


HYBRIS nr 59 (2022)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.59.02>

KRZYSZTOF MATUSZEWSKI

 0000-0003-0035-3319

Uniwersytet Łódzki

krzysztof.matuszewski@uni.lodz.pl

UNAMUNO O ŻYCIU I NIEŚMIERTELNOŚCI (Z NIETZSCHEM W TLE)

*„I skarżyć się na srogość ciężkiej
Prozerpiny”.*

Respice finem

W bardzo wnikliwej recenzji mojego artykułu pojawiła się pryncypialnie wysłowiona obiekcyjna uwaga co do sposobu ujęcia w nim pewnego aspektu filozofii Nietzschego. Miałoby ono być dyskryminacyjne wobec głębi Nietzscheańskiej myśli dotyczącej pragnienia wykroczenia poza czasowość. Istniałyby powody — do odnalezienia na przykład u Löwitha (2001) czy u Jaspersa (2012) — dla których Nietzschego należałoby widzieć nie jako immanentystę w greckim stylu, ale jako autora kompulsywnego czy transgresywnego,

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2022-11-20 | Verified: 2022-12-07 | Accepted: 2022-12-09 Lodz, Poland
First published online: 2023-01-18

a może uprawiającego nawet refleksję para-mistyczną: nie byłoby wówczas u Nietzschego uznanej za bezalternatywną czy może nawet pogodnej zgody na umieranie jako naturalne zwieńczenie afirmacji temporalnego życia; byłaby natomiast skorelowana z rozpoznaniem tragiczności istnienia kontestacja śmierci jako z góry aprobowanej anihilacji; w ten sposób konwulsyjny Nietzsche sytuowałby się poza stoicyzmem, zbyt łatwo aprobującym *Evidenz*, a *fortiori* ignorującym czy prześlepiającym rozjątrzoną dynamikę ludzkiej egzystencji. W gruncie rzeczy chętnie przystaję na tego rodzaju wykładnię — ceniąc na przykład parametryzującą Nietzschego quasi-religijnie (w kontekście idei wiecznego powrotu) interpretację Lou Andreas Salomé (1983) — znajduję jednak usprawiedliwienie dla „spłaszczonego” wizerunku Nietzschego w moim tekście: Nietzsche zaiste z premedytacją byłby w nim *kontekstem* dla ustaleń dotyczących myśli Unamuno; przyjmowałbym więc tutaj — rezygnując z ambicji globalnego uchwycenia nietzscheańskiej koncepcji czy ubiegania się o jej prawomocną demonstrację — wizję Nietzschego sformatowanego odpowiednio do lokalnych komparatystycznych potrzeb, eksponując jego rysy greckie, a w *sphère non dévoilée ou implicite* pozostawiając jego inspirujące skądinąd walory „egzaltacyjno-ekstazyjne”. Odpowiednio do postulatu zgłoszonego w recenzji zrezygnowałem też z pierwotnego tytułu tekstu, przeznaczając Nietzschemu rolę tła dla rozważań Unamuno i, mam nadzieję, neutralizując w ten sposób podejrzenie zwodzenia zamiarem całościowej czy *jawnej* prezentacji jego myśli.

Witalnie i chwalebnie

I Nietzsche, i Unamuno chcą mówić o człowieku konkretnym i domagają się od niego siły. U obu człowieczeństwo ma się dopełnić ponad abstrakcją humanizmu, spaczeniem kultury osiągającym szczyt

w fetyszyzującym naukę i przemysł świecie mieszczańskim¹ czy też w kapitalistycznej *nowoczesności*, zatomizowanym świecie kalkulacji i zysku, ocenionym przez Schopenhauera na podstawie trzech kryteriów za pomocą dosadnych przerośnię: estetycznie jest to karczma pełna pijaków, intelektualnie — dom wariatów, moralnie — jaskinia zbójców². Odpowiedzią Nietzschego na tę degradację jest *nadczłowiek*, sytuowany w przyszłości, która reaktywacją samoświadomego i afirmatywnego witalizmu przewycięży dekadencje *teraz* jako owoc wielu wieków nihilizmu, aberracyjnego odwrotu od życia. Unamuno zaś, w duchu żądań Stirnera walczącego z widmami konwenansów i instytucji pasożytujących na witalnej energii jednostek, choć uzupełniając tamtą inklinację do absolutnej suwerenności wspólnotową domieszką, rewindykuje „człowieka z krwi i kości”, zanurzony w świecie, zdolny do „braterstwa” zmysłowy byt ludzki, który „cierpi i umiera (...), je, pije, bawi się i śpi, myśli i kocha (...), widzi i słyszy” (s. 5)³. Są w ich ustaleniach motywy wspólne, budujące płaszczyznę filozoficznej zgody i duchowego porozumienia, ale są też różnice, momenty dychotomizujące oba stanowiska. Celem obu jest odzyskanie dla człowieka prestiżu, utraconego niefortunnie w tworzonej przezeń historii, czy też restauracja chwały płynącej, jak u Nietzschego, z przejawów *dostojeństwa*, które wytrzebić ma nikczemność (zapobiegliwość, sybarytyzm, zawiść, abnegację) ludzi *ostatnich*, albo, jak u Unamuno,

¹ Znanym filipikom Nietzschego przeciwko tym fetyszom, w *Jutrzence* czy *Wiedzy radosnej*, odpowiada dezynwoltura i sarkazm Unamuno, zalecającego Hiszpanii nie rywalizację w zakresie progresywnych idei i naukowych wynalazków, ale pielęgnowanie prymatu człowieka nad techniczną kulturą i promocję witalnego donkiszotyizmu (por. Unamuno, 1984, s. 321, 329, 331).

² Tym odwołaniem, aranżującym scenię dla wieloaspektowej refleksji o Nietzschem w kontekście jego kontradiktorycznych relacji z nowoczesnością, Alain Touraine rozpoczyna tematyczny rozdział swojej książki *Critique de la Modernité* (por. Touraine, 1992, s. 129).

³ Wszystkie oznaczenia stron w tekście odsyłają do książki Miguela de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów* (por. Unamuno, 1984).

z dzielności polegającej na interioryzacji rozdarcia jako konstytutywnej cechy egzystencji: „I niech Bóg nie da ci pokoju, lecz da wieczną chwałę” (s. 353). Chwała jest nimbem zdolnych do dylapidacji, hojności odrzucającej małostkowe skupienie na sobie, ekspansywnej i obdarowującej. Obaj wbrew idealizmowi dowartościowują popędy i ciało — „wielki rozum” dla Nietzschego, instancja prawdziwie myśląca dla Unamuno, który rekomenduje myślenie „krwią, szpikiem kości, sercem, płucami i brzuchem” (s. 20)⁴ — budując etykę zdrowego egoizmu⁵ ocalającego wolność przed inwazją antywitalnych imperatywów i pragmatyzującego relację ze światem w obliczu zakusów czystego poznania⁶. Fundamentalnie dzieli ich stosunek do chrześcijaństwa, które Nietzsche atakuje za niszczące odwracanie

⁴ Nie ma szczęścia bez ciała nawet dla zbawionych; odczuwaliby oni jego brak i ubiegaliby się o nieodzowne uzupełnienie siebie (por. s. 76). — „Nieśmiertelność czystej duszy, pozbawionej jakiegoś rodzaju ciała, nie jest prawdziwą nieśmiertelnością. (...) Marzy się więc nam szczęście fizyczne, rozkosz nie tylko duchowa, nie tylko czerpiąca z wizji” (s. 253, 254).

⁵ Sojuznikiem Unamuno w odpieraniu łatwo ferowanych zarzutów przeciw egoizmowi jest oprócz Spinozy lapidarny Oberman Sénancoura: „Ja, ja i ja, zawsze ja! — powie ktoś – a kimże ty jesteś? (...) «niczym dla wszechświata, wszystkim dla siebie»” (s. 16). — Jako naturalny egoizm jest niezbywalny: „stanowi psychiczne prawo ciężenia, jest koniecznym postulatem”; wskazuje na rudymenarne, biologiczne pragnienie: „To pragnienie jest koniecznością, potrzebuję go, aby żyć” (s. 54, 56).

⁶ Bardziej niż Arystotelesa reklamującego ludzki instynkt bezinteresownego poznania — „Wiedza dla wiedzy jest jedynie smętnym błędnym kołem” (s. 21) — ceniłby Unamuno św. Augustyna ograniczającego wartościowe poznanie do duszy i do Boga. Teleologiczny (i wolicjonalny) charakter poznania oznacza bowiem u niego służebność wobec „potrzeby życia” (por. s. 29), a ściśle biorąc, zainteresowanie tym, „co prowadzi do wiecznego życia” (s. 41). Jak Szestow, a później Cioran, Unamuno będzie ubolewał nad poznawczą, oderwaną od życia inklinacją (pokusą zaspokojenia ciekawości, co prawda nie tak czystej, bo sprzężonej z windukowanym przez Szatana wyobrażeniem o nabyciu dystynkcji pozwalających konkurować z Bogiem), która wywiodła człowieka z raju i skazała go na perypetie śmiertelnej egzystencji. Choć ubolewanie to bardziej niż lamentacją wydaje się konstatacją, skoro rozpacz jest w końcu przez Unamuno traktowana jako egzystencjalne *status quo* zadane człowiekowi do afirmacji. Nietzsche również pragmatyzuje poznanie, tyle że życiowe instynkty, które mają je uzasadniać, nie wynoszą ku nieśmiertelności, ale sygnują samorealizację w immanencji.

człowieka od życia⁷, a w którym Unamuno, wzorem Pascala i Kierkegarda, widzi najbardziej adekwatną odpowiedź na ludzką potrzebę ocalenia, umknienia definitywnej zagładzie, jaką bezwzględnie zapowiada czas. *A fortiori* antypodyzuje ich ocena predylekcji do osobowej nieśmiertelności, przez Nietzschego uznawanej za symptom antygreckiej, nieheroicznej mentalności niewolniczej, niezdolnej zaaprobować wymogów immanencji i przesypiającej życie, przez Unamuno zaś traktowanej jako źródłowe, naturalne pragnienie, uprawomocnione też filozoficznie w Spinozjańskiej koncepcji *conatus* (każdy byt pojawiający się w świecie dąży w sposób konieczny do utrwalenia swojego istnienia; por. s. 11, 45)⁸.

Resentiment – pokonywać czy rozjątrzać?

„O rozprósz już przede mną
Tej śmiertelności mgłę”
(Św. Teresa z Awili, 1995,
s. 242)⁹.

Nietzsche, nabywający dystynkcji u ceniących umiar Greków, a zresztą oszlifowany przez dryfujący ku fatalizmowi protestantyzm, źle znosi, mimo propopędowej optyki i akcesowi ku dionizyjskości, wszelkie egzaltacje; Unamuno sądzi natomiast, że w realistycznym opisie

⁷ Jako „alienacja ludzkiej energii” chrześcijaństwo odpowiada za nihilizm, „wyczerpanie człowieka, którego cała moc zostaje rzutowana w boski zaświat” (Touraine, 1992, s. 133).

⁸ Nietzsche, po grecku zrównoważony, naturalistyczny i racjonalny, nie egzaltuje się śmiercią, wpisaną w zwykły, mający kosmiczną sankcję, porządek rzeczy. Unamuno, po chrześcijańsku zatrwożony śmiercią, funduje swoją myśl na frenetycznej woli jej odparcia i na żądaniu życia wiecznego. O tym, jak woła zbawienia w zaświatach zrujnowała antyczną etykę troski o siebie, czyli, dopowiedzmy, zanihilowała grecką harmonię, którą reaktywować miałoby *nadczołowieczeństwo*, mówi Foucault w późnym wywiadzie (por. Foucault, 2013, s. 222-223).

