

Monika Polaczek

Biesy oswojone Fiodora Dostojewskiego Eksperyment metafizyczny

[...] nie możecie jednak zdobyć się wobec mnie na dumną wyniosłość w zakresie filozofii, choć filozofia to nie moja specjalność¹.

W nagromadzeniu tajemnic i zdarzeń, z którymi ludzka jednostka się zмага, w otaczającym ją tyglu niepewnych teorii i twierdzeń, w ciągłej, niezaspokojonej potrzebie odnalezienia sensu codziennej „krzątaniny” człowiek może ulec destrukcyjnemu lękowi, zagubieniu, czy wreszcie, jak by powiedział P. Evdokimov, „zstąpić może do otchłani”². To właśnie wyzwala w człowieku nieodpartą i nieusuwalną potrzebę odnalezienia choćby jednego punktu odniesienia, jednej pewnej i niepodważalnej zasady, na której mógłby zbudować dalsze myślenie o własnej egzystencji i otaczającym go świecie. Z takiej potrzeby rodzi się pomysł dokonania eksperymentu, eksperymentu na sobie samym i na swoich najwyższych wartościach; jednym słowem — eksperymentu metafizycznego. Celem eksperymentu ma być poznanie jednej i niepodważalnej prawdy o sobie i swym stanowisku w kosmosie. Analiza eksperymentalnego morderstwa i samobójstwa dokonana przez autora *Zbrodni i kary* okazuje się więc szczególnie interesująca nie tylko dla literaturoznawców i psychologów, ale dla filozofów właśnie.

¹ F. Dostojewski: *Listy*. Tłum. Z. Podgórzec, R. Przybylski. Warszawa 1979, s. 275—276.

² Por. P. Evdokimov: *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*. Tłum. A. Kunka. Bydgoszcz 2002.

Treść filozoficzna twórczości Dostojewskiego domaga się rozszyfrowania i scharakteryzowania. Przytoczę tu słowa wybitnego znawcy filozofii i kultury rosyjskiej A. Walickiego: „Dostojewski jest naszym zdaniem wybitnym filozofem, lecz jego filozofia nie jest zawarta w wypowiedziach jego bohaterów ani tym bardziej w jego publicystyce. Filozofię jego trzeba w pewnej mierze zrekonstruować. Trzeba ją odczytać z jego dzieł, z wewnętrznej, obiektywnej logiki utworów”³. Podejmę się tu próby zrekonstruowania jednego z najciekawszych, moim zdaniem, problemów antropologii filozoficznej Dostojewskiego, jakim jest zagadnienie eksperymentu metafizycznego.

Dostojewski nie dąży do ujęcia swych poglądów w spójny system metafizyczny. Próba zrekonstruowania takiego systemu oparta na „dosłownym” wywodzeniu go z fragmentów dzieł Dostojewskiego byłaby sztucznym i nieuprawnionym zabiegiem. Dlatego też, podejmując się niełatwego zadania — analizy myśli filozoficznej tego pisarza, należy to ograniczenie uwzględnić. Z całą stanowczością jednak można dokonać próby określenia podstawowych założeń antropologii i metafizyki Dostojewskiego i taką właśnie możliwość zakładam. Należy więc — dzięki korzystaniu z aparatu pojęciowego odpowiedniego do badania filozofii — przeprowadzić analizę, nie narażając się na niekonsekwencje i nadużycia, jakie znaleźć można na przykład w poświęconych Dostojewskiemu tekstach Bierdiajewa. Trudno bowiem za precyzyjną i wystarczająco jasną uznać charakterystykę myśli autora *Biesów*, w której operuje się metaforami o „ognistym wicherze idei zrywającym się w twórczości Dostojewskiego” oraz postulatami definiowania idei jako „pierwotnych ognistych energii”⁴. Być może, założenie o stosowaniu *stricte* filozoficznego języka nie przyświecało Bierdiajewowi podczas pisania *Światopoglądu Dostojewskiego*. W nim to, jak sam twierdzi w *Przedmowie*, próbował ukazać jedynie poglądy Dostojewskiego, a także przekazać wiele elementów własnego światopoglądu⁵. Bez względu na to zastępowanie faktów przez *licentia poetica* i opis idei konstruowany za pomocą metafor daje w efekcie ciekawy i barwny, jednak nie do końca przekonywający przykład analizy filozoficznej dzieł Dostojewskiego. Chciałoby się powiedzieć: gdzie filozof nie może, tam... metaforę pośle. Na takie nadużycia interpretacyjne zwraca także uwagę

³ A. Walicki: *Dostojewski a idea wolności*. W: *Idem: Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955—1959*. Kraków 2000, s. 203—204.

⁴ Por. M. Bierdiajew: *Światopogląd Dostojewskiego*. Tłum. H. Paprocki. Kęty 2004, s. 7—9.

⁵ Por. *ibidem*, s. 5.

W. Müller-Lauter, który twierdzi: „Tego rodzaju zastrzeżenie nie tłumaczy jednak tylko obrazowego albo graniczącego z mitologią omówienia, jakie napotykamy u Bierdiajewa, który idee Dostojewskiego nazywa »płonącym potokiem« [...]»⁶. W. Müller-Lauter, mówiąc o „zastrzeżeniu”, miał na myśli wykluczenie także innego nieuprawnionego postępowania badacza: nadawania tej literaturze wyabstrahowanych znaczeń, zakładających wtajemniczenie filozoficzne pisarza, pozwalające na doszukiwanie się w jego twórczości analogii z poglądami na przykład Platona czy Hegla⁷.

Dostojewski wiele uwagi poświęca egzystencji człowieka w jej aspekcie empirycznym. Pomijam jednak całą problematykę związaną z tą sferą funkcjonowania jednostki ludzkiej⁸, a skupiam się przede wszystkim na podmiocie poszukującym własnej definicji. Dlatego, gwoili jasności wykładu, wprowadzam pojęcia pozwalające na dokonywanie umownego „podziału” bytu człowieka na podmiot empiryczny i podmiot metafizyczny⁹. Podział ten wyznaczam ze względu na sposób przejawiania się człowieka w świecie; jest on następujący:

- podmiot empiryczny, przejawiający się przez swoją cielesność oraz wszystkie aspekty jego egzystencji w sensie biologicznym;
- podmiot metafizyczny, przejawiający się między innymi przez autodefiniowanie i samostanowienie.

Tak rozumiany podmiot metafizyczny poszukuje skutecznej metody określenia swego miejsca w strukturze bytów. Jedną z takich metod, przedstawianych przez Dostojewskiego, wydaje się szczególnie godna uwagi. Jest to metoda, którą nazywam eksperymentem metafizycznym. Najbardziej charakterystycznymi, choć nie jedynymi jej

⁶ „Solcher Vorbehalt rechtfertigt aber nicht ein nur bildhaftes oder auch ans Mythologische grenzendes Reden, wie wir es bei N. Berdjajev antreffen, der Dostoevskijs Ideen »Feuerströme« nennt [...]”. Por. W. Müller-Lauter: *Dostoevskijs Ideendialektik*. Berlin 1974, s. 3.

⁷ W ten sposób, według W. Müllera-Lautera, twórczość Dostojewskiego nadinterpretuje np. R. Lauth. Por. R. Lauth: *Die Philosophie Dostoevskijs in systematischer Darstellung*. München 1950.

⁸ Czyli zagadnienie głodu, nędzy, choroby. Nie odbieram w tym badaniu znaczenia osobie empirycznej — Dostojewski ujmuje człowieka holistycznie i wiele miejsca poświęca tym aspektom ludzkiej egzystencji, które wiążą się z doczesnością, np. z problemem ludzkiej nędzy i głodu. Przypomnę choćby słynne słowa Inkwizytora: „Czy wiesz, że wieki miną i ludzkość oznajmi przez usta swojej mądrości i nauki, że nie ma zbrodni, a więc i nie ma grzechów, że są tylko głodni?”. F. Dostojewski: *Bracia Karamazow*. Tłum. A. Wat. T. 1. Wrocław 1998, s. 473.

⁹ Dostojewski takiego podziału nie dokonuje.

przykładami są eksperymentalne zabójstwo¹⁰ i samobójstwa¹¹ niektórych bohaterów.

Eksperyment jest metodą dowodzenia stawianej przez podmiot hipotezy, dotyczącej jego stanowiska w kosmosie. Celem eksperymentu jest potwierdzenie w sposób niepodważalny statusu ontologicznego człowieka. Eksperyment metafizyczny ma być potwierdzeniem, nie zaś ustaleniem miejsca człowieka w strukturze bytów. Wynika to z obecnego w świadomości podmiotu ontologicznego przedrozumienia siebie i własnej bytowości. Nie ma ono charakteru wiedzy pewnej, dlatego podmiot poszukuje potwierdzenia hipotezy, którą stawia. Przed przystąpieniem do eksperymentu metafizycznego człowiek musi jednak posiadać pewne wyobrażenie świata i jego struktury, w której to strukturze umiejscowi swą egzystencję. Aby więc eksperyment był w ogóle możliwy, jednostka musi go dokonać w jakimś „układzie odniesienia”.

Wyobrażenie o świecie, czyli przedrozumienie struktury bytu, poprzedza autodefiniowanie podmiotu i ma charakter aprioryczny. Zatem odgrywa podobną rolę do tej, jaką Kant przypisuje czasowi i przestrzeni, czyli formom naoczności zmysłowej¹², w tym sensie, że

¹⁰ Sztandarowym przykładem eksperymentalnego zabójstwa jest morderstwo, którego dokonuje bohater *Zbrodni i kary* student Rodion Raskolnikow. Zabójca nie kieruje się tu chęcią zemsty czy zysku, ale morderstwo ma być swoistym dowodem na to, iż bohater jest Nadczłowiekiem, Stirnerowskim Jedynym. Innym przykładem może być zabójstwo Fiodora Karamazowa (*Bracia Karamazow*), dokonane przez Smierdiakowa, będące w gruncie rzeczy realizacją podobnych przesłanek, jakie kierowały Raskolnikowem.

