

Krzysztof POLIT

## „CIERPIENIE JEST DROGĄ ŚWIADOMOŚCI” O metafizyce cierpienia w późnej filozofii Miguela de Unamuno

*Budzące metafizyczny niepokój podmiotowo-przedmiotowe rozdarcie człowieka to dopiero początek jego via doloris, albowiem raz obudzona świadomość rozpoczyna ciąg procesów poznawczych, w których postrzega już nie tylko samą siebie, ale także inne byty, które nią nie są. Postrzeżenie tego rodzaju wiąże się z odczuciem własnych granic. Okazuje się, że nie wszystko jest mną, że „ja” jest jedynie częścią tego, co istnieje – konstatacja ta wzmacnia ów pierwotny ból i dlatego „cierpienie jest drogą świadomości”.*

### TRUDNOŚCI METODOLOGICZNE

Intelektualna spuścizna Miguela de Unamuno może imponować ze względu nie tylko na jej objętość<sup>1</sup>, ale również różnorodność. „Był filozofem, eseistą, powieściopisarzem, poetą, dramaturgiem i od 15 roku życia do śmierci uprawiał dziennikarstwo; w ciągu życia opublikował ok. 5 tys. artykułów w prasie hiszpańskiej, europejskiej i latynoamerykańskiej”<sup>2</sup>. Tak, w dużym skrócie, charakteryzuje tę różnorodność Mieczysław Jagłowski, słusznie przy tym zaznaczając, że zagadnienia, które de Unamuno poruszał w swoich tekstach nie zawsze cechowała szczególna głębia. Informacja ta – wbrew pozorom – nie ma wyłącznie charakteru faktograficznego, w przypadku de Unamuno bowiem ilość pozostawionych przez filozofa tekstów, w szczególności tych powstałych w jego wieku młodzieńczym, gdy dopiero wkraczał w życie intelektualne Hiszpanii, ma dla badacza konsekwencje natury metodologicznej. Sądom wygłaszanym przez de Unamuno często bowiem zarzuca się – jak czyni to na przykład Eugeniusz Górski<sup>3</sup> – myślowe niekonsekwencje, a nawet sprzeczności. Bez wątplenia styl

<sup>1</sup> Edycja dzieł wszystkich Miguela de Unamuno, którą w roku 1958 rozpoczął Manuel García Blanco, liczy szesnaście tomów o przeciętnej objętości od około siedmiuset do około dziewięciuset stron (zob. M. de Unamuno, *Obras completas*, t. 1-16, red. M. García Blanco, Publicado por Escalier, Madrid 1958-1966). W niniejszym artykule korzystam z wydania: M. de Unamuno, *Obras completas*, red. R. Senabre, Biblioteca Castro. Fundación José Antonio de Castro, Madrid 1995 – w druku. W ramach edycji tej ukazało się dotychczas dziesięć tomów dzieł de Unamuno.

<sup>2</sup> M. Jagłowski, *Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurty i szkoły*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2013, s. 585.

<sup>3</sup> Por. E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Ossolineum, Wrocław 1979, s. 5.

de Unamuno bywa emocjonalny i bardziej literacki niż akademicki<sup>4</sup>, prawdą jest też, że nie brak w jego tekstach opinii, a nawet całych koncepcji niespełniających wymogu konsekwentnego myślenia, z drugiej jednak strony trudno wymagać, by rozpoczynający swoją intelektualną przygodę dwudziestolatek wyznawał te same poglądy, co myśliciel dojrzały. Przy próbie analiz poglądów de Unamuno należy zatem zachowywać szczególną ostrożność i zawsze brać pod uwagę, z jakiego okresu jego twórczości pochodzi dane stwierdzenie czy też koncepcja. Jako cezurę oddzielającą myśl młodego de Unamuno, entuzjastycznie odnoszącego się do scjentyzmu i pozytywizmu, od jego poglądów dojrzałych, w których słusznie upatruje się ducha egzystencjalizmu, przyjmuje się rok 1897, który w biografii filozofa przyniósł szczególne doświadczenia o charakterze osobistym, a wśród nich kryzys przypominający ten, z jakim zmagał się Blaise Pascal<sup>5</sup>. Nie należy jednak zapominać, że tak życie, jak i myśl ludzka dość niechętnie poddają się jednoznacznym cezurom, a zatem i w tym wypadku wiosna roku 1897 jest datą wprawdzie ważną, ale w dużym stopniu umowną.

Mimo radykalnej zmiany, jakiej na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku ulega myśl de Unamuno, można w niej dostrzec pewną ciągłość dotyczącą – w moim przekonaniu – spraw niezwykle istotnych. Jako przykład można podać wpływ jego młodzieńczej fascynacji problemami o charakterze społecznym na późniejszą, bardzo dlań charakterystyczną, postać jego już egzystencjalistycznych koncepcji, w których – co zobaczymy nawet w przypadku niniejszej analizy – drugi człowiek i społeczne otoczenie odgrywają szczególnie istotną rolę. Chociaż niektórzy analitycy spuścizny de Unamuno potrafią ujmować ją w sposób całościowy, dostrzegając łączność jego wczesnej i późnej myśli<sup>6</sup>, metoda ta wymaga jednak szczególnej interpretacyjnej maestrii, której brak – jak ujmuje to Jagłowski – może prowadzić do przypisywania temu filozofowi „przekonań najdziwaczniejszych”<sup>7</sup>. W niniejszym

<sup>4</sup> Sam de Unamuno uważał, że język poezji o wiele bardziej adekwatnie niż naukowy żargon wyraża problemy najbardziej istotne dla człowieka (por. M. de Unamuno, *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, w: tenże, *Obras completas*, t. 8, *Ensayos*, Biblioteca Castro. Fundación José Antonio de Castro, Madrid 2008, s. 666).

<sup>5</sup> Ów tak zwany kryzys religijny został wielokrotnie opisany i szczegółowo przeanalizowany przez biografów de Unamuno i wielu z nich podkreśla tę – w pewnym sensie zdumiewającą – analogię z doświadczeniami Pascala. Sam de Unamuno odniósł się do swojego kryzysu w *Dzienniku intymnym* (zob. tenże, *Dziennik intymny*, tłum P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2009).

<sup>6</sup> Należy do nich na przykład José María Sánchez-Ruiz (zob. np. J.M. Sánchez-Ruiz, *Dimensión mundana y social del ser según Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 12(1962), s. 31-74; tenże, *La estructura trágica y problemática del ser según Miguel de Unamuno*, „Salesianum” 12(1980) nr 4, s. 2-56).

<sup>7</sup> Jagłowski i, dz. cyt., s. 585. W swoim *Zarysie historii filozofii hiszpańskiej* jako przykład takiej interpretacji Jagłowski przywołuje jeden z artykułów Rodriga Segarry Guarro (zob. R. Segarra Guarro, *Eso Anthropos Claves para la comprensión de la fe en don Miguel de Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno” 30(1995), s. 125-134). W swoich badaniach własnych

artykule jako zasadę analizy przyjąłem więc odwoływanie się do tych tekstów Unamuno, które powstały po roku 1897 i są wyrazem jego późniejszych, a zatem egzystencjalistycznych inklinacji.

Mówiąc o tych inklinacjach, nie należy zapominać, że hiszpański myśliciel, zafascynowany Kierkegaardem, sformułował wiele tez charakterystycznych dla filozofii egzystencjalnej wcześniej, niż uczynił to (jakkolwiek w nieco odmiennej formie) Martin Heidegger, a także Jean-Paul Sartre, posługujący się formą wypowiedzi podobną do tej, którą stosował Unamuno, sytuującą się między filozofią a literaturą. Mimo swoistego klimatu, który cechuje egzystencjalizm de Unamuno, refleksja płynąca z jego dzieł przypomina zatem myśl innych przedstawicieli tego kierunku. Jej wymowa – przynajmniej w moim odczuciu<sup>8</sup> – jest ze swej istoty pesymistyczna: myśl ta uczy człowieka, jak uświadamiać sobie fakt, że istotę jego bytu stanowi cierpienie, jak się z tym faktem pogodzić i jak wobec niego żyć. Wątki te rozwijało wielu znakomitych przedstawicieli dwudziestowiecznej filozofii, których de Unamuno – w tym też sensie – jest typowym przykładem. Być może właśnie dlatego w jego tek-

---

również natrafiłem na interpretacje myśli de Unamuno, które w moim przekonaniu można określić nie tyle jako „dziwaczne”, ile jako błędne. Zdaniem Williama D. Johnsona Unamuno pod wpływem Kanta za prawdę uważa prawdę racjonalną, obiektywnie dowiedzioną lub możliwą do dowiedzenia, czyli weryfikowalną w obrębie fenomenalnej rzeczywistości. Kiedy zaś hiszpański filozof mówi o „prawdzie serca” i o prawdach niedostępnych dla czystego rozumu, wypowiedzi te traktować należy jako metaforyczne (zob. np. W.D. Johnson, *La antropología filosófica de Miguel de Unamuno: la conciencia y el sentimiento trágico de la vida*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno” 20(1970), s. 41-76). Tymczasem mamy tu do czynienia z klasycznym przykładem stwierdzenia, które jest prawdziwe w odniesieniu do wczesnego etapu poglądów filozoficznych de Unamuno, który można określić jako pozytywistyczny, ale zdecydowanie fałszywe, jeśli weźmiemy pod uwagę ich fazę egzystencjalistyczną. Nieporozumienie wynika w tym wypadku z niezbyt precyzyjnego oddzielenia przez badacza dwóch etapów myśli de Unamuno, które w pewnym okresie faktycznie na siebie „zachodzą”, ale mimo łączących je wątków wspólnych zdecydowanie się od siebie różnią.

