

PIOTR MRÓZ

LWA SZESTOWA EGZYSTENCJALISTYCZNA
INTERPRETACJA DZIEŁA DOSTOJEWSKIEGO

Artykuł jest próbą usystematyzowania poglądów krytycznych L. Szestowa odnośnie dzieła F. Dostojewskiego. Autor studium o pisarzu – rosyjski egzystencjalista – rozbija mit Dostojewskiego jako największego moralisty przedrewolucyjnej Rosji. W miejsce autorytetu moralnego czytelnicy otrzymują obraz człowieka podziemia, osobowości resentymentu i niewygasłych pretensji do humanizmu rosyjskiego.

Konstatacja, że dzieło Dostojewskiego stanowi do chwili obecnej niewyczerpane źródło ekstremalnych (wzniosłych i „niskich”) doznań estetycznych, zaś na planie metodologicznym jawi się jako niedomknięte jakimś ostatecznym punktem widzenia pole badacza (znaczone tak różnorodnymi ujęciami interpretacyjnymi), jest już od dawna czymś oczywistym – nie tylko dla teoretyków literatury czy filozofów–estetyków¹. W prezentowanym tu eseju przeprowadziłem analizę jednej z ważniejszych prób odczytania, tj. odnalezienia owego *clef d'interpretation* szkoły genewskiej otwierającego powieści i opowiadania Dostojewskiego, jak też dorobek innego rodzaju: artykuły krytyczno-polemiczne czy sam *Dziennik* pisarza. Cóż zatem tak ważnego, cennego daje się odnaleźć w przedstawianym tu ujęciu interpretacyjnym późno docenionego filozofa–egzystencjalisty – „prywatnego”, a nie akademickiego myśliciela pierwszej połowy XX stulecia – Lwa Szestowa? Jakie przesłanie – mówiąc za Sartre'em i Malraux – zawarte „w metafizyce świata powieściowego” wysłowionej za pomocą technik narracyjnych, powieściowej czasoprzestrzeni, zafascynowało autora *Aten i Jerozolimy*, że poświęcił mu kilka ar-

¹ Por. B. Urbankowski *Dostojewski – dramat humanizmów* Warszawa 1978 s. 112 i n.

tykułów i dwie poważne rozprawy? Czy owym elementem – czynnikiem wzbudzającym zainteresowanie rosyjskiego myśliciela – nie mogłaby być tak opiewana na gruncie każdego egzystencjalizmu *kondycja* bytu ludzkiego, a dzieło jako ekspresja (Merleau-Ponty) dróg wolności? Znaczone tak niesamowitym wysiłkiem, zmaganiem się z oporem rzeczywistości zewnętrznej (warunkami historycznymi i społecznymi), walką z własnym „ja” – *oeuvre* Dostojewskiego od momentu powrotu twórcy z katorgi wskazuje z roku na rok, aż do pożegnania się ze światem (*Mowa na cześć Puszkina*), na rosnącą pozycję Dostojewskiego nie tyle jako uznawanego powszechnie artysty, ale – jak słusznie zauważa Sołowjow² – jako filozofa–moralisty, mędrca, nauczyciela, wręcz proroka cieszącego się niekwestionowanym autorytetem. Dokonywane już w latach 70. i 80. XIX wieku zestawienia Dostojewskiego z twórczością Turgieniewa, Tolstoja, Balzaca lub Dickensa (by nie wspomnieć o pomniejszych postaciach świata kultury) wypadało zdecydowanie na korzyść autora *Biesów*. A przecież – co również podkreślała współczesna mu krytyka (Michałowski, Strachow, Rozanow, Gradowski)³ – był bodajże najbardziej kontrowersyjnym twórcą (i jako artysta, i jako człowiek), wzbudzającym i lęk, i podziw, rodzącym klasycznie freudowskie (sam twórca psychoanalizy poświęcił mu osobne studium) ambiwalentne odczucia i postawy. Zainteresowanie, jakie ewokował (nawet w Rosji sowieckiej – w latach największego terroru nie zabraniano studiów nad Dostojewskim), jest niegasnącą siłą motoryczną badań literackich, dokonań esejistycznych Manna, Gide’a, Camusa, Geneta, Evdokimova, Coetzee’go. Oni to jednogłośnie (choć z uwzględnieniem różnych aspektów dzieła–życia Dostojewskiego) uznawali niezrównaną maistrię wstrząsających analiz głębi „duszy” ludzkiej, gry sprzecznych („złych” i „dobrych”) sił drzemających w każdym z nas, przerażających, ekstremalnych namiętności; chyliili czoła przed niemającym sobie równych mistrzem, odkrywającym pannotikum odwiecznych konfliktów: tego, co boskie (rola ikony), z tym, co ziemskie, Dobra i Zła, Świętości i Bez-bożności, Zbrodni, Występku i Retrybucji, która musi (bo taki jest kosmiczny porządek Świata) nastąpić, Winy i Odkupienia, Krzywdy i Poniżenia, akt skonfrontowanych z nadzieją: tą ludzką i tą „transcendentną”. Oni też uznawali tak obecną w dziele Dostojewskiego drogę do Świętości przez totalne upodlenie, metaforycznie pojętą katorgę, wiodącą przez wiarę ku Prawdzie ujawniającej się nie poprzez Rozum, Naukę, słowem – Cywilizację zgniłego Zachodu, lecz przez odrodzoną cerkiew Chrystusa-Zbawiciela. To przecież Dostojewski mawiał częstokroć, że gdyby miał do wyboru Prawdę albo Chrystusa – wybrałby Chrystusa.

² W. Sołowjow *Wybór pism* t. 3 Poznań 1988 s. 135.

³ Por. A. Gide *Dziennik* Warszawa 1993.

