

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu  
Wydział Humanistyczny

Marek Błaszczuk

**Problem samotności  
w literaturze egzystencjalizmu**

Promotor pracy doktorskiej:  
prof. UMK dr hab. Paweł Tański

Toruń 2023



## Spis treści

Wstęp .....	7
-------------	---

### CZĘŚĆ I

#### SAMOTNOŚĆ I EGZYSTENCJA

<b>Rozdział 1. W stronę egzystencjalizmu .....</b>	<b>29</b>
Fenomen egzystencjalizmu .....	30
Między literaturą a filozofią.....	42
Ku interpretacji egzystencjalnej .....	48
<b>Rozdział 2. Samotność jako problem egzystencjalny .....</b>	<b>59</b>
Choroba naszych czasów .....	59
Samotność jako problem filozoficzny .....	66
Ku filozofii samotności.....	70
<b>Rozdział 3. Antynomie samotności .....</b>	<b>75</b>
Typologie samotności.....	75
Oblicza samotności.....	81
Między samotnością a społecznieniem.....	85
<b>Rozdział 4. Samotność egzystencjalna .....</b>	<b>91</b>
Wobec samotności.....	92
Afirmacja samotności.....	93
Samotność jako sposób bycia .....	98

### CZĘŚĆ II

#### ĆWICZENIA Z SAMOTNOŚCI

<b>Rozdział 1. Michel de Montaigne o człowieku.....</b>	<b>105</b>
Człowiek konkretny.....	105
Umiłowanie losu .....	108

Wartość samotności.....	111
Życie jako wędrówka.....	114
Sztuka życia .....	116
<b>Rozdział 2. Człowiek według Blaise'a Pascala .....</b>	<b>119</b>
W kręgu egzystencjalizmu .....	120
Zagubienie w świecie .....	123
Samotność wobec Boga .....	125
Pomiędzy nieskończonościami .....	128
<b>Rozdział 3. Człowiek według Sorena Kierkegarda .....</b>	<b>135</b>
Dialektyka filozofii i literatury.....	136
Subiektywność i egzystencja.....	140
Stadia ludzkiej egzystencji.....	142
Samotność Abrahama .....	148
Pasja niemożliwego .....	152
Samotność i autentyczność .....	154

### CZĘŚĆ III

#### SAMOTNOŚĆ, TRAGIZM, SENS ŻYCIA

<b>Rozdział 1. Fiodor Dostojewski o człowieku.....</b>	<b>161</b>
Pisarz, filozof, dialektyk .....	161
Na rozdrożu.....	166
Nieprzejrzystość egzystencji.....	171
<b>Rozdział 2. Wobec człowieka z podziemia .....</b>	<b>175</b>
Antynomie ludzkiej egzystencji .....	176
Samotność i podziemna egzystencja .....	181
Ku autentyczności .....	188
<b>Rozdział 3. Wobec Raskolnikowa .....</b>	<b>195</b>
Motywy zbrodni .....	196
Status materialny, altruistyczne idee .....	197
Idea jednostki wybitnej.....	200
Interpretacja teologiczna.....	206
Mit Napoleona, idea Mesjasza .....	207
Idea duchowego cierpienia.....	210
Idea wolności totalnej.....	212

<b>Rozdział 4. Samotność i doświadczenie tragedii</b> .....	223
W stronę doświadczenia tragedii.....	223
Samotność Raskolnikowa .....	229
Człowiek tragiczny .....	234

#### CZĘŚĆ IV

#### ABSURD, SAMOTNOŚĆ, AUTENTYCZNOŚĆ

<b>Rozdział 1. Alberta Camusa człowiek absurdalny</b> .....	243
Poczucie absurdu, poczucie samotności .....	244
Człowiek absurdalny .....	248
Między absurdem a sensem .....	251
Samotność a pragnienie autentyczności .....	254
<b>Rozdział 2. Samotność Meursaulta</b> .....	257
Absurd i samotność .....	259
Prawda Meursaulta .....	262
Egzystencja autentyczna .....	266
<b>Rozdział 3. Człowiek według Jeana-Paula Sartre'a</b> .....	271
Samotność i poczucie absurdu .....	272
W poszukiwaniu sensu życia .....	275
Dialektyka wolności i samotności.....	277
Wartość wolności .....	282
<b>Rozdział 4. Człowiek według Franza Kafki</b> .....	287
Metafora egzystencji .....	288
Samotność istnienia .....	294
Wolność i odpowiedzialność .....	298
<b>Zakończenie</b> .....	305
<b>Bibliografia</b> .....	311



## Wstęp

Przedmiotem niniejszej rozprawy pragniemy uczynić sposób przedstawienia problemu samotności na gruncie wybranych (klasycznych) dzieł literatury egzystencjalizmu. Interesować nas będzie zarówno twórczość tych autorów, którzy świadomie realizują program syntezy filozofii i literatury (Jean-Paul Sartre, Albert Camus), jak i tych, dla których literatura zdaje się być swoistym „obszarem” filozoficznej wypowiedzi (Michel de Montaigne, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, Fiodor Dostojewski, Franz Kafka). Przyjmujemy bowiem założenie, że egzystencjalizm jest szczególnym miejscem spotkania filozofii i literatury (zwłaszcza prozy). Fenomen egzystencjalizmu polega więc nie tylko na tym, że jako programowo antysystemowy (czy wręcz „nienaukowy”) nurt współczesnej filozofii jest on „rewolucyjny” względem dotychczasowej tradycji intelektualnej, lecz także na tym, że zaciera on granice między wypowiedzią filozoficzną a wypowiedzią literacką, między literackością filozofii a filozoficznością literatury.

\* \* \*

Celem rozprawy jest próba wyeksponowania problemu samotności człowieka w oparciu o wybrane dzieła literatury egzystencjalizmu. Zadaniem naszym jest jednak nie tyle rekonstrukcja zasadniczych założeń egzystencjalizmu, ile dążenie do ukazania specyfiki jednostkowego doświadczenia samotności, dla którego problematyka sensu ludzkiego istnienia zdaje się mieć pierwszorzędne znaczenie.

Proponowane ujęcie pozwoli nie tylko dokonać opisu swoście ludzkiego sposobu bycia-w-świecie, lecz także uwyraźnić metafizyczną potrzebę człowieka, jego pragnienie nieskończoności, stosunek do tego, co względem niego transcendentne. Mając wszak świadomość, iż zawarte w pracy rozważania nie wyczerpują wszystkich możliwych interpretacji problemu samotności (byłoby to zadaniem wręcz niemożliwym), jesteśmy przekonani, że namysł nad kondycją ludzką w kontekście

filozoficzno-literaturoznawczym jest szczególnie ważkim zadaniem, choćby z uwagi na fakt, iż nierzadko marginalizuje się rangę dzieł literackich w badaniach nad egzystencjalizmem. Wychodząc temu naprzeciw, celem dysertacji jest także zaproszenie do dialogu nad zagadnieniem swoistości ludzkiej egzystencji. Rozprawa nie zamierza tym samym pretendować do zupełności i pełności; jest raczej skromną – naznaczoną subiektywnością spojrzenia – próbą zmierzenia się z nakreśloną w tytule problematyką oraz postawioną niżej tezą.

Teza rozprawy zasadza się na przekonaniu, że problematyka ludzkiej samotności najdobitniej zdaje się być wyeksponowana na gruncie literatury egzystencjalizmu. Wnosimy przy tym, że samotność jest fundamentalnym doświadczeniem egzystencjalnym, jedną z podstawowych – a pomimo to najslabiej zbadanych – przypadłości ludzkiego istnienia. Samotność jest tu bowiem ujmowana nie tyle jako zjawisko społeczne, kulturowe czy psychologiczne, ile jako swego rodzaju „zasada” ludzkiej egzystencji (ludzkiego bycia). Tak rozumiana samotność nie doczekała się jeszcze wielu programowych tematyzacji zarówno w namyśle filozoficznym, jak i literaturoznawczym.

Twierdzimy zarazem, że egzystencjalizm jest szczególnym miejscem spotkania filozofii i literatury. Pragniemy tym samym przyczynić się do odparcia tezy, że literatura egzystencjalizmu stanowi jedynie ilustrację (artystyczne „tło”) filozoficznych idei i założeń. Kontestujemy więc przekonanie o wtórności wypowiedzi literackiej względem wypowiedzi filozoficznej. W rozprawie interesuje nas bowiem żywy splot owych wypowiedzi, ich wzajemna, nieustanna „oscylacja”. O filologicznym charakterze pracy świadczą choćby liczne odwołania do interpretowanych tekstów, o filozoficznym natomiast – dążenie do ich spójnej wykładni.

\* \* \*

Wskazując na zastosowaną w rozprawie metodę, należy przypomnieć, że ludzka egzystencja, a więc właściwy jedynie człowiekowi sposób życia („jedynie człowiek egzystuje”<sup>1</sup>), jest czymś z gruntu indywidualnym i subiektywnym, istotowo niewyraźnym, niekomunikowalnym, nieprzekazywalnym i nieudzielalnym. Mówiąc inaczej: jest silnie zindywidualizowanym ruchem *in statu nascendi*, określonym

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, [w:] *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 320.



rodzajem przeżycia, przynależnym wyłącznie człowiekowi jako jednostce i dostępnym li tylko jej wewnętrznemu światu<sup>2</sup>. Oznacza to, że nie można zrzec się bycia egzystencją, podobnie jak nie można dokonać – satysfakcjonującej poznawczo – jej konceptualizacji. Egzystencja skutecznie bowiem wymyka się wszelkim próbom racjonalnego, naukowego oglądu, a to, co możemy o niej powiedzieć, zawsze już uwarunkowane jest historycznym kontekstem „współczynnika egzystencjalnego”<sup>3</sup>. Badanie egzystencji, wedle tego ujęcia, polega na „wznoszeniu się od życia ku myśleniu, a następnie na ponownym schodzeniu od myślenia ku życiu, aby to życie postarać się wyjaśnić”<sup>4</sup>. Wybór metody został więc w znacznej mierze podyktowany przez specyfikę samego przedmiotu badań.

W pracy zastosowana została metoda egzystencjalna, która – jak dowodzi Tadeusz Komendant – „równouprawia wypowiedzi filozoficzne i literackie, nie czyni jakościowych różnic między nimi”<sup>5</sup>. Lub inaczej: „wypowiedź literacka i wypowiedź filozoficzna może znaczyć to samo, wybór między nimi nie jest istotny z punktu widzenia przekazywanych treści, lecz zależy tylko od strategii pisarskiej”<sup>6</sup>. Odchodzi się tutaj od ujęcia pozytywistycznego, zgodnie z którym obecność filozofii w literaturze traktuje się jako „pojedynczy wybryk”<sup>7</sup>, postulując ich wzajemną autonomiczność. Interpretacja egzystencjalna pozwala natomiast wydobyć z dzieła literackiego pewne treści filozoficzne<sup>8</sup>, uwypuklając – ogniskując się wokół „wspólnej funkcji poznawczej”<sup>9</sup> – swoistą więź łączącą literaturę i filozofię.

Umieszczenie tekstu literackiego w kontekście filozoficznym pozwoli poszerzyć rozumienie danego dzieła, wpływając zarazem na nasze samorozumienie. Kluczową rolę odgrywa tu interpretacja, która nie tylko zakorzeniona jest w języku („możemy myśleć tylko w jakimś języku”<sup>10</sup>), ale i zdaje się być funkcją egzystencjalnego

---

<sup>2</sup> M. Błaszczuk, *Fenomenologia egzystencji*, „Przegląd Filozoficzny”, 3/2022, s. 111-122.

<sup>3</sup> G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, przeł. E. Wende, Warszawa 1987, s. 249.

<sup>4</sup> G. Marcel, *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 65.

<sup>5</sup> T. Komendant, „Rycerz, śmierć i diabeł” (*Literatura i filozofia – dziś*), [w:] *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Wrocław 1982, s. 114.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> D. Szkoła, *Pomiędzy filozofią a stylem życia. Egzystencjalizm w polskiej prozie pokolenia '56*, Wrocław 2019, s. 89.

<sup>8</sup> J. Sławiński, *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna: trzy kwestie i jedna ponadto*, [w:] *Prace wybrane*, t. IV: *Próby teoretycznoliterackie*, Kraków 2000, s. 80-87; idem, *Próby teoretycznoliterackie*, Warszawa 1992, s. 59-66.

<sup>9</sup> M. Przełęcki, *Wartość poznawcza wypowiedzi literackich i filozoficznych*, [w:] *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, s. 9.

<sup>10</sup> H.G. Gadamer, *Człowiek i język*, przeł. K. Michalski, [w:] *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 55. Jak powie Jean-Paul Sartre, język jest „przedłużeniem naszych zmysłów. W języku jesteśmy jak we własnym ciele”. J.P. Sartre, *Czym jest*

doświadczenia interpretatora. Słusznie powiada więc Anna Burzyńska, że „najważniejszą powinnością literaturoznawców w czasach obecnych nie jest tworzenie teoretycznych modeli, ale właśnie interpretowanie literatury”<sup>11</sup>. Współczesna refleksja literaturoznawcza (a także filozoficzna) jest bowiem „żywym ruchem myśli”<sup>12</sup>, wymykając się konkretnej („gotowej”), systematyzującej czy schematyzującej teorii<sup>13</sup>. Literaturoznawstwo traci tym samym status nauki, stając się jednym z wielu społecznych dyskursów: „wszystko staje się praktyką interpretacyjną”<sup>14</sup>. Konstatacja ta, dodajmy na marginesie, żywo koresponduje z filozoficznymi rozpoznaniem Fryderyka Nietzschego („istnieją jedynie interpretacje”<sup>15</sup>, „wartość świata tkwi w naszych interpretacjach”<sup>16</sup>) czy Hansa Lenka („podstawą są interpretacje i konstytuowanie”<sup>17</sup>). Stanowi także fundamentalne założenie filozofii hermeneutycznej („wszelkie doświadczenie ma charakter interpretacyjny”<sup>18</sup>).

Można nawet powiedzieć, nawiązując do Michała Pawła Markowskiego, że idea (postulat) naukowości jest szkodliwa zarówno dla literaturoznawstwa (i filozofii), jak i całej humanistyki. Ta ostatnia nie tyle bowiem jest nauką (w klasycznym rozumieniu), ile szkołą wrażliwości<sup>19</sup>. W tym kontekście interesująca wydaje się wizja literatury, wedle której tragizm ludzkiej egzystencji, w tym egzystencjalne rozterki, wahania, przesilenia czy niepewności, uznaje się za „najważniejszy i najciekawszy motyw

---

*literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, przeł. J. Lalewicz, Warszawa 1968, s. 172. Por. D. Davidson, *Widzieć poprzez język*, przeł. A. Żychliński, „Teksty Drugie”, 3/2007, s. 128-141.

<sup>11</sup> A. Burzyńska, *Wprowadzenie*, [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2006, s. 33.

<sup>12</sup> R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Kraków 2000, s. 7.

<sup>13</sup> R. Nycz, *Sylwy współczesne. Problem konstrukcji tekstu*, Wrocław 1984, s. 146-147; J. Sławiński, *Zwłoki metodologiczne*, „Teksty”, 5/1978, s. 1-9; idem, *Zwłoki metodologiczne*, [w:] *Prace wybrane*, t. III: *Teksty i teksty*, Kraków 2000, s. 45-53.

<sup>14</sup> P. Czaplinski, *Powrót centrali. Literatura w nowej rzeczywistości*, Kraków 2007, s. 128.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *W opozycji do pozytywizmu*, przeł. G. Sowiński, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 141.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 201. W innym zaś miejscu Nietzsche powie: „tak zwane paradoksy autora, które drażnią czytelnika, znajdują się często nie w książce autora, lecz w głowie czytelnika”. F. Nietzsche, *Aforyzmy*, oprac. S. Lichański, Warszawa 1973, s. 81.

<sup>17</sup> H. Lenk, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu. Filozofia pomiędzy nauką i praktyką*, przeł. Z. Zwoliński, Warszawa 1995, s. 9. Por. G. Abel, *Świat jako znak i interpretacja*, przeł. W. Małecki, Warszawa 2014.

<sup>18</sup> A. Wierciński, *Egzystencja hermeneutyczna jako egzystencja fronetyczna. Radykalizm ludzkiej odpowiedzialności*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, 2/2015, s. 209. Por. idem, *Existentia Hermeneutica. Understanding as the Mode of Being in the World*, Zürich 2019; H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004; idem, *Reply to Jacques Derrida*, [w:] *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, red. D.P. Michelfelder, R.E. Palmer, New York 1989, s. 57; M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010; G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, Kraków 2011.

<sup>19</sup> M.P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013, s. 93.

literacki”<sup>20</sup>. A dokładniej: nie tyle motyw, ile mechanizm napędzający (a może nawet warunkujący) cały proces pisania i czytania (interpretowania). Słusznie bowiem zaznacza Michał Januszkiewicz, że współczesny kryzys literaturoznawstwa (myślenia teoretycznoliterackiego) ma swoje źródła (między innymi) właśnie w tym, że teoria niejednokrotnie oddala się dziś od samej literatury, tracąc łączność z jej duchowym, egzystencjalnym wymiarem<sup>21</sup>. Literatura tymczasem okazuje się swego rodzaju „zapisem duchowego doświadczenia”<sup>22</sup>, „artykulacją ludzkiego doświadczenia”<sup>23</sup> czy też „sztuką wypowiedzania ludzkiego doświadczenia rzeczywistości”<sup>24</sup>.

Na szczególne znaczenie literatury dla rozumienia ludzkiego życia zwracali choćby uwagę Wilhelm Dilthey<sup>25</sup> czy Emil Cioran: „wszelkie dzieło, niezależnie od swej rangi, rodzi się z bezpośredniego przeżycia i nosi jego piętno”<sup>26</sup>. Literatura wieloaspektowo odnosi się więc do problematyki ludzkiej egzystencji. Nie tylko z niej wypływa, ale i próbuje ją na różne sposoby wyrazić, opisać, oswoić. Warto przy tym pamiętać, że interpretowanie literatury sprzyja lepszemu (głębszemu) samopoznaniu i samorozumieniu. Umożliwia pełniejszy wgląd w meandry własnej duszy, odsłaniając te jej aspekty, które nierzadko – w toku codziennych, rutynowych zachowań – są przez nas skrywane, tłumione (wypierane) czy nieuświadomione. Jak powiada Paul Ricoeur: „to właśnie dziełom fikcji w znacznej mierze zawdzięczamy poszerzenie naszego horyzontu egzystencji”<sup>27</sup>.

Obcowanie z literaturą, dodajmy, jest jednocześnie spotkaniem z Innym, którego rozumienie dokonuje się właśnie w horyzoncie naszej egzystencji. Tekst literacki jawi

---

<sup>20</sup> M.P. Markowski, *Życie na miarę literatury*, Kraków 2009, s. 52.

<sup>21</sup> M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007, s. 51.

<sup>22</sup> A. Lubaszewska, *Poetyka doświadczenia duchowego. W stronę antropologii form literackich*, Kraków 2009; R. Nycz, *Poetyka doświadczenia. Teoria, nowoczesność, literatura*, Warszawa 2012; idem, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2001.

<sup>23</sup> Literatura „jest przede wszystkim (i poza wszelkimi innymi określeniami) sztuką artykulacji ludzkiego doświadczenia, w całej jego różnorodności i specyfice, ale zwłaszcza w tej jego części, do której nie mamy dostępu na innej drodze poznania”. R. Nycz, *O przedmiocie studiów literackich – dziś*, „Teksty Drugie”, 1-2/2005, s. 184. Literatura (sztuka w ogóle), pisze w innym miejscu Ryszard Nycz, jest „niezastępowalną formą modelowania, organizacji i artykulacji ludzkiego doświadczenia”. Ibidem, s. 182.

<sup>24</sup> „Literatura, by zaryzykować najogólniejsze sformułowanie, daje się dziś określić jedynie jako zinstytucjonalizowana sztuka wypowiedzania ludzkiego doświadczenia rzeczywistości”. R. Nycz, *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 32; idem, *Kulturowa natura. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego*, „Teksty Drugie”, 5/2001, s. 4-14.

<sup>25</sup> W. Dilthey, *Powstanie hermeneutyki*, [w:] *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 293.

<sup>26</sup> E. Cioran, *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Warszawa 2008, s. 97.

<sup>27</sup> Cyt. za T. Gadacz, *Filozofia człowieka jako filozofia losu*, Bydgoszcz 2000, s. 22.

się bowiem jako swoista forma ekspresji Innego, „fragmentaryczny” wyraz (ślad) jego egzystencji. Stąd rozumienie owego tekstu daleko wykracza poza dosłowne, literalne jego odczytanie; zdaje się być raczej swego rodzaju próbą wniknięcia w egzystencję (sposób bycia) jego autora. To zaś nieuchronnie wiąże się z rozumieniem siebie i swego miejsca w świecie. Mówiąc najogólniej: rozumienie (interpretowanie) literatury prowadzi i dokonuje się poprzez rozumienie Innego. To ostatnie jest natomiast „rozumieniem poprzez siebie”<sup>28</sup>, nieustannym odsłanianiem i rewidowaniem – na drodze egzystencjalnej majeutyki – specyfiki swego egzystencjalnego usytuowania.

\* \* \*

Przechodząc do przeglądu najważniejszych opracowań traktujących o egzystencjalizmie oraz literatury wprost odnoszącej się do przedmiotu naszych badań, należy zaznaczyć, że problematyka rozprawy wymaga uwzględnienia zarówno najnowszych, jak i tych nieco starszych omówień. Trzeba bowiem podkreślić, że powoływanie się w toku wywodu na rozpoznania poszczególnych myślicieli egzystencjalnych, jak również na już powstałe i wciąż rosnące ich interpretacje, nie tylko pozwoli uchwycić szeroki kontekst rozważań, lecz także ukazać ich niejednorodność, wieloaspektowość, polifoniczność.

Spośród dość licznych opracowań tematyzujących szeroko rozumiany egzystencjalizm na szczególną uwagę zasługują następujące prace: Harold John Blackham, *Six existentialist thinkers*<sup>29</sup>; Otto Friedrich Bollnow, *Existenzphilosophie*<sup>30</sup>; Paul Foulquié, *L'existentialisme*<sup>31</sup>; Ralph Harper, *Existentialism. A Theory of Man*<sup>32</sup>; Fritz Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*<sup>33</sup>; Walter Kaufmann, *Existentialism: from Dostoevsky to Sartre*<sup>34</sup>; William Barrett, *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*<sup>35</sup>; Wesley Barnes, *The Philosophy and Literature of Existentialism*<sup>36</sup>; Jean Wahl, *Krótką historia egzystencjalizmu*<sup>37</sup>; Mary Warnock,

---

<sup>28</sup> J. Brejda, *Zrozumieć Innego. Próba rozumienia Innego w fenomenologii, hermeneutyce, filozofii dialogu i teorii systemu*, Kraków 2020, s. 178.

<sup>29</sup> H.J. Blackham, *Six existentialist thinkers*, London 1956.

<sup>30</sup> O.F. Bollnow, *Existenzphilosophie*, Stuttgart 1984.

<sup>31</sup> P. Foulquié, *L'existentialisme*, Paris 1948.

<sup>32</sup> R. Harper, *Existentialism. A Theory of Man*, Cambridge 1949.

<sup>33</sup> F. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, New York 1958.

<sup>34</sup> W. Kaufmann, *Existentialism: from Dostoevsky to Sartre*, New York 1975.

<sup>35</sup> W. Barrett, *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*, New York 1958.

<sup>36</sup> W. Barnes, *The Philosophy and Literature of Existentialism*, New York 1968.

<sup>37</sup> J. Wahl, *Krótką historia egzystencjalizmu*, przeł. J.A. Prokopski, Wrocław 2004.

Egzystencjalizm<sup>38</sup> czy Sarah Bakewell, *Kawiarnia egzystencjalistów*<sup>39</sup>. Warto wspomnieć tu jeszcze o książce Jerzego Kossaka *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*<sup>40</sup> oraz o bodaj najciekawszej na polskim gruncie naukowym, a zarazem najszerzej zakrojonej antologii egzystencjalizmu zredagowanej przez Leszka Kołakowskiego i Krzysztofa Pomiana<sup>41</sup>.

Sięgając natomiast do najnowszej literatury (nie tylko filozoficznej), podejmującej problematykę samotności, przede wszystkim wyróżnić należy następujące opracowania: Ben Lazare Mijuskovic, *Feeling Lonesome. The Philosophy and Psychology of Loneliness*<sup>42</sup>; Ben Lazare Mijuskovic, *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*<sup>43</sup>; Ben Lazare Mijuskovic, *Consciousness and Loneliness. Theoria and Praxis*<sup>44</sup>; John G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*<sup>45</sup>; Anthony Storr, *Samotność. Powrót do jaźni*<sup>46</sup>; Joanna Kisiel, *Tropy samotności. O doświadczeniu egzystencji w poezji*<sup>47</sup>; Katarzyna Sobstyl, *Samotność i jej obrazy w języku*<sup>48</sup>; Maria Kalinowska, *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*<sup>49</sup>; Jarosław Barański, *Samotność i nostalgia. Szkice z filozofii kultury*<sup>50</sup>; Katarzyna Dybeł, *Samotność w literaturze średniowiecznej Francji. Literatura narracyjna XII-XIII wieku*<sup>51</sup>; Zofia Dołęga, *Samotność młodzieży. Analiza teoretyczna i studia empiryczne*<sup>52</sup>; Zofia Dołęga, *Biedy i bogactwo samotności. Studium*

---

<sup>38</sup> M. Warnock, *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa 2006.

<sup>39</sup> S. Bakewell, *Kawiarnia egzystencjalistów*, przeł. A. Paszkowska, Warszawa 2018.

<sup>40</sup> J. Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Warszawa 1976.

<sup>41</sup> *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965. Warto podkreślić, że na polskim gruncie naukowym znajduje się również inna antologia egzystencjalizmu zatytułowana *Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów* (pierwsze jej wydanie ukazało się w 1989 roku, drugie natomiast w 1992). Zob. *Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów*, red. M. Kostyszak, Wrocław 1992. We „Wstępie” do rzeczonyj publikacji Maria Kostyszak pisze: „niniejszy wybór tekstów opiera się na *Filozofii egzystencjalnej* pod redakcją L. Kołakowskiego i K. Pomiana (PWN, 1965). Wszystkie fragmenty, z wyjątkiem dwóch: S. Kierkegaarda z *Bojaźni i drżenia i Choroby na śmierć* (PWN, Warszawa 1982) oraz odczytu G. Bataille’a cytowanego z *Odmieńców* pod redakcją M. Janion i Z. Majchrowskiego (Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1982), pochodzą z tej antologii. Wstęp oraz noty poprzedzające teksty każdego z filozofów zostały opracowane w oparciu o *Filozofię egzystencjalną*”. M. Kostyszak, *Wstęp*, [w:] *Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów*, s. 10.

<sup>42</sup> B.L. Mijuskovic, *Feeling Lonesome. The Philosophy and Psychology of Loneliness*, Santa Barbara 2015.

<sup>43</sup> B.L. Mijuskovic, *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*, Bloomington 2012.

<sup>44</sup> B.L. Mijuskovic, *Consciousness and Loneliness. Theoria and Praxis*, Leiden, Boston 2019.

<sup>45</sup> J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, przeł. A. Hankała, Warszawa 2000.

<sup>46</sup> A. Storr, *Samotność. Powrót do jaźni*, przeł. J. Prokopiuk, P. Sieradzan, Warszawa 2010.

<sup>47</sup> J. Kisiel, *Tropy samotności. O doświadczeniu egzystencji w poezji*, Katowice 2011.

<sup>48</sup> K. Sobstyl, *Samotność i jej obrazy w języku*, Lublin 2013.

<sup>49</sup> M. Kalinowska, *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*, Warszawa 1989.

<sup>50</sup> J. Barański, *Samotność i nostalgia. Szkice z filozofii kultury*, Wrocław 2000.

<sup>51</sup> K. Dybeł, *Samotność w literaturze średniowiecznej Francji. Literatura narracyjna XII-XIII wieku*, Kraków 2009.

<sup>52</sup> Z. Dołęga, *Samotność młodzieży. Analiza teoretyczna i studia empiryczne*, Katowice 2003.

psychologiczne<sup>53</sup>; Piotr Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*<sup>54</sup>; Piotr Domeracki, *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*<sup>55</sup>; Janusz Gajda, *Samotność i kultura*<sup>56</sup>; Agnieszka Kulig, *W poszukiwaniu sensu samotności. Studium kulturowe*<sup>57</sup> czy Georges Minois, *Historia samotności i samotników*<sup>58</sup>.

Nie sposób nie wymienić tu wreszcie publikacji, w których znaleźć można interpretacje filozoficzno-literackiej twórczości poszczególnych egzystencjalistów. Mając świadomość stale rosnącej liczby tego typu prac, przywołajmy choćby następujące: Józef Leszek Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*<sup>59</sup>; Anna Grzegorzczak, *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa*<sup>60</sup>; Maciej Kałuża, *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*<sup>61</sup>; Maciej Kałuża, *Buntownik. Ewolucja i kryzys w twórczości Alberta Camusa*<sup>62</sup>; Avi Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*<sup>63</sup>; John Cruickshank, *Albert Camus and the Literature of Revolt*<sup>64</sup>; Ryszard Przybylski, *Dostojewski i „przekłete problemy”*<sup>65</sup>; Michał Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*<sup>66</sup>; Jan Krasicki, *Dostojewski i laboratorium idei*<sup>67</sup>; Stefania Lubańska, *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczy i wiary*<sup>68</sup>; Jacek Aleksander Prokopski, *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*<sup>69</sup>; Jacek Aleksander Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*<sup>70</sup>; Czesława Piecuch, *Człowiek metafizyczny*<sup>71</sup>; Tomasz Kupś, *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*<sup>72</sup>; Wiesław Gromczyński, *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre’a*<sup>73</sup>; Jonathan Webber, *The*

---

<sup>53</sup> Z. Dołęga, *Bieda i bogactwo samotności. Studium psychologiczne*, Warszawa 2020.

<sup>54</sup> P. Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Kraków 2016.

<sup>55</sup> P. Domeracki, *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, Toruń 2018.

<sup>56</sup> J. Gajda, *Samotność i kultura*, Warszawa 1987.

<sup>57</sup> A. Kulig, *W poszukiwaniu sensu samotności. Studium kulturowe*, Poznań 2019.

<sup>58</sup> G. Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018.

<sup>59</sup> J.L. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Warszawa 2010.

<sup>60</sup> A. Grzegorzczak, *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa*, Katowice 1999.

<sup>61</sup> M. Kałuża, *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*, Kraków 2016.

<sup>62</sup> M. Kałuża, *Buntownik. Ewolucja i kryzys w twórczości Alberta Camusa*, Kraków 2017.

<sup>63</sup> A. Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, Amsterdam, New York 2002.

<sup>64</sup> J. Cruickshank, *Albert Camus and the Literature of Revolt*, New York 1960.

<sup>65</sup> R. Przybylski, *Dostojewski i „przekłete problemy”*, Warszawa 1964.

<sup>66</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, Warszawa 2017.

<sup>67</sup> J. Krasicki, *Dostojewski i laboratorium idei*, Warszawa 2020.

<sup>68</sup> S. Lubańska, *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczy i wiary*, Kraków 2001.

<sup>69</sup> J.A. Prokopski, *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002.

<sup>70</sup> J.A. Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*, Kęty 2007.

<sup>71</sup> Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa-Kraków 2001.

<sup>72</sup> T. Kupś, *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Toruń 2004.

<sup>73</sup> W. Gromczyński, *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre’a*, Warszawa 1969.

*Existentialism of Jean-Paul Sartre*<sup>74</sup>; Paul Crittenden, *Sartre in Search of an Ethics*<sup>75</sup>; Roman Karst, *Drogi samotności. Rzecz o Franzu Kafce*<sup>76</sup>; Łukasz Musiał, *Kafka. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości*<sup>77</sup>.

Zarysowany wyżej przegląd literatury przedmiotu wskazuje, że do dziś brakuje pozycji, która w całości – wprost i pierwszorzędnie – traktowałaby o wyeksponowanym przez nas problemie badawczym. Brakuje bowiem pozycji, która w sposób całościujący, monograficzny, a zarazem daleki od symplifikacji, omówiłaby fenomen samotności człowieka w literaturze egzystencjalizmu. Ważką okolicznością dającą asumpt do podjęcia zasygnalizowanej problematyki jest nie tylko głęboka potrzeba egzystencjalnego przemyślenia „problemu człowieka”, lecz również fakt, że owo zagadnienie nie znalazło dotychczas wystarczającego przedstawienia.

Niniejsza rozprawa, stawiając w centrum refleksji pytanie o ludzką samotność, otwiera tym samym dyskusję na temat swoistości ludzkiej egzystencji, w tym miejsca i roli człowieka w świecie. Praca ta nie stanowi więc zamkniętej całości (nie proponuje „gotowych”, ostatecznych rozstrzygnięć), lecz jedynie przyczynek do prowadzenia dalszych badań w tym zakresie. Podzielamy tutaj przekonanie Karla Jaspersa, kontestującego możliwość zbudowania spójnego, jednolitego obrazu człowieka: „człowiek jest zawsze czymś więcej niż tym, co o sobie wie”<sup>78</sup>. Dodajmy: czymś więcej niż tym, co – poprzez typowe dla nauki uprzedmiotowienie – możemy o nim wiedzieć. Można nawet odnieść wrażenie, że opracowanie tak osobliwego zagadnienia nie może przybrać postaci skończonej (zamkniętej, ostatecznej), lecz wymaga nieustannego rewidowania, naświetlania z rozmaitych perspektyw i punktów widzenia. W tym kontekście trudno nie zgodzić się z konstatacją Paula Ricoeura, że „interpretacja nigdy nie jest ostateczna”, a filozof (badacz literatury) zawsze zdaje się być tylko debiutantem, ponieważ jego „rozważania to zawsze rozważania wstępne”<sup>79</sup>.

\* \* \*

Dysertacja, z uwagi na specyfikę przedmiotu badań, podzielona jest na cztery zasadnicze części („Samotność i egzystencja”, „Ćwiczenia z samotności”, „Samotność,

---

<sup>74</sup> J. Webber, *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, New York 2009.

<sup>75</sup> P. Crittenden, *Sartre in Search of an Ethics*, Cambridge 2009.

<sup>76</sup> R. Karst, *Drogi samotności. Rzecz o Franzu Kafce*, Warszawa 1960.

<sup>77</sup> Ł. Musiał, *Kafka. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości*, Wrocław 2011.

<sup>78</sup> K. Jaspers, *Wiera filozoficzna*, przeł. A. Buchner i in., Toruń 1995, s. 45.

<sup>79</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1985, s. 32.

tragizm, sens życia” oraz „Absurd, samotność, autentyczność”). Każda z nich składa się z kilku rozdziałów, odpowiednio podzielonych na podrozdziały. Część pierwsza obejmuje następujące rozdziały: „W stronę egzystencjalizmu”, „Samotność jako problem egzystencjalny”, „Antynomie samotności” oraz „Samotność egzystencjalna”. Część druga: „Michel de Montaigne o człowieku”, „Człowiek według Blaise’a Pascala” oraz „Człowiek według Sorena Kierkegarda”. Część trzecia: „Fiodor Dostojewski o człowieku”, „Wobec człowieka z podziemia”, „Wobec Raskolnikowa” oraz „Samotność i doświadczenie tragedii”. Część czwarta natomiast: „Alberta Camusa człowiek absurdalny”, „Samotność Meursaulta”, „Człowiek według Jeana-Paula Sartre’a” oraz „Człowiek według Franza Kafki”.

W pierwszym rozdziale pierwszej części rozprawy omawiamy specyfikę egzystencjalizmu – jako refleksji łączącej filozofię i literaturę, a zarazem rzutującej na społeczne nastroje, kulturową modę i styl życia. Zaznaczamy, że jest to nurt antysystemowy (nienaukowy), niejednorodny i polimorficzny. Przedstawiamy możliwe sposoby jego ujmowania (klasyfikowania), wskazując na jego prekursorów i najważniejszych przedstawicieli. W dalszym kroku ukazujemy dialektyczne napięcie między filozofią a literaturą (literaturą a filozofią), podkreślając, że egzystencjalizm jest swoistym miejscem ich spotkania. Dyskursy te bowiem nieustannie się dopełniają, zazębiają i uzupełniają, przybliżając fenomen jednostkowego doświadczenia egzystencjalnego. Poszerzają tym samym horyzont namysłu nad fundamentalnymi kwestiami bezpośrednio związanymi z ludzkim życiem, umożliwiając głębsze samopoznanie i samorozumienie.

Następnie przyglądamy się specyfice interpretacji egzystencjalnej. Powiadamy, że nie przybiera ona postaci skończonej (zamkniętej czy „gotowej”), lecz uwikłana jest w egzystencjalne (indywidualne) doświadczenie interpretatora. Jest on bowiem kimś osobiście zaangażowanym w proces interpretacji, a nie jedynie biernym odbiorcą czy „deszyfratorem” sensu. Interpretacja nie jest więc bezzałożeniowa, całkowicie „neutralna”, lecz uwarunkowana jest przez nasze przed-sądy i przedrozumienia (wstępne rozumienia). Te zaś bywają stale rewidowane (modyfikowane, aktualizowane) w trakcie lektury. Interpretacja egzystencjalna staje się tu wyróżnionym sposobem ludzkiego bycia (bycia-w-świecie), którego nadrzędnym celem jest samorozumienie.

Drugi rozdział dotyczy zagadnienia samotności. Zaznaczamy, że samotność jest jednym z podstawowych (głównych) problemów współczesności. Pomimo ogromnego postępu cywilizacyjnego (technologicznego, gospodarczego i naukowego), który



niewątpliwie sprzyja intensyfikacji międzyludzkiej komunikacji (idea „globalnej wioski”), samotność coraz częściej staje się dla człowieka uciążliwa, przytłaczająca, problematyczna. Nieprzypadkowo mówi się dziś o „epidemii” samotności, wskazując na powszechność jej występowania. Uchodzi ona bowiem za swoistą „chorobę” naszych czasów, prowadzącą do powstania oraz rozwoju depresji, zaburzeń lękowych i dolegliwości psychosomatycznych, a w skrajnych przypadkach nawet do samobójstwa.

W dalszym kroku podkreślamy, że samotność zdaje się być fundamentalnym problemem filozoficznym, a zwłaszcza egzystencjalnym. Przyglądamy się tu zarówno jej teoretycznemu (samotność jako pojęcie), jak i praktycznemu ujęciu (samotność jako doświadczenie). Zwracamy przy tym uwagę, że samotność jest doświadczeniem niedefiniowalnym (nieprzekazywalnym i niekomunikowalnym), wymykającym się naukowemu uprzedmiotowieniu (naukowej obiektywizacji). Stanowi bowiem subiektywny, silnie zindywidualizowany rodzaj przeżycia, „dostępny” jedynie konkretnej ludzkiej egzystencji.

Następnie omawiamy fenomen filozofii samotności (monoseologii), wskazując na jej prekursorów i najważniejszych badaczy współczesnych. Zaznaczamy, że filozoficzny namysł nad samotnością istotnie przybrał na sile wraz z nadejściem egzystencjalizmu. Egzystencjaliści (zwłaszcza Mikołaj Bierdiajew, Lew Szestow, Emmanuel Lévinas, Jean-Paul Sartre i Martin Heidegger) uczynili bowiem samotność centralnym zagadnieniem filozoficznym, interpretując ją w kontekście konstytutywnej cechy ludzkiego istnienia (bycia-w-świecie), swoistej „zasady” czy też określnika ludzkiej egzystencji.

W trzecim rozdziale przedstawiamy różne sposoby ujmowania samotności, akcentując możliwe jej typologie i konceptualizacje. Zwracamy także uwagę na swego rodzaju ambiwalencję w jej postrzeganiu (interpretowaniu). Podkreślamy, że z jednej strony jest ona określana jako coś pozytywnego, wartościowego i cennego; z drugiej natomiast – jako coś negatywnego, przykrego, uciążliwego, nieprzyjemnego czy sprzecznego z ludzką naturą. Samotność bywa więc interpretowana jako fundamentalny warunek „bycia sobą”, autentycznego sposobu życia, a zarazem jako główne źródło duchowych rozterek, ludzkich trosk i cierpienia. Sygnalizujemy tu również antynomiczny charakter ludzkiej egzystencji, wskazując na dialektyczne napięcie między samotnością (niezależnością, indywidualnością, odrębnością, autonomią) a społecznieniem (współbyciem, koegzystencją, wspólnotowością, towarzyskością, dialogicznością). Powiadamy, że człowiek zarówno – z jednakową siłą – pragnie

samotności (niezależności), upatrując w niej remedium na „przeciętność”, „pospolitość” i „dyktaturę” Heideggerowskiego Się (co wiąże się z zachowaniem własnej odrębności, podmiotowości, osobowej tożsamości), jak i współbycia, nawiązywania udanych, szczęśliwych i satysfakcjonujących relacji międzyludzkich, w tym realizowania się w obrębie wspólnoty czy danej grupy społecznej.

W czwartym rozdziale omawiamy fenomen samotności egzystencjalnej. Zaznaczamy, że samotność jest trwale wpisana w strukturę ludzkiego bycia, generując pytania o charakterze egzystencjalnym, przede wszystkim zaś o miejsce i rolę człowieka w świecie oraz o cel i sens ludzkiego życia. Samotność jawi się więc jako jeden z głównych jego określników, immanentnych komponentów. Podkreślamy tym samym, nawiązując m.in. do rozpoznań José Ortegi y Gasset, Paula Tillicha, Emmanuela Lévinasa i Martina Heideggera, że samotność jest specyficznym sposobem ludzkiego bycia (bycia-w-świecie). Wynika ona bowiem już z samego faktu „wrzucenia” w świat, stanowiąc pierwotną (w sensie ontologicznym) relację człowieka z otaczającą go rzeczywistością. Samotność, wedle tego ujęcia, jest „kategorią bycia”, „towarzyszką powszedniej egzystencji” (Lévinas). Poprzedza zatem wszelkie relacje międzyludzkie (więzi znaczące). Nie tyle jest skutkiem ich zerwania (rozpadu), ile właśnie je umożliwia, mieszcząc w sobie dialogiczny, terapeutyczno-egzystencjalny potencjał. Tak rozumiana samotność jawi się jako fundament (źródło) autentycznego „bycia sobą”, urastając do rangi centralnego problemu filozoficzno-egzystencjalnego.

W pierwszym rozdziale drugiej części rozprawy przyglądamy się Michela de Montaigne’a filozofii człowieka, akcentując obecne w niej motywy i wątki egzystencjalne. Zwracamy uwagę na Montaigne’owską krytykę filozofii spekulatywnej (naukowej, akademickiej), w tym jego niechęć do konstruowania systemu filozoficznego, mającego opisać czy wyjaśnić specyfikę jednostkowego doświadczenia egzystencjalnego. Nie tylko podkreślamy, że francuski pisarz i humanista jawi się jako orędownik dialogu, rzecznik relatywizmu kulturowego i obrońca tolerancji religijnej, ale i zaznaczamy, że może on uchodzić za pioniera egzystencjalizmu. Twórczość Montaigne’a, przybierając charakter filozoficznej eseistyki, koncentruje się bowiem na problematyce bezpośrednio związanej z ludzkim życiem. Podejmuje m.in. zagadnienie samotności, sztuki życia, samorealizacji, szczęścia i spełnienia.

W drugim rozdziale omawiamy główne rysy Pascalowskiej antropologii egzystencjalnej, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki samotności. Sygnalizujemy literacko-filozoficzny charakter twórczości Blaise’a Pascala, wskazując

na jego związek z egzystencjalizmem. Powiadamy, że autor *Myśli* kontestuje „porządek rozumu” (filozofię racjonalistyczną, spekulatywną, „naukową”), opowiadając się za „porządkiem serca” (intuicją). Serce, najczęściej kojarzone z intuicją i bezpośrednim oglądem rzeczywistości, umożliwia bowiem poznanie prawdy egzystencjalnej, wymykającej się naukowej konceptualizacji. Następnie ukazujemy Pascalowski namysł nad samotnością, wyłuszczać motyw zagubienia człowieka w świecie, jego samotność wobec Boga (Absolutu) oraz usilne pragnienie samopoznania i samorozumienia. W dalszym kroku podkreślamy antynomiczny (paradoksalny) wymiar ludzkiej egzystencji, akcentując osadzenie czy też zawieszenie człowieka między dwiema nieskończonościami („otchłaniami”): doczesnością (teraźniejszością) a wiecznością (nieśmiertelnością). Wyrazem (konsekwencją) owego rozdarcia jest właśnie egzystencjalna samotność (niezakorzenie), w tym nieustanna niepewność, poczucie tragizmu oraz niemożność jednoznacznego samookreślenia.

W trzecim rozdziale, zamykającym drugą część dysertacji, podejmujemy problematykę samotności w egzystencjalnej myśli Sørensa Kierkegaarda. Nadmieniamy, że twórczość Duńczyka można uznać za osobliwy przykład dialektyki (syntezy) filozofii i literatury. Jego filozofia jest bowiem z założenia literaturą, literatura zaś filozofią. Autor *Choroby na śmierć*, analizując fundamentalne problemy filozoficzno-egzystencjalne, posługuje się różnymi środkami artystycznymi, jak metafory, przypowieści, analogie czy symbole. Odwołuje się przy tym do kategorii filozoficzno-religijnych, jak choćby „skok”, „powtórzenie”, „chwila”, „rozpacz”, „nieskończona rezygnacja” czy „teleologiczne zawieszenie etyki”. Literatura jest więc dla Kierkegaarda swoistym „miejscem” („obszarem”) filozoficznej wypowiedzi, prowokując czytelnika do głębszej autorefleksji i samopoznania.

W dalszym kroku odsłaniamy fenomen subiektywnego doświadczenia egzystencjalnego (w tym prawdy jako subiektywności), akcentując Kierkegaardowską krytykę filozofii akademickiej (systemowej, spekulatywnej, naukowej). Następnie charakteryzujemy stadia ludzkiej egzystencji (stadium estetyczne, etyczne i religijne), przyglądając się samotności człowieka religijnego. Interpretujemy tu postawę Abrahama w kontekście „pasji niemożliwego”, konstatując, że samotność najpełniej zdaje się urzeczywistniać właśnie w religijnym stadium egzystencji, w relacji jednostki do Boga (Absolutu). Powiadamy zarazem, że doświadczenie niemożliwego, w tym afirmacja „paradoksu wiary”, wymaga „skoku” poza to, co z ludzkiej perspektywy jawi się jako racjonalne, społecznie obowiązujące, a nawet etyczne. W tym sensie jeszcze

bardziej potęguje w człowieku poczucie samotności, niezakorzenia i egzystencjalnego tragizmu.

Trzecia część rozprawy poświęcona jest problematyce samotności w egzystencjalnej twórczości Fiodora Dostojewskiego. Pierwszy rozdział tej części dotyczy samej specyfiki pisarstwa Dostojewskiego, który nieprzypadkowo uchodzi za „mrocznego mistrza” egzystencjalistów. Zaznaczamy, że dzieła rosyjskiego pisarza wymykają się jednoznacznej interpretacji, można je bowiem odczytywać zarówno w kontekście historycznym, literaturoznawczym, komparatystycznym i kulturoznawczym, psychologicznym i psychoanalitycznym, jak i teologiczno-religijnym i filozoficzno-egzystencjalnym. Problem samotności, niezakorzenia oraz tragizmu ludzkiego istnienia najsilniej zdaje się akcentować ujęcie filozoficzno-egzystencjalne. Człowiek jawi się tutaj jako istota paradoksalna i antynomiczna, która – targana wewnętrznym niepokojem i duchowymi rozterkami – nieustannie poszukuje sensu życia, pragnie samopoznania i samorozumienia.

Podkreślamy przy tym, że twórczość Dostojewskiego ma charakter polifoniczny i niekonkluzywny. Jego bohaterów cechuje nieredukowalna „nieprzejrzyistość”, w tym emocjonalne rozchwianie oraz egzystencjalne (światopoglądowe, ideowe, moralne) zagubienie i niespełnienie. Chcą oni znaleźć prawdę o sobie i otaczającym świecie, uzyskać odpowiedzi na nękające ich pytania, a jednocześnie stale czują poznawczy niedosyt. Nie tylko kontestują (podważają) wszelkie twierdzenia, aksjomaty czy obiegowe opinie, ale i kwestionują nawet swoją osobową tożsamość. Bohaterowie Dostojewskiego są więc postaciami „w drodze”, dla których ich własna egzystencja staje się problematyczna.

W drugim rozdziale prezentujemy główne motywy i aspekty antropologii Fiodora Dostojewskiego, zwracając szczególną uwagę na egzystencjalną wymowę *Notatek z podziemia*. Przypominamy, że utwór ten nie tylko uchodzi za swoisty literacko-filozoficzny manifest Dostojewskiego, ale i za jedno z najważniejszych dzieł filozoficznych, jakie kiedykolwiek powstało. Ukazujemy antynomiczny charakter ludzkiej egzystencji, podkreślając, że człowiek Dostojewskiego szuka aksjologicznych drogowskazów, które pozwolą mu odnaleźć upragniony sens życia, a zarazem neguje wszelkie przejawy pewności i światopoglądowego zaspokojenia. Z jednej strony pragnie zatem istnienia absolutnych wartości (obiektywnych, niepodważalnych norm, idei czy zasad), obecności w świecie wszechmocnego, wszechwiedzącego i miłosiernego Boga, który zdjąłby z ludzkiej egzystencji „ciężar” jej tragizmu,

„usprawiedliwił” czy „uzasadnił” ludzkie niedole; z drugiej natomiast odrzuca on wszelkie „gotowe” rozwiązania, traktując je za oznakę „pospolitości”, „przeciętności”, czy „nieautentyczności”. Przed tą ostatnią najbardziej się wzbrania, widząc w niej przejaw nieproblematicznej „wszystkości” (Heideggerowskie Się), która zagraża jednostkowemu „byciu sobą”.

Następnie przyglądamy się bohaterowi *Notatek z podziemia*, akcentując jego egzystencjalną samotność oraz pragnienie autentyczności („żywego życia”). Zaznaczamy, że szczęśliwe i nieproblematiczne („przeciętne”) życie, wolne od wewnętrznego niepokoju, codziennych trosk i poczucia tragizmu, postrzega on jako życie „martwe”, nieautentyczne, fałszywe i zakłamane. Wszelkie próby niwelowania owego tragizmu, wpisywania ekstatycznego istnienia w skostniałe schematy społeczne (w tym normy powszechnie obowiązującej moralności), przyczyniają się jego zdaniem do zatracenia istoty człowieka oraz wielowymiarowości ludzkiej egzystencji. Staje się ona wówczas „płaska” („mdła”), przewidywalna, podobna do śmierci. Człowiek z podziemia pragnie bowiem „chaosu, mroku i obłąkania”, upatrując w swej samotności wartość samą w sobie. W dalszym kroku zastanawiamy się, czy istnieje możliwość wyjścia poza „podziemie”. Lub inaczej: czy rzeczywiście bohater Dostojewskiego, nie chcąc identyfikować się z „wszystkością”, „przeciętnością” i „pospolitością”, skazany jest na absolutną samotność.

W trzecim rozdziale przyglądamy się egzystencjalnej samotności Rodiona Raskolnikowa, jednego z najbardziej znanych, a zarazem najbardziej fascynujących bohaterów Fiodora Dostojewskiego. Omawiamy główne motywy dokonanej przez niego zbrodni (zabójstwo lichwiarki), zwracając uwagę, że od chwili opublikowania *Zbrodni i kary* powstało mnóstwo interpretacji owej „zagadki”, co wyraźnie zdaje się świadczyć o żywym zainteresowaniu badaczy tą kwestią. Postać Raskolnikowa skutecznie wymyka się jednoznacznej ocenie. Jedni komentatorzy widzą w nim bowiem jednostkę wybitną (Nietzscheańskiego nadczłowieka), nieczułą, wyrachowaną, gardzącą „wszystkością”, a więc wszystkim tym, co konwencjonalne, społecznie obowiązujące, przeciętne i pospolite. Inni zaś widzą w nim typowego outsidera, człowieka samotnego i tragicznego, opętanego „złudną ideą”. Jeszcze inni natomiast – człowieka niezwykle zatroskanego, przejętego losem ludzkości, wrażliwego na cierpienie i krzywdę innych ludzi. Wreszcie: człowieka poszukującego Boga (Absolutu), spragnionego harmonijnego, szczęśliwego życia, który ostatecznie (w epilogu powieści) doświadcza „nawrócenia”.

W czwartym rozdziale, nawiązując do filozofii Lwa Szestowa, interpretujemy zachowanie Raskolnikowa w kontekście doświadczenia tragedii. Ukazujemy specyfikę owego doświadczenia, zaznaczając, że wiąże się ono z poczuciem własnej kruchości, marności i przemijalności. Człowiek przeraźliwie odczuwa wówczas tragizm swego wewnątrzświatowego usytuowania (położenia), swoje niezakorzenie (utrata gruntu pod nogami) i egzystencjalną samotność. Doświadczenie tragedii powstaje więc wówczas, gdy jednostka traci wiarę i nadzieję na polepszenie jakości swojego życia (odnalezienie jego sensu); gdy wątpi w możliwość wyjścia z egzystencjalnego kryzysu, wynikającego z załamania się tradycyjnego systemu aksjologicznego, zaniku drogowskazów oraz stałych punktów odniesienia.

Podkreślamy, że bohater *Zbrodni i kary* jawi się nie tylko jako człowiek samotny, ale i tragiczny (lub inaczej: tyleż samotny, co właśnie tragiczny), który – dotkliwie przeżywszy duchowy kryzys nowoczesności, w tym kryzys wartości moralnych – egzystuje „poza dobrem i złem”. Przywołując odpowiednie fragmenty powieści Fiodora Dostojewskiego (zwłaszcza kilka kluczowych scen poprzedzających zabójstwo lichwiarki), zwracamy uwagę na proces dochodzenia Raskolnikowa do wiedzy o tragizmie ludzkiego istnienia.

W pierwszym rozdziale czwartej części rozprawy, nawiązując do filozofii Alberta Camusa, omawiamy związki między samotnością a absurdalnością ludzkiej egzystencji. Wspominamy, że absurd można postrzegać zarówno w kategoriach logicznych (Edmund Husserl), językowych (Eugeniusz Grodziński), epistemicznych (Thomas Nagel) czy religijnych (Søren Kierkegaard), jak i w kontekście tragizmu ludzkiego życia (Fiodor Dostojewski, Lew Szestow, Franz Kafka, Jean-Paul Sartre, Albert Camus). Pojęcie absurdu, istotowo niedefiniowalne (niewyraźalne), wywodzi się z filozofii egzystencjalnej Alberta Camusa, stanowiąc jedną z centralnych kategorii jego myślenia.