⁹ Korzystam z frazy, pomijam kontekst.

jednostki nie sposób pominąć jej żądania bycia poza czasem, skoro psychologiczna inwigilacja każe stwierdzić, iż nikt nie potrafi wyobrazić sobie siebie jako nieistniejącego (por. s. 45)¹⁰. Sięgający do ludzkich trzewi Unamuno, sam frenetyczny i dystrybuujący prawomocną w jego przekonaniu frenezję, zyskuje silne argumenty w zmaganiu z Nietzschem, który, przy wszystkich zastrzeżeniach wobec rozumu, a nawet, odpowiednio często, pryncypialnej jego kontestacji, nie ma zamiaru wyrzekać się go, na modłę Jerozolimy, na rzecz ślepej wiary, ugruntowanej w infantylnych aspiracjach i żarliwej woli. Przeciwno mocno przez Nietzschego zinterioryzowanej krytycznej tradycji Oświecenia i przeciwko jego stoicyzmowi, nieortodoksyjnemu, ale intensyfikującemu się w końcu w *amor fati* i w wiecznym powrocie, występuje Unamuno z kategorią „ja chcę”, eksplozją woli, nie dość, że niegodzącej się na zatrącenie, to jeszcze domagającej się wiecznego trwania jednostki w postaci, która byłaby przedłużeniem jej doczesnej tożsamości. Rację, autentyczną, sytuującą się poza filozoficznie preferowanymi intelektualnymi perswazjami — do których odnosi się z dezynwolturą: „lecz jakże to mało mieć rację! (...) Lepiej jeśli braknie komuś rozumu, niż jeśli mu na nim zbywa” (s. 143) — znajduje Unamuno w uczuciach i emocjach, oznakach prawdziwej witalności. W najbardziej gruntownej wykładni okazują się one naszymi reakcjami na cierpienie i uprzedzającymi odpowiedziami na śmierć czy też rzucanymi jej z perspektywy naszej temporalnej *profundis* wyzwaniem. Za wymyślonym przez postroussoistę Sénancoura Obermanem, uosabiającym *mal du siècle* spowodowany „utrata wiary

¹⁰ Złakniony życia, Unamuno nie mógłby przyjąć koncyliacyjnego rozwiązania Bruna: rozpoznaniem doskonałości i wieczności świata jednostka miałaby sobie gratyfikować własną niedoskonałość i śmiertelność. Jego żądanie jest kategorią: „rozpostrzeć się w nieograniczoną przestrzeń i przedłużyć w nieskończoność czasu. (...) Wszystko albo nic!” (s. 46).

w nieśmiertelność duszy, w ludzki cel Świata” (s. 322), za tym wielkim melancholikiem, u którego znaleźć jednak można doping przeciw zgodzie na zagładę, Unamuno mobilizuje nas do „przemijania walecznie” (s. 285), sprawienia swoim protestem przeciwko umieraniu, by nasze „unicestwienie było niesprawiedliwością” (s. 291). Również Nietzsche nie pozwala nam tracić ducha wobec naszej enigmatyczności wieńczzonej śmiercią. Nie ma jednak u niego gorczy, która, jak u Unamuno, owocowałyby desperackimi staraniami o zostawienie po sobie jakiegoś śladu, odcisnięcie na innych swojego piętna w toku rekomendowanego „narzucania się” im (por. s. 300, 302, 305), sprawienia, by uznali nas za „niezastąpionych”.

Co prawda, mocną stroną Unamuno jest eksplorowanie tego faktycznie, przynajmniej *hic et nunc*, określającego nas resentymetu. Realistycznie umieszcza on w mortalnej trwodze jego źródło. W polemice ze Spinozą, rozłączającym wolność i myślenie o śmierci, stwierdza, uznając za sojusznika Pascala ubolewającego nad niezainteresowanymi swoją kondycją *post mortem*, iż „myśl o tym, że muszę umrzeć, i niewiadoma tycząca tego, co będzie potem, jest samym pulsowaniem mojej świadomości” (s. 47). *Timor mortis* jest jego zdaniem u początków prawdziwego poznania i warunkuje mądrość (por. s. 121), gdyż dopiero odkrycie śmierci i doznanie wywołanego przez nią lęku wprowadza w „duchową dojrzałość” pozwalającą poczuć „tragiczność życia” (por. s. 71). Nie zważając na odległość od Średniowiecza, z którym jawnie sympatyzuje (por. s. 344), pisze, iż nic nie oddziela nas od prawdy lamentacji Proroków ani nie unieważnia sentencji Eklezjastesa i że „nieustannie trzeba powtarzać *memento mori*” (s. 143). Choć Nietzsche zgodziłby się z nieodkrywczym zresztą po Heglu (a nawet po Montaigne’u, który czerpie od Greków) utożsamieniem samowiedzy z dogłębnym przeżyciem własnej

śmiertelności, to jednak nie wynosiłby jej, jak Unamuno, do rangi pozytywnej „choroby”, która pozwalając wydostać się z „otchłani udręki” ku „światłu nieba”, okazuje się „źródłem wszelkiego mocnego zdrowia” (s. 49). Jemu, który myślał o estetycznym doinwestowaniu istnienia i przestrzegał przed stosowaniem w procedurze poznawczej techniki zdzierania wszystkich zasłon, tanatyczny psychologizm Unamuno wydawałby się realizmem nazbyt już jednoznacznym. Co w mowie Nietzschego oznaczałoby – nie dość lekkim, podszytym urazą. Unamuno miałby prawo wywieść ją z osobistych traumatycznych doświadczeń, ale jej genezy można by też zapewne upatrywać w jego rewindykowanej hiszpańskości, którą emblematyzowałyby katolicyzm, doloryzm czy mistyka; z jakąż rewerencją przywoływani są w *Poczuciu tragiczności* św. Jan od Krzyża i św. Teresa, „warta więcej (...) niż jakakolwiek krytyka czystego rozumu”! (s. 346). Z własnych udręczeń i z tej pietystycznie traktowanej tradycji wynikałby egzaltowany, histrioniczny stosunek Unamuno do cierpienia, którego wykładnia wydaje się fundatorska dla jego filozofii i determinuje jego wizję ludzkiej kondycji. W tym bodaj miejscu dochodzi do ideowego zderzenia z Nietzschem, który nie znosi cierpiętnictwa i wszystkimi siłami stara się odeprzeć pasożytujące na życiu fantomy. Jego koncepcja człowieka określana przez biofilność i afirmację, eksponująca „jedyną prawdziwą transcendencję” — wzbierające wciąż życie (por. Laurent, 1973, s. 13-14), konfrontuje się krytycznie z tanatofilstwem Unamuno.

Skok w nieśmiertelność nie znosi konfliktu, lecz sygnuje tragiczność

Oszołomienie cierpieniem jest konsekwencją specyfikującej człowieka wrażliwości, za jaką odpowiada jego świadomość: „wszelka świadomość jest świadomością śmierci i bólu” (s. 155); gradualizuje się ona zresztą odpowiednio do przyrostu cierpień: „Ten, kto by nigdy, mało czy wiele nie cierpiał, nie miałby świadomości siebie. (...) bo pokąd

dusza nie zacznie nas boleć, nie jesteśmy świadomi jej istnienia”; stanem autorefleksyjnej świadomości nieuchronnie okazuje się więc „udręka” (s. 230, 232). Jak Cioran sądzi Unamuno, że świat, dostępny w ludzkim oglądzie, jest paroksyzmem bólu: „nie cierpi tylko to, co martwe”; cierpienie jest „bezpośrednią rzeczywistością”; „ból jest substancją życia (...) jest powszechny” (s. 223-224).

Dolorystyczne eksklamacje finalizują się u Unamuno pełnym wigoru przeskokiem do rewindykacji i rekomendacji nieśmiertelności duszy; przytomne rozeznanie w sprawie własnej marności wymaga konsekwentnego, z punktu widzenia życia jako przemożnej siły, opowiedzenia się za wiecznością – krainą spełnienia fantasmagorii nieskończonego bycia pod oswojoną w doczesności osobową postacią, czyli z wszystkimi jej ziemskimi uwikłaniami oprócz jednej rudymen tarnej niedogodności: „W gruncie rzeczy po śmierci chcemy takiego samego śmiertelnego życia, tylko bez jego niedostatków, obrzydliwości i śmierci” (s. 251). O tym, że ów przeskok jest paroksyzmem, że nie odsyła do pewności i duchowej równowagi, decydują dysjunktywne inklinacje woli i rozumu jako współistotnych ludzkich dyspozycji. Dla rozumu, usilnie domagającego się respektu dla oczywistości, nieśmiertelność jest nonsensem — „jak nie było nas przed urodzeniem (...), podobnie i po śmierci nas nie będzie” (s. 91) — o czym dobitnie przekonuje się św. Paweł, kiedy Grekom i Rzymianom, dotąd cierpliwie słuchającym jego wywodów, zaczyna mówić o zmartwychwstaniu (por. s. 57). Z kolei woła, eksplikator ka rozpaczy — „najpłodniejszego stanu ducha”, który jest funkcją rozeznania w naszej sytuacji (odium śmierci, niepochwytności sensu, notoryczności dychotomii, niepewności zbawienia) – śmiało żąda *niemożliwego* (które powinno nas orientować: „kto nie dąży do niemożliwego, ten nie uczyni nic wykonalnego”; s. 304); jej „esencją” jako odczuwającej „głód

wieczności i nieśmiertelności” jest „pragnienie wiecznego trwania” (s. 200, 197); pragnienie tak silne, że „depcąc rozum, przechodzi po nim, rwąc przed siebie” (s. 129).

Choć predylekcjami Unamuno jest po stronie woli, aż po kompulsywny antyheglizm, odrzucenie racjonalistycznego paradygmatu i intronizację jego odwrotności: „to, co rzeczywiście realne, jest irracjonalne” (s. 9), to łatwo stwierdza imperialne ambicje rozumu i widzi człowieka jako forum rywalizacji sprzecznych sił, pole bezwzględnej, rozjątrzającej wewnętrznie walki między rozumem i afektami. I walkę tę — witalnie mobilizującą, intensyfikującą istnienie, nadającą mu smak, ekspulsującą ku Bogu, aranżującą komunikację ze światem — afirmuje; z niej „czyni swoje życie” (s. 281). Wojnę opozycyjnych ludzkich władz w sprawie nieśmiertelności uznaje za „warunek naszego życia duchowego” (s. 120), a rozpacz (dyskomfort antynomii), która stanowi jego żywioł, za „podstawę krzepkiego życia” (s. 140) i doping dla nadziei (por. s. 143). Ów zasadniczy konflikt uważa za „jedyne może zadanie filozofii”, rewindykowanej w ten sposób do „nauki o tragedii życia”, „refleksji nad poczuciem [jego] tragiczności” (por. s. 340, 343). Filozofia to zmaganie z najtragiczniejszym w jej łonie problemem, jakim jest Syzyfowy wysiłek „pogodzenia potrzeb intelektualnych z afektywnymi i wolitywnymi” (s. 21). Przerastając ostatecznie w dychotomię rozumu i wiary (wierzymy tylko w to, czego pragniemy), konflikt ten jest, szczęśliwie według Unamuno, nie do rozwiązania: „Spokój sumienia, zgoda między rozumem i wiarą jest, dzięki Bogu, nieosiągalna” (s. 349). Ważna to, ustalająca powinowactwo z Nietzschem, instrukcja w sprawie tragiczności, której ontologicznie niepodobna, a etycznie nie należy anulować. Tragedia zespolona jest z ludzką kondycją, bo jest ewokacją przyrodzonej człowiekowi sprzeczności między „sercem, które mówi tak, a głową,

która mówi nie” (s. 19). Lub w ostrzejszej wykładni — tragedia przysługuje człowiekowi jako „choremu zwierzęciu”, gdyż „świadomość jest chorobą” (s. 24); jej symptomami są wahania, rozterki i niepewność, która jawi się nawet na horyzoncie rozważań wierzącego; myśląc o tym, czym „mogłoby być pośmiertne i wieczne życie duszy”, znaleźć się można w zaułku Kierkegaarda: „straszną rzeczą jest śmiertelność duszy, lecz nie mniej straszną jest jej nieśmiertelność” (s. 138). Tragedię, sprzeczność, walkę, chorobę czy „namiętą niepewność” uznaje Unamuno za żywioł życia, za instancje jego prawdziwego jednoczenia (por. s. 281-282).