Podjmując próbę (ok. 20 lat po śmierci Dostojewskiego) odnalezienia klucza do splecionego z egzystencją dzieła twórcy *Zbrodni i kary*, Szestow (pseudonim literacki Lwa Szwarzmana), ukraiński Żyd, banita z wyboru, był – jak nikt inny – świetnie przygotowany do spełnienia takiego zadania. Empatycznie związany z osobą Dostojewskiego (tak jak będą czynili to późniejsi mistrzowie hermeneutyki egzystencjalistycznej – Jaspers ze Strindbergiem i van Goghciem, Sartre z Baudelaire’em, Genetem i Flaubertem, Camus z dziećmi buntu – Lautréamontem czy Don Juanem, Heidegger z Hölderlinem czy Rilke) Szestow wchodzi w owo niepowtarzalne, nieimitowalne *milieu*: sytuację, w jakich Dostojewskiemu przyszło realizować wybory (projekty) – dążyć do stworzenia właśnie tej *metaphysique du monde* świata wyobrażonego, ale przecież odnoszącego się do konkretnego „tu i teraz” twórcy *Biesów*. Nie sposób przecenić niepodważalnych kompetencji Szestowa: autor krytycznej monografii o Szekspirze to wytrawny znawca zaplecza kulturowo-cywilizacyjnego ówczesnej Rosji (jej sztuki i literatury), a więc dziejowych uwarunkowań twórczości Dostojewskiego. Co więcej, dążąc do stworzenia najbliższego prawdzie wizerunku twórczości i twórcy, Szestow nawiązuje krytycznie do zastanych, obecnych już w obiegu intelektualnym w tamtej epoce prób biograficzno-interpretacyjnych⁴, świadom, iż w przypadku Dostojewskiego zawodzą wszelkie – ówczesnie stosowane i akceptowane – zabiegi interpretacyjne. Na samym wstępie studium *Dostojewski i Nietzsche – filozofia tragedii* Szestow (a należy to do ulubionych „chwytów” warsztatowych filozofa) przywołuje oczekiwane przez publiczność, a nadużywane przez krytyków kryterium normalności. Problem dotyczy odszyfrowania przesłania ideowo-światopoglądowego Lermontowskiego arcydzieła *Bohater naszych czasów*. Przy założeniu – ironizuje Szestow – iż sami twórcy nie wiedzą, co czynią, „prawdopodobnie z tego względu powołana została do życia tak zwana krytyka literacka. Artyści nie dość świadomie tworzą swoje dzieła, trzeba więc, aby ktoś ich kontrolował, objaśniał a w rzeczywistości – dopełniał”⁵. Wkraczając na obszar świata wykreowanego przez pisarza, czytelnik niejako go współtworzy, dopełnia i Szestow nie chce negować twórczej roli czytelnika. Nie może jednakowoż zaakceptować uzurpowanej przez krytyka wyższości: przypisywania artyście rzekomo nieświadomego procesu tworzenia pewnych – jak stwierdza – przekonań, idei; dodajmy – takich, które nie naruszają obowiązującego kodu, znakomicie mieszczą się w akceptowanym powszechnie paradygmacie religijnym, moralno-etycznym czy poznawczym. Słowem: krytyk stojący na straży normalności stara się wtłoczyć dzieło, jego przesłanie w obowiązujące funkcje społeczne występujące

⁴ Por. L. Szestow *Dostojewski i Nietzsche – filozofia tragedii* Warszawa 1987 s. 37 i n.

⁵ Tamże.

w danym czasie i społeczeństwie. Kryterium „normalności”, którym posługuje się Szestow, niedoprecyzowane (jak zresztą wiele kategorii i pojęć na gruncie jego piśmiennictwa) do końca, obejmuje zarówno – jak sądzę – sferę subiektywną (proces twórczy związany z psychiką pisarza), jak i sferą obiektywną, społeczną (kulturową). Zdaniem Szestowa właściwą duchowi artystycznemu dziedziną jest wolność, samostanowienie lub, jak częstokroć będzie to nazywał – *samowola*. Jak sam stwierdza, „zadanie sztuki nie polega bynajmniej na poddaniu się reglamentacji i normom, wymyślanym na takich czy innych podstawach przez różnych ludzi, lecz na dążeniu do porwania łańcuchów opasujących wyrrywające się na wolność ludzkie umysły”⁶. Dostojewski będzie tu *par excellence* przykładem artysty wyrastającego ponad, ba, przekraczającego to przywoływane tak często przez filozofa–egzystencjalistę pojęcie normalności – lecz – i w tym tkwi kontrowersyjność rozpraw Szestowa poświęconych Dostojewskiemu – swoje zmagania i walkę wewnętrzną stara się głęboko ukryć przed czytelnikiem, zmylić tropy, i – zdaniem autora *Sola fide* – stworzyć celowo nieprawdziwy autowizerunek.

Wybitny znawca filozofii Szestowa na gruncie anglosaskim Bernard Martin stawia jakże słuszną tezę, iż nieakademicki z własnych założeń i wyborów, niesystemowy Szestow w prowadzonej wszelkimi sposobami walce przeciw dogmatyzmowi (zarówno pozytywizmowi, jak i idealizmowi), różnorodnym formom ateizmu czy też wszelkiej maści światopoglądom materialistycznym wybiera takie idee, koncepcje filozoficzno-artystyczne, które pozwalają mu lepiej sformułować własne poglądy. Dodajmy od razu to, czego Martin zdaje się nie zauważać: Szestow posługuje się również odwrotną techniką – wybiera dla ostrego kontrastu z własnymi poglądami takie koncepcje, które stanowią jawne przeciwieństwo jego własnych po to, by je ośmieszyć, skrytykować i potępić (na takiej zasadzie skonstruowana jest późna rozprawa *Ateny i Jerozolima*).

W wieku 34 lat filozof, podejmując problematykę przewijającą się w dziele Kierkegaarda, Nietzschego i Dostojewskiego, czyni z nich punkt odniesienia owej trwającej do końca jego nieakademickiej kariery dyskusji. Jak stwierdza Amerykanin: „Ten przepojony pasją atak na filozoficzny idealizm i standardową konwencjonalną moralność będzie mu nieprzerwanie towarzyszył do końca życia. Co więcej, będzie rósł w siłę, towarzysząc uporczywym zmaganiom, jaki cechują poszukiwania wiary we wszechmogącego Boga Pisma Świętego, wiary, która stanowi motyw przewodni jego całej myśli i twórczości piśmienniczej aż do ostatnich chwil jego życia w 1938 roku”⁷. Lecz w przypadku autora *Sola fide* za-

⁶ Tamże.