<sup>8</sup> Fakt, że w kwestii interpretacji myśli Miguela de Unamuno często odwołuję się do swoich osobistych odczuć, może stać się podstawą zarzutu natury metodologicznej, ale moje studia nad tekstami tego myśliciela coraz silniej utwierdzają mnie w przekonaniu, że dominujące do dziś interpretacje tych tekstów (które ostatecznie zmierzają do wydobycia z nich jednoznacznych optymistycznych konkluzji) nie są jedynymi możliwymi. Nie znaczy to bynajmniej, że interpretacje te są błędne, ale że spuścizna hiszpańskiego intelektualisty ma charakter bardziej otwarty, niż dotychczas zakładano, i że można odczytywać ją na wiele sposobów, zachowując oczywiście granice, których wymaga dyskurs akademicki. W swoich pracach dotyczących de Unamuno, a przede wszystkim w przygotowywanej obecnie monografii obejmującej jego myśl filozoficzną, noszącej roboczy tytuł *Poglądy filozoficzne Miguela de Unamuno w latach 1897-1936*, staram się wykazać, że podobne przekonania żywili już wcześniej niektórzy z analityków jego twórczości. Fakt, że często odwołuję się w tych przypadkach do osobistych odczuć, podkreśla otwarty charakter tekstów de Unamuno oraz moje przekonanie, że prezentowana przeze mnie interpretacja nie jest jedynym możliwym ich odczytaniem. Wychodzę też z założenia, że najznakomitsze teksty, i to nie tylko literackie, pozostają niezmiennie aktualne właśnie dlatego, że odczytywane są niejako „od nowa” przez kolejne pokolenia czytelników. *Don Kichot*, ulubione dzieło de Unamuno, jest tego najlepszym przykładem.

stach (jakkolwiek z wyjątkiem dzieła *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*<sup>9</sup>) znajdujemy tak niewiele odwołań do myślicieli starożytnych, którzy starali się uczyć człowieka, jak osiągnąć szczęście, nie zaś, jak cierpieć. Chociaż zadaniem obecnego artykułu nie jest rozstrzygnięcie, która z tych postaw jest bardziej zasadna, ani czy filozofia powinna koncentrować się na sztuce przeżywania cierpienia, czy też raczej na sztuce jego unikania, warto ukazać różnice między znaczeniem, jakie przypisuje cierpieniu filozofia chrześcijańska, a tym, które dostrzega w nim de Unamuno, także wykraczając w swojej filozofii cierpienia poza doczesność i nadając mu sens transcendentny.

Metodologiczne problemy związane z analizą spuścizny de Unamuno komplikuje dodatkowo literacki w dużej mierze charakter jego tekstów<sup>10</sup>, bo przecież autora powieści, a tym bardziej poetę (a w przypadku myśliciela, któremu poświęcone są obecne rozważania, mamy do czynienia zarówno z jednym, jak i z drugim) nie obowiązuje dyscyplina myślowa w rodzaju tej, jakiej powinien podporządkować się autor tekstu o charakterze naukowym. Ten też fakt stanowi źródło zmiennych interpretacji myśli de Unamuno. W tej sytuacji jedynym rozsądnym wyjściem jest w moim przekonaniu odnoszenie każdej wątpliwej kwestii dotyczącej myśli tego filozofa do wymowy całości jego poglądów, w których – co nieustannie podkreślam – można wyodrębnić pewne jednoznaczne stanowiska. Jakkolwiek być może nie tworzą one systemu w rozumieniu filozofii uprawianej chociażby w Niemczech, prezentują jednak spójną wizję świata i człowieka<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Zob. M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984.

<sup>10</sup> W tym kontekście za niezwykle przenikliwe uważam spostrzeżenie, które zawiera wstęp do polskiego tłumaczenia poematu Miguela de Unamuno *El Cristo de Velázquez* (zob. M. de Unamuno, *Chrystus Velazqueza*, tłum. B. Bojanowicz, P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006), a które w sposób szczególny współbrzmi z nieustannymi osobistymi wątpliwościami, jakie towarzyszą mojej lekturze jego tekstów. Autorzy wstępu do polskiego przekładu poematu przywołują inny „straszny poemat” (B. Bojanowicz, ks. T. Dzidek, *Wstęp*, w: de Unamuno, *Chrystus Velazqueza*, s. 7) de Unamuno, zatytułowany *El Cristo yacente de Santa Clara* [„Chrystus z klasztoru św. Klary”] (por. tamże, s. 7n.), i określają obecną w nim wizję jako „tragiczną, wręcz antychrześcijańską” (tamże, s. 8). W moim przekonaniu wizja ta nie jest „wręcz”, lecz bezwzględnie antychrześcijańska, gdyż pozbawiona została jednego z głównych filarów chrześcijaństwa, a mianowicie nadziei. Ów Chrystus „bez duszy i oczekiwań” budzi tak wielką trwogę, że przeraził nawet samego de Unamuno, o czym także wspominają Bożena Bojanowicz i Tadeusz Dzidek (por. tamże). W swojej pracy *Andanzas y visiones españolas* filozof wyraźnie stwierdza: „Napisanie tego strasznego (feroz) poematu spowodowało wyrzuty sumienia [...] które skłoniły mnie do podjęcia się [napisania] czegoś bardziej ludzkiego, mojego poematu *Chrystus Velazqueza*” (M. de Unamuno, *Andanzas y visiones españolas*, Espasa Calpe, Madrid 1941, s. 179 – o ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – K.P.). Poematu – dodajmy – bardziej ludzkiego i bardziej chrześcijańskiego.

<sup>11</sup> Wzoru takiego czytania myśli de Unamuno dostarcza właśnie Sánchez Ruiz, który pisze, że centralne pojęcie ontologiczne w myśli de Unamuno stanowi ludzka świadomość, otoczona przez byty pozbawione świadomości. Jakkolwiek pewne sformułowania, którymi posługuje się filozof w pracy *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów* (por. de Unamuno, *O poczu-*

EGZYSTENCJA  
PUNKT CENTRALNY FILOZOFII

„Całe dzieło de Unamuno – pisze Miguel Cruz Hernández – jest zatem odbiciem jednorodnej tematyki; dziwnej, niezmiennej, monotonnej. Ściśle mówiąc, istnieje tylko jeden temat rozmyślań de Unamuno: problem konkretnej, osobowej egzystencji. De Unamuno tworzy wokół tego podstawowego tematu niezwykłą, przebogatą polifonię, ale nie dajmy się oszukać różnorodnością kontrapunktów i melodycznością poszczególnych jej części. Temat zasadniczy nigdy nie ulega zmianie. Egzystencja osobowa i konkretna, której podmiotem jest człowiek kompletny, «z krwi i kości», jak mawiał, a którym był Don Miguel de Unamuno, jest tym, co zamyka jego dzieło, jest jego pozostałością, a dokładniej tym, co chciał, by istniało i pozostało zawsze”<sup>12</sup>. Trudno naprawdę o bardziej zwarte i adekwatne podsumowanie istoty myśli tego hiszpańskiego czy też baskijskiego intelektualisty. Całe jego dzieło tak naprawdę traktuje bowiem właśnie o nim, o jego wewnętrznych walkach, przeżyciach, odczuciach i rozterkach. Główny problem dotyczący analizy jego twórczości polega zaś na tym, by z tego niezwykle bogatego i różnorodnego opisu konkretnego człowieka „z krwi i kości”, czyli właśnie „Don Miguela de Unamuno”, wyodrębnić jakieś prawdy dotyczące człowieka w ogóle.