Radosny udział w grze świata

Podobnie rewindykuje tragiczność Nietzsche. Widząc siebie jako faktycznego jej wynalazcę, zarazem docenia, ostro krytykuje i przewyższa swoich pod tym względem prekursorów: Kanta, rozprawiającego się ze złudą naukowej metafizyki, ale kunktatorsko sankcjonującego metafizyczną moralność, i Schopenhauera, przed Camusem konstatującego absurd jako efekt braku związków między rozumem a światem i upadającego pod ciężarem tego odkrycia. Dla Nietzschego tragiczność, autonomizująca się poza dwoma przejawami dekadentckiej mentalności – optymizmem i pesymizmem — jest prawdziwą aurą immanencji, eksplikacją kontradyktorycznej, generującej konflikty i cierpienie natury istnienia. Odślaniając obawę przed cierpieniem jako główną motywację konfabulowania przez człowieka zbawczych zaświatów (metafizyka była ekskluzywną postacią tego eskapizmu, moralność jego oportunistyczną sankcją, a nauka jest jego nowoczesnym wyrazem bazującym na bałamutnym micie progresu), Nietzsche uważa ją za jednocześnie infantylną poznawczo i niedopuszczalną etycznie. Odpowiedzią na nierozzerwalnie związane

z życiem cierpienie powinna być jego zdaniem tragiczna radość, inne miano bezwzględnej afirmacji, która, jak pisał w *Ecce homo*, obejmuje wszystko, co inkryminowane jest przez lęk: wszelką problematyczność i niestałość w istnieniu. Innymi słowy, od człowieka wymaga Nietzsche przytomnego (nie chodzi o koniunkturalną racjonalność, ale o świadomość swojej sytuacji) i aktywnego uczestnictwa w grze świata — Byt jest grą; jego konstytucja to, wbrew Platonowi trwożliwie optyjącemu za hierarchią (por. Laurent, 1973, s. 39-40), nie porządek, ale chaos, dający się po bataille'owsku opisać jako bezformie (*informe*) lub plwocina (*crachat*) (por. Laurent, 1973, s. 53; Bataille, 1970); jego dynamikę określa niewinność stawania się: konwulsyjność, przypadkowość, bezcelowość, zawsze tylko relatywna przewidywalność — czyli akcesu do dionizyzmu, upojenia życiem¹¹, artykułującego się nie w poddańczo asymilowanej normatywności, ale w partykularnej, sytuacyjnej etyce lekkości, tańca i śmiechu: „Czegóż mógłby życzyć sobie filozof, jeśli nie tego, by stać się dobrym tancerzem?” (Laurent, 1973, s. 116). Przez spontaniczność i intensywność emblematyzowane tańcem wyrażałby się adekwatny stosunek do rzeczywistości; w taki sposób objawiałaby się *a fortiori* tożsama z rozpoznaną i wchłoniętą tragicznością „nowa mądrość” (Laurent, 1973, s. 161).

Dla Dionizosa, uosabiającego entuzjastyczne rozdarcie, cierpienie nie jest żadnym argumentem przeciwko życiu; wyrazem małostkowości i słabości byłoby obwinianie go i szukanie dlań usprawiedliwienia; życie, uświęcone przez swą intensywność, domaga się tylko potwierdzenia, a nie, jak w Pawłowej wykładni chrześcijaństwa, defasonującej być może

¹¹ Alain Touraine zwraca uwagę, co wydaje się interesujące w kontekście częstej u Nietzschego obrony elitarności, że Dionizos jako synonim życia uosabia „zasadę ponadindywidualną”. Dionizyjskość jako wzorzec wyrażałaby u Nietzschego „nostalgię za Bytem, powrót, poza świadomością i wbrew niej, do Jedności, która nie jest światem boskim, ale światem sprzed pojawienia się bogów, pogaństwem, w którym człowiek sam jest bogiem czy półbogiem, herosem” (Touraine, 1992, s. 134).

źródłowy przekaz „Filozofa Pokoju”, odkupienia za pomocą intencyjnej karni, czyli bólu podniesionego do rangi ofiary. Odnosząc się do destrukcji, która, owszem, stanowi zwieńczenie każdej egzystencji w świecie permanentnego przepływu, esencjalnej nietrwałości, Nietzsche preferuje ekstatyczny rozpad, afirmatywną zatrąę, odrzucając, nie tylko w *Woli mocy*, alternatywne, osadzone w deprecjacji witalności, „okaleczanie siebie”. I przypomina, że nasi bogowie są tylko kreacjami naszej woli, a ich jakość – konduita określana już to przez wigor, już to przez miłosierdzie – zależy od poziomu jej napięcia¹². Bogiem *par excellence* jest Dionizos jako analogon przekraczającego nas żywiołu życia, w przeciwieństwie do bogów, powoływanych przez nas z nihilistyczną intencją, by stanowili egidę dla artefaktowego świata, z którego dobiega nasze zdesperowane *clamavi*; bogów problematycznych, bo niemogących się bez nas obejść (tym ukłonem w stronę Greków Nietzsche przekreśla wartość *novum* chrześcijańskiej konfesji, tak wysoko cenionej przez Unamuno ekwilibrystyki bogocześciewstwa, dowodzącego krzepiącej empatii Boga wobec naszego cierpienia¹³). Dionizos — Bóg, którego zaakceptowałyby Zaratustra-ateista: „Mógłbym uwierzyć tylko w boga, który potrafiłby tańczyć” (*I, O czytaniu i pisaniu*). Naprawdę święte jest tylko *Tak* powiedziane życiu (i *wieczności* ewokowanej w perspektywie zawieszzonego czasu, w teraz chcianym *wiecznym powrocie*), *tak* całkowicie zaangażowanego w grę i nią pochłoniętego — niewinnego, niepamiętliwego i twórczego — *dziecka, tak* antypodyczne

¹² Cioran stwierdzi, że „przymioty”, jakimi obdarowujemy Boga, są funkcją naszych „nastrojów” (por. Cioran, 2006, s. 192).

¹³ Objasniając historyczne zwycięstwo chrześcijaństwa, Cioran wskazuje na atut Zbawiciela zwłaszcza ułatwiający werbunek wyznawców: „jego dar zjednywania sobie ludzi, zdolność utożsamiania się z niedoskonałościami i ułomnościami ich dusz, pozwoliły mu stworzyć królestwo, o jakim nawet nie śmieli marzyć wodzowie walczący z mieczem w dłoni” (Cioran, 2006, s. 183).

wobec *tak* padającego na kolana (*wielbłąd*, synonim tragarza wartości ludzkich i boskich niemogącego się „wyprząć”; por. Laurent, 1973, s. 30), i wyższe niż heroiczne *nie*, pryncypialnie upominające się o suwerenność, ale niezdolne do spontanicznej kreacji (*lew*, „silny człowiek”, który zdołał „wyprząć wolę”, ale nie potrafi jeszcze tworzyć nowych wartości; por. Laurent, 1973, s. 109-110).

„Sypać sól na rany”

Rozpoznanie uniwersalności cierpienia podważa wartość prób ewakuowania się przed nim i skłania Unamuno do użycia go jako środka proliferacji dobra i wyciągania zbawczych korzyści. Uniemożliwiając marazm błogości, cierpienie organizuje życiową dynamikę, pozwala czuć istnienie, stymuluje miłosne napięcie, bez którego smutne byłyby nawet anioły (s. 245) lub tetryczeją zbawieni: „Jeśli tam nie cierpią dla Boga — to jakże Go miłują?” (s. 278). Stąd przepis na drakońską terapię: „Ból leczy się większym bólem (...). Nie trzeba zażywać opium, lecz łać ocet i sypać sól na rany duszy” (s. 305). Pacyfikowany egzystencjalną udręką Leopardi zalecał używki lub sen gwooli odetchnięcia choć przez chwilę¹⁴. Unamuno nie pozwala zasnąć ani pogрузić się w nieświadomości, polecając „słodycz” przytomnego konfrontowania się z „przerażającym widokiem Sfinksa” (s. 305). Życie wieczne nie jest dla niego statyczną szczęśliwością, która nie byłaby niczym innym niż „zagubieniem świadomości samego siebie”. Sen jest nieopłacalnie gratyfikowanym eskapizmem: „Kto śpi, żyje, lecz nie ma świadomości samego siebie — miałżeby kto ochotę na taki wieczny sen?” (s. 252). Z pewnością

¹⁴ W rozmowie z uwięzionym Torquatem Tasso jego duch opiekuńczy rekomenduje te środki oraz ból jako remedia na gorzkość istnienia. Choć sam Torquato wskazuje jeszcze na odgrywający podobnie zbawienną rolę doping do życia — kobietę: „Ach, gdybym mógł zobaczyć znowu moją Leonorę!”. Wszelako realne z nią obcowanie grozi uczuciu alienacją; nieporównanie efektywniejsza dla satysfakcji pragnienia okazuje się w końcu komunikacja oniryczna (por. Leopardi, 1998, s. 72, 74).

nie chciałby tak spać przywiązany do siebie zanurzonego w ziemskim ferworze Unamuno, który drży na myśl o zerwaniu „jedności i ciągłości” swego życia i mniej boi się piekła niż nicości. „Każdy woli być sobą ze swymi nieszczęściami niż kimś innym bez nich. (...) Bowiem ludzie wolą nieszczęścia od nieistnienia” (s. 14; por. też s. 51-52), projektuje na wszystkich swoje preferencje, choć wiemy, że jego wyborowi przeczą przypadki, powiedzmy, Leopardiego, Pessoai czy egzemplarycznych dekadentów u Huysmansa.