⁷ B. Martin *Wstęp* do: L. Shestov *Dostojewsky, Tolstoy and Nietzsche* Ohio 1978 s. VII.

chodzi jeszcze jedna metodologiczna prawidłowość: analogia i kontrast, które umożliwiają bardziej precyzyjną eksplikację własnego światopoglądu – a przez sam wybór tak zdyfersyfikowanych postaci–figur filozoficznej narracji, jak prywatny myśliciel, Hiob, Szekspir czy filozofowie tragedii (Nietzsche) lub pierwszy buntownik w imię owej samowoli jednostki (Kierkegaard) – pozwalają z dużą dozą dramatyzmu uchwycić ideę twórczości i samą osobę Dostojewskiego. Szestow – o czym już wspominałem – nie jest tu wyjątkiem, a raczej „typowym” przykładem podejścia egzystencjalistycznego opartego – o czym wielokroć pisałem przy innych okazjach – na sprzężeniu zwrotnym, albo lepiej: na synergii światopoglądu, zaplecza filozoficznego krytyka i obiektu jego poczynań interpretacyjnych⁸. Innymi słowy, tak jak nie sposób zrozumieć w pełni Geneta bez egzystencjalizmu Sartre’owskiego czy Hölderlina bez hermeneutyki Heideggerowskiej, tak i kontrowersyjnie zinterpretowany przez Szestowa Dostojewski stanie się nie w pełni czytelny bez uwzględnienia owego zaplecza filozoficznego Szestowa, które – by tak to ująć – jest ich wspólną własnością.

Egzystencjalizm i jego postacie (figury dyskursu) stanowią galerię nader zróżnicowaną. Wiele opinii niespecjalistów ciągle opartych jest na błędnych przeświadczeniach o literackości czy nienaukowości, subiektywności egzystencjalizmu. Jest już truizmem, że – podobnie jak Marcel, Camus, Unamuno czy Bierdiajew – Szestow nie jest myślicielem akademickim, a walkę z Akademią (*Atenam!*) czyni jednym z punktów swego projektu filozoficznego. Co więcej, jego pierwotną inspiracją nie jest filozofia (rzecz charakterystyczna dla wielu przedstawicieli tego kierunku), lecz literatura. To właśnie ze sfery ekspresji literackiej – by posłużyć się raz jeszcze sformułowaniem Merleau-Ponty’ego – Szestow przejdzie do badań *stricto* filozoficznych, a niewątpliwą siłą przyciągania (do chwili obecnej) licznych odbiorców będzie swoiście niepowtarzalny – choć miejscami drażniący, niepokorny – sposób interpretacji fundamentalnych problemów klasycznej myśli europejskiej. (Być może o sile tej atrakcji stanowi właśnie nieakademickość Szestowa.)

Autor *Apoteozy nieoczywistości* dzieli z grubsza dwutysiącletni dorobek myśli europejskiej na zasadniczo dwa sektory: te idee, doświadczenia, rozwiązania, które należy kontynuować, rozwijać i pielęgnować w najrozmaitszych strategiach kulturowych, oraz te, które żadną miarą na to nie zasługują. We wszystkim, co bierze na swój warsztat (nieskażony „naukowym formalizmem”, jak powie jego uczeń Fondane), Szestow ukazuje oblicze myśliciela o porażającym wręcz ładunku emocjonalnym. Myliłby się ten (a błąd taki wielokroć popełniano w literaturze przedmiotu), kto usiłowałby ową postawę zaangażowania osłabić, stonować rytm

⁸ P. Mróz *Filozofia sztuki – w ujęciu egzystencjalizmu* Kraków 1992 s. VI.

pozornie chaotycznych poszukiwań rosyjskiego egzystencjalisty. Ów pełen pasji, polemicznego natężenia osobisty ton jest jakże charakterystycznym szybelotem *oeuvre* Szestowowskiego. Łatwo wnosić, iż bogaty dorobek tego egzystencjalisty (o tak różnorodnym charakterze) nie daje się prosto usystematyzować, sprowadzić do kilku klarownych tez czy sekwencji narracyjnych. Szestow stosuje i „kontrast”, i analogię – szuka pokrewnych (pozytywnych i negatywnych) wątków, tematów oraz zagadnień. Zawsze jednakowoż umyka prawdom usankcjonowanym, temu wszystkiemu, co dekady później Foucault opatrzy mianem *przemocy* dyskursów. Słowem – jest nieparadygmataczny. Gdyby pokusić się o pewną generalną etykietę jego dzieła, to bliskie prawdy byłoby umiejscowienie jego dorobku w swoistej wersji teistycznie zorientowanej antropologii, filozofii człowieka – wolnego podmiotu transcendującego ku przyczynie wszelkiego bytu (istnienia). Byt dla Szestowa (o charakterystycznej, analogicznej strukturze) to świat, całość rzeczywistości stworzonej, ale przecież człowiekowi niedostępnej, ba, nawet umykającej procedurom poznawczym. Dążąc do poznania, uzyskania prawdy (te ostatnie dzielą się na stworzone oraz te, które pojawiają się w wyniku działań poznawczych podług praw myślenia i logiki), człowiek może popaść w grzech pychy, zarozumiałstwa *hybris*. Takim postępowaniem nie dojdzie nigdy do źródła – źródła i Bytu, i Prawdy. Innymi słowy, odrzucając wiarę, poprzestaniemy jedynie na paradygmacie wiedzy. Wiara prowadzi do Boga, który nie jest dany przez rozumowe, logicznie poprawne dowody, lecz w żywym, choć przepelnionym owym *tremor* numiotycznym akcie komunikacji. I tu wylania się przepajający pisma Szestowa paradoks: zbliżenie się do sfery Niepewnego, Niepoznawalnego okazuje się osiągnięciem Absolutnej Niewiedzy. Ten zgoła apofatyczny *image* Szestowskiego Boga jest bezpośrednim nawiązaniem do rozległej tradycji (którą filozof niezwykle ceni): ojców Kościoła, teologii negatywnej, *Obłoku Nieznanego*, Pascala, Kierkegaarda. Tylko w odniesieniu do Boga (poza-kategorialnego, niedanego w aktach poznawczych) można rozpatrywać problematykę człowieka: jego wyborów, jego dróg życia, wartości, które ma tworzyć (raczej odtworzyć za Stwórcę), wreszcie – sensu rzeczywistości, którego niepodobna dostrzec skończonym rozumem (*ratio*) ludzkim. Stojąc w obliczu Niewytłumaczalnego, jednostka odczuwa boleśnie stan napięć, rozdarcie, nieprzystawalność i niepogodzenie z sobą samą. Nie naruszając w niczym przesłania Szestowowskiego, można mówić na gruncie jego antropologii o pewnym pierwotnym dążeniu człowieka do specyficznie rozumianego szczęścia. Nic zatem dziwnego, iż – według Szestowa – w rzeczywistości: tej materialnej, przyrodniczej, jak i tej, którą można by nazwać kulturową, cywilizacyjną egzystencja człowieka staje się zadaniem, obowiązkiem. Los, przeznaczenie lub pierwotna kondycja bytu ludzkiego zostają ujęte przez Szestowa (w tym kontekście nawią-

