

IWONA KRUPECKA

Don Miguel, filozof melancholii. O dwóch dziennikach Unamuna¹

Don Miguel, a philosopher of melancholy. Some considerations on Unamuno's diaries

Julia Kristeva, podejmując z perspektywy psychoanalitycznej zagadnienie melancholii w *Czarnym słońcu*, pisała: „Czy domaganie się istnienia obiektu źródłowego, a więc Rzeczy, która byłaby przetłumaczona przez przepracowaną żalobę, nie jest fantazmatem melancholijnego teoretyka?”². Jeśli określam Unamuna mianem „filozofa melancholii”, owego „melancholijnego teoretyka”, to nie po to, aby wskazać jakieś psychologiczne czy, ogólniej, biograficzne uwarunkowania jego twórczości – te całkowicie odsuwam na bok – lecz by uchwycić jego myśl jako filozofię melancholiczną, ukazującą specyficzny obraz świata i zanurzonego w nim podmiotu, którego aktywność koncentruje się wokół pytania: „Kim jestem?”. Nie jest również moim celem redukcja bogatej myśli Unamunowskiej do jednego tylko zagadnienia, lecz raczej wskazanie możliwego rdzenia jego koncepcji, choć i ów rdzeń, idąc za rozpoznaniem samego Unamuna, należałoby potraktować jako pewną dynamiczną strukturę różnorodnych odniesień, realizowanych w różny sposób na różnych etapach twórczości Unamuna³. Tym rdzeniem

¹ W części niniejszego tekstu wykorzystałam fragmenty przygotowywanej rozprawy doktorskiej, dotyczącej kichotyizmu filozoficznego Pokolenia '98.

² J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przekł. M. P. Markowski, R. Rzyński, wstęp M. P. Markowski, Kraków 2007, s. 71. W terminologii Kristewy Rzeczą (w odróżnieniu od obiektu) jest „coś», co postrzegane na opak przez już ukonstytuowany podmiot ukazuje się jako nieokreślone, nieoddzielone, niepochwytnie, tak jak w określeniu samej rzeczy seksualnej” (*ibid.*, s. 15).

³ Ogólną trajektorię myśli Unamuna, która jako taka nie stanowi przedmiotu niniejszego tekstu, prezentują m.in.: E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Wrocław 1979; P. Descouzis, *Un conflicto del quijotismo de Unamuno*, „Revista de estudios hispánicos” 1967, t. 1, núm. 2; J. Ferrater Mora, *Unamuno: A Philosophy of Tragedy*, [w:] id., *Three Spanish Philosophers. Unamuno, Ortega, and Ferrater Mora*, ed. and with introd. by J. M. Terricabras, New York 2003; J. Marías, *Miguel de Unamuno*, introd. de J. López-

– melancholicznym *par excellence* – jest bowiem brak, a dokładnie: brak bytu. Owo poczucie utraty rzeczywistości – zarówno realności świata zewnętrznego⁴, jak i realności „ja” – odkrycie zagrożenia nicością, leżącą u podstaw wszelkiego bytu, a wreszcie postawienie pytania o to, kim jestem, stanowią trzon pisanego w latach 1987–1992 *Dziennika intymnego*, otwierającego nowe perspektywy w myśli Unamuna. Tworzony niemal trzydzieści lat później (1925–1928) „dziennik ekstymny” (*diario éxtimo*) – *Manual de quijotismo*⁵ – wyrasta z tej samej, melancholicznej diagnozy podmiotu nowoczesnego i proponuje jedyne już możliwe jego ujęcie – obraz człowieka–aktora.

Popularność, by nie powiedzieć: „moda” na zjawisko melancholii⁶, zaowocowała licznymi opracowaniami zagadnienia, znacznie pogłębiającymi jego rozumienie w aspekcie nie tyle jego psychofizycznych uwarunkowań, ile ujmującym je jako swoistą postawę filozoficzną, której zasadniczym składnikiem jest niepewność. Dotyczy ona zarówno natury rzeczywistości, jak i ludzkich władz poznawczych czy statusu „ja”, odkrywającego swą przypadkowość i podatność na wpływ zewnętrzny, tak iż sama melancholia przejawia się, wedle określenia Wojciecha Bałusa, jako „nierozstrzygalność” powiązana z przekonaniem o marności świata doczesnego:

Upadek i przemijanie powodują, że świat jawi się jako ruina. Ruina to zespół niepowiązanych w logiczną całość fragmentów. To *membra disiecta* pozbawione pełni własnej istoty. Świat jest niczym więcej jak zespołem niepasujących do siebie kawałków. Nie ma więc żadnego wyższego sensu, który jednoczyłyby rzeczy, zjawiska i zdarzenia⁷.

Morillas, Madrid 1976; S. G. H. Roberts, *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, Salamanca 2007.

⁴ Na temat dojrzałej Unamunowskiej koncepcji tego, co realne, jako tego, co wewnętrzne, ale i widzialne, poznawalne zmysłowo, dynamiczne, samorzutne, „gęste”, nieciągle i wewnętrznie skonfliktowane zob. doskonały artykuł: J. Ferrater Mora, *On Miguel de Unamuno's Idea of Reality*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1961, vol. 21, no. 4.

⁵ M. de Unamuno, *Manual de quijotismo. Cómo se hace una novela. Epistolario Miguel de Unamuno / Jean Cassou*, estudio preliminar de B. Vauthier, Salamanca 2005. Termin „ekstymny” jest neologizmem samego Unamuna, w stosunku do *Manual de quijotismo* używa go autor przedmowy, Bénédicte Vauthier, zob.: *ibid.*, s. 31–36.

⁶ W Polsce ukazały się m.in. poświęcone zjawisku melancholii książki: W. Bałus, *Mundus melancholicus. Melancholiczny świat w zwierciadle sztuki*, Kraków 1996; M. Bieńczyk, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 1998; A. Kuczyńska, *Piękny stan melancholii. Filozofia niedosytu i sztuka*, Warszawa 1999; przekład klasycznego opracowania: R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, przeł. A. Kryczyńska, Kraków 2009. W poświęconym melancholii numerze „Literatury na świecie” (1995, nr 3) zostały opublikowane również fragmenty pionierskiej książki *The Anatomy of Melancholy* Roberta Burtona.

⁷ W. Bałus, *op. cit.* s. 45–46.

W przełomowej *Melencolia I* Dürera melancholia to „stan, w którym nierozstrzygalny staje się problem sensu świata”⁸, a chaos przedmiotów niepowiązanych ani żadnym ogólnym planem, ani linią perspektywy, chaos, którego nie można już ogarnąć intelektem i nadać mu sensownego porządku, odsyła do tajemnicy bytu: „Oczy melancholii wpatrują się w Niewidzialne tak samo intensywnie, jak dłoń ściska Niedotykalne”⁹. Upostaciowana Melancholia Dürera reprezentuje bowiem zapaść poznawczych i twórczych zdolności człowieka, postawionego naprzeciw ograniczonego i niezrozumiałego dlań świata:

Jest ona przede wszystkim melancholią imaginacyjną, której myślenie i twórczość zamykają się w sferze przedmiotów widzialnych i przestrzennych: od refleksji czysto geometrycznej po pracę prostego rzemieślnika. Ponadto sprawia ona wrażenie istoty, której przypisana [...] sfera wydaje się nieznosnie ograniczona, istoty, której myśl natrafiła na swoje granice¹⁰.

Własną pełnię nowoczesna melancholia osiąga wówczas, gdy pod znakiem zapytania staje nie tylko otaczający świat i „ja”, lecz także sama nieskończoność: „Bóg to enigma. Po tamtej stronie jest ani pełnia, ani pustka”¹¹, gdy niepewność dotyczy absolutnej podstawy bytu, która okazuje się na zawsze odseparowana od człowieka, tak iż nie można o niej wydać żadnego sądu – ani afirmatywnego, ani negatywnego. *Dziennik intymny* Unamuna jest takim właśnie świadectwem rozpaczy, która wyrasta z utraty fundamentu egzystencji¹², rozpoznając konstytutywny dla ludzkiej rzeczywistości „brak bytu”.

