

Don Kichot wśród filozofów: ustanawianie bezpośredniości

Andrzej Zawadzki*

DOI 10.24425/rl.2022.142996

ruch literacki • R. LXIII • 2022 • Z. 5 (374) PL

PL ISSN 0035-9602

W tytule tego szkicu pozwoliłem sobie na podwójne intertekstualne nawiązanie do dwóch prac, poświęconych modnej wśród dzisiejszych *maîtres à penser* postaci Apostoła Narodów: zbiorowej książki *St. Paul among the Philosophers*, która pod redakcją Johna Caputa i Lindy Martin Alcoff ukazała się w roku 2009, oraz pracy Alaina Badiou *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu* (*Saint Paul. La fondation de l'universalisme*)¹. Don Kichot, postać fikcyjna, również doczekał się okazałego grona komentatorów wśród prominentnych filozofów, takich jak Hegel, de Unamuno, Noica, a także Lukacs oraz Foucault. Chcę pokazać, że w ich odczytaniach, pomimo istotnych różnic, dominuje jeden, choć na różne sposoby ujęty, motyw: opozycja bezpośredniości i zapośredniczenia².

O ile jednak – tu przechodzę do drugiej z przywołanych prac – uniwersalność, czy konkretnie uniwersalny podmiot, to kategoria, którą można ustanowić (w znaczeniu filozoficznym), o tyle zarówno w sensie logicznym, jak i nawet w potocznym językowym odczuciu, ustanowienie

* Andrzej Zawadzki – dr hab., Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński.
ORCID: 0000-0002-9118-6343

1 Zob. A. Badiou, *Święty Paweł: ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla i P. Mościcki, Kraków 2007.

2 Interpretacje powieści Cervantesa i jej bohatera przedstawione przez Lukacsa i Foucaulta pomijam, ze względu na ograniczenia objętościowe tego szkicu.

tego, co bezpośrednio, wydaje się sformułowaniem błędnym: wszak bezpośrednio jest czymś, co powinno być raczej dane samo z siebie. Pozostanę jednak, z całą świadomością ryzyka, przy sformułowaniu bezpośredniości i spróbuję uzasadnić jego zastosowanie pod koniec tego szkicu.

Bezpośredniość jako cnota: de Unamuno

Punktem wyjścia dla moich rozważań uczynię książkę Miguela de Unamuna *Vida de Don Quijote y Sancho*, opublikowaną w roku 1905³. Myśliciel ten poświęcił Don Kichotowi bardzo wiele tekstów na przestrzeni całego życia, poczynawszy od *Quijotismo* z 1895 roku, aż po „*En un lugar de la Mancha...*” z 1932⁴. *Vida de Don Quijote y Sancho* ma interesującą konstrukcję: daleka od metatekstowości, czyli formy tradycyjnego komentarza, czy to filologicznego, czy historycznoliterackiego, czy nawet filozoficznego, przybiera raczej postać rozbudowanej parafrazy (to najczęściej stosowana przez de Unamuna, obok cytatów bezpośrednich, technika przywoływania tekstu Cervantesa), czy wręcz swoistego paratektstu, jakby rozbudowanego przypisu, choć pozbawionego formalnych wyznaczników przypisowości i niejako „wpisanego” w tekst *Przemysłnego szlachcica don Kichote’a z Manczy* (każde z sześciu polskich tłumaczeń powieści ma inny tytuł, posługuję się tytułem przekładu Anny Ludwiki i Zygmunta Czernych z roku 1955). Filozof czyta powieść linearnie, rozdział po rozdziale, i nawet tytuły poszczególnych rozdziałów *Vida de Don Quijote y Sancho* odpowiadają, z niewielkimi tylko zmianami, tytułom z powieści Cervantesa⁵. Można by określić tę książkę jako interpretację narracyjną,

³ Korzystam z wydania: M. de U n a m u n o, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madryd 2005 (dalej w tekście: jako V z numerami stron, z których pochodzą cytaty). Polski przekład: *Żywot Don Kichota i Sancza według Miguela Cervantesa Saavedry objaśniony i komentarzem opatrzony przez Miguela de Unamuno, a na język polski przełożony przez Piotra Fornelskiego*, Sopot 2018. Nieco inne ujęcie postaci Don Kichota przedstawia de Unamuno w książce *O poczuciu tragiczności wśród ludzi*.

⁴ Zob. Jesus Ma e s t r o, Miguel de Cervantes, Miguel de Unamuno: *El Quijote desde la experiencia de la estética de la recepción de 1898*, [w:] *Actas del segundo Colloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Anthropos 1991 – 783, s. 241–242. Korzystam z wersji dostępnej w internecie: (99+) MIGUEL DE CERVANTES, MIGUEL DE UNAMUNO: EL QUIJOTE DESDE LA EXPERIENCIA DE LA ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN DE 1898 | Giselle Bahamondes – Academia.edu, [dostęp: 26.07.2022].

⁵ Można zaobserwować niewielkie różnice w tytułach, na przykład rozdz. III powieści Cervantesa (za wydaniem: *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madryd 1965, s. 26) nosi tytuł *Donde se cuenta la graciosa manera que tuvo Don Quijote en armarse caballero*, a odpowiadający mu rozdział w książce de

gdyż poszukiwanie sensów powieści Cervantesa dokonuje się tu *poprzez* własną opowieść snutą przez de Unamuna i w teje opowieści⁶.

Komentatorzy książki de Unamuna sytuują ją najczęściej w kontekście tak zwanego „regeneracionismo”, szerokiego ruchu politycznego i kulturalnego, ukształtowanego w wyniku politycznego i społecznego kryzysu, spowodowanego utratą przez Hiszpanię na rzecz USA Kuby, Filipin i Puerto Rico w roku 1898 i załamaniem się pozycji tego kraju. Celem tego ruchu było swego rodzaju hiszpańskie odrodzenie (*regeneracion*), jak też refleksja nad podstawami hiszpańskiej tożsamości. „Cervantyzm” i „kichotyzm” uzyskały wówczas w Hiszpanii, zwłaszcza w kręgu tak zwanego Pokolenia '98, niezwykle wysoką pozycję, stając się świeckim, mesjańskim mitem, niemal swego rodzaju religią narodową⁷. Don Kichot w ujęciu de Unamuna nie jest jednak tylko bohaterem odrodzenia, czy też odnowy, lecz także wiary. I rzeczywiście, de Unamuno odczytuje postać rycerza z la Manczy w kontekście egzysten-

Unamuna (dz. cyt., s. 57): *Donde se comenta la gloriosa manera que tuvo Don Quijote en armarse caballero*. Niekiedy kilka rozdziałów powieści (np. rozdz. XXXIX, XL, XLI, XLII) jest zebranych w jednym rozdziale książki Unamuna (dz. cyt., s. 146).

⁶ Zob. R. Gullon, *Introducción*, [w:] M. de Unamuno, dz. cyt., s. 7–8. Sam de Unamuno pisał, iż jego interpretacja ma charakter swobodny i odwołuje się do osobistego doświadczenia, które uznaje za prawomocny czynnik w procesie rozumienia, zob. tamże, s. 192.

