

MICHAŁ WĘCŁAWSKI
ORCID: 0000-0001-6079-535X
Uniwersytet Wrocławski

Filozof posępnego oblicza

Krzysztof Polit, *Bóg, człowiek i śmierć. Poglądy filozoficzne późnego Miguela de Unamuno*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2018, ss. 313.

W rodzimej literaturze przedmiotu Miguel de Unamuno od dawna nie jest już postacią anonimową. Biorąc pod uwagę olbrzymią pisarską spuściznę, jaką po sobie zostawił, przyznać wprawdzie trzeba, że luka w poznaniu jego twórczości pozostaje jeszcze znaczna, jednak dzięki zbiorowemu wysiłkowi tłumaczy i uczonych stopniowo staje się coraz mniejsza. Kilka miesięcy po wydaniu po raz pierwszy w naszym kraju eseju *Żywoł Don Kichota i Sancza*¹, ukazała się monografia Krzysztofa Polita dotycząca filozoficznych poglądów wybitnego hiszpańskiego literata. Jest to druga praca tego autora poświęcona Unamuno², tym razem „późnemu”; skupia się na aspekcie szeroko rozumianej filozofii egzystencjalnej i religijnej, przybliżając też istotnie samego myśliciela.

Niewątpliwie, pisząc o filozofach tego rodzaju — orędownikach „serca” raczej niż „rozumu” — badacz staje przed wyborem: czy zakładać, że myśliciel nie wiedział, że wikał się w sprzeczności i aporie? Czy próbować mimo to wydobyć spośród nich jego przesłanie? Można harmonizować sprzeczności, przechodzić do porządku — wedle miary — nad aporiami i skupić się nad odczytaniem tego, co pomiędzy nich przeziiera; podjąć się, choćby przez polemikę, trudu twórczego rozwinięcia tezy autora i współmyślenia z nim; można też jednak skupić się na analizie bardziej historycznej, nierzadko psychologizującej — wówczas gdy usiłuje się dociec i uzasadnić, dlaczego zrodziła się dana myśl i otrzymała taki, a nie inny kształt. Krzysztof Polit zdaje się wybierać rodzaj pośredniego rozwiązania.

¹ M. de Unamuno, *Żywoł Don Kichota i Sancza*, tłum. P. Fornelski, Sopot 2018.

² K. Polit, *Natura — społeczeństwo — historia. Socjalizm i poglądy filozoficzno-społeczne młodego Miguela de Unamuno*, Lublin 2013.

Byłoby nietaktem streszczać szczegółowo to, w czego napisanie autor włożył tak wiele trudu; nietaktem tym większym, im bardziej w naszej dobie czytelnik, „któremu wciąż brakuje czasu” (s. 76), rad by ze wszystkim zapoznawać się jak najprędzej i w tej mierze zazwyczaj jedynie powierzchownie. Nie sposób też omówić wszystkich wątków, zawartych mniej lub bardziej wprost, oraz implikacji z nimi związanych. Niech wolno nam zatem będzie poprzestać na możliwie związłym poruszeniu tego, co wydaje się w tej pozycji najważniejsze.

Praca składa się z krótkiego wprowadzenia, pięciu rozdziałów, z których ostatni pełni zarazem funkcję podsumowującą, oraz bibliografii. Bogata literatura, zręcznie wpleciona w tekst, zostaje twórczo wykorzystana; autor niekiedy konstruktywnie z nią polemizuje (na przykład w kwestii socjalizmu Unamuno, s. 57–58, przypis 107), mierząc się z mnogością interpretacji, zarówno tych pomieszczonych w cytowanych pracach, jak i tych zaledwie możliwych. Niemała trudność, która staje przed twórcą przy tak obfitym materiale, polegająca na umiejętnym dobraniu odniesień, zwłaszcza cytatów, i odpowiednim ich rozmieszczeniu, może w przypadku tej książki ująć uwadze czytelnika. Wywód jest jasny i uporządkowany, autor przeprowadza swoje szczegółowe analizy świadomie i uważnie stawia pytania; po kolei, nie wprowadzając wszystkich pojęć od razu, dokonując więc swego rodzaju suspensu, buduje swoją narrację i utrzymuje czytelnika w oczekiwaniu. Dla przykładu, kwestia cierpienia pojawia się dopiero na s. 206. Kategorią, na którą długo trzeba czekać, jest także Bóg — pojęcie otwierające tytuł i ostatni przed zakończeniem punkt analiz; w tym sensie książkę wieńczy więc to, co ją zaczyna. W aspekcie starannej kompozycji chyba tylko w jednym miejscu natrafiamy na niezręczne powtórzenie, gdy w rozdziale drugim w ciągu 40 stron (121 i 165) znajduje się ten sam fragment na temat A. Comte’a.