W tym kontekście problem bólu i cierpienia stanowi jeden z najważniejszych dla myśliciela, a jednocześnie najbardziej konsekwentnie rozwijanych przezeń wątków<sup>13</sup>. Zanim przejdę do ich analizy, przedstawię kilka charakterystycznych dla de Unamuno pojęć związanych z rozumieniem samej egzysten-

---

*ciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 155, 164), mogłyby wskazywać, że dopuszcza on, a w każdym razie nie wyklucza, że również inne byty, „byty w sobie”, nie zaś „byty dla siebie” (hiszp. *serse*), mogą być obdarzone jakimś rodzajem świadomości szczątkowej (por. S á n c h e z - R u i z, *Dimensión mundana y social del ser según Unamuno*, s. 31n.). Gdybyśmy jednak w naszej interpretacji poszli za tymi, nieostrymi zazwyczaj, sformułowaniami de Unamuno, bardzo szybko okazałoby się, że popadamy w trudne do przewyciężenia sprzeczności.

<sup>12</sup> M. C r u z H e r n á n d e z, *La misión socrática de Don Miguel de Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno” 3(1952), s. 50.

<sup>13</sup> Podobnie jak czyni to życie, twórczość de Unamuno, ujawnia różne postacie i odmiany tego ludzkiego bólu, opisywane za pomocą różnych pojęć, odmiennie niekiedy interpretowanych. Należą do nich udręka (hiszp. *congoja*), niepokój (hiszp. *angustia*), lęk (hiszp. *temor*), strach (hiszp. *miedo*), rozpacz (hiszp. *desesperación*), zagubienie (hiszp. *mareo*). Ponieważ oddanie dokładnego sensu poszczególnych odmian bólu w ujęciu filozofa nie zawsze jest możliwe, w nawiasach podawać będę terminy oryginalne. O podobnych problemach translatorskich, dotyczących rozumienia znaczeń poszczególnych terminów używanych przez Unamuno, pisze Eugeniusz Górski (por. G ó r s k i, dz. cyt., s. 35). Polski hispanista wymienia w tym kontekście prace innych analityków spuścizny hiszpańskiego filozofa, którzy na problemy te zwracali uwagę (zob. S. S e r r a n o P o n c e l a, *El pensamiento de Unamuno*, Fondo de Cultura, México 1953; V. M a r r e r o, *El Cristo de Unamuno*, Rialp, Madrid 1960; A. G ó m e z - M o r i a n a, *Unamuno en su congoja. Una interpretación de la figura y el pensamiento de Miguel de Unamuno a través del término central de su obra*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno” 19(1969), s. 17-89).

cji, czyli ze świadomością „ja”, ostatecznie bowiem każda egzystencja daje się sprowadzić do samoświadomości, a tam, gdzie brak jest samoświadomości, nie mamy już do czynienia z bytem dla siebie (hiszp. *serse*), lecz z bytem w sobie, zamkniętym na wszelkie pozostałe formy istnienia. „Świadomość to «bycie dla siebie» (*es «serse»*); to, co świadome, nie tylko jest, ale jest dla siebie”<sup>14</sup>.

Samoświadomość podlega dwóm zasadom, o których de Unamuno pisze już na początku dzieła *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, a mianowicie zasadzie jedności i zasadzie ciągłości w czasie. Realizację pierwszej z nich gwarantuje nasze ciało, które jednocześnie pomaga człowiekowi koordynować działania, druga oznacza zaś ciągłość wspomnień opartych na pamięci<sup>15</sup>. Bardziej charakterystyczne dla hiszpańskiego myśliciela, a zarazem bardziej interesujące jest jego odróżnienie *o s o b o w o ś c i i i n d y w i d u a l n o ś c i*. Źródeł sensu tych pojęć w myśli de Unamuno należy poszukiwać w jego zainteresowaniu filozofią Hegla, które wprawdzie z czasem osłabło, lecz pozostawiło po sobie dialektyczną wizję świata, przejawiającą się w tendencji do postrzegania go jako szeregu sprzeczności, które ścierając się ze sobą, nadają mu dynamiczny charakter. „Indywidualny, czyli niepodzielny (*indiviso*), to jedność różna od pozostałych i niemożliwa do sprowadzenia do innych, do niej analogicznych”<sup>16</sup>. Indywidualność to zatem wszystko, co nas różni, co powoduje, że moja świadomość nie jest świadomością mojego bliźniego, którego postrzegam i uświadamiam sobie jako byt odrębny i – jako taki – dla mnie niedostępny, a także bezpośrednio niepoznawalny. Poczucie indywidualności jest istotne dla kształtowania świadomości i zagrażają mu liczne niebezpieczeństwa, ale to właśnie dzięki niemu możliwe jest zachowanie zasady ciągłości. Bez skłonności do indywidualizacji nasze „ja” uległoby całkowitej alienacji i rozbiciu. Indywidualność jest niczym ściany butli zapobiegające rozproszeniu się cząsteczek znajdującego się wewnątrz niej gazu<sup>17</sup>. Zgodnie z dynamiczną i dialektyczną wizją świata prezentowaną przez de Unamuno indywidualność musi mieć swoją antytezę. Stanowi ją osobowość, czyli to, co „obejmuje sobą” indywidualność. Osobowość to zatem wnętrze (*hiszp. contenido*), przeciwieństwo wszystkiego, co powierzchowne i zewnętrzne, to cechy, które są nam wspólne z innymi, ale jako głęboko ukryte, wymagają pewnego wysiłku, ze strony tego, kto pragnie do nich dotrzeć, ująć je w słowa, czyli po prostu je sobie uświadomić. W zwykłych, codziennych

<sup>14</sup> S á n c h e z - R u i z, *La estructura trágica y problemática del ser según Miguel de Unamuno*, s. 10.

<sup>15</sup> Por. de U n a m u n o, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 13.

<sup>16</sup> T e n ě e, *El individualismo español*, w: tenże, *Ensayos*, s. 527.

<sup>17</sup> Szerzej na temat pojęć indywidualności i osobowości w kontekście problemu samotności w myśli de Unamuno zob. K. P o l i t, *Kategorie samotności i wspólnotowości w filozofii Miguela de Unamuno*, „Filozofia Chrześcijańska” 12(2015), s. 159-167.

kontaktach jedynie „ocieramy się” o innych, ograniczamy się do postrzegania ich istnień jako od nas odmiennych, widzimy jedynie ich przejawy, ale nie docieramy do istoty ich człowieczeństwa. To ostatnie wymaga szczególnego wysiłku i szczególnych umiejętności, a także szczególnych okoliczności – milczenia, współczucia, wspólnego przeżywania bólu. Tego rodzaju kontakty z innymi powodują, że nie oddalamy się od nich, ale się do nich zbliżamy, dostrzegamy, że na płaszczyźnie osobowości jesteśmy do nich podobni, nie zaś odmienni.

W myśli de Unamuno pojęcia indywidualności i osobowości bezpośrednio prowadzą do pojęć *c z ł o w i e k a z e w n ę t r z n e g o* i *c z ł o w i e k a w e w n ę t r z n e g o*. „Istnieje, a przynajmniej powinno istnieć, w każdym z nas dwóch ludzi; ten, który ma charakter czasowy, i ten, który ma charakter wieczny; ten, który troszczy się o potrzeby dnia, i ten, który zajmuje się troskami ponadczasowymi; ten który pyta samego siebie: «co będę jadł i jak będę się bawił jutro?», i ten, który zastanawia się: «co zostanie po nas po śmierci?»”<sup>18</sup>. Nietrudno zauważyć, że człowiek zewnętrzny to ten, którego pochłoniął świat i który nadmierną wagę przywiązuje do swojej indywidualności, a zaniedbuje osobowość, to człowiek powierzchowny i światowy, ale także ten, który zbyt koncentruje się na kwestiach praktycznych i który filozofa nie interesuje „w najmniejszym stopniu”<sup>19</sup>. Jedynie człowiek wewnętrzny, skoncentrowany na wieczności, jest „prawdziwym człowiekiem, walczącym z przeznaczeniem i tajemnicą, człowiekiem religijnym, nawet bez względu na to, czy ufa Bogu, czy się odeń odwraca. Pod warunkiem jednak, że w jedno i drugie angażuje się z pasją, całym sercem, a nie na mocy jakiejś filozoficznej formuły, która obejmuje zakres tego, co człowiek wykształcony wiedzieć powinien”<sup>20</sup>. Wystarczy nawet pobieżna znajomość biografii Miguela de Unamuno, żeby uświadomić sobie, jak słuszna jest uwaga Cruz Hermándeza, którą rozpocząłem obecną część niniejszych rozważań. Te wstępne i ogólne uwagi o sensie pojęcia „egzystencja” w myśli de Unamuno wystarczą jednak, by przejść do ich zasadniczego tematu, którym jest opis relacji między egzystencją a cierpieniem.

