



ISSN 1689-4286

HYBRIS 59

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 4/2022

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Lindleya 3/5

90-131 Łódź

tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)

e-mail: imf.hybris@uni.lodz.pl

ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Marcin Bogusławski

Dawid Misztal

Sekretarz:

Olena Dubchak

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Redaktorzy językowi:

Elżbieta Jakubowska

Wojciech Szymański

RADA NAUKOWA

Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Adam Grzeliński (Uniwersytet

Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Jérôme Heurtaux (Université

ParisDauphine, Francja)

Leszek Kleszcz (Uniwersytet
Wrocławski)

James Hughes (University of
Massachusetts Boston, USA)

Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w
Białymstoku)

Michał Krzykowski (Uniwersytet Śląski)

Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Paul Russell (University of British
Columbia, Kanada)

Barbara Tuchańska (Uniwersytet
Łódzki)

Gianni Vattimo (Università di Torino,
Włochy) — członek honorowy

Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

Ewa Wyrębska-Đermanović (Uniwersytet w
Bonn, Niemcy)

PROJEKT OKŁADKI

Tomasz Lewandowski

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2022



HYBRIS nr 59 (2022)

ISSN: 1689-4286



RECENZENCI PISMA W 2022 ROKU

1. Krzysztof Abriszewski (UMK)
2. Anna Alichniewicz (UMED, Łódź)
3. Andrzej Biłat (PW)
4. Ewa Bińczyk (UMK)
5. Bartłomiej Błesznowski (UW)
6. Maksymilian Chutorański (Usz)
7. Olga Cielemecka (University of Turku)
8. Paweł Gładziejewski (UMK)
9. Dawid Głownia (UWr)
10. Adam Grzeliński (UMK)
11. Wojciech Hanuszkiewicz (IFiS PAN)
12. Marcin Iwanicki (KUL)
13. Gabriela Jarzębowska (UW)
14. Marek Kaźmierczak (UAM)
15. Sylwia Konarska-Zimnicka (UJK)
16. Paweł Korobczak (UWr)
17. Michał Kruszelnicki (DSW)
18. Marek Lechniak (KUL)
19. Marcin Lisiecki (UMK)
20. Katarzyna Majbroda (UWr)
21. Miłosz Markiewicz (UAM)
22. Noemi Modnicka (UŁ)
23. Ariel Modrzyk (UAM)
24. Przemysław Nowakowski (IFiS PAN)
25. Cezary Rudnicki (UWr)
26. Piotr Sękowski (AHE)
27. Marek Sikora (PWr)
28. Bartłomiej Skowron (PW)
29. Konrad Szocik (WSliZ)
30. Justyna Tabaszewska (IBL PAN)
31. Ewelina Twardoch-Raś (UJ)

LISTA RECENZENTÓW

32. Elżbieta Winiecka (UAM)
33. Jakub Zajdel (UŚ)
34. Joanna Zaremba-Penk (UMK)
35. Tadeusz J. Zieliński (ChAT)
36. Renata Ziemińska (Uz)
37. Maciej St. Zięba (Zaozhuang University)
38. Tomasz Żuradzki (UJ)

HYBRIS NR 59 (2022)

CONTENTS

RYSZARD PARADOWSKI, WIERA PARADOWSKA

THE HERMENEUTICS OF THE SOCINIAN ATHEOLOGY OF THE POLISH
BRETHREN. INTRODUCTION OF A DEMOCRATIC POLITICAL PHILOSOPHY
[01-21]

KRZYSZTOF MATUSZEWSKI

UNAMUNO O ŻYCIU I NIEŚMIERTELNOŚCI (Z NIETZSCHEM W TLE) [22-61]

HYBRIS nr 59 (2022)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.59.01>

RYSZARD PARADOWSKI

Uniwersytet Warszawski

r.r.paradowski@uw.edu.pl

WIERA PARADOWSKA

**THE HERMENEUTICS OF THE SOCINIAN
ATHEOLOGY OF THE POLISH BRETHREN.
INTRODUCTION OF A DEMOCRATIC
POLITICAL PHILOSOPHY**

Philosophy and “God”

Political philosophies, as well as philosophy as such, often make reference to the notion of god. References to god may be direct — to God as an “actor”, as a person, or indirect — as a notion, signaling the cultural character of such representation. In certain philosophical systems, as well as in political philosophies, God occurs in the first of those aspects. In the present text — in the second.

Some philosophies deny the existence of god. In our opinion — hastily. God exists. The only problem is the manner of its existence.¹ The manner of its existence ensuing from the comprehensive view on Polish Brethren's "philosophy" does not overlap their theological declaration. God of Polish Brethren, laid out philosophically, doesn't exist in the religious way.²

The transition from "culture" to "civilization³" gave rise to the need for a definition of the notion of "god" and it even created the very notion or, alternatively, caused the transformation of "god" as an incomprehensible force⁴ (all forces were incomprehensible in the times of "culture", and were therefore not rendered notionally) into a concept (here a civilized god), into something mysterious, incomprehensible for the profane, and at the same time notionally conceptualized — for the initiates. Initially, the initiates were pontiffs only, but later the category also included conceptualization specialists — ideological specialists in religion and their opponents, first philosophers,⁵ and then religious

1About God's „manner of existence” see Paradowski, Paradowska, 2020: 359.

