalistyczna. Przeciwnie, jest wymierzona w kantowską etykę obowiązku i wsparta na uczuciach. Cnoty nabywa się przez namiętność, nie rozumowe racje etyczne. Tylko próżnia uczuciowa, pedanteria i hipokryzja może rugować z życia moralnego ludzi pragnienie szczęścia i nieśmiertelności.

4. „Będziesz płakać przez tego, kto cię kocha”. Zakończenie

„Miłość jest tym, co najstraszniejsze i najtragiczniejsze na świecie”, pisał Unamuno w *Tratado del amor de Dios*, czyli pierwotnej wersji *O poczuciu tragiczności życia...*, fundując nam kolejny wariant egzystencjalnej alternatywy: miłość albo szczęście. Mocne, pełne udręki i przekonujące fragmenty poświęcone wpisującej się w tradycję chrześcijańską oryginalnej Unamuniańskiej koncepcji miłości-współczucia (*amor-compasión*) są kluczowe, jeśli chodzi o zrozumienie jego „etyki” (etyki przyjmującej u Cerezo Galána różne nazwy czy też maski: „etyki twórczości”, „etyki egzystencjalnej”, „etyki powołania”, „etyki solidarnej”, „etyki rozpaczy”, „etyki narzucania się”), czy tragicznej kondycji nędznego stworzenia, jakim jest śmiertelny człowiek. Jedynym lekarstwem na śmierć okazuje się miłość, a podstawowym imperatywem etyki, osadzonej na fundamencie miłości-współczucia, jest nakaz „uwieczniaj życie” – przez twórczość i dobrze wykonywaną pracę (co jest innym sformułowaniem wcześniej podanego nakazu etycznego). Dostrzeżenie tragicznej egzystencji człowieka nie prowadzi więc Unamuno do lamentu i bezradności, przeciwnie – do nawoływania o heroiczny czyn (wzorem Don Kichote).

Tragiczny, agoniczny charakter miłości-współczucia jest efektem jednoczesnego występowania współczucia z powodu radykalnej skończoności człowie-

⁶² W recepcji polskiej myśl Unamuno umieszczano przede wszystkim w ramach nurtu egzystencjalistycznego, choć także powszechnie twierdzi się, że to hiszpański myśliciel po raz pierwszy pisał o Kierkegaardzie jako egzystencjaliście i dał impuls do uprawiania takiej filozofii. Oparta na niepewności etyka to nic innego jak zwiastun moralności typowo egzystencjalistycznej. Por. przyp. 8.

ka (bytu) i impetu do transcendowania tego, co śmiertelne. Współczucie stanowi istotny element określający swoistość świata człowieka, jest „istotą ludzkiej miłości duchowej, miłości posiadającej samowiedzę, miłości nie czysto zwierzęcej, a wreszcie – miłości istoty rozumnej”⁶³. Prawdziwa miłość jest tylko wśród cierpienia. Człowiek, który kocha, przede wszystkim cierpi i współczuje – najpierw sobie z powodu własnej pustki i nędzy, potem wszystkim bliźnim, wreszcie współczuje całemu „biednemu” wszechświatu. Najintensywniej doświadczamy tego uczucia w tak zwanej miłości niemożliwej, takiej, której nie da się zrealizować „w tym świecie”. Powodowany tym ból zapewnia o istnieniu innego wymiaru (a tego przecież ludzie pragną, o tym zapewniają uczucia i wola) oraz doprowadza do wzrostu świadomości, do zwrócenia się jej ku sobie. Unamuno dokonuje w ten sposób pozytywnej waloryzacji cierpienia.

„Cierpienie jest drogą świadomości i to przezeń istoty żywe zyskują świadomość samych siebie. Bowiem mieć świadomość samego siebie, mieć osobowość znaczy wiedzieć i czuć, że jest się różnym od pozostałych istot, a do poczucia tej różnicy dochodzi się tylko przez zdarzenia, przez większy lub mniejszy ból, przez odczucie własnej granicy”⁶⁴.