Defetyzm wiecznego powrotu

Podobnie jak Nietzsche cierpienie wieńczy Unamuno afirmacją. Nie jest ona jednak tylko witalnym entuzjazmem w immanencji, ale przejawia się jako skorelowana z transcendencją, jako permanentne rzutowanie „ja” ku wieczności, która sama staje się regionem pacyfikowania przez rozjątrzoną wolę. Życie manifestuje wigor wtedy, kiedy chce się uwiecznić. U Nietzschego właściwą sferą eksperymentacji takiego zapału jest zasadniczo intensywna chwila. Ale tworzy on też *symulacrum* wieczności, czyli doktrynę *wiecznego powrotu*. Unamuno sądzi, że w ten sposób Nietzsche zdradza predylekcję do utrwalenia swojego istnienia, demonstrując niezgodę na status „duchowego eunucha” i wynosząc się, mimo racjonalizmu, do prawdziwego człowieczeństwa, którego miarą jest „szalone pragnienie wieczności, nieśmiertelności” (s. 114). Wszelako stoi za tą chwalebłą predylekcją nie siła, lecz słabość, o czym świadczy zamiar zastąpienia „osobowej nieśmiertelności” jakąś alternatywną wobec niej wykładnią; tylko upór nieskończonego bycia tym, kim się jest, niezależnie od obiekcji, jest dowodem mocy: „U silnych pożądanie trwania przeważa nad wątpliwościami co do niego, ich życie tryska i przelewa się poza krawędź śmierci” (s. 59). Tymczasem wieczny powrót

– „ów komiczny pomysł” (s. 251), *ersatz* i „karykatura nieśmiertelności duszy” – anihiluje właśnie tę drogocenną *sobosć*: „Lecz oto ma miejsce smutny fakt, że nie pamiętam żadnej z mych poprzednich egzystencji, ani nie jest możliwe, bym sobie o nich przypomniał” (s. 113-114). Akurat tutaj Nietzsche zdaniem Unamuno uzgadniałby się nie tylko ze Spinozą, tłumiącym w sobie w imię wymogów rozumności najwyższe pragnienie i tyleż heroicznie, co desperacko godzącym się umrzeć, ale i z Heglem, „prototypem racjonalisty”, piewcą Absolutu i Systemu (indyferentyzujących jednostkową niedolę i służących tylko historycznej Całości), który „pozbawia nas gorączki pozbawiając życia, i w miejsce konkretnej nieśmiertelności obiecuje nam nieśmiertelność abstrakcyjną” (s. 125).

Eschatologiczne wola i wyobraźnia przeciw rozumowi

Uległość wobec rozumu, imputowana również filozofowi życia, potwierdza według Unamuno rozbrat z witalnością. Choć Unamuno nie przeczy wartości sytuacyjnego wykorzystania rozumu, to konsekwentnie sprowadza go do roli instrumentu, a w pryncypialnych ustaleniach uznaje go za kunktatora: „staje naprzeciw naszego pragnienia osobowej nieśmiertelności i mu zaprzecza” (s. 102); i za wroga życia, w enuncjacjach nawiązujących do Bergsona: uchwycić coś myśłą, zrozumieć i zanalizować to tyle, co unieruchomić, uczynić martwym; życie nie znosi formuł ani definicji: „Jakże więc rozum miałby się otworzyć na objawienie życia?” (s. 102). W tych żarliwych zmaganiach z rozumem, dochodzącym, sądzi Unamuno jak Husserl, do paradoksu w sceptycyzmie i relatywizmie (por. s. 118-119), a do najwyższej konsekwencji, jak mniema za Kierkegaardem, w samobójstwie (por. s. 130), nie tylko zaatakowana zostanie nauka („cmentarz martwych idei”, wątpliwy renesansowo-rewolucyjny zastępnik

„pozaziemskiego ideału, wiecznego życia”; s. 102, 321), ale nawet inkryminowani będą humaniści: próbując podać racje ocalające wartość istnienia w temporalności, nie oferują oni naprawdę żadnej pociechy, a tylko sankcjonują „zatrąę” jako *telos* wskazywany przez nihilistyczny rozum, „siłę, która rozkłada i odbiera odwagę” (s. 109-110). Ekwilibrystyka filozofów, promujących zasadniczo „zobiektywizowany rozum”, który oddzielony od „woli i uczuć” jest *de facto* „tym samym co nicość” (por. s. 202), prowadziłyby ostatecznie do tworzenia bulwersujących oksymoronów w rodzaju „racji serca” czy „cerebralnych miłości” (s. 255).

Dewastacyjny dla życia rozum konfrontuje Unamuno z wyobraźnią. Stwierdza wprawdzie jej ryzykowny potencjał — znosząc granice, aranżując dostęp do pełni, „stopienie się ze wszystkim”, zagraża ona konstytucji jednostki, „zabija poprzez nadmiar” (por. s. 196) — ale zwłaszcza zniewala go jej awantaż: dopiero ona pozwala nam istnieć „na miarę naszych pragnień” (s. 138), prawdziwie uczłowiecza, gdyż instaurując nieśmiertelną duszę i Boga, umożliwia nam wieczne wzrastanie, integruje *tout court*, wkomponowuje w globalną „celowość”. Pojmowaną nie na sposób naturalistyczny, ale „ludzką”, którą pragniemy ocalić dopingowani mutacją wyobraźni — „żywością trwogą” (s. 202). Bardziej niż „dlaczego?”, pytające o przyczyny, interesuje nas „po co?”, pytające o cele: chcemy wiedzieć, dokąd idziemy. A zainteresowanie to w końcu nie jest poznawcze, lecz eschatologiczne. Wyborowi Klemensa od *Kobierców* uznanemu za gnostyka przeciwstawia Unamuno zbawczą predylekcję: „Czemu chcę wiedzieć, skąd przychodzę i dokąd zmierza wszystko, co mnie otacza, i co to wszystko znaczy? Bowiem nie chcę wszystek umrzeć i chcę wiedzieć, czy muszę umrzeć ostatecznie, czy też nie. (...) Jeśli zaś umieram, wszystko traci sens” (s. 40). I oprócz Tertuliana, cenionego za bezkompromisowy skok w absurd (por. s. 84-

85), chwali też Atanazego, który, w sporze z arianami, Chrystusowi — uosobieniu cnót moralnych i wzorcowi samodoskonalenia — przeciwstawił ludowego Chrystusa zbawcę (por. s. 74). Wyimaginowana nieśmiertelność i pożądana celowość, będące dla Nietzschego tylko fantasmagoriami, za którymi stoją niezaszczytne motywacje (strach i słabość) — demaskowane w krytyce idealistycznej metafizyki, religii i moralności — stanowią dla Unamuno potrzebę tak priorytetową, że jej lekceważenie czy dezawuację uznaje on za aberracyjne i oderwane od życia. Nietzscheańskiej jego obronie przed szkodliwymi zmyśleniami i egzaltacjami przeciwstawia wywodzone wprost z mortalnego porażenia, i jak najściślej zespolone z życiem, uczucia i namiętności otwierające na wiarę, Boga i konfesyjnie artykułowaną prawdę. Podejmując się tej apologii, nie zamierza jednak rozstać się z podtrzymywaną w imię realizmu dychotomią: swoje położenie konstatuje przytomnie jako rozdarcie, kondycję kogoś, „kto nie chce odrzucić życia, ale nie chce też odrzucić rozumu i musi żyć i działać między tymi dwoma kamieniami młyńskimi miażdżącymi nam duszę” (s. 147).

Potęga czucia

Wobec kunktatorstwa intelektu, płaszczącego się przed *Evidenz* lub *zasadą rzeczywistości*, i wobec fałszu pokrętnego rozumu teologicznego (niežnośna jurydyczna erystyka św. Tomasza), za jedynie niekoniunkturalne uznaje Unamuno emocje. Bezpośrednio uprawomocniają one to, co dla nas najważniejsze: nieśmiertelność duszy i życie wieczne. W gruncie rzeczy „najwyższy namysł” — nad źródłem i celem — „nie może być czysto racjonalny, musi być afektywny”. W duchu Pascala sądzi Unamuno, że do rozstrzygnięcia najistotniejszych kwestii egzystencjalnych rozum okazuje się relatywnie tylko przydatny:

„Nie wystarczy myśleć o naszym przeznaczeniu, trzeba je czuć” (s. 21). Wagę uczuć ujawnia dokonywana przez Unamuno redukcja do nich samej filozofii: formuje ją *de facto* nasze „uczuciowe nastawienie wobec życia” (s. 7). Warto przypomnieć chwającego namiętność Kierkegaarda: „myśliciel jest dziwacznym zwierzęciem, bardzo inteligentnym w niektórych porach dnia, lecz poza tym nie mającym nic wspólnego z człowiekiem” (s. 130). Modlitwa, również w jego ocenie, zabarwia się sensem i trafia do celu jedynie za sprawą przepelniającej ją namiętności: „Jeżeli jeden z dwóch modlących się ludzi modli się do prawdziwego Boga z wewnętrzną nieszczerością, a drugi z całą namiętnością nieskończoności modli się do idola, wówczas w istocie pierwszy z nich modli się do idola, a drugi prawdziwie modli się do Boga” (s. 195-196). Tylko emocje – „duchowa namiętność, udręka, niepewność, rozpacz” – stanowią rzeczywiste ingrediencje wiary; kto nie kocha Boga ani się go nie lęka, wierzy co najwyżej „w ideę Boga, lecz nie w Boga samego” (por. s. 211-212). Jak Teresa, obawiająca się najbardziej o los duszy zawsze spokojnej, pogrążonej w letniości, Unamuno docenia rozjątrzenie i widzi swoją rolę w powodowaniu, „aby wszyscy żyli niespokojni i spragnieni” (s. 345). Faktycznie bardziej spragnieni ciepła aniżeli światła; nokturnowy Jan od Krzyża bliższy jest Unamuno niż luminarny Goethe: „ciepła, więcej ciepła – bo umieramy z zimna, nie od ciemności. Noc nie zabija, zabija mróz” (s. 350). Pragnienie mocą swej intensywności sprawia, że spełnia się to, czego ono żąda: „uwieczniają się ci tylko, którzy żyli udręczeni straszliwym głodem wieczności i uwiecznienia. Kto pragnie nigdy nie umrzeć i wierzy, że nigdy duchowo nie umrze, zasługuje na to, albo raczej – ten tylko pragnie osobowej wieczności, kto już nosi ją w swoim wnętrzu”. A największym grzechem, za który „nie ma odpuszczenia”, jest może atrofia pożądania: „brak pożądania Boga, brak pragnienia, aby się uwiecznić” (s. 269),

gorszące „lenistwo” rozumiane jako „brak szalonego pożądania nieśmiertelności” (s. 232).