⁷ Píše o tym obszernie Iwona Krupecka w książce *Don Kichote w krainie filozofów*, Toruń 2012, zwłaszcza str. 65–110, skupiając się zwłaszcza na takich przedstawicielach pokolenia 1898 jak de Unamuno, Pio Barroja, Ángel Ganivet, José Ruiz Martínez (Azorín) i Ramiro de Maetzu. Hiszpański modernizm odziedziczył mit Don Kichota w postaci w znacznym już stopniu zinterpretowanej przez niemiecki romantyzm i idealizm, choć oczywiście przekształcał ów mit zgodnie ze swoimi potrzebami, zob. tamże, s. 44–64. Z kolei Carmen Rivero Iglesias prześledziła wcześniejszą (kształtującą się od pierwszej połowy XVIII wieku) recepcję *Don Kichota* w Niemczech, od Bodmera (autora pierwszego w Niemczech szkicu poświęconego temu utworowi) oraz Baumgartena. Zdaniem autorki, wpłynęła ona znacząco na romantyczne postrzeganie *Don Kichota*. Autorka pokazuje, jak na interpretację powieści Cervantesa oddziaływała zmiana w postrzeganiu Hiszpanii w połowie XVIII (jako kraju odrębnego od reszty Europy, bliskiego Orientowi, „romantycznego”, „pierwotnego”); kruszenie się wpływów francuskiego klasycyzmu w Niemczech, w myśl zasad którego Don Kichot był jedynie satyrą; wpływ koncepcji humoru Shaftesbury’ego (jako zderzenia tego, co komiczne z tym, co tragiczne), która była popularna w Niemczech i antycypowała pewne cechy bliskiej ironii (napięcie między tym, co idealne a tym, co realne); koncepcja geniuszu twórczego. Z drugiej strony, inspiracje *Don Kichotem* wpłynęły na ukształtowanie się wielu ważnych wątków niemieckiej estetyki romantycznej. Zob. Carmen Rivero Iglesias, *Interpretación idealista del ‘Quijote’*. Korzystam z wersji internetowej artykułu: La interpretación idealista del Quijote (readkong.com).

cializmu chrześcijańskiego, a szczególnie, jak się zdaje, w nawiązaniu do myśli Kierkegaarda. Te właśnie wątki chcę wydobyć z wielowątkowego i bogatego, niekiedy kapryśnego, pozbawionego, o czym wspomniałem, ambicji całościowych i scalających sensy dzieła Cervantesa, komentarza de Unamuna. Wspomniane wątki wymienię w dużym skrócie i trybem enumeracji. Przede wszystkim, będzie to egzystencjalna koncepcja prawdy nie jako zgodności sądu z rzeczywistością, lecz prawdy, którą się żyje (V 271) i która „każe żyć, a nie myśleć” (V 253). Jej istotą jest zatem „intymne przeniknięcie świata substancjalnego do także substancjalnej świadomości” (V 161), a dochodzenie do niej jest cenniejsze od jej posiadania. Dalej, „mądrość serca” zostaje przeciwstawiona „nauce, płynącej z głowy” (V 65), a uczucie – inteligencji (V 180). Lekiem przeciwko chorobie zdrowego rozsądku oraz „demonowi” (V 271) i „najgorszemu tyranowi ducha” (V 123), czyli logice, jest szaleństwo (sam Don Kichot zostaje określony jako Szaleniec, z którego świat szydzi, tak jak szydzono z Chrystusa), będące także drogą do nieśmiertelności (V 159). Drogą prowadzącą do rozbicia skorupy zdrowego rozsądku i osiągnięcia prawdy oraz wiary są lęk (*miedo*), trwoga (*congoja*) i męczarnia (*angustia*; V 107, 253)⁸, podobnie, „tylko ten, kto zaprawia się w absurdzie, jest zdolny osiągnąć niemożliwe” (V 153).

Najważniejsze jednak, zarówno w kontekście relacji de Unamuna do Kierkegaarda (myśliciela bardzo ważnego dla hiszpańskiego filozofa, choć nieprzywołanego w *Vida de Don Quijote y Sancho* bezpośrednio⁹), jak też dla moich rozważań, jest porównanie Don Kichota do Abrahama: „Między mną a Bogiem – może dodać – nie ma żadnego zapośredniczającego (*medianera*) prawa; rozumiemy się bezpośrednio i osobiście, i dlatego jestem tym, kim jestem. Czy nie przywodzi ci to na myśl bohatera wiary, Abrahama, na górze Moria?” (V 67). Don Kichot, określony zresztą przez de Unamuna mianem „rycerza wiary” (*Caballero de la Fe*; 63), czyli dokładnie tak, jak Kierkegaard nazywa Abrahama¹⁰, udaje się w swą podróż uzbrojony

⁸ Podaję tłumaczenia Fornelskiego, zob. s. 108 oraz 274. „Miedo” tłumacz przekłada, na tej samej stronie, raz jako lęk, a raz jako strach (108). Termin „angustia” można by też, zapewne, przełożyć jako „lęk”, biorąc pod uwagę, że tytuł książki Kierkegaarda *Begrebet Angest* został na polski przełożony jako *Pojęcie lęku*, zaś na hiszpański jako *El concepto de angustia*.

⁹ Na temat podobieństw myśli Kierkegaarda i de Unamuna powstało wiele prac, zob. m.in. J.C. Lago Bornstein, *Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos*, wersja internetowa: www.researchgate.net/publication/27581168_Unamuno_y_Kierkegaard_dos_espiritus_hermanos/link/00b6876a0cf245659-d0397ea/download [dostęp: 13.06.2022]; D. Aguiar Bauxauli, *La verdad en Kierkegaard y en Unamuno. The truth in Kierkegaard and Unamuno*, ÉNDOXA: Series Filosóficas, no. 34, 2014, pp. 87–104.

¹⁰ Zob. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972, s. 81.

jedynie w „najgłębszą pokorę i posłuszeństwo wobec Boga” (V 53), który chciał wypróbować jego wiarę i posłuszeństwo, tak, jak w przypadku Abrahama (V 193). Niczym Abraham, będący dla autora *Bojaźni i drżenia* przykładem „teleologicznego zawieszenia etyki”, która jest „rzeczą ogólną i ogólnie obowiązuje każdego”¹¹ – a może wręcz przelicytowując biblijnego bohatera – bohater Cervantesa dokonuje zawieszenia wszelkiego zapośredniczenia i staje się, można rzec, rycerzem bezpośredniości: „Wyruszył w świat, by naprawiać krzywdy, które wychodziły mu na spotkanie, lecz uczynił to bez żadnego uprzednio powziętego planu, bez żadnego reformatorskiego programu. Nie wyruszył, by wprowadzać ustalone zawczasu porządki, lecz by żyć zgodnie z tym, jak wcześniej żyli błędni rycerze” (V 52). To właśnie ta bezpośredniość, czyli odrzucenie zapośredniczenia własnych działań w tym, co ogólne, reprezentowanym tu przez wspomniane plany, programy, ustalone zawczasu porządki – sprawia, że Don Kichot może powiedzieć o sobie: „jestem tym, kim jestem”, czyli konstituuje się jako podmiot etycznego działania, jak też podmiot w ogóle¹². Żyjąc zgodnie z tym, jak żyli jego poprzednicy, rycerz z la Manczy tylko pozornie wpisuje się w jakiś porządek ogólności, czy realizuje ponadindywidualny schemat życia i postępowania. Życie jest bowiem czymś absolutnie jednostkowym i nie może zostać zapośredniczone przez kategorie ogólne, a wiara – czyli to, konstytutywne i dla Abrahama, i dla Don Kichota, „wyżej stawia jednostkę od tego, co ogólne”, sam zaś „rycerz

¹¹ Zob. tamże, s. 55.