Owo poczucie utraty substancjalności świata i konieczności jej odzyskania zostało przez Unamuna w *Dzienniku intymnym* ujęte jako problem egzystencjalny, a nie jako tylko intelektualne, filozoficzne wyzwanie:

Wyobraźnia stara się nas oszukać; jako że przedstawiamy sobie świat jako wciąż istniejący po naszej śmierci, nie myślimy o tym, że ów świat, który sobie przedstawiamy jako przeżywający nas, nie przestaje być zaledwie naszym przedstawieniem, które umrze wraz z nami, że w ten sposób świat, nasz świat, skończy się wraz z naszym końcem i że jeśli nie ma innego życia, to nasz koniec

⁸ *Ibid.*, s. 73.

⁹ R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *op. cit.*, s. 344.

¹⁰ *Ibid.*, s. 367.

¹¹ W. Bałus, *op. cit.*, s. 113.

¹² Na planie biograficznym, który w tym tekście pomijam, wskazać można oczywiście konkretne przyczyny osunięcia się Unamuna w rozpacz: chorobę i śmierć syna oraz jego własną śmierć. Zob. np. E. Górski, *op. cit.*, s. 24–30, tam też relacja z dyskusji wokół „kryzysu duchowego” Unamuna. Kwestię religijnych inspiracji Unamuna – przyjmuję tu rozstrzygnięcie A. Sáncheza Barbudo (*La formación del pensamiento de Unamuno Una experiencia decisiva: la crisis de 1897*, „Hispanic Review” 1950, vol. 18, no. 3) – również pomijam. Na temat mistycznych źródeł *Dziennika intymnego* zob. np. E. González López, *Místicos renanos en el „Diario íntimo”*, [w:] *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. IV*, ed. de A. Chaguaceda Toledano, Salamanca 2007; J. Cózar Castañar, *Modernismo teológico y modernismo literario. Cinco ejemplos españoles*, Madrid 2002, s. 95–136.

jest końcem świata. [...] Smutna pociecha, jeśli nasza śmierć jest śmiercią zupełną i powrotem do nicności! To nie jest pociecha, ale żal i rozpacz!¹³

Więcej nawet, na co wskazuje choćby przytoczony wyżej fragment, to właśnie filozofia prowadzi do poczucia utraty rzeczywistości, zmuszającego z kolei do zadania obarczonego niepewnością pytania o ludzką nieśmiertelność. Innymi słowy, Unamuno wyciąga ostateczne konsekwencje z przewrotu transcendentalnego i nauk Schopenhauera, pytając o egzystencję w obliczu niemożności poznania rzeczy samej w sobie, a w rezultacie – o samo tej rzeczy istnienie. Jeśli bowiem świat jest jedynie przedstawieniem, jeśli porządek fenomenalny obejmuje również i to, jak „ja” jawi się samemu sobie, jeśli wreszcie nawet do siebie samego, jako niezapośredniczonego fundamentu tożsamości osobowej, „ja” nie ma dostępu, to w miejsce substancjalnej podstawy rzeczywistości pojawia się pustka, rodząca rozpacz i domagająca się wypełnienia. Unamuno nie odnajduje pocieszenia, jak pisze, ani w świadomości rzekomego dalszego trwania świata – ów świat jest wszak konstytuowany przez podmiot poznający, jako taki jest zatem pozbawiony statusu niezależnego, samoistnego bytu – ani w wyróżnionej pozycji podmiotu poznającego, gdyż ten również przynależy do porządku fenomenalnego, stanowiąc dla siebie samego źródło niepewności. Podobnie jak Ángel Ganivet, Pío Baroja czy Ramiro de Maeztu, Unamuno będzie więc upatrywał w filozofii Kantowskiej i jej kontynuacjach momentu kulminacyjnego w dziejach filozofii, nie takiego jednak, który prowadzi do jej rozkwitu, ale będącego jej kresem, docierającego, wedle określenia Ganiveta, do „ostatecznych granic nihilizmu filozoficznego”¹⁴. Również dla Unamuna kresem filozofii rozumianej jako racjonalny wysiłek zgłębienia rzeczywistości jest nihilizm:

Rozumem szukałem Boga racjonalnego, który rozwiewał się, gdyż był czystą ideą, i w ten sposób doszedłem do Boga–Nicości, do którego prowadzi panteizm, oraz do czystej zjawiskowości, źródła poczucia pustki¹⁵.

W dalszych ustępach zaś pisze, odnosząc się wprost do historii filozofii jako nieustannego podążania drogą negatywną: „W najżywotniejszym wzlocie ludzkiej filozofii racjonalistycznej, w idealizmie heglowskim, punktem wyjścia jest formuła, według której czysty Byt utożsamia się z czystą nicością; to racjonalistyczny nihilizm”¹⁶. W przytoczonych tu sformułowaniach wyraźnie zauważalne jest powiązanie, jakie Unamuno ustanawia pomiędzy racjonalizmem, idealizmem i nihilizmem, zakorzenione w analizach, które poczynił na stronach *En torno*

¹³ M. de Unamuno, *Dziennik intymny*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 90.

¹⁴ Á. Ganivet, *Idearium español. El porvenir de España*, ed. 8, Madrid 1970, s. 21.

¹⁵ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 10.

¹⁶ *Ibid.*, s. 35.

al casticismo. Czysty racjonalizm, którego paradygmatycznym przykładem jest dla Unamuna myśl Hegłowska, dociera do punktu, w którym dokonanie przejścia między podmiotowymi przedstawieniami lub przedmiotami doświadczenia uwarunkowanymi przez podmiotowe kategorie a nieuwarunkowaną rzeczywistością zewnętrzną wobec podmiotu okazuje się niemożliwe. Niegodzący się na uznanie swego fundamentu w tym, co nieracjonalne, rozum ostatecznie dociera do swych granic, zamykając cały świat w sferze subiektywnych przedstawień, jako że rozwiązanie ponownego porozumienia z bytem wymaga powołania się na inną niż teoretyczna zasadę. W ten sposób racjonalizm i idealizm wspólnie, jako koncepcje ściśle ze sobą powiązane, zamykają podmiot w granicach jego świadomości, a świat redukują do niesubstancjalnych zjawisk.

Na kartach *Dziennika intymnego* wielokrotnie pojawiają się dramatyczne sformułowania Unamuna wyrażające stan przerażenia pustką i niezgodę na nierzeczywistość „ja”, rozumianą jako brak „pełni”, autonomii i pozytywnego fundamentu tożsamości osobowej. „Wolności, wolności! Chcę być wolny”; „Nie mogę oprzeć się na sobie. Bezużyteczne byłyby usiłowania oszukania samego siebie i zmuszania się do życia iluzjami i karmienia się nimi. Potrzebuję rzeczywistości”; „Nie, nie chcę umrzeć całkowicie”¹⁷ – to tylko niektóre z wypowiedzi, pozwalające doszukiwać się analogii filozoficznych gestów Unamuna i Fichtego, obydwaj bowiem swoje koncepcje dynamicznego, czynnego „ja” budują poniekąd na drodze negatywnej. Podobnie jak Fichte, który stając przed wyborem między nieautonomicznym, wchłoniętym przez świat zewnętrzny podmiotem a nieistniejącym światem jako przedstawieniem, przywołał trzecią drogę – woli, wiary i czynu – w oparciu o witalną niemożność zaakceptowania wcześniejszych rozwiązań¹⁸, Unamuno, choć nie proponuje koncepcji podmiotu całkowicie wolnego¹⁹, również rezygnuje z poszukiwania podstaw działania i myślenia w ramach systemów teoretycznych. Wprowadza natomiast zewnętrzny wobec rozumu – by nie rzec: to, co inne rozumu – punkt odniesienia do dyskursu filozoficznego tak, aby mógł on przekroczyć negatywność dotychczasowej myśli i uciec zagrożeniu nihilizmem. Jest to konieczne, ponieważ Unamuno wyraźnie rozdziela dzie-

¹⁷ *Ibid.*, s. 64, 75, 85. W jednym z listów z czasu kryzysu Unamuno pisze: „Za czym tęsknię? Przede wszystkim i nade wszystko inna jest wolność, prawdziwa wolność. Wolność bycia panem, a nie niewolnikiem siebie samego. Wolność, która polega na byciu tym, kim jestem, a nie kim inni uczyniliby mnie”, cyt. za: E. Górski, *op. cit.*, s. 27.

¹⁸ Zob. J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, przekł. i wstęp A. Zieleńczyk, Kęty 2002.