Camusowski namysł nad absurdem ściśle wiąże się przy tym z refleksją nad samotnością (wyobcowaniem) ludzkiego istnienia. W tym sensie Camusowska filozofia absurdu zdaje się być pewną odmianą filozofii samotności. W trakcie wywodu interesuje nas nie tyle analiza pojęcia absurdu, ile opis subiektywnego, silnie zindywidualizowanego jego poczucia (czy też odczucia), rzutującego na całokształt ludzkiej egzystencji, w tym sposób ludzkiego samorozumienia. Przedmiotem rozważań czynimy więc jednostkowe doświadczenie absurdu, sposób jego przeżywania i manifestowania. Zaznaczamy zarazem, że namysł nad absurdem implikuje pytanie o

sens życia, istnienie niepodważalnych (obiektywnych, absolutnych) wartości, norm czy drogowskazów, a w konsekwencji: o możliwość autentycznego „bycia sobą”.

W drugim rozdziale przyglądamy się samotności Meursaulta, głównego bohatera *Obcego* Alberta Camusa. Podkreślamy, że utwór ten, obok zbioru esejów *Mit Szyfą* oraz dramatu *Kaligula*, przynależy do Camusowskiego „tryptyku o absurdzie”. Można nawet powiedzieć, że stanowi najpełniejszą ilustrację Camusowskiej filozofii absurdu. Meursault, egzystując na marginesie życia społecznego, jawi się bowiem jako człowiek *par excellence* absurdalny i samotny. Przypadkowe sytuacje oraz nazbyt pochopne oceny i opinie innych ludzi nie tylko potęgują poczucie absurdalności, ale i wzmagają jego samotność i wyobcowanie.

Zaznaczamy, że postać (postawa) Meursaulta zdaje się być swoistą egzemplifikacją prawdy egzystencjalnej (prawdy jako subiektywności), która wymyka się obiektywizacji oraz nie podlega wartościowaniu. Odnosi się bowiem do bezpośredniego, konkretnego doświadczenia życia (bycia-w-świecie). „Ślepe serce” Meursaulta, w tym brak poczucia skruchy czy wyrzutów sumienia po zabójstwie człowieka, stanowi tu podstawowy warunek odsłonięcia (przeżycia) owej prawdy. A jest nią właśnie doświadczenie egzystencjalnej samotności. Camusowski bohater, wedle tego ujęcia, nie tyle jest niezdolnym do uczuć, zaspokajającym jedynie swe biologiczne potrzeby zbrodniarzem, ile „zakładnikiem” autentyczności (outsiderem), człowiekiem „bezwzględnie uczciwym”, który demaskuje i odrzuca fałsz wszelkiej zobiektywizowanej ideologii oraz „zakłamanie” opresyjnego systemu społecznego. Jest więc nie tyle bezdusznym mordercą, ile ofiarą dążącego do unifikacji i standaryzacji społeczeństwa.

W trzecim rozdziale ukazujemy Jeana-Paula Sartre’a rozumienie człowieka, akcentując problematykę absurdalności, samotności oraz wolności. Człowiek jawi się tutaj jako byt absolutnie wolny, poszukujący sensu życia, a zarazem samotny, odczuwający absurdalność swojego usytuowania (położenia) w świecie. Podkreślamy, że poczucie absurdu, a co za tym idzie: obcości, niezakorzenia (wykorzenia) i samotności, stanowi jeden z głównych motywów Sartre’owskiego egzystencjalizmu. Ludzka egzystencja zdaje się bowiem pozbawiona głębszego sensu; jest „absurdalnym nadmiarem”, czymś „zbędnym”, „obscenicznym” i „nieprzyzwoitym”. Samotność (bezdomność) jest więc dla Sartre’a podstawową daną egzystencjalną, lokując się w centrum jego filozofowania.

Przyglądając się postaci Antoine Roquentina, głównemu bohaterowi Sartre'owskich *Mdłości*, omawiamy fenomen samotności egzystencjalnej. Powiadamy, że odczuwa on „przesyt istnienia” (egzystencjalne „mdłości”). Nie tylko nie może się zadomowić w otaczającym świecie (znaleźć „swoje” w nim miejsce), który stanowi jego rzeczywistość, przestrzeń jego aktywności, ale i ma problem z określeniem swojej tożsamości. Roquentin, doznając „mdłości”, odsłania bowiem epifanię istnienia; odkrywa, że ludzka egzystencja jest „nadmiarem”, „ogromem”, „pełnią”, „obfityścią”, „przesytem” czy „próżną obecnością”. Jest czymś przypadkowym, efemerycznym i miękkim, brudnym, słabym i „mdłym”, a jednocześnie bez reszty absorbującym, przerażającym marnością i znużeniem.

Zaznaczamy, że Sartre ilustruje w *Mdłościach* problem ontologicznej niewspółmierności „statycznego” i „masywnego” świata (bytu-w-sobie) oraz ekstatycznie bytującego w nim człowieka (bytu-dla-siebie), który jawi się jako czysta potencjalność. Nieuniknioną konsekwencją owego napięcia (owej niewspółmierności) jest właśnie doświadczenie samotności, w tym świadomość nieustannego projektowania, kreowania swojego losu, nadawania wartości oraz sensu ludzkiej egzystencji. Zwracamy przy tym uwagę na rangę ludzkiej wolności oraz specyfikę relacji międzyludzkich.

W czwartym rozdziale czwartej części rozprawy omawiamy Kafkowską wizję człowieka, akcentując jego egzystencjalną samotność. Szczególnie interesuje nas słynna „legenda” Franza Kafki *Przed prawem*, która stanowi niezwykle wymowny fragment *Procesu*, zwięźle ilustrujący jego problematykę. Podkreślamy, że twórczość Kafki doczekała się licznych, nierzadko sprzecznych wykładni, stając się przedmiotem namysłu wielu filozofów i uczonych, jak choćby Albert Camus, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Hannah Arendt, Maurice Blanchot, Harold Bloom, Giorgio Agamben, Jacques Derrida, Gilles Deleuze i Félix Guattari, Hartmut Binder, Hans H. Hiebel czy Günther Anders.

W trakcie wywodu proponujemy egzystencjalną interpretację pisarstwa Kafki, przypominając, że jest on wnikliwym obserwatorem ludzkiej duszy oraz wybitnym pisarzem egzystencjalizmu. Ukazując filozoficzny potencjał legendy *Przed prawem*, omawiamy problematykę samotności, wolności, odpowiedzialności, autentyczności oraz sensu życia. Człowiek Kafki, odczuwając swoje egzystencjalne zagubienie i niezakorzenie, pragnie bowiem znaleźć swoje miejsce w świecie, dąży do samopoznania i samorozumienia. Jest w tym procesie całkowicie osamotniony, zdany



jedynie na samego siebie. Nieustannie konfrontuje się więc z własnymi obawami, lękami i traumami, mniej lub bardziej rozpoznając własne ograniczenia i blokady mentalne (psychologiczne). Nierzadko woli jednak pozostać w swojej strefie komfortu, zdając się na opinie innych ludzi. To wszystko sprawia, że jest postacią tragiczną, która wymyka się jednoznacznej ocenie czy interpretacji.

\* \* \*

Wstępnie sygnalizowana wyżej problematyka poszczególnych rozdziałów rozprawy ma nie tyle do niej zachęcić, ile zwrócić uwagę na wielowątkowość i wieloaspektowość poruszanych w niej zagadnień. Podejmując próbę ukazania specyfiki ludzkiej egzystencji, w tym jednostkowego doświadczenia samotności, nie można bowiem zapominać o niedefiniowalności samego przedmiotu badań. A zwłaszcza o tym, że każdy opis fenomenu samotności, nawet ten najbardziej wnikliwy, zdaje się być niedoskonały i nie może zostać uznany za ostateczny. Egzystencja, przypomnijmy, wymyka się naukowej konceptualizacji, ponieważ nie jest czymś statycznym (obiektywizowalnym), lecz dynamicznym (dziejącym się). Jest bowiem subiektywnym procesem, ruchem *in statu nascendi*.

Można powiedzieć, odwołując się do rozpoznań Gabriela Marcela, że egzystencja (w tym doświadczenie samotności) nie tyle jest problemem do rozwiązania, co niedostępną dla nauki tajemnicą, w którą człowiek jest całkowicie uwikłany, zanurzony i zaangażowany<sup>80</sup>. Nie oznacza to jednak, że namysł nad nią jest z gruntu niepotrzebny (bezsensowny czy trywialny) i że nie warto w ogóle go podnosić<sup>81</sup>. Przeciwnie, ewentualny zarzut tego typu można odeprzeć (stonować), przypominając konstatację Martina Heideggera, że nauki humanistyczne (w tym oczywiście filozofia i literaturoznawstwo), chcąc zachować swoją specyfikę, „muszą być nieuchronnie nieścisle”<sup>82</sup>. Owa nieściskość nie jest tu bynajmniej „brakiem, lecz tylko wypełnieniem pewnego istotnego dla tego rodzaju badań postulatu”<sup>83</sup>. Rację ma więc Wilhelm

---

<sup>80</sup> G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 100. Por. idem, *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 223; idem, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 72.

<sup>81</sup> Do dziś, zwłaszcza w obiegowych opiniach, pokutuje przekonanie, że egzystencjalizm jest „przeciwieństwem wartościowej refleksji wskutek opierania się na subiektywnych złudzeniach”. C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa 1964, s. 54.

<sup>82</sup> M. Heidegger, *Czas swiatoobrazu*, przeł. K. Wolicki, [w:] *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997, s. 70.

<sup>83</sup> Ibidem.

Dilthey, wedle którego „najbardziej cudownym fenomenem jest nasza własna egzystencja. Największą tajemnicą jest dla człowieka on sam”<sup>84</sup>.

Refleksja nad ludzką egzystencją, w tym specyfiką doświadczenia samotności, winna być wolna od totalizujących rozstrzygnięć i uniwersalistycznych roszczeń. Wymaga ona raczej nieustannego ponawiania, odsłaniania każdorazowo innych ujęć i interpretacji. Nie tylko bowiem nie sposób uzyskać pełnej, całościowej wiedzy o człowieku jako egzystencji, ale i trudno dokonać wyczerpującego, poznawczo (naukowo) satysfakcjonującego opisu fenomenu samotności<sup>85</sup>. Podejmowane w dysertacji rozważania mają więc charakter wstępny i nieostateczny. Nie tyle dążą one do uchwycenia jednolitego (uogólnionego, powszechnego, ustandaryzowanego) obrazu samotności, ile – w duchu aletheicznym – ukazują ją w kontekście fundamentalnych pytań filozoficzno-egzystencjalnych, a zarazem podstawowych doświadczeń ludzkiej egzystencji. Wyrysowują tym samym mapę (swoiste itinerarium) problematyki samotności (jej subiektywnego doświadczenia), nakreślając na niej pewne (węzłowe) punkty i drogi (ścieżki) między nimi. Przypominają wreszcie, że „przedmiotem literatury są zawsze sprawy najtrudniejsze i najważniejsze w naszym życiu”<sup>86</sup>. Te zaś nierzadko domagają się filozoficznego komentarza, w który literatura egzystencjalizmu zdaje się być uwikłana.

---

<sup>84</sup> W. Dilthey, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 362.

<sup>85</sup> Z uwagi na ograniczone miejsce wywodu, specyfikę przedmiotu badań oraz obszerność literatury egzystencjalizmu, w pracy zmuszeni jesteśmy pominąć twórczość takich autorów, jak choćby Hermann Hesse, Joseph Conrad, Emil Cioran, Antoine de Saint-Exupéry czy Michel Houellebecq. Wprawdzie bywają oni łączeni z egzystencjalizmem (w szerokim sensie), jednak zazwyczaj nie są uważani za czołowych jego przedstawicieli. Nie zmienia to wszakże faktu, że samotność (poczucie nihilizmu, niezakorzenia, wyobcowania, kryzysu wartości społecznych, moralnych czy religijnych) stanowi jeden z głównych motywów ich twórczości. Omawiając specyfikę egzystencjalizmu, przywołując ich nazwiska, czynimy więc stosowne odniesienia do wybranej literatury przedmiotu.

<sup>86</sup> L. Szestow, *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. N. Karsov, S. Szechter, Londyn 1983, s. 39.

## **Część I**

# **Samotność i egzystencja**



## Rozdział 1. W stronę egzystencjalizmu

W niniejszym rozdziale przybliżymy specyfikę egzystencjalizmu – jako refleksji łączącej filozofię i literaturę, a zarazem rzutującej na społeczne nastroje, kulturową modę i styl życia. Zaznaczymy, że fenomen egzystencjalizmu polega nie tylko na tym, że jako programowo antysystemowy nurt współczesnej filozofii europejskiej jest on „rewolucyjny” względem dotychczasowej tradycji intelektualnej, lecz także na tym, że konsekwentnie zaciera (rozmywa) on granice między dyskursem filozoficznym (wypowiedzią filozoficzną) a dyskursem literackim (wypowiedzią literacką). Jest więc swego rodzaju miejscem spotkania filozofii i literatury (szczególnie prozy), akcentując literacki wymiar tej pierwszej (filozofii) oraz filozoficzny potencjał drugiej (literatury).

W pierwszym kroku zwrócimy uwagę na antysystemowy (nienaukowy) charakter egzystencjalizmu, podkreślając jego niejednorodność i polimorficzność. Nie tylko ukażemy przy tym możliwe sposoby jego ujmowania (klasyfikowania), ale i wskażemy na jego prekursorów i najważniejszych przedstawicieli. Następnie omówimy relacje między filozofią a literaturą, zaznaczając, że egzystencjalizm zdaje się być swoistym miejscem ich spotkania. Dyskursy te bowiem nieustannie się dopełniają, zazębiają i uzupełniają, eksponując fenomen jednostkowego doświadczenia egzystencjalnego. Filozofia i literatura, poszerzając horyzont namysłu nad fundamentalnymi kwestiami bezpośrednio związanymi z ludzkim życiem, pozwalają nam tym samym lepiej rozumieć samych siebie, otaczający nas świat oraz innych ludzi.

W dalszej części wywodu przyjrzymy się specyfice interpretacji egzystencjalnej. Zaznaczymy, że nie przybiera ona postaci skończonej, zamkniętej czy „gotowej”, lecz uwikłana jest w egzystencjalne (indywidualne) doświadczenie interpretatora. Jest on bowiem kimś osobiście zaangażowanym w proces interpretacji, a nie jedynie biernym odbiorcą czy „deszyfratorem” sensu. Interpretacja nie jest więc bezzałożeniowa, całkowicie „neutralna”, lecz uwarunkowana jest przez nasze przed-sądy i przedrozumienia (wstępne rozumienia). Te zaś bywają stale rewidowane (modyfikowane, aktualizowane) w trakcie lektury. Interpretacja egzystencjalna staje się

tym samym wyróżnionym sposobem ludzkiego bycia (bycia-w-świecie), którego nadrzędnym celem jest samopoznanie i samorozumienie.

## Fenomen egzystencjalizmu

Egzystencjalizm jest jednym z ważniejszych nurtów myśli współczesnej. Jego przedstawicielami, jak się najczęściej przyjmuje, są tacy filozofowie, jak Karl Jaspers, Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty czy Simone de Beauvoir<sup>1</sup>. Korzeni egzystencjalizmu szukać można już u Sorena Kierkegaarda i Fryderyka Nietzschego. Oni też przeważnie uchodzą za jego prekursorów<sup>2</sup>. Z egzystencjalizmem łączy się filozofię Blaise'a Pascala, św. Augustyna, Lwa Szestowa, Mikołaja Bierdiajewa, a niekiedy także Arthura Schopenhauera, Maxa Stirnera czy Sokratesa. Niektórzy badacze egzystencjalizmu jego genezy dopatrują się nawet w Starym Testamencie, przywołując duchowe rozterki Koheleta czy Hioba<sup>3</sup>. Sarah Bakewell nie pozostawia tu wątpliwości: motywy egzystencjalne można odnaleźć u „każdego, kto kiedykolwiek czuł się niezadowolony, zbuntowany bądź wyobcowany z jakiegokolwiek powodu”<sup>4</sup>. Egzystencjalizm, choć prężnie rozwijał się w latach dwudziestych dwudziestego wieku w Niemczech (K. Jaspers, M. Heidegger) oraz w latach czterdziestych we Francji (G. Marcel, S. de Beauvoir, J.P. Sartre, A. Camus), nie jest więc tworem wyłącznie dwudziestowiecznym. Jawi się raczej jako filozofia

---

<sup>1</sup> Na polskim gruncie naukowym za najszerzej zakrojoną antologię egzystencjalizmu uznać można wydaną w 1965 roku publikację *Filozofia egzystencjalna*, zredagowaną przez Leszka Kołakowskiego i Krzysztofa Pomiana. Znajdziemy w niej fragmenty dzieł takich filozofów, jak Søren Kierkegaard (*Jednostka i tłum, Jednostka wobec Boga. Irracjonalność wiary*), Max Stirner (*Dla „Ja” tylko „Ja” jest wartością, Krytyka liberalizmu jako kontynuacji chrześcijaństwa, Emancypacja jednostki od „człowieka”*), Friedrich Nietzsche (*Antynomie wartości*), Max Scheler (*Świat osobowy i świat absolutny, Moralność powszechna i moralność osobowa*), Miguel de Unamuno (*Indywidualizm jako byt tragiczny*), Karl Jaspers (*Krytyka pozytywizmu i idealizmu, Niemożność przewyciężenia historii, Wolność i komunikacja*), Gabriel Marcel (*Pojęcie „posiadania”, Filozofia i komunikacja międzyludzka*), Lew Szestow (*Egzystencjalizm jako krytyka fenomenologii*), Martin Heidegger (*Antropologia i ontologia, Swoistość istnienia ludzkiego, Śmierć jako fakt biologiczny i jako fenomen egzystencji, Egzystencjalne ujęcie prawdy*), Nicola Abbagnano (*Koegzystencjalna struktura egzystencji*), Jean-Paul Sartre (*Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna, Wyobrażenie jako realizacja wolności świadomości, Byt-w-sobie i jego poznanie, Zła wiara i dialektyka świadomości, Absolutna wolność bytu ludzkiego, Wolność i odpowiedzialność*), Georges Bataille (*Doświadczenie wewnętrzne jako jedyny autorytet*), Albert Camus (*Poczucie absurdu i jego konsekwencje filozoficzne, Bunt jako podstawa wspólnoty ludzkiej*) oraz Maurice Merleau-Ponty (*Fenomenologia i egzystencja, Świadomość indywidualna i istnienie zbiorowe, Człowiek, byt i historia*). Por. *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965.

<sup>2</sup> M. Warnock, *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa 2006, s. 11.

<sup>3</sup> M. Friedman, *The Worlds of Existentialism*, New York 1964.

<sup>4</sup> S. Bakewell, *Kawiarnia egzystencjalistów*, przeł. A. Paszkowska, Warszawa 2018, s. 9.

wieczna i uniwersalna (*philosophia perennis*), dotycząca fundamentalnych problemów człowieka<sup>5</sup>. Jest, jak mawiał Karl Jaspers, „pewną postacią jednej, prastarej filozofii”<sup>6</sup>. Powyższe intuicje celnie uchwycił Władysław Tatarkiewicz, wedle którego „egzystencjaliści bywali zawsze”: „jeśli nazywać egzystencjalistami zwłaszcza wszystkich tych, co z egzystencji człowieka uczynili ośrodek filozofii i przez jej pryzmat patrzyli na świat, to egzystencjaliści bywali zawsze”<sup>7</sup>.

Tatarkiewicz zwraca przy tym uwagę na cztery charakterystyczne dla egzystencjalizmu motywy: humanizmu (przekonanie, że ludzka egzystencja jest właściwym, podstawowym tematem refleksji filozoficznej), infinityzmu (przekonanie, że skończony, śmiertelny człowiek nieustannie konfrontuje się z nieskończonością, pragnie transcendencji i Absolutu), tragizmu (przekonanie, że ludzka egzystencja przepełniona jest troską i lękiem przed śmiercią) oraz pesymizmu (przekonanie, że ludzką egzystencję otacza nicość, a człowiek nie znajduje stałych punktów orientacyjnych, które nadałyby sens i kierunek jego życiu)<sup>8</sup>. Motywy te, z różnym rozłożeniem akcentów, mniej lub bardziej zdają się określać specyfikę szeroko rozumianego egzystencjalizmu.

Co ciekawe, Jan Legowicz konstatuje, że egzystencjalizm to „nurt ściśle związany ze współczesnością, z jej sprzecznościami i próbami ich rozwiązań i dlatego przynajmniej z pozycji historyka trzeba się jak najkategoryczniej przeciwstawić próbom zaliczania do egzystencjalistów Sokratesa i Platona, Epikura i Aureliusza Augustyna, Tomasza z Akwinu i Pascala, Nietzschego i Dostojewskiego, nie mówiąc już o wielu innych”<sup>9</sup>. Legowicz, jak widzimy, przeciwstawia się łączeniu z egzystencjalizmem dawniejszych filozofów, rezerwując termin „egzystencjalista” wyłącznie dla twórców dwudziestowiecznych (filozofami egzystencjalnymi są dla autora jedynie M. Heidegger, K. Jaspers, J.P. Sartre i G. Marcel). Twierdząc, że początki omawianego nurtu – ściśle związane z myślą Sorena Kierkegaarda – sięgają lat czterdziestych dziewiętnastego wieku, Legowicz jest wszakże dość niekonsekwentny, pomija bowiem refleksję Fryderyka Nietzschego (urodzonego w roku 1844, a którego rozkwit filozoficznego piarstwa przypada na lata osiemdziesiąte XIX stulecia) czy Fiodora Dostojewskiego

---

<sup>5</sup> S. Morawski, *Wątki egzystencjalistyczne w polskiej prozie lat trzydziestych*, [w:] *Problemy literatury polskiej lat 1890-1939*, seria I, red. H. Kirchner, Z. Żabicki, Wrocław 1972, s. 489.

<sup>6</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, [w:] *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990, s. 159.

<sup>7</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2005, s. 397.

<sup>8</sup> Por. ibidem.

<sup>9</sup> J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1967, s. 476.

(urodzonego w roku 1821, a tworzącego przecież właśnie od lat czterdziestych XIX wieku).

Egzystencjalizm (filozofię egzystencjalną) niekiedy odróżnia się od tzw. „problemów egzystencjalnych”. Czyni tak choćby Tadeusz Gadacz<sup>10</sup>, autor wielu publikacji z zakresu historii filozofii, filozofii człowieka czy filozofii religii. Dla filozofii egzystencjalnej (egzystencjalizmu) centralną kategorią jest „egzystencja”, rozumiana jako specyficznie ludzki sposób bycia. Problemy egzystencjalne były natomiast podejmowane już u zarania myśli filozoficznej – podejmował je Sokrates (pytając o sens ludzkiego życia), św. Augustyn (akcentując podmiotową autorefleksyjność, jednostkowe poszukiwanie Boga), Blaise Pascal (zwracając uwagę na przygodność i skończoność ludzkiego istnienia) czy Marcin Luter (podkreślając dramatyczną relację człowieka do Boga).

Nie ulega wątpliwości, że wspomniani myśliciele stali się źródłem inspiracji dla współczesnych egzystencjalistów. Gabriel Marcel, dla przykładu, określał swoją filozofię mianem neosokratyzmu (sokratyzmu chrześcijańskiego<sup>11</sup>). Miguel de Unamuno nawiązywał między innymi do św. Augustyna i Pascala. Luter i Kierkegaard wywarli wpływ na myśl Karla Bartha, Lwa Szestowa czy Karla Jaspersa. Augustyn, Pascal, Kierkegaard, Szestow i Nietzsche oddziałali zaś na Alberta Camusa. Lub inaczej: Sokrates stał się wielką inspiracją dla Kierkegarda, ten zaś dla Szestowa i Unamuna, podobnie jak Szestow, Dostojewski i Nietzsche dla Camusa (doskonale zaznajomionego zresztą z filozofią św. Augustyna<sup>12</sup>), a także Sartre’a. Kierkegaard jawi się natomiast nie tylko jako wybitny kontynuator Pascala, lecz również jako filozof, który wywarł istotny wpływ na Heideggera, a zwłaszcza Jaspersa. Jak nietrudno zauważyć, Gadacz, podkreślając ahistoryczność i niejednorodność filozofii egzystencjalnej, bliski jest więc zarysowanemu wyżej stanowisku Tatarkiewicza, a jednocześnie daleki od tezy Legowicza.

---

<sup>10</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, Kraków 2009, s. 364.

<sup>11</sup> G. Marcel, *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 25; idem, *L'homme problématique*, Paris 1955, s. 72. Por. X. Tilliette, *Philosophes contemporains. Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers*, Paris 1962, s. 9-10; A. Gielarowski, *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 2013, s. 17-19.

<sup>12</sup> A. Camus, *Christian Metaphysics and Neoplatonism*, Columbia 2007; idem, *Pozostańcie chrześcijanami*, przeł. A. Koprowska, „Gazeta Wyborcza”, 261/2003, s. 28. Filozofia św. Augustyna, dodajmy na marginesie, inspirowała także Martina Heideggera. Por. M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2002, s. 153-241.



Rozumienie egzystencjalizmu można wszakże zawęzić do myśli współczesnej<sup>13</sup>. Narodziny tego ruchu filozoficznego przypadają wówczas na moment „tuż przed sylwestrem roku 1932, kiedy to troje młodych filozofów siedziało w barze Bec-de-Gaz na rue de Montparnasse w Paryżu, plotkując i sącząc koktajle morelowe, specjalność lokalu”<sup>14</sup>. Tymi filozofami byli Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir oraz Raymond Aron, szkolny kolega Sartre’a, który studiował fenomenologię w Berlinie, a na ferie zimowe przyjechał właśnie do Paryża. Aron, opowiadając swoim towarzyszom o fenomenologii, tak zaciekał Sartre’a, że ten postanowił osobiście studiować nauki Husserla. Uświadomił mu bowiem, że fenomenologia jest tym, czego on właśnie poszukuje. Jak relacjonuje Simone de Beauvoir, Aron miał powiedzieć do Sartre’a: „o, widzisz, mój kochany, jeśli jesteś fenomenologiem, możesz mówić o tym cocktailu, i jest to filozofia”. Po tych słowach Sartre prawie „zbladł ze wzruszenia. Było to właśnie to, o czym od lat marzył: mówić o rzeczach, których dotykał, i żeby to była filozofia”<sup>15</sup>. Sartre’a nudziła filozofia akademicka, a to, o czym od lat marzył, to nie było nauczanie filozofii, ale zostanie „genialnym pisarzem”. A pisał, jak słusznie powiada Bakewell, „o fizycznym odczuwaniu świata oraz strukturach i nastrojach życia człowieka”<sup>16</sup>. A także o tym – i jest to bodaj najważniejszy temat (motyw) jego twórczości – „co to znaczy być wolnym”<sup>17</sup>.

Warto zaznaczyć, że egzystencjalizm jest nie tylko nurtem intelektualnym (filozoficznym), ale także pewną osobliwą formacją literacką i artystyczno-kulturową<sup>18</sup>. Problematyka egzystencjalna szczególnie obecna jest w twórczości takich pisarzy, jak Fiodor Dostojewski, Franz Kafka, Hermann Hesse<sup>19</sup>, Joseph Conrad<sup>20</sup>, Antoine de

---

<sup>13</sup> M. Błaszczuk, *Rozmowy w kawiarni. O fenomenie egzystencjalizmu*, „Świat i Słowo”, 2/2019, s. 277-284.

<sup>14</sup> S. Bakewell, *Kawiarnia egzystencjalistów*, s. 9.

<sup>15</sup> S. de Beauvoir, *W sile wieku*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1964, s. 138. Por. A. Nasiłowska, *Jean Paul Sartre i Simone de Beauvoir*, Kraków 2006, s. 61.

<sup>16</sup> S. Bakewell, *Kawiarnia egzystencjalistów*, s. 14.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> M. Błaszczuk, *Egzystencjalizm jako filozofia, literatura i styl życia*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 1/2021, s. 143-149.

<sup>19</sup> M. Januszkiewicz, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012, s. 226-275; I. Jezińska, *Legenda Hermanna Hessego*, [w:] *Śladami człowieka książkowego. Studia o literaturze polskiej XX wieku*, red. T. Mizerkiewicz, Poznań 1997, s. 249-275; A. Węclawiak, *Egzystencjalista paradoksalny – teatr magiczny Hermanna Hessego*, [w:] *Oblicza egzystencjalizmu*, red. M. Błaszczuk, Kraków 2017, s. 171-179; E. Drewermann, *W obronie indywidualności. Dwa eseje o Hermannie Hessem*, przeł. A. Kryczyńska, B. Miracki, Warszawa 1997; K. Nowakowska, *Hermann Hesse w poszukiwaniu własnej tożsamości. Bohaterowie literaccy jako transformacje ich autora*, Wrocław 2004; A. Wieczorkiewicz, *Hermann Hesse i jego magiczne mosty*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze”, 5/2014, s. 133-156; M. Zawadzki, *Hermann Hesse, ambiwalencja i tragizm życia przebudzonego*, „The Polish Journal of the Arts and Culture”, 2/2014, s. 147-160.

Saint-Exupéry<sup>21</sup>, Witold Gombrowicz<sup>22</sup>, Edward Stachura<sup>23</sup>, Emil Cioran<sup>24</sup> czy Michel Houellebecq<sup>25</sup>. Dostojewski uchodzi nawet za „mrocznego mistrza” egzystencjalistów,

<sup>20</sup> M. Malessa-Drohomirecka, *Tropy egzystencjalne w prozie Josepha Conrada*, „Kultura Współczesna”, 3/2017, s. 218-223; O. Bohlmann, *Conrad's Existentialism*, London 1991; R. Spoerri-Müller, *Joseph Conrad. Das Problem der Vereinsamung*, Winterthur 1959; J.G. Peters, *Joseph Conrad's Critical Reception*, Cambridge 2013.

<sup>21</sup> A. Bukowska, *Saint-Exupéry, czyli paradoksy humanizmu*, Warszawa 1977; Ł. Czajka, *Ocal siebie, aby ocalić świat – filozofia „Małego Księcia”*, „Humaniora”, 2/2020, s. 75-89; F. Hetzler, *Prawda fantazji a przyszłość człowieka. Osoba i „Mały Książę” Saint-Exupéry'ego*, przeł. H. Puszko, „Sztuka i Filozofia”, 1/1989, s. 204-217; M. Jung, *Mały Książę w nas. W podróży odkrywczej z Saint-Exupérym*, Poznań 2006; E. Drewermann, *Istotnego nie widać. Rzecz o Małym Księciu*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1996; A. Milecki, *Źródła i perspektywy humanizmu w twórczości Antoine'a de Saint-Exupéry*, Wrocław 1975; J. Falicki, *Uwagi o symbolice „Małego Księcia” A. de Saint-Exupéry*, „Roczniki Humanistyczne”, 3/1957, s. 163-192; M. Dziewiecki, *„Mały Książę” jako forma komunikacji wychowawczej*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 5/2006, s. 403-417; M. Potočárová, *The Educational and Moral Message in Antoine de Saint-Exupéry's 'The Little Prince'*, „Studia Paedagogica Ignatiana”, 4(20)/2017, s. 57-70; A. Świeżyński, *„Czy baranek zjadł różę?”. Próba symboliczno-biblijnej interpretacji „Małego Księcia” Antoine de Saint-Exupéry*, „Studia Gdańskie”, 21/2007, s. 79-99; J. Ratkowska-Pasikowska, *Infantylnizm – niewykorzystany potencjał w perspektywie stawania się dorosłym. „Mały Książę” Antoine'a de Saint-Exupéry'ego – „doświadczenie infantylnizmu”*, „Edukacja Elementarna w Teorii i Praktyce”, 1(51)/2019, s. 9-19; E. Ziolo, K. Wiatr, *Mały Książę, czyli o doświadczaniu istnienia w drodze*, Kraków 2001; D. Borowski, *Literackie nawiązania do „Małego Księcia” Antoine'a de Saint-Exupéry'ego – spojrzenie intertekstualne*, [w:] *Teksty kultury w edukacji polonistycznej i refleksji badawczej*, red. Z. Ożóg-Winiarska, Kielce 2014, s. 41-54; Z. Bieńkowski, *Saint-Exupéry. Aprobata cywilizacji*, [w:] *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983, s. 26-45; W. Kwiatkowski, *Dwa oblicza humanizmu Saint-Exupéry'ego*, „Roczniki Humanistyczne”, 4/1968, s. 99-106; idem, *Saint-Exupéry – poeta czynu*, „Roczniki Humanistyczne”, 3/1965, s. 81-90; idem, *Humanizm Saint-Exupéry'ego*, Warszawa 1969; idem, *Saint-Exupéry. Samotność i więź*, Lublin 2003.

<sup>22</sup> L. Nowak, *Gombrowicz. Człowiek wobec ludzi*, Warszawa 2000; E. Fiała, *Homo transcendens w świecie Gombrowicza*, Lublin 2004; M. Głowiński, *Gombrowicz i nadliteratura*, Kraków 2002; J. Błoński, *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne. Studia o Gombrowiczu*, Kraków 2003; J. Jarzębski, *Gra w Gombrowicza*, Warszawa 1983; idem, *Gombrowicz*, Wrocław 2004; idem, *Pojęcie „formy” u Gombrowicza*, „Pamiętnik Literacki”, 4/1971, s. 69-96; T. Banaszak, *Kilka uwag o pojęciu wolności u Gombrowicza*, [w:] *Przestrzenie świadomości. Studia z filozofii literatury*, red. A. Falkiewicz, L. Nowak, Poznań 1996, s. 193-203; M. Ciesielski, *Człowiek Gombrowicza a model jednostki racjonalnej*, [w:] *Jednostka w układzie społecznym. Próba teoretycznej konceptualizacji*, red. K. Brzechczyn, M. Ciesielski, E. Karczyńska, Poznań 2013, s. 23-43; A. Falkiewicz, *Gombrowicz: filozof i filozofujące dzieło*, [w:] *Przestrzenie świadomości. Studia z filozofii literatury*, red. A. Falkiewicz, L. Nowak, Poznań 1996, s. 125-138; J.P. Salgas, *Witold Gombrowicz lub ateizm integralny*, przeł. J.M. Kłoczowski, Warszawa 2004; A. Gall, *Humanizm performatywny. Polemika z filozofią w praktyce literackiej Witolda Gombrowicza*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2011; J. Olejniczak, *Witold Gombrowicz. Ja!*, Łódź 2021; T. Kepiński, *Witold Gombrowicz. Studium portretowe drugie*, Warszawa 1992; M. Januszkiewicz, *„Kosmos” Witolda Gombrowicza a problem nihilizmu europejskiego*, „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska”, 3/2004, s. 253-261; J. Franczak, *Rzecz o nierzeczywistości. „Mdłości” Jeana Paula Sartre'a i „Ferdynand” Witolda Gombrowicza*, Kraków 2002; J. Margański, *Filozof Gombrowicz*, „Teksty Drugie”, 5/1991, s. 106-118.

<sup>23</sup> M. Januszkiewicz, *Od egzystencjalizmu do mistyki. O prozie Edwarda Stachury*, „Pamiętnik Literacki”, 4/1994, s. 96-115; idem, *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku. O prozie Aleksandra Wata, Stanisława Dygata i Edwarda Stachury*, Poznań 1998, s. 177-205; W. Setlak, *Edward Stachura jako pisarz egzystencjalizmu. Próba interpretacji w kategoriach filozofii Sorena Kierkegarda, Karla Jaspersa, Alberta Camusa i Maxa Stirnera*, [w:] *Oblicza egzystencjalizmu*, red. M. Błaszczuk, Kraków 2017, s. 193-208; D. Pachocki, *Stachura totalny*, Lublin 2007; M. Buchowski, *Buty Ikara. Biografia Edwarda Stachury*, Warszawa 2014; idem, *Edward Stachura. Biografia i legenda*, Opole 1993; J. Pieszcachowicz, *Edward Stachura – lagodny buntownik*, Kraków 2005; B. Czochralska, *Ktoś spoza planety. Spotkania z Edwardem Stachurą*, Kraków 2014.

<sup>24</sup> T. Lerka, *Emila Ciorana ujęcie tragizmu ludzkiej egzystencji*, „Przegląd Filozoficzny”, 1/2021, s. 135-150; S. Piechaczek, *Człowiek jako chore zwierzę. Z antropologii E.M. Ciorana*, „Przegląd Filozoficzny”, 3/2008, s. 107-123; idem, *Biografia intelektualna Emila Ciorana*, „Analiza i Egzystencja”, 14/2011, s.

a jego *Notatki z podziemia* można uznać za znakomite wprowadzenie do tego ruchu myślowego<sup>26</sup>. Twórczość Jeana-Paula Sartre'a i Alberta Camusa zdaje się z kolei stanowić doskonałą próbę syntezy filozofii i literatury. Egzystencjalizm, jak nadmieniliśmy, dość szybko stał się swoistym fenomenem kulturowym<sup>27</sup>, zyskując ogromną popularność tam, gdzie rażąco zachwiana została wiara w człowieka, w dotychczasowe wartości humanistyczne, religijne czy moralne. Stał się więc nie tylko kierunkiem filozoficznym i prądem literackim, lecz także określonym stylem życia, nonkonformistyczną modą, akcentującą subiektywizm, indywidualizm czy „potoczny pesymizm”<sup>28</sup>. Z jednej strony chodzi tu o specyficzny styl ubioru egzystencjalistów, którzy nosili przeważnie czarne, wełniane golfy, „używane koszule i prochowce”<sup>29</sup>; z drugiej natomiast – o ich oryginalny, przyciągający gawiedź i opinię publiczną, sposób bycia, polegający na przesiadywaniu całymi dniami w kawiarniach oraz dyskusowaniu o sprawach codziennego życia. Egzystencjaliści, krytykując konstruowanie wielkich systemów filozoficznych, podkreślali bowiem, że „przedmiotem filozofii jest to, co się przeżywa, w taki sposób, w jaki się to dzieje”<sup>30</sup>. Mówiąc inaczej: życie i filozofia okazują się być nierozłączne; lub lepiej: żyć znaczy filozofować<sup>31</sup>.

Należy jednak pamiętać, że owa „moda” na egzystencjalizm często niewiele miała wspólnego z pogłębionym namysłem filozoficznym nad jego założeniami. Zazwyczaj ograniczała się ona do dość pobieżnego, wrywkowego cytowania prac Sartre'a i Camusa, prowadzenia kawiarnianych dyskusji oraz charakterystycznego zachowania czy stylu ubierania się (czarne swetry, czarne golfy, długie, workowate spódnice). Jak wspomina Agnieszka Osiecka: „ludzie wydzielali sobie Sartre'a, opijali się potwornie mocną herbatą, łązili po nocy na cmentarz i palili papierosy w

---

101-122; P. Szaj, *Fragment, czyli pogranicze filozofii i literatury w pisarstwie Emila Ciorana*, „Hybris”, 27/2014, s. 20-38; P. Wójs, *Odmiany rozumu ludzkiego według Emila Ciorana*, „Analiza i Egzystencja”, 28/2014, s. 121-136; M. Jakubik, *Wątki religijne w twórczości Emila Ciorana*, Gdynia 2012; S. Jaudeau, *Cioran, czyli ostatni człowiek*, przeł. A. Charędziak, Mikołów 2014; B. Mattheus, *Cioran. Portret radykalnego sceptyka*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2008; M. Rura, *Podmiot w filozofii Emila Ciorana*, Lublin 2019; M. Błaszczuk, *Emila Ciorana filozofia człowieka*, „Tematy i Konteksty”, 11/2021, s. 624-630.

<sup>25</sup> M. Januszkiewicz, *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*, Poznań 2016, s. 210-230; D. Morrey, *Michel Houellebecq. Humanity and its Aftermath*, Liverpool 2013.

<sup>26</sup> W. Kaufmann, *Existentialism: from Dostoevsky to Sartre*, New York 1975, s. 12-14.

<sup>27</sup> K. Toeplitz, *Egzystencjalizm jako zjawisko kulturowe*, Gdańsk 1983.

<sup>28</sup> D. Szkoła, *Pomiędzy filozofią a stylem życia. Egzystencjalizm w polskiej prozie pokolenia '56*, Wrocław 2019, s. 116.

<sup>29</sup> S. Bakewell, *Kawiarnia egzystencjalistów*, s. 22.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>31</sup> A. Cohen-Solal, *Sartre. A Life*, London 1987, s. 142.

charakterystyczny sposób – do końca, do poparzenia palców i ust”<sup>32</sup>, „chłopcy odkrywali słynny sartre’owski ból istnienia i tarzali się w nim piszcząc z rozkoszy”<sup>33</sup>. Moda na egzystencjalizm wprawdzie zbanalizowała filozofię egzystencjalną, jednak – na poziomie psychologicznym – dała młodym ludziom poczucie przynależności do wspólnoty, potęgując antysystemowe nastroje.

Egzystencjalizm nie jest zwartą doktryną czy systemem filozoficznym. Jest to bowiem nurt istotowo zróżnicowany i niejednolity, krytyczny wobec wszelkiej wiedzy naukowej, a zarazem daleki od formułowania „totalnych” sądów o ludzkim istnieniu<sup>34</sup>. Niechęć egzystencjalistów do konstruowania systemów filozoficznych spowodowana jest właśnie świadomością niewystarczalności oraz nadmiernej abstrakcyjności kategorii intelektualnych, za pomocą których próbuje się opisać jednostkowe doświadczenie egzystencjalne. Jak wyzna Karl Jaspers: „przekonałem się, że większość teorii filozoficznych, a i wiele naukowych, nie daje żadnej pewności”<sup>35</sup>, „to, co słynni uczeni podają w podręcznikach jako wiedzę naukową, często nie zostało krytycznie zweryfikowane i w rzeczy samej wcale nie jest pewne. Dostrzegałem czężą gadaninę, pozorne poznanie”<sup>36</sup>. Ludzka egzystencja skutecznie wymyka się intelektualnemu poznaniu (filozofii naukowej), jako taka zdaje się być w pełni niewyrażalna, niekomunikowalna. Możemy zatem powiedzieć, że egzystencjalizm jest krytyką filozofii systemowej (filozofii esencji), bazującej w znacznej mierze na Kartezjańskim *cogito, ergo sum*. Stąd nie „myśl”, gloryfikowana przez krąg filozofów-racjonalistów, lecz „bycie” sytuuje się w centrum dociekań egzystencjalistów. Ich *credo*, trawestując słynne założenie Kartezjusza, zdaje się stanowić formuła „jestem, więc myślę”<sup>37</sup>.

Egzystencjalizm, mając na uwadze powyższe, nie jest systematycznym wykładem ściśle określonych poglądów. Jest raczej konglomeratem różnorodnych motywów literackich i filozoficznych zorientowanych wokół problemu człowieka. Mamy tu więc do czynienia nie tyle ze spójnym, jednorodnym kierunkiem filozoficznym, ile z dość osobliwą formacją intelektualną (lub lepiej: filozoficzno-literacką) filozofii współczesnej, w której centrum bezsprzecznie znajduje się człowiek i sprawy ludzkie. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że egzystencjalizm to

---

<sup>32</sup> A. Osiecka, *Szpetni czterdziestoletni*, Warszawa 1987, s. 78.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> M. Błaszczuk, *Wprowadzenie*, [w:] *Oblicza egzystencjalizmu*, red. M. Błaszczuk, Kraków 2017, s. 9-13.

<sup>35</sup> K. Jaspers, *O mojej filozofii*, przeł. D. Lachowska, [w:] *Filozofia egzystencji*, s. 60.

<sup>36</sup> Ibidem. Fryderyk Nietzsche zaś nadmieni: „nie ufam systematykom i ustępuję im z drogi. Pożądanie systemu jest brakiem rzetelności”. F. Nietzsche, *Aforyzmy*, oprac. S. Lichański, Warszawa 1973, s. 34.

<sup>37</sup> P. Roubiczek, *Existentialism. For and Against*, Cambridge 1964, s. 8-9.

„bardziej nastrój niż filozofia”<sup>38</sup>. Poznanie egzystencjalne nie jest tym samym poznaniem czystym (obiektywnym), pozbawionym emocji, jak zalecał Baruch Spinoza czy Georg Wilhelm Friedrich Hegel, lecz zrelatywizowanym do poznawczych filtrów człowieka jako egzystencji. Jest więc poznaniem „od wewnątrz” („emocja jest pewnym sposobem pojmowania świata”<sup>39</sup>), dokonuje się bowiem zawsze z punktu widzenia egzystującego w określonym miejscu i czasie podmiotu: „filozofia egzystencjalna oznacza pamięć o egzystencjalności filozofującego podmiotu, który wkłada w swoją filozofię egzystencjalne doświadczenie. Filozofia ta zakłada, że tajemnica bytu odsłania się tylko w ludzkim istnieniu”<sup>40</sup>. Wszystko to, paradoksalnie, czyni egzystencjalizm swego rodzaju antyfilozofią. Paradoksalnie jednak, bowiem taki właśnie sposób filozofowania zdaje się być najbliższy źródłowemu pojęciu filozofii jako „myślenia zaangażowanego”. Słusznie zatem konstatuje Mikołaj Bierdiajew, że filozofia egzystencji jest „bliska życiu, życiu bez cudzysłowu”<sup>41</sup>. W podobnym duchu, dodajmy, utrzymane są także wypowiedzi Lwa Szestowa<sup>42</sup>, Emmanuela Lévinasa<sup>43</sup> czy Karla Jaspersa, akcentującego „nierozzerwalność filozofowania i bycia człowiekiem”<sup>44</sup>.

Głównym przedmiotem zainteresowania egzystencjalistów nie jest podmiot transcendentálny (abstrakcyjny, zaświatowy, zdepersonalizowany), lecz człowiek konkretny, „z krwi i kości”, który „rodzi się, cierpi, umiera – przede wszystkim umiera – który je, pije, bawi się i śpi, myśli i kocha, człowiek, którego się widzi i słyszy”<sup>45</sup>. Mówiąc inaczej: przede wszystkim interesuje ich konkretna jednostka, jej wybory i poczynania, jej doświadczenia i emocje, jej wolność, autentyczność oraz miejsce i rola w świecie; słowem – jej egzystencja. Egzystencjaliści – zarówno w swej twórczości filozoficznej, jak i literackiej – zwracają więc uwagę na fenomen jednostkowego doświadczenia egzystencjalnego, koncentrując się na problemach bezpośrednio związanych z ludzkim życiem.

---

<sup>38</sup> S. Bakewell, *Kawiarnia egzystencjalistów*, s. 9.

<sup>39</sup> J.P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, przeł. R. Abramciów, Kraków 2006, s. 69.

<sup>40</sup> M. Bierdiajew, *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*, [w:] L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1990, s. 117. Por. M. Bierdiajew, *Główna idea filozofii Lwa Szestowa*, przeł. A. Kondrat, „Studia z Historii Filozofii”, 1/2018, s. 27.

<sup>41</sup> M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 29.

<sup>42</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 82.

<sup>43</sup> E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Warszawa 2008, s. 87.

<sup>44</sup> K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkiewicz, Wrocław 1998, s. 87.

<sup>45</sup> M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Kraków-Wrocław 1984, s. 5.

Warto zarazem podkreślić, że wspomniana niejednorodność oraz programowa antysystemowość (czy wręcz „nienaukowość”) egzystencjalizmu (filozofii egzystencji) nastrocza sporo niedogodności interpretacyjnych. Nie sposób bowiem nie zauważyć, że egzystencja jest przede wszystkim silnie zindywidualizowanym ruchem *in statu nascendi*, że jest określonym rodzajem przeżycia, przynależnym wyłącznie człowiekowi jako jednostce i dostępnym li tylko jej wewnętrznemu światu. Innymi słowy: jest przeżywanym subiektywnie, rozumiejąco odnoszącym się do samego siebie, niezakończonym projektem. Doświadczenie egzystencjalne, już to z uwagi na jego radykalnie zindywidualizowany charakter, już to z uwagi na niemożność jego uczonej konceptualizacji, nie jest tym samym w pełni opisywalne i komunikowalne, skutecznie wymykając się obiektywnemu, naukowemu poznaniu. Sposoby wyrażania egzystencji domagają się bowiem szczególnego języka, wykorzystującego tak opis fenomenologiczny (Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre), jak i różnorodne formy literackie, odwołujące się nie tyle do intelektu, co raczej do wyobraźni i przeżyć wewnętrznych (warto tu choćby przywołać na wskroś osobiste dzienniki oraz pseudonimowe dzieła Sørensa Kierkegaarda, aforystyczną twórczość Fryderyka Nietzschego, eseistykę oraz utwory dramatyczne Jeana-Paula Sartre’a, Alberta Camusa czy Gabriela Marcela). Oznacza to w konsekwencji, że każda próba eksplikacji „problemu egzystencji” niejako z góry naznaczona jest subiektywizmem, a tym samym skazana na pewną „fragmentaryczność”, „aspektowość” i „skrótowość”. Wynika to przeważnie z obszerności i złożoności materii, którą badacz się zajmuje, i której sam – jako jednostka – podlega. To właśnie owa polifoniczność i wieloaspektowość zagadnienia sprawia, że egzystencjalny namysł nad człowiekiem wymyka się wszelkim obiektywnym (naukowym) ramom i definicjom, nie pozwalając się w pełni uprzedmiotowić.

Sprawę komplikuje również niejednoznaczna terminologia. Mamy bowiem do czynienia właściwie z trzema określeniami, charakteryzującymi ów kierunek myśli współczesnej. Są nimi: egzystencjalizm (*Existentialismus*), filozofia egzystencjalna (*Existenzialphilosophie*) oraz filozofia egzystencji (*Existenzphilosophie*). Wszystkie one zdają się konceptualizować ów kierunek filozofii współczesnej, której przedmiot nakreśliliśmy wyżej. Wszystkie też odnoszą się wprost do egzystencji, czyniąc z człowieka (jego istnienia) fundamentalny temat filozoficznej refleksji. Bliższe, a tym samym wnikliwsze przyjrzenie się rozwojowi myśli egzystencjalnej pozwala jednak zauważyć, że pojęcia te, choć semantycznie zbliżone, nie uchodzą za tożsame. Generują

nadto określone konotacje z twórczością poszczególnych myślicieli. Termin „egzystencjalizm”, dla przykładu, odnosi się głównie do koncepcji Jeana-Paula Sartre’a, wedle której byt ludzki konstituowany jest przez dokonywane w duchu wolności nieustające wybory swojego losu. Sartre zdaje się też być jedynym myślicielem, który – przynajmniej przez pewien okres swojej filozoficznej (filozoficzno-literackiej) twórczości – z egzystencjalizmem się utożsamiał. Pojęcie „filozofia egzystencji” przywodzi zaś na myśl stanowisko Karla Jaspersa, według którego egzystencja i transcendencja jawią się jako dwie dychotomiczne rzeczywistości, pomiędzy którymi bytuje (egzystuje) człowiek. Sformułowanie „filozofia egzystencjalna”, choć występuje w wielu kontekstach antyesencjalistycznie zorientowanej refleksji filozoficznej, zdaje się natomiast najtrafniej określać prekursorską filozofię Sørensa Kierkegaarda.

Dość zaznaczyć, że wielu filozofów egzystencji (K. Jaspers, M. Heidegger, G. Marcel czy A. Camus) stanowczo odcinało się od „egzystencjalizmu”, który w swoim czasie stał się swoistą modą intelektualną i kulturową. Karl Jaspers, jak pamiętamy, utrzymywał, że tworzy filozofię egzystencji; Martin Heidegger zaś, że ontologię fundamentalną. Gabriel Marcel najchętniej nazwałby rozwijaną przez siebie filozofię mianem neosokratyzmu lub sokratyzmu chrześcijańskiego. Albert Camus z kolei w ogóle nie uważał się za filozofa. Egzystencjalizm, można odnieść wrażenie, zawdzięcza swą popularność zwłaszcza Sartre’owi, który doskonale łączył działalność filozoficzną z twórczością literacką. Jak pisał Jaspers: „kiedy w Paryżu młody człowiek ubiera się ekscentrycznie, pozwala sobie na swobodę erotyczną, nie pracuje, spędza życie w kawiarni i wygłasza osobliwe frazesy, powiada się, że jest egzystencjalistą; pół wieku temu w Berlinie młody człowiek prowadzący podobny tryb życia zyskałby miano nietzscheanisty. A przecież pierwszy ma równie mało wspólnego z Sartre’em, jak drugi miał z Nietzschem. Czytali tych filozofów, ale ich nie rozumieli, poprzestawszy jedynie na przyswojeniu sobie z ich prac frapujących, a zarazem wieloznacznych sformułowań, przy nieumiejętności myślenia metodycznego. Sartre jest twórcą egzystencjalizmu, znajdującego rezonans w szerokim świecie. Gdyby nie Sartre, krąg zainteresowanych zagadnieniem byłby znacznie węższy. Sprawa stała się modą i tematem towarzyskich konwersacji dopiero wówczas, gdy jej rzecznikiem stał się pisarz, który użyczał jej języka swego literackiego dzieła”<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> K. Jaspers, *Co to jest egzystencjalizm?*, przeł. A. Staniewska, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 269.

To właśnie za sprawą Jeana-Paula Sartre'a egzystencjalizm stał się swoistą modą intelektualną, głoszone przezeń tezy obiegowymi, charakteryzującymi ów nurt hasłami, a on sam stał się obiektem kultu „kawiarnianych” filozofów. W swym słynnym odczycie zatytułowanym *Egzystencjalizm jest humanizmem* (1946) Sartre wyłożył bowiem główne założenia promowanego przez siebie kierunku, deklarując zarazem, że egzystencjalizm jest znamienym dla myśli współczesnej nurtem filozoficznym. Dokonując jego klasyfikacji, wyodrębnił przy tym egzystencjalizm ateistyczny, do którego zaliczył siebie i Martina Heideggera, oraz egzystencjalizm chrześcijański, reprezentowany – jego zdaniem – przez Karla Jaspersa i Gabriela Marcela. Jak sam pisał: „są dwa rodzaje egzystencjalistów: pierwsi to chrześcijanie wyznania katolickiego, do którego zaliczam Jaspersa i Gabriela Marcela, drudzy to egzystencjaliści ateści, do których zaliczyć należy Heideggera oraz egzystencjalistów francuskich i mnie samego”<sup>47</sup>. Dokonana przez Sartre'a klasyfikacja nie jest jednak precyzyjna. Kontrowersyjne zdaje się być uznanie Heideggera tak za egzystencjalistę, jak i filozofa ateistycznego. Autor *Sein und Zeit* nie deklarował bowiem ateizmu, podobnie jak nie uważał się za egzystencjalistę<sup>48</sup>. Pewne kontrowersje wzbudzać też może nazwanie Jaspersa filozofem chrześcijańskim, zwłaszcza katolickim. Autor *Wiary filozoficznej*, pomimo nieprzeartego dążenia do rozjaśnienia „szyfrów transcendencji”, kwestionował bowiem wiarę w możliwość Objawienia oraz osobowy charakter Absolutu<sup>49</sup>. Warto dodać, że z Sartre'owską wizją egzystencjalizmu nie utożsamiali się także Gabriel Marcel oraz Albert Camus, czołowi dwudziestowieczni intelektualiści francuscy.