¹² Warto krótko wspomnieć o odmiennym ujęciu postaci Don Kichota oraz powieści Cervantesa, przedstawionym przez Joségo Ortegę y Gassetę w wydanych w roku 1914 *Meditaciones del Quijote* (odwołuję się do wydania książki z roku 2012 w opracowaniu Juliána Mariasa). Młodszy od pokolenia 1898 filozof raczej krytycznie odnosi się do mitologizowania postaci Don Kichota, jak również traktowania go w oderwaniu od kontekstu powieści (s. 86–87), choć także upatruje w jej bohaterze „strażnika hiszpańskiej tajemnicy, dwuznaczności kultury hiszpańskiej” (s. 167). U de Unamuna Don Kichot oddaje się bezpośrednio przygodom, u Ortegi zaś czynnie ich szuka, jest „człowiekiem, który chce reformować rzeczywistość”, ma „wolę przygody”; „Przygody mogą być mgłą mózgu w stanie fermentacji, ale wola przygody jest rzeczywista i prawdziwa. Teraz zatem przygoda jest przemieszczeniem [*dislocación*] porządku materialnego, nierealnością” (s. 226). Do takiej postawy autor *Meditaciones del Quijote* odnosi pojęcie projektu, który interpretuje jako negację tego, co dane bezpośrednio, jak też bezrefleksyjnie. Tak pojęty projekt ma więc charakter zapośredniczenia, choć Ortega y Gasset nie używa tego określenia i skupia się raczej na projekcie jako wyrazie heroizmu: „I to chcieć być sobą jest heroizmem” (s. 227). Pomimo wskazanych tu różnic nietrudno zauważyć, że i de Unamuno, i Ortega y Gasset wyraźnie inspirują się w swych analizach egzystencjalizmem, zwłaszcza koncepcją autentyczności, u Ortegi y Gasset większy nacisk pada na woluntaryzm.

wiary rezygnuje z ogólności, by stać się jednostką”¹³. Bohater Cervantesa dokonuje raczej powtórzeń, ale w znaczeniu właśnie Kierkegaardowskim, czyli takiego, które nie będąc ani prostą repetycją, ani też wspomnieniem, jest zwrócone ku przyszłości¹⁴.

Owo zawieszenie tego, co ogólne ma też, zarówno w przypadku Kierkegaardowskiego Abrahama, jak i Don Kichota de Unamuna, wymiar temporalny. Decyzja Abrahama o udaniu się na górę Moria – czyli decyzja, dzięki której „zdobywa” on wieczność – dokonuje się momentalnie, tu i teraz, jak też bez refleksyjnego zapośredniczenia¹⁵. W taki sposób działa też, zdaniem autora *Vida de Don Quijote y Sancho*, Don Kichot, podobny w tym Chrystusowi, „którego był zawsze wiernym uczniem”: zdawał się na to, na co napotkał na swych ścieżkach, ponieważ „Najpilniejsze jest to, co tu i teraz: w chwili, która mija i w ograniczonym miejscu, które zajmujemy, spoczywa nasza wieczność i nasza nieskończoność” (V 52). Chwila, „tu i teraz” to kategorie temporalne, które można odnieść do jednostkowości, ponieważ tylko jednostka może dokonać rozstrzygnięcia, aktu wyboru siebie, czy decyzji. Czas natomiast, który według Hegla jest czymś bezwzględnie „abstrakcyjnym i idealnym”, w czym chwilowe różnice zostają zniesione, odpowiadałby „podmiotowości abstrakcyjnej”¹⁶.

13 Paradoksalność wiary polega na tym, że stawia jednostkę wyżej od tego, co ogólne, zob. S. Kierkegaard, dz. cyt., s. 56–57.

14 „A właściwe powtórzenie to wspomnienie zwrócone ku przyszłości”, zob. S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, przeł. B. Świdorski, Warszawa 2000, s. 17. Deleuze z kolei przeciwstawia powtórzenie ogólności, podobieństwu, prawu, i pisze, że „Powtórzenie ze swej istoty odsyła do jednostkowej mocy, która z natury różni się od ogólności, nawet wówczas, gdy po to, by się pojawić, korzysta ze sztucznego przejścia od jednego porządku ogólnego do innego”, zob. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 30. Pojęciami różnicy i powtórzenia, w odniesieniu zarówno do samego *Don Kichote’a*, jak i książki de Unamuna, posługuje się Arne Melberg w książce *Teorie mimesis*, przeł. J. Balbierz, s. 65–77.

15 Taki charakter decyzji Kierkegaard podkreśla też w innych dziełach „Jeśli mam działać w chwili, muszę, och muszę, pożegnać się z tobą, ukochany dystansie”, zob. *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 149. Decyzja ma także charakter wyrwy w kontinuum czasu, który duński filozof określa jako skok, dz. cyt., s. 51–52. Duński myśliciel podkreśla też, że w skoku konstituuje się jaźń oraz pojawia to, co nowe, zob. *Pojęcie lęku*, przeł. A. Dąkowska, Warszawa 1996, s. 95 i 102.

16 Zob. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 273. Por. również uwagę Alexandre’a Kojève’a ze *Wstępu do wykładów o Heglu* (przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 397), że Pojęcie, czyli Wiedza absolutna, jest Czasem.

Choć jednak i Abraham, i Don Kichot są rycerzami wiary, i jednostkami „przeciwstawnymi temu, co ogólne”¹⁷, istnieją między nimi znaczące różnice. W przypadku tego pierwszego w grę wchodzi zawieszenie etyki w imię całkowicie transcendentnego prawa, absolutnego posłuszeństwa Bogu, a w przypadku tego drugiego, o zawieszenie wszelkiego prawa w imię – by proleptycznie przywołać określenie Hegla, o którym będzie jeszcze mowa – jednostkowego prawa serca. Abraham zмага się z Bogiem, a Don Kichot – ze światem, bliżej mu zatem z tej perspektywy do postaci, którą Kierkegaard określa mianem bohatera¹⁸. By podkreślić, że przypadek Abrahama nie może być zmediatyzowany, duński filozof pisze, iż biblijny bohater nie mówi, a mowa wszak wyraża to, co ogólne¹⁹. Bohater Cervantesa, jak wiadomo, mówi, i to całkiem sporo, jest też bohaterem z książkami w ręce, podczas gdy Abraham jedynie słucha Boga. Zawieszenie w akcie wiary tego, co ogólne, czyli zapośredniczenia, ma u Kierkegaarda – początkowo zafascynowanego Heglem – wyraźne ostrze antyheglowskie. Stosunek de Unamuna do niemieckiego myśliciela ewoluował w nieco podobny sposób. Autor *Fenomenologii ducha* bardzo mocno oddziałał na Hiszpana, który nazywał go swoim mistrzem, a nawet – co w kontekście powyższych uwag zakrawa na ironię – „Don Kichotem filozofii”²⁰, i dopiero późniejszy zwrot w kierunku egzystencjalizmu oraz filozofii życia, jak też rosnący wpływ właśnie Kierkegaarda, spowodowały, że de Unamuno coraz bardziej dystansował się wobec heglizmu²¹. Nie dziwi więc, że postawa Don Kichota jest przez autora *Vida de Don Quijote y Sancho* utożsamiona z jedyną prawdziwą filozofią, czyli tą, która płynie z serca i życia, a nie z nauczanych w laboratoriach logiki czy sylogistyki, a której stawką jest wiara, nieśmiertelność i tworzenie prawdy. W iście mesjańskim geście taki sposób filozofowania uznaje de Unamuno za prawdziwie hiszpański, a Don Kichota awansuje na autentycznego – i jedyne hiszpańskiego – filozofa (V 242, 286).