Jeśli przy tym czytelnik może nad czymś ubolewać, to nad nieobecnością fachowej korekty, na stronach tej książki aż nadto widoczną. Lapsusy oraz interpunkcyjne i typograficzne niedociągnięcia są tak liczne, że trudno je wymieniać. Pojawiają się też niedoskonałości natury stylistycznej, o których w szczegółach pisać nie przystoi, chodzi bowiem jedynie o zwrócenie uwagi na problem przykrego — nie nasza to rzecz dociekać, z czego wynikłego — zaniedbania ze strony wydawcy. Okoliczność to nieszczęsna, tym bardziej że błędy i niedopatrzienia mogą wpływać na odbiór całości tekstu, napisanego przecież — niech wolno nam będzie sformułować taką ocenę — dostojną polszczyzną: z wielokrotnie złożonymi zdaniami, szykiem przestawnym, a nawet czasem zaprzeszlým. Innym jeszcze mankamentem jest niewątpliwie brak indeksów; monografia tego formatu mogłaby zostać wzbogacona przynajmniej o indeks osobowy.

Tym, co dość szybko może się rzucić w oczy, jest sposób, w jaki filozofia Unamuno zostaje tu przedłożona. Dzieje się to ze stałym odniesieniem do życia hiszpańskiego filozofa; obszerna, bo zajmująca przeszło jedną trzecią treści, biografia intelektualna umieszczona w rozdziale pierwszym nie tylko tę książkę otwiera, ale wydaje się przenikać całość dalszych wywodów.

Znakomicie oddany tu zostaje nastrój, zwłaszcza na początku, gdy mowa o spokojnym życiu w Salamance, ale także potem, kiedy życiem bohatera zaczynają wstrząsać kolejne wydarzenia. W świetle zaś przełomu 1897 roku widzimy bezkompromisowego, niestrudzonego obrońcę wiary, który jednak, doświadczyw-

szy swego Getsemane, nie odważa się wstąpić na Golgotę. To zatrzymanie się na progu nawrócenia, całkowitego poddania się Bogu, o które, jak czytamy, Unamuno już się otarł, ale w końcu świadomie odrzucił, wpływa na całokształt jego dalszej postawy: człowieka opiewającego wiarę, ale zachowującego pełną niezależność w sposobie jej pojmowania. Ukazane tu także zostaje uwikłanie w sprzeczności życia publicznego, tak ostre szczególnie w ówczesnej Hiszpanii; działalność społeczna przeniknięta jest osobistymi animozjami, ale i ścieraniem się przeciwieństw, w którym niepodobna, opowiadając się po którejs z stron, postąpić dostatecznie godziwie. To jeden z wyrazów tragizmu opisywanej na kartach tej książki postaci, która wszak ostatecznie, mimo, jak sam autor przyznaje, dziwnych niekiedy posunięć, wciąż jawi się przykładem nieugiętej i przede wszystkim niezależnej postawy.

To sprawia, że resztę czyta się już, nie mogąc zapomnieć o życiu i psychologicznym portrecie Unamuno. Być może, iż całą tę książkę należy czytać jak portret; sprzyja temu sama narracja, wielokrotnie powołująca się na cechy umysłu i osobowości filozofa. Co prawda w środkowej części pracy ta tendencja jakby stopniowo gasła, ale tylko po to, aby za chwilę powrócić, najwyraźniej w rozdziale ostatnim.

Autor mówi o psychologizacji wprost: to „charakter i osobowość człowieka ma znaczący, jeśli nie dominujący wpływ na jego poglądy” (s. 135). Dlatego tak często czytamy tu o agonicznym usposobieniu (na przykład s. 120–121), „wewnętrzny rozdarciu” (s. 138), „obsesyjnym lęku przed śmiercią” (s. 233) czy „bezkompromisowym charakterze” (s. 237). Wszystko to ma służyć jednemu z celów całej rozprawy, którym jest zgłębienie, jak bardzo cechy osobowe, wrodzone bądź nabyte, wpływają na percepcję i działanie ludzkiej jednostki w świecie (zob. s. 235).