Podobnie jak Nietzsche stosujący „kod aksjologiczny”, dzięki któremu deszyfruje oceny i wartości ukryte za poglądami, również Unamuno wskazuje na określony rodzaj witalności i odpowiadające mu preferencje, które fundują artykułowane stanowiska: „doktryny nasze są zwykle aposteriorycznymi uzasadnieniami naszych własnych zachowań (...). Wynika stąd, że każda teoria filozoficzna służy do wyłożenia i uzasadnienia pewnej etyki, doktryny zachowania, w rzeczywistości wyłaniającej się z wewnętrznego poczucia moralnego jej autora” (s. 145). Najpopularniejsza definicja człowieka — *animal rationale* — wcale nie jest dla Unamuno przekonująca: „Bo może od innych zwierząt odróżnia go bardziej uczucie niż rozum. Częściej zdarzało mi się widzieć kota rozumującego niż płaczącego lub śmiejącego się” (s. 7). Wzorcem człowieczeństwa pozostaje dla niego komiczny i tragiczny Don Kichot, który nie chce naukowych prawd i „prosi o niemożliwość”; owszem, rozumie zdroworozsądkowe zachęty Sancho, by pogodzić się z rzeczywistością, ale nie może ich przyjąć, gdyż „posiada większe potrzeby uczuciowe” (s. 351), pochłonięty jest walką o ducha (por. s. 337). Jego obłąd nie jest debilizmem, ale desperacją, a jego dusza nośnikiem nierozstrzygalnego konfliktu, „polem bitwy między rozumem i nieśmiertelnym pragnieniem”; Don Kichot to witalista, „którego wiara opiera się na niepewności”, wciąż światopoglądowo konfrontujący się ze swym giermkim — „racjonalistą wątpiącym w swój rozum” (s. 136). Odpowiadając na sarkastyczne pytanie, co dał kulturze Don Kichot, Unamuno stwierdza, że „niemało!”, bo sam „donkiszotyzm”, który jest nie tylko kompletną eks(centryczną)tatyczną filozofią, ale też „całą ekonomią wieczności i boskości, całą nadzieją w racjonalny absurd” (s. 348). Wprawdzie jego lekcja pozostaje czymś *nie na czasie* i trudno

wyobrazić sobie jego intronizację w realnym świecie — góry, jak dla Zaratustry stwierdzającego zbyt duży dystans między sobą a ludźmi, byłyby jego teбайдą, gdyby chciano obwołać go królem (por. s. 352) — ale jego misja sprzęga się z transcendentnym sensem: „wołanie na pustyni” rzeczywiście ignorowane jest przez ludzi, ale nie przez samą pustynię; ona „słucha (...) i pewnego dnia przerodzi się w szumiącą puszczy”, a „samotny głos” wołającego „zrodzi olbrzymi cedr, który tysiącami swych języków zaśpiewa wieczne hosanna panu życia i śmierci” (s. 352). Bogu, który radosnym śmiechem, „po ojcowsku”, powita błędnego rycerza, kiedy ten, rozpogadzając smętne oblicze śmiechem z samego siebie, wstąpi do nieba eskortowany przez potępieńców uwolnionych z piekła w finalnym geście sygnującym apoteozę i apokatastazę (por. 346, 349).

Żądanie wieczności, hojność i dezynwoltura wobec śmierci

Namiętność w ujęciu Unamuno, antypodyczna wobec wrogiego życiu rozumu, jest rudymmentarnie pragnieniem, aby nigdy nie umrzeć: „Człowiek nigdy nie zrezygnuje ostatecznie z konkretnego przedstawiania sobie drugiego życia. (...) Nie poddajemy się idei, iż pewnego dnia będziemy musieli zniknąć” (s. 243, 289). Odpowiada ona najwyższej ludzkiej potrzebie uwiecznienia się jako konkretna jednostka i zbawienia: „Celem człowieka jest szczęście wieczne, które polega na wizji Boga i radości stąd płynącej – na wieki wieków” (s. 287-288). Uległ jej nie tylko chłop ściskający na łożu śmierci monetę, która miałaby mu ułatwić życie w zaświatach (por. s. 50), ale i Kant, ustanawiający zdaniem Unamuno hierarchię wśród postulatów praktycznego rozumu, czyli wnioskujący o istnieniu Boga z egzystencjalnie prymarnej przesłanki o nieśmiertelności duszy (por. s. 10). Przekonanie to przybiera kształt kolejnej sentencjonalnej

eksklamacji: „Co nie jest wieczne, nie jest rzeczywiste” (s. 46). Namiętność to witalność rozumiana jako „niepohamowany głód życia i obrzydzenie wobec śmierci” (s. 145). Jest też ona wolą antropologicznej uniwersalizacji — nadania światu ludzkiego sensu: „trzeba wierzyć w drugie życie, aby móc żyć w tym, znosić je, nadawać mu cel i sens. (...) A przede wszystkim trzeba czuć i zachowywać się tak, jak gdybyśmy mieli zapewnioną niekończącą się pośmiertną kontynuację naszego życia ziemskiego” (s. 280). Wszystko to funduje „naszą prawdę, serdeczną i antyracjonalną”, dla której podać można „dowód moralny”, treścią przywołujący myśl Obermana, a formą naśladujący imperatyw: „Działaj w ten sposób, abyś we własnych oczach i w oczach innych ludzi zasługiwał na wieczność, abyś się stał niezastąpiony, abyś nie zasługiwał na śmierć. Działaj tak, jak gdybyś miał umrzeć nazajutrz — ale umrzeć po to, żeby przetrwać i uwiecznić się” (s. 284). Taka formuła obecności w świecie — znaczy ona w końcu: żyć, „odciskając na innych swoje piętno, wpływając na innych i narzucając im swoją wolę” (s. 290) — eliminuje „lenistwo” (fiksację na obojętności nas materialności) i „duchowe skąpstwo” (zapobiegliwość indywiduum zamykającego swoje istnienie w czasie, zniewolonego przez instynkt samozachowania). Ocala przed losem tych, którzy nie doświadczyli żywiołu daru, nie zaznali łaski hojności i zakopawszy swój jedyny talent, bezpowrotnie go utracili: „Bowiemy każdemu, kto ma, będzie dodane; a temu, kto nie ma, zabiorą nawet to, co ma” (s. 304). Egotyzm, polegający na eksponowaniu siebie we wspólnotowej całości i zakładający analogiczną ekspozycję innych, jest według Unamuno „prawdziwym lekarstwem na egoizm, na duchowe skąpstwo i nałóg oszczędzania i chronienia siebie, zamiast żeby uwieczniać się rozdając” (s. 308). Taka postawa potwierdza szczerść, którą w społeczeństwie, konglomeracie rozmaitych artefaktów, ekranów przesłaniających życie, można zatracić na rzecz „duchowego

pasożytnictwa”: przejmując gotowe wzorce „postępowania moralnego”, żywiąc się przygotowanymi już „sokami duchowymi”, możemy negocjować „iżby wiara w Boga i w drugie życie były konieczne dla ugruntowania właściwego zachowania i znośnego życia” (s. 33). U podstaw myśli Unamuno tkwi wprawdzie *conatus*, ale zostaje on wydobyty z czasu i przemianowany na frenetyczne dążenie do „utożsamienia się ze Światem”, impet skierowany ku Bogu (por. s. 228).

Namiętność nie zna kompromisu: ponieważ jest namiętne, żądanie nieśmiertelności zabezpiecza przed „niemęskimi egzaltacjami”, stroni więc od defetystycznej troski o „marny, przemijający żywot”, a ufa w trwanie po śmierci. Wzoru męstwa dostarczałyby Teresa: „Któż może się obawiać/Cielesnej śmierci tej,/Gdy w zamian za nią zyska/Szczęście dla duszy swej?” (Św. Teresa z Awili, 1995, s. 242). W istocie, relacja między życiem i śmiercią, zwykle uznawana za dychotomię, jest przez namiętność dialektyzowana: „Pragnienie Boga, głód wieczności zdławiają zawsze te mizerne rozkosze życia, które mija i nie pozostaje. Tym, co najmocniej popycha ku pożądaniu śmierci, jest niczym niepoohamowana miłość życia, pragnąca, iżby ono nigdy się nie skończyło” (s. 52). Za namiętnych uważa też Unamuno samobójców; ich „rękę prowadzi miłość; niepoohamowane pożądanie życia, więcej i więcej życia, przedłużenia i uwiecznienia życia jest tym, co doprowadza ich do śmierci, kiedy nabiorą przekonania o daremności swojego pragnienia” (s. 52-53). Słysząc ewangeliczną przestrożę: „Kto chce zachować życie, straci je”, i daje o sobie znać inna egzaltacja, która Nietzschemu wydałaby się już podszyta resentymentalną, dekadencją pretensją: „Jeśli świadomość jest tylko błyskawicą między dwiema mrocznymi wiecznościami, to nie ma nic wstrętniejszego niż istnienie” (s. 19).

Witalna wartość religijnej ułudy

*„Niech mnie pytają o co chcą, byle
nie o racje”.*

(Kierkegaard, 2010, s. 14).

Uznając wagę tej obiekcji, można chyba jednak bronić Unamuno przed zarzutami zbyt rutynowo eksplorującymi tembr Nietzscheańskiej krytyki metafizyki, religii i moralności. Rekomendacja nieśmiertelności, wieczności, nieskończoności nie jest w wydaniu Unamuno klasycznym postulatem idealizmu eteryzującego i wyjaławiającego istnienie. Żąda on życia wiecznego nie w wersji wyłącznie kontemplatywnej, angelicznej, ale czynnego, dynamicznego jak doczesne (por. s. 309-311). Nigdy też nie opuszczają go wątpliwości, podnoszone nawet — również w dosadnej krytyce Kartezjusza (znoszącego konflikt redukcją życia do myślenia i sprowadzającego wątplenie do metody, niedostrzegającego więc jego egzystencjalnej, tragicznej treści; por. s. 43, 121) — do rangi żywiołu życia, poza który nie ma wyjścia: „wola, aby nigdy nie umrzeć, niepoddawanie się śmierci, wciąż wytwarza siedzibę życia, którą nieustannie rujną wicher i burze rozumu” (s. 123). Zderzając własne stanowisko z jadowitym fatalizmem Mefistofelesa, promuje Unamuno zabarwioną sceptycznie afirmację istnienia: „wszystko, co powstaje”, nie powinno „przepaść i się unicestwić”, lecz „zasługuje na wyniesienie i uwiecznienie, jakkolwiek nic tego stanu nie osiąga” (s. 285). Niezdolny powiedzieć życiu absolutnego *Tak*, gdyż niemogący przestać lamentować z powodu konieczności umierania, „czepia się Boga wszelkimi siłami”. Ale w to, co jawić się może jako słabość, inwestuje całą witalistyczną determinację, dezawuuując „wybiegi monizmu”: „chcemy uchwytnej nieśmiertelności, a nie jej cienia”, czy odrzucając, jak Szestow, argumenty ludzi roztropnych, sugerujących męskie ukorzenie się przed *oczywistością*: „Nie mówcie mi o błędzie i pozwólcie mi żyć! (...)”

Czyż pychą jest pragnienie nieśmiertelności? Nieszczęśni ludzie! Zapewne tragicznym losem jest zakładanie fundamentów dla utwierdzenia nieśmiertelności na kruchej i ruchomej skale jej pragnienia, lecz głupotą jest potępienie pragnienia w oparciu o mniemany dowód jego bezskuteczności! A że śnię? Pozwólcie mi śnić; jeśli ów sen jest moim życiem, nie budźcie mnie” (s. 55-56). Ewidentne i rzeczowe argumenty w sprawie śmiertelności nie są w końcu dla niego żadnymi *racjami*, gdyż to nie rozumne racje „stanowią obrok duchowy” (s. 53). Sprzymierzony z Pascalem, nie potrafi sobie wyobrazić, jak bez „wiary w osobowe życie wieczne” można by „znaleźć zachętę do życia i bodźce do działania” (s. 114). „Aberracją” jest dla niego zarówno „człowiek czysto i wyłącznie racjonalny” (s. 115), jak i, formułowany zwłaszcza na gruncie religii, której sensem jest pociecha, „obowiązek godzenia się ze śmiertelnością” (s. 131). A ponieważ życie, które nie godzi się na śmierć, jest witalną eksplozją bez granic, można powiedzieć, chwytając metaforę, że „istnielibyśmy naprawdę” tylko wówczas, „gdyby istniał Bóg będący gwarantem naszej osobowej nieśmiertelności” (s. 136). Przyjmując zakład Platona, doceniającego mitologizowanie i rekomendującego piękne ryzyko optowania za nieśmiertelnością (por. s. 53, 140, 278), Unamuno deklaruje: „nie mam ochoty umierać. A jeśli w końcu umrę, i to wszystek, to nie ja się uśmiercę, to znaczy nie pozostawię się śmierci na pastwę, lecz zabije mnie ludzki los. Dopóki nie stracę głowy albo raczej serca, nie wycofam się z życia, najwyżej zostanę go pozbawiony” (s. 146). Ułudy bywają chwalebne. Problematiczny „wodewil światowej mądrości” sytuuje się między dwiema: poezją i religią. Jeszcze jedno odwołanie do autorytetu Kierkegarda: „Każdy, kto nie żyje poetycko lub religijnie, jest głupi” (s. 217).