2The Polish Brethren („Arians”, „Socinians”, „Unitarians”) were members of the Minor Reformed Church of Poland, a Nontrinitarian Protestant Church that existed in Poland from 1565 to 1658. See more in Tazbir 1973.

3This draws upon a theory, essentially dropped in cultural sciences, along which culture is a way of life that is closest to nature (being nomads or, if settled, then following a rural lifestyle), with civilization being a subsequent stage of development, to do with the formation of cities and state.

4 This is the borderline between the archaic culture, based on magic, calling upon „forces” with which man enters into the kind of relations that are somehow balanced, even if not tantamount to partnership, and the traditional culture, characterized by a transformed fundamental relation, where God is an embodiment of force, otherwise concentrated in the power God wields, with man having none of it.

5The authors share the view where philosophy is typologically juxtaposed to religion and theology (where philosophy asks questions, religion and theology make assumptions that things have been settled, and the very question — a dilemma — is recognized as the basic structure of being), even though empirically (historically) the borderlines between these are blurred, particularly if the philosophical apparatus is applied to the implementation of the apologetic function of theology. Not so with Hegel, who states that the subject matter of both religion and philosophy is the same eternal truth in its objectivity — God and nothing beside God (Hegel, 2006: 21). If, at that, we know that God is the Absolute, and the Absolute is an absolute subject, then such

scientists, too. Professional ideologues dealing with religion produced theology, sometimes dubbing itself, to keep up its pretenses, the philosophy of religion. Sometimes, more openly, but also with a pinch of coquetry, it calls itself philosophical theology, which deals with the elaboration of the said notion⁶ and ascribing an ontic status to it, with the personification of the incomprehensible power, accompanied by a barely veiled apology of power. Philosophers, however, produced a knowledge of the world, which is only partly related to the notion of “god,” whereas in theologians' view, it remains in strict connection with it. What is meant here is not the knowledge produced by science, not a knowledge of different parts of the world, but the knowledge of the world as a whole, its beginnings, basic elements and the chief driving force⁷; this “god” (one of religious discourse) refers to the world as a whole in part only (only part of the whole can be symbolically represented in the notion of “god”), whereas in line with theology, God encompasses the whole, being responsible for both the beginning and every element of the world and for its energy, too. From the point of view of philosophy, this is obviously none other than extrapolating *pars pro toto*, ascribing to the totality what is inherent in a part only, recognizing the properties of a part as true for the whole, too. From the philosophical vantage point, the absolutization by theologians of some rather than other properties of the world is far from accidental (and this justifies calling them professional ideologues dealing with religion): theology absolutizes power. The God of theologians is, above all, almighty.⁸

philosophy is identical with religion. It goes without saying that philosophy as such is identical with religion.

⁶For theology, God is „somebody,” whereas for philosophy it is „something” — a symbol.
⁷Kant postulated that science does not deal with the whole, but scientists do not always go along with that, as per some religious-scientific considerations on the Big Bang.

⁸The complexity, and the antinomian quality of the world in particular, is no doubt a challenge for theologians, but it is, above all, a problem. The major issue is the presence of evil in the world and the need to take off the accountability for that from

Almighty, too, is the God of religion, which makes sense — religion is a product of theologians.

Not religious notion of “God”

God was not always defined this way, though: as almighty. The representation of god predates theology and its daughter religion.⁹ The pre-theological and pre-religious representation of god was diverse and complex, which reflected the variety and complexity of the world. Such complexity, contrary to some simplifying theological and religious interpretations, popularly called “Revelation,”¹⁰ is characteristic for representations of god such as those in the Old Testament Book of Genesis.

In line with a theological-religious interpretation of the text, in accordance with the discourse that is dominant in the religious-theological culture, the God who appears there has a personal nature and he is also a kind of “actor” understood in sociological terms, he is a subject in a narrow sense of the notion — somebody who acts, is mentally in control of his actions, design and artifacts. This alone demonstrates how limited a perception that is: a teleologism, which is typical of a human approach to the environment and, quite naturally, to the closest environment in particular, is extrapolated onto the totality of

God (can't or won't prevent it) – a glorification of power, supposed to legitimize doing only good to the subjects (even if evil, then it is for the subjects' benefit, anyway) would be incomplete without it.

⁹Exactly: theology, as the ideology of power, transforms the existing cultural material of archaic beliefs into religion, that is, the cultural dominant of the authoritarian system. It is the principle of authority and hierarchy that transforms and orders the material. Generally, though, the relation is rendered in opposite terms. Cf. “Every religion produces some theology...”. *Theology*, in: The Fontana Dictionary, 1979: 633.

¹⁰A “personal cognition of God” is deemed a revelation, too. This is an aspect of the official interpretation (official religious discourse): man experiences something that is initially indefinite, but the dominant cultural tradition has man establishing that this something is “god,” in the meaning which is imposed by the tradition.

being. Thus, theology extrapolates the shape of a part onto the whole. This “actor” is, obviously, “God-Creator,” essentially taken from the other of the two creation stories that make up the Book of Genesis: God makes man from the dust of the earth (clay), makes man masculine only, and dominates man in a way which is meant to be absolute (power over life and death). This absolute power is mitigated by God's readiness to make man's life easier and more pleasurable by way of giving man a right to use some of God's assets, animals and women in particular.¹¹ One could say that God can be made known only through “his creation,” and this could be taken for granted (the word “god” could be just as good for denoting the world as the word “world”) were it not the vision of the world as subordinated to mind, will and power of just one (“absolute”) subject looks a little impoverished to begin with — it fails to reflect its complexity and antinomian quality. Theology, and religion whit-it, shows the world to be simple: be obedient and the Lord will surely share his cattle and women with you which, incidentally, he previously took away from you.