## CIERPIENIE JAKO PODSTAWOWA KATEGORIA ONTOLOGICZNA

Jako punkt wyjścia rozważań przyjmijmy dynamiczną koncepcję rzeczywistości, która dla pokolenia Einsteina jest czymś oczywistym. Dla de

<sup>18</sup> M. de Unamuno, *Desahogo lírico*, w: tenże, *Obras completas*, t. 9, *Ensayos, artículos y conferencias*, Biblioteca Castro. Fundación José Antonio de Castro, Madrid 2008, s. 239.

<sup>19</sup> Tenże, *Sobre el fulanismo*, w: *Ensayos*, s. 555.

<sup>20</sup> Tenże, *Desahogo lírico*, s. 249.

Unamuno egzystencja nie jest stanem, lecz procesem: pojawia się, kształtuje i znika. W jego dialektycznej wizji bytu z konieczności pozostaje ona w opozycji do czegoś, a jako egzystencja musi być obdarzona świadomością. Pozostaje zatem jeszcze umieszczenie wszystkich tych uwarunkowań w kontekście cierpienia. Chociaż zdrowy rozsądek nakazywałby rozpocząć to zadanie od analizy cierpienia o charakterze fizycznym, de Unamuno tak jednak nie czyni, ból fizyczny nie jest bowiem w jego przekonaniu definiowalny ani dostępny jakimkolwiek analizom. To nie w myśli José Ortegi y Gasset, jak często się uważa, lecz już w dziele Miguela de Unamuno pojawiają się podstawowe tezy filozofii witalizmu, między innymi ta, która mówi, że zjawiska vitalne – czy też życie w ogóle – można poznać wyłącznie w sposób empiryczny: żeby życie zrozumieć, należy je przeżyć. Podobnie jest w przypadku poszczególnych aspektów życia, w tym również bólu o charakterze fizycznym. Chociaż fenomenowi temu można by poświęcić odrębny traktat, ktoś, kto bezpośrednio bólu nie doświadczył (jakkolwiek w kontekście kondycji ludzkiej jako takiej trudno wyobrazić sobie istnienie takiej osoby), zrozumiałby niewiele bądź zgoła nic z zawartych w takim dziele wyjaśnień. Dla de Unamuno krótkie odniesienie do bólu fizycznego służy jako podstawa opisu cierpienia, czyli bólu psychicznego, co zapobiega błędowi wyjaśnienia *ignotum per ignotum*: „Istnieje ból (*dolor*) duchowy, analogiczny do bólu (*dolor*) fizycznego, mamy z nim do czynienia wówczas, kiedy rozdarciu ulegają tkanki (*tejidos*) duszy. Gdyż tak jak ciało ma swoje tkanki złożone z komórek i włókien, tak samo dusza ma swoje tkanki złożone z wrażeń, wspomnień, odczuć i idei. Rozdarcie połączonych ze sobą idei jest jak rozdarcie połączonych ze sobą tkanek i może powodować zarówno niewielkie kłopoty (*molestias*), jak i najbardziej dokuczliwe cierpienie (*dolor*)”<sup>21</sup>.

„Rozdarcie połączonych ze sobą idei” to jednak wyrażenie enigmatyczne, a jego siła wyjaśniająca jest niewielka i na podstawie przytoczonych słów można jedynie przypuszczać, że cierpienie jest czymś analogicznym do bólu fizycznego, lecz dotyczącym duszy bądź też psychiki. W przekonaniu de Unamuno dusza tak dalece się jednak różni od pierwiastka cielesnego, że często się ją temu pierwiastkowi przeciwstawia. Czym zatem jest ów „ból duszy”?

Odpowiedź na to pytanie wymaga swoistego powrotu do problemu świadomości. Antonio Gómez-Moriana twierdzi – zapewne nie bez racji – że znaczenie dzieła de Unamuno leży w odzyskaniu – dla indywidualnego podmiotu – tego, co transcendentne. Filozof wychodzi bowiem w swoich analizach od nowożytnego pojęcia podmiotu jako hermetycznie zamkniętego „ja”, które ostatecznie jednak – w sposób wskazany przez hiszpańskich mistyków – otwiera się na coś, co istnieje poza nim, na coś, „co toruje drogę w zamkniętej

<sup>21</sup> T e n ż e, *A mis lectores*, w: tenże, *Ensayos*, s. 218.



ulicze, w którą wprowadziła nowożytnego człowieka filozofia Kartezjusza”<sup>22</sup>. Stawiając tę tezę, Gómez-Moriana z pewnością przecenia jednak wkład de Unamuno w historię myśli zachodniej, gdyż w kwestii podmiotu poznania filozof podąża drogą wskazaną przez Arthura Schopenhauera (którego pisma znał i bardzo cenił), jakkolwiek w sposób dla siebie swoisty. Większość interpretatorów jego myśli w istocie podkreśla, że centralnym pojęciem ontologii de Unamuno jest świadomość. „Dla Unamuno – pisze Sánchez Ruiz – podstawowym problemem filozoficznym jest problem świadomości [...] możemy powiązać ze sobą dwa pojęcia podstawowe [bytu i świadomości – K.P.] i dojść do ostatecznego utożsamienia bytu i świadomości, i to właśnie stanowi jeden z podstawowych fundamentów metafizyki de Unamuno”<sup>23</sup>. W tym sensie de Unamuno przewyżcza zarówno Kartezjańskie cogito, jak i Kantowskie pojęcie „Ding an sich”, „wchodząc” za Schopenhauerem do rzeczy samej w sobie. Jest jednak kontynuatorem myśli obu tych filozofów w tym sensie, że pozostaje dlań oczywiste, iż to świadomość stanowi punkt wyjścia wszelkiej filozofii („duszę moją odczuwam bardziej wyraziście i w sposób bardziej oczywisty aniżeli moje ciało”<sup>24</sup>). Świadomość, mimo że de Unamuno mówi o świadomości konkretnej, stanowi jednak dla niego jedynie punkt wyjścia, nie zaś zamknięty krąg, w którym myśl się obraca. Byt dla siebie (hiszp. *serse*), zwrócony ku sobie, na sobie skoncentrowany i sam siebie poznający, zakłada bowiem ontologiczną dwoistość człowieka, możliwość ujęcia go jako poznający podmiot, a zarazem poznawany przedmiot. Tę niekiedy dość chaotyczną myśl de Unamuno w szczególnie klarowny sposób potrafi porządkować Sánchez-Ruiz. Pisze on: „Dopóki byt ma charakter zwarty, zamknięty, zablokowany, nie możemy mówić o świadomości: ta zaczyna prześwitywać w momencie, w którym rozpoczyna się jego podział. A zatem świadomość jest w pewnym sensie rozbiciem jedności bytu i tylko pod tym warunkiem jedna jego część jest w stanie ujmować drugą, «ja» może skoncentrować się na swoim lustrzanym odbiciu (*su otro yo*)”<sup>25</sup>.

Takie właśnie ujęcie przez de Unamuno procesu powstawania ludzkiej świadomości wiąże się faktem, że jego punktem wyjścia nie jest bezosobowe „cogito”, lecz konkretny byt, człowiek „z krwi i kości” niesprowadzalny do innych przedstawicieli tego samego gatunku, jednostkowa, świadoma egzystencja. Ów konkretny człowiek, uświadamiając sobie swoje wewnętrzne rozdarcie, rozdwojenie swojego istnienia, zaczyna odczuwać niepokój, trwogę

<sup>22</sup> Gómez-Moriana, dz. cyt., s. 89.

<sup>23</sup> Sánchez-Ruiz, *La estructura trágica y problemática del ser según Miguel de Unamuno*, s. 8.

<sup>24</sup> M. de Unamuno, *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, s. 660.

<sup>25</sup> Sánchez-Ruiz, *La estructura trágica y problemática del ser según Miguel de Unamuno*, s. 9.

– ból psychiczny, który nigdy go nie opuści. „Nie ma świadomości bez podziału własnego «ja», które ulega rozdzieleniu na «ja» poznające (capta) i «ja» poznawane (captado), każdy zaś taki podział jest rozpadem, a tym samym bólem. Bólem jest droga, po której kroczy świadomość, środowisko, w którym się rozwija, rzeczywistość, w której powstaje”<sup>26</sup>.