Unamuno, ceniący sztukę — byle nie była „sztuką dla sztuki” (uległa hiperestetyzacja) – woli jednak dla egzystencji rozwiązanie religijne. Opowiada się, jak Kierkegaard, za chrześcijaństwem jako „wyjściem rozpaczliwym”, ale osobliwie, jeśli uwzględnić częste zarzuty dotyczące dekadencji tej konfesji, zaspokajającym jego predylekcje namiętnościowe i witalne. Swoją sympatią obdarzy wprost katolicyzm — za dogłębną interioryzację mortalnej trwogi, mocną ekspozycję indywidualnego zbawienia, oporny wobec nauki antropocentryzm, wyręczającą nauki teologię, zabezpieczającą przed herezją wolnomyślicielstwa dogmatykę (nieodzowną też dla wiary, by miała się w czym „zakorzeń”), odkupieńczą, a nie kosmologiczną czy etyczną rolę Chrystusa (por. rozdz. IV) — do którego zgłosi tylko jedną w zasadzie pretensję: że odrzucając postawę woluntarystyczną, podtrzymywaną jeszcze przez Dunsza Szkota, i wchodząc w mariaż z rozumem, zaczął sygnować się „adwokackim” tomizmem. Rezultaty tej przemiany okazały się problematyczne: elukubracje teologicznego racjonalizmu i tak nie zadowolili krytycznego rozumu i zanihilowały się za sprawą Kanta, a kompletny witalistyczny światopogląd został tymczasem podmyty i ulegał odtąd systematycznej erozji. Bóg i zbawienie funkcjonują u Unamuno jako korelaty instynktu determinującego działanie człowieka, całościowo objaśniającego specyfikę jego kondycji instynktu świadomego trwania rozciągniętego na wieczność. A życie tak motywowane spełnia się prawdziwie pod etyczną egidą witalnie dozbrowionych, na pozór odseparowanych od ideału ascetycznego „cnót teologicznych”. Co znaczy wierzyć, mieć nadzieję, kochać? Bodaj nic innego niż entuzjasmować się istnieniem w poczuciu jego tragiczności. Co różni tę postawę od Nietzscheańskiej afirmacji? Tamta przewidywała zatrącenie, jedność ponad artefaktową i prowizoryczną atomizację, powrót do źródłowego chaosu. Ta promuje jednostkową tożsamość, osobową

komunikację, świadomość inkorporowaną światu (jego personalizację) i harmonię konfliktu (walki, a nawet wojny). Tamta zakładała niewinność stawania się i dlatego nie trwożyła się rozpadem indywidualności. Ta, nie potrafiąc oddzielić cierpienia od rozterki i pretensji, obarcza istnienie winą i chroni urażoną tożsamość niezależnie od inkryminacji skąpstwa.

Bóg, czyli harmonia, której pragniemy

„(...) może my jednak pochodzimy
stamtąd, z góry, i gdy skończy
się nasz ziemski żywot, wrócimy
do naszej niebiańskiej ojczyzny,
do gwiazd lub jeszcze wyżej!
Nie wiem i nie chcę wiedzieć,
ja tylko tęsknię”.

(Fontane, 1982, s. 425).

Kierowana ambicją sprostania wymogom rozumu scholastyczna teologia wyalienowała zdaniem Unamuno Boga w stosunku do tego, czym jest on w swej ludzkiej *de facto* istocie, uzasadnianej konieczną w świecie człowieka rewindykacją antropocentryzmu. Bóg to nie *ens realissimum* (s. 199), jego racjonalną koncepcję uznaje Unamuno za „sprzeczną” (s. 167). Serwowany w aurze racjonalnego i moralnego dyktatu jako Byt Najwyższy, zobowiązujący do respektu, budzić może zrozumiały opór w suwerennej duszy i owocować reaktywnym ateizmem¹⁵ (por. s. 138, 212). Nie subiektywizując Boga — nasze w niego

¹⁵ Ateizm podejrzewa Unamuno o wtórność i resentymentalną naturę. Ekskludowany w nim Bóg pozostaje tajemnie obiektem zranionej tęsknoty: „Czyż nie jest rodzajem wiary owa furia, z jaką przeczą Mu lub nawet go przeklinają ci, co nie chcą, aby był, bowiem nie udaje się im weń wierzyć? (s. 212). Na takie fideistyczne insynuacje z ateistyczną furią odpowiada Michel Onfray w *Traktacie ateologicznym* (por. Onfray, 2008), broniąc samoistności ateizmu, historycznie spotponowanego przez zwycięski idealizm i ducha ascezy. Kwestia odsyła też do podszytego jakoby urazą (tak mniema Pierre Klossowski) ateizmu Sade’a (por. Klossowski, 1999). O tym, że jest on suwerenny i nieprzejednany, przekonywać może światopogląd Julietty, szczerza bodaj wykładnia

inwestycje zwraca on konkretnym wsparciem — ani nie dogmatyzując kwestii jego istnienia („Oto rzecz nierozstrzygalna i lepiej, żeby taką pozostała”; s. 203) — Unamuno występuje jednak z jego wyraźnie psychologiczną koncepcją. Bóg traktowany jest przezeń jako „substancja naszych nadziei” (s. 211); to my go stwarzamy odpowiednio do naszych zabarwionych miłością potrzeb: uratowania świata przed nicością, nadania mu sensu czy zespolenia go z celowością i spersonalizowania (uczynienia świadomym i osobowym) (por. s. 170, 172, 202), ocalenia siebie przed definitywną śmiercią i zbawienia (s. 342)¹⁶. Nasze pragnienie trwania podniesione do nieskończoności ewokuje Boga ludzkiego, który miałby poręczyć tę skrajną predylekcję i najintymniejszą tęsknotę. Interesuje nas nie Bóg teoretyczny i kontemplujący samego siebie, lecz aktywny, nie Bóg-Rozum, lecz Bóg empatyczny i współczujący, nośnik tej samej miłosnej weny, która nas określa, i esencja naszej woli uwiecznionego życia (por. s. 182-185, 197). Wierzyć w Boga to nie tyle wyznawać zadekretowaną dogmatycznie obecność jakiejś wyjątkowej i roszczącej sobie przywileje istoty, ile pragnąć, aby istniał Bóg jako kwintesencja dobra, ku któremu się wychylamy; warto, byśmy, po kantowsku, zachowywali się tak, jak gdyby ktoś taki istniał, nie wyrokując wszakże infantylnie i złowróźnie w sprawie takiego istnienia (Bóg jest niedefiniowalny, każda więc definicja go zabija; Bóg jest miłością, wszelki autorytaryzm ją niszczy). Zrozumiałe staje się odwołanie Unamuno do przypowieści o „niegodziwcu”: owszem,

stanowiska samego Markiza. *A propos* pryncypializmu Sade'a w tym względzie por. Banasiak, 2006.

¹⁶ Samą religię psychologicznie objaśniał też Renan — jako konfesyjną instytucjonalizację ludzkiego instynktu moralnego. Podobieństwa Unamuno do Renana są zresztą liczne: witalizm, sceptyczna potrzeba wahania się między racjonalnym krytycyzmem a wiarą, wyniesienie uczucia ponad poznanie, konstatacja ograniczoności nauki. Choć Unamuno nie zaaprobowałby Renanowskiego finityzmu, relatywizmu, idei dobroci płynącej z rozczarowania, zalecenia bycia raczej widzem niż zaangażowanym uczestnikiem spektaklu świata, hedonizmu i libertyńskiej krytyki religii.

możemy sobie pozwolić na kontestację Boga „w głowie” – ani Unamuno, ani Bóg (wyrozumiały i miłosierny) nie mogliby tego potępić; zbrodnią byłoby dopiero powiedzieć to sobie „w sercu”: „nie chcieć istnienia Boga – to więcej niż najgorsza ohyda moralna!” (s. 203); choć później Unamuno, przypuszczając, że za odmową „życia pozagrobowego” może kryć się rozpacz, zakłada usprawiedliwienie również nikczemnika: „czyż ludzki Bóg potępi rozpacz? Wszak [zrozpaczony] jest przez nią dostatecznie nieszczęśliwy” (s. 289).

Niemówność niewiary

*„Najwyższą namiętnością
człowieka jest wiara...”*

(Kierkegaard, 1982, s. 135).

Zrozumiałe wydaje się też „powracanie do Boga” (por. s. 204), nie tyle w optyce Unamuno sentymentalne, co raczej płynące z doświadczenia i przyrostu mądrości: odrzucając w wieku męskim ubezwłasnowolniającą konfesyjną indoktrynację, jakiej podlegaliśmy w dzieciństwie, później, otamowani energetycznie wiekiem i przeżyciami, uświadamiamy sobie *innego* Boga, już nie logiczno-moralną hybrydę do ujarzmiania ciał i pacyfikowania sumień, lecz pobudkę nieskończonego życia i miłości. Z tego punktu widzenia wiara nie byłaby uniżonością i pokorą wobec frenetycznego idola, zasobnika urągającej rozumowi i zohydzającej zmysły moralizny, ale „twórczą mocą człowieka” (s. 210), „sprawą woli” — „wierzyć w Boga to przede wszystkim pragnąć, aby On istniał” (s. 129), istniał jako instygujące nas dobro — i sprawą witalności (życie trwa dopóki stymuluje je wiara; konsekwentny pesymizm jest niemożliwy): „Czy chce tego człowiek, czy nie — musi wierzyć, musi bowiem działać, i musi trwać” (s. 132). Potrzeba życia, domagająca się aż nieśmiertelności,

sprawia, że spontanicznie wiążemy się ze „światem nielogicznym, nieracjonalnym”, i jeśli brak nam wiary w Boga, wierzymy przynajmniej w bożków (obfity pakiet wykoncypowanych w kulturze idoli i ideologii) (por. s. 197). „Irracjonalność” czy nawet „przeciwracjonalność” wiary (por. 217) nie są deprecjonującym ją argumentem. Owszem, antypodyzują ją wobec rozumu, ale sytuacja taka wskazuje tylko na nieuchronny, i płodny zdaniem Unamuno, egzystencjalny konflikt: wiara i rozum „łączą się w walce”, są „przeciwnikami, którzy nie mogą się bez siebie utrzymać” (s. 126); chodzi faktycznie o symbiozę dysjunktywnych jakości urzeczywistnianą w dialektycznym polu egzystencji pojętej jako tragedia: „ani wiara nie jest przekazywalna, czyli racjonalna, ani rozum nie jest witalny” (s. 128). Tę akoncyliację, która jest rewersem postulowanej przez Unamuno koncyliacji w tempo i atemporalnej miłości, wieńczy, nie tak może bulwersująca jak dzisiaj, bo artykułowana jeszcze w szczęśliwym niedokończonym wieku XIX (*O poczuciu...*, wyd. 1913), apologia wojny, wywodzona zresztą z interioryzacji darwinizmu: „walka o życie, *the struggle for life*, ustanawia niezmiernie bliski związek. (...) dzięki wojnie poznają się wzajemnie, a wskutek tego zaczynają się kochać zwycięzcy i zwyciężeni” (s. 126). Tezę o niemożności niewiary – wiara jest wymuszonym przez życie pragnieniem Boga, czyli nieskończonego trwania — wzmacnia Unamuno postulat: „trzeba wierzyć i mieć nadzieję!”. Znów w nawiązaniu do Bergsona podsuwa myśl o pobudzających życie wrażeniach, jakie magazynuje podświadomość, i spekuluje w sprawie „zwierciadła wieczności”, w którym odbija się każda istniejąca forma, „w którym sumują się, nie ginąc (...), wszystkie obrazy kolejno przesuwane przez czas”. Efekt tej fantasmagorii jest Proustowski: „gdybym stał się świadom całości mego ducha, całej zawartości mej duszy, wówczas wyłoniłyby się z niej wszelkie ulotne i zapomniane

lub nie całkiem postrzeżone wrażenia, a nawet te, które zupełnie przeoczyłem” (por. s. 220-221).