Bezpośredniość jako choroba: Noica

Skoro dla myślicieli krytycznych wobec Hegla jako filozofa zapośredniczenia bezpośredniość była cnotą, to nie może dziwić fakt, że dla heglisty Constantina Noiki była ona chorobą, choć oczywiście pojętą nietrywialnie.

¹⁷ Zob. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, dz. cyt., s. 65.

¹⁸ Tamże, s. 15.

¹⁹ Tamże, s. 63.

²⁰ Zob. J. Ribas, *Unamuno y Hegel*, s. 55. Korzystam z wersji dostępnej w internecie: <https://www.bing.com/images/search?q=obras+de+miguel+de+unamuno+despre+don+quijote&qv=obras+de+miguel+de+unamuno+despre+don+quijote&FORM=IGRE>, [dostęp: 13.06.2022].

²¹ Tamże, s. 88.

W *Sześciu chorobach ducha współczesnego* rumuński filozof mówi o chorobach ducha, czy też chorobach ontologicznych, których nie da się zredukować do ani do schorzeń somatycznych, ani nawet psychicznych. Przypomnę je, znów w największym skrócie, celem zarysowania kontekstu dla głównego interesującego mnie tu problemu, czyli bezpośredniości. Otóż w koncepcji rumuńskiego myśliciela każda choroba, czy też patologia ducha jest charakteryzowana w relacji do stanu, lub stanów doskonałego funkcjonowania bytu ludzkiego, czyli jego zdrowia. Występuje ono wtedy, gdy byt w ogólności, jak też różne jego przejawy, znajdują się w kondycji, jak to nazywa Noica, doskonale nasyconego modelu ontologicznego. By nakreślić ową kondycję – swoją drogą nieosiągalną – autor *Sześciu chorób* konstruuje ontologiczną triadę, składającą się z tego, co jednostkowe, tego co ogólne oraz określników. Choroby bytu, jak też ducha, są wynikiem braku równowagi, czy też koordynacji, elementów tej triady, a taką sytuację rumuński myśliciel nazywa w innym ze swoich dzieł katastrofą ontologiczną²².

Podstawową tezę *Sześciu chorób ducha współczesnego* można przedstawić tak: każda choroba ducha wyraża niezdolność do pełnej realizacji modelu ontologicznego. W przypadku każdej choroby mamy do czynienia z brakiem jednego spośród trzech składników, brakiem, który przybiera postać dwóch modalności: z jednej strony, jest to „niedobór” jednego elementu wspomnianej triady: w przypadku katholitis brakuje tego, co ogólne, w przypadku toteditis- tego, co jednostkowe, zaś horetitis wskazuje na problem z określnikami²³; z drugiej strony mamy do czynienia z mniej bądź bardziej świadomym odrzuceniem któregoś ze składników, z którego biorą się kolejne trzy choroby, jako terminy zbudowane przez zaprzeczenie, za pomocą a *privativum*, trzech pierwszych (akatholia, atodecja, ahorecja). Wszystkie choroby mogą odnosić się i do jednostek, i do zbiorowości, a ich dwanaście w sumie przypadków Rumun ilustruje przykładami zaczerpniętymi z literatury bądź filozofii (głównie europejskich), jak też historii. „W kulturze europejskiej, pisze Noica, znakomitym, wzorcowym przykładem człowieka, cierpiącego na horetitis, jest Don Kichot. Cel całej jego szarpaniny to uzyskanie określników. W pierwszej części dzieła nie udaje mu się ich uzyskać naprawdę, bo wymyśla je sam (wiatraki i trzody baranów), w drugiej zaś nie są one rzeczywiste, bo wszystkie zostały sfingowane przez innych”²⁴. Innymi słowy, Don Kichot dysponuje powszechnikiem, czyli tym, co ogólne, ma bowiem zarysowany wyraziście –

22 Zob. C. Noica, *Devenirea Ńntru ființa. Încercare asupra filozofiei tradiționale. Tratat de ontologie. Scrisori despre logica lui Hermes*, București 1998, s. 270–272.

23 Nazwy chorób wywodzą się z terminów greckich: *katholou*: to, co ogólne; *tode ti*: to oto, to, co jednostkowe; *horos*: granica, określenie.

24 Zob. C. Noica, *Sześć chorób ducha współczesnego*, przeł. I. Kania, Kraków 1997, s. 22.

choć dość ogólnikowo – cel i sens swego życia, którym jest poprawianie świata; ma również silny rys indywidualny, lecz środki, którymi dysponuje i które wybiera do realizacji tego celu, są wobec niego nieproporcjonalne. Bohater Cervantesa jest przykładem horetitis ostrej i dynamicznej. Polega ona nie tyle nawet na całkowitym braku określników, lecz na tym, że są to pseudookreślniki, które dobiera ad hoc i wśród których miota się mocny podmiot, niecierpliwie próbujący zrealizować i urzeczywistnić swą jednostkowość i nadać jej jakiś całościowy sens, czyli pewną ogólność. Chce się do niej wznieść nie poprzez zapośredniczenie, lecz poprzez – by użyć przywołanego już terminu Kierkegaarda – natychmiastowy „skok”, nie poprzez realizację jakiegoś ponadindywidualnego, czyli powszechnego, prawa, lecz wyłącznie mocą swej indywidualności, czyli kierując się przywołanym już wcześniej prawem serca²⁵.

Źródłem koncepcji Don Kichota jako modelowego horetyka, czyli, innymi słowy, „chorego z bezpośredniości”, można dopatrywać się w komentarzach Noiki do *Fenomenologii ducha*. Jak Unamuno prowadzi czytelnika do grobu Don Kichota – taki tytuł ma szkic, zaczynający *Vida de Don Quijote y Sancho* – tak rumuński filozof wiedzie go do kolebki filozoficznych narodzin rycerza z la Manczy, którą jest rozdział wspomnianej książki Hegla, zatytułowany *Prawo serca i obłąd zarozumiałości*. Jak wiadomo, w *Fenomenologii ducha*, po sekcjach, w których analizuje się świadomość oraz samoświadomość, czy też samowiedzę, następuje sekcja o rozumie. Jego pierwszym stadium jest rozum obserwujący przyrodę, który odnosi się do świata zjawisk, a drugim – samourzeczywistnianie się rozumowej samowiedzy czyli, mówiąc w uproszczeniu, aktywność rozumu w świecie. Świat ów nie jest już zewnętrzną wobec rozumu przyrodą, lecz jego własnym światem, czyli rzeczywistością społeczną, w której działa, w której się realizuje i wobec której przyjmuje różne postawy. Stadium trzecie to tak zwane zwierzęce królestwo ducha. Rozumowa samowiedza przyjmuje z kolei trzy postaci, którymi są: ochota i konieczność, prawo serca i obłąd zarozumiałości oraz cnota i bieg świata; Jean Hyppolite upatruje w nich trzech form nowoczesnego indywidualiz-