It is far from accidental that there was a strict ban on reading the Bible until the time print was invented: the biblical definition of God is indeed complex and antinomian, and does not render itself to the above simplified, if not simplistic, version.¹² Genesis juxtaposes one religious-theological definition of god with another, the latter appearing in two functions: one (above) describing something as particular (absolutized

¹¹Later (in the Decalogue) this would be emphasized by a threat of punishment for disobedience that spans three generations, which is mitigated by the graceful promise of a reward – until the tenth generation.

¹²Religion, with its leading function of legitimizing the authoritarian system is exactly such a simplistic version of the Old Testament cultural diversity, which is filled with an abundance of genres – philosophy, legislation, love poetry, to name but a few that religion brings down to the message of obedience with the help of theology. However, it is not the diversity of genres but the antinomian quality of the message (force and covenant, with a stress on the latter) that makes the Book so culturally rich (and atheistic rather than theistic; cf. Paradowski 2010).

in its ideological intention, which is groundless in religion and theology) and the other, symbolizing the totality of the world, otherwise made up of both of these particular reflections. The other definition of god (first in order of the narrative) shows the world where god does not only appear as a subject (and if so, then one that creates after a good model, designated by someone else¹³), but mainly as a symbol, as a “divine image,” albeit one that does not symbolize an “actor”¹⁴ or the whole hierarchical structure, consisting, in its higher level, of the only one competent in deciding what is good and what is evil, and of those situated at a lower level, bound to absolute obedience, corrupt with limited access to women and animals, but who are both men and women, undifferentiated hierarchically¹⁵, and free from an absolute ban on independently deciding what is right or wrong. According to theology and religion, the world is “only the way it is”,¹⁶ that is one based on a hierarchy and authority (God at the top and below him the “power that comes from him,” and still below come the “faithful” and “subjects”), whereas the world is “one and the other” that is both as shown by theology and religion — hierarchical, authoritarian — and completely different, with the parties to the relationship treating each other as equals, where man (the stronger party) does not respond with

13Religious consciousness was unable to grasp it in ways other than that the model is designed by some supreme God rather than in a Platonic fashion, where the model (supreme Good) has no specific privileged author, even it be called a “god.”

14The “actor” is obviously the god of the first narrative, and so is the god of the their story, but that one is not the god of the “divine image”, showing a particular (double, particular, universal) status of that which the first “actor” created (as opposed to the other actor, whose output is particular, like the work of the first actor. Also, it is deprived of the seal of universality; not so with the work of the first actor).

15L. Feuerbach was a passionate critic of defining man disregarding the difference of the sexes. Cf. Feuerbach 1959: 262.

16This is why the statement by Feuerbach that God is a mirror image of man needs to be corrected: it is a mirror image of man but not all man. Cf. Feuerbach, op. cit., p. 131. This is so unless a distinction is made between „god” (a symbol of that which is particular) and „divine image” (the symbol of that which is both particular and universal).

dominance to “the desires directed towards him.”¹⁷ One could say (thus doing justice to some theological settlements) that the issue of the desires is not overlooked completely. On the contrary, it was verbally attributed a special role (speaking of the so-called “Christian love”), with it at least being introduced, to a limited degree, into the Decalogue. It was thus introduced to the most important document of Jews and Christians, but also a most widely known document. The thing is — and here we should rely on the document rather than the propaganda — that the answer it gives (and also one provided by the evangelist¹⁸) to the question of the “supreme commandment” is vastly different from the answer given in the Book of Genesis, where the notion of “God's image” (this could be more important than the notion of a “Divine image” in that archaic culture before it was locked up in the iron cage of religion) does not mean God's power over man and man's obedience to the ruler, and also the power of man over a woman and cattle, but it is also the image of god as man and woman, on par with each other, as man and woman treating themselves as equals.¹⁹ Neither Catholicism nor the Orthodoxy

17“Your desire will be for your husband, and he will rule over you,” says the God of the patriarchal culture in “establishing” the culture, cf. Gen. 3:16. [all biblical quotations come from New International Version.]

18Cf. Mt 22:36-39. about the relationship between the two supreme commandments (or, in an educational version, between the first two parts of the Catholic Decalogue), cf. Paradowski, 2009.