Aproksymacyjna nadzieja

Konfundujące pytanie: „Jeśli bez reszty umieramy, po co to wszystko?”, (s. 51) dyskontuje Unamuno witalizującą wiarą, której źródłem jest dla niego *de facto* nadzieja — „nie tyle mamy nadzieję dlatego, że wierzymy, ile raczej wierzymy dlatego, że mamy nadzieję” (s. 205); „Miłość Boga, nasza wiara w Boga, jest nade wszystko nadzieją w Nim” (s. 219). Ta najwyższa pozytywność, która rozlewając się na życie, nadaje mu barwę i sens – „nadzieja życia wiecznego (...) jest korzeniem i pniem wszelkich naszych nadziei” (s. 219) — bierze się jednak z negatywności określanej przez „niepewność, płynące z niej cierpienie i bezowocną walkę” (s. 144). Nadzieja jest dla Unamuno funkcją „niemożności prawdziwego zaowocowania naszej miłości na tym cielesnym i zbudowanym z pozorów świecie” (s. 152). Na wskroś religijna „prawda nadziei” stanowi według niego odpowiedź — reakcję? — na doznawany w perspektywie ludzkiej niedoli „niepokój absolutnej beznadziejności” (s. 216). Nadzieja, pierwotna wobec wiary, sama nie jest pierwsza; wywodzi się z rozpaczy: „*Spero quia absurdum* — powinno się mówić, a nie *credo*” (s. 347). Genetycznie problematyczna — jako dekadenccko zabarwioną widziałby ją Nietzsche — nadzieja jest zarazem niezachwianie progresywna, kiedy wpisuje się pod egidę aproksymacji; sygnowana uwolnieniem przez Don Kichota piekielników apokatastaza byłaby tylko liryczno-ironiczną emfazą, której jako wyobrażeniu uszczęśliwiającego kresu przeciwstawia Unamuno figurę „idealnej granicy”; dopiero ona uprawomocnia złączoną z wolą bezkresnego życia notoryczną nadzieję, niekończącą się, emblematyzującą *élan vital*, żarliwość (por. s. 265): „moja dusza czego innego pragnie,

nie wchłonięcia, spoczynku, pokoju, zgaszenia — lecz wiecznego zbliżania się nigdy nie uwieńczonego dotarciem, niekończącego się pragnienia, niekończącej się nadziei, która wiecznie się odnawia, nigdy się ostatecznie nie wyczerpując” (s. 277). Entuzjasta hiszpańskich mistyków pojmuje życie jako dolorystyczną ekstazę — kondycję aproksymującej duszy określa też „pragnienie wiecznego braku czegoś i wiecznego bólu. Bólu, cierpienia, dzięki którym nieustannie wzrasta świadomość i pragnienie” (s. 277) — choć w przeciwieństwie do św. Jana od Krzyża nie chciałby rozpuścić jej w finalnej światłości, anihilującym odczuwanie (zmysłowe, a nie eteryczne) *zjednoczeniu*.

Miłość z tęsknoty umierająca

Mimo docenienia zmysłowej erotyki i eksponowania mocy witalnych prezentowana przez Unamuno koncepcja miłości — trzeciej z gracji patronujących spełnionemu życiu — wydaje się sytuować blisko jej wizji mistycznej lansowanej przez Platona, a barokowo zemfatyżowanej przez Jana i Teresę. Jako „uwieczniająca i personalizująca wola” — poryw ku nieskończoności aranżowany przez Erosa lub instygowany przez Jezusa i zyskujący wówczas postać Terezańskiej, ekstremistycznej „tęsknoty za życiem wiecznym” („O, przyspiesz dzień ten, śmierci upragniona!/Widzisz, że radość czuję, a nie trwogę/Na myśl, że weźmiesz mnie w swoje ramiona. *Ja tym umieram, że umrzeć nie mogę!*”; Św. Teresa z Awili, 1995, s. 233) — miłość jest objawieniem subtelnej piękna, „tym, co boskie” (s. 200), zarazem inklinacją powołującą Boga i priorytetem relacji z Nim, kiedy On już istnieje. Rozbudzonej, nie zaspokaja nic oprócz Boga: „za pośrednictwem ukochanej osoby szuka [ona] z pasją czegoś, co jest poza nią, a nie znajdując, pogrąża się w rozpacz” (s. 148). Jako „nieustająca” i wciąż wybiegająca — „poza najdalszą przyszłość (...), poza grób”

(s. 218) — zderza się rozczarowująco ze zniszczonym marzeniem i nie może zatrzymać się na szczęściu: „ledwie go dotknie, umiera” (s. 225). Między miłością a szczęściem trzeba zdaniem Unamuno wybierać; roimy sobie posiadanie obojga, a tymczasem niemożność koordynacji porządków miłosnego i hedonistycznego stanowi „tragiczną formułę życia duchowego”: „kto zbliża się do nieskończoności miłowania, do nieskończonej miłości, ten zbliża się do zerowego poziomu szczęścia, do najwyższej udręki” (s. 226). Z konieczności mniej grandilokwentny niż Teresa („Tyś zawsze niewidoczny/Nie mogę ujrzeć Cię./I z serca krzyk się wznosi:/Ja, Panie, umrzeć chcę!”; Św. Teresa z Awili, 1995, s. 243) Unamuno rozpoznaje wszakże, jak ona, że konstytuujące miłość niezaspokojenie dystansuje ją trwale od sybaryckiego błogostanu. I stwierdza, za Brunem, że prawdziwa — „heroiczna” — może być tylko „właściwością natur wyższych”, szalonych, „nie dlatego, że nie wiedzą — *non sano* — ale ponieważ nad-wiedzą — *soprasano*” (s. 352). Miłość zaiste jest poznaniem przekraczającym inne formy poznania, wzlotem ku Bogu zsymbiozowanym z omnipotentnym współczuciem lub miłosierdziem, na jakie nas stać po tym, jak odpowiednio rozjątrzone zostało nasze czucie własne wskutek uważnej, uwrażliwiającej introspekcji: „nie sposób dobrze poznać niczego, czego by się nie kochało, czemu by się nie współczuło. (...) jeżeli będziesz czuł, a nie tylko kontemplował (...), dotrzesz do źródeł bólu istnienia, do studni, z której czerpać będziesz marność nad marnościami. I wówczas zaczniesz współczuć wszystkiemu, osiągniesz miłość powszechną” (s. 153, 155). Ta zaś ma oczywistą wartość wyzwoleńczą; partycypując w cierpieniu i miłosierdziu, mamy udział w tym wyzwoleniu, które jest nie tylko wyzwaniem bliźnich, ale też wyzwaniem Boga, *bliskiego* nam, bo „okrywającego naszą udrękę udręką wieczną i nieskończoną”: „Jest przeto miłosierna miłość bodźcem do wyzwolenia z bólu

wszystkich moich bliźnich, i do wyzwolenia ogarniającego nas wszystkich Boga” (s. 223, 230).

Życie celem życia

*„Tyle jest ludzkich żyć, które
nie są życiem...”*

(Fontane, 1982, s. 354).

Jak miłość nie jest poznaniem w rutynowym znaczeniu waloryzującym wiedzę nabywaną dzięki intelektualnym sprawnościom, tak i życie jest według Unamuno „czym innym zgoła niż poznanie”. Ostrość opozycji między nimi opisuje on znów za pomocą paraheglowskiej frazy: „wszystko, co żywotne, jest nie tylko już irracjonalne, lecz antyracjonalne, zaś wszystko, co racjonalne — antywitalne” (s. 41, 103). Pierwotne, wbrew Kartezjuszowi dualiście i ekstremalizującemu go poprzez faktyczne zatarcie różnicy Hegłowi, zgodnie zaś z ocalającym egzystencjalny konkret Kierkegaardem, „nie jest myślenie, lecz życie” (s. 43). Przystosowawcza rola rozumu, akomodującego stosunki ze światem funkcjonującym w czasie pod egidą „zasady rzeczywistości”, jest oczywista. Celem życia nie jest jednak dla Unamuno „rozumieć”, ale „żyć” (s. 131). Z dwu rywalizujących w nas instynktów, których walka uniemożliwia harmonię jako pożądaną skądinąd aurę egzystencji, silniejszy jest instynkt życia czy raczej „przeżycia”: grecki witalizm odsłaniany w formule *Primum vivere, deinde philosophari* należałoby wzmocnić, przypominając, że aspiracją życia jest wieczność; zatem: „*Primus supervivere* albo *superesse*” (s. 130). Wieczność, która wnosi do życia mortalne tchnienie. Dla Unamuno to indukowanie nie byłoby jednak znakiem eskapizmu, który z kolei miałby sygnować nadwątłony witalizm. Sądzi on bowiem, że symptomatyczne dla życia obdarowywanie — „dawanie siebie,

uwiecznianie się” — w sposób konieczny odsyła do *ciągłości*: akt dawania życia jako nieuchronne dzielenie się, porzucanie siebie jako monady, oferuje przedsmak śmierci. Uprzedzając Bataille’a (por. np. Bataille, 2018), Unamuno powie, że zawiera się on już w ekstatyzującym i sygnującym „najgłębsze rozdarcie” uścisku (por. s. 149).

Nieco się mitygować?