zuje on do koncepcji woli Schopenhauera, jak i „żywiółów” Nietzschego) jako „ciężar”, „jarzmo”, „cierpienie”, „dysonans”⁹. Ten osamotniony, rozdarty, niepewny swego losu byt będzie podejmował rozmaite próby odmiany owego *conditio*. A przekładając to na Szestowowskie terminy, powiemy, iż egzystencja jednostki jest domeną tragedii. Ta wieloznaczna kategoria staje się sensowna dla autora *Sola fide* w odniesieniu nie tylko literaturoznawczym, ale i egzystencjalnym. *Tragedia* zdaje się najadekwatniej obejmować ingrediendum ludzkiego świata: pustkę, bezsensowne miotanie się, gmatwaninę myśli, koncepcji czy postulatów *ratio*. Co prawda, jak przystoi egzystencjaliście, filozof rosyjski dokonuje selekcji na tych, którzy są bardziej świadomi pierwotnej kondycji bytu ludzkiego (odpowiednik egzystencji autentycznej), i tych, którzy – jak będzie to częstokroć powtarzał – lokują się po stronie „normalności”, przeciętności. Szestow stwierdza: „Jest dziedziną ludzkiego ducha, która nie zna ochotników: ludzie nie wchodzi tam dobrowolnie. Jest to dziedzina tragedii”¹⁰. Jednostka uświadamiająca sobie tę straszliwą *differentiae specifica* wyodrębniającą ją z masy przeciętności, bagna – jak mawiał Kierkegaard – codzienności, staje się nosicielem specyficznego doświadczenia¹¹, doświadczenia *par excellence* egzystencjalnego: osamotnienia i niepowtarzalnej jednostkowości. Jest to niewątpliwie piętno swoistej alienacji – ze świata obecności innych, jak i też z pewnej tradycji: wiedzy i poznania. Szestow dodaje: „Człowiek przebywający tam, zaczyna inaczej myśleć, inaczej czuć, inaczej pożądać. Co drogie jest i bliskie wszystkim ludziom, dla niego staje się niepotrzebne i obce. Jest on jeszcze, co prawda, związany kilkoma ogniwami ze swoim byłym życiem. Przechowały się w nim niektóre przesady nabyte w dzieciństwie, od czasu do czasu odzywają się dawne obawy i nadzieje. Nieraz budzi się bolesna świadomość obecnego nieszczęścia i pragnienie powrotu do dawnej, spokojnej przeszłości. Ale przeszłość nie wraca”¹². Rozwińmy tę zasadniczą dla naszych rozważań myśl Szestowa. Zdaje się on ujmować przeszłość – jak czyni to wielu egzystencjalistów – zarówno w odniesieniu do terażniejszości, jak i do blisko skorelowanej z nią przyszłości (zawsze w terminach antropologicznych, czas jest przecież domeną ludzką, nie przyrodniczą), stąd też owa „przeszłość” wzbudza u jednostek naznaczonych piętnem tragedii doznanie czegoś niespełnionego, niezrealizowanego: ta „skarbnica” uświęconych tradycją „prawd”, „norm”, „wartości” jest – w świetle owego szczęścia, spełnienia się jednostek – nieprzydatna. Bunt, odrzucenie („statki odplynęły, mosty zostały spa-

⁹ Por. E. Mounier *Introduction aux existentialismes* Paris 1962 s. 55 i n.

¹⁰ L. Szestow *Dostojewski...* wyd. cyt. s. 42.

¹¹ Por. E. Mounier *Introduction...* wyd. cyt. s. 57.

¹² L. Szestow *Dostojewski...* wyd. cyt. s. 42.

lone – należy iść naprzód, ku niewiadomej przyszłości¹³) charakteryzuje tych „naznaczonych” – jednostki poza normalnością, „oficjalnością życia społecznego” – w klasycznej terminologii Hansa Mayera *odmieńców*¹⁴, późniejszych *outsiderów*, ludzi *absurdu*, a w filozoficznym idiolekcie Szestowa (ukłon w stronę Dostojewskiego) – *ludzi podziemia*.