19Both in Genesis and Matthew 22:36-39 „god” appears twice except that rather than the word „god” being repeated (on one occasion denoting a hierarchical relation and a non-hierarchical on the other). In Matthew the notion of „god” is used once, and twice (with exactly the same meaning as in Genesis the notion of God is) in the meaning of love – once to denote a hierarchical relation (You shall love your God [unconditionally]) and on the other occasion to denote a non-hierarchical relation (You shall love your neighbor as yourself). What matters, too, is that the relations are presented in a reverse order: in the Old Testament there is a non-hierarchical one first and the hierarchical one next; in the New Testament, it is the other way round. This means that if the creation “story” had been rewritten by Christianity (whereas, as we know, it was only properly interpreted), the “divine image” would have been one of a hierarchical relation, the opposite of the actual account, which is one of a hierarchically undifferentiated man and woman. The awareness of the notional status of God is particularly emphasized in John:

or even the many reformed denominations wish to concede that — to use philosophical language — the principle of the whole is equal treatment. On top of that there are particular principles, one of which is absolutized by theology (You must not eat from tree as it is I only who can do that²⁰), and the other is its contradiction. Incidentally, it is possible that the widespread conviction (often at the root of a number of various religious reform movements) that the Church “has departed from God” is founded on the intuition to do with the biblical “divine image.” Reformers, if honest in their reforms, mostly do not go far enough. Perhaps they fail to do so with a view to adjusting the immanently ideological function of religion to new social and political conditions because the “divine image” is the very opposite of the religious image, which organizes a “traditional,” authoritarian type of order. Unawares, some religious movements did clearly go beyond the bounds of religion; this was well discerned by the guards of political correctness, not only those who defended unity in the name of the *ancient regime*, inquisitors of all kinds, but also those who defended a hierarchical order within the modern-day pluralism, who tolerated all outlooks except atheistic.²¹ In the above sense of the “divine image” the Polish Brethren could also be called atheists. Socinians, professed a belief in a (“unitary”) God, and were recognized as atheists by the forerunners of the famous, though

“In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God” (...) without him nothing was made”. John 1:1.

20Cf. Gen. 2:17. The text does not say that “I only” but it hardly has to; if God is eternal, he is not under threat and there must be somebody to decide the fundamentals – God, or somebody higher in the hierarchy, anyway.

21An atheist is a threat to the hierarchical order not because they “do not believe in God”, but because they do not believe in the ultimate value and reason behind an authoritarian order; if they really do not. Some atheists do believe in an order like this. The thing is that atheism carries a potential for such unbelief, so theists and (theistic) authoritarian rulers want to play it safe. Can a theist disbelieve in an authoritarian order? The theory of false consciousness allows for such a possibility. The Socinians are a good illustration of the theory.

overrated, “Polish tolerance,” by the founders of the Warsaw Confederation of 1573 and the Pact of Toruń of 1645 as well as by the authors of the parliamentary Resolution of 1658 and one of the world's modern “inventors” of the democratic order — John Locke. Both the confederation (and then the treaty and the resolution) and John Locke not only saw atheists in them, but they also disgracefully excluded the Socinians – actual atheists, though honest believers²² — from the pact on tolerance, thus providing evidence that on this issue they had stopped mid-way, defining tolerance in a purely political manner as a pact between the strong enough to defend themselves. This was then a pact entered into by those who provide various rationales for the principle of authority, a pact against those willing to question it as they feel or simply know that it contradicts the “divine image” — a version of “*cuius regio, eius religio*.”

From religious particularity to metaphysical wholeness

We are not going to analyze Genesis in detail in terms of the definitions of God it contains²³ or, to be more precise, one but in fact antinomian definition of God as a universal and at the same time self-contradictory order, which puts to the foreground its inalienably individualistic nature, which goes against its religious image. It is simply worth noting what this individualistic nature of the text and its message, promoting freedom, consists in. Faced with two contradictory principles

²²Deism and pantheism are usually attributed an atheistic potential. So vague is the concept of „god” in these ideological formations. However, the regular theism can have a no smaller potential of atheism in it if we consider that what decides the perception of God is not the attributes ascribed to him as a person (the god of theism is always more or less personal) but the fundamental values that accompany the theistic declaration and those can be compatible with it, such as in Catholicism, and completely contradictory (more on that below), as illustrated by the Polish Brethren.

²³On the definition of God in the Book of Genesis see for more details Paradowski 2011. On the definition of God in the Book of Genesis see also Paradowski 2013.

of the structure of the world, its metaphysical foundation must necessarily be a free choice of one of those as on one only (one being foundational, the other subsidiary, one being absolute and the other relative) can order be built – the moral order of an individual's life and a cultural order of collective life. Integral life both collective and individual can only be founded either on recognizing the other to be equal to me and demanding a reciprocal recognition or considering the other to be an object of domination, with myself being the subject. Accordingly, in the first situation, hierarchy and authority will find limited application, whereas in the other the “supreme commandment” of “loving thy neighbor as thyself” will be just as limited.

The “God” of Polish Brethren ostensibly “unitary” for them as “antitrinitarians” reveals itself in effect to be an internally bifurcated (precisely bifurcated and not “triplicated” as for Catholics) God from the “image of God”, reflecting in this way the totality of being, and not only the part of it, as it is the case in a typical religion and theology of a unitary and supreme God.