¹¹ Przykład eksperymentalnego samobójstwa to postawa Kiryłowa, bohatera *Biesów*, który swym czynem pragnie dowieść, że posiadał zdolność odbierania i dawania życia, możliwość taka ma być dowodem na to, że człowiek ma cechy boskie. Kiryłow oświadcza: „— Kto ma odwagę zabić siebie, jest bogiem. Każdy może to zrobić, że nie będzie Boga i nic nie będzie. Lecz jeszcze tego nikt nie dokonał.

— Były już miliony samobójstw.

— Ale wszystkie nie takie, ze strachem i nie w tym celu. Nie po to, aby zabić strach. Kto zabija siebie tylko w tym celu, aby zabić strach, stanie się Bogiem”. F. Dostojewski: *Biesy*. Warszawa 1977, s. 115—116. Na temat ontologicznego znaczenia samobójstwa Kiryłowa pisze między innymi B. Urbankowski: *Dostojewski — dramat humanizmów*. Warszawa 1978, s. 241.

¹² „[...] jeżeli bowiem z empirycznych danych naocznych ciał i ich zmian (ruchu) usuniemy wszelki pierwiastek empiryczny, mianowicie to, co należy do wrażenia (*Empfindung*), to pozostanie jeszcze przestrzeń i czas. Są one przeto czystymi danymi naocznymi, które stanowią *a priori* podstawę oglądów empirycznych i dlatego same nigdy nie mogą być usunięte. Przez to jednak właśnie, że są one czystymi danymi naocznymi, wykazują, że są tylko formami naszej zmysłowości, które muszą wyprzedzać wszelkie oglądanie empiryczne”. I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Warszawa 1960, s. 49.

tak jak czas i przestrzeń należą do właściwości podmiotu poznającego, do jego sposobu oglądania zjawisk, tak przedrozumienie struktury bytu stanowi niezbywalną cechę podmiotu, z którą przystępuje on do autodefiniowania. Analogia polega na niewyzbywalności i aprioryczności tego przedrozumienia. Świat widziany oczami człowieka jest więc „jakiś” i mimo całej tajemniczości, w której się jawi, ma w świadomości podmiotu określoną strukturę. Jednostka dostrzega przede wszystkim, że nie jest sama, to znaczy nie jest z pewnością jedynym bytem istniejącym w ramach założonej struktury. Człowiek Dostojewskiego nie pojmuje świata solipsystycznie i za oczywisty przyjmuje fakt istnienia świata mającego określoną strukturę, składającego się z wielu bytów o różnym statusie ontologicznym, a co za tym idzie, zajmujących różne miejsca w tej strukturze. Możliwość potwierdzenia swego miejsca w takim układzie odniesienia wymaga porównania się w z g ł ę d e m c z e g o ś, podobnie jak, nawiązując do paradoksów Zenona z Elei, stwierdzenie ruchu musi się odbywać przez stwierdzenie zmiany miejsca jednego ciała w z g ł ę d e m innego ciała¹³. Z kolei, aby podmiot mógł się odnieść do czegoś, czyli porównać swój byt do innego bytu, z założenia byty te muszą być r ó ż n e. Inaczej byłyby „rydwanami poruszającymi się po tym samym torze” i odniesienie takie stałoby się niemożliwe. Coś jest „niższe” pod warunkiem, że coś innego jest „wyższe”, i na odwrót, możliwość jakiegokolwiek hierarchii w sposób konieczny zakłada istnienie bytów co najmniej dwóch, o różnym statusie ontologicznym. Punkt

¹³ Spróbuję tę sytuację porównać z możliwością postrzegania ruchu ciała, która musi wiązać się ze stwierdzeniem zmiany jego miejsca w o d n i e s i e n i u do jakiegoś innego ciała. Przypomnę poglądy Zenona z Elei, broniące tezy o niezmienności i niepodzielności bytu, które *de facto* ukazują trudności w rozumieniu czasu i przestrzeni przez człowieka. Np. „stadion”: szybkość rydwanów poruszających się wokół stadionu jest, według Zenona, jednocześnie mniejsza i większa, w zależności od tego, względem jakich innych przedmiotów (rydwanów) ją się rozważa. Zenon wykazuje ostatecznie, że jeśli ruch dokonuje się jednocześnie z szybkością mniejszą i większą, to jest sprzeczny i nie może istnieć. „Paradoksy” Zenona z Elei, jednego z przedstawicieli szkoły eleatów (i według Arystotelesa — twórcy dialektyki), doczekały się konkretnego rozwiązania między innymi dzięki badaniom nad pojęciem ciągłości (I. Newton, G.W. Leibniz). Przytaczam je jednak, aby zaakcentować, że wszelkie myślenie i definiowanie muszą mieć jakiś najogólniej pojęty układ odniesienia. Warto też nadmienić, że mimo szeroko rozwiniętych i w gruncie rzeczy powszechnie akceptowanych, racjonalnych sposobów pojmowania rzeczywistości, a więc i człowieka, ten ostatni nadal, stykając się z „przekłętymi problemami” i metafizycznymi pytaniami, wciąż pozostającymi bez odpowiedzi, odwołuje się w rozumowaniu o świecie i o sobie przede wszystkim do transcendencji. Człowiek podczas autodefiniowania i samookreślania swym punktem odniesienia czyni Absolut. W przypadku Dostojewskiego jest to Bóg chrześcijański.

odniesienia podmiotu, który dalej nazywać będę *koordynatą metafizyczną*, musi być więc *inny* od samego podmiotu. Koordynata eksperymentu metafizycznego musi być także *wyższa*, ponieważ podmiot pragnie dowieść, że jego miejsce w hierarchii bytowej jest co najmniej wyższe od poziomowi rzeczy materialnych, statusu zwierząt i roślin, albo nawet równe bytowi najwyżej usytuowanemu w założonej *a priori* hierarchicznej strukturze¹⁴. Człowiek odnosi się więc do tego, co w jego przedrozumieniu świata jest wyższe. Ponieważ celu eksperymentu podmiot upatruje w otrzymaniu jednej, ostatecznej odpowiedzi na pytanie o status własnego bytu, koordynata metafizyczna powinna być także *jedna*. Z tych samych powodów, dla których koordynata musi być jedna, musi cechować się także *niezmiennością*. Podsumowując, koordynata eksperymentu metafizycznego musi być *jedna, niezmienna, inna i wyższa* od podmiotu metafizycznego, dokonującego samoidentyfikacji. Nie ma więc bardziej oczywistego wniosku niż ten, że wszystkie te warunki spełnia Absolut. Człowiek, poszukując wiedzy o sobie samym, odnosi się do Absolutu i czyni go swym „punktem odniesienia”, metafizyczną koordynatą eksperymentu, i wchodzi z nim w dynamicznie przebiegającą relację, konieczną w procesie samoidentyfikacji. Absolut spełnia warunki adekwatnej koordynaty, ponieważ:

- Jest *inny*, można się więc do niego „porównać”, określić swoje miejsce w zględem niego.
- Jest *jeden*, może zatem stanowić „punkt odniesienia”. Gdyby punktów odniesienia było wiele, porównywanie się do nich nie miałoby sensu. Wynik eksperymentu ma dać jedną, obiektywną prawdę o człowieku, ma zaowocować jedną definicją. Wiele koordy-

¹⁴ Np. Raskolnikow, próbujący dowieść, iż jest Nadcłowiekiem, i dokonujący podziału ludzi na dwie klasy: „Pierwsza klasa — twierdzi Raskolnikow — jest zawsze władczynią teraźniejszości, druga klasa — władczynią przyszłości. Pierwsi zachowują świat i pomnażają go liczebnie; drudzy pchają świat naprzód i kierują go ku oznaczonym celom”. F.M. Dostojewski: *Zbrodnia i kara*. Tłum. C. Jastrzębiec-Kozłowski. Wrocław 1987, s. 307; Kirilłow, stawiający tezę, że zdobycie się na dokonanie samobójstwa uczyni go Bogiem — por. przypis 71.; inny przykład to Iwan Karamazow (*Bracia Karamazow*), który w tzw. *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* staje *de facto* jako równy partner w dyskusji z Chrystusem na temat konstrukcji i sensu świata, stwierdzając, że świat ten jest źle skonstruowany: „[...] rezygnuje całkowicie z najwyższej harmonii — oznajmia Iwan. Niewarta nawet leżki tego zamęzonego maleństwa, które biło się piastkami w pierś i modliło się w smrodliwej kloace nie odkupionymi leżkami do Bozi. Niewarta, ponieważ leżki te są nie odkupione. Muszą być odkupione, bo inaczej harmonia jest niemożliwa [...] nie chcę harmonii [...]”. F. Dostojewski: *Bracia Karamazow...*, T. 1, s. 458.

nat skutkowałyby wieloma definicjami i eksperyment nie byłby skuteczny.

- Jest wyższy — ponieważ człowiek przyjmuje w swoim przedrozumieniu, że Absolut usytuowany jest na najwyższym miejscu hierarchii bytów. Człowiek zakłada obecność elementu wyższego, transcendentnego w nim samym i pragnie tego dowieść na drodze eksperymentu. Odnosi się więc w swym eksperymencie do tego, co „wyżej”, a nie do tego, co „niżej”.
- Absolut jest także niezmienny. Założenie takie podmiot przyjmuje *a priori*. Tego rodzaju rozumienie Absolutu wynika z głębokiego zakorzenienia człowieka, o którym pisze rosyjski myśliciel, oraz samego pisarza w kulturze chrześcijańskiej (dokładnie: w prawosławiu).