Pojawiający się w różnych epokach, wcielający się w rozmaite formy egzystencji (od prywatnych myślicieli po *artistes maudits*) człowiek tragedii stanowczo odcina się od obecnej już w starożytności (Parmenides, Platon) i kontynuowanej przez Kartezjusza, Leibniza i Spinozę do Kanta i Hegla – tradycji myśli uznającej jedynie rozum (*ratio*, *logos nous*) za niekwestionowanego „prawodawcę”. Dysponując tak miażdżącą przewagą opartą na prawach logiki argumentacji i perswazji, racjoniści uciekają się do wszelkiego rodzaju sankcji w stosunku do „opornych”. Rozum niszczy niezależność, zdolność i spontaniczność jednostek. Ta – parafrazując słowa Szestowa – „spokojna przeszłość”, domena nienaruszalnych prawd, aksjomatów, myśli (dziś mówilibyśmy o sferze logocentryzmu Derridiańskiego) staje się wprawdzie przedmiotem zwątpienia, później odrzucenia, a wreszcie obiektem bezpardonowego ataku ze strony buntownika, który – jak pisze Szestow – „z nienawiścią i zawziętością odrzuca wszystko, w co kiedyś wierzył i co dawniej kochał”¹⁵. W swym upartym dążeniu do przekraczania pierwotnej kondycji Szestowowsy ludzie podziemia, buntownicy poszukują „światła”, nie mając pewności, „czy to, co wydaje się im źródłem światła, jest nim rzeczywiście, czy nie jest czasem złudnym migocącym płomyczkiem, lub co gorsza halucynacją rozstrojonej wyobraźni”¹⁶ – w odróżnieniu od tych, którzy być może z przyzwyczajenia, być może z umyślowego lenistwa zdecydowali się pozostać przy paradygmacie racjonalistycznym: owym – jak pisze Szestow – idealizmie.

Ta drastyczna rozbieżność pomiędzy rzeczywistością (i tą naturalną, i tą kulturową) a ludzkim pragnieniem uzyskania sensu, nadania jakiegoś znaczenia jednostkowej egzystencji – słowem – to dążenie do ukojenia obaw, lęków czy cierpień towarzyszących naszemu życiu wskazuje na prymarne dążenie do szczęścia. Wspominaliśmy już, iż autor *Jerozolimy i Aten* operuje tym pojęciem z pewną dozą dowolności. Nie jest to klasycznie eudajmonistyczne rozumienie, a raczej pewien stopień treści teologicznych (eschatologicznych) z epistemologicznymi. Ważna zdaje się ta ostatnia konotacja: łączenie na gruncie Szestowowskiego egzystencjalizmu szczęścia z prawdą.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. H. Mayer *Odmieńcy* Warszawa 2005 s. 21 i n.

¹⁵ Por. L. Szestow *Dostojewski...* wyd. cyt. s. 43.

¹⁶ Tamże.

Już w najwcześniejszych świadectwach świadomej działalności (twórczości) człowieka: legendach, mitach, przypowieściach biblijnych, historiach proroków, wreszcie w testimoniach nader wysoko cenionego przez filozofa słowa objawionego człowiek ujawnia dążność zaspokojenia żądzę poznania. Innymi słowy, chce uzyskać prawdę (pojęcie to też nie jest doprecyzowane przez Szestowa – zawierając treści zarówno klasycznej *adequatio*, jak i też elementy pragmatyczne, a nawet te rodem z koncepcji koherencyjnej). Efektem tych czynności poznawczych (wpierw wykorzystanie aksjomatów, następnie praw logiki odpowiadających rzeczywistości, wreszcie sądów) jest swoistego rodzaju *władztwo*: panowanie nad światem. Szestow opisane czynności epistemologiczne (poznawcze) umieszcza w konstelacji *rozumu*. Rozum narzuca wszechobowiązujące, uniwersalne prawa (np. w formie logicznie powiązanych ze sobą szeregów przyczyn i skutków) na rzeczywistość. Ale świat, jako to, co pierwotne, zastane przez człowieka, nie chce poddać się tak łatwo prawom *ratio*. Jeden z pierwszych komentatorów (zarazem tłumacz) dzieła Szestowowskiego w Polsce zauważa słusznie, iż „ustanowione przez Rozum porządki Wiedzy i Bytu, Myśli i Życia rozchodzą się definitywnie (...). Życie jest na tyle złożone, że nie układa się podług żadnej z wymyślonych przez ludzi idei. Rzeczywistości nie da się... wywieść z rozumu, a byt ujęty w formuły ludzkiego intelektu traci swą pierwotną realność (...). Świat nie jest intelligibilny, jak chce nauka i filozofia: jest właśnie alogiczny, przypadkowy i spontaniczny”¹⁷. Ten ewidentny negatywizm Szestowowski w odniesieniu do wszelkich „idealizmów”, „racjonalizmów” (od Parmenidesa po Hegla) opiera się na dwóch przesłankach: antropologiczno-egzystencjalnej, co dla Szestowa oznacza, iż oddając się we władanie *ratio*, człowiek nie tylko nie ukończy swego rozdarcia, nie zaprzestanie żywić obaw czy niepokoju, lęku przed śmiercią czy też przestanie cierpieć, wchodząc w posiadanie prawd koniecznych, ale – przesłanka etyczno-religijna – rozbudzona przez rozum pycha popchnie go ku Złu, zwiększając tym samym cierpienie, stan rozdarcia, niepewności i rozpacz. Słowem, oparta na rozumie wiedza jest z punktu widzenia egzystencji szkodliwa. Skoncentrujmy się na tym motywie. Poddając wnikliwej – acz zabarwionej uprzedzeniami – analizie tradycję racjonalistyczną, autor *Sola fide* zwraca szczególną uwagę na problem konieczności, łącząc go z pojęciem Dobra. Od Parmenidesa po Hegla idea ta implikuje „ideę poznania”. Jak sam stwierdza w ważkiej dla egzystencjalizmu europejskiego pracy¹⁸, nie da się postawić znaku równości, utożsamiając Dobre z poznaniem konieczności. To tylko przy

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Idzie tu o rozprawę Szestowa *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego go na pustyni*.