Wspomnieliśmy wyżej, że egzystencjalizm jest nurtem niejednorodnym, programowo antysystemowym. Niezwykle trudno więc dokonać jego naukowej konceptualizacji. Można nawet odnieść wrażenie, że wszelkie jej próby nieuchronnie skazane są na porażkę, nie sposób bowiem wypracować ogólną (systemową) teorię ludzkiej egzystencji. Nie ma przy tym jednego egzystencjalizmu – mamy raczej do czynienia z wieloma filozofiami egzystencji (egzystencjalizmami). Niemniej jednak niekiedy wyróżnia się egzystencjalizm ateistyczny i chrześcijański<sup>50</sup>, niemiecką

---

<sup>47</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 23.

<sup>48</sup> M. Heidegger, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, [w:] *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 271-312.

<sup>49</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, przeł. A. Buchner i in., Toruń 1995, s. 72-73.

<sup>50</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 23.



filozofię egzystencji i francuski egzystencjalizm<sup>51</sup> oraz egzystencjalizm autoekspresji (literacki) i egzystencjalizm filozofii<sup>52</sup>. Warto wszakże nadmienić, że są to klasyfikacje dość umowne, ponieważ nie wyczerpują one wszystkich możliwych interpretacji tegoż nurtu.

W kontekście niniejszych rozważań szczególnie interesujące wydaje się to ostatnie rozróżnienie. Egzystencjalizm autoekspresji, ogólnie biorąc, jest „dokumentem” konkretnej ludzkiej egzystencji, subiektywnym, silnie zindywidualizowanym zapisem jej przeżyć i doświadczeń. Egzystencjalizm filozofii dąży natomiast do intelektualnej „obróbki” owych przeżyć, do wypracowania ich intersubiektywnej wykładni. Tym więc, co odróżnia egzystencjalizm filozofii od egzystencjalizmu autoekspresji jest skłonność tego pierwszego do uniwersalizacji poszczególnych aspektów ludzkiego życia. Jak można zauważyć, istota tegoż podziału zasadza się na dychotomii egzystencjalizmu literackiego i egzystencjalizmu filozoficznego. Ten pierwszy jest bowiem świadectwem artystycznej autoekspresji – problemy egzystencjalne zarysowuje na gruncie literatury pięknej, a nie w ramach filozoficznego traktatu. Ten drugi, jak zaznaczyliśmy, pragnie zaś dokonać uniwersalizacji subiektywnie przeżywanej przez człowieka egzystencji, nakładając na nią swój intelektualny, „porządkujący” filtr.

Nie sposób zarazem nie odnotować, że swoistym wyznacznikiem „egzystencjalizmu” nie tyle jest poszukiwanie dualnych podziałów w jego obrębie, ile namysł nad intencjonalnością egzystencji, rozumianą jako „istotna otwartość, jako spotkanie subiektywności z danymi rzeczywistościami, które nie są tą subiektywnością”<sup>53</sup>. W tym kontekście drugorzędny okazuje się być fakt przynależności do „egzystencjalizmu” poszczególnych myślicieli czy pisarzy. William Luijpen, autor *Fenomenologii egzystencjalnej*, wskazuje tu na bezpośrednio niewyraźalny i nieuchwytny, lecz wspólny dla nich „klimat myślenia”<sup>54</sup>. Tym więc, co ma stanowić o identyfikowaniu danego filozofa (i pisarza) z egzystencjalizmem, ma być podejmowana przezeń pogłębiona refleksja nad problematyką ludzkiej egzystencji.

---

<sup>51</sup> O.F. Bollnow, *Deutsche Existenzphilosophie und Französischer Existentialismus*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung”, 2-3(2)/1948, s. 231-243; idem, *Existenzphilosophie*, Stuttgart 1955; H. Arendt, *Czym jest filozofia egzystencji?*, [w:] *Salon berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa 2008, s. 73-102; eadem, *Francuski egzystencjalizm*, [w:] *Salon berliński i inne eseje*, s. 105-112.

<sup>52</sup> M. Siemek, *Nad egzystencjalizmem*, [w:] *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984, s. 205-213.

<sup>53</sup> W. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 378.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 7.

Mimo wyłuszczonej (a raczej: jedynie zasygnalizowanej) wyżej subtelności, które z pewnością wymagają osobnego opracowania, powszechnie – w dość szerokim sensie – zwykło się mówić o egzystencjalizmie jako tej formacji filozoficznej (filozoficzno-literackiej, a nawet kulturowej), która zbiorczo obejmuje dociekania (twórczość) poszczególnych myślicieli (i pisarzy) egzystencjalnych. Zabieg ten, biorąc pod uwagę choćby dostrzeżony przez Luijpena wspólny dla poszczególnych filozofów egzystencji „klimat myślenia”, wydaje się być w przedmiotowym sensie uzasadniony. Pozwala bowiem ujmować egzystencjalizm zarówno na płaszczyźnie filozoficznej, jak i literackiej, zachowując jego swoistą niejednorodność oraz programową antysystemowość. Pozwala tym samym uznać za egzystencjalistów nie tylko filozofów, lecz także „egzystencjalizujących” pisarzy, zacierając granice między literackością filozofii a filozoficznością literatury. Nie zmienia to jednak faktu, że z uwagi na osobliwość kierunku winniśmy raczej mówić o wielu – specyficznych dla każdego myśliciela – egzystencjalizmach niżli o spójnym i jednolitym nurcie zwanym egzystencjalizmem. W konsekwencji zaś – o wielu odrębnych filozofiach egzystencji, których intelektualny trzon wyznaczyły w dwudziestym wieku *Philosophie* Karla Jaspersa (1932), *Bycie i czas* Martina Heideggera (1927) oraz *Byt i nicność* Jeana-Paula Sartre’a (1943).

### **Między literaturą a filozofią**

Filozofię i literaturę łączy szczególna więź. Tradycyjnie wszakże zwykło się mówić, że filozofia odwołuje się do rozumu, logicznej (racjonalnej) argumentacji, intersubiektywnych pojęć i kategorii, a literatura – do wyobraźni i uczuć. Że dla filozofii najważniejsze jest dążenie do prawdy, dla literatury zaś – ukazywanie piękna. Że filozofia dąży do uchwycenia obiektywnej rzeczywistości, podczas gdy literatura tę rzeczywistość fikcjonalizuje, przekształca i deformuje. Wreszcie: że filozofia próbuje dotrzeć do ogólnych prawideł i rządzących światem mechanizmów, literatura natomiast konstruuje jedynie rozliczne metafory, obrazy i symulacje otaczającego świata.

Ów „spór kompetencyjny” pomiędzy filozofią a literaturą sięga myśli starożytnej, a dokładniej: filozofii Platona („między filozofią i sztuką poetów jakoś od

dawna są niesnaski”<sup>55</sup>). Postulował on bowiem wygnanie poetów (poetów-mimetyków) z idealnego państwa, zarzucając im propagowanie wiedzy złudnej, pozornej i nieautentycznej. Poeta-naśladowca „w duszy każdego poszczególnego człowieka zaszczenia zły ustrój wewnętrzny, folguje temu i schlebia, co jest poza rozumem w duszy, i nie potrafi rozróżnić ani tego, co większe, ani tego, co mniejsze, tylko jedno i to samo raz uważa za wielkie a raz za małe. Widziadła tylko wywołuje, a od prawdy stoi bardzo daleko”<sup>56</sup>; „lichotę tworzy w porównaniu do prawdy”<sup>57</sup>. Platon deprecjonował tym samym rolę poezji (a szerzej: sztuki rozumianej jako *techne*) w życiu społeczno-politycznym. Poezja, jego zdaniem, nie tylko miała negatywny wpływ na obyczaje społeczne, ale i „usypiała” obywateli, odwracając ich uwagę od prawdziwego poznania i prawdziwej wiedzy. Tej zaś dostarczać ma jedynie filozofia. Poezja „karmi i podlewa te dyspozycje, które by powinny uschnąć, i kierownictwo nad nimi oddaje tym skłonnościom, które same kierownictwa potrzebują, jeżeli mamy się stać lepsi i szczęśliwsi, a nie gorsi i mniej szczęśliwi”<sup>58</sup>. Poezja, powiada filozof, utrudnia (a może nawet: uniemożliwia) człowiekowi poznanie prawdy, karmiąc go pozorami i złudzeniami. Co więcej, skutecznie go demoralizuje (poezja „potrafi psuć nawet ludzi przyzwoitych”<sup>59</sup>), odgradzając od „świata idei”.

Stanowisko Platona, można odnieść wrażenie, nie jest jednak konsekwentne i spójne<sup>60</sup>. Sam bowiem, wykładając swoje poglądy filozoficzne, posługiwał się (podobnie jak krytykowany przez niego poeci) licznymi środkami artystycznego (literackiego) wyrazu, zwłaszcza metaforami, alegoriami czy symbolami. Przywołajmy tu choćby słynną metaforę jaskini, metaforę rydwanu (woźnicy) czy naukę o Erosie. Platon jawi się zatem nie tylko jako wytrawny filozof, ale i znakomity pisarz („Platon był nie tylko myślicielem, ale i świetnym pisarzem; dialogi jego posiadają wartość dzieł sztuki literackiej”<sup>61</sup>). Styl jego pisarstwa jest „swobodny, wytworny, czasem

---

<sup>55</sup> Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2006, s. 322.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 320.

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 322.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 320.

<sup>60</sup> K. Bartol, *Wypędzić poezję, wygnąć poetów. Współczesne interpretacje Platńskiego postulatu*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka”, 19/2012, s. 13-30; A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? Źródła współczesnych badań nad językiem*, Warszawa 1984; J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981; J. Hartland-Swann, *Plato as Poet: A Critical Interpretation*, „The Journal of the Royal Institute of Philosophy”, 96/1951, s. 3-18; R.B. Rutherford, *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*, London 1995.

<sup>61</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2005, s. 93.

humorystyczny, często poetycki, bogaty w metafory i odpowiednio giętki”<sup>62</sup>. To właśnie czyni zeń pisarza-myśliciela, który – za pomocą odpowiednich zabiegów literackich – podejmuje fundamentalne problemy filozoficzne.

Nie sposób nie zauważyć, że tym, co odróżnia filozofię od literatury jest ich odmienny stosunek do rzeczywistości i języka. Mówiąc najogólniej: filozofia traktuje język głównie jako narzędzie swojej wypowiedzi, literatura z kolei – przeciwnie – uznaje autoteliczną wartość języka, jego swoistą autonomię względem opisywanej (konstruowanej) rzeczywistości. Można powiedzieć jeszcze inaczej: filozofia i literatura reprezentują odmienne porządki – racjonalistyczny (*logos*) i mityczny (*mythos*) – a konflikt między nimi dotyczy sposobu widzenia i odczuwania świata<sup>63</sup>.

Tymczasem, spoglądając na rozwój myśli egzystencjalnej, można odnieść wrażenie, że filozofia i literatura nieustannie przegładają się w sobie i wzajemnie na siebie oddziałują. Łącząca je więź nie tyle więc sprowadza się do „wspólnej funkcji poznawczej”<sup>64</sup>, ile do funkcji fenomenologiczno-hermeneutycznej (lub może lepiej: hermeneutyczno-egzystencjalnej). Jak podkreśla Michał Januszkiewicz: „filozofia i literatura pomagają nam widzieć świat na nowo, wrywają nas bowiem z automatyzmów, przyzwyczajęń i poczucia oczywistości, skrywających przed nami właściwą i autentyczną możliwość bycia”<sup>65</sup>. Idąc tym tropem, filozofia i literatura pozwalają nam tym samym lepiej i głębiej rozumieć samych siebie, naszą własną jednostkową egzystencję. Ta zaś zdaje się być ontycznie niepowtarzalna, nieudzielalna i niekomunikowalna. Dostęp do niej mamy bowiem jedynie my sami.

Wypowiedzi literackie i wypowiedzi filozoficzne nie tylko wielokrotnie się z sobą przecinają, ale i są sobie nawzajem bardzo potrzebne, zwłaszcza wówczas, gdy dotyczą problemu ludzkiej egzystencji. To właśnie dzięki literaturze – śledząc losy wybranych bohaterów literackich i przeżywając ich perypetie – mamy sposobność pewne aspekty naszego życia przemyśleć na nowo, w nowym kontekście i z innej

---

<sup>62</sup> K. Leśniak, *Platon*, Warszawa 1968, s. 34.

<sup>63</sup> M. Januszkiewicz, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012, s. 92-101. Szerzej na ten temat zob. idem, *Filozofia i literatura – podstawowe problemy*, [w:] *Ruchome granice literatury*, red. S. Wysłouch, B. Przymuszała, Warszawa 2009, s. 189-202; idem, *Filozofia i literatura. Komplikacje i transakcje*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, 2/2020, s. 107-123; idem, *W perspektywie egzystencjalizmu. Filozofia, literatura, interpretacja egzystencjalna*, [w:] *Śladami człowieka książkowego. Studia o literaturze polskiej XX wieku*, red. T. Mizerkiewicz, Poznań 1997, s. 119-138; idem, *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku. O prozie Aleksandra Wata, Stanisława Dygata i Edwarda Stachury*, Poznań 1998, s. 9-28.

<sup>64</sup> M. Przełęcki, *Wartość poznawcza wypowiedzi literackich i filozoficznych*, [w:] *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Wrocław 1982, s. 9.

<sup>65</sup> M. Januszkiewicz, *Być i rozumieć. Rozprawy i szkice z humanistyki hermeneutycznej*, Kraków 2017, s. 202.

perspektywy. Wypowiedź literacka stanowi zatem doskonałą okazję do podjęcia wielopłaszczyznowej refleksji nad naszym indywidualnym doświadczeniem bycia-w-świecie: „wypowiedź literacka stanowić może próbę artystycznego poszukiwania języka dla wyrażenia egzystencjalnego doświadczenia. To właśnie dzięki szczególnym właściwościom literatury (metafory, symbole, wszelkie językowe zabiegi), możliwe jest istotowe kondensowanie, a przez to unaocznienie ludzkiego doświadczenia – także religijnego czy metafizycznego”<sup>66</sup>. Literatura nie jest antytezą filozofii, dyskursem całkowicie jej przeciwstawnym, lecz dialektycznym jej dopełnieniem, swoistym jej komponentem: „literatura jest czymś, co ożywia filozofię, a zarazem sama jest bez niej nie do pomyślenia”<sup>67</sup>. Filozofia stanowi natomiast istotny wymiar literatury, nie jest dla niej jedynie zewnętrznym kontekstem.

W podobnym duchu wypowiada się również Konrad Ludwicki, akcentując wzajemne uwikłanie literatury i filozofii: „proza potrzebuje filozofii, jest w niej zakorzeniona w swym przenikaniu jednostki. Filozofia jest dla niej odnośnikiem i nośnikiem prawd powszechnych. Podobnie filozofia – jest przecież bez mała uzależniona od literatury, jest uwarunkowana od jej doświadczenia egzystencjalnego, które to dostarcza jej intencji i materii. Filozofia wykorzystuje w swym dyskursie wypracowane przez literaturę środki”<sup>68</sup>. Związek filozofii i literatury, nadmierny w trybie uzupełnienia, stał się przedmiotem namysłu wielu współczesnych badaczy. Obok wspomnianych wyżej Mariana Przełęckiego, Michała Januszkiewicza i Konrada Ludwickiego<sup>69</sup>, wymieńmy tu choćby takich autorów, jak Michał Paweł Markowski<sup>70</sup>, Andrzej Szahaj<sup>71</sup>, Andrzej Zawadzki<sup>72</sup>, Tomasz Szymon Markiewka<sup>73</sup>, Maciej Michalski<sup>74</sup>, Elżbieta Wolicka<sup>75</sup>, Maria Janion<sup>76</sup>, Katarzyna Chmielewska<sup>77</sup>, Jacek

---

<sup>66</sup> Ibidem, s. 212.

<sup>67</sup> M. Januszkiewicz, *Filozofia i literatura. Komplikacje i transakcje*, s. 122.

<sup>68</sup> K. Ludwicki, *Pisanie jako egzystencja(lizm). Refleksja autotematyczna na marginesie „Księgi niepokoju” Fernanda Pessoa*, Warszawa 2011, s. 28.

<sup>69</sup> K. Ludwicki, *Bóg, zło, modlitwa. Wokół „Uwag 1940-1942” Karola Ludwika Konińskiego*, Kraków 2016; idem, *O Schulzu. Egzystencji, erotyzmie i myśli... Repliki i fikcje*, Kraków 2022.

<sup>70</sup> M.P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001; idem, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 35-43; idem, *Czy możliwa jest poetyka eseju?*, [w:] *Poetyka bez granic. Z dziejów form artystycznych w literaturze polskiej*, red. W. Bolecki, W. Tomasik, Warszawa 1995, s. 109-119; idem, *O pisaniu. Fragmenty*, „Teksty Drugie”, 4/1998, s. 201-214.

<sup>71</sup> A. Szahaj, *O interpretacji*, Kraków 2014.

<sup>72</sup> A. Zawadzki, *Koniec wieku poetów? O zszyciach literatury i filozofii*, „Przestrzenie Teorii”, 37/2022, s. 121-144.

<sup>73</sup> T. Markiewka, *Literaturoznawczy spór o interpretację. Analiza wybranych dwudziestowiecznych koncepcji teoretycznych*, Toruń 2016.

<sup>74</sup> M. Michalski, *Dyskurs, apokryf, parabola. Strategie filozofowania w prozie współczesnej*, Gdańsk 2003; idem, *Filozof jako pisarz. Kołakowski, Skarga, Tischner*, Gdańsk 2010.

Wachowski<sup>78</sup>, Stanisław Gałkowski<sup>79</sup>, Berel Lang<sup>80</sup>, Everett W. Knight<sup>81</sup>, Richard Shusterman<sup>82</sup>, Colin Davis<sup>83</sup> czy Adriaan Peperzak<sup>84</sup>. Szeroki kontekst owej problematyki ukazują także wydane na polskim gruncie naukowym prace zbiorowe<sup>85</sup>.

Można zetknąć się z opiniami, że filozoficzne omówienie (interpretacja) dzieła literackiego, nawet jeśli intelektualnie imponujące, nie jest w stanie go interpretacyjnie wyczerpać („każde odczytanie jest nieodczytaniem”<sup>86</sup>). Komentowanie literatury zarazem ją „spłaszcza”<sup>87</sup>, zatracając jej wieloznaczność, aluzyjność, metaforyczność. Ogranicza się bowiem do naświetlenia pewnego jej wycinka, wyeksponowania interesującego nas fragmentu. Jest to jednak nieuniknione w przypadku próby jej naukowego okiełznania, dążenia do jej spójnej, filozoficznej wykładni. Warto zarazem pamiętać, że filozofia, jak przekonuje Jacques Derrida, jest „rodzajem pisarstwa”<sup>88</sup>, a każde pismo (tekst) jest „gąszczem filozofii i literatury”<sup>89</sup>. Filozofia akademicka, odgradzając się od literatury, zdaje się ignorować swój tekstualny charakter. Chce przy tym uchodzić za dyskurs uprzywilejowany, elitarny; taki, który rozstrzyga o tym, co jest prawdą, a co fałszem. Literatura natomiast jest instytucją, która umożliwia

---

<sup>75</sup> E. Wolicka, *Filozofia a nauka o literaturze. Paula Ricoeura próba nowej interpretacji kategorii „mimesis”*, „Teksty Drugie”, 5/1995, s. 62-81; eadem, *Narracja i egzystencja. Droga okrężna Paula Ricoeura od hermeneutyki do ontoantropologii*, Lublin 2010.

<sup>76</sup> M. Janion, *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, Warszawa 2001.

<sup>77</sup> K. Chmielewska, *Strategie podmiotu. Dziennik Witolda Gombrowicza*, Warszawa 2010; eadem, *Jak możliwa jest poetyka (eseju)?*, „Teksty Drugie”, 3-4/2001, s. 134-138.

<sup>78</sup> J. Wachowski, *O egzystencji w dziele literackim i o egzystencji dzieła*, „Przestrzenie Teorii”, 28/2017, s. 79-94.

<sup>79</sup> S. Gałkowski, *Gdzie kończy się filozofia? Metafora w literaturze i filozofii*, „Kultura i Wartości”, 28/2019, s. 307-319.

<sup>80</sup> B. Lang, *Philosophy and Art of Writing. Studies in Philosophical and Literary Style*, London, Toronto 1983.

<sup>81</sup> E.W. Knight, *Literature considered as philosophy. The French example*, New York 1962.

<sup>82</sup> R. Shusterman, *Philosophy and the Art of Writing*, London, New York 2022.

<sup>83</sup> C. Davis, *Existentialism and Literature*, [w:] *The Bloomsbury Companion to Existentialism*, red. F. Joseph, J. Reynolds, A. Woodward, London 2014, s. 138-154.

<sup>84</sup> A. Peperzak, *Fenomenologiczne zapiski o różnicy pomiędzy literaturą i filozofią*, przeł. G. Sowinski, „Logos i Ethos”, 2/1992, s. 29-42.

<sup>85</sup> Zob. np. *Literackość filozofii – filozoficzność literatury*, red. B. Sienkiewicz, T. Sobieraj, Warszawa 2009; *Filozofia w literaturze i sztuce*, red. S. Dworacki, M. Jaworska-Wołoszyn, Gorzów Wielkopolski 2018; *Filozofia w literaturze – literatura w filozofii*, red. A. Iskra-Paczkowska, S. Gałkowski, M. Stanisław, Rzeszów 2013; *Filozofia w literaturze – literatura w filozofii 2. Światy możliwe. Interpretacje*, red. A. Iskra-Paczkowska, S. Gałkowski, M. Stanisław, Rzeszów 2016; *Filozofia w literaturze – literatura w filozofii 2. Światy możliwe. Projekty*, red. A. Iskra-Paczkowska, S. Gałkowski, M. Stanisław, Rzeszów 2016.

<sup>86</sup> R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Kraków 2000, s. 68.

<sup>87</sup> A. Libera, *Godot i jego cień*, Kraków 2009, s. 173.

<sup>88</sup> R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, s. 43. Por. idem, *Dekonstrukcjonizm w teorii literatury*, „Pamiętnik Literacki”, 4/1986, s. 108; R. Rorty, *Philosophy as a Kind of Writing. An Essay on Derrida*, „New Literary History”, 1/1978, s. 141-160.

<sup>89</sup> Cyt. za R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, s. 44. Por. W. Szydłowska, *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003, s. 10-11.

„powiedzenie wszystkiego”<sup>90</sup>. Zajmuje zatem szczególne miejsce w przestrzeni ludzkiej egzystencji, akcentując (czy może lepiej: odsłaniając) jej autoreferencyjny, antysystemowy fenomen.

Na marginesie: metaforyczność literatury, jej ogromny hermeneutyczny potencjał, może okazać się inspirująca dla refleksji filozoficznej, a zwłaszcza filozoficzno-egzystencjalnej. Metafora, jak zauważa Paul Ricoeur, nie jest jedynie „ozdobą” dyskursu, wnoszącą doń określoną wartość emotywną, lecz „mówi nam coś nowego o rzeczywistości”<sup>91</sup>. Przede wszystkim zaś zwraca uwagę na istotowo niewyraźne, wymykające się naukowej (spójnej, precyzyjnej czy schematycznej) konceptualizacji, doświadczenie egzystencjalne, które jest udziałem każdego z nas, w które bez reszty (każdorazowo) jesteśmy uwikłani. Można więc odnieść wrażenie, że literatura i filozofia dialektycznie się dopełniają (uzupełniają) właśnie na gruncie egzystencjalizmu. Jak zobaczymy, o zatarciu czy też rozmyciu granic między tymi dyskursami świadczy choćby filozoficzno-literacka (literacko-filozoficzna) twórczość Michela de Montaigne’a, Blaise’a Pascala, Sorena Kierkegaarda, Fiodora Dostojewskiego, Alberta Camusa czy Jeana-Paula Sartre’a.

Wypada jeszcze odnotować, że obcowanie z literaturą (a szerzej: ze sztuką) pełnić może funkcję terapeutyczną, umożliwiając głębsze samopoznanie<sup>92</sup>. Nie tylko pozwala podjąć oczyszczającą autorefleksję, ale i stanowić może impuls do osobistej, duchowej (wewnętrznej) przemiany, przewartościowania swojego dotychczasowego sposobu życia. Literatura egzystencjalna zdecydowanie silniej zdaje się bowiem oddziaływać na odbiorcę (czytelnika) niżli lektura nawet najwybitniejszych dzieł filozoficznych czy typowych psychologicznych rozpraw naukowych<sup>93</sup>. Co znamienne, twórczość literacka sama w sobie stanowić może swoiste doświadczenie terapeutyczne. Podobnie jak czytelnik ma sposobność śledzenia i przeżywania losu wybranego bohatera literackiego, tak powieściopisarz – konstruując swe prace – ma okazję wyrazić w nich siebie, swoje obserwacje, przemyślenia, wewnętrzne rozterki, lęki czy niepokoje. Słowem: ma możliwość podjęcia w nich „oczyszczającej” autoekspresji. Za osobliwą formę (auto)analizy egzystencjalnej uznać można choćby twórczość Sorena

---

<sup>90</sup> J. Derrida, D. Attridge, *Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacques’em Derridą rozmawia Derek Attridge*, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie”, 11-12/1998, s. 176-225.

<sup>91</sup> P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, przeł. K. Rosner, [w:] *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 133.

<sup>92</sup> M. Błaszczuk, *Egzystencja i psychoterapia*, „Hybris”, 55/2021, s. 62-76. Por. M. Błaszczuk, *Terapeutyczny fenomen pisania*, „Kultura Współczesna”, 1/2022, s. 175-182.

<sup>93</sup> E. Fromm, *O sztuce słuchania. Terapeutyczne aspekty psychoanalizy*, przeł. R. Saciuk, Warszawa 1996, s. 92-93.

Kierkegarda, Fiodora Dostojewskiego, Franza Kafki, Jeana-Paula Sartre'a czy Alberta Camusa.

### **Ku interpretacji egzystencjalnej**

Egzystencjalizm zaciera granice między filozofią a literaturą, korzysta bowiem zarówno z pierwszego, jak i z drugiego sposobu wypowiedzi („literatura stała się lustrzanym odbiciem filozofii egzystencji”<sup>94</sup>, jej „bratem syjamskim”<sup>95</sup>). Niezwykle trudno jest więc jednoznacznie wskazać, gdzie kończy się dyskurs filozoficzny, a zaczyna literacki. Filozoficzność literatury i literackość filozofii zdaje się nawet uchodzić za specyficzną cechę programowo antysystemowego egzystencjalizmu. Filozofia i literatura „przenikają się z wielką łatwością, jakby mimochodem spotykają się w połowie zdania”<sup>96</sup>. Filozoficzne teksty egzystencjalistów bez wątpienia uznać można za literaturę, ich dzieła literackie zaś – za osobliwy przejaw prowadzenia refleksji filozoficznej. Słusznie zatem mawiał Albert Camus, że „wielcy powieściopisarze to powieściopisarze-filozofowie”<sup>97</sup>. Ich dzieła literackie, wieloaspektowo podejmując problematykę egzystencjalną, zawierają bowiem w sobie spory potencjał filozoficzny. Można powiedzieć, że są „filozofią wyrażoną w obrazach”<sup>98</sup>.

Mówiąc o „równouprawnieniu” wypowiedzi literackiej i wypowiedzi filozoficznej<sup>99</sup>, przyjmujemy konstatację Ryszarda Przybylskiego, wedle którego „wszyscy wielcy filozofowie egzystencjalni, od Kierkegarda do Sartre'a, uprawiali z lepszym lub gorszym rezultatem literaturę. Wszyscy wielcy pisarze, z lepszym lub gorszym skutkiem, uprawiają filozofię egzystencjalną”<sup>100</sup>. Badacz dodaje nawet, że „wielka literatura”, niezależnie od historycznej epoki jej powstania, jest ze swej natury „szczególną, jeśli nie najwłaściwszą, odmianą tej filozofii”<sup>101</sup>. Związek filozofii i

---

<sup>94</sup> D. Szkoła, *Pomiędzy filozofią a stylem życia. Egzystencjalizm w polskiej prozie pokolenia '56*, Wrocław 2019, s. 277.

<sup>95</sup> S. Morawski, *Wątki egzystencjalistyczne w polskiej prozie lat trzydziestych*, [w:] *Problemy literatury polskiej lat 1890-1939*, seria I, red. H. Kirchner, Z. Żabicki, Wrocław 1972, s. 532.

<sup>96</sup> D. Szkoła, *Pomiędzy filozofią a stylem życia*, s. 90.

<sup>97</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 175.

<sup>98</sup> Cyt. za D. Sherman, *Camus*, Oxford 2009, s. 2.

<sup>99</sup> T. Komendant, „Rycerz, śmierć i diabeł” (*Literatura i filozofia – dziś*), [w:] *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Wrocław 1982, s. 114.

<sup>100</sup> R. Przybylski, *Eros i Tanatos. Proza Jarosława Iwaszkiewicza 1916-1938*, Warszawa 1970, s. 178.

<sup>101</sup> *Ibidem*.



literatury ma dla egzystencjalizmu znaczenie szczególne – nie tylko bowiem poszerza naszą wyobraźnię i wiedzę o świecie, ale i sprzyja lepszemu samorozumieniu, uświadamiając człowiekowi jego w nim miejsce.

Pisanie egzystencjalne, przekazując doświadczenie bycia-w-świecie, porusza zatem „prawdę bycia człowiekiem”<sup>102</sup>. Jest ono zarazem pewnym sposobem ukazywania własnej jednostkowości (podmiotowości). Twórca „z jednej strony opisuje rzeczywistość za pomocą artystycznych sposobów ekspresji, a z drugiej zwraca się ku sobie i temu, czym jest”<sup>103</sup>. Dąży tym samym do odsłonięcia prawdy o świecie oraz odkrycia sensu własnego istnienia: „celem pisarstwa egzystencjalnego jest nakierowanie odbiorcy na subiektywną prawdę”<sup>104</sup>. Mówiąc inaczej: literatura zdaje się być „praktykowaniem życia”, swoistym „opisem egzystencji”<sup>105</sup>; jest również „jedną z form *przekazania* siebie”<sup>106</sup>. Pisząc o kimś, interpretując dane dzieło, konfrontujemy się jednocześnie z samym sobą, zderzamy się z Innym, który warunkuje nasze istnienie. Pisanie, którego celem jest samopoznanie, jest więc silnie skorelowane z ludzką egzystencją: „naczelnym motywem i imperatywem pisania pozostaje samopoznanie. Pisanie jest dopełnieniem istnienia. A nawet nie tyle dopełnieniem czy ekwiwalentem, ile samym życiem i jego rdzenną formą”<sup>107</sup>. Owo pisanie, dodajmy, wolne jest od konstruowania niepodważalnych, „totalnych” sądów o świecie. Jest ono raczej swego rodzaju „diagnozą dezintegracji”<sup>108</sup>. Egzystencjaliści, odrzucając wszelkie „gotowe”, systemowe rozwiązania oraz podając w wątpliwość harmonię i wewnątrzświatowy porządek, budzą bowiem człowieka ze snu, zrywają fasady rzeczywistości i życia społecznego. Ukierunkowują go przy tym na samodzielne poszukiwanie prawdy o sobie (owej subiektywnej prawdy), zachęcając do urzeczywistnienia egzystencji autentycznej.

Podzielamy także stanowisko Michała Januszkiewicza, wedle którego „każdy poważny (...) pisarz reprezentuje – w mniejszym lub większym stopniu – egzystencjalistyczny punkt widzenia”<sup>109</sup>. Egzystencjalizm, rozumiany jako specyficzna

---

<sup>102</sup> D. Szkoła, *Pomiędzy filozofią a stylem życia*, s. 93.

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> Ibidem, s. 97.

<sup>105</sup> K. Ludwicki, *Pisanie jako egzystencja(lizm). Refleksja autotematyczna na marginesie „Księgi niepokoju” Fernanda Pessoa*, Warszawa 2011, s. 19.

<sup>106</sup> Ibidem, s. 37.

<sup>107</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>108</sup> Z. Bieńkowski, *Model człowieka*, [w:] *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983, s. 19.

<sup>109</sup> M. Januszkiewicz, *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku. O prozie Aleksandra Wata, Stanisława Dygata i Edwarda Stachury*, Poznań 1998, s. 17.

„metoda interpretacji świata”<sup>110</sup>, pozwala przerzucić pomost między filozofią a literaturą, traktując obie formy wypowiedzi równorzędnie. W rozprawie interesuje nas bowiem nie tyle to, czy dany filozof czy pisarz osobiście identyfikował się z egzystencjalizmem (to kwestia drugorzędna), ile raczej wspólny dla nich „klimat myślenia”<sup>111</sup>, który znosi granice między filozoficznym a literackim jego wymiarem.

Interpretacja egzystencjalna, mając na uwadze powyższe ustalenia, zasadza się na przekonaniu, że „wszelkie badanie (...) jest zawsze przedsięwzięciem konkretnego człowieka, który nie może interpretować historii [a także literatury – M.B.] nie interpretując swojej egzystencji i który wyklada swoją egzystencję zawsze w kontekście historycznym”<sup>112</sup>. Wyniki interpretacji egzystencjalnej, podobnie jak wyniki interpretacji hermeneutycznej, nie przybierają więc postaci ostatecznej (finalnej, „gotowej”, z góry ustalonej). Nie mogą tym samym rościć sobie prawa do bycia jedyną słuszną, powszechnie obowiązującą wykładnią. Są one raczej, podobnie jak ludzkie życie, nieustannie „w drodze”. Nie można wypowiedzieć tu „ostatniego słowa”.

Co więcej, interpretacja egzystencjalna „przedstawia się jako rzeczowa krytyka tekstu zmierzająca do wyświetlenia ukrytego w nim rozumienia bytu ludzkiego”<sup>113</sup>. Oznacza to, że owa interpretacja angażuje egzystencję samego badacza. Nie jest on bowiem całkowicie „neutralnym” obserwatorem życia, „na chłodno” zdającym sprawę z jego przebiegu. Rozumienie i interpretacja zdają się być raczej sposobem ludzkiego bycia<sup>114</sup>. Interpretator nie jest więc jedynie „biernym deszyfratorem tekstu”<sup>115</sup>, wierzącym w istnienie jedynej słusznej jego wykładni, lecz kimś, kto „chce znaleźć odpowiedź na pytanie o to, jak sam tekst na niego wpływa, jak go kształtuje i do jakich projektów potrafi go zainspirować”<sup>116</sup>. Interpretacja egzystencjalna, jak nietrudno zauważyć, nie ma tym samym charakteru zamkniętego. Analogicznie jest w przypadku wiedzy o człowieku i jego egzystencji: „nie może być mowy o jednym, prawdziwym odczytaniu tekstu, tak jak nie może być mowy na temat jednego wzoru na

---

<sup>110</sup> Z. Bieńkowski, *Egzystencjalizmy*, [w:] *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, s. 209. Por. idem, *Piekła i Orfeusza. Szkice z literatury zachodniej*, Warszawa 2009, s. 188. Zob. także S. Morawski, *Wątki egzystencjalistyczne w polskiej prozie lat trzydziestych*, s. 488.

<sup>111</sup> W. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 7.

<sup>112</sup> W. Hładowski, *Początki chrześcijaństwa według egzystencjalnej interpretacji R. Bultmanna. Studium historyczno-krytyczne*, Poznań 1954, s. 12.

<sup>113</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>114</sup> M. Błaszczuk, *Egzystencjalizm jako filozofia, literatura i styl życia*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 1/2021, s. 145.

<sup>115</sup> D. Szkoła, *Pomiędzy filozofią a stylem życia*, s. 105.

<sup>116</sup> Ibidem.

człowieka”<sup>117</sup>. Słowem: interpretacja egzystencjalna jest otwartym procesem, podobnie jak ludzka egzystencja jest ruchem *in statu nascendi*.

Cenne spostrzeżenia na temat specyfiki interpretacji egzystencjalnej poczynił wielokrotnie już wspomniany Michał Januszkiewicz, jeden z najważniejszych polskich badaczy myśli hermeneutycznej (hermeneutyczno-egzystencjalnej)<sup>118</sup>. Owa interpretacja, jak zauważa, uwikłana jest w egzystencjalne doświadczenie samego interpretatora. Podczas lektury nie realizuje on bowiem określonej „strategii teoretycznej”, lecz jako konkretna osoba (a nie podmiot transcendentalny) stara się odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób literatura (dzieło literackie) wpływa na jego życie (w tym na osobową tożsamość), w jaki sposób oraz w jakim zakresie je kształtuje. Januszkiewicz mówi tutaj o „lekturze rozumiejącej”, „egzystencjalnie zaangażowanej”<sup>119</sup>, przypominając konstatację Hansa-Georga Gadamera, że „wszelkie dążące do zrozumienia czytanie jest już zawsze swego rodzaju odtworzeniem i interpretacją”<sup>120</sup>.

Fundamentem interpretacji jest więc doświadczenie hermeneutyczne (hermeneutyczno-egzystencjalne), którego istotą jest „zaangażowanie czytelnika polegające na projektującym rozumieniu dzieła”<sup>121</sup>. Wątek ten celnie omawia Martin Heidegger, który w *Byciu i czasie* wskazuje na projektujący charakter rozumienia, znamieny dla problematyki interpretacji egzystencjalnej: „wykładnia ma egzystencjalne ugruntowanie w rozumieniu; to ostatnie nie powstaje dzięki niej. Wykładnia nie polega na przyjęciu do wiadomości czegoś rozumianego, lecz na opracowaniu możliwości zaprojektowanych przez rozumienie”<sup>122</sup>. Mówiąc najogólniej: interpretacja egzystencjalna nie jest możliwa bez osobistego interpretacyjnego zaangażowania czytelnika. On właśnie nadaje lekturze znaczenie, poszerzając przy tym horyzont rozumienia samego siebie. Każde rozumienie (w tym rozumienie dzieła literackiego) jest bowiem mniej lub bardziej uświadomionym samorozumieniem.

---

<sup>117</sup> Ibidem, s. 278.

<sup>118</sup> M. Błaszczuk, *W stronę humanistyki hermeneutycznej*, „Przegląd Humanistyczny”, 3/2019, s. 93-96. Por. M. Błaszczuk, *Oblicza filozofii hermeneutycznej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1/2021, s. 201-209; idem, *Filozofia hermeneutycznego rozumu*, „Tematy i Konteksty”, 10/2020, s. 522-527; idem, *Spór o filozofię hermeneutyczną*, „Hybris”, 51/2020, s. 111-127; idem, *Współczesne oblicze sporu o interpretację*, „Teksty Drugie”, 4/2021, s. 153-159.

<sup>119</sup> M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007, s. 53.

<sup>120</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 170. Cyt. za M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, s. 52.

<sup>121</sup> M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, s. 53.

<sup>122</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010, s. 202.

Przystępując do interpretacji dzieła literackiego, zawsze już je jakoś rozumiemy. Z owego wstępnego rozumienia (przedrozumienia) wynikają natomiast nasze interpretacje. Rozumienie, jak podkreśla Heidegger, jest bowiem podstawowym sposobem ludzkiego bycia (bycia-w-świecie); głównym określnikiem ludzkiej egzystencji: „rozumienie jest sposobem bycia jestestwa”<sup>123</sup>, „rozumienie i wykładnia stanowią egzystencjalne ukonstytuowanie bycia *tu oto*”<sup>124</sup>. Tropem tym podąża także Januszkiewicz, akcentując dialektyczne napięcie między byciem (egzystencją) a rozumieniem („rozumienie stanowi podstawowy dla człowieka sposób istnienia”<sup>125</sup>). Rozpoznanie Heideggera wydaje się nawet przełomowe, ponieważ rozumienie jawi się tu nie tyle jako metoda (charakterystyczna dla nauk humanistycznych, nauk o duchu), ile właśnie jako wyróżniony sposób ludzkiego bycia (*modus existendi*). Myśl Heideggera istotnie przyczyniła się więc do rozwoju filozofii hermeneutycznej, oddziałując zarazem na egzystencjalizm.

Człowiek, zdaniem egzystencjalistów, jest subiektywnie przeżywanym projektem, którego „egzystencja poprzedza esencję”<sup>126</sup>. Jest przy tym bytem, który rozumiejąco odnosi się do świata, innych ludzi i samego siebie („jestestwo jest bytem, któremu jako byciu-w-świecie o nie samo chodzi”<sup>127</sup>). Rozumienie zyskuje tym samym wymiar egzystencjalny. Oznacza to, że w procesie interpretacji uczestniczymy całą swoją egzystencją, angażujemy całego siebie, odwołując się do naszego jednostkowego doświadczenia bycia-w-świecie. Interpretacja nie jest zatem bezzałożeniowa, całkowicie „neutralna”, oderwana od jego kontekstu, lecz uwarunkowana jest przez nasze przedrozumienia (Martin Heidegger<sup>128</sup>), wstępne rozumienia (Rudolf Bultmann<sup>129</sup>) i przed-sądy (Hans-Georg Gadamer<sup>130</sup>). Nie chodzi tu jedynie o kompetencje naukowe, specjalistyczną wiedzę czy umiejętności, ale o to wszystko, co

---

<sup>123</sup> Ibidem, s. 198.

<sup>124</sup> Ibidem, s. 206.

<sup>125</sup> M. Januszkiewicz, *W-kółko hermeneutyki literackiej*, s. 55. Por. idem, *Być i rozumieć. Rozprawy i szkice z humanistyki hermeneutycznej*, Kraków 2017, s. 35; A. Wierciński, *Existentia Hermeneutica. Understanding as the Mode of Being in the World*, Zürich 2019; idem, *Hermeneutics of Education. Exploring and Experiencing the Unpredictability of Education*, Zürich 2019; idem, *Egzystencja hermeneutyczna jako egzystencja fronetyczna. Radykalizm ludzkiej odpowiedzialności*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, 2/2015, s. 204-228; A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005, s. 117-145; idem, *Hermeneutyka. Od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia*, Poznań 2019, s. 68-78 oraz s. 114-115.

<sup>126</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 23.

<sup>127</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 195.

<sup>128</sup> Ibidem, s. 195-209.

<sup>129</sup> R. Bultmann, *Czy możliwa jest bezzałożeniowa egzegeza?*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowinski, Kraków 1993, s. 27-32.

<sup>130</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 367-375.

wyraźnie świadczy o niepowtarzalności i ontycznej wyjątkowości naszej egzystencji, jak choćby zainteresowania (nie tylko naukowe), światopogląd, wyznanie i przynależność religijna, przyzwyczajenia i nawyki myślowe, temperament czy osobowość. Słowem: przedrozumienia, które wpływają na nasze interpretacje, zakorzenione są w naszym indywidualnym doświadczeniu egzystencjalnym. Ono też wyróżnia nas spośród innych bytów wewnątrzświatowych, sprawiając, że nasze odczytania (interpretacje) są takie właśnie, a nie inne.

Jak zaznacza Heidegger: „wykładnia nigdy nie jest bezzałożeniowym ujmowaniem czegoś uprzednio danego. Jeśli szczególna konkretyzacja wykładni w sensie ścisłej interpretacji tekstu chętnie powołuje się na to, co *tu stoi*, to przecież tym, co *tu* najpierw *stoi*, nie jest nic innego jak oczywista, nieprzedyskutowana, z góry powzięta opinia interpretatora, która z konieczności tkwi u początku każdej wykładni jako coś, co wraz z nią w ogóle zostało już *złożone*, tzn. wstępnie dane we wstępnym zasobie, wstępnym oglądzie i wstępnym pojęciu”<sup>131</sup>. Wykładnia (interpretacja) opiera się więc na „wstępnym zasobie” (*Vorhabe*), „wstępnym oglądzie” (*Vorsicht*) i „wstępnym pojęciu” (*Vorgriff*). Będąc w świecie, zawsze już go jakoś rozumiemy, dzięki czemu możemy przyswoić sobie zachodzące w nim zjawiska czy rządzące nim mechanizmy. Rozumiemy bowiem coś jako coś zawsze w kontekście naszego w nim położenia (usytuowania), naszej egzystencji: „wraz z rozumieniem świata zawsze współrozumiane jest bycie-w, rozumienie egzystencji jako takiej jest zawsze rozumieniem świata”<sup>132</sup>. Konstruujemy wreszcie mniej lub bardziej prowizoryczną siatkę pojęciową, która jest niezbędna do wyrażenia tego, co już jakoś rozumiemy i co zdążyliśmy sobie przyswoić.

Nie chodzi jednak o to, by nasze przedrozumienia (wstępne rozumienia) odrzucać, wypierać je czy im zaprzeczać. Byłoby to nawet zadaniem niewykonalnym, praktycznie niemożliwym do zrealizowania. Chodzi raczej o to, by uświadomić sobie ich obecność w naszym życiu oraz ich wpływ na sam proces interpretacji. Owe przedrozumienia nie tyle bowiem są po to, by ograniczały nasze interpretacje, zawężając horyzont możliwych odczytań danego dzieła, ile po to, by nas twórczo stymulowały i inspirowały, wzmagając naszą kreatywność („interpretator winien mieć świadomość owego bagażu, który wnosi do procesu rozumienia utworu po to, by ten

---

<sup>131</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 205.

<sup>132</sup> *Ibidem*, s. 199.

bagaż go nie ograniczał, lecz okazywał się twórczą inspiracją”<sup>133</sup>). Warto przy tym wytworzyć w sobie umiejętność ich nieustannego rewidowania, kwestionowania i aktualizowania. W tym sensie kontakt z dziełem literackim, w tym jego interpretacja, ma charakter egzystencjalnego spotkania (rozmowy, dialogu). Uobecnia się w nim (i poprzez nie), z jednej strony, projektujący wymiar rozumienia; z drugiej natomiast – spotkanie to stanowi doskonałą okazję do zrewidowania naszych przedrozumień, wstępnych oczekiwań, przypuszczeń, hipotez czy założeń. Pojęcia projektu i rewizji, jak słusznie powiada Januszkiewicz<sup>134</sup>, są względem siebie komplementarne, czyniąc proces interpretacji swoistą rozmową z dziełem. Ta zaś sprzyja lepszemu samopoznaniu.

W podobnym duchu, przypomnijmy, wypowiada się sam Hans-Georg Gadamer: „kto chce zrozumieć jakiś tekst, dokonuje zawsze pewnego projektu. Kreśli sobie pewien sens całości, gdy tylko w tekście zaznaczy się jakiś pierwszy sens. Ten zaś ujawnia się tylko dlatego, że tekst ów czytany jest przy pewnych oczekiwaniach na jakiś określony sens. Na wypracowywaniu takiego przedprojektu, ciągle rewidowanego przez to, co się przy dalszym wnikaniu w sens okazuje, polegają rozumienie rzeczy tak zawartych”<sup>135</sup>. Interpretator nie podchodzi więc do tekstu wprost (bezzałożeniowo), bazując na „gotowych”, zinternalizowanych przed-sądach i przedrozumieniach (wstępnych mniemaniach), lecz raczej owe przed-sądy i przedrozumienia nieustannie rewiduje i modyfikuje, projektując swoje interpretacje. Projektująco-rewidujący charakter rozumienia wiąże się tutaj z postawą otwartości i wrażliwości na inność tekstu. Postawa ta nie oznacza jednak całkowitego „zawieszenia” czy też wyzbycia się własnych przedrozumień, ile ich świadome przyswojenie, a następnie konfrontowanie ich z rzeczywistością tekstu (Innego) w procesie uważnej lektury.

Dzieło literackie, w świetle powyższych ustaleń, istnieje o tyle, o ile jest w ruchu<sup>136</sup>. Zdaje się być wypadkową naszych przedrozumień i egzystencjalnego doświadczenia, w tym weryfikującej je (auto)refleksji. Jak podkreśla Jean-Paul Sartre:

---

<sup>133</sup> M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, s. 57.

<sup>134</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>135</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 369. Por. H.G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowinski, Kraków 1993, s. 229: „kto chce zrozumieć tekst, ten zawsze dokonuje projektowania. Z góry zaprojektowuje sobie sens całości, gdy tylko pojawi się w tekście pierwszy sens. Ten zaś ukazuje się jedynie dlatego, że tekst czyta się już z pewnymi oczekiwaniami na określony sens. Rozumienie polega na dopracowaniu takiego wstępnego projektu, który oczywiście stale podlega rewizji w świetle rezultatów dalszego wnikania w sens”.

<sup>136</sup> J.P. Sartre, *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, przeł. J. Lalewicz, Warszawa 1968, s. 187.

„czyta się przewidując, oczekując. Przewiduje się zakończenie zdania, dalsze zdania, następną stronę; oczekuje się od nich potwierdzenia lub obalenia tych przewidywań. Czytanie to szereg hipotez, snów i następujących po nich przebudzeń, nadziei i zawodów”<sup>137</sup>. Mówiąc inaczej: utwór literacki istnieje o tyle, o ile jest oglądany, czytany, interpretowany; sam w sobie jest natomiast jedynie apelem, „czystym domaganiem się istnienia”<sup>138</sup>. Pisarz, aby jego dzieło mogło zaistnieć, odwołuje się więc do wolności czytelnika (interpretatora)<sup>139</sup>. Ten ostatni właśnie „ożywia” je, nadając mu określone znaczenie (znaczenia). Stąd, konstatuje Sartre, „czytanie to tworzenie kierowane”<sup>140</sup>. Czytając, projektujemy, przewidujemy (na bazie naszych przedrozumień), a następnie to rewidujemy. Akt czytania staje się zarazem aktem tworzenia. Czytelnik (interpretator), konfrontując się z dziełem literackim, nieustannie poza nie wykracza. Nadaje sens zawartym w nim słowom, łącząc je w mniej lub bardziej spójną wykładnię. Ta zaś zdaje się być funkcją jego subiektywnych wrażeń, intuicji i zdolności; jego jednostkowego (indywidualnego) egzystencjalnego doświadczenia: „przedmiot literacki nie ma innej substancji niż podmiotowość czytelnika”<sup>141</sup>.

Dzieło literackie, w konsekwencji, przestaje być bytem (tworem) autonomicznym, a czytelnik (interpretator) – biernym „deszyfratorem” ukrytego w nim sensu. Znaczenie nie jest bowiem „obiektywną” (autonomiczną) własnością (cechą) dzieła, immanentnie w nim zawartą i jedynie czekającą na jej odsłonięcie. Znaczenie jest raczej tworzone (definiowane) przez czytelnika, nadawane w procesie interpretacji („rozumiejącej lektury”). Stanowi ono „wydarzające się podmiotowi doświadczenie egzystencjalne, które nie poddaje się teoretycznej czy metodycznej eksplikacji”<sup>142</sup>. Znaczenie tekstu literackiego jest więc zawsze historycznie i egzystencjalnie uwikłane; jest zawsze znaczeniem dla tego, kto interpretuje<sup>143</sup>. Lub inaczej: znaczenie powstaje w interakcji, dialogu czytelnika z dziełem. To ostatnie, podobnie jak sama ludzka

---

<sup>137</sup> Ibidem.

<sup>138</sup> Ibidem, s. 194.

<sup>139</sup> Ibidem, s. 196.

<sup>140</sup> Ibidem, s. 191.

<sup>141</sup> Ibidem.

<sup>142</sup> M. Januskiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, s. 60. Jak powie Richard Palmer: „bogactwo doświadczenia rozumienia tekstu oraz bogactwo doświadczenia samego tekstu są nieprzekładalne na płytkie kategorie wiedzy”. R. Palmer, *Manifest hermeneutyczny*, przeł. M. Król, W. Lubowiecki, „Pamiętnik Literacki”, 1/1992, s. 157.

<sup>143</sup> J. Błoński, *Romans z tekstem*, Kraków 1981, s. 7; M. Januskiewicz, *Literaturoznawstwo osobiste*, „Przestrzenie Teorii”, 23/2015, s. 11-26.

egzystencja, jest „nie do wyczerpania, nie do przeniknięcia”<sup>144</sup>; czytelnik bowiem „zawsze mógłby pójść w swoim czytaniu jeszcze dalej, tworzyć jeszcze głębiej”<sup>145</sup>.

Interpretacja egzystencjalna, jak mieliśmy okazję zobaczyć, przenika i angażuje całą egzystencję badacza. Jest aktem jego subiektywnego nastawienia, odnoszenia się do dzieła literackiego, a w szerszej perspektywie – do świata i samego siebie. Jest specyficznym sposobem bycia-w-świecie, którego celem jest samopoznanie. W procesie rozumiejącego czytania możemy bowiem nie tylko zmodyfikować nasze przedrozumienia, ale i lepiej poznać samych siebie. Spotkanie z dziełem może nam wskazać kierunek, w którym powinniśmy podążać, lub określić wartości, które powinniśmy w życiu realizować. Interpretacji zatem poddany tu zostaje „nie tekst jako taki, lecz to wszystko, co przydarzyło się nam w trakcie lektury, a co – tak naprawdę – my sami wytworzyliśmy”<sup>146</sup>. Tekst literacki ma przeto tyle znaczeń, ile jesteśmy w stanie mu nadać, w ilu różnych kontekstach i sposobach egzystencji jesteśmy w stanie go umieścić i interpretować.