²⁵ Noica na kartach *Sześciu chorób ducha współczesnego* (dz. cyt. 116–125) pisze o sobie, w zawołowany sposób, jako o ahoretyku, czyli kimś, kto odrzuca określniki, nie zaś cierpi na ich brak jak Don Kichot. W obu przypadkach jednak choroba dotyczy określników. O „donkichotyzmie” Noiki w kontekście jego projektów kulturalnych, zupełnie niemożliwych do zrealizowania w warunkach panujących w komunistycznej Rumunii, pisze Marta Petreu w rozprawie *Noica i utopia uznania*, przeł. J. Kornaś-Warwas, [w:] *Constantin Noica i filozofia XX wieku*, red. J. Kornaś-Warwas i A. Zawadzki, Kraków 2018, s. 140–146. Na temat relacji Noiki do Hegla zob. w języku polskim dwie prace: wspomniany artykuł Marty Petreu oraz rozprawę Laury Pamfil *Dialog Noica-Pöggeler. Uwagi o pewnej filozoficznej polemice*, również zamieszczony w tomie *Constantin Noica i filozofia XX wieku*.

mu²⁶. W każdej z tych form dochodzi do pewnego rodzaju konfrontacji tego, co jednostkowe z tym, co ogólne. Skupię się na prawie serca i ołędzie zarozumiałości, by, posługując się komentarzami Noiki, podać argumenty na rzecz tezy, że pisząc ten rozdział, Hegel miał na myśli właśnie Don Kichota²⁷. Wywód niemieckiego myśliciela przedstawię w formie zredukowanej do kilku najważniejszych punktów.

26 Zob. J. Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's „Phenomenology of Spirit”*, trans. by S. Cherniak and J. Heckman, Evanston 1974, s. 275.

27 W pierwszej postaci rozumowej samowiedzy samowiedza ta nie tyle, jak pisze Hegel, buduje swe szczęście, ile „bezpośrednio je bierze i cieszy się nim”, wykorzystuje innych dla swej własnej przyjemności (Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 239). W tym najuboższym i najbardziej zmysłowym – co dla Hegla znaczy najbardziej abstrakcyjnym i pustym – stadium, ogólność przybiera dla jednostki postać czegoś całkowicie wobec niej zewnętrznego: konieczności i śmierci. Noica szuka literackiego wcielenia tegoż stadium urzeczywistniającej się samowiedzy w postaci Don Juana, który bezskutecznie szukając siebie w innych, czyli uwodzonych przez siebie i traktowanych jako środki do zaspokojenia pożądania zmysłowego kobietach, staje w końcu oko w oko z koniecznością, upostaciowaną przez Komandora (zob. C. Noica, *Sześć chorób ducha współczesnego*, dz. cyt., 23–28.). Chorobą Don Juana jest akatholia, odmowa powszechności, czyli dążenia do nadania swej egzystencji jakiegoś szerszego sensu. Rumuński filozof bliski jest w swym odczytaniu Don Juana Kierkegaardowi, który pisze, że „[...] Don Juan jest absolutnie muzyczny. Don Juan pożąda zmysłowo i przy pomocy demonicznej potęgi zmysłów uwodzi, uwodzi wszystkie” (zob. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, t. I, s. 115). Natomiast „muzyka stanowi medium bezpośredniości, co duchowo określane, zostaje wydalone z obszaru ducha” (tamże, s. 78). Interesujące, że różnego rodzaju figur, czy to literackich, czy historyczno-politycznych, szukało dla wspomnianych tu stadiów rozwoju samowiedzy wielu komentatorów Hegla. Hyppolite, komentując stadium pierwsze, przywołuje postać Fausta, który porzucił świat nauki, czyli rozumu obserwującego naturę, by rzucić się w wir życia (zob. J. Hyppolite, dz. cyt., s. 281); podobnie czyni Kojève (zob. *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, 116). Z kolei w postaci trzeciej, „Dla świadomości cnotliwej [*der Tugend*] prawo jest tym, co istotne, a indywidualność – tym, co powinno być zniesione, a więc zniesione zarówno we własnej świadomości samej cnoty, jak i w biegu świata”, zob. *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., 249. U Noiki wcieleniem cnoty w jej zderzeniu z biegiem świata jest Ignacy Loyola. Odmienne od serca, cnota jest już jakimś ogólnym porządkiem, któremu muszą się podporządkować jednostki. Nadal jest jednak ideałem abstrakcyjnym, który jest demaskowany właśnie przez bieg świata. Porażka cnoty tak abstrakcyjnie pojętej prowadzi, zdaniem rumuńskiego myśliciela, do ukształtowania się cnoty nie w znaczeniu moralnym (*virtus*), ale jako *virtù*, moc, zob. *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, dz. cyt.,

Otóż o ile w stadium ochoty i konieczności ogólność była czymś zewnętrznym wobec jednostkowości, czy też samowiedzy, to na etapie prawa serca ma ona tę ogólność, czyli prawo, bezpośrednio w sobie – bezpośrednio to termin, który „rządzi” całym tekstem od samego początku – i o tyle jest bogatsza od swej poprzedniczki. Ogólność dana samowiedzy bezpośrednio to tytułowe prawo serca. Jest ono tymczasem czymś tylko *dla siebie* – czyli, prościej mówiąc, czystą, „wewnętrzną”, „subiektywną” ideą – jako że nie zostało jeszcze urzeczywistnione. Rzeczywistość zatem przeciwstawia się mu, i to na dwa sposoby: jako tłamszący jednostkowość brutalny porządek świata oraz jako ludzkość, cierpiąca pod narzuconym jej zewnętrznym porządkiem, sprzecznym z prawem serca. Między tym, co jednostkowe a tym, co ogólne dochodzi zatem do sprzeczności, która ma wyraźny rys tragiczny: „Prawo serca właśnie w wyniku swego urzeczywistnienia przestaje być prawem *serca*”, a jednostka przestaje rozpoznawać siebie w wolnej ogólności, do której jednak należy, gdyż jest ona jej działaniem²⁸. Dzieje się tak dlatego, że kierującej się prawem serca jednostce nie jest znana „natura urzeczywistniania i wywołującego skutek działania”, ponieważ „ta świadomość zna ogólność dopiero tylko jako ogólność *bezpośrednią*”, a jej celem nie jest ustanowienie jakiegoś określonego prawa, czyli pewnej formy zapośredniczenia między działaniem jednostki a światem, lecz „bezpośrednia jedność jednostkowego serca z ogólnością”²⁹. Jedyna ogólność, dana jednostce kierującej się prawem serca ma charakter tylko pozorny, a wynikający z niej porządek jest, jak powiada Hegel, odwrócony. Każde serce chce bowiem narzucić własne prawo, które powinny uznać inne serca, co prowadzi do wzajemnego zwalczania siebie przez wszystkich oraz zniweczenia jakichkolwiek wysiłków. „Dlatego też – jak kapitalnie ujmuje to Hegel – bicie serca pragnącego dobra ludzkości przechodzi we wrzask pomyłonej zarozumiałości”³⁰.