W samej istocie rodzaj przedrozumienia, które podmiot metafizyczny zdołał osiąść przed przystąpieniem do eksperymentu metafizycznego, można by eksplikować w sposób, w jaki uczynił to M. Heidegger. Może to być owo *Vorontologische Seinverstendnis*¹⁵, o którym mówi niemiecki filozof. Myśli Dostojewskiego nie sposób jednak interpretować w zupełnym oderwaniu od pewnych uwarunkowań, mo-

¹⁵ Pytanie o człowieka zakłada uprzednie umiejscowienie go w jakiejś strukturze świata, podobnie jak np. pytanie o bycie (*Dasein*) w ujęciu Heideggera ma u podstaw założenie jakiegoś przed-rozumienia (*Vorontologische Seinverstendnis*) bycia, jako fakt, który jest nam bezpośrednio dany. Por. B. Dembiński: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*. Katowice 1990, s. 30–31. O analizie człowieka, dokonanej przez Dostojewskiego, w żadnym wypadku nie można powiedzieć, że było to myślenie bezzalożeniowe, że myśliciel badał naturę bytu ludzkiego bez przyjęcia jakichś wstępnych założeń. Te założenia dotyczyły przede wszystkim konstrukcji świata w ogóle — nazywam je tu „przedrozumieniem” świata. „Heideggerowska teoria przedrozumienia — twierdzi A. Bronk — lokuje rozumienie w naturze człowieka i ma charakter antropocentryczny. [...] Bycie człowieka polega na aktywności rozumiejącej. Zakładając odpowiedniość między człowiekiem i światem, Heidegger przyjmuje — jak Vico — że człowiek jest w stanie rozumieć tylko świat ludzki. I dlatego może on, a za nim Gadamer, powiedzieć, że każde rozumienie jest rozumieniem samego siebie”. Zob. A. Bronk: *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*. Lublin 1988, s. 220. Na temat odkrycia prestruktury rozumienia oraz faktu, że nie tylko istnieje w nim pewna kłistość (tzw. krąg hermeneutyczny), ale że ta kłistość ma sens ontologicznie pozytywny, zob. także H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Kraków 1993, między innymi s. 256–261. J.P. Sartre pisał z kolei na ten temat następująco: „Fenomen bytu, jak każdy pierwotny fenomen, jest odsłaniany bezpośrednio przez świadomość. W każdej chwili mamy jakieś zrozumienie preontologiczne — jak to nazywa Heidegger, to znaczy zrozumienie, któremu nie towarzyszy utrwalenie w pojęciach i wyjaśnienie”. J.P. Sartre, § VI wstępu do *L'Être et le Néant* (tłum. z wyd. Paryż 1957, s. 30–34); cyt. za: *Filozofia egzystencjalna*. Wybór i oprac. L. Kołakowski i K. Pomian. Warszawa 1965, s. 334.

gących uzasadniać takie, a nie inne rozumienie bytu, w które uposażony jest człowiek w jego dziełach. Jednym z takich uwarunkowań jest konieczność istnienia Absolutu w horyzoncie wszelkich rozważań Dostojewskiego, wynikająca z jego zakorzenienia w chrześcijaństwie. Sposób samookreślania się podmiotu, czyli metoda eksperymentu metafizycznego, a także rodzaj przedrozumienia, z jakim człowiek Dostojewskiego przystępuje do eksperymentu, charakteryzują się nie tylko wyakcentowaniem samowiedzy podmiotu, ale i koniecznym odniesieniem do Absolutu. Takie cechy myśli Dostojewskiego bezpośrednio wskazują na podobieństwo jego koncepcji człowieka do koncepcji, jaką proponuje prawosławie i teologia patrystyczna. Podstawowym, wspólnym mianownikiem jest rodzaj poznania, któremu przyznaje pierwszeństwo zarówno teologia patrystyczna, jak i sam Dostojewski, czyli samopoznanie stanowiące najwłaściwsze źródło wiedzy. Antropologia Kościoła wschodniego, której podstawą jest teza o „elemencie Boskim” natury ludzkiej, wykazuje tendencję ontologiczną, opierającą się na wierze w byt przebóstwiony, którego gwarantem jest uczestnictwo w naturze Bożej¹⁶. Dlatego też człowiek może poznawać to, co Absolutne, dzięki wiedzy o sobie. Za pomocą zaś tego, co Boskie, można określić naturę człowieka. Grzegorz z Nyssy, kierując się zasadą zgodności, pragnie ująć to, co dla człowieka jest typowe, wychodząc od pojęcia Boga i stwierdzając tym samym, że człowiek może być definiowany jedynie przez pryzmat Boga, czyli swego Boskiego Prawzoru¹⁷. Powołując się więc na słowa Evdokimova, że „Na Wschodzie — i to bardzo wyraźnie — podstawę antropologii stanowi *element Boski* natury ludzkiej: *Imago Dei*”¹⁸, oraz akcentując źródło poznania, którym jest samopoznanie człowieka, można mówić o takiej właśnie zbieżności antropologii Dostojewskiego i koncepcji człowieka, jaką proponuje myśl prawosławna. Najistotniejszą wspólną perspektywą jest jednak niemożliwość mówienia o człowieku bez odniesienia do Absolutu, która dla prawosławia jest oczywista, a i w myśli Dostojewskiego łatwo zauważalna. Dlatego też warunki, układ odniesienia oraz wybór metafizycznej koordynaty dla eksperymentu metafizycznego wynikają z ugruntowanego w kulturze chrześcijańskiej archetypu postrzegania rzeczywistości jako hierar-

¹⁶ W przeciwieństwie do teologii scholastycznej, w której Boga rozumie się bardziej jako przyczynę sprawczą, kładąc mniejszy nacisk na uczestnictwo w Bycie Boskim. Por. P. Evdokimov: *Prawosławie*. Tłum. J. Klinger. Warszawa 2003, s. 21. Zob. także W. Łoski: *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Tłum. M. Szczaniecka. Warszawa 1989, s. 100—118.

¹⁷ Por. P. Evdokimov: *Prawosławie...*, s. 61—67.

¹⁸ Ibidem, s. 63.

chicznej struktury, na której szczycie znajduje się Bóg. W tym właśnie upatrywać można źródła ontycznego „przedrozumienia” struktury świata, które cechuje bohaterów Dostojewskiego. Zakorzenie Dostojewskiego w kulturze prawosławnej jest widoczne na pierwszy rzut oka dla przeciętnego czytelnika i każdego badacza jego twórczości. Począwszy od rozpatrywanej *implicite* problematyki ontologicznej *theosis* — „przebóstwienia” (zagadnienie bogoczołowieczeństwa — teandryzmu), apoteozy ludu Rosji jako „narodu bogonoścy”, jego fascynacja ruchem starców¹⁹ czy kult jurodiwych²⁰, aż po bezpośrednie, jakże częste odwoływanie się do symboliki biblijnej lub cytowanie fragmentów Pisma Świętego²¹ — wszystko to nie pozostawia wątpliwości co do głębokiego zainteresowania Dostojewskiego problematyką wiary, którą postrzega pisarz przede wszystkim przez pryzmat prawosławia.

¹⁹ W kręgu tradycji wschodniej mianem „starzec” określa się człowieka o dużym doświadczeniu wewnętrznym, który staje się dla innych duchowym przewodnikiem. Ludzie, którzy przychodzili do starców, wierzyli, że za ich pośrednictwem przemawia do słuchających Bóg. Wyraz *starchestwo* można przetłumaczyć na język polski jako „starcowanie”, czyli pełnienie funkcji starca. Dostojewski, po śmierci swego syna Alo-szy, odwiedził w 1878 roku, wraz z W. Sołowjowem, Pustelnię Optyńską i spędził w tym monasterze dwa dni. Na kreację postaci starca Zosimy z *Braci Karamazow* złożyły się trzy postaci: starzec Ambroży, który mieszkał w słynnej Pustelni Optyńskiej i którego właśnie odwiedził Dostojewski, Zachary Wierchowski, który zasłynął pod imieniem świątobliwego Zosimy, oraz św. Tichon Zadoński, którego poglądy w największym stopniu zgadzają się z poglądami Zosimy z *Braci Karamazow*. Pustelnię Optyńską odwiedzili także między innymi Lew Tołstoj, Mikołaj Gogol, Konstantin Leontiew. Por. I. Cieślak: *Starcy Pustelni Optyńskiej*. Kraków 2005, zwłaszcza rozdziały: *Kim jest starzec?*; *Gogol, Tołstoj, Dostojewski u optyńskich starców*. Na temat wizyty Dostojewskiego w Pustelni Optyńskiej pisze A. Dostojewska: *Wspomnienia*. Tłum. Z. Podgórzec. Wrocław 1997, część dziewiąta: (1878—1879), s. 305—306. Na temat prototypu postaci Zosimy zob. także *Historia literatury rosyjskiej*. Red. M. Jakubiec. T. 2. Warszawa 1976, s. 299—301.

²⁰ Staroruski termin *jurodiwy* oddawać ma greckie *moros*, z ewangelicznego tekstu: „My głupi dla Chrystusa”. Polskie przekłady: *święty szaleniec*, *głupiec Boży*, *szaleniec Chrystusowy*, *szaleniec w Chrystusie*. Postaci *jurodiwego* pojawiają się u wielu rosyjskich pisarzy (np. u Puszkina, Tołstoja, Niekrasowa, Mereżkowskiego). W dziele Dostojewskiego najciekawszym przykładem postaci *jurodiwego* jest książę Lew Nikołajewicz Myszkin (*Idiota*). *Jurodiwy* to postać, która nigdy nie czuje się u siebie, przybywa „z nikąd”, to postać pozornie głupia, cechująca się jednak wyjątkową „życiową” mądrością, wypływająca między innymi z zaufania Bogu, łagodnością i chęcią niesienia pomocy wszystkim ludziom, w których życie wkracza. Więcej na ten temat, zob. C. Wodziński: *Jurodiwy. Portret niebywalca*. „W drodze” 2000, z. 7 (323).

²¹ D. Kułakowska dokonuje nawet statystyki dotyczącej frekwencji cytatów z Biblii w utworach literackich Dostojewskiego, której wynik to 156 cytatów. Zob.: D. Kułakowska: *Dostojewski, dialektyka niewiary*. Warszawa 1981, s. 63.