Literatura staje się swego rodzaju narzędziem do rozumienia świata i samych siebie. Jest niczym zwierciadło, w którym możemy zobaczyć siebie, przemawiającego przez swoje (lub cudze) utwory: „zarówno pisanie, jak czytanie literatury pozwala człowiekowi załatwić jakiś problem z samym sobą i z otaczającym go światem”<sup>147</sup>. Rację ma Michał Januszkiewicz, twierdząc, że „interpretator wprowadza do tekstu swój własny świat, wczytuje weń własne przedrozumienia, które konfrontuje ze światem tekstu”<sup>148</sup>. Tekst natomiast oddziałuje na interpretatora („daje do myślenia”), odpowiadając na jego potrzeby, pragnienia, zapatrywania czy obsesje. Interpretacja przybiera więc szczególną postać koła hermeneutycznego: „na tyle, na ile rozumiem tekst, wczytując się w niego, na tyle zrozumieć mogę samego siebie; jednak na tyle tylko mogę zrozumieć tekst, na ile rozumiem samego siebie, to znaczy, na ile wczytuję w tekst swoje własne horyzonty rozumienia”<sup>149</sup>. Owo dialektyczne napięcie między tekstem a czytelnikiem (interpretatorem) stanowi jeden z głównych aspektów szeroko rozumianej hermeneutyki. Rozumienie, które jest zarazem samorozumieniem, ma tutaj otwarty, „niegotowy” charakter; jest zawsze indywidualnym, nieustannie dziejącym się

---

<sup>144</sup> J.P. Sartre, *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, s. 191.

<sup>145</sup> Ibidem.

<sup>146</sup> M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, s. 63.

<sup>147</sup> M.P. Markowski, *Antropologia i literatura*, „Teksty Drugie”, 6/2007, s. 27.

<sup>148</sup> M. Januszkiewicz, *O interpretacji*, „Przestrzenie Teorii”, 20/2013, s. 228.

<sup>149</sup> Ibidem. Por. M. Januszkiewicz, *Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej*, „Teksty Drugie”, 1-2/2012, s. 74-86; idem, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012, s. 143-157.



procesem, w którym nie sposób wypowiedzieć „ostatniego słowa”<sup>150</sup>. Jak pisał Wilhelm Dilthey: „rozumienie staje się indywidualnym procesem wymagającym najwyższego wyczerpania sił, procesem, którego realizacja nigdy nie może być jednak całkowita”<sup>151</sup>. Celem interpretacji egzystencjalnej jest zatem nie tyle rozumienie danego dzieła literackiego, ile nasze własne samorozumienie. Lub inaczej: rozumienie siebie poprzez literaturę, która prowokuje nas do stawiania pytań filozoficznych.

---

<sup>150</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 757.

<sup>151</sup> W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, przeł. G. Sowiński, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 58.



## Rozdział 2. Samotność jako problem egzystencjalny

W niniejszym rozdziale przyjrzymy się zagadnieniu samotności. Zaznaczymy, że samotność – pomimo obserwowanego dziś postępu cywilizacyjnego (technologicznego), sprzyjającemu intensyfikacji międzyludzkiej komunikacji oraz umożliwiającemu wręcz nieustanne „bycie w kontakcie” – coraz częściej staje się dla człowieka problematyczna i uciążliwa. Można nawet powiedzieć, że stanowi ona *signum temporis* współczesności, że jest wyjątkowo dokuczliwą „chorobą” naszych czasów. Naukowcy coraz śmielej mówią bowiem o „epidemii” samotności, zwracając uwagę na powszechność jej występowania. Następnie podkreślimy, że samotność stanowi fundamentalny problem filozoficzny, a zwłaszcza egzystencjalny. Próbując nakreślić istotę samotności, przyjrzymy się jej wewnętrznej „logice”. Zwrócimy uwagę, że samotność – jako silnie zindywidualizowany rodzaj przeżycia – jest doświadczeniem niedefiniowalnym, a mimo to domagającym się rzetelnej, naukowej analizy. W dalszym kroku uwypuklimy natomiast fenomen filozofii samotności (monoseologii), wskazując na jej prekursorów i najważniejszych badaczy współczesnych.

### Choroba naszych czasów

Samotność zdaje się być jednym z podstawowych problemów współczesności. Jest przy tym fenomenem na tyle niejednorodnym i wielowymiarowym, że namysł nad nim – podejmowany z wielu różnych perspektyw i naświetlający wiele jego kontekstów – prowadzony jest przez badaczy rozmaitego autoramentu<sup>1</sup> (np. John G. McGraw<sup>2</sup>, Ben

---

<sup>1</sup> O żywym zainteresowaniu problematyką samotności na polskim gruncie naukowym świadczy choćby fakt, że czasopisma naukowe coraz chętniej wydają poświęcone jej numery tematyczne (monograficzne). Wymieńmy tu, dla przykładu, takie periodyki, jak „Filozofia Chrześcijańska” (nr 12/2015), „Horyzonty Wychowania” (nr 22(11)/2012, nr 23(12)/2013) czy „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” (nr 12/2014). Na uwagę zasługują także prace zbiorowe, które szeroko (w sposób interdyscyplinarny) omawiają fenomen samotności, jak np. *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006; *Oblicza obcości*, red. M. Jedliński, K. Witeczak, Bydgoszcz 2016; *Samotność i osamotnienie*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1988; *Samotność. Rzeczywistość czy fikcja*,

Lazare Mijuskovic<sup>3</sup>, Dmitry Leontiev<sup>4</sup>, Anthony Storr<sup>5</sup>, Janusz Gajda<sup>6</sup>, Adam Schaff<sup>7</sup>, Jarosław Barański<sup>8</sup>, Joanna Kisiel<sup>9</sup>, Katarzyna Dybeł<sup>10</sup>, Piotr Domeracki<sup>11</sup>, Aldona Żurek<sup>12</sup>, Zofia Dołęga<sup>13</sup>, Katarzyna Sobstyl<sup>14</sup>, Maria Kalinowska<sup>15</sup>, Katarzyna Maria Wasilewska<sup>16</sup>, Noreena Hertz<sup>17</sup>, Georges Minois<sup>18</sup>, Anna Michalczyk<sup>19</sup>, Agnieszka Kulig<sup>20</sup>, Róża Pawłowska i Elżbieta Jundziłł<sup>21</sup>). Problem samotności – coraz częściej konceptualizowany szczególnie dziś (w czasach, w których coraz więcej ludzi skarży się na samotność, cierpi z jej powodu, dotkliwie odczuwając – rzutujące niemal na każdą sferę codziennego życia – jej skutki) – nie jest bynajmniej całkowicie nowy. Nowy natomiast jest zakres jego występowania, jego rozmiary oraz polimorficzność. Alvin Toffler wprost pisze, że „dolegliwość osamotnienia nie jest bynajmniej niczym nowym. Ale samotność jest dziś uczuciem tak powszechnym, że – paradoksalnie –

---

red. J. Zimny, Lublin 2013; *Samotność. Wybór czy konieczność*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2014; *Samotność. Odwieczny refren życia*, red. J. Zimny, Katowice 2018; *Samotność – aspekty, konteksty, wymiary*, t. 1, red. K. Arciszewska i in., Gdańsk 2016; *Samotność – aspekty, konteksty, wymiary*, t. 2, red. K. Arciszewska i in., Gdańsk 2016; *Różne oblicza samotności. Konteksty pedagogiczne*, red. K.M. Wasilewska-Ostrowska, Warszawa 2019.

<sup>2</sup> J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, przeł. A. Hankała, Warszawa 2000.

<sup>3</sup> B.L. Mijuskovic, *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*, Bloomington 2012; idem, *Feeling Lonesome. The Philosophy and Psychology of Loneliness*, Santa Barbara 2015; idem, *Consciousness and Loneliness. Theoria and Praxis*, Leiden, Boston 2019; idem, *Loneliness. An Interdisciplinary Approach*, „Psychiatry”, 2(40)/1977, s. 113-132; idem, *The Phenomenology and Dynamics of Loneliness*, „Psychology”, 33/1996, s. 41-51; idem, *Types of Loneliness*, „Psychology”, 3(14)/1977, s. 24-29; idem, *Loneliness and a Theory of Consciousness*, „Review of Existential Psychology and Psychiatry”, 1(15)/1977, s. 19-31.

<sup>4</sup> D. Leontiev, *Egzystencjalny sens samotności*, przeł. A. Kondrat, „Idea”, 1/2018, s. 294-303.

<sup>5</sup> A. Storr, *Samotność. Powrót do jaźni*, przeł. J. Prokopiuk, P. Sieradzan, Warszawa 2010.

<sup>6</sup> J. Gajda, *Samotność i kultura*, Warszawa 1987.

<sup>7</sup> A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, Warszawa 1999.

<sup>8</sup> J. Barański, *Samotność i nostalgia. Szkice z filozofii kultury*, Wrocław 2000.

<sup>9</sup> J. Kisiel, *Tropy samotności. O doświadczeniu egzystencji w poezji*, Katowice 2011.

<sup>10</sup> K. Dybeł, *Samotność w literaturze średniowiecznej Francji. Literatura narracyjna XII-XIII wieku*, Kraków 2009.

<sup>11</sup> P. Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Kraków 2016; idem, *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, Toruń 2018; idem, *Meandry filozofii samotności*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 15-25; idem, *Z dziejów filozoficznych zamyśleń nad samotnością*, „Kultura i Edukacja”, 3/2004, s. 35-47; idem, *Paradygmatyczne konceptualizacje samotności i wspólnotowości w dyskursie monoseologicznym*, „Filozofia Chrześcijańska”, 12/2015, s. 33-55; idem, *Miłość i samotność – konfrontacje*, „Filozofia Chrześcijańska”, 11/2014, s. 43-68.

<sup>12</sup> A. Żurek, *Single. Żyjąc w pojedynkę*, Poznań 2008.

<sup>13</sup> Z. Dołęga, *Samotność młodzieży. Analiza teoretyczna i studia empiryczne*, Katowice 2003; eadem, *Biedy i bogactwo samotności. Studium psychologiczne*, Warszawa 2020.

<sup>14</sup> K. Sobstyl, *Samotność i jej obrazy w języku*, Lublin 2013.

<sup>15</sup> M. Kalinowska, *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*, Warszawa 1989.

<sup>16</sup> K.M. Wasilewska, *Samotność młodzieży*, Bydgoszcz 2010.

<sup>17</sup> N. Hertz, *Stulecie samotnych. Jak odzyskać utracone więzi*, przeł. P. Zarawska, Warszawa 2022.

<sup>18</sup> G. Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018.

<sup>19</sup> A. Michalczyk, *Wirtualne oblicza samotności. Rzykowne zachowania w Sieci wśród słyszanej i niesłyszanej młodzieży*, Kraków 2022.

<sup>20</sup> A. Kulig, *W poszukiwaniu sensu samotności. Studium kulturowe*, Poznań 2019.

<sup>21</sup> R. Pawłowska, E. Jundziłł, *Pedagogika człowieka samotnego*, Gdańsk 2003.

przeżywa się je zbiorowo”<sup>22</sup>. W tym kontekście, jak nadmieniliśmy, samotność może nawet uchodzić za powszechną „chorobę” („epidemię”, „pandemię”) dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku<sup>23</sup>. Samotność, dodajmy na marginesie, bywa też określana jako „odwieczna, nieśmiertelna ludzka Nemezis”<sup>24</sup>.

Osobliwy jest również fakt, że choć samotność była i nadal jest ważkim motywem twórczości artystycznej, beletrystycznej i popularnonaukowej, to jednak naukowa wiedza o niej wciąż jeszcze nie jest nazbyt obszerna i usystematyzowana („popyt na wiedzę naukową o samotności znacznie przekracza podaż”<sup>25</sup>). Współczesna kultura popularna podejmuje więc ów motyw o wiele częściej niż czynią to naukowcy, a zwłaszcza filozofowie. Wymieńmy tu kilka przykładów, przywołując jedynie tytuły wybranych dzieł (muzycznych, literackich, popularnonaukowych czy samopomocowych): *Długość dźwięku samotności* („Myslovitz”), *Ja samotna* („Łzy”; utwór ten pochodzi z albumu zatytułowanego „W związku z samotnością”), *Samotnie spędzę noc* (Kasia Kowalska; jest to utwór z albumu „Samotna w wielkim mieście”) czy *Tacy samotni* (Krzysztof Krawczyk; utwór ten pochodzi z albumu o takim samym tytule).

Wymienić należy także następujące pozycje: *Samotność w sieci* (Janusz Leon Wiśniewski<sup>26</sup>), *Koniec samotności* (Janusz Leon Wiśniewski<sup>27</sup>), *Samotny tłum* (David Riesman<sup>28</sup>), *Samotni razem* (Sherry Turkle<sup>29</sup>), *Samotność długodystansowca* (Alan Sillitoe<sup>30</sup>), *Wirus samotności* (Wojciech Kruczyński<sup>31</sup>), *Samotność dalekich podróży* (Roman Samsel<sup>32</sup>), *Samotność Bogów* (Dorota Terakowska<sup>33</sup>), *Samotność bramkarza* (V́ctor Valdés<sup>34</sup>), *Ziarno samotności* (Józef Życiński<sup>35</sup>), *Sztuka samotności* (Stephen

---

<sup>22</sup> A. Toffler, *Trzecia fala*, przeł. E. Woydyłło, Warszawa 2001, s. 549.

<sup>23</sup> Por. ibidem, s. 549-550; P. Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, s. 28-29. O egzystencjalnym kryzysie współczesnego człowieka pisał już Martin Buber, wskazując na jego samotność, bezdomność, niezakorzenie, poczucie zagubienia i utraty sensu życia. Por. M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 19, 43-44.

<sup>24</sup> J.G. McGraw, *Loneliness. Its Nature and Forms: An Existential Perspective*, „Man and World”, 28/1995, s. 43.

<sup>25</sup> P. Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, s. 27.

<sup>26</sup> J.L. Wiśniewski, *Samotność w sieci*, Warszawa 2011.

<sup>27</sup> J.L. Wiśniewski, *Koniec samotności*, Warszawa 2019.

<sup>28</sup> D. Riesman, *Samotny tłum*, przeł. J. Strzelecki, Warszawa 1971.

<sup>29</sup> S. Turkle, *Samotni razem*, przeł. M. Cierpisz, Kraków 2013.

<sup>30</sup> A. Sillitoe, *Samotność długodystansowca*, przeł. J. Milnikiel, M. Skibniewska, Warszawa 1982.

<sup>31</sup> W. Kruczyński, *Wirus samotności*, Warszawa 2005.

<sup>32</sup> R. Samsel, *Samotność dalekich podróży*, Katowice 1985.

<sup>33</sup> D. Terakowska, *Samotność Bogów*, Kraków 1998.

<sup>34</sup> V. Valdés, *Samotność bramkarza*, przeł. J. Wiśniowska, Kraków 2014.

<sup>35</sup> J. Życiński, *Ziarno samotności*, Kraków 1997.

Batchelor<sup>36</sup>), *Przewodnik po samotności. Jak nauka i wiara pomagają nam ją rozumieć i czerpać z niej siłę* (Kevin Vost<sup>37</sup>), *Pustelnicy dziś. Samotność z wyboru ludzi świeckich* (Krystyna Osińska<sup>38</sup>), *Zaślubiny z samotnością. Znaczenie milczenia, samotności i ukrycia na drodze do Boga* (Marian Zawada<sup>39</sup>), *Sto lat samotności* (Gabriel García Márquez<sup>40</sup>), *Labirynt samotności* (Octavio Paz<sup>41</sup>), *Samotność liczb pierwszych* (Paolo Giordano<sup>42</sup>), *Wynaleźć samotność* (Paul Auster<sup>43</sup>) czy *Zbyt głośna samotność* (Bohumil Hrabal<sup>44</sup>).

To tylko niektóre utwory, w których tytułach pojawia się słowo „samotność”. Tekstów kultury, które – *explicite* bądź *implicite* – dotyczą problematyki samotności jest bowiem znacznie więcej<sup>45</sup>. Nie sposób ich tu wszystkich przywołać. Wypada jedynie dodać, że samotność zdaje się być obecnie swoistym „fetyszem” kultury popularnej, a panująca „moda na samotność” (samotność jako „styl życia”, samotność jako główny motyw twórczości artystycznej) ma z jednej strony przyczynić się do jej „oswojenia”, z drugiej natomiast – służy odwróceniu uwagi od nieuchronności jej jednostkowego doświadczenia.

Mówiąc inaczej: pomimo faktu, że żyjemy w epoce „globalnej wioski”, by przywołać słynne określenie Marshalla McLuhana<sup>46</sup>, to jednak problem samotności ludzkiej egzystencji wcale nie został rozwiązany i ostatecznie przezwyciężony. Przeciwnie, można bowiem odnieść wrażenie, że to właśnie za sprawą rozwoju nowoczesnych technologii człowiek coraz częściej odczuwa przeraźliwą samotność. Jest to wszakże samotność wypierana, na rozmaite sposoby kamuflowana i zakrywana.

---

<sup>36</sup> S. Batchelor, *Sztuka samotności*, przeł. M. Barski, Kraków 2020.

<sup>37</sup> K. Vost, *Przewodnik po samotności. Jak nauka i wiara pomagają nam ją rozumieć i czerpać z niej siłę*, przeł. J. Gołąb, Poznań 2020.

<sup>38</sup> K. Osińska, *Pustelnicy dziś. Samotność z wyboru ludzi świeckich*, Warszawa 1988.

<sup>39</sup> M. Zawada, *Zaślubiny z samotnością. Znaczenie milczenia, samotności i ukrycia na drodze do Boga*, Kraków 1999.

<sup>40</sup> G.G. Márquez, *Sto lat samotności*, przeł. G. Grudzińska, K. Wojciechowska, Warszawa 1979.

<sup>41</sup> O. Paz, *Labirynt samotności*, przeł. J. Zych, Kraków 1991.

<sup>42</sup> P. Giordano, *Samotność liczb pierwszych*, przeł. A. Pawłowska-Zampino, Warszawa 2010.

<sup>43</sup> P. Auster, *Wynaleźć samotność*, przeł. K. Zabłocki, Warszawa 1996.

<sup>44</sup> B. Hrabal, *Zbyt głośna samotność*, przeł. P. Godlewski, Izabelin 2003.

<sup>45</sup> Problem samotności, zapiszmy na marginesie, stanowi nie tylko jeden z głównych motywów podejmowanych w twórczości literackiej, popularnonaukowej czy terapeutyczno-poradnikowej, lecz swoisty jest także dla twórczości malarskiej (np. Michelangelo Merisi da Caravaggio, Caspar David Friedrich, Francisco José de Goya y Lucientes, Vincent van Gogh, Edvard Munch, Edward Hopper), dramaturgicznej (np. Stanisław Ignacy Witkiewicz, Albert Camus, Antoine Artaud, Arthur Adamov, Jean Genet, Eugène Ionesco, Samuel Beckett, Sławomir Mrożek) czy filmowej (np. Ingmar Bergman, Krzysztof Kieślowski, Roman Polański). Por. np. M. Błaszczuk, *Motywy egzystencjalne w twórczości filmowej Ingmara Bergmana*, „Analiza i Egzystencja”, 52/2020, s. 19-36; idem, *Motywy egzystencjalne w „Dwóch ludziach z szafą” Romana Polańskiego*, „Przegląd Filozoficzny”, 1/2022, s. 65-87.

<sup>46</sup> M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przeł. N. Szczucka, Warszawa 2004; idem, *Galaktyka Gutenberga*, przeł. A. Wojtasik, Warszawa 2017.

Jak zauważa Georges Minois: „nowa samotność jest samotnością w środku tłumu, tym bardziej dotkliwą, że wypieraną. Nowoczesne społeczeństwo, czyniąc wszystko, by ją zakamuflować, w rzeczywistości nieustannie ją wzmacnia”<sup>47</sup>. Okazuje się, że jednostka żyjąca wśród anonimowego tłumu jest bardziej samotna niż przebywający na pustyni eremita. Jest tak przede wszystkim dlatego, że swojej samotności sobie nie uświadamia, mylnie sądząc, że powierzchowny kontakt z ludźmi (z coraz większą liczbą „znajomych”) poprzez różnego typu internetowe komunikatory sprawi, iż będzie osobą szczęśliwą, kreatywną i towarzyską; słowem: taką, do której samotność nie będzie miała przystępu.

Samotność ma wiele twarzy. Dotyka ona współczesnych singli, ludzi pochłoniętych karierą i rozwojem osobistym, zwykłych konsumentów kultury popularnej czy użytkowników Sieci. A także ludzi starszych, duchownych, więźniów, kobiet, mężczyzn, dzieci czy różnych grup zawodowych. Każdy jednak odczuwa ją inaczej, na swój indywidualny, niepowtarzalny sposób. Każdy też inaczej sobie z nią radzi. Jedni są bowiem na nią odporni bardziej, inni mniej. Jedni próbują ją skutecznie i jak najszybciej zagłuszyć, odgradzając się od świata ekranem „przyjaznego” komputera. Drudzy zaś nie potrafią znieść jej hałaśliwych decybeli, jeszcze bardziej zamykając się w sobie. Samotność, jeśli tylko trafi na podatny grunt, może prowadzić do wielu chorób, dolegliwości psychosomatycznych, depresji, melancholii czy samobójstwa<sup>48</sup>. Maurice Halbwachs konstatuje nawet, że samotność jest jedyną przyczyną samobójstwa: „poczucie definitywnej i nieodwołalnej samotności jest jedyną przyczyną samobójstwa”<sup>49</sup>.

Doświadczenie samotności manifestuje się zarówno w stanie (czy też w przypadku) fizycznej izolacji (przebywanie samemu, zerwanie relacji społecznych), jak i w trakcie „pozornej obecności” innych (nierzadko bliskich) osób<sup>50</sup>. Kultura współczesna, zdominowana przez różnego typu nowoczesne technologie, sprzyja „ucieczkom od samotności”, maskowaniu (redukowaniu) jej roli oraz wpływu na ludzkie życie. Samotność staje się dziś nie tylko problemem filozoficznym czy psychologicznym, lecz także egzystencjalnym i socjokulturowym. Obejmuje bowiem

---

<sup>47</sup> G. Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018, s. 493.

<sup>48</sup> E. Durkheim, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, przeł. K. Wakar, Warszawa 2006; R. Cobb, *Death in Paris*, Oxford 1978. Szerzej na temat związku samotności z depresją zob. np. A. Solomon, *Anatomia depresji. Demon w środku dnia*, przeł. J. Bartosik, Poznań 2004.

<sup>49</sup> M. Halbwachs, *Les causes du suicide*, Paris 1930. Cyt. za G. Minois, *Historia samotności i samotników*, s. 410.

<sup>50</sup> D. Leontiev, *Egzystencjalny sens samotności*, przeł. A. Kondrat, „Idea”, 1/2018, s. 295.

całość ludzkiej egzystencji, dotyka wszelkich jej aspektów i przejawów. Z jednej strony jest więc stanem „psychologicznego przeżywania samego siebie”<sup>51</sup>; z drugiej natomiast specyficznym sposobem bycia, odnoszenia się do świata, w tym odsłaniania (manifestowania, artykułowania, eksponowania) swojej odrębności, niezależności, jednostkowości, indywidualności czy podmiotowej tożsamości. Samotność zdaje się być zarówno „niepożądanym stanem deficytu relacji społecznych”<sup>52</sup>, jak i prorozwojowym, „pozytywnym zasobem”, wymagającym podtrzymywania i pielęgnowania. Samotność, przeważnie postrzegana negatywnie, bywa zarazem uznawana za „jeden z fundamentalnych i kluczowych warunków rozwoju tożsamości”<sup>53</sup>.

Znamienne (symptomatyczne) dla naszych czasów jest jednak to, że usilnie próbuje się samotność „zagłuszyć”, ignorując jej egzystencjalny, terapeutyczny czy kulturotwórczy potencjał. Jak zaznacza Dmitry Leontiev: „większość ludzi nie chce lub nie może wsłuchiwać się we własny wewnętrzny głos, nudzą się oni bądź obawiają pozostawać sami ze sobą, dlatego też starają się unikać sytuacji samotności albo, przynajmniej w podobnych sytuacjach, za pomocą muzyki, radia, telewizji i innych urządzeń technicznych zagłuszać i blokować możliwość wewnętrznego dialogu”<sup>54</sup>. Można zatem odnieść wrażenie, że medialnie zapośredniczoną kulturę współczesną charakteryzuje nie tylko „zaćmienie człowieczeństwa”<sup>55</sup>, „zaćmienie Boga”<sup>56</sup>, „śmierć Boga”<sup>57</sup>, „ucieczka od wolności”<sup>58</sup> czy „dyktatura Się”<sup>59</sup>, ale i wszechogarniające doświadczenie samotności (urastające do rangi „epidemii”). Z nim wiąże się bowiem dojmujące poczucie „płynności”<sup>60</sup>, atomizacji, fragmentaryzacji i rozluźnienia więzi społecznych; skłonność do neurotyzmu<sup>61</sup>, depresji, zaburzeń lękowych<sup>62</sup> czy

---

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 296.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 302.

<sup>55</sup> A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Łódź, Warszawa 2014, s. 59.

<sup>56</sup> M. Buber, *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Warszawa 1994.

<sup>57</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 110-111.

<sup>58</sup> E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 2001.

<sup>59</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010.

<sup>60</sup> Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2006; idem, *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, przeł. M. Żakowski, Warszawa 2007; idem, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011.

<sup>61</sup> K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, przeł. H. Grzegółowska, Poznań 1993; eadem, *Nasze wewnętrzne konflikty*, przeł. A. Gomola, Poznań 1994.

<sup>62</sup> M. Błaszczuk, *Fenomenologia i psychologia lęku*, „Polskie Forum Psychologiczne”, 1/2022, s. 101-115.



dolegliwości psychosomatycznych<sup>63</sup>. A w konsekwencji: poczucie „egzystencjalnej próżni”<sup>64</sup>, „utruty ja”<sup>65</sup>, „kryzysu orientacji”<sup>66</sup> oraz utraty sensu życia<sup>67</sup>.

Problemu samotności nie należy lekceważyć. Jak relacjonuje Minois, według raportu „Solitude en France” („Samotność we Francji”), przygotowanego przez Fondation de France w 2010 roku, we Francji żyje cztery miliony ludzi samotnych. Być może nie powinien więc dziwić fakt, że „walkę z osamotnieniem” rząd francuski podniósł do rangi „wielkiej sprawy narodowej”. W 2001 roku, przypomnijmy, dwa miliony amerykańskich nastolatków deklaroowało, że woli „komunikować się z kolegami raczej w *necie* niż w *realu*”<sup>68</sup>. W Japonii natomiast znany jest fenomen *kikikomori* – młodzi ludzie, których rodzice zaopatrzyli w najrozmaitsze dobra materialne (zwłaszcza urządzenia elektroniczne), „nie opuszczają domu ani nie utrzymują kontaktu ze światem inaczej niż za pośrednictwem ekranu telewizora lub komputera”<sup>69</sup>. Nowoczesne technologie, choć ułatwiają komunikację na szeroką skalę, dając złudne poczucie wspólnoty, są zarazem źródłem samotności: „stary człowiek czuł się samotny, ponieważ był sam, wyjątkowy i rzeczywisty; nowy człowiek jest samotny, ponieważ jest rozproszony, anonimowy i wirtualny”<sup>70</sup>. Dynamiczny rozwój technologiczno-cywilizacyjny, wedle tego ujęcia, zdaje się być jedną z głównych przyczyn samotności współczesnego człowieka.

---

<sup>63</sup> M. Błaszczuk, *Między zdrowiem a chorobą. O psychologii egzystencji*, [w:] *Instytucjonalne i przedsiębiorcze formy wypoczynku w czasie wolnym od pracy w ramach turystyki na wsi w okresie pandemii koronawirusa SARS CoV-2 i innych czynników pozaekonomicznych*, red. A. Roman i in., Białystok 2022, s. 55-68.

<sup>64</sup> V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2009.

<sup>65</sup> R. May, *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, przeł. M. Moryń, Z. Wiese, Poznań 1995; idem, *Odwaga tworzenia*, przeł. E. i T. Hornowscy, Poznań 1994; idem, *Miłość i wola*, przeł. H. i P. Śpiewakowie, Poznań 1993.

<sup>66</sup> A. Längle, *Gdy rodzi się pytanie o sens. Praktyczne zastosowanie logoterapii*, przeł. A. Grzegorzcyk, A. Szymczak, Warszawa 2016, s. 21. Por. M. Błaszczuk, *Wobec pytania o sens ludzkiej egzystencji*, „Filozofia i Nauka”, 9/2021, s. 377-383.

<sup>67</sup> M. Błaszczuk, *Sens, szczęście i czas*, „Świat i Słowo”, 1/2021, s. 297-305. Por. idem, *Podstawy zdrowia psychicznego*, [w:] *Rola instytucji w rozwoju turystyki zdrowotnej w mieście, na obszarach wiejskich i terenach leśnych w czasie wolnym w dobie współczesnych zagrożeń*, red. A. Roman i in., Białystok 2023, s. 37-51.

<sup>68</sup> G. Minois, *Historia samotności i samotników*, s. 576.

<sup>69</sup> Ibidem. Por. A. Gutowska, *Hikikomori – samotność w XXI wieku*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 217-228.

<sup>70</sup> G. Minois, *Historia samotności i samotników*, s. 581.

## Samotność jako problem filozoficzny

Czym jest samotność? Jaka jest jej istota? Co dokładnie stanowi o tym, że człowiek jest samotny; co zaś sprawia, że takim się on czuje? Czy samotność jest stanem ludzkiej egzystencji, pojawiającym się w określonych sytuacjach uczuciem czy raczej relacją między jednostką a otaczającym ją światem i innymi ludźmi? Czy jesteśmy skazani na samotność po sam kres naszego istnienia, czy też jest ona „jedyne” wynikiem zerwania więzi z bliskimi nam osobami? Wreszcie: czy samotność można przezwyciężyć? Czy istnieje skuteczny lek na samotność? To tylko kilka pytań, które zapewne zadał sobie każdy, kto choć raz doświadczył niewypowiedzianego bólu samotności. Każdy, kto choć raz zakosztował jej gorzkiego smaku, niepewnie przemierzając tajemnicze jej otchłanie. Problem samotności domaga się więc filozoficznego rozpatrzenia. Tym bardziej, że – jak powiedzieliśmy wyżej – stanowi on jeden z fundamentalnych problemów współczesności<sup>71</sup>.

Samotność, rozumiana jako fenomen filozoficzny, może być postrzegana zarówno w kontekście teoretycznym (jako pojęcie), jak i praktycznym (jako doświadczenie egzystencjalne). Można bowiem mówić o „logice” samotności (wymiar teoretyczny; samotność jako pojęcie) oraz o „fenomenologii” samotności (wymiar praktyczny; samotność jako przeżycie). Okazuje się przy tym, że zachodzi swoisty rozdźwięk między tymi ujęciami. W pierwszym przypadku (samotność jako pojęcie) samotność jawi się jako „bycie w odrębności” (samotność znaczy więc tyle, co odrębność). W drugim natomiast (samotność jako przeżycie) – i to ujęcie szczególnie nas interesuje – jako silnie zindywidualizowane, nieprzekazywalne i niekomunikowalne (wymykające się „logice pojęć”), doświadczenie egzystencjalne.

Zanim przyjrzymy się logice oraz fenomenologii samotności, wspomnijmy na marginesie, że filozoficzny namysł nad samotnością istotnie przybrał na sile dopiero wraz z nadejściem szeroko rozumianego egzystencjalizmu. Wcześniej kwestia ta była dość rzadko podejmowana, lokowała się raczej na peryferiach myśli filozoficznej. To właśnie egzystencjaliści, abstrahując od światopoglądowych różnic między nimi, uczynili bowiem samotność jednym z podstawowych zagadnień filozoficznych, postrzegając ją jako konstytutywną cechę ludzkiego istnienia. Samotność do rangi fundamentalnego problemu filozoficznego podnieśli zwłaszcza Mikołaj Bierdiajew

---

<sup>71</sup> M. Błaszczuk, *O istocie samotności*, „Filozofuj”, 1/2020, s. 44-46.

(„problem samotności wydaje się być głównym problemem filozoficznym, z nim związane są problemy *ja*, osoby, społeczeństwa, komunikowania się, poznania”<sup>72</sup>), Lew Szestow („samotność jest ostatnim słowem filozofii”<sup>73</sup>) oraz Emmanuel Lévinas<sup>74</sup>. Do rozpoznania tego ostatniego przyjdzie nam jeszcze wrócić.

### Pojęcie samotności

Wydaje się, że do odpowiedzi na pytanie o istotę samotności może nas przybliżyć analiza jej wewnętrznej „logiki”. Rozpatrzmy więc pojęcie samotności w kontekście logicznej relacji jedno-wiele (jednostka-społeczeństwo). Mamy tutaj do czynienia z czterema modelowymi typami relacji: „jedno i wiele”, „jedno w wielu”, „wiele w jednym”, „jedno a wiele”<sup>75</sup>.

Pierwszy typ relacji („jedno i wiele”) opiera się na symbiozie. Oznacza bowiem sytuację, w której jednostka („jedno”) pozostaje wobec społeczeństwa („wiele”) w relacji symetrycznej (symbiotycznej właśnie), bazującej na harmonijnej, wzajemnej współzależności. Ten typ relacji, jak nietrudno zauważyć, niewiele ma wspólnego z samotnością.

Drugi model relacji („jedno w wielu”) skutkuje wchłonięciem jednostki przez społeczeństwo, do którego ona przynależy. Jest więc to relacja antysymetryczna, która oparta jest na asymilacji. Jednostka okazuje się być ściśle zrosnięta ze społeczeństwem (społeczną wielością), będąc zależna od jego wyroków. Społeczeństwo pełni tu rolę hegemonu, któremu jednostka musi się podporządkować. Także i tutaj nie sposób mówić jeszcze o samotności.

Trzeci typ relacji („wiele w jednym”), podobnie jak drugi, jest relacją antysymetryczną, jednak polegającą na inkluzji. Oznacza to, że społeczeństwo („wielosc”) zostaje tu sprowadzone do jednostki („jedno”). Chodzi zatem o sytuację, w której jednostka podporządkowuje sobie społeczną wielość. To jednostka staje się

---

<sup>72</sup> M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 59.

<sup>73</sup> L. Szestow, *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. N. Karsov, S. Szechter, Londyn 1983, s. 51.

<sup>74</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999.

<sup>75</sup> Szerzej na ten temat zob. P. Domeracki, *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, Toruń 2018, s. 77-83; idem, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Kraków 2016, s. 38-40.

hegemonem, społeczeństwo jawi się zaś jako instancja heteronomiczna względem niej. Warto zaznaczyć, że również w tym przypadku nie zachodzi samotność.

Czwarty model relacji („jedno a wiele”) to relacja asymetryczna, która opiera się na dysymilacji (dezintegracji, zróżnicowaniu). Skutkuje to ekskluzją, a więc wyrzuceniem poza nawias jednej strony relacji jedno-wiele. „Jedno” oddala „wiele”, lub – przeciwnie – „wiele” marginalizuje „jedno”. Wyobcowanie (rozpodobnienie, dysymilacja), które się wówczas dokonuje, może bowiem przebiegać dwukierunkowo – zarówno od jednostki („jedno”) do społeczeństwa („wiele”), jak i od społeczeństwa („wielość”) do jednostki („jedno”). W praktyce oznacza to tyle, że w pierwszej sytuacji to jednostka postanawia (z różnych względów) zerwać społeczne więzy (zależności); w drugiej natomiast – to społeczeństwo skazuje jednostkę na samotność, odrzuca ją lub alienuje. Jak widzimy, dopiero ten typ relacji jedno-wiele uwyrażnia kwestię samotności (odrębności).

Samotność, na gruncie teoretycznym (pojęciowym), można zdefiniować następująco: to bycie w odrębności: „samotność jest takiego rodzaju relacją między daną jednostką a określoną wiel(k)ością społeczną, która polega na pozostawaniu w różnicującej odrębności i nieprzystawalności tej pierwszej wobec tej drugiej”<sup>76</sup>. Istotą samotności, w świetle poczynionych wyżej uwag, zdaje się być stan niezwiązania (odrębności właśnie), charakteryzujący nieprzystawalność jednostki do społeczeństwa.

### **Doświadczenie samotności**

Fenomenologia samotności, w przeciwieństwie do logicznego (pojęciowego) jej ujęcia, ukazuje samotność przede wszystkim jako silnie zindywidualizowane – nieprzekazywalne, nieudzielalne i niekomunikowalne – doświadczenie egzystencjalne. Podkreśla się tu jej wymiar praktyczny (przeżyciowy, emocjonalny, doznaniowy), a nie czysto teoretyczny. Samotność, w tej perspektywie, jest swoistym dla konkretnego człowieka i tylko jemu w pełni „dostępnym” rodzajem przeżycia. Owo przeżycie jest wszakże niedefiniowalne, nie może bowiem zostać całkowicie zasymilowane czy współodczone. Nikt, nawet najbliższa mi osoba, nie może więc zastąpić mnie w odczuwaniu i przeżywaniu mojej samotności. Każdy doświadcza jej li tylko na swój

---

<sup>76</sup> P. Domeracki, *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, s. 79.

subiektywny, indywidualny sposób, podobnie jak każdy może w pełni kreować i dookreślać jedynie swoją własną egzystencję.

Mówiąc jeszcze inaczej: samotność jest przeżyciem na tyle osobistym i prywatnym, że wymyka się ono naukowej, precyzyjnej konceptualizacji. Filozofując o samotności zatracamy tym samym jej egzystencjalny „ciężar”, będący udziałem tej właśnie, a nie innej jednostki. Nie oznacza to bynajmniej, że o samotności nie należy rozmyślać, ani filozoficznie o nią pytać. Przeciwnie, badać jej fenomen warto nie tylko dlatego, by móc poznać (a przynajmniej trochę naświetlić) jej istotę, dotrzeć do części, która czyni człowieka samotnym, lecz także dlatego, aby uzyskać wiedzę o niej, potrzebną do jej przekroczenia. Wiedza o samotności może bowiem okazać się jedynym skutecznym na nią lekarstwem, którego działanie polega zarówno na oswojeniu człowieka z lękiem przed samotnością, jak i na uświadomieniu mu, że – w każdym momencie życia – jest on nierozzerwalnie związany ze swoją egzystencją, że nie może opuścić „więzienia” swego bycia.

Samotność, w najbardziej źródłowym (ontologicznym) sensie, zdaje się być swoistym fundamentem ludzkiego istnienia. Jest tym samym podstawowym jego określnikiem, wyróżnioną jego własnością. Tak rozumiana samotność stanowi fakt ontologiczny (onto-egzystencjalny), który poprzedza – a nawet warunkuje – wszelkie relacje międzypodmiotowe („człowiek jest samotny, ponieważ stanowi odrębną, niepowtarzalną jednostkę”<sup>77</sup>). Oznacza to, mówiąc najogólniej, że samotność nie tyle powstaje wskutek zerwania więzi znaczących (tj. rozpadu fizyczno-emocjonalnej więzi z najbliższymi osobami), co raczej wynika z samego faktu egzystowania (jednostkowego „bycia sobą”), z „nieprzekazywalnego związku z własnym istnieniem”<sup>78</sup>. Samotność, ujmowana jako „zasada” ludzkiego bycia, określa więc absolutnie pierwotną relację człowieka ze światem, umożliwiając otwarcie się na Innego.

Poszukiwanie istoty samotności nie jest łatwym zadaniem. Nie tylko dlatego, że samotność niejedno ma imię, lecz także dlatego, że pytając o nią najczęściej pytamy zarazem o człowieka, który może jej doświadczać jedynie na sposób subiektywny. Można jedynie przyjąć, że samotność manifestuje się jako stan (onto)egzystencjalnej odrębności, niezwiązania ze społeczną wielością. Stan ten najczęściej kojarzy się przy

---

<sup>77</sup> T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2009, s. 105.

<sup>78</sup> Ibidem, s. 106.

tym z silnym uczuciem smutku, tęsknoty oraz wewnętrznej pustki (np. po stracie bliskiej osoby), poczuciem odrzucenia i społecznej alienacji.

## **Ku filozofii samotności**

Problematyka ludzkiej samotności najdobitniej wyeksponowana została na gruncie filozofii i literatury egzystencjalizmu. Wystarczy wskazać tu choćby na twórczość Sørensa Kierkegaarda, Fiodora Dostojewskiego, Franza Kafki, Jean-Paula Sartre'a czy Alberta Camusa, by przekonać się, że samotność była właśnie głównym podejmowanym przez nich tematem (motywem). Dla egzystencjalistów kluczowa jest bowiem konstatacja, że samotność „wynika z natury samego bycia, a ściślej z jego całkowitej odrębności, niepowtarzalności, niezastępowalności, niewymienialności, niezależności, niekomunikowalności i nieprzekazywalności”<sup>79</sup>. Mając to na uwadze, w dysertacji argumentujemy na rzecz tezy, że samotność jest fundamentalnym doświadczeniem egzystencjalnym, jedną z podstawowych – a paradoksalnie: wciąż jeszcze dość słabo zbadanych – przypadłości ludzkiego istnienia. Jest przy tym jednym z głównych motywów twórczości literackiej i literacko-filozoficznej. Samotność przeważnie interpretuje się w kontekście społecznym (cywilizacyjnym), psychologicznym i pedagogicznym, akcentując rolę socjalizacji w życiu człowieka, jej wpływ na relacje międzyludzkie i subiektywne poczucie tożsamości – samookreślenia, samorozumienia, przynależności do grupy rówieśniczej czy zawodowej. Niezwykle rzadko postrzega się ją jako swoistą „zasadę” ludzkiej egzystencji, podkreślając filozoficzny potencjał literatury; lub inaczej: uwypuklając rangę – przedstawianych na gruncie literatury – filozoficznych pytań o sens życia, miejsce i rolę człowieka w świecie.

Więcej nawet: problematyka samotności, choć egzystencjalnie doniosła, nie była w filozofii szczególnie silnie akcentowana. Programowy namysł nad nią, jak słusznie zauważa Piotr Domeracki, lokował się raczej „na obrzeżach refleksji filozoficznej”<sup>80</sup>. Mówiąc inaczej: w historii filozofii zagadnienie samotności postrzegane było jako nieistotne (trywialne, nienaukowe) oraz mało atrakcyjne poznawczo. Przeważnie więc

---

<sup>79</sup> P. Domeracki, *Z dziejów filozoficznych zamyśleń nad samotnością*, s. 36.

<sup>80</sup> P. Domeracki, *Meandry filozofii samotności*, s. 16. Por. idem, *Z dziejów filozoficznych zamyśleń nad samotnością*, s. 35.

podnoszone było jedynie akcydentalnie, „przy okazji”; stanowiło konkluzję, a nie punkt wyjścia filozoficznych dociekań. Postępujący kult rozumu, przy jednoczesnym deprecjonowaniu emocjonalnej i wolitywnej sfery ludzkiej egzystencji, znacznie pogłębił jednostkowe poczucie alienacji, dając asumpt do „ucieczek od samotności”<sup>81</sup>. Problem samotności został tym samym zmarginalizowany, wyrugowany z głównego dyskursu filozoficznego, dążącego do uniwersalizacji podejmowanych zagadnień.

Sytuacja ulega zmianie dopiero w filozofii współczesnej, wraz z nadejściem szeroko rozumianego egzystencjalizmu. Samotność ludzkiego istnienia urasta tu do rangi niemal fundamentalnego problemu filozoficznego. W rozprawie interesuje nas właśnie egzystencjalny problem samotności. Dodajmy, że o jego doniosłości świadczy również fakt, iż ściśle wiąże się on z innymi ważnymi kwestiami filozoficznymi, jak choćby problem człowieka (podmiotu, jednostki, osoby), wolności, odpowiedzialności, dialogu, spotkania, wspólnoty, komunikacji międzyludzkiej, inności, intersubiektywności, absurdu, cierpienia, alienacji, śmierci, autentyczności, sensu życia czy egzystencji jako takiej. Samotność uchodzi bowiem za „fenomen egzystencjalny”, konstytutywną cechę ludzkiego istnienia<sup>82</sup>.

Filozofia samotności, choć nie posiada historyczno-filozoficznej konstytucji, zdaje się być szczególną odmianą filozofii człowieka. Przede wszystkim interesuje ją bowiem samotność w wymiarze fenomenalnym (przeżyciowym), a więc zawsze w odniesieniu do konkretnego człowieka. Można powiedzieć, że ujmuje ona samotność jako swoistą cechę, a nawet – w wersji mocniejszej – stan ludzkiej egzystencji. Sformułowanie „filozofia samotności”, jak trafnie konstatuje Domeracki, nie było jednak w filozofii powszechnie stosowane. Znajdziemy je dopiero w dwudziestowiecznej refleksji filozoficznej – w twórczości Emmanuela Lévinasa<sup>83</sup> oraz Mikołaja Bierdiajewa<sup>84</sup>. Biorąc za punkt wyjścia ich rozpoznania, namysł nad samotnością, także w ujęciu interdyscyplinarnym, toruński uczony proponuje nazwać monoseologią. Pojęcie to oznacza – w szerokim ujęciu – interdyscyplinarną naukę o

---

<sup>81</sup> M. Szyszkowska, *Ucieczki od samotności i osamotnienia*, [w:] *Samotność i osamotnienie*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1988, s. 40-41.

<sup>82</sup> P. Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, s. 41; Cz. Piecuch, *Konstytutywna rola samotności*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 93-100. Jak zauważa Hannah Arendt, „wielkie pytania metafizyczne”, w tym pytanie o człowieka, jego wolność, życie i śmierć, zawsze stawia się właśnie w samotności. Por. H. Arendt, *O naturze totalitaryzmu: esej z rozumienia*, [w:] *Salon berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa 2008, s. 242-243.

<sup>83</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 50, 52.

<sup>84</sup> M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002.

samotności, w wąskim natomiast – filozofię samotności jako taką. Jak sam pisze: „termin *monoseologia* wywodzę z języka starogreckiego od słów *monosé* – ‘samotność’ i *logos* – ‘nauka’. Nazwą tą oznaczam w ogólności wszystkie dyscypliny naukowe zainteresowane analizowaniem oraz prowadzeniem systematycznych badań nad samotnością w trybie interdyscyplinarnym. Wężiej przez monoseologię rozumiem samą tylko ‘filozofię samotności’, a oba wyrażenia traktuję jako synonimy”<sup>85</sup>. W innym zaś miejscu dodaje: „interdyscyplinę zajmującą się badaniem samotności proponuję nazwać monoseologią, czyli nauką o samotności”<sup>86</sup>. Filozofia samotności, choć nie ma jeszcze solidnie wypracowanych metateoretycznych (metodologicznych) fundamentów, zdaje się być niezwykle interesującą perspektywą spojrzenia na kondycję ludzką, w tym na miejsce i rolę człowieka w świecie<sup>87</sup>.

Znaczący wkład w rozwój dyskursu monoseologicznego – poza wspomnianymi wyżej Lévinasem i Bierdiajewem – mieli również tacy myśliciele, jak José Ortega y Gasset<sup>88</sup>, Arthur Schopenhauer<sup>89</sup>, Erich Fromm<sup>90</sup>, Emmanuel Mounier<sup>91</sup>, Ferdinand Ebner<sup>92</sup>, Paul Tillich<sup>93</sup>, John G. McGraw<sup>94</sup> czy Ben Lazare Mijuskovic<sup>95</sup>. Warto przy tym podkreślić, że za fundatorkę światowych badań nad samotnością (*loneliness studies*) uznać można Friedę Fromm-Reichmann, niemiecko-amerykańską psychoterapeutkę i psychoanalytyczkę<sup>96</sup>. Mijuskovic wskazuje natomiast, że pierwszym, patrząc chronologicznie, który ukazał samotność jako samodzielny problem badawczy, był amerykański psychiatra i psychoanalityk Gregory Zilboorg<sup>97</sup>. Jak można więc dostrzec, przełomowe teksty dla refleksji monoseologicznej powstawały przeważnie na

---

<sup>85</sup> P. Domeracki, *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, s. 223, przypis 525.

<sup>86</sup> Ibidem, s. 86. Por. P. Domeracki, *Meandry filozofii samotności*, s. 16.

<sup>87</sup> M. Błaszczuk, *Oblicza filozofii samotności*, „Logos i Ethos”, 1/2022, s. 305-313.

<sup>88</sup> J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, przeł. H. Woźniakowski, [w:] *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 329-643.

<sup>89</sup> A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 2000.

<sup>90</sup> E. Fromm, *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, Poznań 2006.

<sup>91</sup> E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, przeł. E. Krasnowolska, Kraków 1964.

<sup>92</sup> F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Warszawa 2006.

<sup>93</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2004; idem, *Osamotnienie i odosobnienie*, przeł. K. Mech, „Znak”, 431(4)/1991, s. 3-8.

<sup>94</sup> J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, przeł. A. Hankała, Warszawa 2000.

<sup>95</sup> B.L. Mijuskovic, *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*, Bloomington 2012; idem, *Feeling Lonesome. The Philosophy and Psychology of Loneliness*, Santa Barbara 2015; idem, *Consciousness and Loneliness. Theoria and Praxis*, Leiden, Boston 2019.

<sup>96</sup> F. Fromm-Reichmann, *Loneliness*, „Psychiatry”, 1(22)/1959, s. 1-15.

<sup>97</sup> G. Zilboorg, *Loneliness*, „The Atlantic Monthly”, January 1938, s. 45-54. Por. B.L. Mijuskovic, *Feeling Lonesome*, s. 106, 118.



niwie psychologii. Wymienić można tu także rozprawę Roberta Stuarta Weissa<sup>98</sup> czy Clarka Moustakasa<sup>99</sup>, którego jedynie *Fenomenologiczne metody badań* doczekały się polskiego przekładu<sup>100</sup>.

Domeracki twierdzi, że „monadologia Leibniza stanowi doskonały przykład filozofii samotności”<sup>101</sup>. W podobnym tonie wypowiada się także Martin Heidegger. Zauważa on, że „monada” oznacza zarówno „to, co proste” (to, co występuje jako „jedno”), jak i „to, co osobne”, „to, co samotne”<sup>102</sup>. Termin „monada”, jak wiadomo, charakterystyczny jest dla filozofii (metafizyki) Gottfrieda Wilhelma Leibniza, który określał nim „substancjalność substancji”<sup>103</sup>. W trybie uzupełnienia dodajmy, że na monadyczny wymiar ludzkiej egzystencji zwraca również uwagę Erich Fromm: człowiek „jest samotny, ponieważ stanowi odrębną, niepowtarzalną jednostkę i ponieważ odrębność tę sobie uświadamia”<sup>104</sup>. José Ortega y Gasset powie nawet, że najlepszym tłumaczeniem pojęcia „monada”, która – wedle Leibniza – „nie ma drzwi ani okien”, jest nie tyle „jednostka” czy „jedyność”, co właśnie samotność<sup>105</sup>.

Przypomnijmy, że samotność jest doświadczeniem niedefiniowalnym. Jest bowiem pewnym silnie zindywidualizowanym rodzajem przeżycia, właściwym konkretnemu człowiekowi i tylko jemu w pełni „dostępnym”. Doświadczenie samotności, podobnie jak sama ludzka egzystencja, jest więc nieprzekazywalne. Oznacza to, że nie może zostać ono całkowicie zasymilowane, zakomunikowane czy współodczute (nawet w Schelerowskim sensie<sup>106</sup>). Mówiąc inaczej: samotność jest doświadczeniem na tyle jednostkowym i osobistym (intymnym i prywatnym), że trudno dokonać jego jednoznacznej, precyzyjnej, naukowej konceptualizacji. Każda próba namysłu nad samotnością, a tym samym każda jej definicja czy opis, *ex definitione* ztraca jej wybitnie indywidualne przeżycie, „przypisane” do tej właśnie, a nie innej

---

<sup>98</sup> R.S. Weiss, *Loneliness. The Experience of Emotional and Social Isolation*, Cambridge, London 1973.

<sup>99</sup> C. Moustakas, *Loneliness*, Englewood Cliffs, New Jersey 1961. Zob. także idem, *Loneliness and Love*, Englewood Cliffs, New Jersey 1972; idem, *The Touch of Loneliness*, Englewood Cliffs, New Jersey 1975.

<sup>100</sup> C. Moustakas, *Fenomenologiczne metody badań*, przeł. S. Zabielski, Białystok 2001.

<sup>101</sup> P. Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, s. 45.

<sup>102</sup> M. Heidegger, *Z ostatniego wykładu marburskiego*, przeł. M. Poręba, [w:] *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 73.

<sup>103</sup> G.W. Leibniz, *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, Toruń 1991.

<sup>104</sup> E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, przeł. R. Saciuk, Warszawa-Wrocław 2000, s. 42.

<sup>105</sup> J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, s. 376-377. Samotność, dodajmy, zdaje się być centralną kategorią filozofii Ortegi y Gasset. Szerzej na ten temat zob. K. Polit, *Samotność jako centralna kategoria w filozofii człowieka José Ortegi y Gasset*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 39-48.

<sup>106</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980.

osoby. Kategorie intelektualne, za pomocą których człowiek poznaje świat oraz nazywa i porządkuje wewnątrzświatowe fenomeny, okazują się bowiem nieprzystające i niewystarczające do wyrażenia owego doświadczenia ludzkiej egzystencji.

### Rozdział 3. Antynomie samotności

W niniejszym rozdziale przedstawimy różne sposoby ujmowania samotności, akcentując możliwe jej typologie (radzaje) i konceptualizacje. W trakcie wywodu ukażemy również swoistą ambiwalencję w postrzeganiu samotności. Powiemy, że z jednej strony jest ona określana jako coś pozytywnego i cennego, jako fundamentalny warunek „bycia sobą”; z drugiej strony natomiast – jako coś negatywnego i nieprzyjemnego, sprzecznego z ludzką naturą.

#### Typologie samotności

Samotność, jak wskazują jej badacze, to „wyjątkowo trudny i niewdzięczny obiekt badawczy, nieustannie wymykający się możliwościom zamknięcia go w jednej, spójnej i niepodważalnej teorii naukowej”<sup>1</sup>. Nie znaczy to jednak, że o samotności – zgodnie z zaleceniem Ludwiga Wittgensteina („o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”<sup>2</sup>) – nie należy mówić. Przeciwnie, mówić o niej trzeba choćby dlatego, że stanowi ona jeden z najdonioślejszych (nie tylko filozoficznie) problemów współczesności. Mając świadomość jej nieartykulacyjnego charakteru (tego, że żaden opis samotności nigdy w pełni nie odda specyfiki jej przeżycia), a także istotnych ograniczeń samej artykulacji, wypracowano wiele różnych sposobów jej ujmowania i klasyfikowania.

Janusz Gajda, dla przykładu, wyróżnia bowiem samotność fizyczną (brak lub osłabienie naturalnej więzi z innymi ludźmi, izolowanie się od społeczeństwa), samotność psychiczną (osamotnienie; brak psychicznej więzi z drugim człowiekiem) oraz samotność moralną (poczucie utraty sensu życia, kryzys wartości, wzorców i

---

<sup>1</sup> P. Domeracki, *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, Toruń 2018, s. 63. Por. B.L. Mijuskovic, *Feeling Lonesome. The Philosophy and Psychology of Loneliness*, Santa Barbara 2015, s. 8-9.