¹⁹ Jak wzmiankuje Ana María Fernández, Unamuno wprost odrzucił koncepcję Fichtego z jego podmiotem „samotnym, czystym i statycznym” na rzecz idei podmiotu „nieczystego i dynamicznego”. Zob. A. M. Fernández, *Teoría de la novela en Unamuno, Ortega y Cortázar*, Madrid 1991, s. 25. Tymczasem José Ferrater Mora główną różnicę między Fichtem a Unamuno widzi nie w samej koncepcji podmiotu, ale w tym, że o ile dla Fichtego celem świadomego podmiotu jest realizowanie samego siebie, o tyle dla Unamuno tym celem jest dobro i nieśmiertelność. Zob. J. Ferrater Mora, *Unamuno...*, s. 74.

dzinę racjonalności i wolności, pierwszą wiążąc z tym, co zdeterminowane i pozorne, drugą zaś z tym, co rzeczywiste i witalne. Sam początek *Dziennika intymnego* wprowadza ten właśnie podział, nadający rytm późniejszym rozważaniom myśliciela:

Tajemnica wolności jest tajemnicą świadomości odbitej i rozumu. Człowiek jest świadomością natury, a jego prawdziwa wolność polega na aspiracji do łaski²⁰.

W rezultacie rozum zostaje związany ze sferą fenomenów, ta zaś utożsamiona z tym, co pozorne w znaczeniu iluzoryczności, nieautentyczności, uwikłania w determinacje zewnętrzne rozumiane jako rozpad lub wyobcowanie „ja”. Unamuno pisał:

Jak straszliwą tajemnicą jest wolna wola! Wolna wola nie jest racją, jest prawdą; chcieć uzasadnić wolną wolę to zniszczyć ją. [...] Bieg zjawisk, tak zewnętrznych, jak i wewnętrznych, tak materialnych, jak i animistycznych, jest biegiem zdeterminowanym; każde wydarzenie w świecie zewnętrznym, podobnie jak każdy stan świadomości, następuje – zgodnie z pewnym prawem – po tych, które go poprzedzają i które mu towarzyszą. A poniżej jest wolna wola, która sprawia, że czujemy się winni, i która wynosi nas ponad czas²¹.

Tym zatem, co Unamuno chce przede wszystkim odnaleźć, jest przestrzeń niezdeterminowanego, tylko w niej bowiem liczyć może na prawdę ujętą w terminach autentyczności, prawdę „życiową”, „głębką”, a nie tę dotyczącą powierzchniowych i pozornych zjawisk. Gdy w 1906 roku Unamuno pisał esej *¿Qué es verdad?*, podjął kwestię prawdy, ugruntowując ją właśnie w innym rozumie, w woli, i ujmując ją jako funkcję relacji podmiotu do jego przekonań, nie zaś relacji podmiotowo-przedmiotowej.

Prawdą jest to, w co się wierzy z całego serca i z całej duszy. Czym zaś jest wierzyć w coś z całego serca i z całej duszy? To wedle tego działać²².

²⁰ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 9.

²¹ *Ibid.*, s. 27.

²² *Id.*, *¿Qué es verdad?*, [w:] *id.*, *Ensayos*, t. 1, prólogo y notas de B. G. de Candamo, Madrid 1970, s. 814. Gemma Roberts zwięźle ujmuje tę kwestię, pisząc, że dla Unamuna prawda polega na „zgodności rzeczy z ideałem” („*El Quijote*”, *clavo ardiente de la fe de Unamuno*, „*Revista hispánica moderna*” 1966, Año 32, núm. 1–2, s. 21). Iris M. Zavala podkreśla z kolei kreatywną rolę podmiotu, ujmując prawdę Unamunowską jako „to, co tworzone” w ramach relacji „ja” dla siebie, „ja” dla innego i trzeciego głosu, stanowiącego moment mediacji. W ujęciu Zavali prawda staje się w ten sposób „prawdą dialogiczną” (I. M. Zavala, *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Barcelona 1991, s. 160–166). Koncepcję Unamuna rozpatrywać zatem można jako opozycyjną przede wszystkim do nurtu pozytywistycznego, a przez to jako jeden z głosów w toczącej się wówczas europejskiej dyskusji filozoficznej nad pozytywistycznym determinizmem i racjonalizmem. Zob. zwłaszcza: J. Marías, *Genio i figura de Miguel de Unamuno*, [w:] *id.*, *La filosofía española actual*, Buenos Aires 1948, s. 23–43.

Dlatego Unamuno, na wzór Kartezjusza, proponuje dokonanie swoistej próby pewności „ja”, co zrozumiałe, nie będzie ona jednak miała postaci próbowania *cogito*, w którym dochodzi do jego samopotwierdzenia, ale będzie raczej polegała na wyobraźniowym uchwytceniu granic wszelkiej racjonalności:

Zacznij myśleć, że nie istniejesz, a zobaczysz, czym jest grób duchowy. Straszliwy stan świadomości, w którym myślimy, że nie ma takiego stanu; myślenie o niemyśleniu przyprawia o zawrót głowy, z którego rozum już się nie wyleczy²³.

Będzie to próba „ja”, w której przejawia się ono w doświadczeniu duchowej udreki jako nieokreślone, nieuchwytnie, niezdeterninowane. W ten oto sposób zostaje zarysowany melancholiczny obraz rzeczywistości, w którym i świat, i podmiot jawią się jako równie niepewne, a wyrazem tej „nierozstrzygalności” jest pytanie o własną tożsamość. Jak pisał Georges Poulet:

Byt wąpiący w swój byt popada w lęk pascalski. Powoduje on nieznośną niepewność co do tożsamości pytającego. Kim jestem? Gdzie jestem? Nie wiem²⁴.

Można zatem zaryzykować tezę, że to właśnie ten lęk, przekuty w filozoficzną postawę wahania, leży u podstawy Unamunowskich wysiłków przekroczenia jałowej racjonalności za pomocą czynników wolitywnych. W tych też kategoriach swój kryzys duchowy ujmuje sam Unamuno:

Doświadczam rozpadu duchowego, prawdziwego rozbicia na proch, pod którym pulsuje wola mojego umysłu, jego mocne pragnienie wierzenia; wierzenia w siebie, w to, że nie ulegnie on unicestwieniu²⁵ (podkreślenie I. K.).

Dziennik intymny staje się w ten sposób zapisem nie tyle przełomu religijnego, ile kryzysu podmiotowości spowodowanego włączeniem jej w zewnętrzny porządek czy to zjawisk, czy też relacji społecznych i ukazaniem samej figury podmiotowości jako kolejnego pozoru²⁶.

Zadając z tej perspektywy pytanie o własną tożsamość – o to, co trwałe, nieuwarunkowane, prawdziwe – Unamuno dokonuje rozróżnienia „ja” wiecznego i „ja” społecznego, do czego wykorzystuje wcześniejsze rozstrzygnięcia co do obszarów wolności i sfery zjawiskowej (zdeterninowanej i dostępnej poznaniu rozumowemu). Odgrywanie społecznej roli, na które skazany jest żyjący pośród lu-

²³ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 77.

²⁴ G. Poulet, *Myśl nieokreślona*, przeł. oraz wstępem opatrzył T. Swoboda, Warszawa 2004, s. 70.

²⁵ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 15.

²⁶ S. G. H. Roberts uznaje właśnie „kryzys ja”, a nie kryzys religijny, za podstawowy temat *Dziennika intymnego* Unamuna i źródło późniejszych intelektualnych wyborów myśliciela, co wydaje się przekonujące, jeśli wziąć pod uwagę zarówno ściśle indywidualną perspektywę Unamuna, jak i ważność wątku społecznych gier. Zob. S. G. H. Roberts, *op. cit.*, s. 78.

dzi człowiek, i ujęte jako społeczny konstrukt rozum, język i wyobrażenia, warunkujące formę myślenia i ekspresji, zostały przez myśliciela rozważone jako zarazem przeszkoda, jak i konieczny warunek wyłonienia się „ja” i dokonania przez nie aktu autokreacji. To, co społeczne, okazuje się przede wszystkim zagrożeniem dla „ja”, skazującym je na rozproszenie w odgrywanych rolach, a rozróżnieniu prawdziwego „wnętrza” – „człowieka wewnętrznego” – i pozornego, zewnętrznego bytu historycznego – „człowieka zewnętrznego” – towarzyszy ta sama „potrzeba rzeczywistości”, która zmusiła Unamuna do poszukiwania w woli, a nie w rozumie, fundamentu egzystencji. Jak pisał Unamuno:

Albowiem w każdym z nas są dwa elementy: odśrodkowy i dośrodkowy. Odziedziczona głębia, która stała się i której staraniem jest dostosowanie świata do siebie; oraz element nabyty i być może jeszcze nieprzyswojony, który skłania nas, abyśmy dostosowali siebie do świata. Jest człowiek, który wzrasta podobnie jak drzewa, wytwarzając kolejne warstwy z życiodajnego soku wypływającego z wnętrza, przy czym każda kolejna warstwa jest bardziej wewnętrzna w stosunku do poprzednich. Jest też człowiek zewnętrzny, który kształtuje się w oparciu o to, co napływa z zewnątrz: im warstwa owych osadów jest bardziej zewnętrzna, tym młodsza²⁷.