przyjęciu Sokratejskiego założenia, iż rozum i dobro wrodzone stanowią jedność – niewiedza będzie oczywiście złem. Ale czy jest słuszne – zdaje się pytać Szestow – dogmatyczne twierdzenie, że wiedza, obiektywnie przedstawione fakty, naukowe wyjaśnienie świata, wszelkie prawidłowości gwarantują szczęście – tj. pełnię istnienia? Przecież – dowodzi rosyjski myśliciel – poznanie czegoś jednego (*omnis determinatio est negatio*) staje się automatyczną ekskluzją innych problemów, innych regionów rzeczywistości. Jeszcze inaczej, poznanie oznacza nieuchronne pomniejszenie, zubożenie naszych doświadczeń świata. Skończony i ograniczony intelekt pomija żywioł ludzkiej wolności – a ta ostatnia, dopowiedzmy za filozofem – nie cofa się przed „pełnią”, całością: jego absurdalnościami, sprzecznościami, które to rozum chętnie by zakrył przed człowiekiem. Nie podpadające pod paradygmat logosu, antynomie muszą (taka jest sankcja rozumu) zostać odsunięte, unieważnione, uznane za niekonieczne. Odwołując się do źródła wszelkiego istnienia – ostatecznej racji świata i ludzi – Boga, Szestow przywołuje koncepcję wolności, samostanowienia i „samowoli”¹⁹. Leżąca u podstaw filozofii dogmatycznych idea *necessitas* jest na pierwszym miejscu ograniczeniem praw Boga. Założenie – stwierdza filozof – iż Stwórcy musiałby sam podlegać prawom logicznym, które przecież sam stworzył (zasadzie tożsamości, sprzeczności czy wyłączonego środka), jest nie do przyjęcia. Przejście na stronę niczym nieograniczonego woluntaryzmu (szanując wolność Boga, przyznajemy ją tym samym jego stworzeniom) pozwala filozofowi na wprowadzenie wykluczającej *ratio* instancji. W pozycji *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna* znajdujemy następujące stwierdzenie: „objawienie jest objawieniem właśnie dlatego, że pomimo tego wszystkiego, co jest oczywiste, mówi nam, że dla Boga wszystkie rzeczy są możliwe oraz że nie ma takiej siły, która mogłaby dorównać wszechmocy Boga”²⁰. Innymi słowy, nieprzystająca w żaden sposób do pełni rzeczywistości (i tej naturalnej, i tej ludzkiej) ontologiczno-epistemiczna zasada konieczności (produkt rozumu) łączona przez Szestowa z nicością²¹ musi zostać jeśli nie zniesiona, to przynajmniej maksymalnie ograniczona. Oparty na przemocy *ratio* porządek – jak nazwie go pod koniec życia filozof – Aten należałoby w imię powrotu do utraconego paradygmatu wolnego poznania skonfrontować z postawą *fides*, tj. Jerozolimy. Wiedza rozumowa oddala człowieka od źródeł. Spożyty przez prarodzców owoc wiedzy (do tej przypowieści Szestow powraca niemal obsesyjnie) pozbawił nas wymiaru pełni. Dany w racjonalnym, eidetycz-

¹⁹ Jest to nawiązanie bezpośrednie do „filozofii” człowieka podziemia.

²⁰ Por. L. Szestow *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna* Kęty 2003 s. 102.

²¹ Tamże.

nym – powie Szestow w ferworze polemiki z Husserlem²² – świat to bezduszny mechanizm: konieczności, przyczyn i skutków; słowem, tak bezwzględnie wyszydzana przez filozofa struktura *more geometrico*: postulat i „niedosiężny ideał” filozofów–racjonalistów, których niewybaczalnym błędem było oddanie świata i ludzi we władanie konieczności *ergo* fatum. Niejako naturalnym odruchem buntu, sprzeciwu (pisma Szestowa to jakaś dramatyczna dialektyka nieprzekładalnych i niesprowadzalnych do siebie instancji: Rozumu i Wiary, logiki i sprzeczności, konieczności i wolności) ma być zwrot ku tym domenom ludzkich doświadczeń, które nawet kosztem klarowności, logiczności wywodów pozbędą się owej pychy (*hybris*) racjonalności. Mało tego, upomną się o zaniedbane prawa konkretnych ludzkich istnień. Szestow – po przeprowadzonych na głównych przedstawicieli racjonalizmu XVII wieku atakach (szczególnie na Spinozjańską zasadę *rozumieć a nie rozpaczac*²³) – zwraca uwagę na ową pychę, grzech poznania, który towarzyszy nam od tysiącleci. W XVIII i XIX stuleciu epitomią takiej postawy „rozumieć, wiedzieć” – panować (nad sobą i światem) są systemy Kanta i Hegła. Gry tych wielkich narracji filozoficznych wręcz idealnie spełniały wymogi Szestowskich idealizmów: dawały logicznie koherentną wizję świata (rzeczywistości „ludzkiej i przyrodniczej”) wypraną do cna ze sprzeczności, tajemnic, niedopowiedzeń, cierpień, dwuznaczności. Proponując (raczej postulując) pewność poznawczą (Kantowskie krytyki), zamiast wolności i spontaniczności wytyczają człowiekowi ścisłe granice poznania, a kategoria *Ding an sich* będzie odbijała się głuchym echem w wielu rozprawach Szestowa, odgrywając istotną rolę w pracach o *filozofii podziemia*. Szczególnie złowroźbny wpływ wywarła panlogistyczna idea Hegła: jako historiozof i największy idealista (co w języku rosyjskiego egzystencjalisty nie jest bynajmniej komplementem) Hegel pozbawił człowieka konkretnego wymiaru niepowtarzalności, włączając go w tryby procesu uzyskiwania wolności Ducha Absolutnego. Ta tożsamość Rzeczywistości z Myślą zatrzymała i uniemożliwiła – zdaniem Szestowa – wszelką myśl autentycznie twórczą: miejscami chwiejną, niepewną, ale przecież jakże człowieczą.