Określenie sedna antropologii Dostojewskiego, w wyniku całkowitego utożsamienia jej z koncepcją człowieka proponowaną w prawosławiu, wydaje się drogą prostą, ale złudną. To, co nazywam archetypem myślenia wywodzącym się z chrześcijaństwa, uzasadnia jedynie ontologiczne „przedrozumienie”, z jakim człowiek Dostojewskiego przystępuje do autodefiniowania. Podmiot w tym modelu antropologii to jednostka poszukująca, a nie jednoznacznie zdeklarowana jako wyznawca prawosławia lub innej religii. Analizowanie przez myśliciela z równą atencją i dokładnością różnych postaw — zarówno religijnych, jak i wyrażających relatywizm moralny, czy też nihilizm — świadczy o niemożliwości tak prostego wnioskowania. Ontologiczna koncepcja przebóstwienia, powrotu materialnej natury do Boga, czy też apoteoza ludu Rosji, jako „narodu bogonoścy”, to problematyka obecna w twórczości Dostojewskiego i bezsprzecznie odsyłająca nas do szeroko rozumianego zagadnienia wiary. Są to jednak tylko wskazówki, umożliwiające uzasadnienie takiego, a nie innego obrazu „układu odniesienia”, w jakim apriorycznie umiejscawia się podmiot metafizyczny, przystępujący do definiowania. Świadczą one o tym, że jedyną niemożliwością, na jaką natrafia człowiek w wolnym przeciw akcie autodefiniowania, jest niemożliwość określania swojego postępowania poza Bogiem, bez odniesienia do Absolutu. Człowiek, przystępując do eksperymentu metafizycznego, wybiera Absolut jako metafizyczną koordynatę swego eksperymentu, bez względu na to, czy ów Absolut utożsamia z Bogiem chrześcijańskim, czy też nie. Prawosławie, ze wszystkimi jego antycypacjami, posłużyć więc może jedynie za klucz do uzasadnienia warunków, jakie przyjmuje podmiot przystępujący do eksperymentu metafizycznego, czyli składających się na ontologiczne przedrozumienie bytu, jego struktury i samego siebie. Sam natomiast eksperyment to już zdecydowane wyjście poza ten archetyp. Koncepcja człowieka w prawosławiu akcentuje kontemplację Boga, stanowiącą najlepsze źródło wiedzy o sobie, w antropologii Dostojewskiego natomiast odniesienie się do Absolutu, zajęcie jakiegoś stanowiska wobec niego, jest źródłem samowiedzy podmiotu. Zmaganie się Dostojewskiego z „wiarą”, czyli uczynienie jednej grupy bohaterów nośnikami poglądów prawosławnych, uposażanie zaś innych w sprzeczne z etyką chrześcijańską poglądy, świadczy o konieczności przeniesienia punktu ciężkości na samo zmaganie się z problemem wiary, a nie na poszczególne wybory, jakich dokonuje podmiot w procesie definiowania. Pierwotne zaś i aprioryczne wyobrażenie o świecie, warunkujące myślenie podmio-

tu, to właśnie owo „przedrozumienie”, którego człowiek nie może się wyzbyc.

Dostojewski we wszystkich swych wielkich powieściach w gruncie rzeczy opowiada o człowieku „poszukującym”. Jego dzieła, odarte z opisów materialnej rzeczywistości, ludzkich postępów, codziennych problemów i uwikłań w sprawy międzyludzkie, pozostawiają odbiorcy nagi obraz człowieka miotającego się w poszukiwaniu samego siebie, w poszukiwaniu własnej definicji. Przytłaczająca niewiedza o własnym bycie powraca uporczywie w najgłębszych warstwach dzieł Dostojewskiego i stanowi najpełniejszy wyraz filozoficznego zamysłu pisarza, którym jest odnalezienie „w człowieku — człowieka”²². Pisarz, nie dając jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o ludzki podmiot, najbardziej jak to tylko możliwe, twierdzi tym samym, że człowiek odpowiedź tę odnaleźć może jedynie w sobie. Od tego też bohaterowie jego dzieł rozpoczynają swe poszukiwania — od siebie. Jednym ze sposobów takiego poszukiwania jest eksperyment metafizyczny. Punktem wyjścia samookreślającego się podmiotu w dokonywanym przezeń eksperymencie jest przedrozumienie siebie oraz ogólnej struktury świata, nie mające dla niego statusu wiedzy pewnej. Jest to zatem stawiana przez człowieka *t e z a*, określająca jego miejsce w hierarchii bytów. Punktem dojścia ma być natomiast zdobycie niepodważalnej wiedzy na temat swego stanowiska w kosmosie, czyli potwierdzenie lub zaprzeczenie wspomnianej tezy na drodze eksperymentu. Wstępne założenia podmiot weryfikuje, dokonując jakiegoś czynu w obszarze rzeczywistości empirycznej, na przykład zabójstwa czy samobójstwa.

Człowiek przyjmuje pewne założenie „na próbę”, na potrzeby eksperymentu stwierdza swoją „wyższość” nad innymi bytami i na podstawie takiej nieracjonalnej przesłanki czuje się uprawniony do zabijania. Takie eksperymentalne zabójstwo lub samobójstwo jest więc empirycznym (realnym) skutkiem nieempirycznych przesłanek. Z założenia też ma skutkować wnioskiem — dowodem, który, podobnie jak jego przesłanki, nie ma charakteru empirycznego, ma być obiektywną wiedzą o statusie ontologicznym podmiotu. Pierwszy etap eksperymentu, czyli „przed-wiedza” podmiotu o sobie i otaczającym

²² Pod koniec życia w swym notatniku Dostojewski zanotował: „W ramach pełnego realizmu znaleźć w człowieku człowieka... Nazywają mnie psychologiem; to nieprawda, jestem tylko realistą w sensie wyższym, czyli przedstawiam wszystkie głębiny duszy ludzkiej”. *Biografia, pisma i zametki iz zapis'noj kniżki F.M. Dostoevskogo*. Sankt Peterburg 1883, s. 373; cyt. za: M. Bachtin: *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Tłum. N. Modzelewska. Warszawa 1970, s. 92.

go świecie, dotyczy sfery tego, co *ante rem*, tego, co wobec podmiotu jest transcendentne. Na tym etapie następuje uświadomienie sobie owej „przed-wiedzy”. Pierwszy etap polega w gruncie rzeczy na konstatacji czegoś, co pochodzi ze sfery *ante rem* i jednocześnie z jakichś powodów jest obecne w świadomości podmiotu. Można więc powiedzieć, że podmiot ma jakąś wiedzę wrodzoną lub nieświadomie przyjętą na temat konstrukcji świata i swojego miejsca w świecie; w tym znaczeniu można mówić o swoistym natywizmie w myśli Dostojewskiego. Należy jednak uściślić, że w antropologii omawianego myśliciela istnienie pewnego archetypu postrzegania rzeczywistości, o którym mowa była wcześniej, jest uzasadnione zakorzenieniem Dostojewskiego w kulturze prawosławnej. Jego natywizm, obecność jakiejś wiedzy wrodzonej czy „idei wrodzonych”, różni się zasadniczo od natywizmu przykładowo kartezjańskiego. W koncepcji Dostojewskiego z ideami się dyskutuje, człowiek porywa się nawet na zmianę ich treści, w Kartezjusza teorii idei wrodzonych idei nie można zmieniać aktem wolnej woli.

Drugi etap eksperymentu, do którego człowiek przystępuje, to rzeczywiste zdarzenie w obrębie sfery materialnej, na przykład zabójstwo; lokuje się więc *par excellence* w obszarze rzeczywistości empirycznej. I wreszcie — etap trzeci eksperymentu, mający przynieść wiedzę pewną i niepodważalną na temat człowieka (czyli tego, co także znajduje się poza obszarem rzeczywistości materialnej, w sferze *ante rem*), ma ostatecznie dać odpowiedź na podstawowe pytanie człowieka — pytanie o status jego bytu. Można więc stwierdzić całkowitą nieprzystawalność, czy też nieadekwatność poszczególnych etapów eksperymentu do siebie. Nieadekwatność ta wynika z niemożliwości dowodzenia wiedzy dotyczącej sfery transcendentnej w obszarze rzeczywistości empirycznej. Jest to jedna z najistotniejszych przyczyn teleologicznej nieskuteczności eksperymentu metafizycznego, a w konsekwencji — jedna z przyczyn tragizmu ludzkiej egzystencji. Takie bowiem postępowanie człowieka ukazuje jego bezradność w zdobywaniu niepodważalnej wiedzy na swój temat.

Przebieg eksperymentu metafizycznego podzielić zatem można na następujące etapy:

Pierwszy etap eksperymentu, który nazywam *anticipo*²³ (*ante rem*), polega na uświadomieniu sobie i zwerbalizowaniu przez podmiot „przed-wiedzy” dotyczącej tego, co transcendentne²⁴. Człowiek

²³ *Anticipo* (łac.) — „przewidywać”, „przypuszczać coś z góry”, „uprzedzać”, „przedwcześnie wykonywać”.

²⁴ Określenia „transcendentne” używam tu w odniesieniu do tego, co jest dla podmiotu niedostępne poznawczo (na drodze racjonalnej), czyli obiektywnej i pewnej

opiera te ustalenia na przedrozumieniu struktury bytu, miejsca podmiotu w tej strukturze, „podobieństwa” ontycznego innych podmiotów do siebie. Całość tego przedrozumienia podmiot metafizyczny formułuje w postaci antecedenencji (*antecedentia*²⁵), które przyjmuje *a priori*, na pierwszym etapie eksperymentu. Etap ten przebiega *de facto* w obszarze ludzkiej świadomości, dotyczy jednak zagadnień metafizycznych, będących poza dostępną racjonalnemu poznaniu sferą rzeczywistości materialnej, dotyczy więc tego, co *ante rem*. Etap ten — to przyjęcie przez podmiot apriorycznych założeń — antecedenencji, z których jedno stanowi podstawową t e z ę eksperymentu metafizycznego (definicję samego siebie), pozostałe natomiast definiują „układ odniesienia”, w którym sytuuje się podmiot. Najważniejsze antecedencje, jakie przyjmuje podmiot, to:

1. Założenie hierarchiczności struktury bytowej.
2. Założenie usytuowania na szczycie tej hierarchii najwyższego bytu — Absolutu (i jednocześnie przyznanie mu roli koordynaty eksperymentu metafizycznego).
3. Założenie podobieństwa ontycznego do innych jednostek — podmiotów („drugi jest taki jak ja”) lub błędna kwalifikacja określonej grupy ludzi jako bytów zajmujących niższe miejsce w strukturze bytowej²⁶.
4. Założenie usytuowania podmiotu w określonym miejscu takiej hierarchii — na przykład między Absolutem a światem materialnym, lub na jej szczycie — na miejscu Absolutu (paradoksalnie nie oznacza to dla podmiotu zanegowania istnienia Absolutu, podmiot chce zająć jego miejsce lub zająć miejsce na równi z Nim²⁷). To założenie stanowi główną t e z ę eksperymentu metafizycznego, udowodnienie jej jest celem całego eksperymentu.
5. Ostatnia z antecedenencji, podobnie jak założenia dotyczące ogólnej struktury rzeczywistości, ma związek z archetypem postrzegania

wiedzy na temat struktury ontologicznej świata oraz stanowiska człowieka w tej strukturze.