Polish Brethren as atheists. The criteria for distinguishing theism and atheism, religious and not religious spirituality

This text is not really meant to be an account of the Socinian theology but a hermeneutic attempt at its reconstruction. First, then, the above discussion refers to the Polish Brethren chiefly along the principle of probability, a penetration of spirit: by no means are we attempting to suggest that it was in any way articulated by these people, at least not in the realm of strict theology. The Socinian theology, seen in narrow and traditional terms as unitarian and anti-trinitarian, gives one no right

to make such statements.²⁴ Paradoxically, the traditional Catholic theology of the “Holy Trinity” gives more grounds (if we were to go into a detailed philosophical interpretation)²⁵ to show the world in its diversity and antinomy. This will not be undertaken here just because the dialectic of the relations of the father, son and the “holy spirit” renders this antinomy rather poorly²⁶, even if, as done by some, the “spirit” is to be interpreted as the feminine, which would otherwise have some biblical justification, considering that the impulse for anthropogenesis came from a spiritual element, placed by the authors of the text in the woman as an inner dialog, which leads to the questioning of the absolute power of authority to arbitrarily decide what is good and evil²⁷. Obviously, the authors of the trinitarian concept were as far removed as possible from such an interpretation, and they were attached to the patriarchal order: in the end it is the “father” who is most important in the “trinity”. None the less, the mere fact that the “persons” of this triangle remain related and possibly build their identities on mutual determination makes the picture relevant to the reality, to something specific.²⁸ However, the image of one and only god, internally

24About Socinianism see for example Ogonowski, 2009.

25The philosophical analysis of the „Holy Trinity” was undertaken by Hegel but its conclusions are far from impressive: God as a father is not yet that which is true (...) Rather, he is just the beginning and the end, etc. cf. G.W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion* II.

26Hegel would not have agreed with that. He was strongly attached to his trinitarianism, but he most likely inscribed his notional speculations into the idea of the “Holy Trinity.” These were recently very competently discussed by Antoni Szwed, cf. A. Szwed, 2011: 379 and next.

27Cf. Gen. 3:1-6.

28This is probably what Hegel was probably influenced by if we assume his intention was honest (As A. Szwed believes, ([Hegel] “seeks a total replacement of religion ... with philosophy” A. Szwed, op. cit.,17) rather than theological. If it had been theological, we can think that the point was a reconciliation of the “spirit of Christianity” with “the spirit of the Enlightenment” by giving the Trinity a more universal meaning, if the Christian sense is not universal enough in itself. The conviction expressed by Hegel on the identity of philosophy and religion apparently reveals a theological intention. So, a philosopher

unstructured, is irrelevant, particularly when its divinity is (as it usually seems it is) understood as unrelated to any necessary relation with anything else, whereas we know something like this does not and cannot exist. If it does exist, though, it is as a metaphor only²⁹ of the independence of that which is above from that which is below (in reality a relative independence, but absolute in ideology) with an emphasis on the dependence of that which is below on that which is above in hierarchy. If the unitary and self-contained God of Socinians and all unitarians is something like that, and it is one necessarily shared with all kinds of theists and monotheists in particular, then we are dealing with the same god of authority, hierarchy, the secondary status of the woman and the overall incompetence of man to decide their own things³⁰. Not so if the word “god,” in itself devoid of meaning³¹, is right from the start given some specific content that denies a simple religious interpretation³²; this can be (jointly) man from clay who rules over his woman and livestock (1), hierarchically undifferentiated man and woman (2), as well as the “divine image” (3) — indicating a particular and at the same time universal nature of one of the two definitions of man given above.

In the Socinian theology there is either an internal crack resulting from not enough philosophical (and in a way theological) self-consciousness, or we need to recognize a hedging status of this theology,

does not as much replace religion with philosophy as they construct its philosophical, and in fact a theological, equivalent.

²⁹Actually, metaphors and symbols are related, but this is another kind of relationship. On God definition in that context see Paradowski, Paradowska, 2020: 359-369.

³⁰One that is competent to determine the fate of another here is someone situated higher in hierarchy.

³¹There are those who claim that any name is meaningful and purposeful and that every word is associated with its “object” counterpart with a necessary bond and that the word “god” can only mean God.

³²This is the main point where the Occam’s razor works.

just like Galileo's self-denial or the quasi theological multi-words of Descartes who, like the Polish Brethren, with a radical concept of tolerance and separation of church and state, hit, by the primary status of the metaphysical "I," an ultimate blow to theology as an authoritarian ideology, that is, theology as such.³³ In spite of his multi-words about God.

Theology can be "existential" when the only thing stated is that "God exists" but one can hardly ascribe an attribute to him (it can be called a moderately agnostic approach); it can be "attributive" when on top of existence various attributes are ascribed to God, resulting for the most part from a vision of a "perfect being"; somewhat along the lines of *contradictio in adiecto*, there is also an apophatic theology³⁴, an agnostic one, which operates with the idea of mystery. Closest to philosophy (and in many ways to science, too) is the theology of the work of God³⁵; "in learning about the work of God, we find out about God." Obviously, the work of God, as mentioned above, is expressed in "methodological" terms into a certain framework that imparts on them a certain sense, but also one that imposes some limitations – religion, in itself being an

33If a metaphysical status (primary metaphysical status) holds for God only as independent from any relation, which it can but does not have to enter into, then assigning such a status of "I" (any "I" no doubt) causes God to cease to be absolute or else it must (if we insist on its existence) share the absolute quality with man. Such a God, incompletely absolute, is no longer God by definition. The same happens to a god of any religion when tolerance is no longer a symptom of the mercy of the strong (which is, incidentally, shown by a strong one when the weak one is no longer so weak), but it becomes transformed into reciprocal recognition of equal statuses. This is why Bossuet and the likes openly opposed tolerance. The metaphysical status of the Cartesian "I" as undeniably existing is also incomplete (like God, "I" is not autonomous), if we accept that ontic independence (autonomy) is only true for a relation rather than any party separately. The metaphysical autonomy, too, except that the emphasis is on the "I" that makes the metaphysical choice about itself and "not-I" that is, within a relation.