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2002, s. 83.

ideałów)<sup>3</sup>. Nadmieniam przy tym, że wymienione rodzaje samotności „mogą wchodzić ze sobą w bardzo różne relacje”<sup>4</sup>, co w konsekwencji może prowadzić do powstania innych, bardziej szczegółowych jej rodzajów.

Tadeusz Gadacz wymienia zaś samotność metafizyczną, samotność fizyczną, samotność psychiczną, samotność moralną oraz samotność ontologiczną (samotność istnienia)<sup>5</sup>. Samotność metafizyczna, powiada, to „samotność człowieka wobec ogromu świata, przestrzeni i czasu – i naszej w nich przemijalności”<sup>6</sup>. Jej źródłem zdaje się być nieakceptowanie (negowanie, wypieranie) swojej teraźniejszości (niemożność przywiązania się do tego, co jest, co właśnie się wydarza), tęsknota za przeszłością oraz brak nadziei na lepszą przyszłość. Człowiek uświadamia tu sobie swoją marność, ontyczną kruchość i przemijalność („samotny i porzucony samemu sobie stoi on wobec ogromu świata, bez teraźniejszości, do której mógłby się przywiązać, bez przeszłości, do której mógłby tęsknić, gdyż jego przeszłość jeszcze nie nadeszła, bez przyszłości, z którą by mógł wiązać nadzieje, gdyż jego przyszłość już minęła. Samotny stoi wobec całego świata jako wobec tego Innego, z którym jest w konflikcie”<sup>7</sup>). Odczuwa, że jego egzystencja jest ulotna, śmiertelna, uwikłana w czas<sup>8</sup>.

Samotność fizyczna (izolacja, odosobnienie) wiąże się z odosobnieniem, izolacją, przebywaniem samemu. Ten rodzaj samotności odczuwamy wówczas, gdy znajdujemy się w miejscu (lub może lepiej: nie-miejscu<sup>9</sup>), które nie jest typowe (charakterystyczne) dla naszego codziennego „świata życia”. Samotność psychiczna to z kolei poczucie osamotnienia, spowodowane utratą bliskiej osoby, w tym rozpadem emocjonalnej więzi, odrzuceniem, rozstaniem czy śmiercią kogoś dla nas ważnego.

---

<sup>3</sup> J. Gajda, *Samotność i kultura*, Warszawa 1987, s. 11-12; idem, *Trzy aspekty samotności jako determinanta stylu życia i uczestnictwa w kulturze*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 179-187.

<sup>4</sup> J. Gajda, *Samotność i kultura*, s. 91. Samotność, zdaniem Janusza Gajdy, uchodzi nawet za jedną z fundamentalnych wartości w życiu człowieka. Zob. idem, *Wartości w życiu człowieka: prawda, miłość, samotność*, Lublin 1997.

<sup>5</sup> T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2009, s. 100-107. Por. idem, *Samotność*, „Przegląd Filozoficzny”, 1/1999, s. 51-63. Zob. także idem, *O ulotności życia*, Warszawa 2008.

<sup>6</sup> T. Gadacz, *O umiejętności życia*, s. 101.

<sup>7</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 257.

<sup>8</sup> Doświadczenie samotności zdaje się być najgłębsze, najbardziej dojmujące, właśnie w chwili umierania. Samotność umierania generuje bowiem zarówno samotność metafizyczną, jak i ontologiczną, uświadamiając jednostce jej niezbywalny, nieprzekazywalny związek z własną egzystencją. Jak zauważa Franz Rosenzweig: „nie ma większej samotności niż w oczach umierającego i nie ma bardziej upartego, dumnego odosobnienia niż to, które maluje się na zastygłym obliczu zmarłego”. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 148.

<sup>9</sup> M. Augé, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chymkowski, Warszawa 2010; M. Foucault, *Inne przestrzenie*, przeł. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie”, 6/2005, s. 117-125.

Samotność moralna wiąże się z poczuciem wewnętrznej pustki i duchowego kryzysu. To „poczucie braku związku z wartościami, symbolami i wzorami”<sup>10</sup>. Mówiąc inaczej: to zatracenie duchowej więzi z Bogiem (Absolutem) i wyższymi wartościami, które dotychczas kierowały ludzkim życiem, stanowiąc dla człowieka swoisty drogowskaz czy punkt odniesienia. Ten rodzaj samotności, dodajmy, implikuje poczucie egzystencjalnego zagubienia, rozbicia, bezsensu oraz nihilizmu<sup>11</sup>.

Szczególnym rodzajem samotności jest samotność ontologiczna (samotność istnienia). Wiąże się ona z naszym indywidualnym, jednostkowym istnieniem (byciem-w-świecie), konstytuując naszą osobową tożsamość: „człowiek jest samotny, ponieważ stanowi odrębną, niepowtarzalną jednostkę”<sup>12</sup>. Samotność nie wynika tutaj z rozpadu więzi z innymi ludźmi, lecz raczej je poprzedza i warunkuje. Powstaje bowiem „z nieprzekazywalnego związku z własnym istnieniem. Jesteśmy samotni przez to, że jesteśmy”<sup>13</sup>. Można nawet powiedzieć, że im bardziej jesteśmy autentyczni (im bardziej jesteśmy sobą), tym bardziej jesteśmy samotni. Jak pisze Tadeusz Gadacz: „istnienie poszczególnych ludzi przypomina jednoosobowe łodzie, w których nikt inny już się nie zmieści”<sup>14</sup>. Samotność ontologiczna (lub może lepiej: egzystencjalna) jest więc samotnością „na bezkresnym oceanie”<sup>15</sup>, „pod niekończącym się nieboskłonem”<sup>16</sup>. Człowiek uświadamia sobie, że jest „samotny w swej łodzi, samotny w swym cierpieniu, samotny ze swą rozpaczą”<sup>17</sup>. Zdaje sobie przy tym sprawę, że jego egzystencjalne doświadczenie jest nieprzekazywalne i niekomunikowalne (niewyraźalne). Ten właśnie rodzaj samotności, jak zobaczymy w toku wywodu, najbardziej nas tutaj interesuje. Do charakterystyki owego fenomenu przyjdzie nam jeszcze wrócić.

John McGraw, twórca bodaj najszerzej zakrojonej typologii samotności, mówi natomiast – między innymi – o samotności społecznej, kulturowej, metafizycznej, epistemologicznej, ontologicznej, etycznej, religijnej i egzystencjalnej. Dodaje zarazem,

---

<sup>10</sup> T. Gadacz, *O umiejętności życia*, s. 105.

<sup>11</sup> M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu*. Gombrowicz, Borowski, Różewicz, Poznań 2009; idem, *Literatura i nihilizm*, „Przestrzenie Teorii”, 8/2007, s. 9-30; J. Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010; J.A. Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*, Kęty 2007, s. 313-363.

<sup>12</sup> T. Gadacz, *O umiejętności życia*, s. 105.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 106.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1982, s. 110.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 111.

że owa klasyfikacja nie jest wyczerpująca i ostateczna, że nie rości sobie prawa do bycia jedyną słuszną i obowiązującą<sup>18</sup>.

Sprawę komplikuje fakt, że filozofia samotności (filozoficzny namysł nad samotnością) nie doczekała się jeszcze precyzyjnej, jednoznacznej, przejrzystej terminologii. Badacze fenomenu samotności określali ją bowiem rozmaicie, co niewątpliwie przyczyniło się do powstania swoistego chaosu pojęciowego, utrudniającego uwspólnienie prezentowanych stanowisk. Najczęściej samotność (*loneliness*) tematyzuje się za pomocą takich terminów, jak „samość” (*aloneness*), „osamotnienie” (*aloneliness*), „odosobnienie” (*solitude*), „samotniczość” (*alonism*), „samotnictwo” (*lonerism*), „odludność” (*reclusiveness*), „izolacja” (*isolation*), „odseparowanie” (*seclusion*), „pustelniczość” (*desolation*) czy „solipsyzm” (*solipsism*). John McGraw, światowej sławy badacz fenomenu samotności, uznaje przy tym „samość” (*aloneness*) i „odosobnienie” (*solitude*) za kategorie nadrzędne: „samość”, jego zdaniem, manifestuje się poprzez „osamotnienie”, „samotniczość” lub „samotnictwo”; „odosobnienie” natomiast – poprzez „odludność”, „izolację”, „odseparowanie” czy „pustelniczość”<sup>19</sup>.

Samotność bywa przeciwstawiana osamotnieniu. Jak przekonuje Jan Szczepański: „osamotnienie jest brakiem kontaktu z innymi ludźmi oraz z sobą samym, samotność natomiast jest wyłącznym obcowaniem z sobą samym, jest koncentracją uwagi wyłącznie na sprawach swojego wewnętrznego świata”<sup>20</sup>. Warto nadmienić, że Piotr Domeracki, do którego rozpoznań przyjdzie nam jeszcze wrócić, polemizuje tutaj z zaproponowanym przez Szczepańskiego – i dość silnie utrwalonym w literaturze przedmiotu – rozumieniem „osamotnienia”. Według polskiego socjologa, jak powiedzieliśmy, „osamotnienie jest brakiem kontaktu z innymi ludźmi oraz z sobą samym”<sup>21</sup>. Domeracki, kwestionując zwłaszcza drugi człon tej definicji („osamotnienie” jako utrata kontaktu „z sobą samym”), podkreśla natomiast, że nie sposób samego siebie „osamotnić” (tj. uczynić samotnym). Pojęcie „osamotnienie”, podobnie jak „o-samotnić” czy „o-samotniony”, zawierając w sobie prefiks „o”, zakłada

---

<sup>18</sup> J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, przeł. A. Hankała, Warszawa 2000, s. 75.

<sup>19</sup> J.G. McGraw, *Intimacy and Aloneness. A Multi-Volume Study in Philosophical Psychology*, t. 1: *Intimacy and Isolation*, Amsterdam, New York 2010, s. 17. Co ciekawe, Bernard Murchland zaznacza, że w pojęciu „alienacji” zawiera się „depersonalizacja”, „wykorzenienie”, „utrata siebie”, „rozpad wspólnotowości”, „izolacja” czy „anomia”. Por. B. Murchland, *The Age of Alienation*, New York 1971, s. 4.

<sup>20</sup> J. Szczepański, *Osamotnienie i samotność*, [w:] *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1978, s. 20.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

bowiem „taki rodzaj relacji, w której ktoś jest samotniony przez kogoś lub przez coś”<sup>22</sup>. Domeracki przy tym dodaje, że znaczenie, które Szczepański nadaje „osamotnieniu”, odnosi się raczej do pojęcia „odosobnienia” (depersonalizacji). Osamotnienie zdaje się być z kolei subfenomenem samotności, pewnym specyficznym jej rodzajem<sup>23</sup>.

Osamotnienie, którego „stanem idealnym” jest śmierć, oznacza – według Szczepańskiego – poczucie „nieuchronnego przepływu przemijania”, bezsensu istnienia, egzystencjalnej pustki: „w osamotnieniu słyszymy tylko tykanie zegara, które już niczego nie zwiastuje oprócz umierania”<sup>24</sup>. Samotność zaś, jego zdaniem, zdaje się być warunkiem „powrotu do siebie”, „odnajdywania siebie”, wglądu w istotę swego człowieczeństwa. Samotność, w przeciwieństwie do osamotnienia, zyskuje więc wymiar pozytywny, jest bowiem „źródłem” duchowego (wewnętrznego) rozwoju jednostki. Samotność, mówiąc inaczej, nie tylko daje człowiekowi „poczucie niezależności” (od wszystkiego, co wobec niego zewnętrzne), lecz jest także „podłożem” pytania o sens jego egzystencji, umożliwiając mu „osiągnięcie pełnego człowieczeństwa”<sup>25</sup>.

Podobne konstatacje znajdziemy również u Czesława Tarnogórskiego, wedle którego samotność jest stanem „wybranych świadomie”, podczas gdy osamotnienie jest wynikiem szeroko rozumianych „faktów zewnętrznych”<sup>26</sup>. Samotność, jak widzimy, jest zatem czymś dobrowolnym, osamotnienie z kolei – przeciwnie – czymś, czego się nie wybiera. Inaczej rzecz ujmując: samotność jest zawsze samotnością dobrowolną, odosobnienie natomiast – samotnością, której się nie wybiera spośród „dostępnych” możliwości, na którą zasadniczo nie ma się wpływu (samotność losowa). Samotność nie wyklucza otwarcia się na świat i innych ludzi; więcej nawet: sprzyja owemu otwarciu. Człowiek samotny jest bowiem najczęściej uważnym, wnikliwym obserwatorem życia

<sup>22</sup> P. Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Kraków 2016, s. 50.

<sup>23</sup> M. Błaszczuk, *Filozoficznie o samotności*, „Świat i Słowo”, 1/2020, s. 423-424.

<sup>24</sup> J. Szczepański, *Osamotnienie i samotność*, s. 20.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 24-25. Na pozytywny (twórczy, prorozwojowy, a nawet terapeutyczny) wymiar samotności zwracają także uwagę (m.in.): B.L. Mijuskovic, *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*, Bloomington 2012, s. XL; A. Storr, *Samotność: powrót do jaźni*, przeł. J. Prokopiuk, P.J. Sieradzan, Warszawa 2010, s. 57; A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Łódź, Warszawa 2014, s. 87; E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 42: „samotność jest niezbędna po to, by była wolność zapoczątkowywania, panowanie istniejącego nad istnieniem, to znaczy w sumie po to, by był istniejący. Samotność nie jest zatem tylko beznadzieją i opuszczeniem, ale także męstwem, dumą i suwerennością”. W swej najnowszej publikacji (2018) Piotr Domeracki natomiast pisze: „staram się w prezentowanej książce kłaść nacisk na to, by zreorientować nasze postrzeganie samotności w stronę uznania jej za niezbywalny, pełnoprawny, twórczy i rozwijający, choć niewątpliwie trudny i wymagający, element życia”. P. Domeracki, *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, s. 43. Por. A. Kulig, *W poszukiwaniu sensu samotności. Studium kulturowe*, Poznań 2019, s. 18.

<sup>26</sup> Cz. Tarnogórski, *Wobec samotności i osamotnienia*, [w:] *Samotność i osamotnienie*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1988, s. 4-5.

(także swojego), dostrzegającym problemy, które nierzadko umykają uwadze zatroskanym o „swoje sprawy” ludziom. Oznacza to (i w tym sformułowaniu *explicite* znajduje swój wyraz antynomia „samotności” i „osamotnienia”), że „człowiek samotny nie musi być osamotniony. Ale może być osamotniony, nie żyjąc samotnie”<sup>27</sup>. Myśl tę, przypomnijmy, doskonale uchwycił już Epiktet: „nie każdy bowiem, kto pozostaje sam, jest z konieczności od razu samotny, podobnie jak niekoniecznie każdy, kto pozostaje wśród tłumu ludzi, samotnym nie jest”<sup>28</sup>. Samotność, niekiedy utożsamiana z odosobnieniem, może więc uczynić ludzkie życie lepszym. Osamotnienia – jako braku poczucia więzi – można zaś doświadczać, pozostając w relacji z innymi ludźmi.

Jak widzimy, semantyka samotności jest niezwykle bogata. Wielu badaczy zajmujących się problematyką samotności, nie chcąc definitywnie rozstrzygać owych terminologicznych zawiłości, zamiennie stosuje między innymi takie pojęcia, jak „samotność” (stan ludzkiej egzystencji, który sprzyja podejmowaniu autorefleksji), „osamotnienie” (poczucie odrzucenia, zerwania więzi z innymi ludźmi; wykluczenie, odtrącenie), „odosobnienie” (życie w pojedynkę, „bycie osobno”, samotnictwo), „odosobienie” (depersonalizacja, odpodmiotowienie, destrukcja bycia osobowego), „wyobcowanie” (poczucie obcości, alienacja, izolacja, nie-współ-bycie), „sobość” (niezapośredniczone, radykalne bycie sobą) czy „samość” (bycie całkowicie samemu, „bycie monadyczne”)<sup>29</sup>. Za synonim samotności może także uchodzić „separacja”. Jak bowiem zauważa Emmanuel Lévinas: „separacja we właściwym sensie jest samotnością”<sup>30</sup>. Dodajmy, że Lévinas, jako jeden z nielicznych filozofów, wiąże samotność z izolacją, monadycznością ludzkiej egzystencji: „być to odizolować się poprzez istnienie. O ile jestem, jestem monadą”<sup>31</sup>.

Mając świadomość wielości kategorii, charakteryzujących fenomen samotności, nie będziemy jednak szerzej nakreślać ich specyfiki. Przyjmujemy, kierując się zasadą „brzytwy” Ockhama (chcąc *eo ipso* uniknąć „mnożenia bytów ponad konieczność”), częściową synonimiczność wymienionych wyżej terminów. Lub lepiej: traktujemy je nawet nie tyle jako synonimy, co dookreśliniki pojęcia „samotności”. Podobnie zdaje się czynić Piotr Domeracki, jeden z najważniejszych polskich badaczy „filozofii

---

<sup>27</sup> Ibidem, s. 5. Por. T. Gadacz, *O samotności. O spotkaniu*, Kraków 1995, s. 14-15.

<sup>28</sup> Epiktet, *Diatryby. Eucheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, s. 252.

<sup>29</sup> P. Domeracki, *Meandry filozofii samotności*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 17. Szerzej na ten temat zob. idem, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, s. 43-52.

<sup>30</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 128.

<sup>31</sup> E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 37.



samotności”. „Samotność”, przekonuje, jest „pojęciem ogólnym i nadrzędnym, którego treść nie ogranicza się do jednego tylko zjawiska”<sup>32</sup>. Oznacza to, że jest ona czymś więcej niż „samością”, „sobością”, „odosobnieniem”, „odosobieniem”, „wyobcowaniem” czy „osamotnieniem”. Samotność, można by rzec, przejawia się bowiem – z różnym nasileniem – w każdej z przytoczonych tu jej odmian. W ujęciu radykalnym natomiast jest ona zarazem „samością”, „sobością”, „odosobnieniem”, „odosobieniem”, „wyobcowaniem” oraz „osamotnieniem”. Mówiąc inaczej: wymienione wyżej terminy zdają się być specyficznymi rodzajami samotności, jej określonymi subfenomenami.

### **Oblicza samotności**

Namysł nad problematyką samotności nieuchronnie wiąże się z opowiedzeniem się za nią lub przeciw niej. W tym sensie „historia samotności jest historią zaangażowaną”<sup>33</sup>. Każdy badacz, pomimo dążeń do poznawczej „obiektywności” (neutralności), sam w pewnym sensie uczestniczy w badanym przez siebie zjawisku, podobnie jak każdy człowiek uwikłany jest w swoją własną, indywidualną egzystencję. Egzystencję, dodajmy, której strukturę konstytuuje skłonność do samotności lub towarzyskości<sup>34</sup>.

Georges Minois słusznie zauważa, że samotność stanowi „zasadniczy element ludzkiej kondycji”<sup>35</sup>. Nie ma on przy tym wątpliwości, że jest to element nieusuwalny, cząstka *sine qua non* ludzkiej egzystencji. Samotność może być jednak różnie postrzegana. Można ją przyjąć i zaakceptować, widząc w niej wartość samą w sobie, najgłębsze źródło szczęścia, wolnego, twórczego działania i wewnętrznej siły; ale można ją także uważać za bardzo groźną, niebezpieczną „chorobę endemiczną”, zagrażającą naszemu życiu wspólnotowemu. Samotność może być zarówno błogosławieństwem, ucieczką (lub może lepiej: wybawieniem) od zunifikowanego, przeciętnego i zakłamanego życia społecznego, jak i czymś przeklętym, niechcianym, przerażającym; czymś, z czym należy walczyć, co jest sprzeczne z ludzką naturą.

---

<sup>32</sup> P. Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, s. 51. Por. B.L. Mijuskovic, *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*, s. 60-70.

<sup>33</sup> G. Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018, s. 14.

<sup>34</sup> M. Błaszczuk, *Drogi i bezdroża samotności*, „Analiza i Egzystencja”, 51/2020, s. 103-109; idem, *Samotność jako problem egzystencjalny*, „Consensus”, 2022 (wydanie specjalne), s. 9-24.

<sup>35</sup> G. Minois, *Historia samotności i samotników*, s. 11.

Bycie samotnym niekoniecznie jednak implikuje uczucie samotności. Są to raczej dwa odmienne zjawiska i nie sposób postawić między nimi znaku równości. Człowiek, który czuje się samotny, niekoniecznie musi zrazu żyć w pojedynkę. Można bowiem odczuwać dojmujący głód bliskości (intymności), i nie są to bynajmniej rzadkie przypadki, pomimo przebywania wśród ludzi – w tłumie, w grupie znajomych czy nawet w gronie rodziny: „żyć samemu i czuć się samotnym to dwie sprawy, których obiegowe użycie nie rozróżnia, co jest źródłem wielu dwuznaczności”<sup>36</sup>. Jak pamiętamy, podobne konstatacje znajdziemy już u Epikteta, wedle którego przebywanie w samotności, życie w odosobnieniu, nie zawsze wiąże się zarazem z bolesnym poczuciem samotności (opuszczenia, porzucenia czy wykluczenia). I na odwrót: poczucie samotności może pojawić się nawet wówczas, gdy żyjemy w towarzystwie innych osób: „nie każdy bowiem, kto pozostaje sam, jest z konieczności od razu samotny, podobnie jak niekoniecznie każdy, kto pozostaje wśród tłumu ludzi, samotnym nie jest”<sup>37</sup>.

Przyglądając się dziejom filozofii, można zauważyć swoistą ambiwalencję w konceptualizowaniu samotności<sup>38</sup>. Z jednej strony bowiem postrzega się ją jako coś pozytywnego, dobrego i cennego (samotność dobrowolna), wskazując na to, że jest ona podstawowym warunkiem „bycia sobą” (autentycznego sposobu egzystowania); z drugiej natomiast – definiuje się ją jako coś z gruntu negatywnego, złowrogiego i nieprzyjemnego (samotność powstała w wyniku odrzucenia przez społeczeństwo); jako coś, z czym należy walczyć, ponieważ przyczynia się do powstania licznych dolegliwości i „chorób z samotności”<sup>39</sup>. Z jednej strony akcentuje się więc fakt, że samotność jest niewyczerpywalnym źródłem artystycznych inspiracji i samorozumienia; z drugiej zaś – że jest ona zaprzeczeniem społecznej natury człowieka. Niektórzy

---

<sup>36</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>37</sup> Epiktet, *Diatryby. Eucheiridion*, s. 252.

<sup>38</sup> A.J. Heschel, *Samotność*, przeł. K. Toeplitz, „W drodze”, 7-8/1991, s. 65-67. Heschel zauważa, że „dusza może tworzyć tylko wtedy, gdy jest sama. Niektórzy są wybrani do tego, by rozkwitali na ciemnych alejkach nocy. Najczęściej żyją oni na granicy rozpacz, oscylując pomiędzy pragnieniem wspólnoty a odosobnieniem” (ibidem, s. 67). Stwierdza zarazem, że samotność wywołuje lęk w oczach człowieka współczesnego: „w ciągłej stadności naszych czasów ludzie wzdragają się przed samotnością tak dalece, że potrafią ją wykorzystać jedynie do tego, by karać nim kryminalistów. Ale ogólnie rzecz biorąc, jest faktem, iż posiadanie ducha w naszych czasach jest zbrodnią, a więc jest naturalne, że miłośnicy samotności są traktowani na równi z kryminalistami”. Ibidem, s. 66.

<sup>39</sup> J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, s. 18. Por. J. Lynch, *The Broken Heart. The Medical Consequences of Loneliness*, New York 1979; P. Domeracki, *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, s. 214-220. Warto pamiętać, że „osoby trwale samotne są dwa do trzech razy bardziej podatne na choroby serca niż ci, którzy pozostają w bliskich związkach emocjonalnych z innymi”. Cyt. za J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, s. 34.

filozofowie, jak na przykład Arthur Schopenhauer, afirmowali samotność, podkreślając jej dobroczynny wpływ na ludzkie życie („samotność jest przeznaczeniem wszystkich wybitnych duchów”<sup>40</sup>, „kto zatem zawczasu zaprzyjaźnił się z samotnością, ba, pokochał ją, ten odkrył złotą żyłę”<sup>41</sup>). Inni natomiast – jak choćby filozofowie dialogu (np. Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig, Mikołaj Bierdiajew) – usilnie próbowali ją przezwyciężyć, w Bogu szukając ratunku przed dojmującym, przerażającym jej doświadczeniem. Bierdiajew, dla przykładu, wprost zaznaczy, że „moja samotność zostaje przezwyciężona dlatego, że jest Bóg. Bóg jest przezwyciężeniem mojej samotności, odnalezieniem pełni i sensu mego istnienia”<sup>42</sup>.

Śledząc sposoby ujmowania samotności na przestrzeni dziejów, można wyróżnić dwa główne do niej podejścia. Pierwsze kładzie nacisk na pozytywny (dobroczynny) wymiar doświadczenia samotności; drugie natomiast akcentuje społeczny (wspólnotowy) charakter ludzkiej egzystencji. Samotność, w pierwszym przypadku, traktowana jest jako silnie subiektywne przeżycie, w pełni niewyraźne i niekomunikowalne. Takie jednak, które jak żadne inne sprzyja lepszemu samopoznaniu, pozwalając człowiekowi wnikać w najbardziej intymne warstwy jego osobowości. Tego typu myślenie o samotności znamienne jest, między innymi, dla Michela de Montaigne’a, Blaise’a Pascala, Jeana-Jacquesa Rousseau, Maxa Stirnera, Arthura Schopenhauera, Sørensa Kierkegaarda, Fryderyka Nietzschego, romantyków czy egzystencjalistów. Afirmować samotność, mówiąc najogólniej, to uniezależnić się od opinii innych ludzi, wykroczyć poza obowiązujące normy, schematy i konwencje społeczne. To wreszcie być samowystarczalnym, zdawać się wyłącznie na siebie, projektować swe życie według własnego planu, wystawiając się przy tym na nieprzychylny komentarz i oceny.

Samotnik świadomie unika zatem wszystkiego, co wiąże go ze społeczeństwem; wszystkiego, co angażuje jego emocje, wklajając w to, co nietrwałe i ulotne: „trzeba unikać wszelkich więzów uczuciowych, takich jak miłość, gdyż uzależnia nas to od innych, podczas gdy żadne połączenie z innym ani z inną nie jest możliwe”<sup>43</sup>. Człowiek, który dobrowolnie wybiera życie w samotności, jest przekonany, że prawdziwa (autentyczna) ludzka egzystencja kryje się pod maską społecznych

---

<sup>40</sup> A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 2000, s. 186. Por. idem, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 1, przeł. J. Garewicz, Warszawa 2002, s. 540.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 536.

<sup>42</sup> M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 69.

<sup>43</sup> G. Minois, *Historia samotności i samotników*, s. 28.

nawyków, zachowań i przyzwyczajęń: „pod maską wszyscy jesteśmy samotni, nieznani, jedni dla drugich nieosiągalni”<sup>44</sup>. Osobliwe jest tutaj także to, że nie wszyscy są swej samotności świadomi. Jedni próbują przed nią uciec, szukając owych dających pewien poziom komfortu masek; drudzy zaś uparcie oddalają myśli o niej, niejednokrotnie rzucając się w wir zabawy, uciech i życia towarzyskiego. Nie zmienia to jednak faktu, że samotność, wedle tego ujęcia, jest doświadczeniem wręcz pożądanym, ponieważ stanowi warunek możliwości samopoznania („bycia sobą”).

Na dialektykę samotności i sobości („bycia sobą”) zwraca uwagę choćby Arthur Schopenhauer, wedle którego „całkiem sobą każdy może być tylko dopóty, dopóki jest sam”<sup>45</sup>. W podobnym duchu, dla przykładu, wypowiada się także Fryderyk Nietzsche („mądrość jest szeptem samotnika z samym sobą pośród gwarne go targowiska”<sup>46</sup>), Lew Tołstoj („najprawdziwiej żyjemy nie wśród ludzi, lecz w samotności, kiedy obcujemy tylko z własnymi myślami”<sup>47</sup>), Józef Tischner („maska, jak zasłona, zjawia się dopiero wraz z pojawieniem się innego człowieka; w samotności traci ona sens”<sup>48</sup>) czy Henryk Elzenberg („we wszystkich naszych spotkaniach, obcowaniach, pseudozbliżeniach, obracamy się w sferze czystej konwencji. Tam, gdzie zaczyna się prawda życia, nikt już z nikim się nie spotyka”<sup>49</sup>). Związek samotności z sobością akcentuje także Agnieszka Kulig, współczesna badaczka omawianej problematyki („samotność definiuję jako heterotopijną przestrzeń konstytuowania się *Sobości* poprzez działanie, czyli ćwiczenia i rozmowy z samym sobą. *Sobość* z kolei definiuję jako rudymen tar ną tożsamość z samym sobą, która nie potrzebuje dla swego określenia niczego więcej jak tylko to, że jest”<sup>50</sup>). Samotność, jak widzimy, zyskuje tu wymiar ontologiczny, wynika bowiem z jednostkowego „wrzucenia” w świat (bycia-w-świecie).

W drugim przypadku samotność ujmowana jest jako ogromne zagrożenie dla życia społecznego (wspólnotowego). Podkreśla się tutaj, za Arystotelesem, że człowiek jest „istotą społeczną i do współżycia z innymi się narodził”<sup>51</sup>. Według Stagiryty bowiem „człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie”<sup>52</sup>, „kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej

---

<sup>44</sup> Ibidem, s. 386.

<sup>45</sup> A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, s. 173.

<sup>46</sup> F. Nietzsche, *Aforyzmy*, oprac. S. Lichański, Warszawa 1973, s. 48.

<sup>47</sup> L. Tołstoj, *Aforyzmy*, przeł. M. Biernacka, A. Rażny, Warszawa 1978, s. 26.

<sup>48</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 74.

<sup>49</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń 2002, s. 434.

<sup>50</sup> A. Kulig, *W poszukiwaniu sensu samotności. Studium kulturowe*, Poznań 2019, s. 18.

<sup>51</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 345.

<sup>52</sup> Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, s. 27.

nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem. Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie”<sup>53</sup>. Dodajmy, że samotność przez wiele wieków cieszyła się złą reputacją, była piętnowana i uważana za nienaturalny element ludzkiej egzystencji<sup>54</sup>. „Życie w odosobnieniu deprawuje”<sup>55</sup> – pisze Denis Diderot. David Hume z kolei powie: „całkowita samotność jest, być może, największą karą, jakiej możemy doznać”<sup>56</sup>. W osiemnastym wieku samotnik uchodzi nie tylko za człowieka nienormalnego, aspołecznego, chorego i szalonego (neurotyka, neurastenika, melancholika), ale i za mizantropa, „tchórza”, „potwora” czy „pasożyta”, wymagającego leczenia. Samotność przede wszystkim stanowi tu patologię, samotnik zaś – „istotę obumarłą”<sup>57</sup>, pozbawioną prawa do szczęśliwego życia. Człowiek, zgodnie z tą perspektywą, unika samotności, interpretując ją jako wynaturzenie ludzkiego sposobu życia. Dąży więc do bycia we wspólnocie, pragnie się zrzeszać i przebywać w grupie, nawiązując interpersonalne relacje.

### Między samotnością a uspołecznieniem

Powyższe spostrzeżenia znakomicie korespondują z rozpoznaniem Tadeusza Gadacza<sup>58</sup> i Piotra Domerackiego<sup>59</sup>. Ten ostatni wyróżnia dwie wielkie narracje filozofii samotności – indywidualistyczną oraz komunionistyczną. Metanarracja indywidualistyczna, jak zaznacza, obejmuje trzy zasadnicze nurty: ontoegzystencjalny, kontemplacyjny i libertalny. Metanarracja ta, mówiąc najogólniej, skupia się na związkach samotności z ludzką egzystencją (samotność ujmuje się tutaj jako sam fundament ludzkiego sposobu bycia), samotności z kontemplacją oraz samotności z

---

<sup>53</sup> Ibidem, s. 28. Francis Bacon konstatuje natomiast tak oto: „wielką bowiem jest prawdą, że człowiek, który ma przyrodzoną i tajoną niechęć i awersję do przebywania w towarzystwie, ma w sobie coś z dzikiego zwierzęcia. Ale wielką nieprawdą jest, że taka niechęć mogłaby mieć w sobie w ogóle jakiś rys boskiej natury, chyba że wypływa ona nie z tego, iż zadowolenie daje samotność, lecz z upodobania do rozmyślań bardziej górnych i z pragnienia, by im się oddać całkowicie”. F. Bacon, *Eseje*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1959, s. 113.

<sup>54</sup> Na marginesie: już w Biblii samotność postrzegana jest negatywnie: „niedobrze jest człowiekowi, gdy jest sam” (Rdz 2, 18), „nieszczęśliwy ten, kto jest sam” (Koh 4, 10), „moi bracia trzymają się z dala ode mnie, a moi znajomi stronią ode mnie, moi krewni opuścili mnie, a goście mojego domu zapomnieli o mnie” (Hi 19, 13-20).

<sup>55</sup> D. Diderot, *Zakonnica*, przeł. W. Rogowicz, Warszawa 1985, s. 113.

<sup>56</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, s. 122.

<sup>57</sup> G. Minois, *Historia samotności i samotników*, s. 343.

<sup>58</sup> T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2009, s. 88-109.

<sup>59</sup> P. Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Kraków 2016. Por. M. Błaszczak, *Filozoficznie o samotności*, „Świat i Słowo”, 1/2020, s. 421-427.

wolnością. Dyskurs ten, kładąc nacisk na indywidualny wymiar egzystencjalnego doświadczenia, waloryzuje (upozytywnia) samotność. Jest ona tu bowiem postrzegana jako przeżycie, które niewątpliwie sprzyja lepszemu samopoznaniu („w samotności dociera człowiek do samego rdzenia swojej istoty”<sup>60</sup>).

Metanarracja komunioistyczna, zdaniem Domerackiego, obejmuje natomiast nurt kolektywistyczny, praktycystyczny i dialogalny. Dyskurs ten, negatywnie oceniając skłonności człowieka do samotniczego trybu życia (a nawet: uznając je za sprzeczne z ludzką naturą), dowartościowuje wspólnotowość, fakt bycia we wspólnocie. Swoiste dla owej narracji jest więc Arystotelesowskie przekonanie, że człowiek jest istotą społeczną (polityczną), dążącą do zrzeszania się, grupowania, przebywania w różnego typu wspólnotach (np. plemiennej, społecznej, religijnej, klasowej, rodzinnej, małżeńskiej czy narodowej). Samotność zaś interpretowana jest tu jako „wynaturzenie”, które poważnie zagraża życiu wspólnotowemu: „indywidualizm kładzie nacisk na jednostkę, komunizm czyni podobnie w stosunku do wspólnoty. Pierwszy obłąkawia samotność, drugi życie we wspólnocie”<sup>61</sup>. I dalej: „w dużym uproszczeniu można powiedzieć, że dyskurs indywidualistyczny jest dyskursem samotnościowym, waloryzującym samotność, podczas gdy dyskurs komunioistyczny jest dyskursem wspólnotowościowym, waloryzującym wspólnotowość i towarzyskość”<sup>62</sup>.

Obie metanarracje, jak widzimy, odmiennie opisują i oceniają fenomen samotności. Tymczasem można wyróżnić również „trzecią drogę” w konceptualizowaniu filozofii samotności. Jest nią ideał *vitae mixtae*, w myśl którego samotność i wspólnotowość ujmuje się nie tyle dysjunktywnie, co komplementarnie. Zakłada się tu bowiem możliwość dialektycznego napięcia między samotnością (monadycznością) a wspólnotowością (towarzyskością, uspołecznieniem). A także to, że „fenomeny te koegzystują ze sobą i jako koegzystencjalne należy je traktować”<sup>63</sup>. Ludzkie życie rozpięte jest bowiem między biegunem samotności a biegunem więzi z innymi ludźmi.

---

<sup>60</sup> R. Guardini, *Wolność, łaska, los*, [w:] *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, przeł. Z. Włodkowska i in., Kraków 1969, s. 249. Cyt. za T. Gadacz, *O samotności. O spotkaniu*, Kraków 1995, s. 78. Miguel de Unamuno powie natomiast, że „nie ma bardziej prawdziwego dialogu niż ten, jaki nawiązujemy z sobą samym, a dialog ten możesz nawiązać tylko będąc w samotności”. Cyt. za E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Wrocław 1979, s. 45.

<sup>61</sup> P. Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, s. 58.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 245.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 248.

Warto przypomnieć, że interesujące konstatacje na ten temat poczynił już Immanuel Kant, rozważając fenomen „aspołecznej towarzyskości”<sup>64</sup>. Człowiek, jego zdaniem, jest z jednej strony istotą nietowarzyską, z drugiej zaś – bytem przeznaczonym do życia w społeczeństwie<sup>65</sup>. Kant zwraca więc uwagę na swoistą antynomiczność ludzkiej egzystencji. Odsłania głęboko w nas zakorzenioną potrzebę współbycia (koegzystencji), a zarazem równie silne pragnienie zachowania swojej niezależności (odrębności, autonomii). Dodajmy, że podobne intuicje znajdziemy u Arthura Schopenhauera<sup>66</sup> oraz Anthony’ego Storra, angielskiego psychiatry i psychoanalityka: „naszym życiem kierują dwa sprzeczne dążenia – dążenie do posiadania towarzystwa, do miłości i wszystkiego innego, co zbliża nas do ludzi, i dążenie do niezależności, odrębności i autonomii”<sup>67</sup>.

Pomimo faktu, że samotność jest „głęboko wkorzeniona w ludzką egzystencję”<sup>68</sup>, człowiek współistnieje z innymi ludźmi. Przynależy do społeczeństwa, realizując się w jego obrębie; pragnie nawiązywać relacje, zrzekać się, żyć we wspólnocie. Być oznacza bowiem zarówno być samemu (poziom ontologiczny), jak i być z innymi, obok lub naprzeciw nich<sup>69</sup>. Egzystencja, choć jest indywidualnym ruchem *in statu nascendi*, nie toczy się w całkowitej próżni; jest również koegzystencją<sup>70</sup>. Jednostka – wysoko ceniąc sobie samotność – może więc dobrowolnie unikać kontaktu z ludźmi, pozostając w swojej „kryjówe”<sup>71</sup> odosobnienia; może także – dowartościowując życie wspólnotowe – wychodzić im na spotkanie, niezłomnie wierząc, że człowiek – jak mawiał Arystoteles – jest „istotą społeczną i do współżycia z innymi się narodził”<sup>72</sup>. Na gruncie szeroko rozumianego egzystencjalizmu przyjmuje się, mówiąc najogólniej, że „samotność i uspołecznienie są dwoma granicznymi punktami, między którymi rozpościera się linia życia każdej ludzkiej jednostki”<sup>73</sup>.

---

<sup>64</sup> I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przeł. M. Żelazny, [w:] *Rozprawy z historii filozofii*, przeł. M. Żelazny i in., Kęty 2005, s. 34. Szerzej na ten temat zob. H. Plessner, *Aspołeczna towarzyskość. Uwagi do pewnego pojęcia Kanta*, przeł. Z. Krasnodębski, [w:] *Pytanie o conditio humana*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988, s. 286-298.

<sup>65</sup> I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 151.

<sup>66</sup> A. Schopenhauer, *Metafizyka życia i śmierci*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 104.

<sup>67</sup> A. Storr, *Samotność. Powrót do jaźni*, przeł. J. Prokopiuk, P.J. Sieradzan, Warszawa 2010, s. 14.

<sup>68</sup> P. Domeracki, *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, Toruń 2018, s. 355. Por. D. Leontiev, *Egzystencjalny sens samotności*, przeł. A. Kondrat, „Idea”, 1/2018, s. 300.

<sup>69</sup> M. Błaszczak, *Problem relacji międzypodmiotowych w egzystencjalizmie*, [w:] *Solidarność. Człowiek w sieci zależności społecznych*, red. J. Jagiełło, K. Tytko, Kraków 2021, s. 33-53.

<sup>70</sup> A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Łódź, Warszawa 2014, s. 88.

<sup>71</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 437-456.

<sup>72</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 345.

<sup>73</sup> P. Domeracki, *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, s. 357.

Mając na uwadze powyższe spostrzeżenia, nie sposób nie dostrzec korzyści płynących tak z prowadzenia samotniczego trybu życia (przebywania samemu), jak i z życia we wspólnocie (nie tylko religijnej). Zaznacza się tutaj, że – po pierwsze – nie należy uciekać od samotności, lecz w pełni ją zaakceptować jako trwały komponent bycia-w-świecie. Ucieczka przed nią wiąże się bowiem z negacją samego siebie, rezygnacją z autentycznego sposobu istnienia: „ucieczka od samotności ontologicznej jest ucieczką od siebie samego”<sup>74</sup>; „ucieczka przed samotnością jest, w najdalszych i najpoważniejszych swych konsekwencjach, ucieczką przed samym sobą, a w ślad za tym rezygnacją z autentyczności własnego bycia w świecie”<sup>75</sup>; „ucieczka od samotności to również ucieczka od tego wszystkiego, co trudne, wymagające, złożone, nieprzeciętne; to ucieczka od nudy i monotonii wsłuchiwania się w samego siebie”<sup>76</sup>. Po wtóre natomiast – że warto się z samotnością zaprzyjaźnić, konfrontując się z poczuciem dyskomfortu, jaki ona generuje, by wyjść z niej „moralnie przemienionym i zacząć nowe życie w autentycznej wspólnocie z innymi”<sup>77</sup>. Doświadczenie samotności, choć nierzadko budzi grozę, zyskuje tym samym walor etyczny i dydaktyczny („samotność dana jest człowiekowi po to, aby zapoczątkowywać, względnie budzić w nim bardziej pogłębioną i wyważoną refleksję oraz wrażliwość moralną”<sup>78</sup>). Samotność, dodajmy, nie tylko kształtuje postawy religijne (w tym mistyczne<sup>79</sup>) i prospołeczne<sup>80</sup>, ale i jest nieodłącznym elementem samorozwoju, wpływając na lepsze samorozumienie jednostki.

W podobnym duchu pisał o samotności Roman Brandstaetter:

„Samotność

Nie jest więżą

Z kości słoniowej.

---

<sup>74</sup> T. Gadacz, *O umiejętności życia*, s. 108. W innym miejscu Tadeusz Gadacz pisze: „ucieczka od samotności jest ucieczką od prawdy. Najpierw od prawdy o sobie samym jako człowieku w ogóle, o istocie osamotnionej w przestrzeni i przemijającej w czasie. Następnie od prawdy o sobie samym jako niepowtarzalnej i jedynej osobie”. Ibidem.

<sup>75</sup> P. Domeracki, *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, s. 342.

<sup>76</sup> Ibidem.

<sup>77</sup> Ibidem, s. 359.

<sup>78</sup> Ibidem, s. 360.

<sup>79</sup> Samotność „oczyszcza duszę, rozjaśnia sumienie, rozpala serce, budzi ducha, roznieca pragnienie, ułatwia poznanie Boga”. Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu*, [w:] *Traktaty*, przeł. W. Szymona, Poznań 1987, s. 166.

<sup>80</sup> „Dusza może tworzyć tylko wtedy, gdy jest sama. Niektórzy są wybrani do tego, by rozkwitali na ciemnych alejkach nocy”. A.J. Heschel, *Samotność*, przeł. K. Toeplitz, „W drodze”, 7-8/1991, s. 67.



Jest morską latarnią  
Na skalistym cyplu  
Człowieczeństwa.

Jej blask  
Już z dala  
Ostrzega okręty i łodzie  
Przed podwodną skałą  
I mielizną.

O wczesnym wieczorze  
Zapał  
Swoją samotność<sup>81</sup>.

Na pozytywne, prorozwojowe, a nawet terapeutyczne aspekty samotności zwracają także uwagę Agnieszka Kulig<sup>82</sup>, Dmitry Leontiev<sup>83</sup> oraz przywoływani wcześniej Anthony Storr czy Georges Minois. Storr podkreśla, dla przykładu, że „zdolność do przebywania w samotności może być czymś niezwykle cennym wtedy, gdy odczuwamy konieczność dokonania gruntownej zmiany naszej postawy mentalnej”<sup>84</sup>. Skłonność do samotności, powiada zaś Minois, jest specyficzną cechą człowieczeństwa, wyróżnikiem ludzkiej egzystencji. To właśnie samotność umożliwia samopoznanie, wniknięcie w tajemnicze meandry własnej osobowości (podmiotowości); sprzyja też spotkaniu z Absolutem (Bogiem). Nie trzeba więc z nią walczyć, traktować jako wroga życia społecznego, lecz dużo lepiej jest ją „oswoić”. Samotność jest bowiem „zasadniczym i pożytecznym wymiarem istoty ludzkiej”<sup>85</sup>. Jest nawet, jak powie Emmanuel Lévinas, „kategorią bycia”<sup>86</sup>, „towarzyszką powszedniej

---

<sup>81</sup> R. Brandstaetter, *Samotność*, [w:] *Hamlet i łabędź. Wybór wierszy*, Poznań 1988, s. 95.

<sup>82</sup> A. Kulig, *W poszukiwaniu sensu samotności. Studium kulturowe*, Poznań 2019, s. 18: „samotność nie stanowi zagrożenia dla jednostki i kultury. Jest ważną umiejętnością kulturową dostępną każdemu użytkownikowi, którą należy ćwiczyć i stosować na różnych etapach życia, poza ograniczeniami klasowymi, predyspozycjami intelektualnymi. Samotności nie trzeba pokonywać, ale trzeba ją zrozumieć, i – aby tak się stało – należy przyjąć ją jako zadanie, które umożliwia dzięki odpowiednim technikom i ćwiczeniom wypracowanie uważności wobec własnej egzystencji”. Por. A. Kulig, *Przestrzeń samotności w kulturze*, „Forum Oświatowe”, 1/2014, s. 37-47.

<sup>83</sup> D. Leontiev, *Egzystencjalny sens samotności*, przeł. A. Kondrat, „Idea”, 1/2018, s. 296.

<sup>84</sup> A. Storr, *Samotność. Powrót do jaźni*, s. 57.

<sup>85</sup> G. Minois, *Historia samotności i samotników*, s. 585.

<sup>86</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 20.

egzystencji”<sup>87</sup>. Oznacza to, że wszelka próba jej wyeliminowania jest zarazem próbą zakwestionowania ontologiczno-egzystencjalnej struktury ludzkiego bycia. Wypada też pamiętać, że samotność była i nadal jest ogromną inspiracją dla artystów, filozofów i naukowców, którym tak wiele dziś zawdzięczamy.

---

<sup>87</sup> Ibidem, s. 47.

## Rozdział 4. Samotność egzystencjalna

Samotność należy do „najważniejszych określników ludzkiej egzystencji”<sup>1</sup>. Jest ona trwale wpisana w strukturę ludzkiego bycia, odsłaniając pewną prawdę o człowieku – to, kim jest, jakie są jego cele i wartości, którymi się w życiu kieruje; wreszcie, jaka jest jego rola i miejsce w świecie. Samotność, mówiąc inaczej, zdaje się być samym fundamentem ludzkiego bycia, główną przypadłością jednostkowego istnienia („człowiek jest samotny, ponieważ stanowi odrębną, niepowtarzalną jednostkę”<sup>2</sup>, „jesteśmy samotni przez to, że jesteśmy”<sup>3</sup>). Tym samym poprzedza ona wszelkie międzyludzkie relacje. Wynika bowiem z samego faktu bycia-w-świecie („nieprzekazywalnego związku z własnym istnieniem”<sup>4</sup>), stanowiąc – w ontologicznym sensie – najbardziej pierwotną relację człowieka z otaczającą go rzeczywistością.

Samotność, w perspektywie (onto)egzystencjalnej, jest zatem niezbywalna, nieprzekazywalna, nieudzielalna i niekomunikowalna. Jak nadmieniliśmy, nie tyle powstaje ona wskutek zerwania więzi znaczących, ile jest „kategorią bycia”<sup>5</sup>, „towarzyszką powszedniej egzystencji”<sup>6</sup>. „Ludzkie życie *sensu stricto* z racji swej nieprzekazywalności jest ze swej istoty *samotnością, absolutną samotnością*”<sup>7</sup> – powie José Ortega y Gasset. Po czym doda: „człowiek w swojej najgłębszej rzeczywistości jest sam”<sup>8</sup>. Paul Tillich z kolei stwierdzi, że „stan egzystencji jest stanem wyobcowania”<sup>9</sup>. W świetle powyższych przytoczeń (a trudno chyba o bardziej dobitne sformułowania), nietrywialnie wybrzmiewa więc teza, że samotność jawi się jako podstawowy określnik ludzkiego bycia. Samotność urasta do rangi jednego z głównych

---

<sup>1</sup> P. Domeracki, *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, Toruń 2018, s. 75. Por. D. Leontiev, *Egzystencjalny sens samotności*, przeł. A. Kondrat, „Idea”, 1/2018, s. 300; G. Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018, s. 11.

<sup>2</sup> T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2009, s. 105.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 106.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 20.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>7</sup> J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, przeł. H. Woźniakowski, [w:] *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 372.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 375.

<sup>9</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 48.

problemów filozoficznych, a zwłaszcza egzystencjalnych<sup>10</sup>. Stanowi także jeden z najważniejszych motywów literackich (szczególnie literatury egzystencjalizmu).

Ontologiczna (egzystencjalna) samotność człowieka nie oznacza bynajmniej, że jego istnienie jest całkowicie wyizolowane, że nie żyje on wśród innych ludzi oraz wśród rzeczy. Przeciwnie, będąc w świecie, nieustannie się z nimi konfrontuje, dążąc do głębszego samopoznania i samorozumienia. Wszelkie możliwe relacje wewnątrzświatowe (zarówno międzypodmiotowe, jak i z różnego typu przedmiotami) nie znoszą jednak „niezbywalnej samotności człowieka, poczucia, że Inni oraz rzeczy tworzą *system luster*, w którym odbija się nasza egzystencja i z którymi musimy prowadzić ciągłą potyczkę o własną autentyczność”<sup>11</sup>. W tym kontekście samotność i autentyczność zdają się być dwoma biegunami jednego fenomenu – konkretnej, jednostkowej egzystencji. Każda próba ucieczki od własnej samotności, każda próba jej zanegowania czy przezwyciężenia, jest więc zarazem ucieczką od samego siebie, od własnego istnienia, własnej subiektywności i podmiotowości. W konsekwencji jeszcze bardziej tę samotność pogłębia i umacnia, odsłaniając niezbywalny i nieprzekazywalny związek człowieka z własną egzystencją.

## Wobec samotności

Warto wszakże przypomnieć, że przed narodzinami egzystencjalizmu o samotności mówi się najczęściej w kontekście relacji jednostki do społeczeństwa. Podkreśla się tu rozpad więzi społecznych (interpersonalno-instytucjonalnych), traktowanych jako podstawowe, naturalne „podłoże” czy też „środowisko” życia człowieka. Owo ujęcie ma swoje źródło w filozofii Arystotelesa, podkreślającego społeczną (polityczną) naturę człowieka: „człowiek jest istotą społeczną i do współżycia z innymi się narodził”<sup>12</sup>, „człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie”<sup>13</sup>; „kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo

---

<sup>10</sup> M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 59: „problem samotności wydaje się być głównym problemem filozoficznym, z nim związane są problemy *ja*, osoby, społeczeństwa, komunikowania się, poznania”.

<sup>11</sup> S. Morawski, *Wątki egzystencjalistyczne w polskiej prozie lat trzydziestych*, [w:] *Problemy literatury polskiej lat 1890-1939*, seria I, red. H. Kirchner, Z. Żabicki, Wrocław 1972, s. 491.

<sup>12</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 345.

<sup>13</sup> Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, s. 27.

zwierzęciem, albo bogiem. Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie”<sup>14</sup>.

Samotność – z różnym rozłożeniem akcentów – przez długi czas była przez myślicieli piętnowana, postrzegana jako swoista aberracja, nienaturalny stan ludzkiej egzystencji („życie w odosobnieniu deprawuje”<sup>15</sup>, „całkowita samotność jest, być może, największą karą, jakiej możemy doznać”<sup>16</sup>, „wielką bowiem jest prawdą, że człowiek, który ma przyrodzoną i tajoną niechęć i awersję do przebywania w towarzystwie, ma w sobie coś z dzikiego zwierzęcia”<sup>17</sup>). Dodajmy, że Arystotelesowska teza o społecznej naturze ludzkiego istnienia stanowi nie tylko punkt odniesienia w psychiatrii i psychoterapii (np. w leczeniu depresji): „samotność (alienacja) jest sprzeczna z naturą człowieka i w ogóle wszystkich istot żywych”<sup>18</sup>. Charakterystyczna jest również dla współczesnej refleksji psychologicznej i socjologicznej<sup>19</sup>. Niemniej jednak nie mamy tu jeszcze do czynienia z filozofią samotności *par excellence*, ta bowiem – jak powiedzieliśmy – w pełni rozwinie się na gruncie myśli egzystencjalistycznej.

### Afirmacja samotności

Wydaje się, że jednym z pierwszych myślicieli, który w swych rozważaniach (choć nie zawsze *explicite*) wiele miejsca poświęca problematyce samotności, jest Blaise Pascal, nierzadko uważany właśnie za pioniera współczesnego egzystencjalizmu teistycznego<sup>20</sup>. Pascal – jeszcze przed Kierkegaardem – konstatuje bowiem, że samotność człowieka przede wszystkim wynika z jego rozdarcia pomiędzy dwiema, radykalnie od siebie oddalonymi „otchłaniami” – doczesnością (skończonością, nicością), w której egzystuje, która stanowi jego terażniejszość, a wiecznością

---

<sup>14</sup> Ibidem, s. 28. Por. K. Leśniak, *Arystoteles*, Warszawa 1989, s. 83, 88; P. Rybicki, *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław 1963, s. 31.

<sup>15</sup> D. Diderot, *Zakonnica*, przeł. W. Rogowicz, Warszawa 1985, s. 113.

<sup>16</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, s. 122.

<sup>17</sup> F. Bacon, *Eseje*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1959, s. 113.

<sup>18</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1974, s. 249. Por. idem, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 87-88: „lęk przed samotnością wskazuje nam na istotną cechę człowieka, a także prawdopodobnie innych żywych istot, mianowicie na społeczny charakter życia. Życie jest niemożliwe w samotności, indywidualny wysiłek jest zbyt słaby, by mogło się ono indywidualnie utrzymać”. (...) Lęk przed samotnością byłby zatem zbliżony do lęku przed śmiercią. Pośrednio bowiem samotność równa się śmierci”.

<sup>19</sup> E. Aronson, *Człowiek – istota społeczna*, przeł. J. Radzicki, Warszawa 2006, s. 13: „człowiek jest zwierzęciem społecznym czy istotą społeczną”.