To, co społeczne, stanowi obszar nieautentyczności, albowiem sprawia, że pragnienie nieśmiertelności (czyli substancjalności) ulega przeobrażeniu, lub raczej zniekształceniu, w pragnienie sławy, to zaś wymusza na jednostce podporządkowanie się wymogom opinii publicznej, spojrzeniu innych, historycznie zmiennym gustom i tak dalej. Innymi słowy, swej tożsamości nie poszukuje ona w sobie samej, lecz w tym, co wobec niej zewnętrzne, a przez to jej byt staje się bytem nieautentycznym. „Trzeba żyć w rzeczywistości samego siebie, a nie wśród pozorów, jakie inni o nas tworzą; w naszym własnym duchu, a nie w czymś innym”²⁸, pisze Unamuno, przekonany, że „własny duch” stanowi upragnioną przestrzeń wolności, przeciwstawioną zewnętrznym, społecznym ograniczeniom. Sytuacyjność ludzkiego działania i relacyjność podmiotowej tożsamości, związana z odnajdywaniem jej w cudzych opiniach i odkrywaniem siebie w spojrzeniu innego, okazują się podstawowym zagrożeniem dla wierności „wiecznemu”, wewnętrznemu „ja”. Choć Unamuno próbuje zachować tezę o wzajemnym uwarunkowaniu wnętrza i zewnętrżności, czyli „ja” wiecznego i „ja” społecznego, to owo wewnętrzne „ja” stanowi niezbywalną podstawę waloryzacji, ujmowaną niejako poza wszelkimi społecznymi uwarunkowaniami. Ów niezapśredniczony obszar prawdy umożliwia zaś wytworzenie projektu tej społeczności, która nie ma charakteru wyobcowującego, lecz wzbogacającego:

Stoją przed nami dwa zadania: pierwsze jest wysiłkiem wewnętrznym i polega na dostosowaniu naszego wewnętrznego środowiska, naszych utajonych przyzwyczajzeń, naszych myśli i uczuć do

²⁷ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 105.

²⁸ *Ibid.*, s. 55.

naszego wiecznego „ja”, do „ja” chrześcijańskiego, do człowieka odrodzonego. Drugie zadanie polega na dostosowaniu naszego środowiska zewnętrznego, naszych relacji z innymi do naszego „ja” społecznego.

Jeśli w pierwszym okresie – odpowiadającym zmianie wewnętrznej – chcemy zabrać się za zmianę zewnętrzną, całemu przedsięwzięciu grozi niepowodzenie²⁹.

Występujące tu „ja” społeczne, do którego otoczenie musi zostać dostosowane, jest sposobem przejawiania się jednostki świata zewnętrznemu, dzięki któremu wchodzi ona w relacje z innymi ludźmi. Tutaj też Unamuno odnajduje zagrożenie: ów sposób autoprezentacji może być albo podporządkowany zewnętrznemu wpływowi, tak bowiem stanie się, jeśli jego źródłem nie będzie wewnętrzna przemiana, albo osadzony w wewnętrznej rzeczywistości, a wówczas ma szansę być autentyczną formą, odzwierciedlającą osobową treść. „Niepowodzenie przedsięwzięcia” związane z pominięciem etapu wewnętrznej pracy duchowej, czyli odkrycia swego prawdziwego „ja”, polega na pozornym autentyzmie, gdyż jednostka nadal będzie modelować swoje zachowanie według zewnętrznych wzorców, nawet jeśli sankcjonują je ostatecznie zaakceptowane normy. Można zatem być, na przykład, religijna lub szczerą w sposób autentyczny albo nieautentyczny, przy czym zewnętrzne oznaki owej autentyczności autoprezentacji pozostaną takie same, zmieni się natomiast kierunek oddziaływania. Jeśli będzie on ukierunkowany odśrodkowo, to znaczy – jeśli odkrycie wiecznego, prawdziwego „ja” przełoży się na przybranie takiej lub innej formy zewnętrznej – to sposób przejawiania się „ja” innym będzie autentyczny. Jeśli zaś ruch ten będzie stymulowany przez to, co zewnętrzne (społeczne), to podmiot ulegnie rozproszeniu w tym, co obce, a jego ekspresja nie będzie przejawem „ja”, lecz powtórzeniem zastanych i społecznie utrwalonych form. U podstaw tego rozumowania leży założenie, że jednostka jest zdolna rozpoznać historyczne uwarunkowania własnej myśli i oddzielić je od tego, co własne i niehistoryczne. Unamuno przywołuje „utajone przyzwyczajenia” jako ten element, który musi zostać poddany refleksji i prawdopodobnie odrzucony, aby mogło dojść do rozpoznania wiecznej esencji. Twierdzi tym samym, że podmiot może i musi zająć pewną ponadhistoryczną perspektywę, złożoną z niejawnych przekonań wyznaczających przestrzeń oczywistości, i świadomych idei, jakimi podmiot posługuje się, kategoryzując rzeczywistość i tworząc obraz siebie. Postulat ten został zresztą przez Unamuna zaprezentowany (i być może doświadczony) jako najważniejszy punkt jego osobistej walki o autentyczność, mianowicie jej warunek konieczny, a zarazem podany w największą wątpliwość. Zdając so-

²⁹ *Ibid.*, s. 105. Eugeniusz Górski wysuwa następujący zarzut przeciw Unamunowskiej koncepcji człowieka: „Człowiek ów, wbrew naciskowi autora na jego konkretność, »z krwi i kości«, staje się w gruncie rzeczy pustą abstrakcją ujmowaną w płaszczyźnie jego świata wewnętrznego, rozpatrywaną poza konkretnymi warunkami społecznymi”, E. Górski, *Człowiek w filozofii Unamuna i Ortegi y Gaseta*, [w:] *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, red. E. Górski, Kraków 1982, s. 65.

bie sprawę z uwikłania świadomości w kontekst społeczny, Unamuno wyznaje: „Obecnie bardziej niż kiedykolwiek powinienem unikać odgrywania komedii”³⁰. Wcześniej zaś pisał:

Komedia życia. Uparte dążenie do tego, by pogrążyć się we śnie i odgrywać jakąś rolę bez oglądania się na rzeczywistość. I przychodzi chwila, gdy odgrywamy naszą rolę sami, gdy nasza komedia toczy się w samotności, a my jesteśmy komikami już tylko dla samych siebie, chcącymi udawać przed Tobą, który czytasz w naszych sercach. Nawet w stosunku do siebie nie zachowujemy szczerości i prostoty! Do tego stopnia jesteśmy zaślepieni i zakryci przed naszymi własnymi oczami!

Poznanie siebie samego w Panu jest początkiem zbawienia.

Muszę uważać, aby nie popaść w komedię nawrócenia i aby moje łzy nie były łzami teatralnymi. Ciebie, Panie, nikt nie może oszukać³¹.