34On the other hand, it is only apparently paradoxical. In fact, it illustrates with itself the model of unconditional obedience.

35This is obviously a non-canonical, selective typology of theology. One usually distinguishes between fundamental, historical, moral and applied theology. Cf. Mozejko, 1999: 707-709.

authoritarian ideology³⁶. From the point of view of philosophy, this is not a disadvantage (incidentally, it is a trivial regularity, though): we thus find out what somebody saying they believe in god really believes in. Following the Christian canon, they believe in a hierarchical structure of the world, dominance and obedience, superiority and inferiority, what is ours and what is not, which was discussed above. Usually, though not always, they believe the world is exactly the way it should be, as it essentially cannot be another. This correspondence is not perfect, though, and does not occur without problems. The devil never sleeps.

Where there is a striking discrepancy between what the world is like and what it should be like, the essence of faith can better be seen — not as faith in what exists (a thing or something like God). Here faith is confused with knowledge (it would be better to know about God if it were possible) but faith in what may (in an extremity) not even exist, but what is possible, on top of the fact that it is desirable. Take an example: people compete with one another; they say “the world is like this“. Is the world like this really? We do not know this but contrary to Kant's warnings, we generalize particular experience and extrapolate it onto a whole. Indeed, we believe in rivalry, advantage, force and so we believe in hierarchy and power, that is, we postulate such a shape of the world³⁷. However, we can postulate a different shape of the world: we can believe in just and equal treatment between people, no matter how different they are in religious, racial or sexual terms. We can believe in tolerance. Here is what provides a better illustration of the uniqueness of faith: we do not believe in something that is (what there is calls for no faith, or at least not so much of it). But something that we treat as the supreme value, what we

³⁶More on religion as ideology in Paradowski, 2012.

³⁷We can believe in such a shape of the world, thinking at the same time it is insufficiently the way it should be; such a stance is called fundamentalism in a religious dimension and right-wing extremism in political terms.

postulate, what we are ready to witness (to use religious language). The Polish Brethren — the Socinians — believed in tolerance (in their understanding it was supposed to be mutual³⁸), they believed in religion rid of an ideological function, even though on a daily basis they encountered intolerance and authoritarianism of a religious origin (which is typical for authoritarianism), in the abolition of slavery (in Poland called serfdom of peasants), in the equal right of women in holding public office and the supremacy of reason over “revelation.” Each of these articles of faith is contradictory to standard articles of faith³⁹: tolerance contradicts a belief in a “jealous God,” the idea of the separation of church and state goes against the belief in the primacy of the Church and religion over the state, a belief in a subordinate status of women clashes with their potential being equal to men, a belief in individual reason with that of the Teaching Office of the Church. There is faith in a mind that is situated higher than I am, and a belief in the supremacy of my own mind as compared with the mind situated lower than where I am and, respectively, mistrust in my own mind versus a mind located at a higher level; a belief in the equivalence of “revelations” in different religions remains contradictory to the belief in my faith in the exclusive truth contained in only one “revelation.”

The above list of dilemmas is probably incomplete (there is the dilemma of only one avenue for salvation and a conviction that there can

38A model for tolerance is supposedly the „divine” statement formulated after God recognized the validity of man's aspirations to equal rights in the definition of good: “The man has now become like one of us, knowing good and evil.” Gen. 3:22. „Mutual tolerance” is the god to Polish Brethren, and it is not a unitary god as in Socinian orthodoxy, and not “a triune” god known from the Catholic orthodoxy but a d o u b l e one.

39Therefore, the theology of the Polish Brethren is actually an atheology. For more on the concept of atheology see Onfray, 2005.

be many⁴⁰); something else really matters: first that it is “faith” that builds the world (of values and culture); second that the world constructed by faith has a structure of a dilemma and that this structure is fluid – it depends on which positions the people making the choice take and so, third, faith is secondary to their choice. The Polish Brethren, convinced that they were professing “true Christianity,” and that they were proselytizing for a “true Christianity”, were in fact departing from religion, making anti-religious choices. This perhaps explains the resentment they encountered not only among Catholics but among Protestants, as well. There is a widespread tendency to call anti-religious choices a religion (this speaks volumes of the totalitarian ambitions of religious consciousness): principles of equal treatment as opposed to authority and hierarchy, a rejection of the concept of salvation in the church alone or embracing the primacy of “individual interpretation of Scriptures” over its official interpretation (reason over the “revelation”) or treating atheism (recognizing God as not existing in ways other than a cultural symbol) as a form of religion. This too inclusive way of defining religions explains itself ideologically (in refusing free choice the rank of the absolute⁴¹), rather than logically: if something such as authority or exclusivity is an attribute of religion, then logically something that is its opposite cannot be its attribute, such as individual reason or mutual tolerance.

40One of the main Socinian articles of faith: no church including ours has a monopoly for salvation because it has no monopoly for the truth.

41In a *par excellence* religion such as Christianity the freedom of choice, called “free will” there, only means the “freedom” of disobedience: God and the power that “comes from Him” tries to impose obedience under the penalty of death, but he does realize that man not always knows what is good for him (and the Church does) and this is why man tends to be disobedient in spite of the many penalties (such as hell). Atheism defined as a kind of religion comes from the intention to extend the term of “religion” onto the entire area of possible “spirituality”. On the typology of “spiritualities” cf. Paradowski, 2013 (b).