Budzące metafizyczny niepokój, wewnętrzne, podmiotowo-przedmiotowe rozdarcie człowieka to dopiero początek jego *via doloris*, albowiem raz obudzona świadomość rozpoczyna cały ciąg procesów poznawczych pozwalających jej postrzegać już nie tylko samą siebie, ale także inne byty, które nią nie są, które nie są „ja”, lecz są odeń różne. Postrzeżenie tego rodzaju wiąże się zaś w sposób konieczny z odczuciem własnych granic. Okazuje się zatem, że nie wszystko jest mną, że „ja” jest jedynie częścią, jednym z elementów tego, co istnieje – konstatacja ta wzmacnia ów pierwotny ból i dlatego „cierpienie jest drogą świadomości”<sup>27</sup>. Kiedy świadoma jaźń postrzega samą siebie od zewnątrz, ujmuje siebie jako odmienną od pozostałych bytów, a zatem jako ograniczoną i skończoną, jako istniejącą i w pewnym sensie równocześnie nieistniejącą, gdyż istota jej bytu polega na konfrontacji z innymi bytami, które nią nie są i które starają się uzyskać nad nią przewagę. Byt rozpada się zatem już nie tylko na „ja” poznające i „ja” poznawane, ale na świat wewnętrzny i zewnętrzny, a ten ostatni zdominowany jest przez rzeczy, byty od „ja” ontologicznie różne, gdyż pozbawione świadomości. Ponownie zatem mamy do czynienia z tezą i antytezą, gdyż między świadomością a światem zewnętrznym powstają różne relacje. We wczesnych pismach de Unamuno jest to wzajemna „gra akcji i reakcji”<sup>28</sup>, w późniejszych „nieustanna walka”<sup>29</sup>, w której „ja” pragnie zdominować świat, podczas gdy ten zmierza do zdominowania, czyli odpersonalizowania „ja”. Niezmienny w tym procesie pozostaje tylko jeden element: cierpienie, które narasta w miarę tego, jak relacje te rozwijają się i zacieśniają. Im bardziej rozwinięta i wyraźna świadomość, tym dokładniej postrzega ona swoje ograniczenia – tak w przestrzeni, jak i w czasie. Proces samopoznania, któremu towarzyszy poznawanie świata, nieuchronnie prowadzi więc podmiot do zdania sobie sprawy z jego własnej ontologicznej znikomości i efemeryczności. Syntetyczny opis tego procesu znajdziemy w pracy *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*: „Bowiem mieć świadomość samych siebie, mieć osobowość, znaczy wiedzieć i czuć, że jest się różnym od pozostałych istot, a do poczucia tej różnicy dochodzi się tylko przez zderzenie, przez większy lub mniejszy ból (dolor), przez odczucie wła-

<sup>26</sup> Tamże, s. 10.

<sup>27</sup> D e U n a m u n o, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 155n.

<sup>28</sup> T e n ż e, *Civilización y cultura*, w: tenże, *Ensayos*, s. 380.

<sup>29</sup> T e n ż e, *Intelectualidad y espiritualidad*, w: tenże, *Ensayos*, s. 611.

snej granicy. Świadomość samego siebie jest właśnie świadomością własnego ograniczenia. Czuję się sobą samym, czując, że nie jestem innym; wiedzieć i czuć dokąd jestem, znaczy wiedzieć, gdzie przestaję być i odkąd mnie już nie ma”<sup>30</sup>.

Ale oto wśród bytów, które mnie otaczają i które identyfikuję jako odrębne, postrzegam takie, które wprawdzie nie są mną, ale nie są też rzeczami, gdyż są innymi „ja”, które zdają się funkcjonować w sposób analogiczny do mnie. Ponieważ dotarłem już do własnej skończoności, własnej nietrwałości i wypełniającej mnie pustki i osiągnąłem tym samym najwyższy stopień współczucia wobec samego siebie, które wynika z faktu, że każdy byt świadomy obdarza sam siebie uczuciem miłości, nie pozostaje mi nic innego, jak rozciągnąć te uczucia na pozostałe świadomości. Ponownie dostrzegamy w myśleniu de Unamuno wpływ Schopenhauera, ale już podczas lektury rozdziału siódmego *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów* możemy zauważyć, że owo współczucie wobec siebie i bliźnich wcale nie jest zawróceniem z *via doloris*, nie jest nawet na niej przystankiem pozwalającym podmiotowi przynajmniej na chwilę osiągnąć stan neutralny, kiedy skoncentrowany na bólu swojego brata, może zapomnieć o własnej kondycji.

Nie ulega wątpliwości, że de Unamuno nie utożsamia miłości z instynktem seksualnym, który w jego przekonaniu stanowi jedynie pułapkę, podstęp natury, powodujący, że człowiek ulega złudzeniu, iż można chociaż na moment uciec od samego siebie, przezwyciężając swoją własną istotę. Miłość cielesna jest wprawdzie środkiem do osiągnięcia chwilowej przyjemności i służy przetrwaniu gatunku, ale w rzeczywistości kochankowie przyczyniają się jedynie do przetrwania kolejnych podatnych na ból śmiertelnych ludzi. W najlepszym razie miłość cielesna może stanowić fundament, na którym rozwija się miłość prawdziwa, miłość duchowa, zgodna z ludzką naturą, w niej bowiem ludzie łączą się nie w rozkoszy, lecz we wspólnym, opartym na współczuciu bólu. „Ludzie kochają się miłością duchową jedynie wówczas, kiedy umiera w nich oparta na przyjemności miłość cielesna i kiedy razem odczuwają ten sam ból, gdyż miłość zmysłowa łączy ciała, ale rozdziela dusze”<sup>31</sup>. Taka jest nieuchronna konsekwencja założeń tej filozofii, utożsamiającej byt ze świadomością, a tę ostatnią z cierpieniem. I nie można wykluczyć, że wiele racji ma Antonio Gómez-Moriana, który uważa, że pragnienie nieśmiertelności, powszechnie uważane za centralny punkt filozofii de Unamuno, stanowi jedynie pochodną problematyki o głębszych jeszcze, ontologicznych korzeniach, której istotą jest zetknięcie się świadomości z nicością, wywołujące uczucie trwogi (hiszp.

<sup>30</sup> T e n z e, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 156.

<sup>31</sup> M. B l a n c o, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno. El deseo del Infinito imposible*, ABL Editor, Madrid 1984, s. 129.

congoja)<sup>32</sup>. Rozbiciu ulega zatem sama natura człowieka u jej ontologicznych podstaw, a doznanie trwogi pojawia się już w tym właśnie punkcie, nie zaś dopiero skutek przepełnionego niepokojem moralnym działania, które nie odnajduje żadnych wskazówek w świecie (hiszp. angustia)<sup>33</sup>. Dlatego też za zbyt „łagodne” uważam interpretacje myśli de Unamuno głoszące, jakoby filozof był zdania, że w sferze egzystencji radość przeplata się z cierpieniem, a sama miłość „nie jest jedynie radością i szczęściem, a swoją pełnię osiąga wówczas, gdy jest zmieszana z bólem”<sup>34</sup>. Nieostrość sformułowań i w dużej części literacki charakter dzieł hiszpańskiego myśliciela dopuszczają zapewne i takie odczytania jego poglądów, ale w świetle założeń metodologicznych przedstawionych w pierwszej części niniejszych rozważań interpretacje te są niezgodne z ogólnymi założeniami filozofii de Unamuno. Poglądy te zachowują spójność jedynie, gdy miłość duchową pojmujemy w sposób przedstawiony w rozdziale siódmym pracy *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, gdzie czytamy, że „ciała jednoczy rozkosz, lecz dusze łączy cierpienie”<sup>35</sup>. I tylko cierpienie – dodajmy. Miłość duchowa nie jest „zmieszana z bólem”, lecz „jest bólem”, bo żadne uczucie, a tym bardziej rozum, nie jest w stanie wyzwolić człowieka z jego naturalnej kondycji. W miłości duchowej brak jest jakiegokolwiek elementu łagodzącego, a fakt, że współcierpię ze

<sup>32</sup> Eugeniusz Górski tłumaczy hiszpański termin „congoja” jako „udręka” i dopatruje się analogii między pojęciem „angustia” a niemieckim „Angst” (lęk, niepokój), ale w moim odczuciu analiza, której dokonuje Gómez-Moriana (Górski odwołuje się zresztą do jego tekstu), wskazuje, że pojęciu „Angst” odpowiada raczej hiszpańskie „congoja”, podczas gdy hiszpańskie „angustia” denotuje niemiecki termin „Sorge” (troska). Opierając się na analizach Gomeza-Moriany (por. A. G ó m e z - M o r i a n a, *Unamuno en su congoja. Una interpretación de la figura y el pensamiento de Miguel de Unamuno a través del término central de su obra*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno” 19(1969), s. 70-89), w niniejszych rozważaniach tłumaczę termin „angustia” jako „niepokój”, a termin „congoja” jako „trwoga” (por. G ó r s k i, dz. cyt., s. 35).