Rosyjski egzystencjalista – o czym już doskonale wiemy – ma dwa odniesienia: negatywne i pozytywne. W tym drugim przypadku Szestow wskazuje na myślicieli, artystów, którzy podjęli walkę na projekty usankcjonowane ową „przeszłością” idei. To właśnie Kierkegaard, a także grupa rosyjskich intelektualistów, pisarzy, poetów (niezależnie od siebie, ale – zdaje się twierdzić filozof – wyzwalająca się z dogmatów myśl nie po-

²² Por. *Filozofia egzystencjalna* L. Kołakowski, K. Pomian (red.) Warszawa 1965; L. Szestow *Egzystencjalizm jako krytyka fenomenologii* s. 212 i n.

²³ Fraza ta pojawia się w wielu pismach Szestowa.

trzebuje odgórných ustaleń) lat 40. i 50. XIX wieku podjęli antykantowskie i antyheglowskie zmagania. (Nie trzeba dodawać, iż Dostojewski również znalazł się w tym kręgu). Zdaniem Szestowa „zniesienie” („przekroczenie”) panlogizmu Heglowskiego – systemu wszystkich systemów, który przejął, wchłonął i pogodził ze sobą najróżnorodniejsze elementy, zniwelował różnice, zneutralizował sprzeczności (osławiona mediacja) – tak jak uczynił to z rzeczywistością społeczno-historyczną – nie dokonało się z pozycji ontologii czy teorii poznania, ale etyki i szeroko pojętej historiozofii. W tym antyidealistycznym przełomie rola Dostojewskiego wydaje się jakże eminentna. Twórca *Biednych ludzi* jest pisarzem–myślicielem niezwykle wyczulonym (Szestow podaje prawdziwe – jak mu się wydaje – powody takiej postawy) na kwestie – dziś powiedzielibyśmy – egzystencjalne, odnosząc je do swoiście pojętego Porządku Boskiego, którego człowiek jest „odbiciem”²⁴. Nie uprzedzając jednakże toku wywodów, dodajmy, iż w latach 30. i 40. XIX stulecia Dostojewski jest pod przemożnym wpływem kręgu Bielińskiego – specyficznej odmiany rosyjskiego idealizmu²⁵. To właśnie głos petersburżan domagał się od Hegla „zdania sprawy” z tysięcy bezsensownych, niedających się w żaden sposób wytłumaczyć, a zatem niekoniecznych ofiar ludzkich, cierpień jednostek, nieszczęść, które to miały jakoby służyć wyższemu, aczkolwiek niedostrzegalnym „tu i teraz” celom i zamierzeniom historii. Zdaniem Szestowa wrażliwi na zło i cierpienie artyści i intelektualisci muszą zdecydowanie odrzucić krótkowzroczność i zadufanie takich totalizujących racjonalistów, jak Spinoza czy Hegel, opierających się na nieludzkiej perspektywie (*sub speciei aeternitatis*), w której to wszystko da się wytłumaczyć i usprawiedliwić, by można było przejść do porządku dziennego nad złem. Szestow w rozdziale *Kierkegaard i Dostojewski* stwierdza: „Dostojewski jest wiernym naśladowcą Kierkegaarda. Nie tylko ich poglądy, lecz także metody dociekania prawdy są absolutnie identyczne i sprzeczne z tymi, które tworzą istotę filozofii spekulatywnej (...). Dostojewski, podobnie jak Kierkegaard, odszedł od tego, co ogólne, lub jak wyraził to sam Dostojewski od tego, co powszechne. Nagle poczuł, że niemożliwy jest jego powrót do prawdy powszechnej, że prawda powszechna to znaczy to, co wszyscy ludzie, bez względu na miejsce i czas uważają za prawdziwe – jest pułapką, iluzją, że groza życia wyłoniła się z powszechnej prawdy, ku której popchnął nas rozum”²⁶. Zatem to, co Szestow rozumie pod pojęciem „Aten”, zdaje się negatywną inspiracją do zmian, do porzucenia tego wszystkiego, co blokuje ludzką

²⁴ Nawiązuję tu do koncepcji prawosławia Evdokimowa.

²⁵ Znakomitym opracowaniem tej problematyki jest rewelacyjna praca Orlando Figesa *Natasha's Dance – a Cultural History of Russia* New York 2003.

²⁶ L. Szestow *Kierkegaard...* wyd. cyt. s. 38.

wolność: rozumu i jego pochodnych. To oczywiste, iż już na tym etapie rozważań można by postawić wiele pytań Szestowowi, domagać się sprecyzowania pojęć czy kategorii, którymi operuje. Ale – jak pamiętamy – nie jest to filozof akademicki, a usuwanie tego ogromnego ładunku emocjonalnego zniszczyłoby bezpowrotnie atmosferę jego wywodów, stanowiących w dużej mierze o jego przesłaniu filozoficznym. Jeśli nie *ratio*, to zatem *fides* – taka jest konkluzja Szestowa i taką drogę obiorą *odmieńcy*: antyidealiści i ludzie tragedii. Lecz i tu w sferze Jerozolimy Szestow pozostawia wiele problemów niedomkniętych, rozmytych i chwiejnych metodologicznie. Wiara jako antidotum na *ratio* jest przede wszystkim nadzieją (motyw ten pojawia się u Dostojewskiego „po katordze”), którą to Szestow utożsamia z mocą wykraczania poza – z transcendencją ku temu, co niepewne, nieznanne, niobejmowalne rozumem, paradoksalne, a czasami wręcz absurdalne. Rzeczą nie do przyjęcia jest dla Szestowa jakakolwiek próba godzenia rozumu z wiarą. Bóg nie może być postulatem, hipotezą, efektem jakiegoś zakładu. Religia nie ma być uzgadniana, usprawiedliwiana przez rozumną myśl, bowiem postępowanie takie prowadzi do eliminacji doświadczenia żywego Boga. Zrozumiał to znakomicie Kierkegaard, gdy „przeszedł od wielkiego uczonego i poważnego myśliciela, którego osiągnięcia były wychwalane przez wszystkich, do *prywatnego myśliciela* – Hioba z *Biblii*, nie tylko przeszedł, lecz wręcz wbiegł tak, jakby od tego zależało jego zbawienie. Od Hioba przeszedł do Abrahama, a nie do Arystotelesa, mistrza tych, którzy wiedzą, lecz do człowieka zwanego w *Piśmie Świętym* ojcem wiary”²⁷. Było to oznaką przenikliwej intuicji, iż w żaden sposób nie da się pogodzić idei (pojęcia) Boga z żywą Możliwością wszelkich Możliwości, Bytem Absolutnym i Źródłem Istnienia. Innymi słowy, beznadziejne próby racjonalizacji kwestii należących do wiary niszczą istotę Boskiej Jedności²⁸, a przekładając to na terminy irracjonalistycznego fideizmu Szestowa – te bezpodstawne spekulacje, wydumane systemy uniemożliwiają jednostce doświadczenie pełni egzystencji: nawet jeśli miałyby to oznaczać stany niepokoju, trwogi czy cierpienia. Filozofia, jaką proponuje się ludzkości od czasów Parmenidesa, nie wyrosła bynajmniej ze zdziwienia, lecz z głębi tego, co stanowi prawdziwą naturę człowieka: ze stanu rozpacz i rozdarcia; „początek filozofii nie pochodzi ze zdziwienia, jak nauczali Grecy, lecz z rozpacz”²⁹, powtarza Szestow. A ta przecież daleka jest od ukrywania autentycznej kondycji bytu ludzkiego – to właśnie prywatni myśliciele, ludzie „skoku”, „absurdu” – Hiob, Abraham, Pascal, Kierkegaard, Dostojewski czy w pewnym sensie Nietzsche – uczą nas,