Jakby zatem wbrew woli don Miguela (z gruntu nie do ziszczenia), piszącego w *Mi religión*: „Nie chcę, by mnie szufladkowano, ponieważ ja, Miguel de Unamuno, jak każdy inny człowiek aspirujący do pełni świadomości, jestem gatunkiem wyjątkowym” (cyt. na s. 126, przypis 230), kluczem do zrozumienia myśli Unamuno autor czyni jego osobowość; ta, mimo całej bogatej złożoności, daje się zamknąć w słowie „walka”.

Unamuno — czytamy — w swoim niepoahamowanym dążeniu do ogarnięcia więcej i więcej (a najlepiej wszystkiego), potrzebuje nie tylko walki zewnętrznej, on tak naprawdę pragnie, by ta walka toczyła się także wewnątrz niego, gdyż może funkcjonować i tworzyć jedynie odczuwając wewnętrzne napięcie. (s. 126)

Bohater książki ukazuje się tu zatem jako myśliciel dialektyczny, w innym jednak — jakże inaczej — sensie niż zwykliśmy to rozumieć. Nie znosząc kompromisu, programowo unika zarazem ostatecznych rozstrzygnięć i celuje w utrzymaniu napięcia między skrajnościami. Przypomina zatem Hegla, ale go znosi, głosząc przewagę części nad całością i tego, co konkretne, nad abstrakcją (zob. s. 130), a przy tym — aby przekroczyć także Kierkegaarda, do którego oprócz Schopenhauera jest mu wszak chyba najbliższy — porzuca samą strukturę heglowskiego myślenia, czego duński filozof nigdy nie uczynił.

Inny z celów, jakie wyznacza sobie autor rozprawy, jest praktyczny; należy, jak czytamy, odpowiedzieć, „czy proponowane tu poglądy mogą mieć znaczenie w sferze rozwiązywania najbardziej istotnych problemów ludzkiej egzystencji” (s. 301).

Pytanie, jakie można by temu pytaniu zadać, brzmiałoby: dlaczego owe poglądy miałyby takie znaczenie posiadać? Czy nie popada się tutaj w swoisty instrumentalizm? Ale jeśli nawet jest to stanowisko uzasadnione — terapeutyczna funkcja filozofii znana jest wszak od wieków, nie trzeba zatem zbyt prędko ożywiać w sobie skojarzeń z powszechnym dziś usprawiedliwianiem filozofii przed trybunałem społeczno-ekonomicznej *praxis* — to być może wcale nie chodzi w tych poglądach o rozwiązanie problemów? Może też samo postawienie sprawy należy uznać za jedyne możliwe, i w tej mierze ostateczne, rozwiązanie?

Trzeba najpierw dopowiedzieć, że autor książki zgadza się z opinią, iż Unamuno przypomina misjonarza (s. 135), którego zadaniem jest przede wszystkim „przebudzić uspiomych” (s. 247). Zauważmy, że w założeniu tym blisko hiszpańskiemu filozofowi do Lwa Szestowa, który też pragnął „nawoływać do powstania ze snu”³. Nie tylko w tym jednak obaj są sobie podobni; oprócz profetycznego tonu dość wymienić choćby krytykę racjonalizmu i rozumu, będącą u obu także przenikliwą diagnozą kryzysu kultury, czy też nieuchronnie z dogmatycznym antyracjonalizmem związane uproszczenia, w które obaj w swoich ideach wpadali. Na tę zadziwiająco rzadko podkreślaną kongenialność wskazywał u nas zwłaszcza Cezary Wodziński⁴.

Misjonarskość ma swoje konsekwencje: skoro „misjonarz ma przekonywać, a nie uzasadniać” (s. 271), jego język, daleki od akademickiego dyskursu, musi być orędziem — i stąd siła, sugestywność, perswazja, z jaką mamy w tekstach Unamuno do czynienia. Patronem swej prywatnej religii czyni Don Kichota, który

odpowiada mu chyba pod każdym względem: jako agonista, który walczy o nieśmiertelną sławę, jako ten, który uspił zdrowy rozsądek w imię innych rodzajów dochodzenia do prawdy, jako ten, który w imię celów wyższych całkowicie zlekceważył powszechnie uznane normy, zasady i wartości. (s. 181)

Jeśli tak, i jeśli mówimy o „misjonarzu” przejętym walką o sprawę ducha, trzeba przyznać rację zajętemu stanowisku: sam Unamuno usiłuje doprowadzić swego czytelnika do rozwiązania problemów egzystencji.