<sup>33</sup> W pierwszej fazie trwogi dochodzi do odkrycia przez świadomość samej siebie, czemu towarzyszy bolesny szok wywołany spotkaniem z nicością. Prowadzi to do samoalienacji, a w konsekwencji do rozpacz (hiszp. desesperación), utraty równowagi (hiszp. vértigo) i do zagubienia (hiszp. mareo). Jednostka postrzega wówczas samą siebie jako zawieszoną w próżni i pozbawioną wszelkiej podstawy, która mogłaby służyć jej jako oparcie. Dlatego też w sytuacji podejmowania konkretnych decyzji życiowych pojawia się odczucie „skoku w próżnię”. Decyzje te są całkowicie wolne, rzeczywistość nie oferuje bowiem żadnych wskazówek, które pomogłyby w dokonaniu wyboru jednej spośród wielu możliwości. Trwoga (hiszp. congoja), o której mówi de Unamuno, różni się zatem od niepokoj (hiszp. angustia) opisywanego przez innych egzystencjalistów tym, że kryzys jednostki w jego pismach nie ma charakteru etycznego i nie jest zakorzeniony wyłącznie w chwiejności zasad, na mocy których działanie jest podejmowane, i w niemożliwości uzasadnienia wyboru, lecz ma charakter ontologiczny, dotyczący podstaw samego ludzkiego bytu (por. G ó m e z - M o r i a n a, dz. cyt., s. 17-89).

<sup>34</sup> B. C i p l i j a u s k a i t é, *El amor y el hogar. Dos fuentes de fortaleza en Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno” 11(1961), s. 79n.

<sup>35</sup> D e U n a m u n o, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 151.

swoim bliźnim, że współczując mu, choćby na chwilę zapominał o własnym cierpieniu, nie zapewnia żadnej pociechy. Osiągnąwszy ten etap świadomości, człowiek, mimo że żyje we wspólnocie, pozostaje ostatecznie sam ze sobą, pozbawiony jakichkolwiek wskazówek ze strony otaczającej go rzeczywistości – jest sam wobec trwogi, którą wzbudza w nim „dotknięcie” nicości.

#### KU TRANSCENDENCJI

Wydaje się, że istotę cierpienia w myśli de Unamuno najlepiej oddaje Antonio Gómez-Moriana, ujmując je właśnie jako cierpienie o proveniencji ontologicznej, nie zaś etycznej. Przekonanie o słuszności tej interpretacji ulega jednak zachwianiu, gdy stawiamy pytanie, czy cierpienie, o którym pisze filozof, ma sens transcendentny, czy też pozbawione jest nawet takiego wymiaru. Pytanie to – a zarazem jego rozstrzygnięcie – ma zaś tak wielkie znaczenie, że należy postrzegać je jako odnoszące się do fundamentalnej kwestii w myśli de Unamuno. Egzystencja sama w sobie jest według niego wypełniona bezsenssem – czy jednak jakkolwiek sens można odnaleźć poza nią?

Świadomość nie jest dla de Unamuno zamkniętą monadą, a jej otwarcie na samą siebie, a także na świat i na innych ludzi stanowi immanentny warunek jej powstania i rozwoju. Pierwsze dwa pytania, które pojawiają się w ludzkiej świadomości, dotyczą jej samej i są to pytania o jej pierwszą zasadę i cel. Powodują one, że w równie naturalny sposób pozostaje ona otwarta na transcendencję, a postawa ta przejawia się w konieczności wiary<sup>36</sup>. Człowiek może wierzyć w istnienie Boga oraz w nieśmiertelność duszy bądź też w nie wierzyć (w tym drugim wypadku zazwyczaj to rozum jest czynnikiem, który ma ci ludzki osąd). Obie te postawy należą jednak do domeny wiary i sam akt wiary, skłonność do przyjmowania takiego lub innego stanowiska, wpisany jest w naturę ludzką. Natura ta ma charakter wolitywny i nasza wola w naturalny sposób pragnie Boga i nieśmiertelności. „Rozumiem, że jakiś człowiek nie wierzy w inne życie, gdyż ja sam nie znajduję jakiegokolwiek dowodu, by istniało, ale jeśli z niego rezygnuje, a nawet nie pragnie niczego

<sup>36</sup> „Świat jest dla świadomości. Lub raczej owo *dla*, owo pojęcie celowości, czy też bardziej niż pojęcie – poczucie, owo poczucie teologiczne, rodzi się tam jedynie, gdzie istnieje świadomość. Świadomość i celowość są w gruncie rzeczy jednym i tym samym” (d e U n a m u n o, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 18). W przytoczonym fragmencie polskiego przekładu termin „teologiczny” został błędnie wprowadzony w miejsce terminu „teleologiczny”. W wydaniu angielskojęzycznym tej pracy w odnośnym fragmencie czytamy: „The world is made for consciousness. Or rather, this «for» of ours, this notion of finality – or even better than «notion,» this feeling of finality – this teleological feeling does not occur except where consciousness exists. In the end, consciousness and purpose are the same thing” (t e n z e, *The Tragic Sense of Life in Men and Nations*, tłum. A. Kerrigan, Princeton University Press, Princeton 1972, s. 16).

ponad doczesność, tego nie pojmuję”<sup>37</sup>. Nic nie budzi u de Unamuno większego niesmaku – i to nawet w okresie, gdy sympatyzuje on z socjalizmem i pozytywizmem – niż postawa materialistyczna, którą uważa za aberrację ludzkiej natury powstałą bądź to pod wpływem zbyt daleko posuniętego kultu racjonalności, bądź to wskutek zanurzenia w hedonizmie, prowadzącego do dominacji człowieka zewnętrznego nad wewnętrznym. „Ten brak porywów ducha (idealidad)<sup>38</sup>, ta oschłość i ubóstwo życia wewnętrznego, dowodzące, że pragnienie życia innego, transcendentnego, nie jest konieczne, cały ten praktyczny materializm, gasi zapal tych, którzy w niewielkim stopniu oddają się rozważaniom dotyczącym wartości życia ludzkiego. Ze swojej strony niewiele oczekuję od narodów, w których dominuje ta postawa”<sup>39</sup>.

Skoro źródeł ludzkiego cierpienia należy poszukiwać na płaszczyźnie ontologicznej, nie zaś etycznej, wiara nie oznacza dla filozofa wyzwolenia człowieka z jego bytowej kondycji. Mimo że krytycy niekiedy akcentują wpływ mistyków hiszpańskich na koncepcje tworzone przez de Unamuno<sup>40</sup>, należy przy tej interpretacji zachować ostrożność, ponieważ w przypadku tego myśliciela droga do wiary nie wiedzie przez Janowe noce, które oznaczają po prostu bolesne oderwanie od tego, co człowiek ceni w doczesności. Noc w przypadku de Unamuno jest ciemna w sposób absolutny i nie ma podczas niej żadnego przewodnika, który ująłby człowieka za rękę, ani światła, które zapłonęłoby w jego sercu, wypełniając je nadzieją, nie ma łagodnego wiatru, przynoszącego znużonemu wędrowcowi ulgę podczas modlitwy. Wiara w przekonaniu filozofa ma charakter bezwarunkowy i nie jest kontraktem, pozwalającym człowiekowi czegokolwiek oczekiwać. Jeśli Księga Hioba stanowi wyzwanie dla wątpiących, to można powiedzieć, że myśl de Unamuno sięga jeszcze dalej. Filozof podkreśla, że człowiek nie ma żadnego prawa oczekiwać, by wiara wyzwoliła go do cierpienia, stanowi ono bowiem naturalną kondycję istoty świadomej: „Wszelka świadomość jest świadomością śmierci i bólu”<sup>41</sup>, a „cierpienie jest drogą świadomości”.

<sup>37</sup> T e n ż e, *Mi religión*, w: tenże, *Ensayos, artículos y conferencias*, s. 186.

<sup>38</sup> Termin „idealidad” przybiera w pismach de Unamuno różne sensory. W przytoczonym fragmencie oznacza on tendencję człowieka do wykraczania poza siebie, pragnienia wyjścia poza egzystencję materialną, udzielenia wewnętrznej zgody na to, by dać się prowadzić wyobraźni. Jest to postawa przeciwna tej, która podporządkowuje człowieka abstrakcyjnej idei, a którą w sposób najbardziej sugestywny filozof piętnuje w eseju *La ideocracia* z roku 1900 (zob. t e n ż e, *La ideocracia*, w: tenże, *Ensayos*, s. 324n.). Z tej właśnie wrogości wobec kultu abstrakcyjnych idei (który wszak również można nazwać „idealizmem”) wywodzi się koncepcja człowieka konkretnego, którą w późniejszym okresie sformułował de Unamuno.

