

Dorota Leszczyna

Filozofia egzystencjalna w ujęciu Miguela de Unamuno

Analiza i Egzystencja 10, 55-76

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

DOROTA LESZCZYNA*

FILOZOFIA EGZYSTENCJALNA W UJĘCIU MIGUELA DE UNAMUNO

Człowiek z krwi i kości, który rodzi się, cierpi i umiera – przede wszystkim umiera – który je i pije, bawi się i śpi, myśli i kocha, człowieka, którego się widzi, i słyszy, brat, prawdziwy brat. [...] I ten konkretny człowiek z krwi i kości jest podmiotem i zarazem najwyższym przedmiotem wszelkiej filozofii, czy tego chcą czy nie chcą niektórzy tak zwani filozofowie.

*Miguel de Unamuno*¹

Słowa kluczowe: życie, egzystencja, nieśmiertelność, śmierć, rozum, Bóg
Keywords: life, existence, immortality, death, reason, God

1. Wprowadzenie

Celem artykułu jest próba ukazania filozoficznego stanowiska hiszpańskiego myśliciela przełomu XIX i XX wieku, Miguela de Unamuno. Unamuno był umysłem niezwykle wszechstronnym, o czym może świadczyć nie tylko

* Dorota Leszczyna (ur. 1983) – absolwentka Uniwersytetu Śląskiego, obecnie doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, interesuje się współczesną filozofią hiszpańską (Miguel de Unamuno, Jose Ortega y Gasset, Julian Marias, Xavier Zubiri, Maria Zambrano, Jose Gaos) i szeroko pojętą filozofią życia (Fryderyk Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Henri Bergson). E-mail: d.leszczyna@wp.pl.

¹ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984, s. 5–6.

jego bogata spuścizna filozoficzno-literacka, lecz także zróżnicowane formy wyrazu, jakimi posługiwał się w swej twórczości. Zasłynął przede wszystkim jako twórca dramatów, powieści i poezji, które jednak zawsze zabarwione były refleksją o charakterze filozoficznym. Był również jednym z najbardziej kontrowersyjnych bohaterów hiszpańskiej kultury XX wieku. Wystarczy wspomnieć, że równocześnie jest określany jako: katolik, heretyk, mistyk, ateista, materialista, egzystencjalista, pragmatysta, a nawet jako faszysta². Spotkamy tu zatem niezliczoną ilość sprzecznych interpretacji, co jednak nie może nas dziwić, gdyż sam Unamuno w wielu momentach pozostaje niekonsekwentny, a jego rozważania są czasem wewnątrznie sprzeczne. Należy też pamiętać, że brak systematyczności i sprzeczność w twórczości Unamuno są poniekąd spowodowane ciągłą ewolucją jego myśli. Był on bowiem głęboko przekonany o konieczności poszukiwania prawdy. Nie szukał jednak prawdy martwej, unieruchomionej czy też, jak sam zwykł mawiać, zabitej przez rozum, lecz prawdy żywej, wolnej od skostniałych schematów. Wedle Unamuno wszystko, co witalne, jest irracjonalne, a wszystko co racjonalne, ma charakter antywitalny. Tym samym na gruncie ludzkiej egzystencji toczy się odwieczna walka przeciwstawnych sił, tj. życia i rozumu oraz wiary i rozumu, które – choć nawzajem się wykluczają – są dla siebie nieodzowne. Przez ciągle zmaganie ze sobą oraz nieustanną agonię wzajemnie się konstytuują³.

Rozum i wiara są przeciwnikami, którzy nie mogą się utrzymać jeden bez drugiego. To co irracjonalne domaga się racjonalizacji, a rozum może dokonywać operacji tylko na tym, co irracjonalne. Muszą wspierać się jeden na drugim i łączyć się. Lecz łączyć się w walce, bowiem walka jest jednym ze sposobów łączenia⁴.

Unamuno żywił przekonanie, że tradycja czysto racjonalistyczna jest w tym samym stopniu niemożliwa co tradycja czysto religijna.

² Zob. E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1979, s. 6.

³ Słowo *agonia* nie oznacza u Unamuno konania i śmierci, lecz odwołuje się do walki, zmagania się, które człowiek toczy w sobie w każdej chwili życia. „Poprzez agonie – według P. Raka – człowiek tworzy samego siebie. Jej brak jest równoznaczny z unicestwieniem”. Zob. P. Rak, *Wstęp tłumacza*, [w:] M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, tłum. P. Rak, Kęty: Antyk 2002, s. 15–16.

⁴ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia...*, s. 125–126.

W kręgu moich zainteresowań znajduje się też relacja i stosunek hiszpańskiego filozofa do preegzystencjalizmu Kierkegaarda i Schopenhauera oraz jego filozoficzny wkład w myśl egzystencjalizmu XX wieku. Należy bowiem pamiętać, że Unamuno uważany jest za jednego z twórców dwudziestowiecznej filozofii o orientacji egzystencjalnej.

W pierwszej części artykułu zostanie ukazany kontekst historyczny powstania tzw. Generacji 98, której Unamuno był jednym z najbardziej prominentnych przedstawicieli. Ponadto krótko przedstawiony będzie wydzźwięk i znaczenie, jakie dla kierunku rozwoju myśli Unamuno miał doznany przez niego w 1897 roku głęboki kryzys religijny. W dalszych częściach artykułu zaprezentowane zostanie stanowisko filozoficzne Unamuno.

2. Generacja 98

Przez Generację 98⁵ należy rozumieć grupę pisarzy, filozofów, poetów, których wystąpienia i twórczość stały się werbalizacją uczuć towarzyszących Hiszpanom, zwłaszcza zaś inteligencji, po upadku hiszpańskiego imperium w wyniku utraty ostatnich kolonii: Kuby, Filipin i Puerto Rico. Konsekwencją tych wydarzeń, mających miejsce w 1898 roku (stąd nazwa tego ugrupowania) był kryzys społeczny i polityczny, a przede wszystkim moralny kraju⁶. Przedstawiciele Generacji 98 podjęli próbę przezwyciężenia kryzysu, stając się jego ofiarami, co znajduje swoje odzwierciedlenie w ich trosce o dalsze losy ojczyzny oraz we wszechogarniającym pesymizmie.

Wszyscy przedstawiciele Generacji 98 przyszedli na świat między rokiem 1864 a 1875⁷. Należy również wziąć pod uwagę, że ustalenie i znalezienie

⁵ Zob. A. Komorowski, *Pokolenie '98. Niektóre problemy racjonalizacji kłeski*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 20 (1974), s. 239–250. Por. też Azorín, *La generación del 98*, Salamanca: Anaya 1961; R. Baroja, *Gente del 98*, Barcelona: Editorial Juvetud 1969; J. Blanco Amor, *La generación del 98*, Buenos Aires 1966; S.L. Granjel, *Panorama de la generación del 98*, Madrid 1959; R. Gullón, *Direcciones del modernismo*, Madrid 1963; J. Marías, *Miguel de Unamuno*, Madrid: Editorial Gustavo Gili 1943; A.F. Molina, *Le generación del 98*, Barcelona: Editorial Labor 1968.