W pewnym sensie autor monografii pozostawać zwykle musi w cieniu geniusza; jego rolą jest najpierw eksponować tego, o którym pisze. Nie oznacza to jednak, że samemu musi stronić od jakichkolwiek ambicji powiedzenia czegoś więcej, przekazania czegoś w ścisłym sensie tego słowa własnego. Tak jest i w przypadku omawianej tu pracy, której twórca inspirująco pisze choćby o „obsesyjnym lęku [dzisiejszej] filozofii przed popadnięciem w banał” (s. 294), skazującym ją na afazję w kwestiach fundamentalnych; lęku, który obcy był Unamuno, podejmującemu te fundamentalne kwestie bynajmniej o banał się nie ocierając. Idąc więc za swym bohaterem, sam porusza podstawowe problemy filozofii, poza tytułowymi między innymi kwestie bytu, świadomości, wiary, rozumu, woli, emocji, lęku czy nieśmiertelności duszy, i wzbogaca je o inne istotne zagadnienia.

To, jakie są to zagadnienia, a także sposób, w jaki się o nich mówi, czyni tę rozprawę na wskroś humanistyczną. Nie tylko ze względu na swoiście ludzkie sprawy, do których wspólnego zgłębienia zaprasza. Także dlatego — jakkolwiek nie wszyscy ocenią to zjawisko równie pozytywnie — że autor nie wzbrania się

³ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 408.

⁴ Zob. C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Gdańsk 2017, s. 316–317.

formułować własnych tez odnośnie do kształtu współczesnego mu świata; czyni to choćby w rozdziale czwartym, gdzie przekłada kategorie filozofii Unamuno na obszar filozofii kultury, co może stanowić interesujący przyczynek do analizy naszych czasów w duchu hiszpańskiego racjonalizmu.

Obszerne opisy myśli Unamuno wzbogaca tu zatem osobista refleksja, często pod postacią dygresji w kwestiach współczesności, a nawet prywatnych doświadczeń piszącego. Płynna i treściwa narracja nie wyręcza wszakże czytelnika w myśleniu; nie znajdziemy tu, dla przykładu, podsumowań po każdym rozdziale ani antycypujących streszczeń. Niejako wbrew panującej wciąż usilnej tendencji, by upodobniać humanistykę do nauk ścisłych, hołdującej w istocie przeświadczeniu, jakoby wartość prac z tego obszaru zawisała od ściśle wyznaczonej i fachowo nazwanej metody, autor nie sili się też na przekonywanie, że jakąś szczególną metodę stosował; przyznaje się do założeń metodologicznych, które zresztą w pracy nietrudno dostrzec, ale sama metoda pozostaje niezbyt wyszukana i zostaje we wstępie określona jako „zwykła analiza” (s. 10). Wzbogacona o „swoiste koło hermeneutyczne” (szukanie konsekwencji tam, gdzie interpretacja następuje z trudnością; tamże) i „zasadę ciągłości” (s. 232), to przybliżając się, to znów patrząc z dali, w „przekornym spojrzeniu na myśl Unamuno z punktu widzenia *ratio*” (s. 280) stara się uchwycić obecne w tej myśli założenia oraz ich skutki.

Autor usilnie szuka więc w myśli Unamuno konsekwencji i spójności, nie chce bowiem traktować go jedynie jako błyskotliwego literata, lecz jako filozofa, któremu, w pewnym, zakładanym tutaj sensie, niespójność nie przystoi. Tak należy zapewne tłumaczyć, dlaczego tak często pisze o „systemie myślowym”, w dodatku „wyjątkowo spójnym” (s. 280). Tym bardziej że konsekwencję tę znajduje i jej broni, argumentując, że omawiany myśliciel jawi się niejasnym tylko czasami, a typowy dla filozofii egzystencjalnych klimat absurdu powinien przecież mieć swoje granice (s. 199 n.)

Gdyby na podstawie omawianej tu pozycji zamknąć myśl Unamuno w jakichś dwu fachowych określeniach, w owych „izmach”, których tak nie lubił, mogłyby to być: woluntaryzm oraz tragizm. Jednostkowa świadomość jest fundamentem bytu, ale świadomość z natury chora — z natury cierpiąca. „Ból — twierdzi Unamuno — jest substancją życia i korzeniem osobowości, bowiem tylko cierpiąc jest się osobą. Ból jest powszechny, jest on tym, co wszystkie istoty, nas wszystkich jednoczy”⁵ i nawet „to, co nazywamy wola” także jest bólem⁶. Wola ta, nieograniczona i wroga rozumowi, pragnie być bez końca, ale przecież wszystko ma koniec. Mogę być wszystkim, ale nawet mogąc — nie mogę, wybór jednego wyklucza bowiem nieskończoną mnogość pozostałych, a w końcu — na dodatek — i tak obróć się w nicość. Oto tragiczność życia, na której poczucie „pośród ludzi i narodów” nieustannie narażone są dusze — i tylko one, istnieją wszak i ludzkie pozbawieni duchowego zmysłu, owego „*tacto espiritual*” (zob. s. 239).