„Oszukiwanie” zostaje tu wpisane w komedianctwo, tożsamy z wszelkim odgrywaniem społecznej roli, o ile nie będzie ona wypływała z rozpoznania wewnętrznej prawdy osoby, to zaś możliwe jest jedynie poprzez odniesienie do bytu wyższego, Boga, obecnego w człowieku i odkrywanego dzięki zagłębieniu się w siebie. Metafory głębi, wnętrza, odsłaniania ukrytej pod komediowymi maskami prawdy włączają Unamuna w nurt filozofii postulującej, po pierwsze, podtrzymanie tradycyjnych opozycji wnętrza i zewnętrżności, prawdy i pozoru, głębi i powierzchni i tym podobnych, po drugie, pozytywne wartościowanie pierwszego z członów, uznanego za obiektywną podstawę poznania i oceny. Pomimo prób przekroczenia takiego sposobu kategoryzowania rzeczywistości, widocznych w *En torno al casticismo* i stanowiących w zasadzie główny motyw zebranych w tej książce esejów, *Dziennik intymny* zdaje się w niego doskonale wpisywać, a przez to zaprzeczać wyjściowemu projektowi Unamuna. Człowiek „oszukuje”, ponieważ kieruje się próżnością – chce uchodzić za świetnego pisarza („literaryzm” i „estetyzm” to główne negatywne punkty odniesienia), bogobojnego chrześcijanina, racjonalnego przedsiębiorcę i tak dalej, to znaczy stara się realizować społecznie konstruowany obraz przypisany do tych ról. Tymczasem zapomnieniu ulega wieczna, ukryta, lecz poznawalna esencja naszego bytu, którą wystarczy wyłuskać spod tego, co obce, zewnętrzne i pozorne. Towarzyszący temu projektowi lęk Unamuna przed sztucznością, utożsamioną z nieprawdą i pozorem bytu, i apologia szczerości, to znaczy autentycznej, ukazującej prawdę bytu ekspresji, sprawiają, że koncentruje się on na poszukiwaniu w sobie samym znamion „komedianctwa” i próbuje oddzielić to, co własne, od tego, co obce. Być może niepowodzenie tego planu zadecydowało o odejściu od prezentowanych w *Dzienniku intymnym* maksymalistycznych przekonań, czego rezultatem było zanegowanie kategorii „oszustwa”, pozytywne wartościowanie „komedianctwa” jako niemal synonimu ludzkiego życia i rozpoznanie w obcości czynnika konstytutywnego dla wyłonienia się „ja”.

³⁰ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 37.

³¹ *Ibid.*, s. 14.

Już w samym *Dzienniku intymnym* pojawia się wewnętrzne pęknięcie, ujawniające niemożliwość ugruntowania „ja” w pozytywnej, niezapośredniczonej głębi osobowej tożsamości. Marek Bieńczyk, ujmując melancholię jako krytykę podmiotu, pisał:

Na długo przed Derridą, melancholia opisała na swój niefilozoficzny sposób, że w jej świecie, który jest światem bez początku i bez końca, światem, w którym wszystko już było i wszystko zostało zapisane, i wszystko kręci się w kole powtórzenia [...], nie ma imienia własnego. Jest tylko teatralne rozmnożenie masek, przybrań, *alter ego* w miejscu i w miejsce utraty, wielorodność, w której znaleźć swoje imię to zobaczyć i przywłaszczyć sobie byt oraz słowa „innych jeszcze”³².

Paradoksalnie, choć Unamuno poszukuje owej wewnętrznej, odśrodkowej prawdy swego „ja”, ona również stanowi rodzaj powtórzenia i rezultat utożsamienia się z zewnętrznym wzorcem. Rozróżnieniu człowieka wewnętrznego i zewnętrznego odpowiada bowiem opozycja Alonsa Quijano i Don Kichota, a w stosunku do siebie samego Unamuno używa frazy, która w *En torno al casticismo* została zastosowana do Cervantesowskiego bohatera: „Trzeba zabić Don Kichota, aby ocalić Alonso Quijano Dobrego”³³. W *Dzienniku intymnym* pisał: „Po prostu Miguel, którego znali, ten ze scenariusza, umarł, a umierając przywrócił wolność Miguelowi rzeczywistemu i wiecznemu, którego tamten ciemniżył i zniewalał, choć w umarłym był źródłem wszelkiego dobra”³⁴. „Wewnętrzny” Alonso Quijano/Miguel reprezentuje wieczną esencję człowieka, gwarantującą nieśmiertelność poprzez swe odniesienie do Boga: „Trzeba szukać nie nadczłowieka, ale intrac człowieka, gdyż Bóg mieszka nie nad nami, ale w nas”³⁵. Tymczasem historyczny, odgrywający swoją rolę Don Kichot/Miguel jest skazany na przemijanie, gdyż jego działania są zamknięte w doczesnej, pozornej, społecznej perspektywie, której Unamuno przypisał jawnie negatywny charakter. Rozdwojenie to nie zmienia jednak faktu, iż Miguel wieczny również jedynie odgrywa rolę, utożsamiając się z literackim pierwowzorem, poszukując zatem maski lub prototypu, którego powtórzenie pozwoli mu zrealizować swe „ja”, to znaczy sformułować projekt sie-

³² M. Bieńczyk, *op. cit.*, s. 35. Bieńczykowi wtóruje Tadeusz Sławek: „Nawet sięgając wewnątrz siebie samego, znajdujemy się już na obszarze obcym i nieznanym; pierwszym krokiem do zdiagnozowania melancholii jest rozpoznanie maski, która jako jedyne oblicze człowieka skutecznie zapobiega inflacji ludzkiej próżności wynikłej z nadmiaru pewności siebie (*conceit*)” T. Sławek *Saturniczny pątnik. Robert Burton i jego „Anatomia melancholii”*, „Literatura na Świecie” 1995, nr 3, s. 71.

³³ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, ed. de J.-C. Rabaté, Madrid 2005, s. 244. Na temat złożoności figury Don Kichota w myśli Unamuna zob. m.in. P. Descouzis, *op. cit.*; J. E. Evans, *Kierkegaard, Unamuno, and Don Quijote as the Knight of Faith*, „Symposium” 2006, vol. 60, no. 1; P. F. Martinez Freire, *Don Quijote visto por Unamuno*, „Veritas” 1967, t. 13, núm. 46; T. A. Noriega, *El Quijote de Unamuno: Una lectura apasionadamente humana*, [w:] *Lectores del Quijote. 1605–2005*, ed. de S. de Mojica, C. Rincón, Bogotá 2005; G. Roberts, *op. cit.*

³⁴ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 61.

³⁵ *Ibid.*, s. 109.

bie samego, którego spełnienie będzie równoznaczne z egzystencją autentyczną. Innymi słowy, autentyczność okazuje się możliwa dzięki odgrywaniu roli, prawda – dzięki pozorowi, wewnątrz – dzięki zewnętrżności.

Pisany na wygnaniu *Manual de quijotismo* jest swoistym zwieńczeniem Unamunowskiej refleksji nad podmiotowością melancholiczną: rozdartą między skrajnościami i pozbawioną punktu oparcia. Rekonstruując filozoficzną drogę Unamuna, Julián Mariás wyróżnił następujące etapy argumentacji: 1) sformułowanie pojęcia istnienia na sposób realistyczny jako tego, co istnieje poza podmiotem i niezależnie od niego, 2) uznanie niemożności poznania bytu niezależnego od podmiotu oraz wynikającej z tego konieczności założenia istnienia podmiotu nadającego znaczenie słowu „być”, 3) wykazanie potrzeby przekroczenia idealizmu subiektywnego i odzyskania obiektywności świata zewnętrznego 4) próba rozwikłania problemu poprzez odwołanie do dynamicznej, nieesencjalistycznej koncepcji bytu, opartej na definicji „istnieć to działać”³⁶. W dzienniku z czasów wygnania Unamuno pisał:

Teatralność [*histrionismo*] Don Kichota. Histrion świadomy swej teatralności. Każda osoba, każdy, kto gra jakąś rolę w historii choćby swojej wioski, jest histrionem. Sama świadomość – świadomość odbita, świadomość, że się ją ma i że się znajduje naprzeciw przedmiotowi – jest scenariem. Ten, kto w samotności, w swoim pokoju, przywołuje wyobrażonego widza, wyobraża sobie, że jest obserwowany, i nie znając chińskiego, bierze do ręki chińską książkę i czyta ją w ten sposób, by inny, ten wyobrażony, uwierzył, że ją rozumie. „Pamiętaj, że Bóg cię widzi...” i by oszukać Boga. Ale czy histrion, komediant, próbuje nas oszukać? Ten, kto samotnie grając, ogląda się za siebie – to świadomość! Czy szaleniec, ogłaszający się królem, wierzy w to, czy chce, aby w to uwierzono? Przypadek rozdwojenia osobowości. Fundament świadomości, którym niekoniecznie jest nieświadomość³⁷.