Dzięki cierpieniu jednostka (hiszp. *ser* – byt, istota, istnienie) staje się istotą refleksyjną (hiszp. *ser-se* – forma zwrotna czas. *ser*), staje się osobą. Cierpienie jest więc instrumentem poznania, sposobem doświadczania przez uczucie „ciała rzeczywistości” „rozległości i pojemności własnego ducha”, narzędziem „dotykania samego siebie”⁶⁵. Stawką walki o świadomość jest spersonalizowana, przebóstwiona, uduchowiona rzeczywistość, świat wyposażony w celowość. Unamuno nazywa ów prowadzący do świadomości ból „udręką”. Wieczna udręka jest „czymś znacznie głębszym, bardziej wewnętrznym i duchowym niż cierpienie”⁶⁶, jest najwyższym stopniem bólu, powodem poczucia tragiczności życia.

Koncepcja miłości-współczucia, wraz z jej rdzeniem: udręką, jest ostatnim filarem antropologii tragiczności kultury wyłożonej w *O poczuciu tragiczności życia...* Książka ta według J. Borgesa jest głównym tekstem hiszpańskojęzycznym, a Unamuno „pierwszym pisarzem naszego języka”, poetą w mocnym znaczeniu tego słowa: wynalazcą nowego rytmu idei, nie słów⁶⁷. Wydobywając egzystencjalną treść agonizmu, symbolu tragicznej kondycji ludzkiej, stworzył Unamuno kolejną „kanoniczną” wizję duszy tragicznej (którą według Cerezo Galána można porównywać z analizami innych „tragików”, na przykład Pascala czy Kierkega-

⁶³ Tamże, s. 153.

⁶⁴ Tamże, s. 156

⁶⁵ Tamże, s. 224.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Borges uważa, że dzięki interpretacji Unamuno postać Don Kichote zyskała nowe oblicze i dzieło Cervantesa jest teraz znacznie bogatsze niż na początku XVII wieku, zob. J.L. Borges, O. Ferrari, *W dialogu I*, Gliwice 2007, s. 235.

arda). W koncepcji tej pragnienie nieśmiertelności jest powszechne i normatywne – mówiąc jego budzącym kontrowersje językiem: wszyscy „normalni” chcą zbawienia, nie chcą zaś go „nienormalni” (z powodu nadmiaru kultury lub barbarzyństwa). Niektóre narody i jednostki nie przeszły przez epokę religijną, nie postawiły w centrum swojej myśli i woli kwestii nieśmiertelności duszy, w efekcie nie żyją w stanie powodowanej tym udręki i świadomości. Sporządzając typologie i systematyki charakterów jednostek i narodów, można by zatem brać pod uwagę kryterium „poczucia tragiczności”. Koncepcja Unamuno stanowi też istotny głos w dyskusji nad swoistością świata człowieka i kultury europejskiej. Nie można jednak pomijać tego, że Unamuno w swej najbardziej filozoficznej książce mówi do nas jak kaznodzieja. Sensowne zajmowanie się twórczością filozofa z Salamanki wymaga ogarnięcia zarówno biografii „człowieka z krwi i kości”, jak i przestudiowania jego żarliwych pism-monologów. Są to wymagania zgodne i z taką jego myślą: „nie sposób dobrze poznać niczego, czego by się nie kochało, czemu by się nie współczuło”⁶⁸. Jednym z ulubionych pisarzy Unamuno był Henryk Ibsen: być może poznawanie prawdy o tragedii egzystencji ludzkiej nie jest dla wszystkich. Nie wszyscy muszą godzić się na cierpienie, jakie przynosi świadomość, na dotykane spraw, które mogą pozostać ukryte. Humanistyka może, ale nie musi zajmować się tym, co głębokie.

⁶⁸ M. de Unamuno, *O poczuciu...*, s. 153.