<sup>20</sup> M. Błaszczyk, *Pascal jako prekursor filozofii egzystencjalnej*, „Przegląd Filozoficzny”, 3/2017, s. 149-162.

(nieskończonością), której usilnie pragnie, która zdaje się być jego przeznaczeniem: „nie wiem, kto mnie wydał na świat, ani co jest świat, ani co ja sam. Żyję w straszliwej nieświadomości wszystkich rzeczy. Nie wiem, co jest moje ciało, co zmysły, co dusza i owa część *mnie*, która myśli to, co ja mówię, która zastanawia się nad wszystkim i nad sobą i która nie zna siebie tak jak reszty. Widzę te przerażające przestrzenie wszechświata, które mnie otaczają, czuję się przywiązany do kącika tej rozległej przestrzeni, nie wiedząc, czemu mnie pomieszczono raczej w tym miejscu niż w innym, ani czemu tę odrobinę czasu, jaką mi dano do życia, wyznaczono w tym, a nie w innym punkcie całej wieczności, która mnie poprzedziła, i tej, która ma po mnie nastąpić. Widzę ze wszystkich stron same nieskończoności, które zamykają mnie niby atom i niby cień trwający niepowrotną chwilę. Wszystko, co wiem, to jeno to, iż mam niebawem umrzeć; ale co mi najbardziej nieznane, to sama ta śmierć, której niepodobna mi uniknąć”<sup>21</sup>. Dość przypomnieć, że samotność jednostki – zdaniem autora *Myśli* – w sposób radykalny objawia się w chwili jej śmierci. Nikt bowiem nie może mnie w niej zastąpić, nikt nie może umrzeć moją śmiercią. Jak powie Pascal: „umiera się samemu”<sup>22</sup>.

Samotność jest również pierwszorzędnym tematem filozoficznej refleksji Jeana-Jacquesa Rousseau. Autor *Marzeń samotnego wędrowca* uczynił nawet samotność swoim indywidualnym „sposobem życia”, będącym wyrazem buntu przeciwko zunifikowanemu społeczeństwu: „te godziny samotności i rozmyślania to jedyne chwile dnia, kiedy jestem w pełni sobą i sobie oddany, nic mnie nie krępuje ani rozprasza, i kiedy mogę zapewnić, że jestem tym, czego chciała natura”<sup>23</sup>. Rousseau podkreśla, że społeczeństwo („świat pozorów”) stanowi dla jednostki zagrożenie, godzi w jej autonomię i wolność; więcej: alienuje ją i unieszczęśliwia. Przynależność do wspólnoty wiąże się bowiem z wyrzeczeniem się naturalnego ludzkiego instynktu, jakim jest „zachowanie własnego istnienia”<sup>24</sup>. Żyjąc we wspólnocie, powie francuski filozof, jednostka czuje się uwikłana w stawiane jej z zewnątrz roszczenia i wymagania, przez co nie może ona w pełni „odnaleźć samej siebie”.

Samotność uspołecznionego człowieka („samotność w tłumie”) wynika z faktu, że „życie społeczne jest grą sprzecznych interesów indywidualnych”<sup>25</sup>, co w

---

<sup>21</sup> B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 2008, s. 108.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 120.

<sup>23</sup> J.J. Rousseau, *Marzenia samotnego wędrowca*, przeł. E. Rządowska, Wrocław 1983, s. 13.

<sup>24</sup> E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2008, s. 36.

<sup>25</sup> B. Baczkowski, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 18.

konsekwencji prowadzi do licznych międzyludzkich konfliktów. Człowiek cywilizowany, zdaniem Rousseau, czuje się wyobcowany i nieszczęśliwy nie tylko dlatego, że przynależy do wewnętrznie skonfliktowanego społeczeństwa, że zmuszony jest uczestniczyć w owej „grze sprzecznych interesów”<sup>26</sup>. Czuje się on tak przede wszystkim dlatego, że – w wyniku enkulturacji i socjalizacji – przestaje żyć według własnego, indywidualnego planu (projektu), własnych przekonań i wartości, a zaczyna dostosowywać czy też „dopasowywać” się – swoje zachowanie, zamysły oraz pryncypia – do powszechnie podzielanych w danej społeczności norm i konwencji. Obcość (samotność) człowieka cywilizowanego, mówiąc najogólniej, polega zatem na jego oderwaniu (odseparowaniu) od natury; na tym, że w społeczeństwie jest on jedynie „marionetką”, pewnym anonimowym wytworem, zdepersonalizowanym elementem ogólnej struktury społecznej.

Rousseau jednocześnie przekonuje, że przezwyciężyć samotność można wyłącznie poprzez „powrót do natury” – kontemplację przyrody oraz wsłuchiwanie się w swoje życie wewnętrzne, będące źródłem bezpośredniego poznania rzeczywistości. Warto przypomnieć, że podobne konstatacje znajdziemy również u Bernarda Mandeville’a: „człowiek nie rodzi się sposobny do życia społecznego. Nie ma na świecie istoty mniej nadającej się do życia w społeczności niż człowiek”<sup>27</sup>. Słowa angielskiego filozofa (i pisarza) uznać można nawet za swoistą afirmację samotności jako sposobu ludzkiego życia. Rousseau myśl tę wyrazi następująco: „jestem na ziemi sam, skazany na własne tylko towarzystwo, bez brata, bliźniego, przyjaciela”<sup>28</sup>; dodając, że samotność niewątpliwie sprzyja kontemplacji, intensyfikuje duchowy (wewnętrzny) rozwój człowieka<sup>29</sup>.

Na marginesie zaznaczymy, że na rangę egzystencjalnego doświadczenia samotności zwracają uwagę Guy de Maupassant („wielka udręka naszego istnienia

---

<sup>26</sup> Ibidem, s. 368-369. Por. G. Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018, s. 385-395. Georges Minois zauważa, że Rousseau „bardzo wcześnie uznał samotność za fundamentalny składnik ludzkiej egzystencji” (ibidem, s. 386). Egzystencja poszczególnego człowieka jest bowiem nieprzekazywalna, niekomunikowalna. Inni ludzie nie mają więc do niej pełnego „dostępu”, widzą jedynie jej fasadę („maskę”). Jak pisze francuski historyk: „realność każdej istoty jest nieprzekazywalna: to, czym jesteśmy dla innych, nigdy nie odpowiada temu, czym jesteśmy dla siebie samych. Ludzie widzą nas w masce, której my ani nie wybieraliśmy, ani nie możemy zdjąć. Pod maską wszyscy jesteśmy samotni, nieznani, jedni dla drugich nieosiągalni”. Ibidem, s. 386.

<sup>27</sup> B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, przeł. A. Glinczanka, Warszawa 1957, s. 374.

<sup>28</sup> J.J. Rousseau, *Marzenia samotnego wędrowca*, s. 3.

<sup>29</sup> Co ciekawe, Rousseau za życia uważany był za deistę, krytyka zinstytucjonalizowanej wiary, „nieprzejednanego oponenta dogmatu chrześcijańskiego”. Po jego śmierci sytuacja natomiast uległa radykalnej wręcz zmianie, zaczął on bowiem być postrzegany jako filozof, który „ponownie odkrył uczucie i w opozycji do panującego w wieku XVIII kultu rozumu rozpoznał właściwy sens religii i uchronił ją przed unieważnieniem bądź upadkiem”. E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, s. 50.

pochodzi stąd, że jesteśmy wiecznie samotni i wszystkie nasze wysiłki, wszystkie nasze czyny zmierzają tylko do tego, by od tej samotności uciec”<sup>30</sup>), Ralph Waldo Emerson („wszyscy ludzie, których znamy, są odizolowani i żałośnie samotni”<sup>31</sup>), Søren Kierkegaard („sam jestem, zawsze byłem samotny”<sup>32</sup>) czy Rainer Maria Rilke: „a jeśli znowu mowa o samotności, to coraz jaśniejsze się zdaje, że w gruncie rzeczy nie jest to coś, co można wybrać albo czego można poniechać. *Jesteśmy samotni*. Można się ludzi i zachowywać tak, jakby było inaczej. To wszystko”<sup>33</sup>.

Pochwałę samotności głoszą także Henry David Thoreau („przebywanie przez większość czasu w samotności wychodzi mi na zdrowie. Towarzystwo, nawet najlepsze, po niedługim czasie nuży i rozprasza. Uwielbiam być sam”<sup>34</sup>), Arthur Schopenhauer („ogólnie biorąc, doskonale zgodnym można być tylko z samym sobą; nie z przyjacielem, nie z kochanką, gdyż różnice indywidualności i nastroju wprowadzają zawsze niewielki choćby dysonans. Dlatego prawdziwy, głęboki pokój w sercu oraz całkowitą równowagę ducha, te najwyższe, obok zdrowia, dobra doczesne, można znaleźć tylko w samotności”<sup>35</sup>), „skłonność do towarzystwa pozostaje u każdego człowieka mniej więcej w stosunku odwrotnie proporcjonalnym do jego wartości intelektualnej”<sup>36</sup>), Max Stirner („Ja sam jestem Sobie własną sprawą, a nie jestem ani dobry, ani zły”<sup>37</sup>), „Moją sprawą jednak nie jest ani sprawa Boga, ani sprawa Człowieka; nie jest nią Prawda, Dobro, Prawo czy Wolność – Moja sprawa to tylko *to, co Moje*. I nie jest nią bynajmniej jakaś wspólna, lecz *jedyna* sprawa, tak jak Ja sam jestem *jedyny*”<sup>38</sup>) oraz Fryderyk Nietzsche („samotność jest dla mnie czymś bardzo znośnym a nawet radosnym”<sup>39</sup>), „potrzebuję samotności, to znaczy uzdrowienia, powrotu do siebie”<sup>40</sup>), „gdzie samotność się kończy, tam się zaczyna targ, a gdzie się targi poczynają, tam się wszczyna hałas wielkich aktorów i rojne bzykanie much jadowitych”<sup>41</sup>).

---

<sup>30</sup> Cyt. za G. Minois, *Historia samotności i samotników*, s. 470.

<sup>31</sup> Cyt. za ibidem, s. 477. Por. W. Gromczyński, *Emerson. Codziennosc i absolut w filozofii Ralpha Waldo Emersona*, Łódź 1992.

<sup>32</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 45.

<sup>33</sup> R.M. Rilke, *Listy do młodego poety*, przeł. J. Nowotniak, Warszawa 2010, s. 91. Por. idem, *Samotność*, [w:] *Poezje*, przeł. M. Jastrun, Kraków 1987, s. 47.

<sup>34</sup> H.D. Thoreau, *Walden, czyli życie w lesie*, przeł. H. Ciepłińska, Poznań 2014, s. 153.

<sup>35</sup> A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 2000, s. 174.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 178.

<sup>37</sup> M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995, s. 6.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Cyt. za G. Minois, *Historia samotności i samotników*, s. 483.

<sup>40</sup> Cyt. za ibidem.

<sup>41</sup> Cyt. za ibidem.



Umiłowanie samotności, można rzec, leży wręcz w naturze wspomnianych wyżej myślicieli i pisarzy. To właśnie w samotności, ich zdaniem, możliwe jest poczucie szczęścia, spełnienia i egzystencjalnej satysfakcji. Samotność sprzyja bowiem autorefleksji, introspekcji oraz autentycznemu „byciu sobą”. Życie towarzyskie (życie we wspólnocie) natomiast, przeciwnie, hamuje intelektualny rozwój jednostki, ograniczając jej twórczy potencjał. „Idziesz, samotniku, drogą ku samemu sobie!”<sup>42</sup> – mówi Nietzscheński Zaratustra. Po czym woła: „o samotności! Ojczyzno ty moja, samotności!”<sup>43</sup>. Co więcej, społeczeństwo (Heideggerowskie Się, Kierkegaardowski „tłum”, Nietzscheńskie „stado”) przyczynia się do upowszechnienia przekonania, że samotność jest czymś złym, nienaturalnym i niepożądanym: „każde osamotnienie jest przewinieniem – tak oto mawia trzoda”<sup>44</sup>.

Tymczasem to właśnie doświadczenie samotności okazuje się źródłem życiowej mądrości („mądrość jest szeptem samotnika z samym sobą pośród gwarne go targowiska”<sup>45</sup>) oraz autentyczności („najprawdziwiej żyjemy nie wśród ludzi, lecz w samotności, kiedy obcujemy tylko z własnymi myślami”<sup>46</sup>). W samotności nie musimy udawać, maskować się, uciekać się do „pustych gestów”, intryg czy manipulacji. Jesteśmy sobą, a nasza egzystencja przybiera charakter autentyczny. Można nawet powiedzieć, że im bardziej jesteśmy sobą, tym bardziej jesteśmy samotności. Im bardziej zaś jesteśmy samotni, tym bardziej stajemy się autentyczni. Samotność, jak zauważył już Francesco Petrarca, jest bowiem „święta, prosta, nie zepsuta i najbardziej czysta ze wszystkich rzeczy ludzkich”<sup>47</sup>. Samotność „nie chce nikogo zwodzić, nikomu nie schlebia, nic nie ukrywa, nic nie zmyśla. Jest ona całkowicie naga i bez ozdób, nie wystawia się na widok publiczny, ani nie szuka oklasków, które zatrują duszę”<sup>48</sup>. Samotność, przypomnijmy, również współcześnie postrzegana jest jako swoistą przestrzeń konstytuowania się autentyczności<sup>49</sup>.

Znamienne jest także to, że „wobec ważnych problemów życia stajemy zawsze samotni i nasza prawdziwa historia nigdy niemal nie może być zrozumiała dla

---

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Poznań 2006, s. 59.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 175.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *Aforyzmy*, oprac. S. Lichański, Warszawa 1973, s. 48.

<sup>46</sup> L. Tolstoj, *Aforyzmy*, przeł. M. Biernacka, A. Rażny, Warszawa 1978, s. 26.

<sup>47</sup> F. Petrarca, *De vita solitaria*, przeł. K. Morawski, [w:] *Wybór pism*, przeł. F. Faleński, J. Kurek, K. Morawski, Wrocław 1982, s. 323.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> A. Kulig, *W poszukiwaniu sensu samotności. Studium kulturowe*, Poznań 2019, s. 18.

innych”<sup>50</sup>. Samotność najbardziej zdaje się być odczuwalna w „sytuacjach granicznych”, generując pytanie o cel i sens ludzkiego istnienia. Schopenhauer nie ma więc wątpliwości: „z rzadkimi wyjątkami człowiek ma na ziemi tylko wybór między samotnością a pospolitością”<sup>51</sup>. Samotność wiąże się tutaj z mądrością, spełnieniem, samorealizacją, szczęściem i autentycznością; pospolitość natomiast – z przeciętnością, bezrefleksyjnością, powierzchownością, standaryzacją, schematycznością czy nieautentycznością.

### **Samotność jako sposób bycia**

Namysł nad samotnością nie jest obcy myślicielom i pisarzom dwudziestowiecznym. Marcel Proust napisze: „jesteśmy sami. Nie możemy poznać i nikt nas nie pozna”<sup>52</sup>. Paul Valéry wyzna: „sam. Najbardziej sam. Wszystko mnie otacza nie dotykając mnie wcale. Czemu nie ma już Boga? Czemu ze szczytów rozpacz i z otchłani porzucenia nie dotrze jakieś posłanie? Żadnego znaku, żadnej wskazówki, nikt nie słyszy mego wewnętrznego głosu. Nikt nie przemówi do mnie wprost, by zrozumieć me łzy i sekrety mego serca”<sup>53</sup>. Franz Kafka powie zaś o sobie: „niezdolny do współżycia, do rozmowy. Zupełne ugrzęźnięcie w sobie samym, myśli o sobie. Tępy, bezmyślny, bojaźliwy. Nie mam nic do oznajmienia, nigdy, nikomu”<sup>54</sup>. Również Octavio Paz nie ma wątpliwości, że „jesteśmy samotni”<sup>55</sup>. Samotność jest bowiem „ostatecznym tłem ludzkiej kondycji”<sup>56</sup>.

Oznacza to, że całe ludzkie życie naznaczone jest samotnością. Nie sposób jej usunąć czy przezwyciężyć, ponieważ jest ona trwale w nie wpisana: „narodziny i śmierć są doświadczeniami samotności. Rodzimy się samotni i umieramy samotni”<sup>57</sup>. Gabriel Marcel, francuski egzystencjalista chrześcijański, uzna nawet samotność za „jedyne cierpienie”, jakiego człowiek może doświadczyć („istnieje tylko jedno cierpienie: być samotnym”<sup>58</sup>, „nie możemy nic zrobić jedni dla drugich. Każdy jest sam”<sup>59</sup>). Problem

---

<sup>50</sup> L. Tolstoj, *Aforyzmy*, s. 9.

<sup>51</sup> A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, s. 183.

<sup>52</sup> Cyt. za G. Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018, s. 525.

<sup>53</sup> Cyt. za ibidem, s. 531.

<sup>54</sup> F. Kafka, *Dzienniki (1910-1923)*, przeł. J. Werter, Kraków 1969, s. 358.

<sup>55</sup> O. Paz, *Labirynt samotności*, przeł. J. Zych, Kraków 1991, s. 85.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 207.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 208.

<sup>58</sup> T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987, s. 59.

samotności stanowi też jeden z głównych motywów twórczości Emila Ciorana<sup>60</sup>, Ayn Rand<sup>61</sup> czy Alberta Camusa. Ten ostatni, co warto podkreślić, zarówno afirmował samotność (*Obcy*), jak i dążył do jej przekroczenia (*Dżuma*).

O samotności piszą wreszcie wybitni filozofowie współcześni: Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre czy Emmanuel Lévinas. Heidegger prowadzi we Fryburgu (semestr zimowy 1929/1930) wykład poświęcony zagadnieniu „Świat – skończoność – samotność”<sup>62</sup>. Samotność, jego zdaniem, nierozłącznie wiąże się z samym faktem egzystowania, bycia-w-świecie. Podobne konstatacje znajdziemy także w jego epokowym *Byciu i czasie* (1927). Samotność nie tyle oznacza tu izolację (od anonimowego Się), lecz najbardziej pierwotny związek człowieka i bycia<sup>63</sup>. Jaspers zaznacza natomiast, że samotność jest podstawowym warunkiem zaistnienia międzyludzkiej komunikacji. Samotność, twierdzi, nie tylko poprzedza proces komunikowania się jednostek, ale i umożliwia (jako warunek *sine qua non*) autentyczne między nimi porozumienie. Samotność, mówiąc inaczej, jawi się jako niezbędny (konieczny) etap w procesie nawiązywania dialogowej relacji z drugim człowiekiem: „jeśli samotność przemija wraz z pojawieniem się egzystencji, to jest przecież zarazem jej warunkiem. Tylko ten, kto był całkowicie samotny, potrafi stać się egzystencją”<sup>64</sup>. Dialektyka samotności i komunikacji, jak widzimy, stanowi dla Jaspersa fundament egzystowania człowieka w przestrzeni ludzkiej wspólnoty.

Warto dodać, że już w wykładzie zatytułowanym *Individuum und Einsamkeit* (przełom 1914/1915 roku) Jaspers – jako wytrawny „filozofujący” psychiatra i psycholog – dokonuje wnikliwej analizy fenomenu samotności<sup>65</sup>. Samotność łączy on tutaj, podobnie jak czyni to Emmanuel Lévinas<sup>66</sup>, z ludzką indywidualnością.

---

<sup>59</sup> Ibidem, s. 60. Por. J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, przeł. A. Hankała, Warszawa 2000, s. 19, 24.

<sup>60</sup> E. Cioran, *Samotność i przeznaczenie*, przeł. A. Dwulit, Warszawa 2008; idem, *Księga złudzeń*, przeł. S. Królak, Warszawa 2004; idem, *Zły demiurg*, przeł. I. Kania, Kraków 1995; idem, *Sylogizmy goryczy*, przeł. I. Kania, Warszawa 2009; idem, *Brewiarz zwyciężonych*, przeł. I. Kania, Warszawa 2016; idem, *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2015; idem, *Pokusa istnienia*, przeł. K. Jarosz, Warszawa 2016; idem, *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Warszawa 2008; idem, *Zmierzch myśli*, przeł. A. Dwulit, Warszawa 2004.

<sup>61</sup> A. Rand, *Źródło*, przeł. I. Michałowska, Poznań 2007; eadem, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2000; eadem, *Atlas zbuntowany*, przeł. I. Michałowska, Poznań 2004.

<sup>62</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main 1983.

<sup>63</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010.

<sup>64</sup> K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, przeł. M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 194.

<sup>65</sup> K. Jaspers, *Einsamkeit*, „Revue International de Philosophie”, 147(37)/1983, s. 390-409; idem, *Einsamkeit*, „Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft”, 1/1988, s. 32-52.

<sup>66</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 24.

Najogólniej rzecz ujmując: poczucie samotności, powie Jaspers, najczęściej powstaje wówczas, gdy jednostka uświadomi sobie swoją odrębność wobec świata i innych ludzi. A także – gdy świadomość owej odrębności („bycia sobą”) zacznie postrzegać jako pewien egzystencjalny „brak”, generujący przemożne cierpienie i niespełnienie.

Człowiek, z jednej strony, pragnie zachować swoją niezależność i wyjątkowość (podmiotową odrębność właśnie), kształtować swoją indywidualną, osobową tożsamość; z drugiej zaś – bliskie jest mu zarazem dążenie do nawiązania komunikacji z innymi ludźmi. Jednostka, podkreśla Jaspers, może być w pełni sobą jedynie wówczas, gdy komunikuje się z Innym: „jestem tylko z innym człowiekiem – sam jestem niczym”<sup>67</sup>, „jesteśmy tym, czym jesteśmy, tylko dzięki wspólnocie, w której świadomie stajemy się nawzajem dla siebie zrozumiali. Nie może istnieć człowiek, który sam dla siebie, wyłącznie jako jednostka, byłby człowiekiem”<sup>68</sup>, „egzystencja jest tylko w komunikacji między egzystencjami”<sup>69</sup>. Więzy dialogiczna z Drugim jest jednak niemożliwa, gdy nie poprzedza jej akceptacja samotności jako podstawowego określnika ludzkiej egzystencji: „nie mogę stać się sobą, nie nawiązując komunikacji, i nie mogę nawiązać komunikacji, nie będąc samotnym”<sup>70</sup>.

Sartre, czołowy egzystencjalista francuski, nadmienia zaś, że „między mną i innym *jest* jakaś nicość rozdzielenia. Ta nicość nie wywodzi się ani ze mnie, ani z innego, ani z wzajemnej relacji między nim a mną. Przeciwnie, jako pierwotna nieobecność relacji, to ona źródłowo jest podstawą wszelkich relacji między mną a innym”<sup>71</sup>. Poczucie samotności wzmaga się w człowieku, gdy uświadomi on sobie, że może stać się przedmiotem obserwacji Innego. Sartre mówi tutaj o fenomenie wstydu. Gdy widzę, że ktoś mnie obserwuje, spogląda na moje gesty wykonywane w samotności, zaczynam się wstydzić. Wstyd jest bowiem zawsze wstydem „przed kimś”, ze swej natury (istoty) zakłada więc uznanie: „uznaję, że *jestem* właśnie taki, jakim widzi mnie inny”<sup>72</sup>. Jednostka czyni tym samym starania, aby wypaść jak najlepiej w

---

<sup>67</sup> K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław 1998, s. 17.

<sup>68</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991, s. 79.

<sup>69</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 145.

<sup>70</sup> K. Jaspers, *Philosophie*, t. 2, Berlin 1955, s. 61. Cyt. za Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Kraków 2011, s. 146-147. Por. R. Czekalski, „Między” egzystencją a transcendencją. *Obraz człowieka w filozofii egzystencjalistycznej Karla Jaspersa*, Kraków-Warszawa 2021, s. 122-129; M. Żelazny, „Filozofia” Jaspersa, Toruń 2019, s. 110-122; M. Błaszczuk, *Wprowadzenie do filozofii Karla Jaspersa*, „Filozofia i Nauka”, 10/2022, s. 299-300.

<sup>71</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa i in., Kraków 2007, s. 298-299.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 287-288.

oczach drugiego człowieka, by jak najlepiej się przed nim zaprezentować (zyskać jego uznanie czy aprobatę). Inny jednak nigdy nie odbierze mnie tak, jak chciałbym zostać odebrany; nie zobaczy mnie takim, jakim chciałbym zostać zobaczony. Wszelkie wysiłki, by to zmienić, jeszcze bardziej potęgują moją samotność.

Lévinas z kolei zauważa, że egzystująca w świecie jednostka odczuwa silne pragnienie „ucieczki” od własnej samotności („sobości”), „wyjścia” poza własne istnienie. Filozof mówi tu o potrzebie „ekscendencji” (*excedance*), opuszczenia „więzienia” własnego bycia: „uciekanie jest potrzebą wyjścia z samego siebie, tj. zerwania najbardziej radykalnych, nieusuwalnych kajdan – faktu, że Ja jest sobą samym”<sup>73</sup>. Uciekanie zdaje się więc być próbą zanegowania najbardziej intymnego związku człowieka z samym sobą, zerwania „owego łańcucha przykuwającego Ja do siebie”<sup>74</sup>. Mówiąc inaczej: człowiek cierpi na istotowo w nim zakorzoną samoniewystarczalność, pragnie „wyjść” poza swe bycie, poza „więzienie samotności”. Owo uciekanie, zaznacza Lévinas, nie oznacza bynajmniej uchylania się od odpowiedzialności, która nieuchronnie wiąże się z wolnością i podejmowanymi w życiu wyborami. Uciekanie raczej podaje w wątpliwość „akceptację bycia” (a tym samym onto-egzystencjalną samotność), ów „domniemany pokój z samym sobą”<sup>75</sup>. Słowem: pragnienie „wyjścia” z bycia, z własnej „sobości”, jest zarazem pragnieniem przewyciężenia swej (onto)egzystencjalnej samotności.

Całkowite przewyciężenie samotności, zwłaszcza w kontekście relacji międzyludzkich, nie jest jednak możliwe. Drugi człowiek jest bowiem zawsze „inny” niż „ja”, nie stanowi on jedynie przedmiotu mojej percepcji, nie sprowadza się do mojego o nim wyobrażenia. Okazuje się, że nawet relacja miłosna, w tym miłosne (cielesno-emocjonalne) zjednoczenie się kochanków (darzących się głębokim uczuciem), nie znosi do końca samotności, a tylko istotnie ją uśmierza. Powstała wówczas jedność cielesno-duchowa zdaje się neutralizować poczucie samotności (poziom ontyczny, egzystencyjny), a nie samotność jako taką (poziom ontologiczny, egzystencjalny). Ta bowiem stanowi nieusuwalny fundament ludzkiego istnienia.

Podłożem samotności człowieka, powie Lévinas, jest więc „przeszywające poczucie uwiązania”<sup>76</sup> z byciem, z własną monadyczną egzystencją: „być to odizolować się poprzez istnienie. O ile jestem, jestem monadą. Jestem bez drzwi i okien właśnie

---

<sup>73</sup> E. Levinas, *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2007, s. 13.

<sup>74</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 10.

przez istnienie”<sup>77</sup>. I dalej: „samotność zawiera się w samym tym fakcie, że są istniejący”<sup>78</sup>, „samotność podmiotu wynika z jego relacji z istnieniem, którego jest panem”<sup>79</sup>. Samotność, podobnie jak istnienie (egzystencja), stanowi „element absolutnie nieprzechodni”<sup>80</sup>; jest ona, przypomnijmy, „kategorią bycia”<sup>81</sup>, „towarzystwem powszedniej egzystencji”<sup>82</sup>.

W niniejszej rozprawie, zapiszmy tytułem podsumowania, odwoływać się będziemy do tych pisarzy i filozofów, dla których samotność stanowi fundament ludzkiej egzystencji, podstawowy jej określnik, immanentną jej własność. Samotność będzie tutaj określana jako fakt ontologiczny (onto-egzystencjalny), poprzedzający wszelkie międzypodmiotowe relacje. Więcej nawet: jako fakt warunkujący nie tylko jednostkowe „bycie sobą” (sobość, autentyczny sposób istnienia), lecz także umożliwiający jednostce pełne otwarcie się na Innego. Mówiąc inaczej: samotność będzie tu rozpatrywana nie jako wynik rozpadu relacji międzyludzkich (jak się przeważnie sądzi, zwłaszcza na gruncie socjologii i psychologii), lecz jako absolutnie pierwotna – w ontologicznym sensie – więź człowieka ze światem. Wiąż ta wynika zaś z samego faktu ludzkiego bycia, owego Heideggerowskiego „wrzucenia” w świat.

---

<sup>77</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 24.

<sup>78</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>79</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>80</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 20.

<sup>82</sup> Ibidem, s. 47.

**Część II**  
**Ćwiczenia z samotności**





## Rozdział 1. Michel de Montaigne o człowieku

W niniejszym rozdziale przyjrzymy się Michela de Montaigne'a filozofii człowieka, wyłuszczając obecne w niej wątki egzystencjalne. Zwrócimy uwagę na Montaigne'owską krytykę filozofii spekulatywnej (akademickiej), jego niechęć do konstruowania systemu filozoficznego, mającego opisać i wyjaśnić całość ludzkiego doświadczenia życiowego. Podkreślimy, że francuski pisarz i humanista, powszechnie – jako autor wydanych w 1580 roku *Prób (Essais)* – uważany za twórcę eseju jako gatunku literackiego, jawi się jako obrońca tolerancji religijnej, orędownik dialogu oraz relatywizmu kulturowego. A także, zważywszy na egzystencjalną doniosłość poruszanych przez niego tematów, że może on uchodzić za pioniera filozofii egzystencjalnej. Przede wszystkim więc interesować nas będzie egzystencjalna problematyka jego twórczości, skoncentrowana wokół takich zagadnień, jak miejsce i rola człowieka w świecie, autokreacyjny potencjał jednostki, samotność czy sztuka szczęśliwego życia<sup>1</sup>.

### Człowiek konkretny

Montaigne uwagę swą kieruje na człowieka i sprawy etyczno-praktyczne. Głosi, że nie istnieją niezmiennie, absolutne prawa moralne, przeto nie warto toczyć sporów na tle ideologicznym czy dogmatycznym. Będąc sceptykiem, kontestuje „ślepią wiarę” poprzedniej epoki jako krępującą wolność oraz twórcze zdolności jednostki<sup>2</sup>. Montaigne, jak powiedzieliśmy, uchodzi za rzecznika światopoglądu zdroworozsądkowego – jest krytykiem filozofii spekulatywnej (filozofii akademickiej,

---

<sup>1</sup> M. Błaszczuk, *Michela de Montaigne'a filozofia człowieka*, „Przegląd Humanistyczny”, 2/2020, s. 7-18.

<sup>2</sup> M. Sołtysiak, *Założenia ontologiczne i epistemologiczne sceptycyzmu Montaigne'a*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 4/2019, s. 69-87. Szerzej na temat różnic między sceptycyzmem, agnostycyzmem i ateizmem zob. G. Minois, *Historia ateizmu. Niewierzący w świecie zachodnim od jego początków do naszych czasów*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2019. Por. M. Błaszczuk, *Fenomenologia ateizmu*, „Humaniora”, 4/2022, s. 123-130.

„naukowej”), obrońcą tolerancji religijnej oraz prekursorem (antycypując poglądy Franza Boasa i Bronisława Malinowskiego) relatywizmu w antropologii kulturowej.

Autor *Prób* podkreśla zatem, że już samo sformułowanie „wojna religijna” zawiera w sobie sprzeczność, bowiem nie ma nic bardziej antyreligijnego niż właśnie jakakolwiek wojna. Dostrzega też, że „moralność, która upatruje swoje źródła w transcendencji, sama staje się źródłem zachowań niemoralnych. Abstrakcyjna prawda zamiast być źródłem cnoty, staje się usprawiedliwieniem występku: pozór, maska i ceremonia zakłamują jej istotę, a ona sama wyzwala najgorsze namiętności drzemiące w człowieku”<sup>3</sup>. Absolut, choć – z jednej strony – zdaje się być dla człowieka doskonałym punktem odniesienia, przedmiotem jego nieustannego dążenia (filozofowie życia oraz filozofowie egzystencji mówią tu o autotranscendencji bytu ludzkiego); z drugiej zaś – ceną owego dążenia jest najczęściej ucieczka od świata (i własnej samotności), zanegowanie swojego egzystencjalnego usytuowania w bycie. Ucieczka ta, powiada Montaigne, motywowana jest lękiem przed światem, niemożnością odnalezienia się w nim oraz jego afirmacji. Abstrakcja, do której jednostka dąży, daje jej pozorną pewność (na jej podstawie tworzy się później aksjologiczne dogmaty i metafizyczne systemy), poczucie bezpieczeństwa i ontycznego zakorzenienia, niwelując (oswajając) tym samym ów egzystencjalny lęk.

Niemniej jednak to właśnie zatracenie się w abstrakcjach, usilna wiara w istnienie „rzeczy w sobie”, zdaje się być główną przyczyną ludzkiego zagubienia (w tym poczucia samotności). Możemy nawet pokusić się o stwierdzenie, że Montaigne zdaje się tu antycypować Sartre’owską koncepcję „złej wiary”, wedle której człowiek, szukając usprawiedliwienia dla swoich wyborów i czynów, fałszuje rzeczywistość, zasłaniając (lub modyfikując) prawdę o sobie i swoim istnieniu<sup>4</sup>. Warto podkreślić, że owo poczucie usprawiedliwienia, swoistego „egzystencjalnego komfortu”, możliwe jest jedynie za cenę „umiłowania abstrakcji” (Montaigne) oraz utraty (zaprzeczenia) absolutnej wolności indywiduum jako bytu-dla-siebie (Sartre). A także – dodajmy – za cenę zanegowania projektującego charakteru ludzkiego istnienia, urzeczywistnienia autentycznej egzystencji.

---

<sup>3</sup> K. Osmańska, *Ludzki wymiar w „Próbach” Montaigne’a*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, 6(130)/1982, s. 120. Szerzej na temat Montaigne’a idei tolerancji zob. J. Kwak, *Myśl Michela de Montaigne’a a idea tolerancji*, „Kultura i Wartości”, 19/2016, s. 71-92; J. Dadlez, *Próbowanie innych Michela de Montaigne*, „Etyka”, 1/2019, s. 219-242.

<sup>4</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa i in., Kraków 2007, s. 83-112.

Powoływanie się na abstrakcyjne systemy jako sensowne całości oraz umieszczanie na ich planie człowieka oznacza redukowanie go do roli narzędzia, mającego realizować *a priori* określone idee czy postulaty. Byt ludzki zostaje tym samym określony przez to, co ogólne, zunifikowane, powszechne; ztraca się natomiast to, co w nim indywidualne, niepowtarzalne, jednostkowe. Staje się on jedynie środkiem, a nie celem samym w sobie. Wreszcie – poprzez automatyczne, bezrefleksyjne, mimowolne działania – ztraca on swoją wolność i poczucie odpowiedzialności. „Życie człowieka – celnie komentuje Krystyna Osmańska – zostaje usensowione za cenę umieszczenia go na planie abstrakcji jako przedmiotu w sensownej całości. Człowiek zostaje określony i zuniformizowany przez ogólność; staje się narzędziem, środkiem do realizacji idei, przestając być dla siebie celem. Człowiek rozumiany instrumentalnie ztraca siebie i swoją wolność. Jego czyny stają się automatyczne, mimowolne, poczucie odpowiedzialności ulega zniszczeniu”<sup>5</sup>. Zauważmy, że powyższe przytoczenie, choć jest doskonałą ilustracją poglądów Montaigne’a, stanowić może zarazem swoistą interpretację Sartre’owskiego projektu „złej wiary”, co zdaje się wskazywać na myślową bliskość obu francuskich filozofów.

Na marginesie zaznaczmy, że ogólne systemy aksjologiczne nierzadko oderwane są od „egzystencjalnego kontekstu” poszczególnego ludzkiego istnienia. Tym samym nie tyle łączą ludzi (i społeczeństwa), co raczej przyczyniają się do powstawania podziałów i zależności między nimi. Także tych opartych na dominacji, nienawiści czy przemocy. Montaigne bowiem zauważa, że każdą pogardę, każdy brak tolerancji czy przejaw zawiści, a w konsekwencji – wojnę i wszelkie okrucieństwo, można wytłumaczyć czy też usprawiedliwić powoływaniem się na wyższe racje i abstrakcyjne hierarchie wartości. Fakt ten niewątpliwie generuje podziały na „lepsze” i „gorsze” jednostki, narody, kultury czy społeczeństwa (a przynajmniej przyzwala na nie).

Autor *Prób*, odrzucając transcendentne (boskie) źródło norm moralnych oraz broniąc autonomicznej wartości każdego poszczególnego człowieka, jawi się tutaj jako pionier relatywizmu kulturowego. Jak słusznie konstatuje Wojciech Burszta: „stanowisko Michela de Montaigne’a miało na celu całkowite zneutralizowanie europocentrycznego postrzegania, opisywania i tłumaczenia zjawisk kultur odrębnych przez pryzmat kultury własnej i w tym sensie było absolutnie prekursorskie. W dzisiejszej stylistyce można byłoby powiedzieć, iż chodziło o zanegowanie roszczeń

---

<sup>5</sup> K. Osmańska, *Ludzki wymiar w „Próbach” Montaigne’a*, s. 121.

Europy do dominacji moralnej poprzez odrzucenie, a przynajmniej podanie w wątpliwość, wywyższania własnego światopoglądu ponad światopoglądy inne oraz uwzględnienie – w pewnym zakresie – faktu, iż zachowania ludzi powinny być analizowane w kontekście kultury, w której mają określone znaczenie, a nie z perspektywy wobec nich zewnętrznej. Innymi słowy: podejście Montaigne’a antycypuje o trzy przeszło wieki późniejsze stanowisko relatywizmu kulturowego w jego wersji odnoszącej się do moralności”<sup>6</sup>. W świetle powyższego, możemy także dostrzec w filozofii Montaigne’a pewne załączki myśli dialogicznej, a dokładniej – swego rodzaju antycypację fundamentalnego założenia współczesnej filozofii dialogu, jakim jest sprzeciw wobec zakorzenionego w tradycji intelektualnej Zachodu paradygmatu „totalności”, zwłaszcza zaś sprzeciw wobec reifikacji Innego<sup>7</sup>. Montaigne, krytykując wszelkie kulturowe uprzedzenia, fanatyzm religijny i narodowościowy, daje tu wyraz tolerancji dla szeroko pojętej inności. Jako rzecznik pokoju i orędownik dialogu, podkreśla, że Inny nie znaczy „gorszy”, „podległy” czy „podwładny”. Jak sam pisze: „uważam wszystkich ludzi za swoich rodaków”<sup>8</sup>.

## Umiłowanie losu

Montaigne’a, podobnie jak filozofów egzystencjalnych, przede wszystkim interesuje egzystencja poszczególnej jednostki. W centrum jego refleksji sytuuje się więc nie abstrakcyjny, zpersonalizowany (zaświatowy) podmiot transcendentalny, lecz człowiek konkretny, „z krwi i kości”, żyjący, czujący, kochający, cierpiący, śmiertelny. Montaigne zdaje się tu wyprzedzać słynną konstatację Miguela de Unamuno<sup>9</sup>. „W filozofii Montaigne’a abstrakcji zostaje przeciwstawiony człowiek konkretny, żyjący, wrażliwy; człowiek ziemski, niedoskonały, cierpiący i śmiertelny”<sup>10</sup>. Francuski filozof postrzega jednostkę jako istotę w pełni wolną, oderwaną od źródeł metafizyczno-religijnych. Uwolnienie jej od złudzeń i abstrakcji, powiada, jest jednocześnie uwolnieniem jej od egzystencjalnego lęku, dowartościowaniem jej

---

<sup>6</sup> W. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 19.

<sup>7</sup> Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002; M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992.

<sup>8</sup> Cyt. za K. Osmańska, *Ludzki wymiar w „Próbach” Montaigne’a*, s. 125.

<sup>9</sup> M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Kraków-Wrocław 1984, s. 5.

<sup>10</sup> K. Osmańska, *Ludzki wymiar w „Próbach” Montaigne’a*, s. 121.

samoświadomości jako nieodłącznego komponentu wolności „bycia sobą”. Bycie wolnym, zdaniem Montaigne’a, oznacza bowiem bycie samoświadomym. Wolność tym samym zdaje się być konstytutywną „zasadą” specyficznie ludzkiego sposobu istnienia. Stanowi też ona niezbędne tło „wsluchiwania się” człowieka w swoją wewnętrzną, którego celem ma być dotarcie do tkwiących w niej źródeł wartości moralnych. Wypada zatem zgodzić się z twierdzeniem, że Montaigne „sztywnym, abstrakcyjnym systemom wartości przeciwstawia filozofię moralną, dla której punktem wyjścia nie jest lęk i ucieczka, ale przeciwnie, zaufanie do siebie i do świata związane z odwagą przyjęcia warunków własnej egzystencji: cierpienia, śmierci, nicości, niewiedzy, nierozumności, namiętności, zła, szaleństwa. Afirmacja świata staje się dla Montaigne’a podstawą do afirmacji samego siebie jako świadomej jednostki, podstawą odróżnienia, ale nie oddzielenia siebie od świata. Główną wartością, jaką wnosi afirmacja świata, nie jest nieświadome z nim zespolenie, ale autonomia jednostki, jej wolność”<sup>11</sup>.

Uwolnienie się od złudzeń (abstrakcji) oznacza odrzucenie czy też zanegowanie wszelkich wartości (w tym wartości moralnych), które jawią się jako zewnętrzne względem jednostki. Montaigne bowiem przekonuje, że żadne ogólne, powszechne systemy aksjologiczne nie mogą być człowiekowi arbitralnie narzucone jako bezwzględnie obowiązujące, ponieważ źródło moralności znajduje się w nim samym. Świadomość moralna tkwi więc wyłącznie w ludzkim wnętrzu („wartość i treść człowieka leży w sercu i woli”<sup>12</sup>); nie sposób przeto szukać jej ugruntowania w obiektywnym świecie rzeczy (rzeczywistości zewnętrznej). Mówiąc inaczej, świat wartości jest światem człowieka, względnym, nieustannie „dziejącym się”, silnie zindywidualizowanym i zrelatywizowanym do jego egzystencjalnego doświadczenia. Zauważmy, że Montaigne zdaje się tu antycypować naczelną ideę Sartre’owskiego humanizmu – konstatację o ludzkim, a nie transcendentnym czy boskim, źródle (pochodzeniu) ocen, nakazów i pryncypiów moralnych<sup>13</sup>. Sartre bowiem, podobnie jak Montaigne, za jedyne, niekwestionowanego sprawcę czynów moralnych uzna właśnie człowieka, uwypuklając projektujący charakter jego egzystencji oraz jego zdolność do samorozumienia. Jak widzimy, Montaigne’a wizja moralności stoi w

---

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Cyt. za ibidem, s. 122.

<sup>13</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 27-30.

wyraźnej opozycji do moralności chrześcijańskiej, skoncentrowanej wokół problematyki łaski, zbawienia i nieśmiertelności<sup>14</sup>.

Życ moralnie, podkreśla autor *Prób*, to żyć zgodnie z naturą, być w zgodzie z jej prawami. Tylko taki sposób życia, którego głównymi cnotami są rozwaga, roztropność, skromność oraz kierowanie się zasadą umiaru, prowadzi do życia szczęśliwego. Natura, choć jako taka jest dla Montaigne'a pojęciem niedefiniowalnym, jawi się tu jako przeciwieństwo kultury i generowanych przez nią wartości. Natura, dodaje filozof, jest bowiem wartością samą w sobie, i to wartością najwyższą. Oznacza prostotę, spokój, prawdę, egzystencjalną jedność ludzkich myśli i działań. Oznacza, jak zapewne powiedzieliby dwudziestowieczni egzystencjaliści, autentyczny *modus* istnienia. Natura jest więc zaprzeczeniem – charakterystycznej dla kultury – sztuczności, schematyczności życia, konwencjonalizacji i instytucjonalizacji praktyk społecznych. Jest zarazem antytezą ekspansywnego rozwoju cywilizacyjnego oraz uniformizacji jednostkowej egzystencji.

Innymi słowy, natura zdaje się symbolizować autentyczny („naturalny” właśnie) sposób bycia człowieka, możliwy do urzeczywistnienia poprzez „bezpośrednie doświadczenie siebie”, nieustanne „wsluchiwanie się” w swoje wnętrze. Warto nadmienić, że afirmacja natury oznacza dla Montaigne'a umiłowanie losu (*amor fati*) – wszystkiego, co on ze sobą niesie lub może przynieść. Jest to więc umiejętność „dostrojania się” do świata, to pochwała zarówno życia, jak i śmierci, rozkoszy, jak i cierpienia, dobra, jak i zła. „Afirmacja natury to manifest odwagi i miłości, umiejętność wyrażania zgody na wszystko, co przynosi ze sobą życie. Oznacza to umiejętność dostrojania się do powszechnego biegu świata, który zaczyna się wciąż na nowo; umiejętność współbrzmienia ze wszystkim, co nas otacza”<sup>15</sup>. Podobne konstatacje znajdziemy później u Fryderyka Nietzschego, wedle którego jedną z najważniejszych cnót jest właśnie „afirmowanie życia, mimo jego najtwardszych problemów”<sup>16</sup>. Owa afirmacja, dodajmy, dokonuje się w samotności.

---

<sup>14</sup> P. Stapfer, *Montaigne*, Paris 1913, s. 90-95.

<sup>15</sup> K. Osmańska, *Ludzki wymiar w „Próbach” Montaigne'a*, s. 123. Por. P. Stapfer, *Montaigne*, s. 68-70.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2000, s. 123.

## Wartość samotności

„Wsluchiwanie się” w siebie („bezpośrednie doświadczenie siebie”), zaznacza Montaigne, możliwe jest wyłącznie w samotności. W samotności człowiek pozostaje bowiem całkowicie na sobie zdany, najbardziej doświadcza siebie jako siebie. Jednocześnie uświadamia sobie, że należy jedynie do siebie, że jest bytem w pełni wolnym: „największa rzecz na świecie to umieć należeć do siebie”<sup>17</sup>. W innym miejscu, głosząc „pochwałę samotności”, francuski filozof nadmienia: „trzeba sobie zachować jakiś zakamarek, wyłącznie nasz, zupełnie wolny, w którym byśmy pomieścili prawdziwą swobodę i uczynili zeń najmilszą naszą samotnię i ustron. Tam trzeba się chronić na rozmowy z sobą samym, częste i stałe, i tak poufne, aby żadne zbliżenia ani wpływy nie miały do nich przystępu”<sup>18</sup>. Prawdziwa samotność, dając wyzwolenie od wszelkich zewnętrznych więzów, abstrakcji i pozorów wartości, jest więc warunkiem autentycznej wolności jednostki, jej świadomej – podyktowanej aktem woli – afirmacji świata.

Więcej jeszcze: to właśnie w samotności, będącej – jak powiedzieliśmy – ucieczką przed schematycznością, konwencjonalizacją praktyk społecznych oraz standaryzacją, uniformizacją ludzkiej egzystencji (antycypacja Rousseau’owskiej krytyki postępu techniczno-cywilizacyjnego<sup>19</sup>), człowiek, dokonując autorefleksji, może „wniknąć” w głąb siebie, dotrzeć do najintymniejszych pokładów samorozumienia. Może wreszcie przemyśleć swoje egzystencjalne usytuowanie w świecie, podjąć próbę moralnej odnowy swojego życia (*metanoja*). Jak trafnie zauważa Piotr Domeracki, jeden z najwybitniejszych polskich badaczy problematyki samotności: „prawdziwa samotność rozgrywa się w ludzkim wnętrzu, w najtajniejszych zakamarkach duszy, gdzie człowiek pozostaje sam na sam ze sobą; ze sobą takim, jakim jest on w rzeczywistości. W tej wewnętrznej samotni, na drodze autorefleksji człowiek nabiera dystansu do siebie, do świata, do swojego miejsca i roli w tym świecie. Z tej perspektywy ostrzej widzi siebie wraz ze wszystkimi niedoskonałościami swojej duszy. To go mobilizuje do uruchomienia procesu moralnej metamorfozy”<sup>20</sup>.

Warto podkreślić, że umiejętność przebywania samemu (bycia w samotności) jest oznaką życiowej mądrości: „umieć przebywać we własnym towarzystwie,

---

<sup>17</sup> M. de Montaigne, *Próby*, t. 1, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985, s. 339.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 338.

<sup>19</sup> J.J. Rousseau, *Marzenia samotnego wędrowca*, przeł. E. Rządowska, Wrocław 1983.

<sup>20</sup> P. Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Kraków 2016, s. 143.

smakować chwile samotności ze sobą, oto prawdziwa mądrość”<sup>21</sup>. Myśl tę doskonale wyrazi Fryderyk Nietzsche („mądrość jest szeptem samotnika z samym sobą pośród gwarne targowiska”<sup>22</sup>), według którego autentyczną mądrość nabywamy nie tyle poprzez czytanie opasłych ksiązek naukowych (studiowanie rozpraw akademickich, internalizowanie cudzych poglądów czy bezrefleksyjne powtarzanie zasłyszanych frazesów), ile poprzez egzystencjalne doświadczenie, subiektywny wgląd w meandry ludzkiego życia. Mądrość najczęściej rodzi się bowiem nie w profesorskim gabinecie, lecz podczas samotnych, górskich wędrówek („siedzenie jest właśnie grzechem przeciw Duchowi Świętemu. Tylko wychodzone myśli są coś warte”<sup>23</sup>). Mądrość, mówiąc inaczej, nie polega na gromadzeniu wiedzy, uczeniu się rozlicznych teorii naukowych czy postrzeganiu świata cudzymi zmysłami, lecz na samodzielnym poznawaniu siebie, świata i innych ludzi<sup>24</sup>.

Wartość samotności, zdaniem Montaigne’a, polega na tym, że uświadamia ona człowiekowi jego ontyczną niepowtarzalność, niezależność, samowystarczalność. Uwyrażnia, że jako byt rozumiejąco odnoszący się do własnej egzystencji jest on powołany do „bycia sobą”, do porzucenia ogólnych i schematyzujących struktur świata zewnętrznego. „Skoro zatem postanawiamy żyć w samotności i obchodzić się bez towarzystwa, starajmy się, aby nasze zadowolenie zależało od nas; wyzwólmy się z wszelkich więzów, które wiążą nas do kogoś drugiego; zdobądźmy to na sobie, abyśmy mogli z pełnego rozmysłu żyć sami, i żyć z przyjemnością”<sup>25</sup>. Samotność, jak widzimy, nie jest dla filozofa czymś przerażającym, czymś, co wywołuje w jednostce uczucie niepokoju czy lęku. Przeciwnie, jest raczej czymś, co pozwala jej głębiej skoncentrować się na swoim życiu.

Montaigne, afirmując samotność, afirmuje zarazem wolność ludzkiego bytu, jego zdolność do realizowania indywidualnych celów i zamierzeń. Autor *Prób*, pragnąc uczynić człowieka „panem siebie” i swego istnienia (w tym uniezależnić go od innych ludzi, gdyż nadmierne przywiązanie się do nich może być przyczyną ogromnego cierpienia, np. wówczas, gdy nagle odejdą), mógłby więc zgodzić się z głośną konstatacją Fryderyka Nietzschego: „żyć wedle swych chęci lub wcale nie żyć – tego

---

<sup>21</sup> G. Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018, s. 220.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Aforyzmy*, oprac. S. Lichański, Warszawa 1973, s. 48.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 129. Por. F. Gros, *Filozofia chodzenia*, przeł. E. Kaniowska, Warszawa 2015. Na temat „mądrości wychodzonej” zob. T. Olchanowski, *Zmierzch mądrości*, Białystok 2021, s. 165-172.

<sup>24</sup> M. Błaszczuk, *W poszukiwaniu mądrości*, „Kultura Współczesna”, 4/2022, s. 200-207.

<sup>25</sup> M. de Montaigne, *Próby*, t. 1, s. 338.



pragnę”<sup>26</sup>. W tym sensie zdaje się on także wyprzedzać – utrzymane w podobnym duchu – wypowiedzi współczesnych filozofów egzystencjalnych, zwłaszcza Jeana-Paula Sartre’a i Alberta Camusa. Warto jednak dodać, że samotność nie jest ostatnim słowem Montaigne’owskiego filozofowania. Jak bowiem przekonuje Tzvetan Todorov, jest ona raczej pewnym etapem na drodze ku towarzyskości: „stanowisko Montaigne’a jest jasne: w ostatecznym rozrachunku nie ucieka on przed społecznością ludzką w ogóle, lecz przed *poddaństwem i zobowiązaniem*; to, co mu drogie, to nie samotność jako taka, lecz fakt, że umożliwia ona koncentrację i, koniec końców, lepsze komunikowanie z innymi. (...) Samotność jest sposobem, a nie celem; w wypadku Montaigne’a rodzi ona większą towarzyskość”<sup>27</sup>.

Samotność zdaje się być dla Montaigne’owskiego człowieka sposobem osiągnięcia samowiedzy, swoistego egzystencjalnego rozeznania w świecie. Owo samopoznanie, odnotujemy, dokonuje się na drodze introspekcji, odczuwania, a nie racjonalnej samowykładni. Poprzez wniknięcie w głąb siebie (doświadczenie siebie) urzeczywistnia się jedność człowieka i natury. Rozpoznaje on wówczas w sobie to, co „aksjologicznie naturalne”, to, co „naturalnie” dobre i złe. Filozof zarazem powiada, że dobro (natura) jest bezpośrednio odczuwane we wnętrzu jednostki (dobrem jest już samo życie), nie trzeba go więc uzasadniać czy logicznie dowodzić. Rozum jest tu nawet przeszkodą, wskazuje bowiem na wartości iluzoryczne, fikcyjne, pozorne, utrudniając czy wręcz uniemożliwiając akt bezpośredniego przeżycia dobra.

Rozum, w czym również widzi Montaigne pewne niebezpieczeństwo, w każdej chwili może zostać wykorzystany przez człowieka czysto instrumentalnie, stając się wyspecjalizowanym narzędziem służącym do promowania niegodziwych racji, argumentowania na rzecz abstrakcji, zawiści, chciwości czy kłamstwa. Rozum, nadmierne się doń odwoływanie, może tym samym przyczynić się do ograniczenia szczęścia, które jest pierwszorzędnym celem ludzkiego życia: „szczęśliwy, znaczy dla Montaigne’a tyle samo, co naturalny. Z afirmacji świata wynika naturalne odczucie radości życia, które jest szczęściem immanentnym, zawartym w samym akcie afirmacji: szczęściem jest po prostu żyć”<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kęty 2004, s. 195. Por. F. Nietzsche, *Aforyzmy*, s. 134.