²⁵ *Antecedentia* (łac.) — „okoliczności, zdarzenia poprzedzające jakiś fakt”, „to, co poprzedzało stan obecny”.

²⁶ Przykładem może być lichwiarka, bohaterka *Zbrodni i kary*, na której student Raskolnikow dokonuje eksperymentalnego morderstwa, w wyniku założenia, że jest ona bytem „niższym” („nędzną kreaturą”). Wynika to z przemyślanego przez Raskolnikowa podziału ludzi na „zwykłych” i „niezwykłych”, przynoszących „nowe słowo”. Jest to podział ludzi na dwie klasy, będący wynikiem dokonania przez bohatera rewizji mitu o równości ludzi. Tezy Raskolnikowa o podziale ludzi na dwie klasy zob. między innymi w F. D o s t o j e w s k i: *Zbrodnia i kara...*, s. 304, 307, 322, 491—492.

²⁷ „Kto zabija siebie tylko w tym celu, aby zabić strach, stanie się Bogiem”. F. D o s t o j e w s k i: *Biesy...*, s. 116.

rzeczywistości, zakorzenionym w chrześcijaństwie — jest nią uświadomiona przez podmiot możliwość istnienia idei (na przykład Dobra i Piękna), pochodzących od Absolutu, mających określoną treść. To założenie istnienia „obiektywnej” treści idei, zgodnej z treścią niesioną przez etykę chrześcijańską. Dla analizy omawianego eksperymentu przesłanka ta okazuje się niezwykle istotna, ponieważ człowiek na drodze eksperymentu będzie próbował zmienić ową „obiektywną” treść idei. Podmiot stara się, za pomocą aktu wolnej woli, wpłynąć na treść idei. Warunkiem takiej zmiany jest jednak założenie jakiegoś *status quo* idei, idee nie są dla podmiotu „pustymi” treściowo bytami, nie ma tu mowy o bycie scharakteryzowanym tylko ontycznie (że *jest*), nieokreślonym treściowo. Dlatego na pierwszym etapie eksperymentu człowiek przyjmuje, że idee (na przykład Dobra i Piękna) mają jakąś treść zgodną z rozumieniem tych idei w chrześcijaństwie.

Uświadomienie sobie podstawowych antecedenencji i postawienie tezy dotyczącej własnego statusu ontologicznego pozwalają podmiotowi na przejście do drugiego etapu eksperymentu, czyli na dokonanie jakiegoś czynu w obszarze sfery materialnej.

Drugi etap eksperymentu — *actio (in rebus)* — zawiera dwie kolejne fazy, wymagające wyróżnienia ze względu na nieadekwatność obszarów, w których następują. Podmiot bowiem, na podstawie przesłanek dotyczących sfery *ante rem*, dokonuje czynu w obszarze rzeczywistości materialnej.

1. Faza pierwsza to nadanie idei treści innej lub sprzecznej z założoną w *anticipo* jej treścią „obiektywną”. Człowiek, korzystając z danego mu przywileju wolności, dąży do zmiany „obiektywnej” treści idei. Możliwość takiej zamiany ma być swoistym dowodem nie wprost na posiadanie cech boskich przez człowieka. Nie sposób jednak dowieść, że zmiana treści idei (następująca *de facto* w świadomości podmiotu) jest rzeczywistą zmianą w zakresie jej „obiektywnej” bytowości. Tego ostatniego dowodzić ma, według podmiotu, faza następna, mianowicie realizacja nowej, „nadanej” treści idei w obszarze rzeczywistości materialnej, czyli dokonanie określonego czynu.

Bez względu jednak na skuteczność (bądź nieskuteczność) takiej zmiany jest ona bezpośrednio warunkowana wolną wolą podmiotu i dzięki niej w ogóle możliwa. Miejszem dokonania tej zmiany jest świadomość podmiotu, ale można założyć, że wskutek uczestnictwa w tym procesie wolnej woli proces ten może mieć jakiś związek z transcendencją. Jeśli, zgodnie z chrześcijańskim archetypem postrzegania rzeczywistości, założymy, że wolność, niezbywalna cecha ludzkiego podmiotu, pochodzi ze sfery transcendencji, czyli od Abso-

lutu, to właśnie wolna wola sytuuje podmiot podczas tej fazy eksperymentu metafizycznego, podobnie jak na pierwszym jego etapie, w obszarze *ante rem*.

2. Faza druga (*in rebus*) polega na realizacji treści idei, czyli realizacji nowej, „nadanej” treści idei, w rezultacie dokonania określonego czynu — na przykład zabójstwa czy samobójstwa. Faza druga jest więc ściśle związana ze sferą materialną. Jeśli nowa, „nadana” treść idei implikuje postulat „możesz zabijać”, to eksperymentalne zabójstwo ma według podmiotu dowodzić posiadania przezeń cech przysługujących Absolutowi — mocy dawania i odbierania *bycia*. Ma także zaświadczać o wpływie podmiotu na bytowość idei. Założenie to jest, oczywiście, błędne. Zabójstwo jest czynem pozbawiającym drugi podmiot życia w sensie biologicznym (nie *bycia*), dotyczy więc wyłącznie empirycznego aspektu egzystencji drugiego człowieka. Podmiot nie wie, czy inny człowiek składa się wyłącznie z empirycznej hipostazy, więc zabójstwo nie pozbawia go *bycia* w sposób pewny.

Idea, w mniemaniu podmiotu, zostaje *zrealizowana*. Ustanowiona przez wolę „nowa” treść idei ma się cechować przyczynowością w stosunku do świata fenomenalnego, ma być determinantem czynu. Taka realizacja idei, czyn człowieka, stanowić ma przesłankę wniosku, że jakieś rzeczywiste zdarzenie w sposób niepodważalny dowiedzie wpływu podmiotu na bytowość idei. Gdyby bowiem można to było udowodnić, podmiot mógłby się postawić na równi z Absolutem. Obszarem, w którym podmiot dokonuje zabójstwa, jest jednak wyłącznie sfera materialna i nie sposób udowodnić, że realizacja określonej treści idei ukazująca się w ludzkich czynach jest wystarczającym powodem jakichkolwiek zmian w sferze rzeczywistości transcendentnej. W tym znaczeniu owe dwie fazy zawierają więc nieuprawnione założenie możliwości przejścia ze sfery *in rebus* do sfery *ante rem*.

Trzeci etap eksperymentu to *coordinatio*²⁸ (*in se*), czyli ontologiczne uzgodnienie *te z y*. Jest to potwierdzenie lub zaprzeczenie ontologicznego statusu podmiotu, a zarazem wynik i cel eksperymentu metafizycznego. To moment wyciągania wniosków z dokonanego eksperymentu. Następuje wtedy uzgodnienie, próba potwierdzenia, w sposób niepodważalny, założonej na pierwszym etapie eksperymentu tezy. Teza zakładała określoną definicję podmiotu — że człowiek zajmuje w hierarchii bytowej miejsce równe Absolutowi, a zabójstwo miało dowieść tej tezy. Trzeci etap eksperymentu polegać ma na weryfikacji (*w sobie*) *te z y* eksperymentu z jego rzeczywistym wynikiem. Podmiot zakładający, że jego miejsce w hierarchii bytów znaj-

²⁸ *Coordinatio* (łac.) — „uzgodnienie”.

duje się na jej szczycie, musi na tym etapie zyskać ostateczne potwierdzenie stawianej przez siebie tezy²⁹. Tak się nie dzieje. Ostatni etap eksperymentu przebiega w obszarze świadomości podmiotu. Podmiot dokonuje uzgodnienia *w sobie* i ostatecznie nie zdobywa wiedzy pewnej na temat sfery *ante rem*. Nie może zatem w sposób niepodważalny określić swojego miejsca w strukturze bytów.

Człowiek eksperymentujący na najwyższych wartościach, w imię poszukiwania podstawowej wiedzy o sobie, ponosi klęskę, a jego porażka staje się źródłem jeszcze większego zagubienia i lęku jednostki. Sens i cel eksperymentu, a więc jego skuteczność teleologiczna, stają pod znakiem zapytania. Dokonując eksperymentu metafizycznego, podmiot popełnia błąd, wierząc w możliwość dowiedzenia czegoś, co dotyczy sfery transcendentnej, na podstawie czynów dokonanych w obszarze rzeczywistości empirycznej. Błąd ten polega więc na nieadekwatności sfer, w których przebiegają poszczególne etapy eksperymentu (na nieuprawnionym przejściu ze sfery *in rebus* do sfery *ante rem*). To jednak nie jedyna przyczyna teleologicznej nieskuteczności eksperymentu. Celem eksperymentu ma być uzyskanie wiedzy pewnej i niepodważalnej, dlatego powinien być on powtarzalny w tych samych, ściśle określonych warunkach i przy użyciu tej samej metody, tymczasem nie zawsze jest to możliwe. Ontologiczne przedrozumienie siebie i świata, uzasadnione zakorzeniem tej myśli w chrześcijaństwie, utrudnia (kwestia sumienia) podmiotowi dokonywanie podobnych czynów — najlepszym tego przykładem jest Raskolnikow, bohater *Zbrodni i kary*³⁰. Oczywiście przyczyną teleologicznej nieskuteczności eksperymentu jest także niemożliwość pozytywnej realizacji jego ostatniego etapu — *coordinatio*. Uzgodnienie tezy z wynikiem eksperymentu ma miejsce tylko w świadomości podmiotu (*in se*) i nie może mieć charakteru wiedzy pewnej. Trzeci etap eksperymentu to *de facto* powrót do „punktu wyjścia”, to uświadomienie sobie braku jakichkolwiek niepodważalnych dowodów na temat stanowiska człowieka w kosmosie. Obszar rzeczywistości materialnej okazuje się niewłaściwym miejscem uprawomocniania tez dotyczących sfery transcendentnej, także świadomość podmiotu nie znajduje w sobie

²⁹ Raskolnikow stwierdza, że nie stał się Jedynym, swe założenia sam określił jako błędne, a eksperyment uznał za nieudany. Por. F. Dostojewski: *Zbrodnia i kara...*, s. 323, 493.