Słowa te stanowią zarazem świadectwo ewolucji Unamunowskiej myśli i wyrastają z kryzysu podmiotowości, będącego treścią *Dziennika intymnego* – w *Manual de quijotismo* mamy w istocie do czynienia ze zwieńczeniem intelektualnej drogi Unamuna, jaką przebył od pragnienia odnalezienia nieuwarunkowanego „wewnątrz” bytu ku zgodzie na melancholiczną podmiotowość rozproszoną. Zacytowany fragment podważa samo pytanie o „prawdę” odgrywanej roli i, w rezultacie, unieważnia kategorię autentyczności jako doskonałej ekspresji „ja”, która byłaby w pełni wierna wewnętrznemu, niezbywalnemu jądro tożsamości. Świadomość bowiem, jak napisał Unamuno w późnym dzienniku, zawsze zwraca się ku temu, co zewnętrzne, i to poprzez odniesienie do sfery obcości zyskuje jakąkolwiek tożsamość. Gdy Unamuno stwierdza: „Człowiek, który nie jest histrionem, nie jest człowiekiem”³⁸, domyka wcześniejsze rozważania, wyraźnie sytuując człowieka–Don Kichota w obszarze społecznych gier. Daleki jest on jednak od osadzenia go w przestrzeni czystego szaleństwa tożsame-

³⁶ Zob. J. Mariás, *Miguel de Unamuno...*, s. 202–203.

³⁷ M. de Unamuno, *Manual de quijotismo...*, s. 122.

³⁸ *Ibid.*, s. 85.

go z czystą reprezentacją, pozbawioną źródłowego odniesienia do niefikcyjnej rzeczywistości:

Paradoks aktora. Jeśli całkowicie poświęca się swojej roli, zapominając o cielesnym człowieku, którym jest, zapominając o Alonsie Quijano, traci na efektywności; potrzebuje świadomości odbitej, ale ze świadomością swjej refleksji. Czysty szaleniec, szaleniec bez domieszki rozsądku, czysty człowiek egzystencjalny nie odegra dobrze nawet swego szaleństwa. Don Kichot zdawał sobie sprawę z tego, że grał³⁹.

Unamuno przywołuje czynnik materialny jako element ograniczający, tym razem nadając mu jednak przede wszystkim pozytywne znaczenie. Ciało zatrzymuje ruch reprezentacji, uniemożliwiając jej przekształcenie się w rodzaj mechanicznej produkcji fikcji i przytwierdzając do rzeczywistości. Będąc czynnikiem ograniczającym, zasadą jednostkowości, a przez to skończoności, sprawia, że „ja” napotyka opór ze strony świata i innych „ja”, nie mogąc rozprzestrzenić się na całą rzeczywistość, a przez to doświadcza bólu. To świadomość skończoności wynikająca z odczucia bólu i lęku przed nicością rodzi pragnienie nieśmiertelności, to zaś stanowi witalne źródło reprezentacji. Pozbawione określonej, konkretnej treści, „ja” potrzebuje reprezentacji po to, aby się realizować w aktach ekspresji, w momencie jednak, gdy fikcja przestałaby służyć pragnieniu nieśmiertelności i uniezależniła od cielesnego podmiotu, stałaby się swoistym *perpetuum mobile*, porządkiem analogicznym do heglowskiego absolutu, w którym jednostkowa świadomość musiałaby ulec roztopieniu. W rezultacie życie jest reprezentacją, lecz zawsze będzie to życie konkretnego „ja” pośród świata i innych podmiotów, o czym przypomina fundamentalne doświadczenie fizycznego bólu i „duchowej udreki”. W tym kontekście odrzucony w *Dzienniku intymnym* egotyzm (*yoismo*) okazuje się zasadniczym punktem umocowania reprezentacji w rzeczywistości niefikcyjnej: „Ja wiem, kim jestem!« Ja! Egotyzm (*yoismo*)! Gorszy jest »my-izm« (*nosismo*). Indywidualne jest tym, co najbardziej uniwersalne”⁴⁰. Pozbawiony centrum podmiot staje się poprzez reprezentację, której sens nadaje tylko subiektywne pragnienie, przekute w ideał. Wątek ten zresztą również jest obecny już na kartach *Dziennika intymnego*, w którego ostatnim zapisie dochodzi do powiązania kwestii „ja” wiecznego, ideału i Boga:

Zawsze Ojczy, który dla nas nieustannie rodzisz Ideał. Ja, wyrzucony w nieskończoność, i Ty, który sięgasz nieskończoności – spotykamy się; moje i Twoje życie, równoległe w wieczności, spotykają się; moje nieskończone „ja” jest Twoim „Ja”, jest „Ja” zbiorowym, jest „Ja-Wszechświatem”,

³⁹ *Ibid.*, s. 116.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 100. Cytat z *Don Kichota* zmieniony; w przekładzie A. L. i Z. Czernych fragment ten brzmi następująco: „Wiem dobrze, kim jestem” (M. de Cervantes Saavedra, *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*, przeł. A. L. Czerny i Z. Czerny, posłowie J. Gondowicz, Warszawa 2004, s. 57), w ten sposób umyka jednak wyakcentowane przez Unamuna „ja”.

Wszechświatem osobowym, jest Bogiem. A ja, czyż nie jestem moim własnym ojcem? Czyż nie jestem moim synem?⁴¹.

To swoiste zapętlenie tożsamości zapowiada ostateczne przekroczenie przez Unamuna opozycji wnętrza i zewnętrżności, własnego i obcego, nieuwarunkowanego i zdeterminowanego, a w rezultacie prowadzi do oparcia tożsamości na woli i działaniu, a esencja zostaje odniesiona do egzystencji. W *Manual de quijotismo* konsekwentnie realizuje program filozoficzny wyrażony w sławnej formule Unamuna: „[...] istnieje tylko to, co działa, i istnieć to działać”⁴². W dzienniku „ekstymnym” nacisk położony został nie na rozróżnienie „ja” wiecznego i społecznego, ono bowiem traci absolutny wymiar, lecz esencji, egzystencji oraz „insistencji” (*in-sis-tere*), terminu wprowadzonego przez Unamuna na oznaczenie istnienia w czasie, wyznaczającego strukturę świadomości, a zarazem sięganie do esencji czasu, czyli wieczności⁴³. Stanowi to kontynuację koncepcji, które Unamuno przedstawił już w *En torno al casticismo*, o ile jednak wówczas koncentrował się na aspekcie przedmiotowym, stosując pojęcie intrahistorii, o tyle w *Manual de quijotismo* interesuje go przede wszystkim aspekt podmiotowy i swoiste dla niego sposoby istnienia. Termin „insistencia” nie został przez Unamuna wyraźnie sprecyzowany. Raz będzie to bycie „w czasie lub przyczynie”, przeciwstawione egzystencji jako „byciu poza”, na co nałożone zostało kolejne przyporządkowanie: „cogitatio = insistencia, extensio = egzystencia”⁴⁴. W ten sposób insistencia byłaby uczestniczeniem w sferze idealnej, zdyskredytowanej przez Unamuna w jego wcześniejszych pismach jako to, co czysto myślowe, a więc antywitalne, egzystencia zaś – uczestniczeniem w sferze realnej, związanej z wolą i praktyką. Zarazem jednak wewnętrzność i czasowość insistencji wskazują, że podobnie jak w przypadku stosunku historii i intrahistorii może ona prowadzić do odkrycia tego, co wieczne i substancjalne, w tym, co zjawiskowe, a zatem do rozpoznania jedności całej rzeczywistości. Unamuno wprost formułuje takie powiązanie: „Egzystować w czasie i insistować w wieczności”⁴⁵, przywołując w ten sposób swoje znane twierdzenie o wiecznej głębi bytu. Do tych refleksji została dodana opozycja esencji i egzystencji. To, co esencjalne, jest wieczne, ale zarazem jedynie idealne, w związku z czym formuła *cogito ergo sum* wskazuje na potencjalność „ja” jako bytu, który wymaga realizacji. Egzystencia jako „bycie poza” stanowi moment urzeczywistnienia, lecz również uczasowienia tego, co istotowe, a więc jego wyobcowania:

⁴¹ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 128.