W tym właśnie wrzasku Noica – jako autor wspomnianych wyżej *Sześciu chorób ducha współczesnego* – rozpoznaje symptom horetitis, choroby wywołanej brakiem, bądź dysfunkcją określników, będących innym terminem na Heglowskie zapośredniczenie. Chorem jest oczywiście Don Kichot.

s. 89–93. Co interesujące, de Unamuno, przeciwnie niż Noica, dostrzega i mocno akcentuje podobieństwa między Don Kichotem a Loyolą, zob. M. de Unamuno, dz. cyt., s. 46 i 51. U Kojève’a (dz. cyt., s. 118–119) to stadium – charakterystyczne dla burżuazyjnego indywidualizmu i pseudo-socjalizmu – reprezentuje człowiek-cnota, u Hyppolite’a (dz. cyt., s. 290), co ciekawe – Don Kichot.

²⁸ Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 244.

²⁹ Tamże, s. 245.

³⁰ Tamże, s. 246.

Zanim jednak rumuński filozof dokonał tej diagnozy, odnalazł w bohaterze Cervantesa wcielenie prawa serca i obłędu zarozumiałości³¹.

Według egzystencjalisty de Unamuna, obłęd chcącego naprawiać świat i walczącego z nim Don Kichota był wynikiem zabarwionego religio-egzystencjalnym patosem heroizmu jednostki. Zdaniem heglisty Kojève'a, indywidualna forma społecznego działania jest niewystarczająca i ograniczona. Kojève'owski człowiek- „o-czułym-sercu”, odpowiednik Don Kichota, nie jest rewolucjonistą, gdyż nie interesują go związki między jego jednostkowymi ideałami a rzeczywistością, nie dąży do zmiany społeczeństwa, które traktuje jako świat zastany, krytykuje je tylko werbalnie i, w rezultacie, ucieka w moralizującą utopię, „Natomiast utopia prowadzi do szaleństwa ponieważ pozostaje w permanentnej niezgodności z tym, co rzeczywiste: jest to egzystencjalna krytyka utopii”³².

W *Povestiri despre om* obłęd Don Kichota ma wymiar zarówno jednostkowy, jak i polityczny, ale oba są ujęte inaczej, niż, odpowiednio, u de Unamuna oraz Kojève'a. Choć Noica nie używa w odniesieniu do figury rycerza określenia tragizm, to jednak wydaje się ono uzasadnione, jeśli zostanie użyte w rozumieniu Hegłowskim, czyli jako zjawisko wynikające z ograniczenia, czy też partykularności jakiegoś stanowiska, jego „jednostronnej szczegółowości” i „fałszywej jednostronności”³³. Don Kichot ma immanentnie w nim tkwiący tak moment prawdy, jak i nieprawdy, gdyż choć reprezentuje pewną postać rozumowej samowiedzy, to jest to postać ograniczona, będącą jedynie jakimś etapem jej rozwoju skazanym na immanentną sprzeczność. Noica określa tę sprzeczność przy pomocy oksymoronu egoizm altruistyczny. Polega on na tym, że jednostka znajduje swe zadowolenie nie w oddawaniu się własnym przyjemnościom, jak Don Juan, lecz w działaniu dla innych – jak Don Kichot. Innymi słowy: działając dla innych, tak naprawdę działa dla siebie, nie wiedząc o tym. To właśnie ta sprzeczność jest źródłem błędnego rozpoznania siebie i – obłędu, w który musi popaść ten ostatni: „Podczas gdy niemal każde jednostkowe zadowolenie jest obrazą dla świata i jego cierpień, twoje zadowolenie, polegające na utwierdzaniu siebie w roli oswobodziciela ludzi z ich cierpień jest jednoznaczne z ich szczęściem. Działający rozum, po tym, jak wypróbował, na etapie Don Juana, przytomne zaślepienie, wynalazł coś, co do tego momentu wydawało się być poza zasięgiem możliwości człowieka: *egoizm altruistyczny* na etapie Don

31 Kojève (dz. cyt., s. 117) mówi w tym kontekście o człowieku-o- „czułym sercu”, a Hyppolite (dz. cyt., s. 285, 286) wskazuje na Karla von Moora ze *Zbójców* Schillera oraz Rousseau.

32 Zob. Kojève, dz. cyt., s. 117.

33 Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, przeł. A. Landmann, Warszawa, t. I, s. 626 i 629.

Kichota. Musiałbyś być szalony chcąc wyrzec się podobnej pokusy – tego ludzkiego obłądu”³⁴.

Noika, przeciwnie niż heroizujący i uwznioślający indywidualny gest Don Kichota de Unamuno, ukazuje ograniczenia tego gestu i tkwiący w nim moment nieprawdy: niecierpliwłość, zarozumiałość, a przede wszystkim „urojenie na swój temat”³⁵, czyli fałszywą świadomość – czym zbliża się do ujęcia autora *Wstępu do wykładów o Heglu*. Przeciwnie jednak niż Kojève, nie odbiera temu gestowi wszelkiej wartości, akcentując moment prawdy, który mimo wszystko tkwi w działaniach dziedziców Don Kichota: polityków, reformatorów, proroków, określonych jako błędni rycerze. Świadczy o tym fragment komentarza do wspomnianego rozdziału *Fenomenologii ducha*, który rozpoczyna się prawdziwą tyradą, ujętą w nawias – co zdaje się wskazywać na to, że autor traktował ją jako głosę, czy przypis do głównego tekstu – i wyraźnie odbiegającą swym emocjonalnym tonem, zresztą u Noiki rzadkim, od spokojnego tonu następującego po niej komentarza. Przytoczę ów fragment *in extenso*, jako że tekst nie jest znany polskiemu czytelnikowi:

(Rycerze polityki, szlachetni zapaleńcy, chcący zmieniać świat, którzy powstaniecie przeciw historycznej niesprawiedliwości, nie domyślcie się oczywiście tego wszystkiego, co was czeka, gdy spróbujecie tego, czego podejmie się człowiek jak każdy, gdy stanie się błędnym rycerzem. Jeśli polityka to w swej istocie próba realizacji niemożliwego, to każdy byt ożywiony myślą bez pokrycia żyje w czasie błędnych rycerzy, którzy wyruszyli, by zaprowadzić w świecie porządek. Nie przestaje towarzyszyć wam wszystkim jakaś część Don Kichota, jak też coś z doświadczenia krzyżowca, który wyruszył, by oswobodzić Grób Święty, a walczył z tymi, dla których dobra się bił – z chrześcijanami z Bizancjum. Tak jak on, tak jak błędny rycerz, nie zdołacie zawrócić z drogi, otrząsnąć się z szaleństwa. Ale czas powiedzieć, że w kolejnych nieszczęściach człowieka jak każdy tkwi jakaś prawda, czy też dobro [...]. A co z wami, chuliganami ideału, z wami, tyrani? Gdybyście przynajmniej nauczyli się od niego, jak pędzić...).³⁶

Nietrudno zauważyć, że cała sfera polityki jest przez Noikę potraktowana jako donkiszoteria: zostaje zredukowana do działania jednostek, chcących zrealizować cele z zasady do realizacji niemożliwe i kierujących się raczej emocjami („szlachetni zapaleńcy”), niż rozumem. Co więcej, zostaje zdemaskowana jako utopia, „byt ożywiony myślą bez pokrycia”³⁷. Autor *Povestiri despre om* pokazuje, że to zaślepienie i niezdolność do samorefleksji

³⁴ Zob. C. Noica, dz. cyt., 85.

³⁵ Tamże, s. 86.

³⁶ Tamże, s. 162–163.