³⁰ Chodzi o to, jak zachowuje się bohater po dokonaniu morderstwa na starej Lichwiarce. Raskolnikow nie postanawia zabijać następnych osób, a popełnionego zabójstwa nie uznaje ostatecznie za czyn słuszny. Mordercę dręczą ogromne wyrzuty sumienia, niemal cała powieść to właśnie wnikliwy opis tego „udręczenia”.

wystarczającej pewności do ich potwierdzenia. Jedną z podstawowych przeszkód w dokonaniu skutecznego uzgodnienia tezy eksperymentu z jego wynikiem jest więc niespełnienie warunku niepodważalności i pewności wiedzy na tej drodze uzyskanej.

Z wymienionych przyczyn eksperyment jest nieudany, nie zmienia to jednak faktu, że zasadniczy cel antropologii Dostojewskiego to ukazanie determinacji człowieka do definiowania. Z tej to determinacji rodzi się potrzeba samookreślenia i samostanowienia, realizująca się w procesie wchodzenia w relację z Absolutem. Miarą i „narzędziem”, służącymi podmiotowi do określania swego miejsca w odniesieniu do Absolutu, stają się idee. Stosunek człowieka do idei i wreszcie weryfikacja możliwości człowieka co do wpływu na treść idei składają się na podstawowy sposób definiowania się podmiotu. Odniesienie się człowieka do idei określa jednocześnie jego stosunek do Absolutu. Inaczej można powiedzieć, że stosunek człowieka do Absolutu mierzy się jego stosunkiem do idei, zwłaszcza idei Dobra, Piękna i Prawdy. Tego rodzaju relacja z Absolutem, za pośrednictwem idei (jako miary tej relacji), to najistotniejszy przejaw aktywności podmiotu metafizycznego. Twierdzę, że określenie płaszczyzny działania podmiotu metafizycznego, a za tę płaszczyznę uznaję właśnie „rozstrzyganie idei” i opis relacji człowieka z Absolutem za pośrednictwem idei, jest jednym ze sposobów odszyfrowania zamysłu antropologicznego w dziełach Dostojewskiego.

Opisany w *Braciach Karamazow* proces samookreślenia (zwłaszcza jego nieskuteczność teleologiczna) eksponuje także znaczenie emotywnego aspektu ludzkiej egzystencji. Świadomość absurdałności *bycia*, wynikająca między innymi z nieefektywnego autodefiniowania, odzwierciedla błąd eksperymentu metafizycznego w sferze ematywnej podmiotu, w postaci poczucia lęku i tragizmu egzystencji. Wydawałoby się więc, że człowiek, zniechęcony nieskutecznością prób podejmowanych w celu określenia własnej tożsamości, ogarnięty lękiem w obliczu absurdałności *bycia* powinien zrezygnować ostatecznie z wszelkich działań i albo odebrać sobie życie, albo „zejść do podziemia”, by tam oczekiwać na śmierć. Jednak potrzeba odnalezienia siebie nigdy nie gaśnie w podmiocie. Samostanowienie nie jest jedynie komponentem, przypadłością bytu ludzkiego, ale przynależy do człowieka i okazuje się niezbywalne. Boleśnie odczuwana absurdałność egzystencji stanowi emocjonalne odzwierciedlenie ciągle niezaspokojonego dążenia do samostanowienia. Nie zmienia to faktu, że sensem i celem *bycia* podmiotu metafizycznego jest właśnie samostanowienie. To jedna z zasadniczych cech *bycia* człowieka. To proces nigdy nie sfinalizowany ostatecznie. Definicja (pewna i niepodważalna wie-

dza o miejscu w strukturze bytów) jawi się więc jako horyzont pełnego rozumienia własnego bytu. Horyzont ten wyznacza „przestrzeń” warunkującą pozostawanie bytu *in statu nascendi*. Skuteczne definiowanie pozbawiłoby człowieka jego istoty, konstytuując go jako byt zdefiniowany, „dokończony” (a więc na pewno już nie wolny), o określonym *status quo*.

Rozważania nad eksperymentem metafizycznym, zwłaszcza w kontekście jego nieskuteczności teleologicznej, nasuwają pytanie o możliwość dokonania „udanego”, skutecznego eksperymentu. Bohaterowie Dostojewskiego to nie tylko „rozdwojone”, tragiczne i zagubione postaci, takie jak Goladkin³¹ (*Sobowtór*), Iwan Karamazow (*Bracia Karamazow*), Raskolnikow (*Zbrodnia i kara*), Kiryłow, Stawrogin (*Biesy*), ale także jednostki pełne wewnętrznego spokoju, miłości i poczucia wyższego „sensu” swojej egzystencji. Należą do nich choćby starzec Zosima, Alosza Karamazow (*Bracia Karamazow*), Sonia Mar-mieladowa³² (*Zbrodnia i kara*) czy wreszcie rosyjski Don Kichot — książę Lew Nikołajewicz Myszkin (*Idiota*). Co łączy te postaci? Oczywiście, deklaracja wiary, nie potrzebująca dowodów i eksperymentów, nie domagająca się weryfikowania. Dlaczego więc pisarz, chcąc ukazać fenomen bytu ludzkiego, odpowiedzialnego za stanowienie o sobie samym, a w rezultacie rozdartego wewnątrz i tragicznego, tyle miejsca poświęca w swych dziełach postaciom takim, jak Alosza Karamazow czy Lew Myszkin? Dostojewski nie pozostawia czytelnika z gotową odpowiedzią na pytanie o człowieka, nie mówi jednoznacznie, że człowiek w poszukiwaniu swej tożsamości ostatecznie przegrywa, ale posługując się metodą *pro i contra*³³, przedstawia także inny

³¹ Postać Goladkina (opowiadanie *Sobowtór*) to opis jednostki słabej, bezradnej i wewnątrz „rozdwojonej”. To rozdwojenie przejawia się w swoistej manii prześladowczej bohatera, której podstawą jest niewiara we własne możliwości, niska pozycja w hierarchii urzędniczej, kompleksy, poczucie niskiej wartości. Goladkin stwarza wyimaginowaną postać Goladkina Młodszego, który według Goladkina (Starszego) wszystko robi lepiej od niego samego, zasadza się na jego stanowisko w urzędzie itd. Zob. F. Dostojewski: *Sobowtór*. W: Idem: *Sobowtór i inne opowiadania 1846—1848*. Przeł. S. Pollak, G. Karński. Warszawa 1962.

³² Ze względu na warunki społeczne, w których przyszło Soni żyć i które zmusiły ją do uprawiania prostytucji, nie ma ona poczucia spokoju i szczęścia, ale jest pokorna wobec swego losu, nie buntuje się, ma poczucie sensu, wynikające z wiary w Boga.

³³ Część *Braci Karamazow*, dzieła będącego ukoronowaniem twórczości pisarskiej Dostojewskiego, a zarazem jego testamentem, nosi tytuł *Pro i contra*. Jest to wyrażenie po raz pierwszy użyte przez Dostojewskiego w notatkach do *Zbrodni i kary*. Pisarz mówi tu wprost: „Żywą wiedzę i świadomość, odczuwaną bezpośrednio ciałem i duszą, całym procesem życiowym, osiągnąć można tylko drogą »pro i contra«, przez którą trzeba samemu przejść”. Por. F. Dostojewski: *Raskolnikoffs Tagebuch*.

sposób tego poszukiwania. Ukazuje postawę człowieka, który na pytanie o status swej egzystencji odpowiada złożeniem deklaracji wiary. Wydaje się jednak, że — paradoksalnie — deklaracja wiary jest także postawieniem tezy eksperymentu metafizycznego, eksperymentu, którego drugi etap to życie w wierze, zgodne z przykazaniami i etyką chrześcijańską. Człowiek wierzący nie próbuje eksperymentować z ideą Dobra i przyjmuje jej treść zgodnie z treścią, jaką niesie chrześcijaństwo. Nie zmienia to zasadniczo schematu, według którego jednostka postępuje w procesie definiowania siebie. Podmiot wybierający taką drogę pozornie zyskuje wewnętrzny spokój, wynikający z zaufania do Absolutu, ale nie oznacza to rezygnacji z podstawowej potrzeby, jaką jest dążenie do określenia własnej tożsamości. Przykład Lwa Myszkińa najlepiej tego dowodzi. Dostojewski próbuje stworzyć postać *jurodiwego*, czyli postać nieskazitelnie czystą, „głupią” w wierze, „ubogą” w Chrystusie, wreszcie... szczęśliwą. Projekt ten nie jest do końca udany. Wewnętrzny spokój Myszkińa zakłóca choćby rozdarcie między miłością do Nastazji Filipowny i Agłai. Także „Piękno w *Idiocie* jest krańcowo dwuznaczne — jak słusznie zauważa Alex de Jonge — *eros* albo *agape*, dlatego właśnie sytuacja rozdartego uczuciem do dwóch kobiet Myszkińa jest beznadziejna”³⁴. Myszkiń ostatecznie przegrywa, nie przekonuje swą osobą, nie pociąga za sobą rzeszy następców. Tak jak Raskolnikow, który w epilogu *Zbrodni i kary* nawrócony udaje się z Biblią na zesłanie, tak i Myszkiń jest mało przekonujący³⁵. Nie twierdzę jednak, że autor *Biesów* pragnie ukazać „niemoc” wiary w zestawieniu z buntem przeciwko Absolutowi. Dostojewski z jednakową siłą i równie przekonująco był apologetą wiary i demaskatorem absurdałności, tragizmu egzystencji człowieka bez Boga, piewcą zbawczej roli Chrystusa w życiu człowieka, co wnikliwym obserwatorem jednostki, pragnącej postawić się na miejscu Absolutu. W mniej lub bardziej uświadomiony sposób rosyjski pisarz uporczywie stosował w swej filozofii metodę *pro i contra*, ukazywał dwie drogi człowieka, tę „z Bogiem” i tę „bez

[b.m.w.] 1926, s. 105. Cyt. za: S. Hessen: *Walka utopii i autonomii dobra w światopoglądzie Fiodora Dostojewskiego i Włodzimierza Sołowjowa*. W: Idem: *Studia z filozofii kultury*. Tłum. J. Walicka. Warszawa 1968, s. 135.