⁴² Id., *Vida de Don Quijote y Sancho*, ed. de A. Navarro, ed. 6, Madrid 2005, s. 287.

⁴³ Zob. id., *Manual de quijotismo...*, s. 86–87, f. 25. Zdecydowałam się nie dokonywać dalej posuniętego spolszczenia terminu „insistencia”, idąc za przykładem tłumacza *Agonii chrystianizmu*, Piotra Raka, który pozostawia słowo „in-sistuje” (M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, przeł. P. Rak, Kęty 2002, s. 76).

⁴⁴ M. de Unamuno, *Manual de quijotismo...*, s. 86.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 124.

Egzystencja jest sprzecznością; egzystencja, aktualizując esencję, przywodząc ją z wieczności do czasu, neguje ją, niszczy. Żyć to umierać. Pomiędzy Don Kichotem i Sancho nie ma sprzeczności, lecz przeciwieństwo; sprzeczność jest między Don Kichotem a Alonsem Quijano⁴⁶.

W tym kontekście Unamuno wypowiada tezę niemal paradoksalną w świetle jego wcześniejszych rozważań, lecz konsekwentną, jeśli wziąć pod uwagę, że istnieć to działać. Otóż tym, co „esencjalne”, „wieczne”, jest Alonso Quijano, człowiek cielesny, podczas gdy Don Kichot jest „ponadnaturalny”, „egzystencjalny”, „szalony”⁴⁷. Można dodać: uczasowiony, a przez to realny, gdy tymczasem Alonso Quijano pozostaje bytem potencjalnym, choć pozornie to on, jako że stanowi materialny fundament istnienia Don Kichota, wydaje się czynnikiem aktualizującym. Jednocześnie Alonso Quijano, reprezentujący to, co niezmiennie, statyczne i pozbawione zdolności oddziaływania, okazuje się zaledwie pozorem bytu, zakrywającym jego realną, dynamiczną naturę. Wnioski te są związane, jak sądzę, z próbą dogłębnego przemyślenia utożsamienia istnienia z działaniem, które zaowocowało ujęciem „ja” w perspektywie jego czasowości i teleologiczności. Unamuno proponuje następującą serię identyfikacji:

Materia przez opozycję do formy. Materia w funkcji formy, forma w funkcji materii. Materia = esencja, forma = egzystencja. Forma substancjalna, egzystencja esencjalna. Esencja egzystencjalna. Materia jest, forma istnieje [*existe*] = działa.

Materia = substancja, forma = przyczyna. Substancja jest, przyczyna istnieje [*existe*]. Spinoza.

[...]

Esencja – materia – substancja – ciało

Egzystencja – forma – przyczyna – duch

Don Kichot egzystencjalny, formalny, przyczynowy, duchowy

Cervantes esencjalny, materialny, substancjalny, cielesny

[...]

Przyczyna – rzecz – rzeczywistość substancja – idea – idealność⁴⁸.

Rzeczywiste jest zatem to, co oddziałuje, nie zaś to, co po prostu „jest”, to znaczy biernie stawia opór oddziaływaniu lub się mu poddaje. Działanie to determinuje przyczyna celowa, skąd wynika jego przynależność do porządku duchowego, nie zaś porządku materialnego, zdeterminowanego przez przyczyny sprawcze, lub esencjalnego, podporządkowanego prawom logicznym. Powiązaną z celowością formalność należy rozumieć, jak się wydaje, jako przede wszystkim zdolność do nadawania formy temu, co poddaje się kształtowaniu, nawet jeśli skutek przyjętej już wcześniej formy stawia opór. Opór ten jest w zasadzie inercją, nie zaś aktywną walką form, ta bowiem może wystąpić jedynie pośród bytów w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli pośród tego, co działa. Zwrócone w przyszłość „ja” projek-

⁴⁶ *Ibid.*, s. 113–114.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 112.

⁴⁸ *Ibid.*, s. 112–113.

tuje siebie, a fundamentem jego aktywności jest wola, ukierunkowująca działanie poprzez dostarczenie ideału, czyli wewnętrznej, głębokiej „intrateści” idei. Człowiek–Don Kichot ostatecznie staje się reżyserem, scenarzystą i aktorem, który odgrywa swoją życiową rolę według wymarzonego obrazu siebie.

W *Manual de quijotismo* wprost obecny jest *leitmotiv* filozofii Unamuna: pytanie – „Kim jestem?” – i pragnienie odzyskania (lub zagwarantowania) realności bytu:

Podstawowy problem, jedyny problem. Nie kwestia szczęścia, poznania czy życia, ale egzystencji. Istnieję czy nie istnieję?⁴⁹.

Trudno o radykalniejsze wątpienie, ponownie odsyłające do Kartezjańskiego paradygmatu poszukiwania pewności istnienia w sobie. Unamuno powraca w tym punkcie do krytyki *cogito*, pisząc: „*Cogito [...] ergo sum* dowodzi insystencji, idealności, przyczynowości, lecz nie egzystencji, rzeczywistości, substancjalności ja”⁵⁰. W odróżnieniu od Kartezjusza, Unamuno stale się waha, nie znajdując żadnego trwałego punktu odniesienia, w jakim można by umocować pewność istnienia – każdy z nich byłby zatrzymaniem ruchu egzystencji, która realizuje się tylko w działaniu, to zaś z konieczności zakłada wyobcowanie, aktywność „odśrodkową”, lecz możliwą jedynie poprzez to, co uwarunkowane: język, społeczeństwo, rzeczy materialne, reprezentacje, role i tak dalej. Dostarczająca ideału (czyli podstawy projektu „ja”) wola, to, co najbardziej „wewnętrzne”, co leży „pod” zjawiskami, „w głębi” bytu, również nie obywa się bez zewnętrżności, ponieważ pragnienie musi zostać ukierunkowane, znaleźć obiekt, na którym skupią się żywotne siły podmiotu i do którego zdobycia będzie on dążył, eksterioryzując się. Istnienie jest więc niczym innym jak urzeczywistnianiem siebie: „Ekstaza, wyjście z siebie = urzeczywistnienie się”⁵¹, a realizacja ta odbywać się może jedynie w postaci za pośredniczonego społecznie działania.

Obydwa dzienniki Unamuna wyrastają więc z tego samego źródła i stawiają ten sam problem: jak zagwarantować substancjalność świata w chwili, gdy utraczona została więź z Absolutem, rzeczą samą w sobie, pozytywnym jądrem tożsamości. Różnica między nimi, a zarazem świadectwo ewolucji poglądów Unamuna, polega, jak sądzę, przede wszystkim na tym, że o ile w okresie kryzysu podkreśla on udrękę i jałowość melancholii, szukając możliwości jej przełamania, o tyle później wykorzystuje ją jako siłę napędową własnej filozofii, z czym wiąże się zmiana oceny masek, za którymi człowiek skrywa się na scenie życia, by posłużyć się metaforami samego myśliciela. Można by powiedzieć, że *Dziennik intymny* wyraża stosunek do melancholii i związanego z nią „aktorstwa”, analogicz-

⁴⁹ *Ibid.*, s. 86.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibid.*, s. 92.

ny do tego, który można odnaleźć na kartach dzieł Kierkegaarda. Poniższe słowa Duńczyka mogłyby z powodzeniem zostać włączone do wcześniejszego dzieła Unamuna:

[...] czyż nie wiesz, że w końcu nadchodzi północ, kiedy każdy musi odkryć swe prawdziwe oblicze, czy sądzisz, że z życia da się tylko sztywnić i drwić, czy sądzisz, że krótko przed północą będziesz się mógł ulotnić, aby uniknąć konieczności zrzucenia maski? [...] Czy umiesz sobie wyobrazić coś straszniejszego od takiego zakończenia, w którym Twoja istota rozpadłaby się, przybierając różnorakie postacie, tak że upodobniłbyś się do demonicznego wojska, przez co zaginęłoby to, co najświętsze w człowieku: tajniki jego duszy i scalająca moc osobowości?⁵²