⁶ Zob. P.J. Chamizo Domínguez, *Ortega y la cultura española*, Madrid: Cinciel 1985, s. 32.

⁷ José Ortega y Gasset jest często mylnie zaliczany do Generacji 98. Był on komentatorem myśli tego ruchu, jednak sam do niego nie należał. W 1898 r. miał zaledwie piętnaście lat, nie mógł więc mieć intelektualnego wpływu na kształt i charakter twór-

cech wspólnych, charakteryzujących to ugrupowanie, nie jest zadaniem prostym. Ich twórczość wyrasta z podobnej sytuacji egzystencjalnej, jednak intelektualne reakcje są znacząco różne. Wystarczy wspomnieć o konfliktach i polemice dotyczącej samej koncepcji Generacji 98, tj. o dyskusjach między Pío Baroją, Ramiro de Maeztu i Pedro Salinasem. Dwaj pierwsi kwestionują fakt istnienia Generacji 98. Z kolei Salinas potwierdza i afirmuje jej powstanie, prowadząc drobiazgowo analizy, prezentowane przez siebie zarówno na kursach uniwersyteckich, jak i w krótkim artykule, który ukazał się w grudniu 1935 roku w czasopiśmie „Revista de Occidente”⁸. Artykuł ten ukazał się później w dziele Salinasa *Literatura española del siglo XX*⁹. Krytyka koncepcji Generacji 98 była również prezentowana przez Juana Ramóna Jiménez, następnie zaś przez Federico de Onisa, Ricardo Gullóna, Alena W. Philipsa, Yvana Shulmana oraz José Carlosa Mainera i Germána Gullóna.

Inny hiszpański filozof, José Ortega y Gasset, choć sam nie należał do Generacji 98, twierdził, że można wyróżnić w niej dwa pokolenia. Pierwsze grupuje myślicieli urodzonych do 1864 roku, w tym właśnie Unamuno. Drugie mieści myślicieli nieco młodszych. Z kolei Julián Marías uznaje za datę centralną rok 1871 i wyróżnia: Miguela de Unamuno, Ángela Ganiveta, Vale-Inclána, Jacinto Benavente, Carlosa Arnichesa, Vicente Blasco-Ibáñe-

zości Generacji 98. To raczej ta formacja odcisnęła swe piętno na jego filozofii, czego przykładem może być kontynuowana przez niego debata o przyszłości Hiszpanii i jej miejscu w świecie, jak i głęboka troska i niepokój wywołane wydarzeniami historycznymi oraz kolejnymi klęskami, jakie nawiedziły ten kraj. Nie można również zapomnieć o znaczących różnicach i polemice, którą toczyli ze sobą Unamuno oraz Ortega y Gasset, np. w kwestii europeizacji Hiszpanii, albowiem Unamuno po przejściu kryzysu religijnego, spowodowanego ciężką chorobą, a w rezultacie śmiercią jednego z jego synów, poświęca się całkowicie rozważaniom nad problematyką śmierci i nieśmiertelności. Kryzys religijny Unamuno wywołuje również głęboką przemianę w refleksji dotyczącej spraw społeczno-politycznych Hiszpanii, i tak, zamiast postulować jej europeizację, na co wskazuje m.in. Krzysztof Polit, Unamuno zaczyna mówić o jej afrykanizacji lub o hispanizacji Europy, co oczywiście powoduje całkowite rozejście się dróg obu filozofów. Ortegę bowiem bardziej od śmierci interesowało mocne, pełne barw życie, którego był na przestrzeni filozoficznych dziejów największym afirmatorem. Ponadto jego (Ortegi) spojrzenie nieustannie kierowało się ku Europie, jej wartościom, zwyczajom, obyczajom, a przede wszystkim ku europejskiej filozofii, w niej bowiem upatrywał ratunku dla swego konającego intelektualnie i moralnie kraju.

⁸ P. Salinas, *La Generación del 98*, „Revista de Occidente” (grudzień 1935).

⁹ P. Salinas, *Literatura española del siglo XX*, Madrid: Alianza Editorial 1972.

za, Gabriela y Galána, Manuela Moreno, Miguela Palacios, Pío Baroja, Ramiro de Maeztu, Azorína, Manuela Machado i Antonia Machado. Wśród artystów, którzy mieszczą się w ramach Generacji 98, trzeba wymienić malarzy: Ignacio Zuloaga i Ricardo Baroje oraz muzyków: Isaaca Albéniza i Enrique Granadosa.

Pomimo wskazanych trudności można wyróżnić także pewien zbiór cech wspólnych, charakterystycznych dla Generacji 98. Są nimi: a) rozróżnienie na Hiszpanię prawdziwą, podupadłą i nędzną oraz na Hiszpanię oficjalną, fałszywą i pozorną, prezentowaną na arenie międzynarodowej¹⁰; b) troska o jedność i tożsamość, która stała się początkiem debaty o Hiszpanii i jej miejscu w Europie, kontynuowanej przez kolejne pokolenia; c) głęboka miłość do Kastylii, opuszczonej i tracącej własny krajobraz mentalny, język i tradycję¹¹. Myśliciele tego pokolenia poświęcali wiele czasu na studiowanie hiszpańskich romantycznych mitów, legend i opowieści, by być bliżej oraz wzmacniać to, co lokalne i regionalne; d) rozbitcie i łamanie klasycznych form i wzorów literackich oraz zastępowanie ich nowymi, na przykład zamiast klasycznego opowiadania współczesna nowela stworzona przez Unamuno, jak również jego filozoficzne dramaty, powieść liryczna i impresjonistyczna Azorína, który eksperymentuje w niej z czasem i miejscem akcji, a bohater powieści żyje w różnych epokach, czy też otwarta powieść prezentowana przez Baroje oraz eksperymentalny teatr i powieściopisarstwo Valle-Inclána¹²; e) odrzucenie estetyki realizmu i jego drobiazgowego stylu i charakteru¹³; f) zwrot ku językowi bliższemu życiu i ulicy, bardziej spontanicznemu oraz korzystającemu z pojęć tradycyjnego języka kastylijskiego; g) wpływ i próba zakorzenienia na gruncie hiszpańskim myśli filozoficznej czołowych ówczesnych przedstawicieli irracjonalizmu europejskiego, przede wszystkim koncepcji Nietzschego (Unamuno, Azorín, Baroja), Schopenhauera (Unamuno, Baroja) i Kirkegaarda (Unamuno); h) wszechobecny pesymizm, krytyka racjonalizmu i scjentyzmu, zwrot ku intuicji i „porządkowi serca”, kult tego, co indywidualne i konkretne, niechęć do abstrakcji i racjonalizacji, przekonanie o twórczym charakterze życia i człowieka, witalizm i woluntaryzm.

¹⁰ Azorín, *La generación del 98*.

¹¹ J. Blanco Amor, *La generación del 98*.