<sup>27</sup> T. Todorov, *Ogród niedoskonały. Myśl humanistyczna we Francji*, przeł. H. Abramowicz, J.M. Kłoczowski, Warszawa 2003, s. 133.

<sup>28</sup> K. Osmańska, *Ludzki wymiar w „Próbach” Montaigne’a*, s. 127.

## Życie jako wędrówka

Filozofia człowieka Michela de Montaigne'a, której zręby nakreśliliśmy wyżej, zdaje się być szczególnie ważna i inspirująca dla rozwoju myśli egzystencjalnej. Nie tylko bowiem zawiera ona bardziej lub mniej wyraźne motywy egzystencjalistyczne (jak np. samotność, zagadnienie wartości moralnych, problem życia szczęśliwego), lecz także – jak staraliśmy się pokazać – w pewnych swych punktach wprost antycypuje rozważania współczesnych egzystencjalistów, zwłaszcza Sartre'a i Camusa. Zanim – w ramach podsumowania – przypomnimy jej najważniejsze akcenty, podkreślmy w tym miejscu, że Montaigne'owskie *Próby* – podobnie jak *Wyznania* św. Augustyna<sup>29</sup> czy *Wyznania* Jeana-Jacquesa Rousseau<sup>30</sup> – stanowią literacki zapis introspekcji, wnikliwej autoanalizy (autowywiadu) francuskiego humanisty. „*Próby* Montaigne'a, których sam tytuł sugeruje raczej poszukiwawcze, próbne eksperymenty niż ustalone dogmaty, są zapisem drogi odkrywania samego siebie oraz niezwykle przenikliwych obserwacji na temat ludzkiej kondycji”<sup>31</sup>.

Zwracamy na to uwagę, ponieważ niechęć do konstruowania traktatów filozoficznych (rozbudowanych systemów teoretycznych) będzie także charakterystyczna dla twórców egzystencjalnych, choćby Blaise'a Pascala, Sorena Kierkegaarda, Fryderyka Nietzschego, Lwa Szestowa, Gabriela Marcela oraz wspomnianych już Jeana-Paula Sartre'a i Alberta Camusa. Kontestując założenia „filozofii naukowej”, podobnie jak Montaigne, myśli swe najczęściej wyrażać oni będą w formie literackiej (esejów, opowiadań, powieści czy dzienników), która – jako alternatywny sposób filozoficznej wypowiedzi – sprzyja artykułowaniu osobistych doświadczeń egzystencjalnych. Dość przypomnieć, odwołując się jedynie do egzystencjalistów dwudziestowiecznych, że młody Sartre wprost traktował swoje

---

<sup>29</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 2008.

<sup>30</sup> J.J. Rousseau, *Wyznania*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003.

<sup>31</sup> M. Jay, *Pieśni doświadczenia*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Kraków 2008, s. 44. Można odnieść wrażenie, że Montaigne jest bardziej ceniony przez literaturoznawców niż filozofów. Współczesne polskie opracowania na temat jego życia i twórczości pisali bowiem literaci, badacze literatury i publicyści. Por. J. Hen, *Ja, Michał z Montaigne*, Warszawa 2009; S. Bratkowski, *W drodze do Montaigne*, Warszawa 2012. Izydora Dąmbska zauważa zaś, że „Montaigne nie był ani uczonym, ani może nawet filozofem w ścisłym tego słowa znaczeniu”. I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958, s. 24. W sprawie filozoficznej interpretacji twórczości Montaigne'a zob. I. Maclean, *Montaigne philosophe*, Paris 1996.

pisarstwo jako swoisty rodzaj egzystencjalnej autoanalizy<sup>32</sup>. Za pewną formę autoanalizy bez wątplenia uznać można również prozę Camusa<sup>33</sup>.

Człowiek, zdaniem Montaigne'a, jest bytem, który stale zmienia swoją kondycję, który egzystencjalnie nie „jest”, lecz „się staje”, dookreślając siebie i swoje życie. Natury ludzkiej niepodobna zatem wyznaczyć, jednostka pozostaje niejako obca samej sobie. Tym niemniej – co może wydawać się paradoksalne – jest zarazem całkowicie na siebie zdana, w czym upatruje Montaigne (podobnie jak później Sartre) jej szczęście<sup>34</sup>. Autor *Prób* zapewne zgodziłby się tutaj ze słowami Alberta Camusa, łączącego szczęście z życiem samotnym: „człowiek jest sam tylko szczęśliwy”<sup>35</sup>.

W świetle powyższego, człowiek Montaigne'a jawi się jako „byt w sytuacji”. Życie ludzkie natomiast – jako nieustanna wędrówka<sup>36</sup>. Filozof podkreśla tutaj, że o mądrości życiowej jednostki stanowi jej umiejętność „dostrojenia się” do różnorodności i zmiennych warunków wewnątrzświatowego istnienia. Negatywnie postrzega zaś wszelkie próby internalizacji zewnętrznych wartości, podporządkowania swojej egzystencji sztywnym, ogólnym zasadom czy regułom. Życie jest bowiem dla Montaigne'a czymś na wskroś zindywidualizowanym, bezforemnym (niczym heraklityjski „strumień życia”); czymś, co wymyka się schematyzującej, naukowej konceptualizacji. Afirmując świat, autor *Prób* afirmuje zarazem własne bycie-w-świecie, zalecając życie skromne, „łagodne”, pełne rozważli, taktu i umiaru. Wystrzegając się podejrzliwości, obłudy i wszelkich form fanatyzmu (religijnego, narodowościowego, kulturowego), proponuje postawę otwartą, życzliwą i tolerancyjną wobec Innego. Nie sposób też nie przypomnieć, że etyczne poglądy Montaigne'a wyprzedzają o kilka wieków rozważania filozofów egzystencjalnych (zwłaszcza Sartre'a i Camusa). Podobnie bowiem jak Montaigne, egzystencjaliści wskazywać będą

---

<sup>32</sup> H. Puszko, *Sartre. Filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Warszawa 1993, s. 31. Warto w tym kontekście przywołać psychoanalityczne spostrzeżenia samego Sartre'a, który w swej autobiograficznej książce zatytułowanej *Słowa* napisał między innymi: „pisząc istniałem, wymykałem się dorosłym; ale istniałem tylko po to, żeby pisać, jeśli więc mówiłem: ja, znaczyło to: ja, który piszę”. J.P. Sartre, *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1968, s. 121.

<sup>33</sup> A. Camus, *Pierwszy człowiek*, przeł. J. Guze, Kraków 2003. Badacze twórczości Camusa uważają *Pierwszego człowieka* za jego „najbardziej osobistą pracę”. R. Zaretsky, *Albert Camus. Elements of a Life*, Ithaca, New York 2010, s. 7. Por. D. Kelly, *'Le Premier Homme' and the Literature of Loss*, [w:] *The Cambridge Companion to Camus*, red. E.J. Hughes, Cambridge 2007, s. 191-202.

<sup>34</sup> W. Tatariewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1985, s. 238.

<sup>35</sup> A. Camus, *Dżuma*, przeł. J. Guze, Warszawa 1978, s. 173.

<sup>36</sup> Motyw wędrówki jako metafory życia charakterystyczny będzie także dla filozofii Gabriela Marcela, współczesnego francuskiego egzystencjalisty chrześcijańskiego. Stanowisko Montaigne'a różni się jednak od myśli Marcela tym, że wedle autora *Homo viator* – ogólnie biorąc – celem ludzkiej wędrówki jest zjednoczenie się z osobowym, transcendentnym Bogiem. Por. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984.

na fakt, że człowiek – odnajdując w swoim wnętrzu źródło wartości moralnych – nie może uciec od kreowania, projektowania swojego istnienia, jak również nie może uchylić się od samotności, odpowiedzialności za własne wybory i uczynki. Nie istnieje więc działanie, powiedzą za Montaigne’em egzystencjaliści, które nie zostanie *ex post* postawione przed trybunałem jednostkowego ludzkiego sumienia.

## Sztuka życia

Filozofia człowieka Montaigne’a ogniskuje się wokół problemu „sztuki życia”<sup>37</sup>. Owa sztuka, według francuskiego humanisty, to umiejętność (sztuka właśnie) życia szczęśliwego, bez trosk i zmartwień dnia powszedniego. To – jakby powiedzieli stoicy – zdolność do pogodzenia się ze wszystkim, co niesie ziemskie bytowanie; to afirmowanie zarówno radości, jak i smutków<sup>38</sup>. To wreszcie umiłowanie życia dla samego życia, życia jako takiego (*amor fati*). Montaigne, antycypując egzystencjalną myśl Fryderyka Nietzschego oraz Alberta Camusa, zdaje się konstatować: „żyj więc nie dla spodziewanego efektu, ale dla samej radości działania; żyj nie po to, żeby być szczęśliwym, ale po to, żeby żyć. To jedyne prawdziwe szczęście: szczęście jako czynność, czynność jako szczęście”<sup>39</sup>. Życie jawi się więc jako najwyższa ludzka wartość, jako to, co samo w sobie jest „szczęśliwe”. Filozof przy tym nadmienia, że nie istnieją żadne idee (ani wyższe racje), w imię których przeciwstawienie się życiu (np. zabójstwo czy samobójstwo) może zostać moralnie usprawiedliwione. Pogląd ten, przypomnijmy, podzielać będzie także Albert Camus<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> J. Starobinski, *Montaigne. Denken und Existenz*, Darmstadt 1986, s. 362-369. Problematyka „sztuki życia”, obejmując psychologiczne nastawienie do świata, innych ludzi i samego siebie (samorozumienie), zdaje się nie tracić na aktualności. Stanowi bowiem przedmiot zainteresowania wielu współczesnych badaczy. Por. Z. Bauman, *Sztuka życia*, przeł. T. Kunz, Kraków 2009; B. Dziemidok, *Filozofia i sztuka życia*, Lublin 2017; M. Błaszczuk, *Filozofia i życie*, „Humaniora”, 4/2020, s. 143-147; idem, *Wobec pytania o sens ludzkiej egzystencji*, „Filozofia i Nauka”, 9/2021, s. 377-383.

<sup>38</sup> Umiejętność afirmowania wszelkich aspektów egzystencjalnego doświadczenia, w tym podejmowania nieoceniającej (nieosądzającej) samoobserwacji, charakterystyczna jest dla wielu współczesnych nurtów terapeutycznych, zwłaszcza dla terapii akceptacji i zaangażowania (ACT, *Acceptance and Commitment Therapy*). Por. M. Błaszczuk, *Terapia akceptacji i zaangażowania*, „Remedium”, 7-8/2022, s. 25-28.

<sup>39</sup> W. Szydłowska, *Camus*, Warszawa 2002, s. 53. Warto wszak zaznaczyć, że – mimo ewidentnego prekursorstwa – myśl Montaigne’a nie jest bynajmniej całkowicie zbieżna z filozofią Camusa. Jak zauważa Vernon Bourke: „różnicą między nimi jest to, iż Montaigne wierzył, że może przyzwoicie, po ludzku żyć, podczas gdy Camus nigdy nie był tego całkiem pewien”. V. Bourke, *Historia etyki*, przeł. A. Białek, Warszawa 1994, s. 130.

<sup>40</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 91-97.

Montaigne dowodzi, że „życie nie jest ani dobre, ani złe, jest tylko miejscem dobra albo zła, zależnie od tego, czy zrobicie w nim miejsce dla dobra czy zła”<sup>41</sup>. Życie ludzkie jawi się więc jako swoiste miejsce wyboru – opowiedzenia się za cnotą lub grzechem – miejsce, którego konstytucję stanowią wartości powzięte przez jednostkę w wolnym akcie decyzyjnym. Żyć, podkreśla dalej filozof, to być niezależnym od wszystkiego, co zewnętrzne, to wyzbyć się słabości i namiętności, uniezależniając się od popędliwej sfery własnej natury. Możemy powiedzieć, że podobnie jak epikurejczycy Montaigne pragnie – w imię tematyzowania kultu życia – „oswoić” śmierć<sup>42</sup>. Wyjście z sideł Tanatosa uważa on bowiem za kwestię fundamentalną, gdyż – jak sądzi, antycypując w pewnym sensie myśl Martina Heideggera (Heideggerowski projekt bycia-ku-śmierci<sup>43</sup>) – refleksja o śmierci wysubtelnia duchowo ludzką egzystencję: „chwile nabierają wartości, gdy się wie, że mogą być ostatnie. Jednakże jeszcze lepiej niż o śmierci jest myśleć o życiu, które jest jedyną rzeczywistością”<sup>44</sup>.

Nie sposób nie odnotować, że Montaigne już sam fakt ludzkiego istnienia – przede wszystkim zaś istnienia zgodnego z naturą (przyrodą), wolnego od wpływu cywilizacyjnych wytworów i „narzuconego” przez społeczeństwo porządku aksjologicznego – uznaje za przyjemność i niewysłowione szczęście. Francuski humanista zaznacza przy tym, że najwyższym wyrazem godności człowieka jest zarówno jego umiejętność życia w samotności (przebywania samemu), jak i jego umiejętność trafnego namysłu nad swoją sytuacją egzystencjalną, nad sposobem moralnego działania w konkretnym położeniu swego bycia-w-świecie<sup>45</sup>. Cechujący się mądrością praktyczną (roztropnością) człowiek Montaigne’a, dążąc do pełniejszego samorozumienia, jest także zdolny do pokonywania własnych słabości i ograniczeń. Jak pisze filozof: „trzeba mi zbadać wreszcie, czy jest w mocy człowieka znaleźć to, czego szuka; i czy to szukanie, jakim się mozoli od tylu wieków, wzbogaciło go jakąś nową siłą i jakąś silną prawdą. Owóż jeśli ma mówić wedle sumienia, przyzna mi, jak

---

<sup>41</sup> Cyt. za W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1968, s. 17.

<sup>42</sup> J. Starobinski, *Montaigne. Denken und Existenz*, s. 120-127.

<sup>43</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010, s. 313-350.

<sup>44</sup> W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 2, s. 17.

<sup>45</sup> Namysł nad egzystencjalnym usytuowaniem człowieka w świecie, w tym nad sensem ludzkiej egzystencji, ściśle wiąże się z problematyką *phronesis* (mądrością praktyczną, roztropnością), fundamentalną dla myśli hermeneutycznej. Szerzej na temat mądrości fronetycznej (*phronesis*) jako swoistej racjonalności hermeneutycznej zob. M. Januskiewicz, *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*, Poznań 2016, s. 9-32; idem, *Phronesis: racjonalność hermeneutyczna*, „Przestrzenie Teorii”, 25/2016, s. 81-94; A. Wierciński, *Phronesis as the Mediation Between Logos and Ethos: Rationality and Responsibility*, [w:] *Hermeneutic Rationality. La rationalité herméneutique*, red. M.L. Portocarrero, L.A. Umbelino, A. Wierciński, Berlin 2012, s. 73-86; D. Hoy, *The Critical Circle. Literature and History in Contemporary Hermeneutics*, Berkeley 1978, s. 58.

sądzę, iż cała zdobycz, jaką wyniósł z tak długiego pościgu, jest to, iż nauczył się rozumieć własną słabość. Niewiedzę, która była w nas z natury, potwierdziliśmy i ujawniliśmy za pomocą długiej nauki”<sup>46</sup>. Mądrość, zapiszmy tytułem konkluzji, jest tu rozumiana jako to, czym winien kierować się człowiek, by jego życie – *ex definitione* ujmowane jako szczęście – było jednocześnie dobre.

---

<sup>46</sup> M. de Montaigne, *Próby*, t. 2, s. 184.

## Rozdział 2. Człowiek według Blaise’a Pascala

Blaise Pascal to postać osobliwa. Jako niezwykle uzdolnione dziecko już od wczesnych lat swego życia podejmował namysł nad wieloma dziedzinami wiedzy, czego owocem były pisane przezeń prace z zakresu fizyki i matematyki. Dość szybko zasłynął jako wybitny naukowiec, przede wszystkim jako twórca tzw. trójkąta Pascala (*Traktat o trójkącie arytmetycznym*), twierdzenia Pascala (*Esej o stożkach*) czy współtwórca (z Pierre’em de Fermatem) teorii prawdopodobieństwa. Do dziś zresztą – obok Kartezjusza – uchodzi za badacza wyprzedzającego myślą idee francuskiego Oświecenia.

W tym kontekście szczególnie interesujący wydaje się – datowany na rok 1654 – filozoficzno-religijny zwrot jego refleksji, spowodowany doświadczeniem przeżycia mistycznego. Rangę owego zwrotu podkreśla fakt, że autor *Myśli*, zarzucając racjonalizm i orientację przyrodznawczą, już do końca swego życia pozostanie wierny takiemu sposobowi filozofowania, dla którego charakterystyczne są irracjonalizm i fideizm. Przełom w myśli Pascala – mimo wyraźnego wymiaru osobistego, duchowej przemiany samego filozofa – nie bez słuszności odczytać można jako zapowiedź współczesnego namysłu nad miejscem i rolą człowieka w świecie (kosmosie); a więc namysłu zarówno nad kondycją ludzką, źródłem człowieczeństwa, jak i teleologią dziejów, sensem ludzkiego ziemskiego bytowania.

W niniejszym rozdziale przyjrzymy się Pascalowskiej antropologii egzystencjalnej, eksponując problem samotności jako jeden z głównych przedmiotów jej zainteresowania. Jesteśmy tym samym przekonani, że filozofia człowieka Pascala z powodzeniem stanowić może swoiste prolegomena do dwudziestowiecznej filozofii egzystencjalnej<sup>1</sup>. Prekursorstwo Pascala zdaje się być nawet szczególnego rodzaju, dotyczy bowiem zarówno treści jego egzystencjalnej refleksji, jak i samego sposobu filozofowania, który przypomina – podobnie jak w przypadku Michela de Montaigne’a, Arthura Schopenhauera, Sørensa Kierkegaarda, Fryderyka Nietzschego czy Alberta

---

<sup>1</sup> M. Błaszczuk, *Pascal jako prekursor filozofii egzystencjalnej*, „Przegląd Filozoficzny”, 3/2017, s. 149-162.

Camusa – raczej filozoficzną eseistykę, wypełnioną nader osobistymi przemyśleniami (nierzadko wręcz wyznaniem, jak to miało miejsce u św. Augustyna) i aforyzmami, niż metodycznie skonstruowany traktat naukowy<sup>2</sup>. Możemy powiedzieć, że Pascal wyraża swoje filozoficzne poglądy w formie literackiej, co jest charakterystyczne właśnie dla współczesnych francuskich egzystencjalistów.

## W kręgu egzystencjalizmu

Wydaje się, że miejsce Pascala na mapie filozofii egzystencjalnej nie jest jeszcze do końca rozpoznane. Przede wszystkim uchodzi on za myśliciela chrześcijańskiego i do dziś – jako wytrawny apologeta religii – stanowi centralną postać chrześcijańskiej teologii<sup>3</sup>. Co znamienne, nie znajdziemy osobnych rozważań na temat jego myśli większości traktujących o egzystencjalizmie opracowań. Warto bowiem zaznaczyć, że Pascalowskiej filozofii człowieka nie podejmują w swych rozprawach tak wybitni znawcy egzystencjalizmu, jak np. Walter Kaufmann (*Existentialism from Dostoevsky to Sartre*)<sup>4</sup>, Fritz Heinemann (*Existentialism and the Modern Predicament*)<sup>5</sup>, Harold John Blackham (*Six existentialist thinkers*)<sup>6</sup>, Paul Foulquié (*L'existentialisme*)<sup>7</sup>, czy choćby Fernando R. Molina (*Existentialism as Philosophy*)<sup>8</sup>. O Pascalu nie piszą także – by

---

<sup>2</sup> Warto nadmienić, że niektórzy interpretatorzy Pascala ubolewali nad faktem, iż nie stworzył on filozoficznego systemu, lecz w formie literackiej opisywał swoje egzystencjalne obserwacje i doświadczenia. Por. J. Chevalier, *Pascal*, Paris 1924, s. 7.

<sup>3</sup> C.C.J. Webb, *Pascal's Philosophy of Religion*, New York 1970. O Pascalowskim chrystianizmie oraz o wpływie św. Augustyna na religijnie zorientowaną filozofię Pascala zob. J. Miel, *Pascal and Theology*, Baltimore 1969.

<sup>4</sup> W. Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York 1975.

<sup>5</sup> F. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, New York 1958. Warto podkreślić, że to właśnie Fritz Heinemann sformułował pojęcie „filozofia egzystencji”, które od połowy lat dwudziestych dwudziestego wieku stało się szczególnie popularne za sprawą Karla Jaspersa. Por. K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, Berlin 1974, s. 1-12; idem, *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, [w:] *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990. Jak wyzna Jaspers: „posłużenie się tym terminem przez Heinemanna w owym czasie nie zwróciło mojej uwagi, bo już od połowy lat dwudziestych używałem go w moich wykładach i prostodusznie nie uważałem – przez wzgląd na Kierkegaarda – za żadną nowość. Nie chciałem wyklądać jakiejś nowej filozofii i nie sądziłem, że używając tego terminu to czynię. W moich wykładach potrzebowałem terminu rozjaśnianie egzystencji dla oznaczenia pewnej domeny filozofii. Dlatego nie sądziłem, że książka Heinemanna powołała do życia nową współczesną filozofię i potwierdziła jej istnienie nadając jej nazwę”. Ibidem, s. 158.

<sup>6</sup> H.J. Blackham, *Six existentialist thinkers*, London 1956.

<sup>7</sup> P. Foulquié, *L'existentialisme*, Paris 1948.

<sup>8</sup> F. Molina, *Existentialism as Philosophy*, Englewood Cliffs 1962.



przywołać jeszcze najważniejsze monografie przetłumaczone na język polski – Mary Warnock<sup>9</sup> w *Egzystencjalizmie* oraz Jean Wahl<sup>10</sup> w *Krótkiej historii egzystencjalizmu*.

Nieoczywistą przynależność Pascala do egzystencjalizmu wzmacnia fakt, iż jedynie wzmiankują o nim również inni badacze filozofii egzystencjalnej, jak choćby Ralph Harper, który w pierwszych akapitach swej pracy *Existentialism. A Theory of Man* przytacza konstatację Pascala, że poznanie siebie (samopoznanie) jeśli już nie służy odkryciu prawdy, to przynajmniej może stać się regułą życia, samowiedza jest dlań bowiem zarówno formą, jak i treścią egzystencjalnej teorii człowieka<sup>11</sup>. Niemniej jednak rzeczona książka Harpera, oprócz przywołanego wyżej odwołania, pomija – wedle naszej oceny – znaczący (chciałoby się wręcz powiedzieć: programowy) wkład Pascala w rozwój refleksji egzystencjalnej.

Na polskim natomiast gruncie naukowym i popularyzatorskim wspomina o Pascalu Jerzy Kossak w dziełku *U podstaw egzystencjalistycznej koncepcji człowieka*, wskazując na chrześcijańskie zabarwienie jego filozofii<sup>12</sup>. Co ciekawe, Kossak wzmiankuje o Pascalu również w pracy *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*<sup>13</sup>, jednak nie poświęca analizie jego filozofii osobnego miejsca. Z podobną sytuacją mamy też do czynienia w innym opracowaniu Kossaka *W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu*<sup>14</sup>. Nazwisko Pascala nie pojawia się także w bodaj najciekawszej na gruncie polskim i najszerzej zakrojonej antologii egzystencjalizmu, zredagowanej przez Leszka Kołakowskiego i Krzysztofa Pomiana<sup>15</sup>.

W świetle powyższego nader śmiała wydać się może teza o egzystencjalnym prekursorstwie Pascala. Warto tu wszakże podkreślić fakt, że Mikołaj Bierdiajew, jeden z najważniejszych egzystencjalistycznie zorientowanych dwudziestowiecznych myślicieli rosyjskich, zarówno w swojej *Autobiografii filozoficznej*<sup>16</sup>, jak i w *Zarysie metafizyki eschatologicznej*<sup>17</sup> uznaje właśnie Pascala – obok Sørena Kierkegaarda i Fryderyka Nietzschego – za twórcę *par excellence* egzystencjalnego. Pewne zbieżności refleksji Pascala z egzystencjalizmem dostrzega też Władysław Tatarkiewicz, który pisze, że: „egzystencjalizm ma z *Myślami* wspólny temat: jest nim nie byt w ogóle, lecz

---

<sup>9</sup> M. Warnock, *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa 2006.

<sup>10</sup> J. Wahl, *Krótką historią egzystencjalizmu*, przeł. J.A. Prokopski, Wrocław 2004.

<sup>11</sup> R. Harper, *Existentialism. A Theory of Man*, Cambridge 1949, s. 3.

<sup>12</sup> J. Kossak, *U podstaw egzystencjalistycznej koncepcji człowieka*, Warszawa 1961, s. 16-19.

<sup>13</sup> J. Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Warszawa 1976, s. 24.

<sup>14</sup> J. Kossak, *W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, Warszawa 1965.

<sup>15</sup> Por. *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965.

<sup>16</sup> M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 84.

<sup>17</sup> M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej*, przeł. W. i R. Paradowscy, Kęty 2004, s. 17-18.

swoista egzystencja człowieka, który nie tylko istnieje, ale wie, że istnieje. Jednakże analogia tych dwóch filozofii tragicznych jest tylko częściowa: podczas gdy tragizm Pascala pochodzi z rozdarcia między doczesnością a wiecznością, egzystencjalizm jest negacją wieczności i zniechęcenia do doczesności”<sup>18</sup>.

Wydaje się jednak, że Tatarkiewicz nie uwzględnia tu tej specyfiki egzystencjalizmu, jaką jest jego występowanie w dwóch „wersjach” – teistycznej (religijnej) i laickiej (ateistycznej), która głównie za sprawą Martina Heideggera i Jeana-Paula Sartre’a stała się bardziej popularna. W tej właśnie perspektywie, możemy powiedzieć, Pascal uchodzi za prekursora egzystencjalizmu chrześcijańskiego. Jeśli bowiem potraktować egzystencjalizm, jak proponuje czołowy przedstawiciel personalizmu Emmanuel Mounier, za „inny sposób wyrażania chrystianizmu”<sup>19</sup>, to autor *Mysli* jawi się zapewne jako jeden z głównych rzeczników tego typu refleksji. Kwestią otwartą, rzecz jasna, pozostaje, czy Pascal przystałby na miano egzystencjalisty, łączeni bowiem z tym nurtem współcześni filozofowie nierzadko niechętnie się z nim identyfikowali, dystansując się od panującej ówczesnie swoistej intelektualnej mody na egzystencjalizm. Zostawiając však owe subtelności na inną okazję, wskażmy na te wątki Pascalowskiej filozofii, które – w sensie klasycznym – czynią zeń pioniera teistycznej refleksji egzystencjalnej.

Mówiąc najogólniej, napotykamy u Pascala – słabiej bądź silniej zarysowane – charakterystyczne dla dwudziestowiecznego egzystencjalizmu motywy i zagadnienia. Znajdujemy problem jednostkowego wyboru, wrzucenia w świat (główny wątek Kierkegaardowski, Heideggerowski i Sartre’owski), zawieszenia człowieka pomiędzy dwiema nieskończonościami (bytem a nicością), których to ekstremów niepodobna mu pojąć. Znajdujemy też przewyciężenie kartezyjskiego racjonalizmu oraz zwrot ku opartemu o „porządek serca” poznaniu intuicyjnemu (wątek Kierkegaardowski i Marcelowski). Znajdujemy wreszcie problem Boga ukrytego i milczącego, a zarazem ludzkie przemożne pragnienie Transcendencji, głód Absolutu, przy niepewności Jego istnienia, co wywołuje uczucie trwogi i rozpacz (wątek Kierkegaardowski). Wszystko to zdaje się kulminować w tezie o paradoksalności ludzkiej egzystencji – samotności,

---

<sup>18</sup> W. Tatarkiewicz, *Parerga*, Warszawa 1978, s. 126.

<sup>19</sup> E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, przeł. E. Krasnowolska, Kraków 1964, s. 221. Tadeusz Płużański konstatuje, że współczesne zainteresowanie religijną myślą Pascala zdaje się być niezmiernie bliskie nie tylko chrześcijanom, ale także wszystkim, którzy pozostają otwarci na ogólnoludzkie, humanistyczne wartości. Jak pisze: „współczesny renesans Pascala tłumaczy się tym, że potrafił on w taki sposób, w jaki udało się tylko nielicznym, wyrazić (choć w zmistyfikowanej postaci) odwieczne ludzkie pragnienie nieśmiertelności i tęsknotę za absolutną wartością dobra, sprawiedliwości, piękna”. T. Płużański, *Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa*, Warszawa 1989, s. 185.

kruchości, nędzy i małości człowieka względem wszechświata, a jednocześnie jego potędze, którą nadaje mu samoświadomość myślącego podmiotu. W tym właśnie sensie Pascalską filozofię można uznać za prekursorską wobec egzystencjalizmu.

### **Zagubienie w świecie**

Pascal, odrzucając kartezjański, racjonalistyczny model uprawiania nauki, niechęcią darzy uczoną, systematyzującą wykładnię świata i człowieka. Kontestuje tym samym wszelkie intelektualne systemy filozoficzne. Problem, od którego powinna wyjść, jego zdaniem, filozoficzna refleksja, a więc samo ludzkie istnienie, nie daje się skonceptualizować czy *explicite* ująć w ramy filozoficznych pojęć. Zarzucając więc kwestie ontologiczne, bynajmniej nie z nieuznawania ich doniosłości, lecz raczej z racji nadmiernej ich spekulatywności i abstrakcyjności, w centrum swoich filozoficznych rozważań stawia Pascal człowieka i sprawy ludzkie. Możemy nawet powiedzieć, że zagadnienie jednostkowej egzystencji jest dla niego fundamentalnym zagadnieniem filozoficznym. Egzystencja ludzka, według Pascala, jest z jednej strony tragiczna, bo zagubiona (samotna) pośród ziemskiej doczesności, choć zarazem pragnąca transcendencji, nieskończoności; z drugiej zaś strony – paradoksalna, bo w pełni świadoma swojej antynomiczności.

Jak wspomnieliśmy wyżej, Pascal – stawiając nauce bardzo wysokie wymagania – szybko przekonał się o bezsilności rozumu w sprawach dłań pierwszorzędnych. Zauważył bowiem, że problematyka ludzkiej egzystencji daleko wykracza poza percepcyjne i analityczne zdolności samego rozumu. Podziwiana wówczas geometria (geometryczny sposób myślenia) nie znajduje zastosowania w sprawach doniosłych, ponieważ zarówno nie pozwala człowiekowi poznać nieskończoności, którą ów pragnie sobie „przyswoić”, jak i nie rozwiązuje problemów etyczno-religijnych. Tym samym, przekonuje Pascal, nobilitowane przez Kartezjusza i krąg filozofów-racjonalistów kryteria „jasności” i „wyraźności” nie odnoszą się bezpośrednio do zagadnień ludzkiego bycia, przez co marginalizacji ulegają choćby takie kwestie, jak zbawienie duszy, samotność, wolność czy możliwość ziemskiego szczęścia<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> E. Zwierlein, *Blaise Pascal zur Einführung*, Hamburg 1996, s. 49-60.

Podjmując zagadnienie egzystencjalnej sytuacji człowieka i próbując odpowiedzieć na pytanie, co jest w niej partykularne i jednostkowe oraz jaki jest stosunek tego, co swoiście ludzkie, do tego, co ogólne, nieskończone i uniwersalne, Pascal doszedł do paradoksalnej konkluzji. Owa paradoksalność zasadza się tu na przekonaniu, że – zdaniem filozofa – wiedza ludzka jest ograniczona, a przeto pobieżna (fragmentaryczna) i niepewna, a usilnym pragnieniem człowieka jest znalezienie punktu trwałego i niezmiennego, który ukonstytuowałby i uzasadnił jednostkową egzystencję. Stąd też wyraźna u autora *Myśli* kontestacja nie tylko epistemicznej wartości ówczesnej nauki, lecz także racjonalnego sensu religijnych dogmatów. Te bowiem, również opierając się na zasadach rozumu, nie dają wglądu w tajemnicę Boga i rzeczy ostatecznych. „Z owego zaś fatalizmu wynika pesymizm wizji, w której umieszczony jest los myślącego i działającego indywiduum. Można w końcu także dostrzec *tragizm* egzystencjalnej sytuacji człowieka, któremu w ostateczności pozostaje jedynie złudna nadzieja na osiągnięcie pełnej prawdy i pełnego dobra w świecie naturalnym, co w konsekwencji oznacza zdanie się na wiarę i Boga”<sup>21</sup>. Tragizm jednostki, jej zagubienie w świecie, zbiega się tutaj z jej poczuciem samotności.

Widzimy zatem, że wewnętrzny rozłam francuskiego filozofa – biegnąc od stanowiska sceptycznego do fideizmu – kulminuje krytyką wiedzy naukowej oraz niechęcią do systematyzacji swoich filozoficznych poglądów i intuicji. Warto podkreślić, że niemożność uzyskania przez człowieka wiedzy pewnej, a więc niepodważalnej i niezawodnej, świadczy *ipso facto* o jego marności i znikomości. Niemniej jednak świadomość własnej nędzy (samotności), choć rodzi rozpacz, stanowi jednocześnie jedyną możliwą drogę jej przekroczenia. Rozpacz, zdaniem Pascala, charakteryzuje bowiem nie tylko rozpostartą pomiędzy sprzecznościami i świadomą własnej nędzy ludzką egzystencję, lecz także świadomy swej epistemicznej niemocy intelekt, zwłaszcza w rozstrzygnięciu kwestii dotyczących eschatologii, tajemnicy Boga czy rzeczywistości transcendentnej<sup>22</sup>.

Porzuciwszy „porządek rozumu” („nie ma nic tak zgodnego z rozumem, jak wyparcie się rozumu”<sup>23</sup>), punktem oparcia ludzkiego poznania czyni Pascal ufundowany na łasce i religijnej wręcz intuicji „porządek serca” (fr. *ordre du coeur*). Serce, zaznacza w duchu filozofii egzystencjalnej Andrzej Siemianowski, „jest tą

---

<sup>21</sup> Z. Drozdowicz, *Pascalowskie dylematy ludzkiego istnienia*, [w:] *W kręgu zagadnień antropologii społeczno-filozoficznej*, red. S. Kaczmarek, Poznań 1978, s. 67.

<sup>22</sup> S. Lubańska, *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpacz i wiary*, Kraków 2001, s. 13-15.

<sup>23</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1968, s. 68.

władzą poznawczą, która przede wszystkim ujmuje istnienie określonych przedmiotów, a nie ich istotę. Serce mówi, że istnieją przedmioty materialne, a nie to, czym jest materia. Serce czuje wyraźnie, że istnieje przestrzeń i że są trzy wymiary przestrzeni, że istnieje czas, lecz nie czuje, w żadnym razie nie czuje wyraźnie, jednoznacznie, jaka jest natura przestrzeni i czasu”<sup>24</sup>. Możemy więc powiedzieć, że „serce” w refleksji Pascala jawi się jako nieodzowny, konieczny warunek poznania prawd nadnaturalnych i ponadjednostkowych. Oznacza nie tylko sferę afektywną, lecz także – a raczej przede wszystkim – autonomiczną względem rozumu i stojącą w dialektycznej doń opozycji zdolność czy też władzę ludzkiego intelektu, polegającą na bezpośrednim oglądzie i intuicyjnym poznaniu prawd racjonalnie nieobejmowalnych. Serce bowiem, twierdzi francuski filozof, jako jedyna władza poznawcza człowieka pozwala nie tyle dociekać kwestii ontologicznych czy kosmologicznych (te wydają mu się drugorzędne), co umożliwia wgląd w problemy egzystencjalne.

### **Samotność wobec Boga**

Wspomnieliśmy wyżej, że rozdźwięk pomiędzy „porządkiem rozumu” a „porządkiem serca” stanowi główne źródło, a zarazem centralną oś Pascalowskiego filozofowania. Autor *Myśli*, konstatując, że „serce ma swoje racje, których rozum nie zna”, nobilituje tu ułatwiającą dostęp do rzeczywistości transcendentnej jednostkową intuicję. „Serce” jednak, co warto podkreślić, nie jest dla Pascala władzą poznawczą, definiującą i rozstrzygającą kwestię istnienia Boga. Jest raczej instancją, która „tylko” przeczuwa ukrytą dla człowieka obecność Najwyższego. Instancją, która stawiając pytania o charakterze egzystencjalnym, skłania do Jego poszukiwania, wywołując przy tym niepokój, poczucie samotności i zagubienia.

Pascal, któremu nieobce było owo wątpienie, nie próbuje tedy dowodzić istnienia Boga, Jego atrybutów i potencji – zbyt mało, zdaniem filozofa, człowiek wie, by mógł na ten temat kategorycznie orzekać – lecz jedynie odsłonić egzystencjalną korzyść, która wiąże się z uznaniem Bożego istnienia (lub lepiej: która wynika z

---

<sup>24</sup> A. Siemianowski, *Wielkość i nędza człowieka. Rozważania o Pascalu*, Wrocław 1993, s. 75. Dietrich von Hildebrand, niemiecki fenomenolog religii, zauważa, że dopiero Pascalowski augustynizm zapoczątkował filozoficzny namysł nad stanami emocjonalnymi człowieka oraz jego intuicyjnym poznaniem rzeczywistości. Por. D. von Hildebrand, *Serce*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1985, s. 33. Stanowisko Pascala bywa też wprost nazywane intuicjonizmem. Por. W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968, s. 320-321; E. Zwierlein, *Blaise Pascal zur Einführung*, s. 73-83.

ludzkiego myślenia o Bogu jako istniejącym). W tym kontekście Bóg pozostaje dla człowieka ukryty, nieznany i nieskończenie odeń oddalony, a religia zdaje się być przerażającym „hazardem”, bez reszty absorbującym jednostkę dramatem. Stawką jest tu bowiem zbawienie duszy. Tragizm całej sytuacji wzmacnia fakt, że byt ludzki odczuwa przemożny głód Absolutu, pragnie transcendencji i nieskończoności, jednak z racji osadzenia w doczesności, w „tu i teraz”, nie może jej uchwycić. Owo rozdarcie człowieka pomiędzy „dwoma otchłaniami”, skończonością i nieskończonością, o czym szerzej w dalszej części wywodu, jest dla Pascala konstytutywną cechą ludzkiej egzystencji. Egzystencji, dodajmy, której pierwotnym doświadczeniem jest samotność.

Rozważając rachunek „zysków” i „strat”, jaki wynika z wiary w Boga, a więc z uznania Jego istnienia i opowiedzenia się za Nieskończonością, Pascal konstatuje: „Bóg jest albo Go nie ma. Ale na którą stronę się przechylimy? (...) Zważmy zysk i stratę, zakładając się, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że *jest*, bez wahania”<sup>25</sup>. Owo rozumowanie, które przeszło do historii filozofii jako tzw. zakład Pascala (*le pari de Pascal*), nie jest klasycznym dowodem na istnienie Stwórcy; nie o samo dowiedzenie Jego istnienia filozofowi zresztą chodziło<sup>26</sup>. Pascalowi szło raczej o to, by wyprowadzić najkorzystniejszy dla człowieka sposób ziemskiego egzystowania na wypadek, gdyby Bóg istniał i nagradzał wierzących życiem wiecznym i szczęśliwym. Uznając bowiem istnienie Bytu Najwyższego, przekonuje Pascal, ryzykujemy w istocie niewiele, ponieważ „tylko” życie doczesne; jeśli zaś racja leży po naszej stronie i faktycznie On istnieje – zyskujemy wieczną szczęśliwość. Stąd wniosek, że pełne szczęście możliwe jest tylko przy założeniu Jego istnienia, i że – w konsekwencji – warto wyrzec się doczesności, aby zyskać nieskończoność. Rozumowanie to nader zwięźle przedstawia Władysław Tatarkiewicz: „musimy wybierać między szczęściem doczesnym i wiecznym; i że zważywszy możliwe zyski i straty, warto wybrać szczęście wieczne;

---

<sup>25</sup> B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 2008, s. 126-127.

<sup>26</sup> W historii filozofii rozmaici myśliciele próbowali dowieść istnienia Bytu Najwyższego (Boga), upatrując w Nim gwaranta ponadhistorycznych, absolutnych wartości oraz fundatora sensu otaczającego świata. Najbardziej znane są tu – różnie artykułowane – dowody kosmologiczne (Tomasz z Akwinu) i ontologiczne (Anzelm z Canterbury). Znamy też ich krytykę zarysowaną przez Immanuela Kanta w *Krytyce czystego rozumu*. Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 473-479. W tym kontekście warto być może wskazać na najnowszą monografię Mieszka Ciesielskiego, w której wypracowuje on koncepcję tzw. teizmu umiarkowanego, przewyciężającą radykalizm tradycyjnego teizmu i stanowiska ateistycznego. Autor prezentuje w niej również – nawiązując w jednej z przesłanek do argumentacji Anzelmą – nader interesujący filozoficznie dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga. Por. M. Ciesielski, *O Bogu, który był. Nowa interpretacja Jezusa nauki o Bogu*, Warszawa 2016.

jeśliby nawet można było osiągnąć szczęście doczesne, to warto się wyrzec tego krótkiego szczęścia dla niepewnego wprawdzie, ale nieskończonego szczęścia w życiu przyszłym; ryzykujemy, ale zyskać możemy nieskończoność”<sup>27</sup>.

Pascalowskie dylematy przywodzą tu na myśl Kierkegaardowską antropologię wiary, wedle której życie religijne stanowi kres ludzkich dążeń i poszukiwań sensu. Człowiek, zwracając się ku Bogu, doświadcza bowiem tego, co transcendentne, nieobejmowalne, niepojęte i nieskończone. Irracjonalna wiara, zdaniem duńskiego filozofa, jest więc wyrazem autentycznej egzystencji człowieka; oznacza przekroczenie jego doczesności, skończoności oraz zwrot ku wieczności, której horyzont wyznacza absolutny Sens. Wiara wszakże, o której mówi Kierkegaard, jest zarazem największym paradoksem. Wymaga bowiem – co widoczne także w refleksji Pascala – „skoku” poza rozum i to, co swoiście ludzkie. Wymaga zatem porzucenia nie tylko tego, co racjonalne, wiadome i powszechne, lecz również tego, co – z ludzkiej perspektywy – jawi się jako etyczne i obiektywne. „Paradoks ten – konstatuje autor *Bojaźni i drżenia* – pozwala z morderstwa uczynić święty i miły Bogu czyn”, ponieważ „wiara właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy”<sup>28</sup>. W tym kontekście człowiek jeszcze silniej odczuwa swoją samotność, swoje egzystencjalne niezakorzenie. Świadomość rozziwu między jednostką a Bogiem, jednostką a tym, co wobec niej transcendentne i absolutne, li tylko pogłębia owo odczucie.

Zauważmy, że tak rozumiana wiara jest poważnym wyzwaniem dla człowieka. Nie przynosi ona bowiem pożądanego ukojenia i szczęśliwości, lecz – uświadamiając mu jego małość, znikomość i chwilowość – nadto wzmacnia trwogę i budzi rozpacz: „nie ma wiary bez ryzyka. Wiara jest właśnie sprzecznością między nieskończoną namiętnością wnętrza oraz obiektywną niepewnością. Jeśli potrafię obiektywnie ująć Boga, to nie potrzebuję wierzyć, ale ponieważ właśnie nie potrafię tego uczynić, muszę wierzyć; pragnąc zachować wiarę, muszę stale baczyć, by zachowywać obiektywną niepewność, by sięgać samego dna tej niepewności, a mimo to – wierzyć”<sup>29</sup>. Wierze tej, nie trzeba dodawać, nieustannie towarzyszy poczucie samotności, odrębności człowieka wobec Absolutu.

---

<sup>27</sup> W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1985, s. 428. Por. M. Wójtowicz, *Zakład Pascala – argumentacja i działanie*, Katowice 2016; L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994, s. 197-210.

<sup>28</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 55.

<sup>29</sup> Cyt. za E. Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Pułtusk 2003, s. 444.

Możemy więc powiedzieć, że zarówno dla Pascala, jak i dla Kierkegaarda wiara wiąże się z niepewnością i ryzykiem. Niepewność wygrania – mówiąc słowami Pascala – nie ustępuje pewności tego, co jednostka ryzykuje. Ów egzystencjalny dylemat tym szczególnie wzmacnia fakt, że przedmiotem wiary zdaje się tu być to, co istotowo od człowieka odległe, niezrozumiałe, absurdalne. Bóg, którego jednostka poszukuje i ku któremu dąży, okazuje się „Bogiem ukrytym” (*Deus absconditus*), milczącym i niedostępnym, co potęguje egzystencjalne niezakorzenie, ontologiczną samotność człowieka („wszyscy jesteśmy całkiem i nieodwołalnie samotni, musimy się odizolować, zerwać ze światem, by rozmyślać o tej samotności i połączyć się z Bogiem, nawet jeśli pozostaje on ukryty. Oddać się samotności, by myśleć o samotności: to nasza jedyna szansa”<sup>30</sup>). W tym właśnie punkcie swojej refleksji bliski jest Pascal filozofii egzystencjalnej. Ukazując bowiem człowieka rozpostartego między nicością a wiecznością, a zarazem „zakładając się” o istnienie Najwyższego, autor *Myśli* nie chce poprzestać na afirmowaniu ludzkiej skończoności; pragnie raczej, jak się zdaje, ukazać człowieka w obliczu tego, co z perspektywy ludzkiego rozumu jawi się jako absurdalne. Podobne stanowisko znajdziemy u Sørensa Kierkegaarda: „paradoks wiary jest więc nadzieją, że nicość nie zatriumfuje (...) wiara jest absurdem, ale takim, wobec którego nie należy uciekać, ale do niego powracać”<sup>31</sup>. Wątek ten jedynie tu sygnalizujemy, refleksji Kierkegaardowskiej poświęcimy bowiem w niniejszej rozprawie osobne miejsce.

### **Pomiędzy nieskończonościami**

Wspomnieliśmy już, że *leitmotivem* Pascalowskiej antropologii jest osadzenie czy też zawieszenie człowieka między dwiema, niesprowadzalnymi do siebie „otchłaniami” – skończonością, doczesnością (a nawet nicością), w którą człowiek jest wrzucony i która stanowi jego terażniejszość, oraz wiecznością, nieskończonością, której pragnie i która stanowi jego przeznaczenie. Wyrazem owego rozdarcia i ontycznego niezakorzenia – fundamentalnych zagadnień filozofii egzystencjalnej – zdają się być słowa samego Pascala: „nie wiem, kto mnie wydał na świat, ani co jest świat, ani co ja sam. Żyję w straszliwej nieświadomości wszystkich rzeczy. Nie wiem,

---

<sup>30</sup> G. Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018, s. 313-314.

<sup>31</sup> J.L. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Warszawa 2010, s. 213.



co jest moje ciało, co zmysły, co dusza i owa część *mnie*, która myśli to, co ja mówię, która zastanawia się nad wszystkim i nad sobą i która nie zna siebie tak jak reszty. Widzę te przerażające przestrzenie wszechświata, które mnie otaczają, czuję się przywiązany do kącika tej rozległej przestrzeni, nie wiedząc, czemu mnie pomieszczono raczej w tym miejscu niż w innym, ani czemu tę odrobinę czasu, jaką mi dano do życia, wyznaczono w tym, a nie w innym punkcie całej wieczności, która mnie poprzedziła, i tej, która ma po mnie nastąpić. Widzę ze wszystkich stron same nieskończoności, które zamykają mnie niby atom i niby cień trwający niepowrotną chwilę. Wszystko, co wiem, to jeno to, iż mam niebawem umrzeć; ale co mi najbardziej nieznaną, to sama ta śmierć, której niepodobna mi uniknąć”<sup>32</sup>.

Byt ludzki znajduje się na granicy niepojętych dlań bezmiarów, tyleż fascynujących, co przerażających, bo konstytuujących jego nędzę wobec potęgi wszechświata oraz marność jego życia wobec przemijalności wszelkich bytów materialnych. Człowiek, pisze Pascal, jest „nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym a wszystkim. Jest nieskończenie oddalony od rozumienia ostateczności; cel rzeczy i ich początki są dlań na zawsze ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy; równie niezdolny jest dojrzeć nicości, z której go wyrwano, jak nieskończoności, w której go utopiono”<sup>33</sup>. W tym świetle znamieny wydaje się fakt, że im bardziej jednostka przygląda się otaczającej przyrodzie, do której sama zresztą przynależy, im pilniej poszukuje racji dla swego istnienia, tym silniej odczuwa niepokój, wynikający z braku zakorzenienia w świecie, uświadamiając sobie swoją nicość i małość. „Im bardziej wszakże człowiek natęży wzrok, im wnikliwiej przenika otoczenie, tym bardziej dostrzega, że ziemia jest jeno oświetlonym punkcikiem w kręgu przyrody. Tu zatrzymuje się nasz wzrok, ale wyobraźnia prowadzi dalej i dalej aż do wymiarów wszechświata, wobec których to, co dla nas widzialne, okazuje się tylko drobiną na rozległym łonie natury. Istnieją nadto granice naszej wyobraźni; poza nimi rozpościera się bezkres. (...) Nasze ciało, które dopiero przed chwilą było pyłkiem wobec ogromu wszechświata, stało się nagle kolosem w zestawieniu z nicością, do której dotrzeć niepodobna”<sup>34</sup>.

Niemożność ontycznego samookreślenia, znalezienia własnego miejsca w bycie, a zarazem brak egzystencjalnego ugruntowania rodzi tedy w jednostce wewnętrzny

---

<sup>32</sup> B. Pascal, *Myśli*, s. 108.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 52-53.

<sup>34</sup> T. Płużański, *Pascal*, Warszawa 1974, s. 67.

niepokój, niepewność swej kondycji i przyszłego losu; implikuje także trwogę oraz wynikającą ze świadomości swej znikomości rozpacz<sup>35</sup>. Rozpacz jest dla Pascala właśnie świadomością własnej nicości, powstaje bowiem wskutek zwrócenia się człowieka ku jednemu tylko elementowi syntezy, która stanowi o jego egzystencjalnej konstytucji. Utrzymywanie się pomiędzy ekstremami jawi się jako swoiste powołanie jednostki. Autor *Myśli* wskazuje tu na fakt, że człowiek – rozumiany jako synteza paradoksalna – w każdym momencie istnienia zawieszony jest między Wszystkim, którego pragnie i ku któremu dąży, a Niczym, które nieustannie przypomina mu o jego kruchości i nędzy.

Warto zaznaczyć, że Pascal zdaje się antycypować tu rozważania Sorena Kierkegaarda, powszechnie uznanego za ojca filozofii egzystencjalnej<sup>36</sup>. Dla Kierkegaarda bowiem, jeszcze bodaj silniej niż Pascal akcentującego paradoksalność bytu ludzkiego, „człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności, jednym słowem syntezą”<sup>37</sup>. Autor *Choroby na śmierć* podkreśla przy tym – co znamienne także dla Pascalowskiej antropologii – że niemożliwa jest żadna forma mediatyzacji owych ekstremów. Niezrozumiałe dla jednostki połączenie skończoności i nieskończoności, czasowości i wieczności, implikuje irracjonalną postawę wobec świata, a nawet egzystencjalną trwogę, prowadząc w konsekwencji do „bojaźni i drżenia”. Człowiek Kierkegaarda – w czym upatrywać można znamion jego rozpacz – nie może bowiem uwolnić się od przeciwieństw i sprzeczności, jakie niesie życie, od trawiącego go mentalnego rozdarcia między niezmiennym bytem, a nieustannie zmieniającym się istnieniem; wreszcie – od świadomości bezkresnego oddalenia od Boga. Widzimy więc, że egzystencjalna myśl Kierkegaarda zdaje się być twórczą kontynuacją Pascalowskich intuicji i dylematów<sup>38</sup>.

W tym kontekście warto też zwrócić uwagę na fakt, że zarówno Pascal, jak i Kierkegaard byli myślicielami religijnymi, przeto ukojenia egzystencjalnej rozpacz ostatecznie szukali w Bogu. Drogę Pascalowskiego filozofowania, której istotą jest

---

<sup>35</sup> Co ciekawe, Albert Béguin twierdzi, że „w momencie powstania *Myśli* Pascal wyzbył się już niepokoju; można nawet przypuszczać, że dawno był już odeń wolny, a nawet – że wywoływał go tylko po to, aby zaszcześcić go czytelnikowi”. A. Béguin, *Pascala portret własny*, przeł. A. Borkowska, Warszawa 1963, s. 49.

<sup>36</sup> P. Rohde, *Søren Kierkegaard*, przeł. J.A. Prokopski, A. Szulc, Wrocław 2001, s. 189; idem, *Søren Kierkegaard. The Father of Existentialism*, Copenhagen 1983; R. Harper, *Existentialism. A Theory of Man*, s. 44; H.J. Blackham, *Six existentialist thinkers*, s. 1-2; M. Warnock, *Egzystencjalizm*, s. 15; J. Wahl, *Krótką historia egzystencjalizmu*, s. 17.

<sup>37</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, s. 146.

<sup>38</sup> Szerzej o Pascalowskiej i Kierkegaardowskiej dialektyce rozpacz i wiary zob. S. Lubańska, *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpacz i wiary*, s. 101-136.

poszukiwanie tego, co zgodne z ludzką naturą, celnie ujmuje Zbigniew Drozdowicz: „człowiek okazuje się zatem pod każdym względem istotą pośrednią, tj. zawieszoną pomiędzy tymi ekstremami, które go po równi pociągają, a które uznając za wartościowe nie może zaaprobować i aprobując nie może uznać za wartościowe. Zmuszony jest jednak wybierać, gdyż właściwości jego natury nie pozwalają pozostać w spokoju i poprzestać na afirmowaniu jednej tylko strony swych pożądań. Jeśli opowie się za tym, co aktualnie posiada i za tym, o czym wie, że zdobyć to może, nie wybiera tym samym tego, w czym zawiera się jego wielkość, gdyż to wszystko stanowi właśnie o nędzy jego aktualnego stanu. Tym samym przekreśla jakąkolwiek szansę na poprawę swojej sytuacji. Jeśli natomiast opowie się za tym czego nie posiada, a czego pożąda, opowiada się za tym, co jest w nim wielkie, gdyż właśnie niepokój ciągłego poszukiwania a nie znajdowania jest najbardziej zgodny z jego naturą. Co więcej, jeśli wybierze to, co obiecuje mu doskonałość, chociażby obietnica była najmniej pewna ze wszystkiego, zyskuje jakąś szansę poprawy swojej sytuacji egzystencjalnej. Stąd też Pascal uważa, że człowiek powinien aprobować działanie dla tego jednego celu, gdyż jest on najbardziej zgodny z opowiedzeniem się za sobą samym, tj. w nim zawiera się jako prawdzie dobro. Celem tym w ostateczności okazuje się Bóg, który jest absolutem w każdej postaci”<sup>39</sup>. Zauważmy, że dialektyczne połączenie samotności i rozpaczliwej konstytuacji Pascalowskiego człowieka. Wiara w miłosiernego, nieskończonego dobrego i wszechmocnego Boga nie sprawia, że samotność ludzkiej egzystencji zostaje całkowicie przewyciężona. Przeciwnie, wówczas jeszcze silniej jest ona przez jednostkę odczuwana i przeżywana.