³⁴ A. de Jonge: *Dostojewski i wiek intensywności*. Fragmenty tłum. A. Grabowski. W: „Literatura na Świecie” 1983, nr 3 (140), s. 32.

³⁵ Nie przekonuje o tym fakt, że takie nawrócenie Raskolnikowa na wiarę znalazło się w epilogu — epilogu, który ukazuje w klasycznej kompozycyjnie powieści „ostatnie słowo” autora, konkluzję powieści. Jednak zarysowanie ram kompozycyjnych nie ma żadnego znaczenia w przypadku Dostojewskiego, epilog nie jest ostatnim słowem autora. Na ten temat zob. H. Brzoz: *Dostojewski, myśl a forma*. Łódź 1984, s. 25—41.

Boga”, ostatecznie pytanie, która z tych dróg jest właściwa, pozostawiając bez odpowiedzi.

Dostojewski, sam całe życie zmagający się z problemem wiary, ukazuje próby wychodzenia człowieka z nieustannego, a więc w gruncie rzeczy tragicznego, poszukiwania swojego miejsca w strukturze bytów. Jedną z takich prób jest rezygnacja z owego poszukiwania. Myśliciel proponuje „ucieczkę” z determinacji do „wiem” w „wierzę”. Dlatego tak często mówi o chrześcijaństwie jako wybawieniu człowieka. Wiara ma być alternatywą dla ciągłego poszukiwania, wybawieniem z „bezsensu” ludzkiej egzystencji. Nie ma jednak dostatecznych racji, aby twierdzić, że Dostojewski głosił wyłącznie postulat wybawienia dzięki wierze. Pisarz nie opowiedział się ostatecznie ani po jednej, ani po drugiej stronie. Przede wszystkim ukazywał nieustanne zmaganie się człowieka z problemem wiary. Opowiedzenie się po jednej ze stron byłoby równoznaczne ze sformułowaniem ostatecznej odpowiedzi na pytanie o człowieka, a tego Dostojewski nie uczynił. Twierdząc kategorycznie, że człowiek podlega Absolutowi lub jest bytem autonomicznym i absolutnie wolnym, przypisałby mu określone miejsce w hierarchii bytów — na jej szczycie lub poniżej Absolutu. Pewnej wiedzy na ten temat — i o tym przede wszystkim Dostojewski pisze w swych powieściach — człowiek nie ma. Odnalezienie odpowiedzi rozwiązywałoby zasadnicze i nurtujące człowieka pytanie o cel jego egzystencji, co z kolei doświadczenie śmierci uczyniłoby dużo znośniejszym. Opowiedzenie się po stronie wiary rozwiązałoby podstawowe rozterki człowieka. Bezwarunkowa wiara w zbawczą moc Chrystusa nie tylko ułatwiłaby jednostce dokonywanie codziennych wyborów, ale przyniosłaby odpowiedź na pytanie o losy pośmiertne człowieka. Śmierć stałaby się dla ludzi, zgodnie z nauką chrześcijańską, jedynie przejściem do wiecznego, lepszego życia. Eschatologiczny³⁶, czy wreszcie soteriologiczny³⁷ wymiar pytania o własną definicję jest przecież nieredukowalny. Toteż wiarę w Chrystusa (tak zwana chrystologia Dostojewskiego³⁸), zbawiającą funkcję wiary Dostojewski uczynił częstym tematem swych rozważań nad „zagadką człowieka”, szczególne miejsce przypisując roli miłości w życiu jednostki. Nie tylko miłości ziemskiej, ale przede wszystkim miłości do Chrystusa. Można więc i w myśli Dostojewskiego wyróżnić miłość „ziemską”

³⁶ Eschatologia — w religii i w niektórych systemach filozoficznych ogół poglądów traktujących o przeznaczeniu i celu świata i o losach pośmiertnych człowieka.

³⁷ Soteriologia — wiara w zbawczą rolę czynników nadprzyrodzonych, w teologii chrześcijańskiej — doktryna o odkupieniu świata przez Chrystusa.

³⁸ Na temat „chrystologii Dostojewskiego” zob. D. Kułakowska: *Dostojewski, dialektyka niewiary...*, s. 79—227.

(eros) i miłość „niebiańska” (*agape*³⁹). Książę Myszkina jest postacią reprezentującą miłość agapiczną. Przeciwwstawić mu można choćby postać Rogożyna (*Idiota*), zdecydowanie hołdującego miłości „erotycznej”. W Rosji mocno ugruntowane było przekonanie, zakorzenione w Ewangelii, że człowiek może się zbliżyć do Boga, kiedy „odejdzie od rozumu”, to znaczy odejdzie od miłości do rzeczy przemijających. Wczesnochrześcijański *stultus*, rosyjski *jurodiwyj* (юродивый) — to symbole przewyciężenia ziemskich ograniczeń. Określają człowieka dobrowolnie przyjmującego na siebie pohańbienie, poniżenie i zdobywającego się na miłość nawet do wrogów i prześladowców. Przeznaczeniem „idioty” jest „uczłowieczanie” innych ludzi, podporządkowanie ich prawu Bożemu. Myszkina, jako Don Kichot, okazuje się jednocześnie szlachetny i śmieszny. Nie udaje mu się zrealizować swego przeznaczenia, na przykład uratować Rogożyna od zła. Ten ostatni staje się mordercą. Prawdą jest więc, że w powieści *Idiota* nie ma epilogu, umieszczającego świat powieściowy w planie Boga, morderca nie podlega deifikacji. Tuż przed ukończeniem powieści Dostojewski uważa, że „idea *Idioty* prawie pękła”⁴⁰.

Eksperyment metafizyczny nie może być udany, ponieważ nigdy nie udaje się w pełni zrealizować jego ostatniego etapu (*coordinatio*), czyli uzgodnienia wyniku eksperymentu z jego tezą. Na tym właśnie polega istota eksperymentu metafizycznego, który opisuje Dostojewski. Wiara jest pozorną rezygnacją z eksperymentu metafizycznego, ucieczką z „wiem” w „wierzę”. Ale to ucieczka złudna. W rzeczywistości deklaracja wiary jest kolejnym wyborem, kolejną tezą eksperymentu, drogą będącą poszukiwaniem siebie, swojej istoty i celu własnej egzystencji. Analiza drogi człowieka „z Bogiem”, której dokonuje Dostojewski, nie uprawnia do interpretowania myśliciela wyłącznie jako filozofa religii i piewcy prawosławia. Zaświadcza jedynie o tym, że człowiek w koncepcji Dostojewskiego nie potrafi orzekać o sobie bez odniesienia do Absolutu, jako najwyższego bytu i „punktu odniesienia” wszelkich rozważań metafizycznych, nie może więc zrezygnować z wejścia w relację z Absolutem. Relacja ta, jako metoda autodefiniowania podmiotu metafizycznego, oraz Absolut, jako ko-

³⁹ *Agape* — w rozumieniu platoników miłość niebiańska w przeciwstawieniu do miłości ziemskiej. W teologii prawosławnej, według św. Grzegorza z Nyssy i św. Dionizego, *eros* i *agape* to dwie formy miłości, które wzajemnie się uzupełniają. *Eros*, poruszony przez Ducha Świętego, wychodzi na spotkanie Boskiej *agape*. Dzięki miłości Boga (*agape*) dokonuje się zjednoczenie mistyczne, przebóstwienie (*theosis*). Por. P. Evdokimov: *Prawosławie...*, s. 121. Więcej na ten temat zob. także w W. Łoski: *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego...*, s. 185.

⁴⁰ Por. R. Przybylski: *Fiodor Dostojewski*. W: *Historia literatury rosyjskiej...*, s. 280—284.

nieczny horyzont wszystkich rozważań antropologicznych Dostojewskiego, sytuują się więc w grupie tych zagadnień, które są najbardziej interesujące w jego filozofii.

Cały eksperyment okazuje się fiaskiem. Dlaczego? Człowiek, zeterminowany do samookreślenia, nie tylko nie ma wiedzy pewnej na temat swego statusu ontologicznego, ale przede wszystkim brak mu wiedzy na temat skutecznych sposobów jej zdobywania. Nieumiejętne posługiwanie się przywilejem wolności doprowadza go nawet do czynów irracjonalnych, takich jak morderstwo. Sama jednak koncepcja eksperymentu metafizycznego, którą na przykładzie swych bohaterów opisuje Dostojewski, zasługuje na szczególną uwagę. Jest ukazaniem dążenia człowieka do samoidentyfikacji, dążenia tak silnego, że nawet w perspektywie obalenia wszystkich wartości, zdeptania wszelkich praw, zarówno moralnych, jak i społecznych, niemożliwego do stłamszenia. Eksperyment metafizyczny, jako próba ostatecznego określenia swego statusu ontologicznego przez człowieka, jest, bez względu na jego skuteczność, niezwykle dobitnym wyrażeniem determinacji człowieka do samostanowienia. Tym dobitniejszym, im jaśniej ukazującym możliwość przekroczenia wszelkich granic w imię zaspokojenia fundamentalnej potrzeby podmiotu, jaką jest pozyskanie wiedzy o sensie i celu własnej egzystencji.