¹² R. Gullón, *Direcciones del modernismo*, Madrid: Greolos 1963.

¹³ M. Peña, *Pintura de paisaje e ideología: la generación del 98*, Madrid 1983.

Niektórzy komentatorzy twórczości Generacji 98, zwłaszcza krytycy, dostrzegają dodatkowo, że członków tego ugrupowania charakteryzują nie tylko wyżej wymienione cechy, lecz także nadmierny przyrost egotyizmu, przedwczesne i przerysowane uczucie frustracji i lęku, przesadny zryw neoromantyczny oraz zwykła imitacja i plagiat ówczesnych tendencji europejskich. Ten intelektualny bunt jest jednak przede wszystkim symbolem żalu i zawiedzionych nadziei społeczeństwa, które zostało oszukane podwójnie, ponieważ doświadczyło upadku dwóch różnych politycznych struktur, tj. rewolucji i restauracji. Porażka ta wyzwoliła w Hiszpanach poczucie, że ich ojczyzna upada i może zostać odbudowana tylko poprzez te formy aktywności, które będą odmienne od aktywności politycznej. Polityka i politycy ostatecznie się skompromitowali, a ich fałszywe ideologie upadły, gdyż pozostawały bezradne wobec zaistniałej sytuacji i problemów. Nie może zatem dziwić lęk i niepokój intelektualnej elity, obserwującej powolną śmierć własnego kraju. Nie powinna też zdumiewać troska o jego przyszłość i próba jego europeizacji, która wydaje się jedynym ratunkiem. Jeden z komentatorów stanu ówczesnej kultury hiszpańskiej, Pedro Domínguez, pisał: „Sytuacja Hiszpanii tamtego okresu była zła i niekorzystna, i musiała zostać przezwyciężona; przezwyciężenie to mogło być zrealizowane jedynie poprzez zaszczerpienie na jej gruncie myślenia europejskiego, dlatego potrzebne były elity intelektualne, stojące na czele europeizacji kultury hiszpańskiej”¹⁴. Natomiast Ortega y Gasset zwraca uwagę, że „Hiszpania była problemem, Europa zaś jego rozwiązaniem”¹⁵. Jednak zarówno Ortega jak i Unamuno są przeciwnikami biernego przejmowania europejskich idei. Postulują konieczność „hiszpańskiej interpretacji świata. Hiszpania jest europejską możliwością. Tylko przez nią widziana i zauważona jest możliwa”¹⁶.

Nie można też zapomnieć o wpływie, jaki na myśl Unamuno wywarł kryzys religijny, którego doświadczył on w 1897 roku. Kryzys ten jest spowodowany ciężką chorobą, a następnie śmiercią jednego z jego synów, za którą zresztą filozof obwiniał siebie, widząc w tym karę Boską za utratę wiary. To wydarzenie doprowadziło Unamuno na skraj załamania nerwowego i spowodowało głęboką przemianę w charakterze jego refleksji. Piotr

¹⁴ P.J. Chamizo Domínguez, *Ortega y la cultura española*, s. 32 (tłum. D.L.).

¹⁵ J. Ortega y Gasset, *España como posibilidad*, [w:] *Obras Completas*, Madrid: Alianza Editorial 1946–1983: *Revista de Occidente*, t. I, s. 138 (tłum. D.L.).

¹⁶ Tamże.

Rak w *Przedmowie do Agonii chrystianizmu* pisze: „sprawy wiary stały się jego obsesją”¹⁷. Unamuno chciał obsesyjnie uwierzyć w istnienie Boga, a przez to w nieśmiertelność ludzkiej duszy. Co do tej kwestii wciąż jednak toczą się spory i dyskusje. Na przykład Sánchez Barbudo uważa, że cała twórczość Unamuno od 1897 roku jest werbalizacją poczucia niemożności uwierzenia w Boga, uznając go jednocześnie za zdeklarowanego ateistę, pozorującego ciągle poszukiwanie utraconej wiary¹⁸. Dodatkowo, wyznania zawarte w *Dzienniku intymnym*¹⁹ ukazują Unamuno jako człowieka wewnątrznie rozdartego, którego egzystencja toczy się pośród nieustannej walki rozumu z tym, co w swej istocie niezgłębialne, czyli z pragnieniem wiary, która jako jedyna wyrывa człowieka z ram jego doczesności i może go ocalić przed unicestwieniem.

Czy pragnienie – pyta Unamuno – wiary nie jest jej początkiem? Kto pragnie wiary i o nią prosi czyż już jej nie posiada, choć jeszcze o tym nie wie?²⁰

3. Egzystencjalna i witalna filozofia Miguela de Unamuno

Filozofia Miguela de Unamuno jest mało systematyczna, nierzadko pełna sprzeczności, u swych podstaw głęboko irracjonalna i witalna. Przedmiot jej zainteresowań stanowi człowiek, rozumiany nie abstrakcyjnie jako „człowiek w ogóle”, lecz jako człowiek jednostkowy, konkretny, którego ostatecznym i nieodwołalnym przeznaczeniem jest śmierć.

Człowiek który nie pochodzi stąd czy stamtąd, z tej czy innej epoki, który nie posiada ani pleci, ani ojczyzny, jednym słowem czysta idea, czyli zaprzeczenie człowieka²¹.

¹⁷ P. Rak, *Wstęp tłumacza*, [w:] M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, s. 9.

¹⁸ Szerzej na temat religijnego kryzysu Unamuno pisze E. Górski w: *Hiszpańska refleksja egzystencjalna...*, s. 24–30.

¹⁹ M. de Unamuno, *Dziennik intymny*, tłum. P. Rak, Kęty: Antyk 2003.

²⁰ Tamże, s. 66.

²¹ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia...*, s. 5.

Stanowisko to jest ostrą krytyką wszelkich twórców i produktów teoretycznych, które są wynikiem czystej abstrakcji. Antropologiczna filozofia witalna Unamuno wyrasta z samego życia i jest obrazem prawdziwej, konkretnej ludzkiej egzystencji. Punktem wyjścia zaś filozofii Unamuno jest pojęcie świadomości: „Świat stworzony został dla świadomości, dla każdej świadomości”²². Ta filozofia jawi się jako akt refleksji indywidualnej i subiektywnej, której przedmiotem jest człowiek i jego egzystencja. Stąd też wynikają jego dwa podstawowe obszary inspiracji, tj. odniesienia do koncepcji Sorena Kierkegaarda i Artura Schopenhauera.