<sup>39</sup> T e n ż e, *Mi religión*, s. 186n.

<sup>40</sup> Por. np. C. M a n d i z á b a l, *Introducción al problema de Unamuno*, Faro de Vigo, Vigo 1957, s. 102; A. R. F e r n á n d e z, *Unamuno en su espejo*, Editorial Bello, Valencia 1976, s. 35.

<sup>41</sup> D e U n a m u n o, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 155.

Człowiek zatem wierzy i kocha, bo ku temu skłania go jego wola. Kwestia nadziei okazuje się jednak bardziej skomplikowana. Jest ona niejako rewersem miłości, gdyż ta zwraca się zawsze ku przyszłości, a ponieważ człowiek musi w coś wierzyć, „wierzy się w nadzieję”<sup>42</sup>. Sama nadzieja to jednak tylko przynęta, która ma nas „zachęcić do czynu”<sup>43</sup>, i inaczej być nie może, skoro człowiek pozostaje skazany na to, by nieustannie podejmować „swój mozolny marsz przez życiowe oczarowania i rozczarowania”<sup>44</sup>. Nadzieja ziszczona powodowałaby bowiem uspokojenie, stan błęgiego letargu, który nie byłby zgodny z naturą życia. Jeśli jednak wyjdziemy poza ów krąg „życiowych oczarowań i rozczarowań”, pojawia się, mimo wszystko, coś, co nawet w przyjętej tutaj – skrajnie pesymistycznej – interpretacji myśli de Unamuno można by określić jako, niejasny wprawdzie, ale jednak prześwit optymizmu.

Jednym z tekstów Miguela de Unamuno zawierających sugestywny opis drogi wiary, która stanowi zarazem drogę cierpienia, jest esej *Nicodemo el fariseo*, stanowiący jak gdyby kontynuację dialogu, który niegdyś – jak podaje Ewangelia według św. Jana – rozpoczął z Nikodemem Chrystus. Forma tego eseju jest z gruntu literacka, a zatem nie jestem do końca pewny, na ile można się doń odwoływać w artykule należącym do odmiennej gry językowej, to jednak, co w nim czytamy, spójne jest z założeniami metodologicznymi, które przedstawiłem na wstępie. Oczy człowieka, który żyje życiem prawdziwie ludzkim, są nieustannie skierowane na krzyż Zbawiciela, to On jest sztandarem wierzących – sztandarem, pod którym mogą oni wyzwolić się z bólu doczesnego. Krzyż Chrystusa to „krzyż odwiecznego bólu, który kontempluje się po to, by zacząć nowe życie i uleczyć się z ran własnego krzyża”<sup>45</sup>. I nie ma innej drogi, która prowadziłaby do wiedzy i do miłości, niż ta, która wiedzie przez cierpienie, gdyż „nie jest ta mądrość jakąś duchową słodyczą, służącą wytchnieniu wyrafinowanych, znużonych [wędrówką] przez pustynię, ani stanem umysłu, który osiąga się przez intelektualne, skomplikowane dywagacje. W ten sposób można osiągnąć jedynie buddyjską nirwanę, nieistnienie, czystą fantasmagorię duchowego upojenia”<sup>46</sup>. Prawdziwa droga wiary nie jest zatem drogą wytchnienia czy ukojenia ani tym bardziej drogą rozkoszy, lecz drogą cierpienia. „To wizja miłości, aktywnej mądrości, dar, do którego dochodzi się jedynie przez wyrzeczenie i poprzez ból, a przede wszystkim przez pokorę, kontemplując nieustannie wzniesiony na pustyni krzyż. [...] Tylko cierpiący

<sup>42</sup> Tamże, s. 219.

<sup>43</sup> Tamże, s. 218.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> T e n z e, *Nicodemo el fariseo*, w: tenże, *Ensayos, artículos y conferencias*, s. 588.

<sup>46</sup> Tamże.

mogą osiągnąć intuicję prawdy o najwyższym pocieszeniu, tylko cierpiąc, dochodzi się do prawdziwej wiary<sup>47</sup>.

Znajdujemy więc w tej myśli pewien akcent ostatecznego optymizmu, pojawiają się w niej wzmianki o nowym życiu, jakkolwiek nie dla wszystkich dostępnym, o najwyższym pocieszeniu, którego doznają jedynie ci, którzy nauczą się cierpieć. Bardzo to wszystko enigmatyczne, nawet jeśli ujęte zostanie w kontekście całości prezentowanej przez de Unamuno egzystencjalistycznej wizji człowieka. Być może kluczem do niej jest pojęcie pokory, które często powraca w *Nicodemo el fariseo*. Tylko ci, którzy się jej nauczą, uzyskają na tej drodze do prawdziwej mądrości i prawdziwej miłości stan najwyższego pocieszenia (hiszp. *supremo consuelo*), niezależnie od tego, co przez stan ów można rozumieć. Postawę tę można określić jako chrześcijańską, bo też de Unamuno nie zakładał, że poza chrześcijaństwem mogłaby istnieć jakaś inna droga człowieka ku transcendencji – co najwyżej wahał się między jej katolicką wizją a propozycją francuskich i niemieckich liberalnych protestantów<sup>48</sup>. Autorzy licznych opracowań, którzy podejmują ten problem, często podkreślają, że filozof doświadczał wewnętrznego rozdarcia, z jednej strony silnie pragnąc wiary, z drugiej zaś wręcz organicznie nie mogąc jej osiągnąć. Obwiniał o to rozum, który w jego przekonaniu uniemożliwia człowiekowi wiarę czystą i nieskażoną wątpliwościami.

Te sprzeczne tendencje tkwiące w jego umyśle można jednak próbować wyjaśnić również w inny sposób. Kluczem do tego wyjaśnienia można bowiem uczynić z jednej strony wspomniane już pojęcie pokory, z drugiej zaś często pojawiające się w jego pismach, a zaczerpnięte od Barucha Spinozy łacińskie pojęcie „*conatus*”, oddające fakt, że byt – a przede wszystkim byt świadomy – wykazuje naturalną tendencję do zachowania swojego istnienia. De Unamuno pragnie jednak czegoś więcej. Dokonując syntezy poglądów Spinozy i Schopenhauera, a także Charlesa Darwina (co słusznie podkreśla Mariá J. Abellá Maeso<sup>49</sup>), filozof dochodzi do wniosku, że samo określenie „*conatus*” nie oddaje ontologicznego podłoża rzeczywistości. Istoty bytu nie stanowi bowiem przetrwanie, lecz walka o dominację. „Esencję bytu, bardziej niż dążenie do pozostawania w samym bycie, jak to nauczał Spinoza, stanowi dążenie do bycia czymś więcej, do bycia wszystkim, chęć osiągnięcia nieskończoności i wieczności”<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Tamże, s. 588n.

<sup>48</sup> De Unamuno interesowała przede wszystkim myśl teologów takich, jak: Albrecht Ritschl, Adolf Harnack i Louis A. Sabatier (zob. N.R. O r r i n g e r, *Unamuno y los protestantes liberales (1912)*, Editorial Gredos, Madrit 1985).

<sup>49</sup> Por. M.J. A b e l l á M a e s o, *Dios y la inmortalidad. El mundo religioso de Unamuno*, Editorial Verbo Divino, Pampeluna 1997, s. 70.

<sup>50</sup> M. d e U n a m u n o, *Materialismo popular*, w: tenże, *Ensayos, artículos y conferencias*, s. 70.



Nietrudno się domyślić, co konstatacja ta oznacza w odniesieniu do bytów samoświadomych, „bytów dla siebie”. Poznanie granic siebie samej jest dla świadomości szokiem, na który reaguje ona negacją swojego stanu. W negacji tej ma źródło nieustanna walka o dominację tocząca się między świadomością a otoczeniem i powodująca, że „nasze życie jest nieustanną walką pomiędzy naszym duchem (espíritu), który chce zapanować nad światem, uczynić go swoim, uczynić go sobą, i światem, który chce zawładnąć naszym duchem i z kolei uczynić go swoim”<sup>51</sup>. Walka ta wyraża naturalną tendencję świadomości do rozwoju, analogiczną do tej, którą opisywał Teilhard de Chardin<sup>52</sup>. Naturalny charakter tej tendencji polegałby zatem na tym, że element duchowy w świecie wzrasta, a zatem świat jako całość ulega rozwojowi. Chociaż – jak się wydaje – de Unamuno nigdzie nie wyeksplikował tej idei, jest ona logiczną konsekwencją tez zawartych w jego pismach.