Tym, co zwłaszcza łączy Nietzschego i Unamuno, jest odwrót od przelicytowanej w idealizmie racjonalności i doinwestowanie stłumionej w nim ingrediencji witalnej. Życie przytłoczone moralizną bądź impetami kultury trywializującej się za sprawą progresu powinno w ich przekonaniu odzyskać należne mu prawa. Instynkty, popędy, emocje, namiętności, nadające istnieniu dynamikę i integrujące jednostkę z całością bytu, miałyby zastąpić czy przynajmniej zbalansować rozum, w różnych krytycznych odsłonach uznawany za asekurancki, bałamutny, pretensjonalny i stetryczały albo autorytarny, imperialny i terrorystyczny, zawsze groźny dla egzystencji endogenicznie samoafirmującej się w witalnym porywie. Tę piękną wenę, nazwaną przez Unamuno *romantyzmem* i bronioną przez niego żarliwie przeciw „racjonalistycznej pedanterii” (s. 350), zalewowi pozytywistycznego, scjentyistycznego intelektualizmu, nie raz sytuowano pod egidą wahania czy wątpliwości. Wystarczyłoby przywołać obiekcje Benjamina, Adorno, Horkheimera czy Habermasa, przestrzegających przed faworyzowaniem spontaniczności, której kulminacją mogłaby się okazać regresywna dzikość lub zinstytucjonalizowane barbarzyństwo (zweryfikowane historycznie w eksplorowaniu przemocowych mitów: krwi, rasy, ziemi, narodu, tradycji). Nie egzaltując się jak Lukàcs z okazji „unicestwienia

rozumu” i doceniając atuty „płowej bestii”¹⁷ — jakże zresztą nie ulec opiewającemu ją uwodzicielowi! — warto może pamiętać o pewnych skłaniających do tego, by się mitygować, zastrzeżeniach. Na przykład tych zgłaszanych przez Simone Weil, rekomendującą „płynące z Langwedocji natchnienie” jako odtrutkę na pychę wartości bez łaski i transcendencji (por. Weil, 2004, s. 601-610). Czy przez Tołstoja, uznającego w imię serio traktowanego przesłania Filozofa Pokoju, niedopuszczalność wszelkiej przemocy (por. Tołstoj, 2014, s. 217-241). Lub przez Girarda, deszyfrującego „mechanizm mimetyczny” jako przemoc wciąż w historii odtwarzaną, której kres położyć może nie eksperymentowany monotonnie odwet, ale ofiara i przebaczenie (por. Girard, 2006, s. 103-140). Czy wreszcie przez Lévinasa¹⁸, pryncypialnie inkryminującego przemoc za pomocą znaku asymetrii, odparcia *conatus*, „stania w bierniku”, lokowania w absolutnym zewnątrz, epatażu twarzą, odpowiedzialności, akcesu do bycia zakładnikiem; i dzięki substytucji: „jeden za drugiego”, zamiast „ja” manipulującego rzeczami czy finezyjnie komunikującego się z Byciem. Chodziłoby więc może o alternatywne odpowiedzi na utylitarystyczną i umasawiającą presję „nowoczesności”, która zamyka człowieka w „żelaznej klatce”. Nietzsche sięgałby do „*Id*, życia, które buntuje się przeciwko normom porządku i moralizatorstwu”. Stroniący od przemocy byłiby, przy ewentualnych zastrzeżeniach derywatywnych wobec mocnej u nich niekiedy ekspozycji transcendencji, rzecznikami „*Ja* i jego wolności, ruchów społecznych zwalczających zastany porządek, który panowie uznają za naturalny”. Touraine, wskazujący

¹⁷ Warto zresztą pamiętać, że nie sygnuje ona, wbrew częstym insynuacjom, bezrefleksyjnego rozkiełznania. Touraine mówi nawet o tym stanowczo: „Nietzsche z pewnością nie wzywa do uwolnienia instynktów, lecz do ich spirytualizacji, do przekształcenia natury w dzieło sztuki” (Touraine, 1992, s. 136).

¹⁸ Por. *passim*. Zwłaszcza: Lévinas, 1997; Lévinas, 2000.

na tę dychotomię i optujący za jej drugim członem, zauważa, formułując nie tylko diagnozę, ale i przestrożę, że „krytyka porządku mieszczańskiego w imię życia i pragnienia, niezależnie od tego, czy orientuje się ku goszyzmowi czy ku faszyzmowi, zawsze łączyła się z wrogością wobec demokracji” (Touraine, 1992, s. 140).

Bibliografia

- Andreas-Salomé, L. (1983). *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Banasiak, B. (2006). *Integralna potworność. Filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje „śmierci Boga”*. Łódź-Wrocław: Wydawnictwo Thesaurus.
- Bataille, G. (2018). Alleluja. Tłum. M. Marczuk. *Nowa Orgia Myśli* (online).
- Bataille, G. (1970). Informe. W: *Œuvres complètes* (217), t. I. Paris: Gallimard.
- Cioran, E. (2006). *Zarys rozkładu*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Fontane T. (1982). *Effi Briest*. Tłum. I. Czermakowa. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Foucault, M. (2013). Etyka troski o siebie jako praktyka wolności. W: *Kim pan jest, profesorze Foucault?* (211-238). Tłum. K. M. Jaksender. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi.
- Girard, R. (2006). *Początki kultury*. Tłum. M. Romanek, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Jaspers, K. (2012). *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*. Tłum. D. Stroińska. Łódź: Wydawnictwo Oficyna.
- Kierkegaard, S. (1976). Diapsalmata. W: *Albo-albo*, t. 1 (19-47). Tłum. J. Iwaszkiewicz. Warszawa: PWN.

- Kierkegaard, S. (1982). *Bojaźń i drżenie*. Tłum. J. Iwaszkiewicz. Warszawa: PWN.
- Klossowski, P. (1999). *Sade mój bliźni*. Tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Laurent, D. (1973). *La Pensée de Nietzsche et l'homme actuel*. Toulouse: Edouard Privat Éditeur.
- Leopardi, G. (1998). Rozmowa Torquata Tassa z jego rodzinnym duchem opiekuńczym. W: *Dziełka moralne (72-79)*. Tłum. St. Kasprzysiak. Kraków: Oficyna Literacka.
- Lévinas, E. (1997). *Całość i nieskończoność*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: PWN.
- Lévinas, E. (2000). *Inaczej niż być lub poza istotą*. Tłum. P. Mrówczyński. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Löwith, K. (2001). *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Tłum. St. Gromadzki. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Onfray, M. (2008). *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*. Tłum. M. Kwaterko. Warszawa: PIW.
- Polit, K. (2018). *Bóg, człowiek i śmierć. Poglądy filozoficzne późnego Miguela de Unamuno*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Św. Teresa z Awili (1995). Poezje. W: *Dzieła*, t. III (232-272). Tłum. H. P. Kossowski. Kraków: Wydawnictwo O. O. Karmelitów Bosych.
- Tołstoj, L. (2014). Przemoc. W: *Droga życia (217-241)*. Tłum. A. Kunicka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Touraine, A. (1992). *Critique de la Modernité*. Paris: Fayard.
- Unamuno de, M. (1984). *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*. Tłum. H. Woźniakowski. Kraków-Wrocław: Wydawnictwo Literackie.

Weil, S. (2004). Na czym polega płynące z Langwedocji natchnienie?
W: *Dzieła* (601-610). Tłum. M. Frankiewicz. Poznań: Brama. Książnica
Włóczęgów i Uczonych.

UNAMUNO ON LIFE AND IMMORTALITY (WITH NIETZSCHE IN THE BACKGROUND)

Abstract:

Unamuno and Nietzsche, two eminent representatives of the *philosophy of life*, are in disagreement over their attitudes to life and, all the more so, to immortality. Nietzsche takes with both hands from the Greek tradition adding to it his vitalism, built on acknowledging the tragic nature of existence and the ethical obligation of its affirmation. Unamuno is a catholic close to the mysticism of the Spanish baroque and contesting the Thomist unifying vision of Christianity, whose dilatory rationalist pragmatism suppresses the emotional-volitional sphere in man. Nietzsche, whose philosophy is popularly considered to be promoting power and dynamics, the two qualities he discovered in nature and transposed into culture, is accused by him of being effeminate and defeatist. Here is a man exalting life, who devises a weird idea of *eternal return*, probably as an expression of his longing for duration, instead of using a ready made offer of the Christian vision of immortality. Only such person is a true believer in life and its apologist who wants to perpetuate it into eternity and so, *a fortiori*, is not afraid to risk it as the transient episode. To be true, Nietzsche was not pusillanimous in this respect: he believed that there are values that are nobler than biological subsistence. Unamuno knows about it but still reproaches him, just like Spinoza, for the Stoic approval of death, filtered through rational evaluations. According to him, vitalism is truly manifested only in the discord for death proclaimed by the will. Reason, which is trying to overpower us with the evidence of the necessity of dying, is the power killing the spirit and getting mired in pusillanimity. By entering the marriage with rationality and approving of the finitude of individual existence Nietzsche has contaminated his declarative accession into vitalism. For Unamuno, vital enthusiasm and enthusiasm for life are convincingly verified through the unconditional faith in personal immortality. In the enunciation from *Critique de la Modernité*, which can be treated as a *pendant* to the dispute between Unamuno and Nietzsche, Alain Touraine notes that historically, standpoints that escalate the motives of life and desire, frenetic vitalist doctrines, which promote

spontaneity and enthusiasm, have turned out to be lacking empathy and inimical to democracy.

Keywords: life, immortality, faith, reason, will, feelings, discrepancy, tragedy, affirmation

Abstrakt:

Unamuno i Nietzschego, wybitnych przedstawicieli *filozofii życia*, dzieli stosunek do życia, a jeszcze bardziej do nieśmiertelności. Nietzsche pełnymi garściami czerpie z tradycji greckiej, dołączając do niej swój witalizm oparty na rozpoznaniu tragiczności istnienia i na etycznym wymogu afirmacji. Unamuno jest katolikiem bliskim mistyce hiszpańskiego baroku i kontestującym tomistyczną unifikację chrześcijaństwa, która racjonalistyczno-pragmatycznym kunktatorstwem tłumi prymarną w człowieku sferę emocjonalno-wolitywną. Wobec Nietzschego, którego filozofia uchodzi za promocję siły i dynamiki, jakości odnajdywanych przez niego w naturze i transponowanych na kulturę, Unamuno występuje z zarzutem niemęskości i defetyzmu. Oto człowiek egzaltujący się życiem wymyśla pokrętną koncepcję *wiecznego powrotu*, najpewniej wyrażającą tęsknotę za trwaniem, zamiast skorzystać z gotowej oferty chrześcijańskiej wizji nieśmiertelności. Dopiero ten, zdaniem Unamuno, jest prawdziwym wyznawcą i apologetą życia, kto chce je utrwalić aż po wieczność i kto *a fortiori* nie waha się nim szafować jako temporalnym epizodem. Co prawda Nietzsche zaiste nie był pod tym względem małoduszny: sądził, że są wartości wyższe aniżeli biologiczne trwanie. Wiedząc o tym, Unamuno i tak wytyka mu, podobnie jak Spinozie, stoicką, przefiltrowaną przez ewaluację rozumu, aprobatę dla śmierci. Według niego witalizm manifestuje się prawdziwie dopiero w ogłaszanej przez wolę niezgodzie na śmierć. Rozum szermujący swoją ewidencją w sprawie konieczności umierania jest instancją zabijania ducha i grzęźnięcia w małostkowości. Wchodząc w mariaż z racjonalnością i aprobując skończoność jednostkowej egzystencji, Nietzsche kontaminuje swoją deklaratywną przynależność do witalizmu. Życiowy entuzjazm i entuzjazm dla życia weryfikują się według Unamuno przekonująco w bezwzględnej wierze w osobową nieśmiertelność. W enuncjacji z *Critique de la Modernité*, mogącej stanowić *pendant* do dyskusji Unamuno z Nietzschem, Alain Touraine zwraca uwagę, że stanowiska eskalujące motywy życia i pragnienia, frenetyczne koncepcje witalistyczne lansujące żywiołowość i entuzjazm, demonstrowały się w historii jako nieempatyczne lub wrogie wobec demokracji.

Słowa kluczowe: życie, nieśmiertelność, wiara, rozum, wola, uczucia, sprzeczność, tragiczność, afirmacja