3.1. Śmierć i nieśmiertelność

– inspiracje religijną koncepcją Kierkegaarda

Każda refleksja nad ludzkim życiem potęguje – według Unamuno, podobnie jak u Kierkegaarda – świadomość jego tragizmu. Jesteśmy bowiem naznaczeni brakiem, niepełni, jakby niedokończeni. Bliskie jest nam ciągle dążenie ku temu, aby wykroczyć poza wąskie ramy naszej nędznej egzystencji. Dlatego też nieodłącznie towarzyszy nam lęk przed śmiercią, a w rezultacie pragnienie nieśmiertelności, która dałaby nam poczucie spełnienia. Dzięki temu zrozumiałe staje się nasze usilne zabieganie o sławę i prestiż, które nie są niczym innym, jak pożądaniami i pędem ku wieczności. Unamuno, częściowo odwołując się także do spinozjańskiego pojęcia wysiłku²³, zaznacza w swej istocie agonistyczne podłoże ludzkiej egzystencji, ponieważ człowiek jest rozdarty między dwoma przeciwstawnymi dążeniami, tj. dążeniem do bycia sobą (*serse*) i dążeniem do bycia czymś lub kimś więcej niż jest, do nieustannego transcendowania własnego istnienia (*ser lo todo*).

Pragnę być sobą, a nie przestając być sobą, być również innymi, pograć się w całość rzeczy widzialnych i niewidzialnych, rozpostrzeć się w nieograniczoną przestrzeń i nieskończoność czasu²⁴.

²² Tamże, s. 18.

²³ Wysilek (*conatus*) – co podkreśla Górski – ma u Spinozy charakter dążenia każdej substancji do nieograniczonego czasowo przetrwania. Zob. E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna...*, s. 33.

²⁴ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia...*, s. 30.

W innym tekście pisze, że ludzkie istnienie charakteryzuje

gwałtowna i niezaspokojona chęć bycia wszystkim innym, [...], władanie nad całym Wszechświatem, nie pozwalając jednocześnie, by Wszechświat władał nad nami i nie wchłonął nas, chęć bycia innym nie przestając być sobą, być nadal sobą i równocześnie kimś innym²⁵.

Unamuno, ukazując te antagonistyczne dążenia ludzkiej egzystencji, odwołuje się również do myśli podkreślającej dialektyczne napięcie między granicą (*peras*) i bezkresem (*apeiron*); podobnie jak u Platona z działania tego, co ograniczone powstaje byt, tak u Unamuno z pragnienia wytyczenia sobie granic, jak i ich nieustannego przełamywania, wyłania się tragiczna egzystencja konkretnego człowieka.

Filozofia Unamuno skupiona jest wokół problemu śmierci i wieczności. Nietrudno doszukać się tutaj następnej analogii z pesymistycznym stanowiskiem Kierkegaarda, dostrzegającego rozdarcie ludzkiej egzystencji, świadomej swej skończoności, a jednocześnie tak rozpaczliwie pragnącej przetrwania i nieśmiertelności. Człowiek jest bowiem związkiem dwóch przeciwstawnych sił, jest płaszczyzną spotkania tego, co w swej istocie niepełne, niedoskonałe i skończone, ale i zarazem tego, co nieograniczone i wieczne. „Człowiek – pisze Kierkegaard – jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności, jednym słowem syntezą”²⁶. W tym właśnie przejawia się ów tragiczny wymiar ludzkiego życia i istnienia, obciążonego ciągłą świadomością nieuchronnego końca, okrutnego, z góry narzuconego przeznaczenia, które tak łatwo niweczy wszelkie ludzkie plany, uczucia i dążenia, przysypując je ziemią i poddając nieuchronnemu rozkładowi. Tym, co u Kierkegaarda stanowi o nieustannym ludzkim cierpieniu, jest relacja człowieka do bytu wiecznego i niezmiennego, czyli Boga. To Bóg oraz religia są przyczyną wszelkich antynomii, sprzeczności i konfliktów na gruncie naszej egzystencji, ponieważ one właśnie otwierają człowieka na nieśmiertelność i wprowadzają w horyzont jego doczesności wymiar tego, co wieczne. „Gdyby nie było nic wiecznego w człowieku – powie Kierkegaard – to nie mógł by on rozpaczać,

²⁵ M. de Unamuno, *El secreto de la vida*, [w:] *Ensayos*, t. 1, Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes 1966, s. 844.

²⁶ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie; Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN 1982, s. 146.

a gdyby rozpacz mogła pochłonać jego osobowość, to w ogóle nie byłoby rozpacz²⁷. Idea bytu nieskończonego i absolutnego uraga i poniża ludzki rozum, niezdolny do tego, aby ją pojąć i zrozumieć, aby przerzucić most pomiędzy nieskończoną otchłanią, co wzmaga tylko poczucie męczarni i bezsilności. Z tego powodu właśnie u Kierkegaarda człowiek często stara się uciec od problemu śmierci i nieśmiertelności. Zatapia się w skończonym wymiarze życia, pragnie o nich zapomnieć, lecz w rezultacie prowadzi egzystencję nieautentyczną i nie w pełni ludzką, gdyż ta wymaga od niego odwagi, heroizmu i ciągłego zmagania się z własnym „lękiem i drżeniem”. „Staramy się – pisze Unamuno w duchu filozofii Kierkegaarda – uciec od tego wszystkiego i od cienia wieczności, zapadając się i pograżając w kulturowaniu nauki, sztuki czy życia publicznego. W ten sposób oszukujemy samych siebie, nie słuchamy samych siebie”²⁸. Kierkegaard stworzył trójwymiarową typologię ludzkiego życia, tj. stadium estetyczne, etyczne i religijne. Pierwsze ma charakter zabawy i gry możliwościami. Jest zatopione w tym, co powierzchowne i przemijające. Ten sposób życia najbliższy jest artyście i poecie, oni bowiem nie szukają rzeczywistości i stabilizacji, a jedynie pokarmu i materiału dla wzbogacenia wyobraźni. Drugie stadium Kierkegaard nazywa etycznym, gdyż w nim człowiek stara się kroczyć po raz obranej drodze, którą wcześniej uznał za słuszną, oraz czuje się odpowiedzialny za własne czyny i decyzje. Ostatnie natomiast stadium religijne zasadniczo różni się od pozostałych tym, że człowiek otwiera swoją egzystencję na Boga i wieczność, chociaż wzmaga to jego rozpacz i mękę, ponieważ Bóg zawsze pozostanie dla niego bytem irracjonalnym i niezrozumiałym.

Stoimy tym samym – zdaniem Kierkegaarda – zawsze przed alternatywą „albo–albo”. Albo autentyczne istnienie okupione strachem i rozpaczą, lecz śmiało zwrócone ku dystynkcji śmiertelność–wieczność, albo życie starające się być nieświadome własnej skończoności, wyłączające się z horyzontu myśli problem śmierci. Unamuno z tej perspektywy wybrał egzystencję autentyczną. Julián Mariás pisał: „żył dla śmierci, zawsze do niej powracał, antycypował ją, trapiiony potrzebą przetrwania i nieśmiertelności, nie jako samej nazwy, lecz nieśmiertelności osoby i ciała”²⁹. Tym, co wedle

²⁷ Tamże, s. 156.

²⁸ M. de Unamuno, *Dziennik intymny*, s. 63.

²⁹ J. Mariás, *La significación de Unamuno*, „Revista Blanco y Negro” R. XLIX, nr 18–19 (luty 1939), s. 16.