⁵ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Wrocław 1984, s. 224.

⁶ *Ibidem*.

Jeśli jest jakaś przeciwwaga dla tej dość pesymistycznej wizji, byłaby nią wiara, że nicość jednak nie zwycięży istnienia: wiara w nieśmiertelność oraz Boga (dla Unamuno będącego problemem antropologicznym i raczej celem niż przyczyną, zob. s. 269–270), choćby miały one być tylko postulatami praktycznego rozumu. Ale skoro Bóg byłby gwarantem nieśmiertelności, co w takim razie z cierpieniem, które zadekretowaliśmy już jako nieodłącznego towarzysza życia? Co z tragizmem, tak sugestywnie opisywanym jako podstawowy fakt autentycznego człowieczeństwa? Czy miałyby zniknąć tak szybko, jak się pojawiły, stanowiąc tylko — któryż to raz w dziejach myślenia — nieszczęśliwy zbieg wydarzeń, krótki zły sen, widmo zagrożenia, które trwoży na chwilę, by wkrótce znaleźć swojego pogromcę? Otwiera się tutaj miejsce dla koncepcji zbawienia, w której trudy i brzemiona okazują się tymczasowe, zastąpione w końcu wiecznym ukojeniem. Wielu gigantów myśli poszło tą drogą, ale nie Unamuno; obcy jest mu kwietyzm, obcy i zapewne wstrętny, niemający nic z owego „piękną tragizmu”, nieustannego boju wyznaczającego ramy wszelkiej żywotności. I nawet Bóg — taka jest odpowiedź — w niczym tu nie pomaga; nie daje odpocznienia, ponieważ sam cierpi i pozostaje związany ludzką świadomością:

Bóg [...] objawia się nam, ponieważ cierpi i ponieważ my cierpimy; ponieważ cierpi, domaga się naszej miłości, a ponieważ my cierpimy — udziela nam swojej i okrywa naszą udrękę udręką wieczną i nieskończoną. [...] boskim jest tylko to, co cierpi⁷.

Cierpienie — to do niego należy jednak ostatnie słowo i to ono warunkuje nie tylko działanie, ale bycie i „stawanie się człowiekiem” (s. 217). Wszystko, co istnieje, naznaczone jest bolesnym brakiem, stanowiącym motor działania oraz walki, której z konieczności podlega. Gdziekolwiek tętni życie, w jego żyłach krąży cierpienie, które niczym stoickie *pneuma* wypełnia i przenika wszystko. W przypadku człowieka jest to dla Unamuno przede wszystkim lęk przed nicością. Chciałoby się przy tym zapytać: dlaczego nie przed wiecznością? Dlaczego to skończoność miała by stanowić przyczynę lęku? Czyż nie jest nam ona bliższa w porównaniu do bezkresnego istnienia? Daleko większym niepokojem może napawać myśl o wydobyciu się poza jedyne znane nam granice czasu i przestrzeni, o życiu, które nigdy się nie skończy i w którym samo „nigdy”, podobnie jak „zawsze”, utraci jakiegokolwiek znaczenie. Unamuno jednak nie tego się boi, jego woła nie dopuszcza do siebie tego rodzaju niepokoju: „Być zawsze, być bez kresu”⁸, „żyć zawsze, zawsze, zawsze”⁹, trwać jako ja, które wszystko ogarnie — oto jego dewiza, która i tak pozostanie bez szans w starciu z nieuchronnym tragizmem.