Unamuno wcześniejszy, z *Dziennika intymnego* – melancholiczny, ale zarazem krytycznie odnoszący się do melancholicznego rozpoznania rzeczywistości ludzkiej jako zawsze zmediatyzowanej – podobnie jak Kierkegaard poszukuje sfery wolności, w której „ja” może uwolnić się od społecznie konstruowanych ograniczeń i bezpośrednio doświadczyć pełni bytu. „Trzeba żyć w rzeczywistości samego siebie, a nie wśród pozorów, jakie inni o nas tworzą; w naszym własnym duchu, a nie w czymś pojęciu”⁵³ – pisał Unamuno, tworząc obraz człowieka zniewolonego w sieci relacji społecznych, których należy się wyzbyć w imię samego siebie. Unamuno późny, z *Manual de quijotismo*, nie utożsamia już zewnętrżności z pozornością (nieprawdą), dzięki czemu zakorzenienie podmiotu w medium języka, przedstawień czy, ogólniej, w strukturze społecznej przestaje być dla „ja” zagrożeniem, a staje się jedyną możliwością samorealizacji, czyli istnienia. W rezultacie chwila zdjęcia maski nigdy nie nadchodzi, ponieważ sam podział na maskę (zewnętrzne, obce) i twarz (wewnętrzne, własne) ulega zniesieniu. Stąd w *Cómo se hace una novela* Unamuno stwierdzał: „Moja rola jest moją prawdą i muszę przeżywać moją prawdę, która jest moim życiem”⁵⁴. Melancholia staje się w ten sposób postawą zwrotu ku przyszłości, postawą wyróżnioną ze względu na jej autentyczność, gdyż w innym wypadku albo melancholiczny, rozproszony podmiot musiałby ugrzęznąć w wątpieniu (w przestrzeni nihilistycznego racjonalizmu), albo nigdy nie zdałby sobie sprawy ze swego uwarunkowania. Człowiek Unamuna okazuje się więc aktorem, lecz aktorem świadomym swojej gry i tego, że za maskami nie kryje się żadna „głębsza” i „prawdziwsza” rzeczywistość. „Opero, ergo existo!”⁵⁵.

⁵² S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. 2, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1982, s. 212–213. Na temat relacji Unamuno–Kierkegaard zob. m.in. A. Sánchez Barbudo, *op. cit.*; O. A. Fasel, *Observations on Unamuno and Kierkegaard*, „Hispania” 1955, vol. 38, no. 4; R. H. Weber, *Kierkegaard and the Elaboration of Unamuno's Niebla*, „Hispanic Review” 1964, vol. 32, no. 2.

⁵³ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 55.

⁵⁴ Id., *Manual de quijotismo...*, s. 198.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 100.

RESUMEN

El propósito principal de mi ensayo es presentar el pensamiento de Miguel de Unamuno como una filosofía de la melancolía, considerándola un reconocimiento de una falta de la realidad. Así definida, la melancolía determina toda la filosofía de Unamuno y se manifiesta sobre todo en sus diarios: el *Diario íntimo* y el *Manual de quijotismo*, llamado también un “diario ex-timo”.

Su primer diario surge de una experiencia de la nada, de la pérdida de cualquier fundamento positivo de la realidad y del sentido. Si la melancolía significa una situación existencial, en la cual el sentido del mundo y la sustancia del sujeto mismo resultan inasibles, el *Diario íntimo* de Unamuno es una de sus expresiones más trágicas. Unamuno describió (y experimentó a la vez) una crisis del yo desdoblado en el “yo social” y el “yo eterno”. El “yo social” es el nivel de la conciencia refleja, determinada por las relaciones sociales y por eso vacía de lo sustancial y auténtico. Como una esfera del histrionismo está opuesta al “yo eterno” que se deriva de la esencia del ser humano. Este fundamento de la identidad personal, como lo muestra Unamuno, es inaccesible por la vía racional, así que el filósofo lo define en términos de la voluntad y la fe.

Desde la perspectiva de la filosofía de la melancolía se puede interpretar el *Manual de quijotismo* como su continuación más consecuente. Unamuno rechaza sus demandas anteriores de encontrar lo esencial y lo verdaderamente interior y propio para afirmar la subjetividad melancólica, es decir, dispersa. El ser humano es actor: su existencia depende de las representaciones que no tienen otro fundamento que la voluntad o el deseo individual y se realizan sólo por repetir las formas externas. De esta manera el reconocimiento de la falta de la substantialidad da un impulso para una fórmula de la existencia humana como un acto de proyectar o representar un papel, de “estar fuera” como la única posibilidad de “estar dentro”.

Palabras claves: Unamuno, melancolía, identidad personal, yo.

SUMMARY

The main purpose of this essay is to present the thought of Miguel de Unamuno as the philosophy of melancholy. “Melancholy” is here considered as a recognition of an essential lack of reality, which determines all the Unamuno’s philosophy and manifests itself especially in his diaries: *Intimate Diary* and *Manual de quijotismo*, also called an “ex-timate diary”.

His first diary originates from the experience of nothingness, the loss of any positive source of the reality and meaning. If the melancholy is a kind of condition, in which both, the meaning of the world and the substance of the self, are indefinable, Unamuno’s *Intimate Diary* is its most tragic expression. In this period Unamuno described (and experimented) a crisis of the self, divided into the “social” and “eternal self”. The first one is the reflected self, constituted by the social relations and deprived of authenticity and substantiality. It is the domain of the theatrical tricks, opposed to the human essence, the “eternal self”. Considering that it resulted impossible to establish such a positive foundation of individual identity in a rational way, Unamuno defined it in the categories of the will and faith, expressed in his sentence: “I believe in myself”.

Manual de quijotismo can be treated as a consistent continuation of the philosophy of melancholy, which means that Unamuno resigns a claim to find an internal essence (substance) of the self and affirms a melancholic, dispersed subjectivity. The human being is an actor – his existence depends on the representations that have no other source than the subjective will or desire, transformed into an ideal, and the external forms or arguments that are to be repeated. The lack of the substantiality is no more the cause of the despair but an impulse to the redefinition of the human existence taken as the role playing or projecting, of “being out” as the only way to “being in”.

Key words: Unamuno, melancholy, individual identity, self.

STRESZCZENIE

Celem tego artykułu było przedstawienie myśli Miguela de Unamuna – filozofii melancholii rozumianej tu jako przekonanie, iż rzeczywistość nie istnieje. Tak rozumiana melancholia posiada decydujący wpływ na całą filozofię Unamuna, a widoczna jest przede wszystkim w jego dziennikach: *Diario intimo* oraz *Manual de quijotismo*, zwanym również „diario ex – timo”.

Źródłem powstania pierwszego dziennika było doświadczenie nicości i utraty jakiegokolwiek pozytywnej podstawy określającej rzeczywistość i sens. Jeśli przyjmiemy, że melancholia oznacza sytuację egzystencjalną, w której zarówno sens świata, jak i istota podmiotu są nieokreślone, wówczas *Diario intimo* Unamuna będzie ją odzwierciedlał w sposób w najwyższym stopniu tragiczny. Unamuno opisał w nim (i jednocześnie doświadczył) kryzysu „ja” rozszczępionego na „ja społeczne” i „ja wieczne”. Pierwsze odzwierciedla poziom świadomości refleksyjnej określonej przez społeczne relacje i dlatego pozbawionej tego, co istotne i autentyczne. Stanowią one sferę powierzchownych zachowań pozostających w opozycji do „ja wiecznego”, wywodzącego się z istoty ludzkiego bytu. Ten fundament osobowej tożsamości, jak to pokazuje Unamuno, nie jest osiągalny na drodze racjonalnego poznania i dlatego filozof określa go, odwołując się do terminów „wola” i „wiara”.

Manual de quijotismo można traktować jako konsekwentną kontynuację filozofii melancholii, co w przypadku Unamuna oznacza rezygnację z osiągnięcia celu, jakim było odnalezienie substancjalnej jaźni, i afirmację rozproszonej, melancholicznej indywidualności. Istota ludzka jest niczym aktor, jej egzystencja zależy tylko od wyobrażeń mających za podstawę indywidualną wolę i pragnienie, które realizują się jedynie poprzez naśladowanie form zewnętrznych. W ten sposób uświadomienie sobie braku substancjalności staje się impulsem do redefiniowania ludzkiej egzystencji jako opierającej się na projektowaniu i odgrywaniu określonej roli, na pozostawianiu na zewnątrz jako jedynej możliwości pozostawiania we wnętrzu.

Słowa kluczowe: Unamuno, melancholia, tożsamość osobowa, ja.