Unamuno jawi się jako najbardziej przerażające w momencie śmierci nie jest strach przed potępieniem czy karą za grzechy, przed tym, że coś strasznego może wydarzyć się w pośmiertnym życiu, lecz to, że śmierć stanowi ostateczny kres i unicestwienie. Dlatego też Unamuno poświęcił większą część twórczości zagadnieniu nieśmiertelności. Marias w *Significación de Unamuno* podkreśla nawet, że ma ona cechy intelektualnej udręki, a tragizm jego filozofii polega na głębokim pesymizmie. Wymowne są też słowa samego Unamuno, oddające wszechogarniający lęk przed nieuniknionym:

Drzę na myśl o konieczności oderwania się od ciała, drzę jeszcze bardziej na myśl o konieczności oderwania się od wszystkiego, co zmysłowe i materialne, od wszelkiej substancji³⁰.

Jednak najbardziej dobitnie podkreślające ów stan słowa znajdują się w jednej ze scen jego dramatu *Mgła*, gdzie główny bohater Augusto Pérez zwraca się do samego autora:

A więc dobrze, mój panie de Unamuno. Ale pan także umrze, pan także obróci się w proch, z którego pan powstał. Bóg przestanie pana śnić! Umrze pan, tak umrze pan, choćby pan nie chciał umierać!³¹

3.2. Szalony bohater – Don Kichot, a irracjonalny wymiar rzeczywistości – myśl Schopenhauerowska w filozofii Miguela de Unamuno³²

Śmierć i nieśmiertelność jako główny temat w filozofii Unamuno determinują dodatkowo także i inne problemy. Pierwszym z nich jest zagadnienie bohatera, którego egzystencję wyznacza pragnienie sławy i prestiżu. Unamuno identyfikuje „rzeczonego bohatera” z postacią Don Kichota, który jest odbiciem i reprezentacją życia samego filozofa. Jest on również archetypem i symbolem, który ucieleśnia narodowego ducha hiszpańskiego. Mamy tu także do czynienia z pewną alegorią, której Unamuno używa w celu

³⁰ Tamże, s. 17.

³¹ M. de Unamuno, *Mgła*, tłum. E. Boye, Warszawa: Książka i Wiedza 1958, s. 214.

³² Zob. *Filosofía y Educación – Cuaderno de Materiales*, <http://www.filosofia.net/materiales/tem/unamuno.htm>. Obszerny fragment dotyczący postaci Don Kichota znajduje się także [w:] M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia...*, s. 320–352.

zarysowania własnej myśli filozoficznej. Unamuno podąża tu za Schopenhauerem. Rozróżnia dwie warstwy rzeczywistości. Pierwsza obejmuje świat fenomenalny i jest przedmiotem racjonalnego poznania, druga natomiast jest rzeczywistością rzeczy samych w sobie (noumenów) i jest w swej najgłębszej istocie irracjonalna. Don Kichot zaś jest symbolem człowieka szalonego, kierującego się sercem i intuicją, odzeganego od tego, co racjonalne. Jawi się on w tej koncepcji jako bohater, który ucieleśnia czystą irracjonalność, przez co noumenalny wymiar rzeczywistości jest mu bliższy i łatwiej dostępny. Prawdziwa zatem rzeczywistość jest irracjonalna – im bardziej irracjonalny jest człowiek i im mniej kieruje się rozumem, tym łatwiej do niej dociera i ją poznaje. Na dnie człowieka – zdaniem Unamuno – tkwi siła, którą za Schopenhauerem uznajemy za bezrozumną i irracjonalną wolę wiecznie głodną i nieznającą ukojenia, która gna, aby przetrwać, nie znając kierunku ani celu swego dążenia. Nie jest to wola działająca rozumnie i celowo, lecz wola ślepa, bezwzględnie wolna i pozbawiona wszelkich określeń. Świat prawdziwy jest zatem światem wolicjonalno-uczuciowym i tylko sercem oraz wiarą może być poznany. Człowiek autentycznie szalony, według Unamuno, nigdy nie wątpi, nie ma wyrzutów sumienia³³. Wyzwolony jest z ograniczeń, jakie niesie ze sobą rozum i to, co racjonalne. Kieruje się tylko wiarą, wewnętrznym głosem, który prowadzi go do świata prawdziwego, do świata noumenów. Inni ludzie nie słyszą tego głosu, jednak nie dlatego, że go w sobie nigdy nie mieli, lecz dlatego, że głos ten zagłuszony został wymogiem logicznego i racjonalnego myślenia oraz działania, narzucanego nam przez społeczeństwo i kulturę. Z tego powodu szaleniec – Don Kichot – jest zawsze samotny, niezrozumiany i wyśmiewany. Jest obiektem żartów i kpin, a często nawet agresji. „W sercu każdego człowieka – pisze Schopenhauer – tkwi dzikie zwierzę, które czeka tylko na okazję, aby burzyć się i szaleć, chcąc zadać ból drugiemu i zniszczyć go”³⁴. Unamuno jest przekonany, że gdybyśmy wszyscy kierowali się wewnętrznymi przekonaniem i głosami, szaleństwo stałoby się czymś normalnym i wspólnotowym, a tym samym przestałoby być szaleństwem. Jest to utopia i w naszym świecie Don Kichot na zawsze już pozostanie bohaterem samotnym. Jego samotność nie jest

³³ Tamże.

³⁴ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i Paralipomena. Drobne pisma filozoficzne*, t. II, tłum. J. Garewicz, Kęty: Antyk 2004, s. 200.

jednak rozpatrywana jako coś dogłębnie negatywnego, wręcz przeciwnie – stanowi ona swoistą wartość.

Ludzie czują się naprawdę braćmi tylko wtedy, gdy słyszą się wzajemnie w ciszy rzeczy poprzez samotność. Tylko samotność roztopia gęstą warstwę nieśmiałości, która izoluje nas od siebie i tylko w samotności odnajdujemy siebie i odnajdując się znajdujemy w sobie wszystkich naszych braci w samotności. Samotność łączy nas tak jak społeczeństwo dzieli. I nie potrafimy kochać, ponieważ nie umiemy być samotni. Nie ma bardziej prawdziwej rozmowy niż ta, jaką nawiązujemy z sobą samym, a rozmowę tą możesz nawiązać tylko będąc w samotności. W samotności i tylko w samotności możesz poznać samego siebie, jako bliźniego, nie będziesz mógł dostrzec w swych bliźnich innych jaźni. Jeśli chcesz nauczyć się kochać innych, wejdź w samego siebie!³⁵.

4. Bóg jako gwarant nieśmiertelności duszy

Dla Unamuno wiara w Boga jest uzasadniona i usprawiedliwiona tylko z punktu widzenia nieśmiertelności duszy. Życiowy imperatyw, jakim jest dążenie i pęd ku wieczności, nakazuje człowiekowi przyjęcie wiary w istnienie istoty Boskiej, która jego duszę uczyniła nieśmiertelną. Jeżeli zatem dusza nie jest wieczna, a podlega śmierci i unicestwieniu, tak jak ludzkie ciało, to Bóg i wiara w jego istnienie jest bezużyteczna.