Jaki obraz wyłania się z tak podjętych analiz? Bez wątplenia posepny. Jeśli jest to witalizm, to by tak rzec: witalizm tanatologiczny. Jak pisze autor, filozofia Unamuno ujęta jako całość okazuje się „spójna w swoim pesymistycznym, tragicznym, ponurym charakterze” (s. 245), dogłębnie smutna w płaszczyźnie zarówno etyki, jak i ontologii. U podstaw tej ostatniej „leży to wszystko, co zazwyczaj budzi negatywne, a nie pozytywne skojarzenia: lęk, przerażenie, cierpienie. [...] Ormuzd walczy z Arymanem w tym świecie, ale to nie księżę światłości jest pierwotną zasadą” (s. 244), tak że „na pierwszy plan wysuwa się destrukcja, nicość jest pier-

⁷ *Ibidem*, s. 223.

⁸ *Ibidem*, s. 47.

⁹ *Ibidem*, s. 53.

wotna w stosunku do bytu, chciałoby się powiedzieć, że nie teza i antyteza się tutaj zwalczają, ale antyteza i teza” (s. 245).

O ostatecznym wydźwięku filozofii Unamuno — pesymistycznym lub zachowującym nutę dobrej myśli — powinno zdecydować postawienie następującej kwestii: czy człowiek ma cierpieć, czy jednak tylko stawiać czoło cierpieniu? Skoro misją Unamuno jest nauczyć człowieka „żyć z cierpieniem” (s. 247), niewątpliwie to drugie; lecz w konsekwencji, skoro przypomnimy sobie, że cierpienie jest nieodłączne od świadomości — pierwsze, ponieważ walka, życie z cierpieniem i stawianie mu czoła nigdy nie mogą mieć końca.

To z powyższych założeń oraz wniosków zdaje się wynikać krytyczna ocena poglądów hiszpańskiego filozofa sformułowana w rozdziale ostatnim. Trudno przy tym oprzeć się wrażeniu, że chociaż autor nie widzi nadziei u Unamuno (s. 207), to sam jako badacz w pewnym sensie jej szuka; zdaje się pisać z poczuciem odpowiedzialności za czytelnika — także potencjalnego czytelnika Unamuno — przewidując możliwe moralne i społeczne skutki przyjęcia pesymistycznej optyki z jej niebezpieczną „apoteozą cierpienia” (s. 300). Być może między innymi dlatego podkreśla błędy, jakie jego zdaniem popełnił myśliciel, przede wszystkim błąd nieuprawnionej ekstrapolacji:

Ze stwierdzenia, że życie jest zagrożone cierpieniem w żadnym razie nie wynika stwierdzenie, że jest z tym cierpieniem tożsame, podobnie jak z faktu, że mogą cierpieć czy cierpię jako istota świadoma nie wynika, że taka jest natura świadomości, a w związku z tym również inni cierpieć powinni, jeżeli zaś cierpienia akurat nie odczuwają, to nie ja, lecz oni stanowią aberrację. (s. 300)

Uchybienie Unamuno tkwiłoby tutaj w zbyt mocnej tezie, opatrzonej wielkim kwantyfikatorem: „Wszelka świadomość jest świadomością śmierci i bólu”¹⁰. Czy można tego ujęcia bronić, wskazując na perswazyjny raczej aniżeli ścisły charakter wywodów? Dopiero co wspomnieliśmy za autorem o misjonarskim zacięciu Unamuno, o celu, w jakim naprawdę tworzył; skoro wszakże patrzymy oczami *ratio*, nie może być inaczej: spójność zostaje tutaj zachwiana. Nawet jednak jeżeli się poprzedniego zarzutu daje się nieco osłabić, trudno polemizować z kolejnym. Ostatecznie bowiem, jeżeli nie ma życia bez cierpienia i im bardziej dogłębne jest cierpienie, tym pełniejsze życie, zdaniem autora to nie walka, lecz rezygnacja, swoista afirmacja tragizmu wysuwa się w omawianej filozofii na czoło, zaś „życie prawdziwe, życie ludzkie nie jest wyzwaniem, lecz akceptacją kondycji ludzkiej” (s. 299). Mocarna zrazu, wojownicza wola okazuje się natomiast ograniczona, wobec lęku przed nicością mogąc jedynie pragnąć nieskończoności, ku której w sposób tyleż silny, co rozpaczliwy bezustannie się zwraca.

A może — skoro zapytać przekornie na koniec — jest jednak prawda w szaleństwie doktora Montarco? Może istotnie „trwoga wiedzie nas ku pocieszeniu”¹¹? Z pewnością nie z perspektywy *ratio*, obranej — co zrozumiałe, a nawet słuszne — przez tę pouczającą akademicką rozprawę, której zręby staraliśmy się tutaj przedstawić.

¹⁰ *Ibidem*, s. 155.

¹¹ *Ibidem*, s. 66.