Therefore, be that as it may, the Polish Brethren constructed not only the foundations for the philosophy of democracy by practicing (even if temporarily) adult baptism — conscious choice and equality between people⁴² (anyone, irrespective of creed, can be “saved,” and no one is burdened with “original sin”) but also by stressing the necessity to privatize religion, and thus the futility of legitimizing power by appealing to God, and also by means of their atheist, *par excellence* philosophical “creed.”⁴³ If anyone can be saved, no God is “supreme,” none is “perfect” (if they have to share the attribute of being supreme and perfect with other Gods), and so it could basically live in a pantheon and at the very best make up the absolute alongside with other gods. Within the absolute thus perceived no single element (this or that God) is “supreme,” none is the supreme level of hierarchy and thus no longer constitutes or legitimizes hierarchy, and no hierarchy is absolute. Such God is no more “almighty” than dukes, who – unlike the emperor – whose *regio* must

42 The belief in the equality of people with all the consequences stemming from it cannot help but be an anti-religious faith if faith sanctions inequality. Christianity sanctions the actual inequality in the so-called “temporal (i.e., real) world” professing the equality of everyone in the face of God, thus in the virtual world. This equality in the face of god could be considered some sort of „divine image” from the first creation story, were it not for the fact that it fulfills an ideological function in a unequivocally authoritarian and hierarchical choice (of authority and hierarchy as fundamental values) in reference to a socio-cultural and political order, including the subordination of the sheep to the shepherd. Incidentally, a purely religious ideological faith in inequality (in hierarchy) also has its casual „common sense” references: empirically perceived differences between people are easily confused with the issue of equality especially if, like the difference, it is being made ontological rather than being expressed in the categories of treatment choice, which would suit its nature.

43 What we are trying to convey here, and in the whole text, is a specific and original definition of atheism which does not make reference neither to classical notion used by Spinoza, Hobbes, Feuerbach or Marks, etc., nor, above all, to anti atheist (like neo thomist f. ex.) concepts. The starting point for such a definition comes from a conviction which we have already signalled that philosophy as such is a-theist, while theology is the opposite of philosophy. The way in which atheism is defined is determined by either a philosophical or a non-philosophical (theological first of all) context of such a defining process. Various philosophic and historic conceptual frameworks linked with the questions of atheism are shown, among others, in the book Szocik (2014) which, in itself, is an example of how an ideological option (a theist in this case) influences the perception of the „phenomenon” of atheism.

recognize the domain of other dukes, or citizens (unless we mean all of them taken together as the civic society), irrespective of their place in the particular “functional” hierarchies.

Polish Brethren's theological intuitions and socio-political ideas (such as treating the “revelation” or “holy spirit inspiration” with a reservation, tolerance and the privatization of religion) found their continuation in the mainstream modern philosophy, even if they sometimes were found in religious disguise, particularly with deists and Kant. The positioning of the source of religion in man's heart in particular allowed some fundamental distinctions, so necessary for the understanding and articulation of the antinomian nature of all being. If God lives in man's heart, then we must only ask what, living there, he expects of us? Kant put this expectation in the guise of a categorical imperative, thus leaving much to be desired: transcendent or immanent, God expects not only what is expressed by this imperative. He not only expects tolerance but with equal intensity he expects something to the contrary. He not only expects people to trust their reason but also expects people to subordinate themselves to the directives of the stronger subject's reason and their definition of the common good. The Polish Brethren still believed that God can decisively side with equality. Today we know that with all the complexity of the notion of God in culture, including the Old Testament, the simple and religious God always sides with the “stronger battalions.” Therefore, the theological and political message of the Polish Brethren can be implemented only within consistent atheism — by rejecting the faith in authority and hierarchy.⁴⁴

⁴⁴Something like that seems to be suggested by Stanisław Obirek in his discussion with Jakub Majmurek (Majmurek, 2013: 31), even though he does not draw atheistic conclusions from that and this is why he probably does not share Leszek Kołakowski's doubts from his book *Herezja* (Kraków 2010) regarding whether the recognition of religion “is a step towards the self-destruction of religion.” (ibidem, 30). So, he sees no problem in calling both an authoritarian (official) and anti-authoritarian order

And, of course, by rejecting the very concept of “God” as one that is most tied to the primacy of power. A self-conscious philosophy of equality between people can no longer be religious.⁴⁵

“I am the way, the truth and the life,” said the Jesus of the Gospel.⁴⁶ Had he said “I am the way, the truth and the life and you are the way the truth and the life,” perhaps the Polish Brethren would not have refused him divinity; however divinity divided between the subjects recognizing one another's equality is only a metaphor and one that does not refer to a religiously understood God.

Bibliography

Bullock A., Stallybrass O. (eds). (1979). *The Fontana Dictionary of Modern Thought*. London: Fontana/Collins.

Feuerbach, L. (1959). *O istocie chrześcijaństwa*. Warszawa: PWN.

Good News Bible (2004). The Bible Society/HarperCollins Publishers.

Hegel, G. W. F. (1895). *Lectures on the Philosophy of Religion*, <https://archive.org/details/lecturesonphilo03hegegoog> (14/02/2022)

Kołakowski, L. (2010). *Herezja*. Kraków: Znak.