L. Szestow pisał: „Filozofia jest filozofią tragedii. Powieści Dostojewskiego i książki Nietzschego opowiadają tylko o »najszeptniejszych ludziach« i ich problemach”⁴¹. Inni badacze zwracają uwagę na to, że Dostojewski przede wszystkim głosił tezę: „Piękno zbawi świat”, a jego filozofia jest filozofią nadziei. Czy Dostojewski okazuje się więc piewą nihilizmu, apologetą wiary czy preegzystencjalistą głoszącym zagubienie i lęk człowieka rzuconego w *bycie*? Jest filozofem rozpacz czy filozofem nadziei? Co może jeszcze budzić w człowieku nadzieję, kiedy wtrącony zostanie do „otchłani”⁴² i jego własna egzystencja ziele pustką „fundamentalnej niepewności”? Skoro tak przekonywająco Dostojewski ukazuje byt człowieka jako tragiczny, skoro przekonuje konsekwencjami, jakie ponoszą jego bohaterowie za swój bunt i swą wolność, skoro — w końcu — poszukiwanie sensu ludzkiej egzystencji kończy się fiaskiem, to czy można nazwać autora *Zbrodni i kary* filozofem nadziei? Otóż rzeczywiście istnieją przesłanki do uzasadnienia takiej tezy i co więcej, są one niemal równie przekonujące jak te, które świadczą o tym, że filozofia Dosto-

⁴¹ L. Szestow: *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Warszawa 2000, s. 225.

⁴² Nawiązuję tu do tytułu książki P. Ewdokimova: *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*. Bydgoszcz 2002.

jewskiego jest filozofią rozpacz i tragedii. Także w tym sporze, podobnie jak w sporze o ostateczną definicję człowieka, nie ma jednej, ostatecznej odpowiedzi. Można jedynie zdać relację z tych fragmentów twórczości pisarza, które stanowią wyraz opowiedzenia się po jednej i po drugiej stronie tego sporu. Jaka powinna być filozofia nadziei? Może rzecznikiem Dostojewskiego, dowodzącym optymizmu płynącego z jego twórczości, mógłby być J.P. Sartre, który również został poddany ostrej krytyce za poglądy głoszone w *Drogach wolności*. Zarzucano mu cynizm, ateizm, nadmierne akcentowanie przypadkowości, osamotnienia i lęku człowieka, krytykowano wyrwane z kontekstu stwierdzenia, że „Piekło to inni”, albo że „Człowiek jest bezużyteczną namiętnością”. Na konferencji, która odbyła się 29 października 1945 roku⁴³ w Paryżu, Sartre próbuje bronić egzystencjalizmu oraz przekonywać słuchaczy, krytyków i czytelników, że jego doktryna jest wierna założeniom humanizmu⁴⁴. Sartre twierdzi, że człowiek, dzięki wolności, jest tym, czym siebie uczyni, a dzięki temu ma „większe znaczenie niż kamień czy stół”⁴⁵; że człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny, a dokonując wyboru, stwarza siebie według własnej woli⁴⁶; że niepokój, który temu towarzyszy, nie powstrzymuje go od działania, wręcz przeciwnie — stanowi nieodzowny warunek tego działania⁴⁷. Kiedy Sartre mówi o osamotnieniu człowieka, o tym, że Bóg nie istnieje, akcentuje konieczność wyciągnięcia z tego konsekwencji⁴⁸. Francuski egzystencjalista twierdzi: „Dostojewski napisał: »Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone«. To właśnie jest punktem wyjścia egzystencjalistów. W rzeczy samej, wszystko jest dozwolone, jeżeli Bóg nie istnieje, i w konsekwencji człowiek jest osamotniony, gdyż nie znajduje w sobie ani poza sobą punktu oparcia. Przede wszystkim zaś nie znajduje usprawiedliwienia. Jeżeli rzeczywiście egzystencja poprzedza istotę, nigdy nie będzie można się usprawiedliwić powoływaniem na naturę ludzką. Inaczej mówiąc, nie istnieje determinizm, człowiek jest wolny, c z ł o w i e k j e s t w o l n o ś c i ą”⁴⁹. I to silne akcentowanie ludzkiej wolności zarówno przez Sartre’a, jak i przez Dostojewskiego może najlepiej bro-

⁴³ Zapis tej konferencji zob. J.P. Sartre: *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Warszawa 1998.

⁴⁴ Por. A. Elkaïm - Sartre: *Kilka słów o konferencji*. Tłum. K. Szerzyńska-Maćkowiak. W: J.P. Sartre: *Egzystencjalizm jest humanizmem...*, s. 5—8.

⁴⁵ J.P. Sartre: *Egzystencjalizm jest humanizmem...*, s. 27.

⁴⁶ Ibidem, s. 28—29.

⁴⁷ Ibidem, s. 35.

⁴⁸ Ibidem, s. 36.

⁴⁹ Ibidem, s. 38.

niłoby autora *Zbrodni i kary* przed zarzutami o pesymizmie płynącym z jego twórczości.

Może lepszym obrońcą Dostojewskiego byłby M. Bierdiajew, który podkreśla, że Dostojewski nie dopuszczał myśli, by Prawda istniała poza Chrystusem, że *Legenda o Wielkim Inkwizytorze*⁵⁰ jest autentycznym objawieniem o wolności chrześcijańskiej⁵¹, że Dostojewski ukazał chrześcijaństwo jako religię miłości⁵². A może Dostojewski nie potrzebuje żadnych „adwokatów” i sam, na kartach swych powieści, znakomicie się broni przed zarzutem odbierania człowiekowi wszelkiej nadziei? Na to pytanie każdy musi odpowiedzieć sobie sam. „Wszystko, co miał do powiedzenia, Dostojewski powiedział nam w swoich powieściach, które także i teraz [...] przyciągają do siebie tych wszystkich, którzy pragną obcować z tajemnicami życia”⁵³.

Umberto Eco w swym eseju *Interpretacja i historia* stwierdza: „Niektóre współczesne teorie krytyki opierają się na tezie, że jedynym wiarygodnym odczytaniem [tekstu — M.P.] jest odczytanie błędne, tekst istnieje tylko jako łańcuch reakcji, które wywołuje [...], tekst jest tylko piknikiem, na który autor przynosi słowa, czytelnicy zaś sens”⁵⁴. Gdyby się z tym zgodzić, ogarnia nas smutne przeświadczenie o niedookreśleniu, niedostatecznym odszyfrowaniu tekstu bądź niedostatecznym odszyfrowaniu świata jako tekstu. Ten niedosyt odczuwam wyraźnie podczas analizy twórczości Dostojewskiego. Ten niedosyt odczuwa pewnie każdy, kto zetknie się z gigantycznym piknikiem sensów i wrażeń, kto zetknie się z „otchłanią” świata Dostojewskiego. Czy filozofia Dostojewskiego jest filozofią rozpacz czy filozofią nadziei? Trudno to jednoznacznie rozstrzygnąć, jednak niezaspokojony głód wiedzy o sensie życia, lęk, poczucie absurdu i inne koszmary rzeczywistości, czyli wszystkie „przekłète problemy”⁵⁵ człowieka, to właśnie „biesy” naszej egzystencji. Największy strach bu-

⁵⁰ Uważany za jeden z najgenialniejszych fragmentów pisarstwa Dostojewskiego i perłę rosyjskiej literatury, poemat Iwana Karamazowa o Wielkim Inkwizytorze wielu badaczy Dostojewskiego nazywa „legendą”, pod wpływem pracy Wasyla Rozanowa *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego. Próba krytycznego komentarza* (1891). Polskie wydanie tej pozycji, w przekładzie J. Chmielowskiego, zob. W.W. Rozanow: *Legenda o Wielkim Inkwizytorze*. Warszawa 2004.

⁵¹ M. Bierdiajew: *Światopogląd Dostojewskiego...*, s. 117.

⁵² Ibidem, s. 70.

⁵³ L. Szestow: *Dar proroczy. (Z okazji dwudziestopięciolecia śmierci F.M. Dostojewskiego)*. W: Idem: *Początki i końce*. Tłum. J. Chmielowski. Kęty 2005, s. 47.

⁵⁴ U. Eco: *Interpretacja i historia*. W: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brook-Rose: *Interpretacja i nadinterpretacja*. Kraków 1996, s. 26.

⁵⁵ Nawiązuję do tytułu książki R. Przybylskiego: *Dostojewski i „przekłète problemy”. Od „Biednych ludzi” do „Zbrodni i kary”*. Warszawa 1964.

dzi w człowieku to, co nieznanne i niezrozumiałe. Tymczasem te „biesy” Dostojewski opisał i zbadał tak wnikliwie, że mimo iż nie dał jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o skuteczne narzędzie walki z nimi, to na pewno pomógł zmniejszyć strach przed „biesami”, odbierając im (przynajmniej częściowo) odium „nieznanego”.

Monika Polaczek

Timid fiends by Fyodor Dostoyevski
A metaphysical experiment

S u m m a r y

The article is a philosophical interpretation of the problem of an experimental murder and suicide in works by Fyodor Dostoyevski. The literary language of the Russian writer is treated here as a medium of his philosophical voice. The text is an analysis of the so called “metaphysical experiment” the literary exemplification of which is murder and suicide committed by the characters of *Crime and Punishment*. The exact procedure of the experiment attempting at defining its own place in the structure of beings by a free subject, as well as the consequences of the experiment treated like that were described. The analysis of a metaphysical experiment and its teleological efficiency was to show the basic mistake made by an individual conducting an experiment. The mistake itself is an unverified statement that the area of a material reality can be the proper place of constituting the theses concerning the transcendent sphere.

Monika Polaczek

Gezähmte Teufel von Fjodor Dostojewski
Ein metaphysisches Experiment

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der vorliegende Artikel ist eine philosophische Betrachtung des experimentellen Mordes und Selbstmordes in Fjodor Dostojewskis Werken. Die literarische Sprache des russischen Schriftstellers wurde hier behandelt als Mittel seiner philosophischen Erklärung. Die Verfasserin analysiert das „metaphysische Experiment“, dessen literarische Exemplifikation sind Morde und Selbstmorde, die von manchen Romanfiguren des Autors des Romans „Das Verbrechen und die Strafe“ begangen wurden. Das Experiment bezweckte, die Rolle des einzelnen freien Subjektes in der ganzen Seinstruktur zu bestimmen. Die Verfasserin beschreibt auch die teleologischen Folgen des so verstandenen Versuchs, um den von dem Experimentierenden begangenen Hauptfehler aufdecken zu können. Der Fehler steckt in einer falscher Annahme, dass der Bereich der materiellen Realität die richtige Stelle sei, an dem transzendente Thesen rechtskräftig gemacht werden könnten.