³⁷ Jednym z nieszczęść postawy Don Kichota jest to, że świat ideału, który rycerz nosi w duszy, zamienia się w swe przeciwieństwo (tamże, s. 86). Utopia więc, jak się zdaje, zawiera w sobie inherentnie moment dystopijny.

oraz korekty swego działania („nie zdołacie zawrócić z drogi, otrząsnąć się z szaleństwa”) jest wynikiem niezdolności do wzniesienia się tego, co jednostkowe i afektywne (serce) do tego, co ogólne, czyli jakiejś postaci porządku rozumowego. Autor *Sześciu chorób ducha współczesnego* skupi się na źródle tej niezdolności, czyli chorobie określonej jako *horetitis*: dysfunkcji określników, innymi słowy – zapośredniczenia, niezbędnego jednostce chcącej wnieść się ku powszechnikowi, czyli Heglowskiej ogólności. Choć działanie, czy raczej miotanie się, jest nieszczęsne i błędne, chorobliwe, to jednak zostawia po sobie jakiś osad tego, co trwałe, zdrowe i rozumne: jakiegoś porządku ontologicznego (prawda), czy też aksjologicznego (dobro), którego pozbawione jest działanie „tyranów i chuliganów ideału”; kogo filozof miał tu na myśli, pisząc swe komentarze do Hegla w stalinowskiej Rumunii początku lat 60 – nietrudno zgadnąć.

Nawiązując do późniejszych koncepcji Noiki, można by powiedzieć, że ci ostatni – chuligani ideału – mieszcza się w bliskim Heglowskiej złej nieskończoności porządku, określonym przez filozofa jako stawanie się ku stawaniu; jest nim czysta zmiana, pęd prowadzący donikąd, wyczerpujący się jedynie w czysto zewnętrznym porządku zdarzeń i podmiotowych relacji, być może również – choć Noica wprost o tym nie pisze – władza sprawowana i utrzymywana dla samej władzy, czysta przemoc, *nuda potestas*. Ci pierwsi natomiast, czyli (błędni) rycerze ideału mieliby swe miejsce w porządku stawania się ku bytowi, gdzie procesualność, nie tracąc nic ze swej dynamiki, otwiera się na jakiś szerszy horyzont sensu, którym w wymiarze społecznym może być, na przykład, połączona jakąś ideą i zdolna stworzyć kulturę wspólnotą³⁸.

Według de Unamuna, bliskiego Kierkegaardowi, Don Kichot to rycerz wiary, późny, nowożytny i zsekularyzowany wnuk biblijnego Abrahama: jednostka, która może w pełni stać się sobą – aż sobą – odrzucając zapośredniczenie, czyli to, co ogólne, i rzuca się w wir bezpośredniości, choć oczywiście nie jest to bezpośredniość zmysłowa, lecz bezpośredniość serca. Według Noiki, zainspirowanego Heglem, Don Kichot to rycerz błędny, który odrzucając określniki, czyli zapośredniczenie w tym, co ogólne – bądź nie umiając nad nim zapanować – pozostaje tylko sobą, „indywidualnością *istniejącą dla siebie*, czyli sercem”³⁹. Filozoficzny spór o Don Kichota, który próbowałem naszkicować, to w istocie spór o istotę nowoczesności, czy nowożytności. Jeśli określimy ją jako proces postępującej mediatyzacji doświadczenia na wszelkich właściwie poziomach⁴⁰, to

38 Próbę przybliżenia pojęć stawania się ku stawaniu oraz stawania się ku bytowi podjąłem w szkicu *Constantin Noica: rumuńska opowieść*, [w:] *Constantin Noica i filozofia XX wieku*, dz. cyt., s. 32–33.

39 Zob. *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., s. 248.

40 Tak zdaje się czynić na przykład Marek Siemek, w wielu miejscach swej książki o Heglu interpretując jego myśl jako nowoczesnej sfery intersubiektywności

bezpośredniość wyłania się dla niej jako podstawowy problem, z którym musi sobie poradzić, przedstawiając ją pod różnymi postaciami⁴¹. Bezpośredniość zatem nie jest już dana, może być tylko refleksyjnie i retroaktywnie ustanowiona, bądź to w geście krytycznym jako choroba, z której nowoczesność powinna się wyleczyć, by mogła doprowadzić do końca swój projekt pełnego upodmiotowienia tego, co substancjalne, bądź też nostalgiczno-utopijnym jako utracona cnota, czy też serdeczna niewinność, którą próbuje się jeśli nie odzyskać, to właśnie ufundować na nowo gestem Don Kichota w świecie, który zdaje się być jej pozbawiony.

Ujęcia figury Don Kichota, zaproponowane przez de Unamuna oraz Noikę potraktowałem jako opozycyjne. Można jednak zauważyć znaczne podobieństwo w sposobie komentowania przez nich dzieł, odpowiednio, Cervantesa oraz Hegla. Obaj piszą pełne interpretacyjnej pasji i maestrii komentarze, które śledzą teksty krok po kroku, rozdział po rozdziale, a jednocześnie dalekie od tradycyjnej, rygorystycznej formy filozoficznej rozprawy, przeradzają się niepostrzeżenie w ich własne, autonomiczne opowieści, obdarzone własną dynamiką i logiką. O ile jednak hiszpański myśliciel w epicką narrację wprowadza, choć dyskretnie, pojęciowość filozoficzną (wywodzącą się z egzystencjalizmu, czy filozofii życia), czyli – jeśli można tu odwołać się, oczywiście w sensie szerokim, do klasyfikacji zaczerpniętych z retoryki – przekłada figury słów na figury myśli, to filozof rumuński postępuje przeciwnie: figury myśli przekłada na figury słów (abstrakcyjnie ujętą postać samowiedzy na literacką postać), z systemu czyni narrację, być może wydobywając z niego w ten sposób jego najgłębszy sens i, jeśli wolno tak to ująć, wewnętrzną formę⁴². I faktycznie, W komentarzu Noiki można odnaleźć elementy kilku powieściowych konwencji. Będzie to *Bildungsroman*, gdyż wspomniana tu postać samowiedzy jako prawa serca to pewien etap w procesie rozwoju i dojrzewania ducha. Będzie to powieść z bohaterem problemowym, ponieważ narrator otwiera swą opowieść zwrotem do czytelnika, w którym każe mu wyobrazić

i wzajemnego uznania podmiotów przez siebie, zob. M. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998.

⁴¹ Jean Starobinski w książce *Jean Jacques Rousseau: przejrzystość i przeszkoda oraz Siedem esejsów o Rousseau* (przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 2000, s. 48) pisze, że Rousseau „Zapowiada równocześnie Hegla i jego antagonistę Kierkegaarda, czyli dwa nurty myśli nowożytnej: marsz rozumu poprzez dzieje wobec tragizmu poszukiwania jednostkowego ocalenia”. Wydaje się, że te dwa przeciwstawne nurty – spośród przywołanych w tym tekście myślicieli ten pierwszy reprezentowałby Noica, a ten drugi de Unamuno – wyrażają, na inny sposób, opozycję bezpośredniości oraz zapośredniczenia, do której zresztą można odnieść tytułowe terminy przejrzystość i przeszkoda.