Majmurek, J. (red.) (2010). *Bracia Polscy. Przewodnik Krytyki Politycznej*, vol. XXXII. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Możejko, M.A. (1999). *Teologia. W: Nowiejszyj filozofskij slovar*. Minsk.

Ogonowski, Z. (2009). Socinianism in the Intellectual History of Europe. *Dialogue and Universalism*, Vol. 19, Issue 10, 7-40. <https://doi.org/10.5840/du2009191011>

(the religion of the heart) a religion, including a religion of his own: the “permanent opposition towards the existing order”; what if the existing order is a non-authoritarian, democratic order?

⁴⁵This is perhaps why the notion of “god” gradually disappears in the Old Testament, in favor of the concept of the “covenant.”

⁴⁶John 14:6.

- Onfray, M. (2005). *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*. Paris: Grasset.
- Paradowski, R. (2009). Problem normy absolutnej i dekalog społeczeństwa obywatelskiego. In: A. Chodubski, L. Kacprzak, K. Pająk (eds.), *Instytucje państwa a społeczeństwo obywatelskie* (19-34). Piła: Wydawnictwo Akademii Nauk Stosowanych im. Staszica.
- Paradowski, R. (2010). Ateizm, metafizyka i typy kultury. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 2(27), 279-294.
- Paradowski, R. (2011). Biblical Definitions of God and Man in Light of Dialectical Metaphysics of Choice. *Dialogue and Universalism*, 21(4), 45-58. <https://doi.org/10.5840/du201121443>
- Paradowski, R. (2012). Religia jako ideologia. Status religioznawstwa i problem transcendencji. *Środkowoeuropejskie Studia Polityczne*, 1, 5-30. <https://doi.org/10.14746/ssp.2012.1.01>
- Paradowski, R. (2013a). Definiowanie Boga w Księdze Rodzaju i doświadczanie absolutu. *Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS*, 21(2), 27-50. <https://doi.org/10.18778/1689-4286.21.04>
- Paradowski, R. (2013b). Pojęcie „duchowości” i metafizyczne podstawy kultury. In: Z. Pasek, K. Skowronek, R. Tyrała (ed.), *Pozareligijne wymiary duchowości* (43-62). Kraków: Wydawnictwo Libron.
- Paradowski, R., Paradowska, W. (2020). Bóg jako metafora. In: M.Śliwa. E.Chodźko (ed.), *Kulturowe i filozoficzne aspekty literatury i sztuki* (359-369). Lublin: Wydawnictwo Naukowe TYGIEL.
- Szocik, K. (2014). *Ateizm filozoficzny. Zarys historii i krytyka neotomistyczna*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Szwed, A. (2011). *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Tazbir, J. (1973). *A state without stakes*. New-York: Kościuszko Foundation.

**THE HERMENEUTICS OF THE SOCINIAN ATHEOLOGY
OF THE POLISH BRETHREN. INTRODUCTION OF A
DEMOCRATIC POLITICAL PHILOSOPHY**

Abstract

The paper discusses the arguments in favor of the proposition that an atheistic concept is not just one where "God does not exist" (in a sense bequeathed on it by theologies) but also one where, despite a declarative belief in the idea of God understood in religious terms, it formulates its creed in a socio-cultural and axiological order in ways that diametrically contradict a view of God seen as the supreme level of an absolute hierarchy, embodiment of an absolute power and an exclusive competence to defining good and evil. In this understanding, atheism is an outlook, holding that the world is built non-hierarchically and there is no one absolute authority. Thus seen, the ideology of the Polish Brethren is atheistic (despite a theistic declaration).

Keywords: Socinianism, mutual tolerance, atheism, theology

Abstrakt

W artykule twierdzi się, że ateizm polega nie tylko i nie głównie na przekonaniu, że „Boga nie ma” (w znaczeniu, jakie pojęciu Boga nadaje teologia), ale również (i przede wszystkim) na przekonaniach, które same przez się kłócą się z deklarowaną skądinąd wiarą w Boga, w szczególności takich, które odrzucają metafizyczny prymat porządku hierarchicznego, głoszą równą wartość (równość) wszystkich religii (a więc nie wyróżniają w sposób szczególny żadnego boga i jego kompetencji do decydowania o dobru i złu). Stąd też w tekście twierdzi się również, że ideologia braci polskich jest co do istoty ateistyczna, mimo iż ich tradycyjne „wyznanie wiary” pozwala, a nawet nakazuje zaliczyć ją do rzędu ideologii religijnych (gdy tymczasem „wyznanie wiary” w odpowiednie wartości metafizyczne i społeczne pozwala taką kwalifikację zrelatywizować, a nawet wręcz wykluczyć).

Słowa kluczowe: socynianizm, wzajemna tolerancja, ateizm, teologia

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 „spłaszczzonego” 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-ekstatyczne”. 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 przenośni: 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 przezwycięży 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 Sénancour: „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) — cenilby 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 *nadcztowieczeństwo*, 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 kategorycznym „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 kategoryczne: „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, eksplikatorka 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 bogocześnictwa, 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 „wyprząc”; 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 „wyprząc 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 — miałaby 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), prowadziaby 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 rudymenarnie 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: „Bowiem 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. Problematyczny „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 teologii, 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 uległ 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 spostponowanego 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!”. Znow 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 subtelnego 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