Kiedyś rozmawiając z pewnym wieśniakiem, zaproponowałem mu hipotezę, wedle której istniałby Bóg, władający niebem i ziemią, Kosmiczna Świadomość, lecz dusza każdego człowieka nie musiałaby wcale być z tej racji nieśmiertelna w sensie tradycyjnym i konkretnym. On zaś odpowiedział mi „A po co taki Bóg”³⁶.

Bóg jest czymś w rodzaju naszej projekcji, będącej wyrazem pragnienia wyrwania się z ram czasowości i przemijalności. Jest swoistą antropomorfizacją, która jest człowiekowi nieodzowna. To, co najważniejsze opiera się na uznaniu Boga za Boga ludzkiego, który nie poddaje się poznawczej mocy

³⁵ M. de Unamuno, *Ensayos*, t. I, s. 694–695. Cyt. za: E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna...*, s. 45.

³⁶ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia...*, s. 9.

rozumu. Ten Bóg, będący wyrazem pragnienia, pożądania, miłości i cierpienia, jest projekcją konkretnego człowieka. Jest on wszechogarniającym, totalnym „Ja”, jest nieskończoną świadomością, która ogarnia i obejmuje wszystkie inne świadomości. To Bóg irracjonalny, który jest niedostępny za pomocą środków rozumowych:

Do Boga żywego, do Boga człowieczego nie dochodzi się drogą rozumu, lecz drogą miłości i cierpienia. Rozum odsuwa nas raczej od Niego. Nie da się najpierw poznać Boga po to, by potem Go pokochać, zacząć trzeba od kochania, pożądania, pragnienia. Wówczas można Go poznać. Poznanie Boga wywodzi się z miłości ku Niemu i mało w nim lub wcale nie ma racjonalności. Bóg bowiem jest niedefiniowalny. Chcieć zdefiniować Boga, to usiłować ograniczyć Go do naszej myśli, to zabić Go. Kiedy usiłujemy Go zdefiniować wyłania się nicłość³⁷.

W innej pracy pisze zaś:

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 pustki. I nie odczuwałem Boga żywego, który mieszka w nas, i który objawia się nam poprzez akty miłości miłosiernej, a nie poprzez próżne i będące wyrazem pychy pojęcia. Póki nie przyciągnął on mego serca i nie wlał w nie lęku przed śmiercią³⁸.

Unamuno jest w ten sposób zagorzałym przeciwnikiem wszelkich racjonalnych prób dowodzenia istnienia Boga. Wszystkie one prowadzą bowiem tylko do potwierdzenia istnienia idei Boga, jego pojęcia: „Tak zwane klasyczne dowody na istnienie Boga wszystkie odnoszą się do tego Boga-Idei, do Boga logicznego, Boga przez spotęgowanie, i z tej racji nie dowodzą niczego, to znaczy nie dowodzą niczego ponad istnienie owej idei Boga”³⁹. Do Boga żywego natomiast prowadzi nas pragnienie nadania sensu naszej mamej egzystencji, głód i instynkt przetrwania, chęć przzerwania ograniczającego łańcucha czasu, który więzi nas w naszej doczesności. Dlatego też niepodobna, aby ktoś nie pragnął wierzyć w istnienie Boga. Wiara w Boga na gruncie koncepcji Unamuno jest tym samym pewnego rodzaju

³⁷ Tamże, s. 208.

³⁸ M. de Unamuno, *Dziennik intymny*, s. 10.

³⁹ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia...*, s. 177.

wypośrodkowaniem pomiędzy iluzją a nadzieją. Jest ważna i niezastąpiona z tego powodu, że czyni nasze życie możliwym do zniesienia. „wierzyć to znaczy pragnąć wierzyć, a wierzyć w Boga to przede wszystkim pragnąć, aby On istniał”⁴⁰. Unamuno zdaje się jednak nie wierzyć w jego istnienie, co mogłoby potwierdzać wskazaną wcześniej interpretację Sáncho Barbuda, który uważa Unamuno za ugruntowanego, choć starającego się to ukryć ateistę. Wyrazem tego może być fragment *Modlitwy ateisty*, gdzie Unamuno pisze: „Ja cierpię Twoim kosztem, Nie istniejący Boże, lecz gdybyś jednak istniał, wówczas także i ja istniałbym naprawdę”⁴¹.

Problem Boga w filozofii Miguela de Unamuno nastręcza komentatorom wielu innych niejasności. Może być interpretowany w dwojaki sposób. Bóg uznawany jest z jednej strony za coś podobnego w swej istocie do Schopenhauerowskiej irracjonalnej woli, stojącej u podstaw i przenikającej całą rzeczywistość, z drugiej zaś jest traktowany jako sen i projekcja konkretnego człowieka⁴². Dodatkowo w filozofii Unamuno mamy trójstopniową płaszczyznę antropologiczną: człowieka konkretnego, jednostkowego, który jest podmiotem refleksji filozoficznej i zarazem stanowi jej przedmiot; człowieka wyższego stopnia, czyli bohatera oraz Boga, którego traktujemy bądź jako projekcję ludzkiego pragnienia nieprzemijalności, bądź też jako irracjonalną podstawę, przenikającą świat i samego człowieka.

5. Egzystencja

Za egzystencjalnym charakterem filozofii Unamuno przemawia też pojmowanie sposobu istnienia człowieka w świecie. Jest on bytem wrzuconym w świat, jest jednym z aktorów teatru życia i jego tragikomicznego charakteru. Balansuje nieustannie między światłem bycia a mrokami nicości. Jest niczym innym, jak krótkim impulsem zawieszonym między niebytem przeszłości, której już nie ma, a niebytem przyszłości, której jeszcze nie ma. Ponadto wiecznie stawia sobie pytanie, czy jego egzystencja jest czymś

⁴⁰ Tamże, s. 129.

⁴¹ Tamże, s. 136.

⁴² Unamuno w wielu swych dziełach opisywał Boga jako iluzję człowieka. Uważał, iż człowiek sam stwarza Boga, by nadać sens swej nietrwalej egzystencji. Por. M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia...*, s. 209–215.

więcej niż tylko snem. Wraz z takim ujęciem problemu egzystencji pojawia się u Unamuno kilka pytań. Pierwsze dotyczy tego, czy egzystencja ludzka jest prawdą, czy fikcją? Drugie kładzie nacisk na to, czy człowiek jest istotą obdarzoną wolnością, czy też w pełni zdeterminowaną? I jeszcze jedno, a mianowicie, jakie są relacje człowieka względem innych jednostek? Pytania te wskazują, że Unamuno koncentruje się przede wszystkim na poszukiwaniu miejsca człowieka w świecie, na jego sposobach odnoszenie się do świata.