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. K. Ward *Bóg – Przewodnik błędzących* Poznań 2006 s. 90 i n.

²⁹ Por. L. Szestow *Kierkegaard...* wyd. cyt. s. 35.

iż „wiara tak zuchwała, że nie oczekuje żadnego uzasadnienia ze strony rozumu, czy świata; wiara, która w zamian wzywa wszystko na świecie przed swój trybunał. Wiara jest ponad wiedzą”³⁰. Te jakże często przerażające testimonia wiary, tak niezrozumiałe dla ogółu, tak napawające lękiem płynącym z nagromadzenia paradoksów i sprzeczności są, zdaniem Szestowa, najpełniejszym wyrazem kondycji duchowej i mentalnej ludzkości, bo tylko – dodaje w innym miejscu rosyjski filozof – „ludzkie tchórzostwo najbardziej obawia się wyznań szaleńców i konających, ludzie odwracają oczy od potworności życia i zadowoleni są z pocieszenia przygotowanego dla nich przez filozofię ducha”³¹.

Wydaje się, iż jedynym ruchem, jaki pozostaje do uczynienia, jest przesunięcie się ku sferze tego, co niejasne, irracjonalne – ponad i poza owymi fałszywymi koniecznościami „propagowanymi” przez Rozum. Innymi słowy, będzie to próba dotarcia do jakże przerażającej sfery konieczności, ale egzystencjalnych – sfery wiary, gdzie tak zwane złudnie konieczne, faktyczne i nihilistyczne prawdy okazują się fikcjami. Wyłącznym punktem odniesienia jest – a raczej powinien stać się – Stwórca, Byt Bytów i źródło prawd stworzonych, prawd mieszczących się poza logiką, poza tym, co niewolniczo i bezmyślnie akceptowane przez ludzkość w rezultacie „odwiecznych” operacji *ratio*. Ale tak jak przeraża nas faktyczny stan rzeczywistości, tak też boimy się owego skoku w wiarę, racjonalizujemy religię i usuwamy sprzeczności jej towarzyszące.

Wydaje się, iż jesteśmy już w miarę dobrze przygotowani do prawidłowego odbioru Szestowskiej interpretacji *oeuvre* Dostojewskiego. Wiodącym motywem jest tu ów zamiar poprawnego odczytania przesłania pisarza, co – jak się domyślamy – jest równoznaczne z odnalezieniem idei, które zdają się im wspólne. Świadom, iż wkroczenie na teren filozofii tragedii znosi obowiązek fałszywie pojętego obiektywizmu, Szestow uprzedza ewentualnych krytyków swej hermeneutyki, stając jawnie po stronie *samowoli* – przeciwieństwa rozumu. Co więcej, biorąc do ręki tekst Szestowa po przeszło dziesięciu dekadach od jego powstania, odnosi się nieodparte wrażenie, iż autor *Apoteozy nieoczywistości* założył już na wstępie istnienie drugiego dna – tego, co, mówiąc po freudowsku: wyparte i zanegowane – tej treści prawdziwego przesłania Dostojewskiego. I to należało – zdaje się twierdzić filozof – ujawnić, odkryć wbrew ustalonym przekonaniom, wbrew powszechnej opinii o pisarzu. Zatem ów zniekształcony, zdeformowany wizerunek Dostojewskiego należało poprawić, a za projekt generalny (którego wyrazem, ekspresją stają się poszczególne dzieła – powieści) uznać bolesne, charakterystyczne dla człowieka tragedii rodzenie się pewnego (przerażającego i okrutnego,

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

acz autentycznego) światopoglądu. Jest on – zdaniem Szestowa – kluczem do głębokiego „ja” pisarza, właściwej osobowości.

Lev Shestov's Existentialist Interpretation
of Fyodor Dostoyevsky's Literary Work

The present paper analyses an iconoclastic approach to the life and works of Dostoyevsky. Lev Shestov – a Russian existentialist philosopher and the author of *The Philosophy of Tragedy* – attempts to debunk the myth that Dostoyevsky was the greatest moralist in pre-revolution Russia. Instead of portraying him as a figure of moral authority, Shestov presents Dostoyevsky as a man harbouring resentment, full of hatred and contempt for all the lofty ideals of the Russian intelligentsia of the 19th century.

Piotr Mróz – e-mail: eik@iphils.uj.edu.pl