Teza o agresywnym, bo zmierzającym do dominacji charakterze bytów świadomych ma implikacje nie tylko ontologiczne, ale także etyczne. Między dążącą do nieustannej dominacji, agresywną świadomością a wspomnianym już „ostatecznym pocieszeniem”, które ta mogłaby osiągnąć na drodze pokory, pojawia się nieusuwalny rozdzźwięk. Skoro agresja należy do istoty bytu świadomego, cierpienie, czyli „tragiczne poczucie życia”<sup>53</sup>, pozostaje na zawsze związane z doczesną kondycją człowieka. Czy można więc odpowiedzieć na pytanie o to, czy zmiana ontologicznego statusu człowieka, na przykład poprzez oddzielenie świadomości od związanego z nią komponentu cielesnego, mogłaby tę sprzeczność zniwelować, a zatem świadomość wyzwolić? Odpowiedź ta jednak – w kontekście całości myśli de Unamuno, który uznaje, że ciało jest jedynie jednym z narzędzi, którymi posługuje się duch (hiszp. espíritu) – wydaje się nie mieć większego znaczenia, gdyż w przekonaniu filozofa ośrodek świadomości stanowi wola, a ta w swoich dążeniach czy pragnieniach zależna jest od ciała o tyle tylko, o ile umożliwia jej ono realizację tych pragnień. Zależność ma więc w tym wypadku charakter skutkowy, nie zaś przyczynowy. Natura woli pozostanie zaś taka sama, nawet gdyby stała się ona całkowicie bezsilna<sup>54</sup>. Dzięki ciału i innym narzędziom, którymi się

<sup>51</sup> T e n z e, *Intelectualidad y espiritualidad*, s. 611.

<sup>52</sup> Zob. P. T e i l h a r d e C h a r d i n, *Fenomem człowieka*, tłum. K. Waloszczyk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1993.

<sup>53</sup> D e U n a m u n o, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 41. Kategoria ta przenika całą myśl Unamuno po roku 1897.

<sup>54</sup> Przedstawiona tu interpretacja odbiega nieco od tej, którą można znaleźć w artykule José M. Sáncheza-Ruiza *Dimensión mundana y social del ser según Unamuno*. Powołując się na tezy obecne w pewnych tekstach de Unamuno (np. *Civilización y cultura* i *La humanidad y los vivos*), autor ten formułuje tezę, że w myśli hiszpańskiego filozofa świadomość nigdy nie jest świadomością czystą, powstaje bowiem jedynie wówczas, gdy „ja” działa i posługuje się rzeczami. Nie ma zatem świadomości, jeśli nie istnieje otaczający nas świat, a bieguny „świadomy” i „nieświadomy”

posługuje, bezsilna jednak nie jest, co sprawia, że zachowuje się ona niczym rybaczka z pięknej baśni Puszkina: pragnie więcej i więcej. Nieograniczoność woli i ograniczoność możliwości prowadzi człowieka na skraj przepaści, do dążenia ku czemuś, co niemożliwe, do „szaleństwa” – jak miało to miejsce w przypadku doktora Montarco, bohatera jednego z esejów Miguela de Unamuno. Montarco ogarnięty został szczególnym szaleństwem, polegającym na nieprzewyciężonej chęci utożsamienia się z wszechbytem: „To nie instynkt samozachowawczy jest tym, co skłania nas do działania, lecz instynkt inwazji. Nie egzystujemy po to, by się utrzymać, ale by być czymś więcej, by być wszystkim. [...] «Będziecie jak bogowie»; tak właśnie, jak mówią, uwiódł demon naszych pierwszych rodziców. Ten, kto nie czuje pragnienia bycia czymś więcej, osiągnie w końcu stan nicości. Wszystko albo nic! Jest w tym bardzo głęboki sens”<sup>55</sup>.

\*

Czy więc tytuł eseju *La locura del doctor Montarco* [„Szaleństwo doktora Montarco”] należy rozumieć w sposób dosłowny, czy ironiczny? Wiele fragmentów spuścizny Miguela de Unamuno świadczy o tym, że w jego przekonaniu słowo „szaleństwo” miało tu charakter jedynie przenośny, grzech pychy zakorzeniony jest bowiem – jak sądził – w najgłębszych ontologicznych strukturach naszego bytu, a skoro tak, to człowiek nigdy odeń nie ucieknie, podobnie jak nigdy nie pozbędzie się „tragicznego poczucia życia” i związanego z nim cierpienia. I to właśnie w tym sensie myśl de Unamuno jest być może nie tyle antychrześcijańska (jak czasami się ją określa<sup>56</sup>), ile pozachrze-

---

są nierozdzielne. Posługując się rzeczami, duch wprawdzie narażony jest na depersonalizację, ale z drugiej strony ostatecznie wychodzi z tej walki zwycięsko, co pozwala na poszerzenie sfery świadomości. Przy przyjęciu tej interpretacji bezsilność świadomości byłaby zatem niemożliwa. Wydaje się jednak, że rozumowanie Sáncheza-Ruiza zawiera niewielką lukę. Nie bierze on mianowicie pod uwagę tego momentu powstawania świadomości, w którym dokonuje ona samorefleksji będącej wszak fundamentem jej powstania – momentu, na którym osadzają się jej późniejsze akty, o czym zresztą Sánchez-Ruiz pisze na początku swojego artykułu (por. S á n c h e z - R u i z, *Dimensión mundana y social del ser según Unamuno*, s. 31). Świadomość ta nie jest więc wówczas świadomością czystą, ale nie jest też jeszcze w tym momencie świadomością uzależnioną od świata czy też skierowaną na świat, który oczywiście w następnym akcie odkryje, bo taka jest jej natura. Prezentowana w niniejszych rozważaniach teza o „bezsilnej woli” w myśli de Unamuno nie wydaje się więc całkowicie bezzasadna.

<sup>55</sup> M. de U n a m u n o, *La locura del doctor Montarco*, w: tenże, *Ensayos, artículos y conferencias*, s. 596.

<sup>56</sup> Por. G. D e A r m a s M e d i n a, *Unamuno. Guía o símbolo?*, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1958, s. 120n.; E. R. R i c h m o n d, *Unamuno as a Precursor of Sartre*, autoryzowane faksymile pracy doktorskiej dostępne w Biblioteca Nacional w Madrycie, sygnatura 3/125516, s. 263;

ścijańska. Człowiek jest według niego z natury grzeszny i pozbawiony szans na zbawienie. Wzmianka o niejasnym ostatecznym pocieszeniu, którą czyni filozof, nie wydaje się oparta na dostatecznych przesłankach, skoro pocieszenie to mielibyśmy osiągnąć poprzez postawę pokory, niezgodną z naturą człowieka (w każdym razie okazała się ona niezgodna z naturą samego de Unamuno, o czym świadczy cała jego biografia<sup>57</sup>). Doznanie owego ostatecznego pocieszenia w życiu doczesnym jest więc niemożliwe, a jego możliwość w życiu przyszłym pozostaje co najwyżej w sferze domniemania. Być może to dlatego już na pierwszych stronach *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów* czytamy, że „człowiek [...] jest [...] chorym zwierzęciem”<sup>58</sup> a „świadomość jest chorobą”<sup>59</sup>.

Zmierzenie się z wizjami świata, człowieka i Boga obecnymi w pismach Miguela de Unamuno zawsze pozostaje wyzwaniem, gdyż najczęściej wywołują one mniej lub bardziej gwałtowny sprzeciw. Zderzenie przeciwstawnych poglądów nie jest jednak w ostatecznym sensie dla rozwoju ludzkiej myśli szkodliwe. Przeciwnie, myśl ta, tak jak ludzki charakter, może rozwijać się jedynie wówczas, gdy napotyka i przewycięża trudności. Żeby jednak człowiek odważył się na ich przewyciężanie, musi założyć, że są one przewyciężalne, a takiego założenia de Unamuno nie czyni. Prowadzi go to do walki dla samej walki (czy też, jak sam lubi to określać – „agonii”<sup>60</sup>), która jedynie teoretycznie spełnia się w celu, jaki człowiek sam sobie nakreśla, bo praktycznie – przynajmniej w moim odczuciu – jest takiego celu w myśli de Unamuno pozbawiona.

---

J.M. de Azola, *Las cinco batallas de Unamuno contra la muerte*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno” 2(1951), s. 34.

<sup>57</sup> Nie uwzględniam tu deklaracji zawartych w *Dzienniku intymnym*, które w większości pozostały tylko deklaracjami.

<sup>58</sup> De Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 23n.

<sup>59</sup> Tamże, s. 24.

<sup>60</sup> Tenże, *Agonia chrześcijaństwa*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.