Człowiek nie znajduje usprawiedliwienia swoich działań w uprzednio danej mu esencji, która wyznaczała mu cele i stawiała wymagania. Jest on każdorazowo odpowiedzialny za swoje postępowanie, ponieważ jest bytem, który wciąż się „staje” bytem niegotowym, który musi pracować całe życie nad ostatecznym kształtem swojej istoty, która wcale nie jest mu dana *a priori*⁴³. Można zatem, posługując się twierdzeniem egzystencjalistów, powiedzieć, że żadna esencja nie przesądza o charakterze egzystencji, ponieważ to właśnie egzystencja poprzedza wszelką esencję⁴⁴. Najważniejsze jest jednak przekonanie o konkretnym i jednostkowym wymiarze ludzkiego istnienia. Dlatego też Unamuno pyta ostatecznie: kim jest człowiek? i odwołując się do słów Obermanna, odpowiada: „Dla wszechświata niczym, dla siebie wszystkim”⁴⁵.

⁴³ Por. tamże, s. 290–299.

⁴⁴ Pomiędzy filozofią egzystencjalną Miguela de Unamuno a egzystencjalizmem Heideggera, Sartre’a, Jaspersa czy Camusa można doszukać się licznych podobieństw, lecz także znaczących różnic. Podobieństwo też wynika przede wszystkim ze wspólnych inspiracji, jakie wymienieni wyżej filozofowie czerpali z myśli Pascala, Kierkegaarda, Schopenhauera, Nietzschego, Dostojewskiego, Szestowa i Bierdiajewa. O bezpośrednim wpływie Unamuno na filozofię Heideggera, Jaspersa czy Sartre’a – jak zauważa Górski – trudno nam dzisiaj mówić, jednak na podstawie źródeł możemy podejrzewać, że był on niewielki. Wiemy na pewno, że Unamuno nie znalazł filozofii Heideggera, podobnie jak Heidegger w żadnym swym dziele nie odwołuje się do hiszpańskiego myśliciela. „Jaspers zaś – pisze Górski – wymienia nazwisko Unamuno tylko raz przy okazji refleksji na temat światopoglądu tragicznego, podobnie Sartre, który wspomina Hiszpana tylko w przypisie pierwszego rozdziału *Critique de la raison dialectique*”. Szerzej na temat inspiracji filozoficznych Unamuno oraz jego związków z niemieckimi i francuskimi egzystencjalistami pisze E. Górski, [w:] *Hiszpańska refleksja egzystencjalna...*, s. 112–157. Zob. też F. Meyer, *L’Ontologie de Miguel de Unamuno*, Paris 1935.

⁴⁵ Obermann, [w:] M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia...*, s. 16.

6. Życie jest snem i fikcją

Argument snu z całą pewnością nie stanowi *novum* w dziejach filozofii. Posługiwali się już nim sceptycy, a Kartezjusz stosował go do uzasadnienia twierdzeń o istnieniu, aby się przekonać, czy przedmioty mają charakter realny, czy też są to jedynie fikcje bądź konstrukcje ludzkiego umysłu. Jednak wątplenie Kartezjańskie miało charakter szczególny⁴⁶. Było bowiem wyłącznie zabiegiem metodycznym, gdzie wątplenie i sceptycyzm stanowiły punkt wyjścia, a nie rezultat refleksji. Argument snu (jako jeden z wielu z argumentów) służył do tego, aby znaleźć twierdzenie niepowątpiewalne, będące fundamentem wszelkiej wiedzy i ostoją pewności. Fundamentem tym okazała się świadomość podmiotu, *cogito*. Tutaj też Kartezjusz widział ów punkt „archimedesowy”. Postawa Unamuno jest jednak całkowicie odmienna od stanowiska Kartezjusza. Argument snu nie jest u niego punktem wyjścia. Nie polega na walce ze sceptycyzmem, lecz stanowi rezultat i punkt dojścia jego refleksji. Ponadto nie uwalnia nas od postawy sceptycznej, wręcz przeciwnie – potęguje ją, likwidując dogmatyzm oraz naiwny realizm. Człowiek – dla Unamuno – który nigdy nie wątpi w siebie, w swoją egzystencję, nie zadaje sobie pytania o to, czy jego życie nie jest tylko snem lub fikcją, nie może czuć się prawdziwie wolny. Unamuno rozpatruje ten problem w trzech odsłonach⁴⁷. Po pierwsze, jako bycie w postaci fikcji literackich, śnionych przez autora i jego czytelników przy każdym czytaniu dzieła. Po drugie, jako bycie człowieka śniącego oraz śnionego przez Boga. Po trzecie wreszcie, jako bycie istoty boskiej, której obiektem snu jest człowiek oraz świat, i które istnieją tylko w oparciu o to, że są śnione przez Boga.

Przez te płaszczyzny Unamuno wskazuje również na nędzę i marność ludzkiej egzystencji, na jej kruchość i słabość. Aby uwolnić człowieka od poczucia zagubienia i znikomości jego istnienia, proponuje kilka możliwości powiązania człowieka ze światem i zapewnienia mu stabilizacji jego egzystencji. Wszystkie one są utworzone na wzór Kartezjański, według formuły *Amo ergo sum*⁴⁸. Występują u Unamuno jako biologiczny i fizjologiczny

⁴⁶ O wątpleniu Kartezjusza i refleksyjności ludzkiej świadomości pisze Unamuno w swym dziele *O poczuciu tragiczności życia...*, s. 42–43.

⁴⁷ Zob. *Filosofia y Educación – Cuaderno de Materiales*, <http://www.filosofia.net/materiales/tem/unamuno.htm>.

⁴⁸ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia...*, s. 43.

instynkt przetrwania (np. instynkt przedłużania gatunku). Chodzi tu zatem o postawę: „Kocham więc jestem”, wyrażającą miłość skierowaną ku innym ludziom tworzącym nasz świat⁴⁹ lub też postawę: „Cierpię więc jestem”, będącą wyrazem pragnienia wieczności, gdzie człowiek szuka w Bogu, a nie w drugiej osobie gwarancji nieśmiertelności.

7. Życie jest teatrem⁵⁰

Jeżeli przyjmiemy, że ludzka egzystencja jest u Unamuno tylko snem lub, mówiąc inaczej, że człowiek jest obiektem i przedmiotem snu jakiejś wyższej istoty, trudno jest ocalić twierdzenie o jego wolności. Z tego powodu Unamuno zwraca się w kierunku uznania ludzkiego życia za reprezentację teatru. Człowiek jest w teatrze świata aktorem. Tu jednak pojawia się pytanie, czy ma on z góry przeznaczoną rolę do odegrania, czy też sam jest twórcą swego scenariusza. W koncepcji Unamuno bardziej uwypuklone zostaje przekonanie o ludzkiej wolności czy wręcz o skazaniu człowieka na wolność. Przykładem tego jest poczucie nieustannej konieczności dokonywania wyborów, spośród różnych możliwości oferowanych nam przez świat i życie. Człowiek nieuchronnie stawiany jest przed decyzją „albo–albo”, a to sprawia, iż czuje się zagubiony, nieustannie rozdarty i pozostawiony sam sobie. Nasze życie nie toczy się w próżni, a decyzje i wybory, których dokonujemy, mają wpływ na innych ludzi⁵¹. Jesteśmy wrzuceni w życie bez środka zaradczego, bez mapy, drogowskazów i kompasu, które mogłyby nam wskazać słuszny kierunek naszego zachowania. Życie jest zatem dla Unamuno zarówno przeznaczeniem, jak i wolnością. Jest przeznaczeniem, ponieważ świat, w którym żyjemy, nie jest czymś, co możemy wybrać. Dysponujemy natomiast pewnym marginesem możliwości, który może podlegać realizacji. Spektrum naszych wyborów i decyzji jest jednak ograniczone przez sytuację życiową, rozumianą bardzo szeroko. Życie w świecie abstrakcyjnym, niezdeterminowanym, jest niemożliwe, a świat witalny jest już zawsze światem naszego „tu i teraz”. Jednocześnie życie jest dla Unamuno wyrazem

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Zob. *Filosofía y Educación – Cuaderno de Materiales*, <http://www.filosofia.net/materiales/tem/unamuno.htm>.