⁴² Gabriel Liiceanu pisze, że Noica fakty spekulatywne ujmował w rejestrze epickim, zob. G. Liiceanu, *Cearta cu filozofia*, București 2005, s. 14–15.

sobie dumającego nad swym dotychczasowym życiem bohatera. Ten zabieg ma także podkreślić wyjątkową, przełomową rolę rozdziału o prawie serca, jakby wbrew porządkowi wprowadzonemu przez samego Hegla: oto w tym właśnie miejscu bohater dokonuje życiowego bilansu i zdaje sobie sprawę, że musi otworzyć nowy rozdział i książki, i swego życia. Będzie to wreszcie powieść o rozczarowaniu: utożsamiony z Don Kichotem reprezentant prawa serca odczuwa w końcu do tych, których chciał wybawić, a którzy z niezrozumiałych dlań powodów „stawiają opór szczęściu, jakim chciał ich obdarzyć” – już tylko politowanie, czy wręcz wściekłość⁴³.

⁴³ Zob. C. Noica, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, dz. cyt., s. 87. Na podobną postawę Karla von Moora zwraca uwagę Hyp polite, dz. cyt., s. 287.

Andrzej Zawadzki

Faculty of Polish Studies, Jagiellonian University, Kraków

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-9118-6343](https://orcid.org/0000-0002-9118-6343)

***Don Quixote* and the philosophers: Establishing directness**

Summary

This article traces two lines of philosophical interpretations of the character of Don Quixote. Common to both is the view that Don Quixote should be treated as a paragon of directness, i.e. a subject that strives to attain his ideals – a sphere of sense that is general – without any mediation (in the sense of *Vermittlung*). For the existentialist Miguel de Unamuno, who in this respect follows Kierkegaard, the individual cannot constitute himself unless he rejects mediation, Quixote is a knight of faith, whose every intervention is an act of heroism analogous to Abraham's leap of faith. For the Hegelian Constantin Noica the opposite is true: any attempt to move from the particular to the general without mediation is a symptom of an existential and ontological disorder. Taking his cue from Hegel's Law of the Heart and the Frenzy of Self-Conceit (*Phenomenology of Spirit*), Noica repudiates Quixote's unswerving commitment as insane folly. These two diametrically opposed assessments – one inspired by Kierkegaard, the other by Hegel – show the significance of Don Quixote as a focus of the modern debate about mediation and its dilemmas.

Key words

Miguel de Cervantes (1547–1616) – *Don Quixote* and philosophy – mediation – Søren Kierkegaard (1813–1855) – Abraham's leap of faith – existentialism – Hegelianism – Miguel de Unamuno (1864–1936) – Constantin Noica (1909–1987)

Słowa kluczowe

Don Kichot, Miguel de Unamuno, Constantin Noica, G.W.F. Hegel, bezpośredniość, zapośredniczenie, podmiotowość, nowożytność

Bibliografia

- Aguiar Bauxauli D., 2014, *La verdad en Kierkegaard y en Unamuno. The truth in Kierkegaard and Unamuno*, ÉNDOXA: Series Filosóficas, n.o 34, pp. 87–104.
- Badiou A., 2007, *Święty Paweł: ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla i P. Mościcki, Kraków.
- De Unamuno M., 1984, *O poczuciu tragiczności wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław.
- de Unamuno M., 2005, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid.
- Deleuze G., 1997, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa.
- Hegel G.W.F., 1990, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa.
- Hegel G.W.F., 2002, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa.
- Hegel [G.W.F.], 1966, *Wykłady o estetyce*, t. I, przeł. A. Landmann, Warszawa.
- Hyppolite J., 1974, *Genesis and Structure of Hegel's „Phenomenology of Spirit”*, transl. by S. Cherniak and J. Heckman, Evanston.
- José Ortega y Gasset, 2012, *Meditaciones del Quijote*, Madrid.
- Kierkegaard S., 1972, *Bojaźń i drzenie*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa.
- Kierkegaard S., 1988, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa.
- Kierkegaard S., 1996, *Pojęcie lęku*, przeł. A. Djakowska, Warszawa.
- Kierkegaard S., 2000, *Powtórzenie. Przedmowy*, przeł. B. Świdorski, Warszawa.
- Kierkegaard [S.], 1982 *Albo – albo*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa.
- Kojève A., 1999, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa.
- Krupecka I., 2012, *Don Kichote w krainie filozofów*, Toruń.
- Liiceanu G., 2005, *Cearta cu filozofia*, București.
- Melberg A., 2002, *Teorie mimesis: repetycja*, przeł. J. Balbierz, Kraków.
- Noica C., 1998, *Devenirea întru ființă. Încercare asupra filozofiei tradiționale. Tratat de ontologie. Scrisori despre logica lui Hermes*, București.
- Noica C., 1997, *Sześć chorób ducha współczesnego*, przeł. I. Kania, Kraków.
- Noica C., 1980, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, București.
- Pamfil L., 2018, *Dialog Noica-Pöggeler. Uwagi o pewnej filozoficznej polemice*, przeł. A. Zawadzki, [w:] *Constantin Noica i filozofia XX wieku*, red. J. Kornaś-Warwas i A. Zawadzki, Kraków.
- Petreu M., 2018, *Noica i utopia uznania*, przeł. J. Kornaś-Warwas, [w:] *Constantin Noica i filozofia XX wieku*, red. J. Kornaś-Warwas i A. Zawadzki, Kraków.

- Siemek M., *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998.
- Starobinski J., 2000, *Jean Jacques Rousseau: przejrzystość i przeszkoda oraz Siedem esejów o Rousseau* przeł. J. Wojcieszak, Warszawa.
- Zawadzki A., 2018, *Constantin Noica: rumuńska opowieść*, [w:] *Constantin Noica i filozofia XX wieku*, red. J. Kornaś-Warwas i A. Zawadzki, Kraków.
- —, 2018, *Żywot Don Kichota i Sancza według Miguela Cervantesa Saavedry objaśniony i komentarzem opatrzony przez Miguela de Unamuno, a na język polski przełożony przez Piotra Fornelskiego*, Sopot.

Źródła internetowe:

- Maestro J., *Miguel de Cervantes, Miguel de Unamuno: El Quijote desde la experiencia de la estética de la recepción de 1898*, [w:] *Actas del segundo Colloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas. Anthropos 1991 – 783*, s. 241–242. Wersja dostępna w internecie: (99+) MIGUEL DE CERVANTES, MIGUEL DE UNAMUNO: EL QUIJOTE DESDE LA EXPERIENCIA DE LA ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN DE 1898 | Giselle Bahamondes – Academia.edu, [dostęp: 26.07.2022].
- Rivero Iglesias C., *Interpretación idealista del 'Quijote'* Wersja dostępna w internecie: La interpretación idealista del Quijote (readkong.com), [dostęp: 26.07.2022].
- Lago Bornstein J.C., *Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos*, January 1986, Logos Anales del Seminarios de Metafísica, 21 license CC BY, wersja internetowa: www.researchgate.net/publication/27581168_Unamuno_y_Kierkegaard_dos_espiritus_hermanos/link/00b6876a0cf245659d0397ea/download [dostęp: 13.06.2022].
- Ribas J., *Unamuno y Hegel*, s. 55. Wersja dostępna w internecie: <https://www.bing.com/images/search?q=obras+de+miguel+de+unamuno+despre+don+quijote&qpv=obras+de+miguel+de+unamuno+despre+don+quijote&FORM=IGRE>, [dostęp: 13.06.2022].