⁵¹ Por. M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia...*, s. 31.

wolności, gdyż przeznaczenie, w horyzoncie którego rozgrywa się nasze życie, nie determinuje w pełni naszego postępowania. Musimy nieustannie dokonywać wyboru, bowiem wybór i podejmowanie decyzji są nieuchronnie wpisane w naszą egzystencję. Życie ma charakter przyszłościowy, jest projektem wymagającym od nas nieustannego planowania i realizacji poprzez dokonywanie wyborów. Ta konieczność podejmowania decyzji zmusza nas do bycia odpowiedzialnymi za nasz los i los innych ludzi, wśród których mimowolnie toczy się nasza egzystencja. U Unamuno stanowi to podkreślenie tragicznego i dramatycznego wymiaru ludzkiego życia.

8. Zakończenie

Filozofia Unamuno wyrasta z poczucia tragiczności naszego życia, jego agonii w etymologicznym rozumieniu. Agonia ta była udziałem samego Unamuno jako myśliciela i może właśnie dlatego, co często mu się zarzuca, to siebie samego uczynił głównym przedmiotem i obiektem własnej refleksji. Ktoś może powiedzieć, że to oznaka próżności czy też egocentryzmu. Nic bardziej mylnego. Unamuno chciał rozwiązać tajemnicę egzystencji prawdziwego i konkretnego człowieka, który rodzi się, cierpi i umiera. Nasza własna egzystencja jest zaś nam najbliższa. To zawsze w sobie odkrywamy jej kruchość i tragizm. To przecież konkretny człowiek wie, że musi umrzeć, a jednak mimo wszystko chce żyć, to jego istnienie toczy się pośród przeciwieństw i wewnętrznych sprzeczności, to on trawiony jest przez głód nieśmiertelności i to on zmierza ku nicości. Unamuno pisząc zatem o sobie, pisze o każdym z nas. Czytając jego dzieła, każdy z nas staje się jego rozmówcą, uczestnikiem osobliwej rozmowy o pragnieniu życia pomimo nieuchronności śmierci. „Filozofia Unamuno – zdaniem Piotra Raka – nie jest abstrakcyjnym systemem, a on sam nie jest chłodnym analitykiem. Unamuno nie tyle jest autorem filozofii, co aktorem-bohaterem, prowadzącym z czytelnikiem żywy, namiętny dialog o życiu, rodzaj wspólnego, jego i czytelnika, przeżywania życia – przeżywania, czyli opisywania i szukania rozwiązań tych problemów, które każdego człowieka najbardziej dotyczą i przenikają wszystkie jego sfery: nie tylko umysł, ale również uczucia i wolę. W tym sensie jest to filozofia, która staje się antropologią”⁵².

⁵² P. Rak, *Wstęp tłumacza*, [w:] M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, s. 11.

Literatura

Prace Miguela de Unamuno

Ensayos, Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes 1916–1918.

Paz en la guerra, Madrid: Espasa-Calpe S.A. 1956.

La agonía del christianismo, Buenos Aires: Editorial Losada S.A. 1964.

Del sentimiento trágico de la vida, [w:] *Obras Completas*, Madrid: Escelicer 1966–1971.

Diario íntimo, Madrid: Escelicer S.A. 1970.

Soledad, Madrid: Espasa-Calpe S.A. 1974.

Niebla, Madrid: Espasa-Calpe 1978.

Vida de Don Quijote y Sancho, Madrid: Cátedra 1988.

Polskie przekłady prac Miguela de Unamuno

Mgła, tłum. E. Boye, Warszawa: Książka i Wiedza 1958.

Pokój pośród wojny, tłum. K. Wojciechowska, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1975.

O poczuciu tragiczności życia, tłum. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie 1984.

Agonia chrystianizmu, tłum. P. Rak, Kęty: Antyk 2002.

Dziennik intymny, tłum. P. Rak, Kęty: Antyk 2003.

Prace o Miguelu de Unamuno i hiszpańskiej filozofii

Azorín, *La Generación del 98*, Salamanca: Anaya 1961.

Baroja R., *Gente del 98*, Barcelona: Editorial Juventud 1969.

Domínguez P.J., *Ortega y la cultura española*, Madrid: Cincel 1985.

Górski E., *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: PAN 1979.

Gullón R., *Direcciones del modernismo*, Madrid: Gredos 1963.

Marias J., *La significación de Unamuno*, „Revista Blanco y Negro” R. XLIX, nr 18–19 (luty 1939).

Marias J., *Miguel de Unamuno*, Madrid: Editorial Gustavo Gili 1968.

Molina A., *La generación del 98*, Barcelona: Editorial Labor 1968.

Ortega y Gasset J., *En la muerte de Unamuno*, [w:] *Obras Completas*, t. V, Madrid: Alianza Editorial 1961.

Ortega y Gasset J., *La pedagogía social como programa político*, [w:] *Obras Completas*, t. I, Madrid: Alianza Editorial 1946–1983.

Salinas P., *La Generación del 98*, „Revista de Occidente” (grudzień 1935).

Salinas P., *Literatura española del siglo XX*, Madrid: Alianza Editorial 1972.

Inne

Kierkegaard S., *Bojaźń i drzenie, Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN 1982.

Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.

Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1995.

Schopenhauer A., *W poszukiwaniu mądrości życia: Parerga i Paralipomena*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Kęty: Antyk 2004.

EXISTENTIAL PHILOSOPHY ACCORDING TO MIGUEL DE UNAMUNO

Summary

The article is an attempt to present the philosophy of Miguel de Unamuno, especially his conception of human life. The author of the article focuses mainly on the characteristics and presentation of the attributes of the human existence. The title of Unamuno's most famous work, *Del Sentimiento Trágico de la Vida (The Tragic Sense of Life)*, refers to the human condition of the desire for immortality when faced with the certainty of death. According to Unamuno this desire to live forever is an irrational desire, but it is this desire that makes us human. Thus there

is a conflict between our perpetual desire for immortality and our reason – which contradicts it; out of this conflict comes the desire to believe in God, which reason cannot confirm.