W człowieku sprzęgają się zatem wszelkie antynomie. Są w nim zarówno przepełnione transcendentnym blaskiem, majestatyczne rzeczy boskie, jak i naznaczone upływem czasu, marne, znikome rzeczy ziemskie. „To współwystępowanie jednocześnie przeciwstawnych wartości – słusznie twierdzi Tadeusz Płuzański – z których żadna nie chce iść na jakiegokolwiek koncesje, żądanie syntezy elementów nie dających się syntetyzować, stanowi istotę pascalowskiego tragizmu. Składają się nań relacje między wartościami i rzeczywistością, ciałem i duszą, racjonalnością i zmysłowością, jednostką i zbiorowością, człowiekiem i Bogiem”<sup>40</sup>. Człowiek Pascala, w którym wielkość i nędza, potęga i słabość zdają się być ze sobą nierozzerwalnie

---

<sup>39</sup> Z. Drozdowicz, *Pascalowskie dylematy ludzkiego istnienia*, s. 88. Por. idem, *Antynomie Pascala*, Poznań 1993.

<sup>40</sup> T. Płuzański, *Pascal*, s. 115.

związane, okazuje się bowiem syntezą sprzeczności, istotą samotną, tragiczną i paradoksalną. Ów paradoksalny charakter ludzkiej egzystencji oraz ontyczny jej tragizm – główne motywy Pascalowskiej antropologii – stanowiąc będą fundamentalny przedmiot dociekań nie tylko wspomnianego wyżej Kierkegaarda, lecz niemal wszystkich dwudziestowiecznych egzystencjalistów.

Człowiek jako byt tragiczny nie jest wszakże skazany na rozpacz, która nakazuje mu ulegle pogodzić się z nędzą swojej kondycji i uznać jej małość wobec wszechogarniającego kosmosu. Świadomość swojej znikomości oraz transcendująca ją autorefleksja świadczy bowiem o potędze człowieka – jedyne go bytu w przyrodzie, który zapytuje o własne istnienie i dla którego własna egzystencja stanowi filozoficzny problem. Uświadomienie sobie własnej skończoności, temporalności i ontycznej kruchości (w tym samotności) jest więc dla Pascala pierwszym krokiem ku ich przekroczeniu i wyjściu ku wielkości. Pascalowski człowiek jawi się jako trzcina, najwęższa w przyrodzie, lecz myśląca – i właśnie dzięki owemu myśleniu wykraczająca poza swoją przyrodniczość: „człowiek jest tylko trzcina, najwęższą w przyrodzie, ale trzcina myślącą. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic”<sup>41</sup>.

Samotność, jak mieliśmy okazję zobaczyć, stanowi jeden z głównych motywów Pascalowskiej filozofii. Poczucie zagubienia, niepewności i niezakorzenia człowieka w świecie, samotność jednostki wobec radykalnie od niej oddalonego, niedostępnego i milczącego Boga, wreszcie samotność człowieka w obliczu potęgi wszechświata – oto, jak można sądzić, najważniejsze zagadnienia egzystencjalne poruszane przez autora *Myśli*. Pascal nie tylko ukazuje, jak pisze Lucien Goldmann, „samotność człowieka między ślepym światem a Bogiem ukrytym i niemym”<sup>42</sup>, ale i sam pragnie samotności. Słowo „sam”, jak zauważa Georges Minois, pojawia się w *Myślach* 134 razy<sup>43</sup>. Perspektywa ta zarazem bardzo Pascala przeraża: „doznaję przerażenia, jak człowiek,

---

<sup>41</sup> B. Pascal, *Myśli*, s. 172.

<sup>42</sup> Cyt. za G. Minois, *Historia samotności i samotników*, s. 312.

<sup>43</sup> Por. ibidem, s. 313.

którego by przeniesiono uspiętego na opustoszałą i straszliwą wyspę i który by się obudził bez świadomości, gdzie jest, i bez sposobu wydobycia się stamtąd”<sup>44</sup>.

Co więcej, Pascal istotnie przyczynił się do odkrycia, że „rozkosz samotności jest rzeczą niezrozumiałą”<sup>45</sup>. Przebywanie samemu często bowiem jest dla człowieka nieznośne, wywołuje znużenie, podobnie jak życie wolne od namiętności i rozrywek: „całe nieszczęście ludzi pochodzi z jednej rzeczy, to jest że nie umieją pozostać w spokoju w izbie”<sup>46</sup>; „nie ma dla człowieka nic równie nieznośnego, jak zażywać pełnego spoczynku, bez namiętności, bez spraw, rozrywek, zatrudnienia. Czuje wówczas swoją nicość, opuszczenie, niewystarczalność, zależność, niemoc, próżnię. Bezwłocznie wyłoni się z głębi jego duszy nuda, melancholia, smutek, troska, żal, rozpacz”<sup>47</sup>. Autor *Myśli* wyraźnie zaznacza, że człowiek niejednokrotnie woli zagłuszyć ciszę własnej samotności niż się nią rozkoszować, kontemplując jej wszystkie odcienie i wymiary. Woli uciec od samotności, od uczuć i stanów emocjonalnych, jakie one generuje, niż w pełni ją doświadczać. Można więc odnieść wrażenie, że problem samotności, rozmaicie przez Pascala ukazywany i rozpatrywany, daje mu asumpt do refleksji nad sensem ludzkiego istnienia.

---

<sup>44</sup> B. Pascal, *Myśli*, s. 325.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 83-84.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 82.



### Rozdział 3. Człowiek według Sorena Kierkegaarda

W niniejszym rozdziale, przyglądając się samotności Kierkegaardowskiego człowieka, podjęty zostanie problem „doświadczenia niemożliwego”, które najpełniej zdaje się urzeczywistniać w religijnym stadium egzystencji – w relacji jednostki do Boga (Absolutu). Celem naszym będzie więc próba ukazania tego, co z jednej strony niewyobrażalne, bo przekraczające „porządek rozumu”, poznawcze zdolności ludzkiego intelektu; z drugiej zaś – przynajmniej pozornie niewyraźne, bo wymykające się przedmiotowemu, naukowemu ujęciu. Będziemy tym samym argumentować na rzecz tezy, że doświadczenie niemożliwego, w tym jego afirmacja, jest przede wszystkim problemem egzystencjalno-religijnym, wymagającym „skoku” poza to, co z ludzkiej perspektywy jawi się jako racjonalne, społecznie obowiązujące, a nawet etyczne. Podkreślimy także, że owo doświadczenie implikuje zarazem poczucie samotności, niezakorzenia i tragizmu istnienia, spowodowanych świadomością bezkresnego oddalenia od Absolutu.

W pierwszej części rozważań zarysujemy specyfikę twórczości Sorena Kierkegaarda, wskazując na jej egzystencjalną doniosłość. Następnie scharakteryzujemy krótko wyróżnione przez Duńczyka stadia ludzkiej egzystencji (stadium estetyczne, etyczne i religijne), które zdają się problematyzować stosunek jednostki do świata oraz Boga (Absolutu). W dalszym kroku natomiast przyjrzymy się bliżej egzystencji religijnej, interpretując – ukazaną przez Kierkegaarda na kartach *Bojaźni i drżenia* – postawę (samotność) Abrahama w kontekście „pasji niemożliwego”<sup>1</sup>.

Namysł nad samotnością jest Kierkegaardowi bardzo bliski. Jak powie: „sam jestem, zawsze byłem samotny”<sup>2</sup>. I dalej: „dusza moja zmęczona jest i bezsilna”<sup>3</sup>, „moja dusza jest tak smutna, że żadna myśl nie może jej pocieszyć, żadne uderzenie skrzydeł nie wzniesie jej w przestrzenie eteru. Jeżeli się porusza, to leci tuż przy ziemi, niskim

---

<sup>1</sup> M. Błaszczuk, *Szaleństwo rozumu albo pasja niemożliwego*, [w:] *Niewy(ob)rażalne*, red. D. Gortych, Poznań 2018, s. 59-74.

<sup>2</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 45.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 44.

lotem jak ptak, który się dostał w podmuch huraganu. Nad moim światem wewnętrznym panuje zneruchomienie, strach, jak przecucie trzęsienia ziemi”<sup>4</sup>. Człowiek, jak widzi go duński myśliciel, jest bowiem samotny zarówno w kontekście relacji do społeczeństwa („tłumu”), jak i samego Boga, którego poszukuje, a który pozostaje dlań ukryty. Co więcej, swą samotność odczuwa on nadzwyczaj silnie, gdy uświadomi sobie, że jest jedynym kreatorem swego życia, a zarazem jedyną odpowiedzialną za nie osobą: „w chwili dokonywania wyboru człowiek znajduje się w stanie absolutnej izolacji”<sup>5</sup>. Poniżej przyjrzymy się właśnie owym zmaganiom Kierkegaardowskiego człowieka z własną egzystencją.

### **Dialektyka filozofii i literatury**

Zanim jednak przejdziemy do głównego toku wywodu, należy w tym miejscu pokreślić, że twórczość Kierkegaarda stanowi doskonały przykład dialektyki (syntezy) filozofii i literatury. Kierkegaard w mistrzowski sposób łączy bowiem „biegłość filozofa ze zręcznością powieściopisarza”<sup>6</sup>, tworząc zarówno „nową filozofię”, jak i „nową powieść”<sup>7</sup>. Podobne spostrzeżenia znajdziemy u wielu badaczy duńskiego myśliciela. Louis Mackey, dla przykładu, uzna Kierkegaarda za „filozofującego poetę”<sup>8</sup>; Krzysztof Pomian zaś przypomni, że filozofia Kierkegaarda jest z założenia literaturą, a jego literatura – filozofią: „jego filozofia jest literaturą, ponieważ zajmuje się osobą samego autora; zajmuje się nią wprost lub pośrednio, korzystając z masek i pseudonimów, z fikcyjnych postaci, z których każda jest jakąś, najczęściej niezrealizowaną, możliwością samego Kierkegaarda”<sup>9</sup>. Co więcej, literatura Kierkegaarda jest zarazem filozofią, ponieważ ukazuje człowieka (jednostkę) jako wyróżniony byt wewnątrzświatowy, rozpatrując go w stosunku do Absolutu (Boga). Podejmując fundamentalne problemy filozoficzne, posługuje się przy tym nie tylko różnymi środkami artystycznymi (metafory, symbole, analogie, przypowieści), lecz odwołuje się także do myślenia pojęciowego i kategorii religijnych (np. „powtórzenie”,

---

<sup>4</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>5</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1982, s. 341.

<sup>6</sup> B. Świdorski, *Kierkegaard jako powieściopisarz*, „Teksty Drugie”, 2/1994, s. 175.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> L. Mackey, *Kierkegaard. A Kind of Poet*, Philadelphia 1971, s. 259.

<sup>9</sup> K. Pomian, *Niewczesność i współczesność Kierkegaarda*, [w:] *Człowiek wśród rzeczy*, Warszawa 1973, s. 108.



„skok”, „chwila”, „rozpacz”, „nieskończona rezygnacja”, „teleologiczne zawieszenie etyki”).

Jarosław Iwaszkiewicz, tłumacz pism Kierkegaarda, powie z kolei, że *Bojaźń i drżenie*, jedna z najważniejszych prac Duńczyka, nie tyle jest traktatem teologicznym czy rozprawą filozoficzną, ile „wielkim wybuchem uczuciowym, gdzie mieszają się sprawy osobiste i ogólne, *jednostkowe* i *uniwersalne* i gdzie do głosu dochodzi zarówno wielka frapująca myśl, jak i znakomity talent literacki”<sup>10</sup>. Warto nadmienić, że sam Kierkegaard, jak czytamy w „Przedmowie” do *Bojaźni i drżenia*, nie uważał się za filozofa, lecz „pisarza amatora”, który „nie układa systemów ani nawet szkiców systemu; nie zapisuje się do systemu ani nie dopisuje do systemu”<sup>11</sup>. W innym miejscu zaś dodawał, podtrzymując swoją deklarację: „jestem i byłem pisarzem religijnym”, „całokształt mojej działalności jako pisarza znajduje się w określonym stosunku do chrześcijaństwa”<sup>12</sup>. Do rozpoznania Kierkegaarda, zapiszmy na marginesie, nawiąże – prowadzona w ramach ponowoczesnej (radykałnej) hermeneutyki, koncentrującej się na problematyce Boga i doświadczenia religijnego (jako doświadczenia niemożliwego) – współczesna myśl postsekularna<sup>13</sup>.

Za osobliwy przykład syntezy filozofii i literatury uznać można wreszcie *Dziennik* Kierkegaarda, będący zbiorem jego najbardziej osobistych przemyśleń i notatek<sup>14</sup>. Myśliciel prowadził go od osiemnastego roku życia do swojej śmierci, wnikliwie analizując koleje swojego życia. Kierkegaard nie planował ogłaszać go drukiem, rozważał jedynie, że być może odpowiedni dla niego byłby tytuł „Księga sędziego”<sup>15</sup>. *Dziennik* został wydany w języku duńskim, licząc dziewiętnaście tomów<sup>16</sup>. Jego fragmenty zostały również opublikowane w języku polskim – autorem przekładu

---

<sup>10</sup> J. Iwaszkiewicz, *Od tłumacza*, [w:] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. XXXVIII.

<sup>11</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, s. 6.

<sup>12</sup> S. Kierkegaard, *Pisma późne*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2016, s. 50. Szerzej na temat Kierkegaardowskiego rozumienia chrześcijaństwa oraz istoty „bycia chrześcijaninem” zob. A. Słowikowski, *Wiara w egzystencji. Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach pseudonimowych Sorena Kierkegaarda*, Warszawa-Toruń 2015; idem, *Inny Kierkegaard. Egzystowanie w wierze, nadziei i miłości jako praktyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w mowach budujących Sorena Kierkegaarda*, Warszawa 2018; D.J. Gouwens, *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge 1996; C. Carlisle, *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*, New York 2005, s. 113-126; E. Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Pułtusk 2003, s. 451-465; K. Toeplitz, *Chrześcijaństwo pozakonfesjonalne i Soren Kierkegaard*, „Filozofia Chrześcijańska”, 15/2018, s. 85-106.

<sup>13</sup> M. Błaszczuk, *In the face of the impossible. Existential sources of post-secular thought*, „Perspektywy Kultury”, 2(21)/2018, s. 31-53.

<sup>14</sup> S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, przeł. A. Szwed, Lublin 2000.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>16</sup> A. Szwed, *Przedmowa tłumacza*, [w:] S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, s. 9-10. Por. S. Szary, *Szlakami Sorena Kierkegaarda*, Toruń 2013, s. 41.

jest Antoni Szwed, jeden z najbardziej znanych polskich badaczy twórczości Kierkegaarda. Co znamienne, w *Dzienniku* właśnie Kierkegaard wspomina, że zamierzał zostać pastorem, a w następstwie pewnych wydarzeń (zerwania zaręczyn z Reginą Olsen) został pisarzem<sup>17</sup>, odsłaniającym rangę egzystencjalnego wyboru (wolności) i osobistej odpowiedzialności.

Na uwagę zasługuje fakt, że wiele dzieł Kierkegaarda było drukowanych pod pseudonimami<sup>18</sup>. Dla przykładu: *Albo-albo* ukazało się pod pseudonimem Victor Eremita; *Powtórzenie* – pod pseudonimem Constantin Constantinus; *Bojaźń i drżenie* – pod pseudonimem Johannes de Silentio; *Pojęcie lęku* – pod pseudonimem Vigilius Haufniensis; *Okruchy filozoficzne* oraz *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych* – pod pseudonimem Jan Climacus. Zabieg ten pozwala uznać Kierkegaarda za wytrawnego pisarza, który nie tyle próbuje zachować „anonimowość”, ile z dystansem odnosi się do głoszonych poglądów filozoficznych. Pseudonimy są więc potrzebne Kierkegaardowi po to, aby „na płaszczyźnie filozoficznej, religijnej i literackiej eksplikować całe bogactwo osobowości”<sup>19</sup>, poszukując rozmaitych sposobów manifestowania specyfiki ludzkiej egzystencji.

Duńczyk, jak wiadomo, nie podzielał wszystkich konstatacji autorów pseudonimowych („w książkach pseudonimowych ani jedno słowo nie jest moje”<sup>20</sup>), upatrując w pośrednim sposobie wypowiedzi swego rodzaju „neosokratyczną maieutykę”<sup>21</sup>. Literacki charakter dzieł umożliwiał mu przy tym konfrontować nierzadko sprzeczne stanowiska filozoficzne oraz różne postawy życiowe. Wydaje się, że literackość filozofii Kierkegaarda sprzyja uwypukleniu fundamentalnych problemów egzystencjalnych (np. samotność, tragizm, rozpacz, wiara, lęk, śmierć), marginalizowanych przez filozofię systemową (akademicką).

Prawdy egzystencjalnej nie można zakomunikować bezpośrednio; nie można jej wypowiedzieć tak, jak wypowiada się określone poglądy filozoficzne. Kierkegaard, mając tego świadomość, konsekwentnie zaciera granice między filozofią a literaturą. Jego filozofia, jak powiedzieliśmy, ma charakter literacki, wyraża się poprzez literaturę i do niej się odwołuje. Jego twórczość ma zarazem ogromny potencjał filozoficzny, lub

---

<sup>17</sup> S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, s. 49.

<sup>18</sup> A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sørensa Kierkegaarda*, Kęty 1999, s. 17-31; E. Kasperski, *Tożsamość bez maski. W kręgu „Punktu widzenia” i autobiografii Kierkegaarda*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda*, red. A. Szwed, Kęty 2006, s. 36-73.

<sup>19</sup> K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 33.

<sup>20</sup> Cyt. za B. Świdorski, *Replika Kierkegaarda*, „Principia”, 23/1999, s. 57.

<sup>21</sup> K. Toeplitz, *Kierkegaard*, s. 33.

lepiej: filozoficzno-egzystencjalny. Prowokuje do samodzielnego myślenia, uzmysławia konieczność wyboru i tworzenia siebie, realizowania – mówiąc językiem Jeana-Paula Sartre’a – swoich życiowych projektów<sup>22</sup>. Lektura dzieł Kierkegaarda daje więc asumpt do egzystencjalnego samopoznania i samookreślenia, subiektywnego odniesienia się do poruszanych przez niego zagadnień. Namysł nad nimi, co warto podkreślić, polega nie tyle na chłodnej spekulacji czy naukowej racjonalizacji, ile domaga się osobistego zaangażowania, a nierzadko nawet duchowej, wewnętrznej przemiany, którą filozof określa mianem „ponownych narodzin”<sup>23</sup>. Zwrot ten przypomina znaną od czasów starożytnych *metanoję*, która oznacza swoistą egzystencjalną konwersję, przełom w całym życiu człowieka, pozwalający odsłonić jego autentyczność<sup>24</sup>.

Kierkegaard, stosując komunikację pośrednią, przyczynia się do swoistego upodmiotowienia czytelnika, wzywając go do urzeczywistnienia życia autentycznego – do podjęcia odpowiedzialności za siebie, swoje wybory i swój los. Komunikacja pośrednia pozwala bowiem „na wydobywanie subiektywnego charakteru egzystencji jej uczestników oraz umożliwia kreowanie rzeczywistości etycznej”<sup>25</sup>. „Ty”, do którego „ja” się zwraca, nie jest tutaj zdepersonalizowanym, abstrakcyjnym podmiotem, lecz konkretną jednostką, czującą i przeżywającą swoje życie na sposób subiektywny. Możemy zatem powiedzieć, że literacki charakter dzieł Kierkegaarda służy „rozbudzeniu subiektywności” i „osobistego zaangażowania”<sup>26</sup>, zmuszając czytelnika do autorefleksji i umożliwiając mu samodzielne dokonanie egzystencjalnego wyboru. Jak słusznie konkluduje Edward Kasperski: „deklarowanym i realizowanym celem Kierkegaarda-pisarza był z jednej strony autodydaktyzm, z drugiej – nieprzerwane sokratyczne i majeutyczne budzenie uśpionej podmiotowości odbiorcy”<sup>27</sup>. Literackość

---

<sup>22</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 27.

<sup>23</sup> S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2011, s. 70.

<sup>24</sup> P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. J. Domański, Warszawa 2003, s. 13.

<sup>25</sup> K. Bembenek, *Egzystencja wobec egzystencji – Søren Kierkegaard dialog z czytelnikiem*, [w:] *Dialog. Idea i doświadczenie*, red. S. Kruszyńska, K. Bembenek, I. Krupecka, Gdańsk 2011, s. 127.

<sup>26</sup> K. Toeplitz, *Nad Kierkegaardem i egzystencjalizmem*, [w:] S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. 26.

<sup>27</sup> E. Kasperski, *Kategoria możliwości w myśli i pisarstwie Sorena Kierkegaarda*, [w:] *Możliwość i konieczność w kulturze. Idee, narracje, interpretacje*, red. B. Pawłowska-Jądrzyk, Warszawa 2017, s. 61. Jak powie Lew Szestow: „Kierkegaard pozostaje jednym z najbardziej złożonych i trudnych myślicieli. Trudny głównie z powodu dziwnej i całkowicie obcej naszemu myśleniu manieri stawiania pytań filozoficznych. Jego złożoność także wydaje się czymś wyjątkowym: to, co przede wszystkim wprawia w zakłopotanie i dezorientuje czytelnika to, jak sam to nazywał, *wyrażanie nie wprost*: najcenniejsze swoje myśli w takiej samej mierze ujawnia, co ukrywa, i od czytelnika żąda ogromnego natężenia wszelkich duchowych sił, wyjątkowej koncentracji uwagi, ażeby odnaleźć pod często umyślnie sprzecznymi i zagmatwanymi twierdzeniami to, czym żył i o co całe swoje życie walczył”. L. Szestow, *Kierkegaard jako filozof religijny*, [w:] *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Solowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 191.

pisarstwa Kierkegaarda, co wydać się może paradoksalne, wyostrza tutaj rangę dotykanej przez niego problematyki filozoficznej.

## Subiektywność i egzystencja

Søren Kierkegaard jest niewątpliwie jednym z pierwszych myślicieli, który odsłania rangę subiektywnego doświadczenia egzystencjalnego. Pojęcie „jednostki”, jak wiadomo, stanowi centralną kategorię jego filozofii<sup>28</sup>. Ów dziewiętnastowieczny pisarz, teolog i filozof występuje bowiem przeciw wszelkim systemom intelektualnym, próbującym ująć ludzkie istnienie (egzystencję) w ogólną formułę. Uparcie i wytrwale poszukując indywidualnej prawdy, sensu jednostkowej egzystencji, ostrze swej krytyki kieruje przede wszystkim przeciwko spekulatywnej, idealistycznej filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla, którą uważa za „klasyczny” przejaw „systematyzacji systemów”. Jak zauważa czołowy francuski personalista Emmanuel Mounier: „Kierkegaard wystąpił przeciw systemowi Hegla, systemowi absolutnemu, systematyzacji systemu, któremu przeciwstawia absolutne Istnienie”<sup>29</sup>. Kierkegaard krytykuje filozofię systemową (a zarazem refleksję „naukową”, opierającą się na możliwie najogólniejszych założeniach i pojęciach) szczególnie z uwagi na fakt, że przeważnie marginalizuje, a nawet „gubi” ona fundamentalne zagadnienie filozoficzne, jakim jest jednostkowe ludzkie istnienie, indywidualna ludzka egzystencja. Ta bowiem – według autora *Choroby na śmierć* – nie poddaje się konceptualizacji, nie pozwala się zamknąć w pilnie wyabstrahowanych pojęciach intelektu, lecz nieustannie wymyka się wszelkim ramom kategoryalnym.

Egzystencja jest ruchem *in statu nascendi*, cechuje ją swego rodzaju niedefiniowalność, nieprzewidywalność i nieuchwytność. W swym „stawaniu się” odsłania rangę ludzkiej wolności, przypominając, że zawsze znajdujemy się w sytuacji

---

<sup>28</sup> S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, s. 70. Por. E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Warszawa 2000, s. 77; J.D. Caputo, *How to Read Kierkegaard*, New York 2008, s. 56-66; S. Lubańska, *Indywidualność w filozofii Sorena Kierkegaarda*, [w:] *Aktualność Sorena Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze*, red. M. Hintz, M. Urbańska-Bożek, Sopot-Gdańsk 2013, s. 59-67.

<sup>29</sup> E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, przeł. E. Krasnowolska, Kraków 1964, s. 221. Szerzej na ten temat zob. N. Thulstrup, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton 1980, s. 75-91; J. Collins, *The Mind of Kierkegaard*, Princeton 1983, s. 99-118; G. Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, Princeton 1971, s. 58-59; J. Stewart, *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, Cambridge 2003, s. 448-523; T. Kupś, *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Toruń 2004, s. 128-142; A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia*, Kęty 2011, s. 442-545; J.A. Prokopski, *Hegel – Kierkegaard. Filozoficzno-teologiczna kontrowersja*, Kęty 2022.

wyboru. Wolność, zdaniem Kierkegaarda, nie jest więc „uświadomioną koniecznością” (Hegel), lecz fundamentalnym „albo – albo”. Duńczyk podkreśla, że filozof systematyczny, usiłujący „naukowo” wyjaśnić funkcjonowanie świata i bycia-w-świecie, przypomina człowieka, który buduje potężny, okazały pałac, podziwia go, ale sam w nim nie mieszka – przebywa obok w szopie czy stodole: „myśliciel tworzy potężną budowlę, cały system obejmujący istnienie i historię świata, obejmujący wszystkie tym podobne rzeczy, a kiedy się przyjrzeć jego osobistemu życiu, odkrywamy ku naszemu wielkiemu zdziwieniu okropne i śmieszne zjawisko: on sam osobiście bynajmniej nie zamieszkuje w tym ogromnym, wzniosłym pałacu, ale w szopie obok albo w psiej budzie, albo co najwyżej w stróżówce”<sup>30</sup>. Filozofia systemowa („naukowa”), zdaje się mówić Kierkegaard, lekceważy bądź całkowicie zapomina o tym, co specyficznie ludzkie, egzystencjalne, wewnętrzne<sup>31</sup>. Jeśli ów okazały pałac symbolizuje tu ludzkie myśli, to nie można w nim nie mieszkać, podobnie jak nie sposób oddzielić egzystencję od egzystującego. Mając to na uwadze, nie dziwi, że powszechnie uznaje się Kierkegaarda za ojca filozofii egzystencjalnej<sup>32</sup>. Nawiązują do niego choćby tacy myśliciele, jak Karl Jaspers<sup>33</sup>, Martin Heidegger<sup>34</sup>, Lew Szestow<sup>35</sup>, Jean-Paul Sartre<sup>36</sup>, Albert Camus<sup>37</sup>, a także Martin Buber<sup>38</sup>, Rollo May<sup>39</sup> czy Irwin David Yalom<sup>40</sup>.

Kierkegaarda, którego myśl i osobowość w znacznej mierze ukształtowała atmosfera domu rodzinnego (wpływ ojca, surowe religijne wychowanie, obsesja

---

<sup>30</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, s. 183.

<sup>31</sup> S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2011, s. 278.

<sup>32</sup> Zob. np. R. Harper, *Existentialism. A Theory of Man*, Cambridge 1949, s. 44; H.J. Blackham, *Six existentialist thinkers*, London 1956, s. 1-2; M. Warnock, *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa 2006, s. 15; J. Wahl, *Krótką historia egzystencjalizmu*, przeł. J.A. Prokopski, Wrocław 2004, s. 17; P. Rohde, *Søren Kierkegaard*, przeł. J.A. Prokopski, A. Szulc, Wrocław 2001, s. 189; idem, *Søren Kierkegaard. The Father of Existentialism*, Copenhagen 1983.

<sup>33</sup> K. Jaspers, *Kierkegaard*, przeł. D. Kolasa, T. Kupś, Toruń 2013; idem, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. S. Tyrowicz, Toruń 1993.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010; idem, *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Toruń 2007, s. 11.

<sup>35</sup> L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokopski, Kęty 2003; idem, *Kierkegaard jako filozof religijny*, [w:] *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Solowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 191-213.

<sup>36</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 33; idem, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kiełbasa i in., Kraków 2007.

<sup>37</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 110.

<sup>38</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 47-49, s. 58-68; idem, *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 103-108.

<sup>39</sup> R. May, *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, przeł. M. Moryń, Z. Wiese, Poznań 1995, s. 82-90; idem, *The Meaning of Anxiety*, New York 1977.

<sup>40</sup> I.D. Yalom, *Psychoterapia egzystencjalna*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 2008.

grzechu i śmierci<sup>41</sup>), szczególnie interesuje relacja człowieka do Absolutu; a dokładniej: stosunek śmiertelnej, naznaczonej ontyczną kruchością i niewystarczalnością jednostki do transcendentnego względem niej, nieobejmowalnego przez ludzki rozum, nieskończonego Boga. Autor *Wprawek do chrześcijaństwa*, wedle którego człowiek jawi się jako synteza czasowości i wieczności, wolności i konieczności, nie chce przystać na jakąkolwiek formę mediatyzacji elementów owej syntezy. Pragnie raczej usytuować jednostkę w „absolutnym stosunku do Absolutu”, wiążąc jej autentyczność z tragicznym poczuciem paradoksu absolutnego – paradoksu wiary<sup>42</sup>. Paradoks ten nie tyle jest tu zwykłą logiczną sprzecznością, która podważa metodyczną zasadę spójności (koherencji), ile „otwarcie na transcendencję”<sup>43</sup>, która zdaje się być przeczuwana jedynie w samotności, w indywidualnym – niedostępnym dla racjonalnego poznania – doświadczeniu egzystencjalnym (doświadczeniu wiary). Cała twórczość Kierkegaarda, jak zobaczymy poniżej, jest właśnie swoistą próbą jego wyeksponowania.

## Stadia ludzkiej egzystencji

W tym miejscu scharakteryzujemy krótko wyróżnione przez Kierkegaarda stadia ludzkiej egzystencji (stadium estetyczne, etyczne i religijne), które zdają się problematyzować stosunek człowieka do świata (tego, co możliwe) oraz Boga (tego, co niemożliwe). Dodajmy od razu za filozofem, że przejście pomiędzy tymi stadiami jest radykalne – to „skok” w inną formę egzystowania<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Szerzej na ten temat zob. J. Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Warszawa 1976, s. 68; A. Rogalski, *Tryptyk miłosny*, Warszawa 1977, s. 22-80; P. Rohde, *Søren Kierkegaard*, s. 52-82. Lew Szestow konstatuje nawet (zgodnie z duchem pism samego Duńczyka), że wątki biograficzne (zwłaszcza wpływ ojca oraz nieszczęśliwa miłość do Reginy Olsen) przenikają prawie całą twórczość Kierkegaarda. Por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 272-274; idem, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokopski, Warszawa 2009, s. 72, 87-90.

<sup>42</sup> Szerzej na ten temat zob. J.A. Prokopski, *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002; T. Płużański, *Paradoks w nowożytnej filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1970, s. 85-102; J.A. Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*, Kęty 2007, s. 45-56; E. Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, s. 437-451; C.S. Evans, *Kierkegaard. An Introduction*, Cambridge 2009, s. 139-166; M. Gabriel, *Subjectivity and Religious Truth in the Philosophy of Søren Kierkegaard*, Macon, Georgia 2010, s. 90-129; M. Domaradzki, *O subiektywności prawdy w ujęciu Søreny Aabye Kierkegaarda*, Poznań 2006.

<sup>43</sup> A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia*, Kęty 2011, s. 525. Por. N.H. Soe, *Kierkegaard's Doctrine of the Paradox*, [w:] *A Kierkegaard Critique. An International Selection of Essays Interpreting Kierkegaard*, red. H.A. Johnson, N. Thulstrup, Chicago 1967, s. 207-227; H. Diem, *Kierkegaard's Dialectic of Existence*, Edinburgh, London 1959, s. 60.

<sup>44</sup> Szerzej na ten temat zob. S.N. Dunning, *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness. A Structural Analysis of the Theory of Stages*, Princeton 1985, s. 32-140; K. Toeplitz, *Kierkegaard*, s. 47-89; M. Gabriel, *Subjectivity and Religious Truth in the Philosophy of Søren Kierkegaard*, s. 14-59. W sprawie

Postawę estetyczną, której wcieleniem jest dla Kierkegaarda Don Juan, cechuje poszukiwanie piękna, uciech i doczesnych przyjemności; to postępowanie w *modus* zasady niezaangażowania. Esteta, chcąc uniknąć nudy i przykrości, bez reszty wykorzystuje każdą chwilę, by gonić za wrażeniami, popędami ciała i zmysłów. Unika on tym samym wszelkich zobowiązań i stałych wartości, a te, które podziela, zdają się być ulotne, przemijające. Don Juan „nie zna trwałego bytu, zawsze widzimy go tylko w przemijaniu”<sup>45</sup>; „wywija się on z niezgłębionej istoty życia”, „zapada w wiecznie zmienny strumień zjawisk”, „rozbija się o niewzruszone tamy życia”, „dziko goni, sam siebie mija, wciąż prędeż, wciąż zawrotniej, wciąż gwałtowniej”<sup>46</sup>. Człowiek estetyczny żyje więc terażniejszością, interesuje go jedynie obecna chwila. Nie zastanawia się nad tym, co nadejdzie lub może nadejść w przyszłości; nie zważa też szczególnie na skutki swoich działań. Obca jest mu bowiem kategoria odpowiedzialności, która jako taka przynależy do sfery etyki. Uwodziciel, w myśl maksymy *carpe diem*, prowadzi życie, które „tylko muska powierzchnię; łatwe, przyjemne, bez konsekwencji, pełne miłostek, ale nie miłości”<sup>47</sup>. Warto nadmienić, że człowiek estetyczny Kierkegaarda bywa interpretowany w kontekście antybohatera, a sam Duńczyk – obok Fiodora Dostojewskiego – jawi się jako współtwórca literatury filozoficznej, w której postać antybohatera odgrywa pierwszorzędne znaczenie<sup>48</sup>.

Esteta egzystuje według „zasady przyjemności”: dobre dlań jest wszystko to, co bezpośrednio przynosi przyjemność, złe zaś okazuje się to, co powoduje doznania

---

Kierkegaardowskiej kategorii „skoku” zob. Ch. Kühnhold, *Der Begriff des Sprunges und der Weg des Sprachdenkens. Eine Einführung in Kierkegaard*, Berlin 1975. Enzo Paci zauważa natomiast, że podstawowym tematem egzystencjalnej refleksji Kierkegaarda jest ironia. Ironia, ściśle wiążąc się z poszczególnymi „stadiami życia”, wpisana jest bowiem w ludzką egzystencję. Por. E. Paci, *Fenomenologia doświadczenia estetycznego, etycznego i religijnego u Kierkegaarda*, [w:] *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa 1980, s. 439. Zob. także S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. A. Dżakowska, Warszawa 1999.

<sup>45</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1, s. 115.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 116.

<sup>47</sup> K. Toeplitz, *Kierkegaard*, s. 56. Zob. S. Kierkegaard, *Dziennik uwodziciela*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1992. Warto nadmienić, że Jarosław Iwaszkiewicz uznaje *Dziennik uwodziciela* za „jedną z najpiękniejszych powieści romantyzmu europejskiego”. J. Iwaszkiewicz, *Od tłumacza*, [w:] S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1, s. XI. „Człowiek estetyczny – komentuje Frederick Copleston – dąży do nieskończoności, ale pojmowanej jako zła nieskończoność, która jest jedynie brakiem jakichkolwiek ograniczeń – innych niż te, które nakłada własny smak. Otwarty na wszystkie doświadczenia uczuciowe i zmysłowe, kosztujący nektaru z każdego kwiatu, człowiek taki nienawidzi wszystkiego, co ograniczałoby pole jego wyboru, i życiu swemu nie nadaje określonej formy. Czy też raczej formą jego życia jest sama bezforemność, zatracenie się na poziomie zmysłów”. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 7, przeł. J. Łoziński, Warszawa 2006, s. 295. Por. E. Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, s. 394.

<sup>48</sup> M. Januszkiewicz, *Źródła antybohatera nowoczesnego. Człowiek estetyczny Sorena Kierkegaarda*, [w:] *Oblicza antybohatera. Literatura, filozofia, popkultura*, red. M. Januszkiewicz, A. Müller, Kraków 2021, s. 195-207.

przykrości. Typ estetyczny, wedle Kierkegaarda, szuka raczej sposobności, możliwości bycia „wszędzie i nigdzie”; jest niczym nieskrępowany, a przybierając co rusz nową „maskę” – nieautentyczny. Poprzez swe istotowe niezaangażowanie i hedonistyczne nastawienie, Kierkegaardowski *homo aestheticus* unika bowiem podejmowania decyzji, nie stawiając sobie wyzwań, zadań, żadnych wyższych celów. Rezygnuje więc z wartości absolutnych, radykalnie oddalając się od rzeczywistości transcendentnej, Sensu jako takiego. Warto podkreślić, że owa kontestacja sensorodnych pryncypiów boskiej proveniencji, sprzęgając człowieka z życiem doczesnym i uniemożliwiając *eo ipso* poznanie niemożliwego, rodzi w jednostce lęk, implikuje zwątpienie i rozpacz. Jak zauważa Jerzy Kossak: „trwonienie życia na gonieniu od jednej do drugiej chwilowej, bezpośredniej i przemijającej rozkoszy zmysłowej zakorzenia człowieka w nicości – odgradza od rzeczy wiecznych. (...) Ciasnota perspektyw, jakie niesie ze sobą owo estetyczne stanowisko względem życia, sprowadza nudę, zniechęcenie i melancholię”<sup>49</sup>. Co ciekawe, do idei Kierkegaardowskiego „człowieka estetycznego” nawiążą dwudziestowieczni egzystencjaliści, Albert Camus<sup>50</sup> oraz Jean-Paul Sartre<sup>51</sup>, kreśląc portret człowieka absurda.

Możemy zatem powiedzieć, że stadium estetyczne jawi się według Kierkegaarda jako problematyczne *sub specie aeternitatis*. Mówiąc inaczej: jako absurdałne z punktu widzenia jednostkowej dialektyki czasowości i wieczności, paradoksalne w kontekście nieredukowalnej syntezy bytu ludzkiego. Człowiek estetyczny – dla którego sens niemożliwego nie jest jeszcze w pełni widoczny i wyeksplikowany – wolny jest bowiem od powzięcia wyboru fundamentalnego, opowiedzenia się „za” albo „przeciw” Bogu jako Transcendencji. Kierkegaard tu przekonuje, że pojęcie „wyboru”, które jako takie jest kategorią etyczną, istotowo powiązaną z odpowiedzialnością, zdaje się być obce estetycznie usposobionemu podmiotowi. Autentyczny wybór, zaznacza duński myśliciel, polega natomiast na wyborze Najwyższego Paradoksu, afirmacji tego, co niemożliwe, co wykracza poza ludzki rozum.

Jednostka, odczuwając absurdałność swego dotychczasowego sposobu egzystowania (świadoma bezsensowności istnienia wyzutego z trwałych wartości), dokonuje „skoku” do etyczności: „albo trzeba żyć według wskazań estetyki, albo

---

<sup>49</sup> J. Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, s. 72. Por. G. Price, *The Narrow Pass. A Study of Kierkegaard's Concept of Man*, London 1963, s. 162-166.

<sup>50</sup> A. Camus, *Mit Szyfą*, [w:] *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 148-153; idem, *Obcy*, przeł. M. Zenowicz, Warszawa 1967.

<sup>51</sup> J.P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, Warszawa 1974.



według wskazań etyki”<sup>52</sup>. Człowiek porzucający stadium estetyczne, powie Kierkegaard, ponosi pewne powinności i zobowiązania (ogranicza swoją wolność w wymiarze jednostkowo-egotycznym), podczas gdy Don Juan niejako bezwolnie „poddawał się światu” – pozwalał się swobodnie nieść przez życie, bez względu na okoliczności czy konsekwencje swych decyzji. Filozof bowiem podkreśla, że „estetyczne w człowieku jest to, dzięki czemu jest on bezpośrednio tym, czym jest, a etyczne w człowieku jest to, dzięki czemu staje się tym, czym się staje”<sup>53</sup>.

Oznacza to, że esteta („człowiek bezpośredni”) żyje wyłącznie określonym „teraz”, skupiając całą swą uwagę na tym, co przygodne i przemijające. Tym samym nie rozwija się on duchowo (nie dokonuje autorefleksji), odcina się od wszystkiego, co stałe i zobowiązujące, obierając za jedyny cel swojej egzystencji kontemplację ulotnych zjawisk. Etyk natomiast, odwołując się do nieziennej, ponadjednostkowej hierarchii wartości, próbuje realizować w życiu przekraczające jego ziemskie istnienie idee (zasady, pryncypia moralne); rozwija się, ma możliwość stania się lepszym człowiekiem niż jest dotychczas. W tym sensie właśnie „staje się”, potwierdzając swoją przynależność do wspólnoty (społeczeństwa), w obrębie której działa i której wartości podziela. Postawa etyczna – konkluduje autor *Pojęcia lęku* – wymaga zatem ukonstytuowania trwałych, powszechnie obowiązujących zasad, będących drogowskazem czy też „sterownikiem” ludzkiego życia, zwłaszcza zaś moralnego postępowania.

Podczas gdy esteta, lekceważąc ogólnie przyjęte normy i prawa, odrzuca wiarę w Boga oraz ucieka od powzięcia moralnej odpowiedzialności za swoje działania, etyk – chcąc uniknąć pesymizmu czy wręcz nihilizmu spowodowanego brakiem odniesienia do wyższych wartości – kieruje się zasadami współzycia społecznego. „Estecie – pisze Karol Toeplitz – obce były takie kategorie, jak norma, prawo, zależność, odpowiedzialność, dobro, zło, wiara w Boga itd., które są związane z etycznym trybem życia. (...) Dopiero przezwyciężenie indyferentyzmu estetycznych praktyk spowoduje przerwanie izolacji, wciągnie estetę w orbitę etyki i współzycia społecznego. Esteta znieważa wszelkie prawa i dlatego nie odnajduje sensu życia, celu, do którego warto dążyć. Ten nihilizm i pesymizm ma zniknąć dzięki współzyciu z innymi ludźmi, dzięki przyjęciu obowiązków, które są korelatami praw i norm”<sup>54</sup>. Pojawia się tutaj kwestia

---

<sup>52</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, s. 224.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 238.

<sup>54</sup> K. Toeplitz, *Kierkegaard*, s. 63-64.

przewycięzenia jednostkowej samotności na rzecz życia wspólnotowego. Przypomnijmy jedynie, mówiąc najogólniej, że Kierkegaard nigdy całkowicie nie wyrzeknie się samotności. Widzi on bowiem w niej podstawową wartość w ludzkim życiu, swoisty warunek nawiązania komunikacji z Bogiem.

Człowiek etyczny postępuje więc „etycznie” nie dlatego, że odróżnia przyjemność od przykrości, lecz dlatego właśnie, że egzystuje zgodnie z afirmowanymi przez społeczeństwo kategoriami dobra i zła, zajmując określone miejsce w społecznej hierarchii. „Dopiero kiedy jednostka sama stanie się tym, co ogólne, dopiero wówczas to, co etyczne, da się urzeczywistnić”<sup>55</sup>. Zadaniem etyka jest bowiem nie tyle samo porzucenie estetycznego (przyjemnościowego) sposobu egzystowania, co „wyjaśnienie samego siebie”, osiągnięcie (samo)świadomości własnego istnienia, w tym – rzecz jasna – dostrzeżenie moralnej rangi podejmowanych przez siebie wyborów oraz ich konsekwencji. Gdy jednak mu się to nie uda, na powrót pojawia się melancholia (samotność), którą miał on okazję już „poznać”, żyjąc „estetycznie”, to jest oddając się chwilowym, doczesnym zmysłowym rozkoszom: „bezpośredniość [estetyczna przyjemność – M.B.] ducha wiąże człowieka z całym życiem doczesnym, a teraz duch chce się z tego stanu rozproszenia wydostać, aby wyjaśnić samego siebie; osobowość dąży do osiągnięcia samoświadomości swego wiecznego znaczenia. Jeżeli tego nie osiągnie, dochodzi do zastoju, duch zostaje przytłumiony i wówczas daje o sobie znać melancholia”<sup>56</sup>.

Człowiek etyczny, którego uosobieniem jest dla Kierkegarda Sokrates, podporządkowany jest zasadom obiektywnej (ogólnej) moralności<sup>57</sup>. Jednakże, jak podkreśla duński filozof, z tego właśnie powodu – przedkładając abstrakcyjne, pilnie wykoncypowane normy etyczne nad swoje własne, konkretne istnienie – ztraca on swoją egzystencjalną jednostkowość i ontyczną wyjątkowość. Kierkegaard zdaje się więc konstatować, że laicka postawa etyczna, dążąc do realizacji moralnych pryncypiów, podobnie jak istnieniowy *modus* estetyczny (przyjemnościowy), także jest absurdalna, brak jej bowiem – zasadzonego na fundamentalnym wyborze charakterystycznym dla autentycznego sposobu egzystowania – „absolutnego odniesienia do Absolutu”. Zupełnie inaczej, jak zobaczymy, wolność jednostki

---

<sup>55</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, s. 348.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 253.

<sup>57</sup> Jak celnie zauważa Emmanuel Lévinas: „etyczne oznacza dla Kierkegarda ogólne”. E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Warszawa 2000, s. 84. Por. W. Gromczyński, *Dialektyka komunikacji etycznej wedle Kierkegarda*, „Studia Filozoficzne”, 11/1980, s. 99-114.

przedstawia się z perspektywy Kierkegaardowskiej antropologii wiary, która – przekraczając „estetyczny” relatywizm i „etyczną” powszechność (ogólność) – jawi się jako osobliwy paradoks, odnosząc do tego, co transcendentne, absolutne, niemożliwe.

Stadium religijne, zaznacza autor *Albo-albo*, ukazując na wskroś osobistą więź człowieka z Bogiem, jest prawdziwym powołaniem jednostki: „przejdźcie do religijnego stadium życia jest nieuchronnym losem każdego człowieka, jeżeli nie chce on przemykać oczu na swoje rzeczywiste położenie w świecie”<sup>58</sup>. Tylko tu bowiem – poprzez internalizację tego, co pozaracjonalne – odnaleźć można Sens w znaczeniu absolutnym. Ceną jednak, którą zapłacić musi człowiek za jego odsłonięcie, jest „szaleństwo rozumu”, a więc całkowite porzucenie „myślenia według etyki” na rzecz swoistego – będącego źródłem egzystencjalnego niepokoju – doświadczenia wiary, które orientuje ku temu, co niepojęte, nieobejmowalne, nieskończone.

Mówiąc inaczej: etyka ma charakter ogólny, religia zaś indywidualny, personalno-egzystencjalny. Etyka, opierając się na „jasnych” i „wrażnych” kryteriach, zdaje się być „przewidywalna”; odnosząc się do skończoności ludzkiego bycia-w-świecie, nie pozostawia miejsca na to, co paradoksalne i aporetyczne. Religia z kolei, przeciwnie, konfrontuje doczesne jednostkowe istnienie z nieskończonym, wszechmocnym Bogiem, odsłaniając perspektywę wieczności. Sytuując człowieka w obliczu Najwyższego, dla którego „nic nie jest niemożliwe”, wymaga odeń uczynienia „skoku” poza to, co oczywiste i racjonalne. Tym samym – domaga się zakwestionowania porządku etycznego i zaaprobowania absurdu (niemożliwości) jako Absolutu<sup>59</sup>.

Kierkegaard, co warto odnotować, wyróżnia dwa typy religijności: religijność „A” oraz religijność „B”. Pierwsza z nich – twierdzi – jest najczęściej spotykaną, charakterystyczną dla większości ludzi, formą wiary. Nie wymaga ona zerwania z naturalnym porządkiem stworzenia – człowiek, pragnąc „uzasadnić” swą egzystencję, kieruje się tu bowiem boskimi przykazaniami i nakazami (obowiązkami). Religijność „A” daje tym samym jednostce poczucie pewnego „egzystencjalnego komfortu” – poczucie pewności istnienia Boga, Jego bliskości i miłości, przy jednoczesnym uznaniu swojej małości, śmiertelności i grzeszności. Religijność „B” natomiast, konstatuje Kierkegaard, wymaga od człowieka całkowitego porzucenia rozumu, wszelkich

---

<sup>58</sup> A. Miś, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 2000, s. 97-98.

<sup>59</sup> J.A. Prokopski, *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002, s. 111-127; M.J. Ferreira, *Faith and the Kierkegaardian leap*, [w:] *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, red. A. Hannay, G. Marino, Cambridge 1998, s. 207-234.

obiektywnych, powszechnie poważanych prawd i wartości; to „skok” poza świat doczesny (ziemski), poza to, co jednostce najbardziej znane i przewidywalne; słowem, to „skok” ponad wszystko, co ludzkie i jakkolwiek ograniczone. Tam bowiem, gdzie umysł ludzki napotyka aporie, gdzie natrafia na absurd, tam wiara widzi możliwość, ponieważ dla Boga „nie ma nic niemożliwego”<sup>60</sup>.

Tym niemniej, co nader istotne, religijność „B” generuje również lęk przed pustką (w tym: samotnością), która skrywa się za wszelkimi metafizycznymi poszukiwaniami. Najprościej rzecz ujmując, jest to lęk przed „możliwością niemożliwości”, która – z ludzkiego punktu widzenia – zdaje się być zawsze niewysłowioną tajemnicą. Owa religijność ma więc charakter paradoksalny, uświadamia bowiem przepaść, nieskończony rozdział pomiędzy Bogiem a człowiekiem, między tym, co absolutne, a tym, co w stosunku do Absolutu jednostkowe; między Sensem samym, a infernalnym jego pragnieniem. Kierkegaard chce tym samym powiedzieć, że nie sposób poznać, ani zrozumieć zamiarów Najwyższego, że myśli On wedle innych kategorii niż te ludzkie; wreszcie, że przedmiotem wiary jest tutaj to, co istotowo odległe i na wskroś absurdalne<sup>61</sup>. Dodajmy, że religijność „B” ma zdaniem filozofa swoiście chrześcijańską proveniencję. Możemy nawet zaryzykować stwierdzenie, że autora *Choroby na śmierć* – kontestującego wszelkie zinstytucjonalizowane formy „świata chrześcijańskiego” – przede wszystkim interesuje to, jak być „prawdziwym chrześcijaninem”<sup>62</sup>.

## Samotność Abrahama

Wiara, o której mówi Søren Kierkegaard, stanowi niewątpliwie dla człowieka poważne wyzwanie. Nie przynosi ona bowiem ukojenia, lecz wzmagą poczucie

---

<sup>60</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, s. 176: „dla Boga wszystko jest możliwe”. Por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, s. 272. Dla Boga wszystko jest możliwe, ponieważ jest On „jednością możliwości i konieczności”. Mówiąc inaczej: Bóg jest „nieskończoną możliwością”, nie determinuje Go bowiem nic poza Nim samym. Por. A. Słowikowski, *Problem możliwości i konieczności w filozofii Kierkegaarda*, „Diametros”, 49/2016, s. 113.

<sup>61</sup> J.A. Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*, Kęty 2007, s. 45-56; E. Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, s. 437-451; R. Thomte, *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, New York 1969.

<sup>62</sup> S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, przeł. A. Szwed, Kęty 2002, s. 38; idem, *Dziennik (wybór)*, s. 386-387; idem, *Powtórzenie*, przeł. B. Świdorski, Warszawa 1992; idem, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2011.

samotności, trwogę i rozpacz<sup>63</sup>. Sens, który oferuje, z ludzkiej perspektywy zdaje się być absurdem, możliwość zaś – niemożliwością. Jako że jednostka jest „syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności”<sup>64</sup>, pierwiastki absurdu i paradoksu jawią się jako nieodłączne elementy owej wiary: „wysiłek wiary musi zawsze rodzić się z absurdu”<sup>65</sup>.

Dla Kierkegaarda swoistym symbolem człowieka religijnego jest analizowana przezeń na kartach *Bojaźni i drżenia* postać Abrahama, który – przekroczywszy stadia estetyczne i etyczne – stał się „większy nad wszystkich, wielki siłą, której moc płynie z bezsilności, wielki mądrością, której tajemnicą jest głupota, wielki nadzieją, której kształtem jest szaleństwo, wielki miłością, która jest nienawiścią do samego siebie”<sup>66</sup>. Ów „rycerz wiary” jest dla duńskiego filozofa osobą, która nie tylko jest świadoma dramatyczności swojej egzystencjalnej sytuacji, lecz także – mimo trawiącego ją lęku – potrafi w niej wytrwać do końca, co później zostanie jej wynagrodzone. Kierkegaard bowiem przekonuje, że opowieść o Abrahamie zawiera „teleologiczne zawieszenie etyki” (zakwestionowanie moralnego ładu społeczno-kulturowego) na rzecz wiary, która jako taka sytuuje jednostkę w epifanii niemożliwości, w obliczu pozaracjonalnego, absolutnego Sensu. Kierkegaardowski postulat „teleologicznego zawieszenia etyki” zwięźle omawia Martin Buber: „jeśli Bóg rozkaże zamordować syna, to w czasie obowiązywania tego rozkazu zostaje unieważniona niemoralność tego, co niemoralne. Więcej jeszcze: to, co normalnie byłoby po prostu złe, jest w tej sytuacji po prostu dobre. Wystarczy, że spodobało się to Bogu”<sup>67</sup>.

Pojawia się więc paradoks: albo Abraham, wynosząc się siłą absurdu ponad to, co ogólne, jest mordercą (synobójcą), który zasługuje na potępienie; albo – odpowiadając na wezwanie Boga – jest człowiekiem wierzącym („rycerzem wiary”), a wówczas etyka zostaje zawieszona i prawa rozumu przekroczone. Jak komentuje Tadeusz Płużański: „życie Abrahama jest w najwyższym stopniu paradoksalne, tak że nie można go pomyśleć zgoła wcale. Chodzi tu o wartość absolutu, która mierzy się

---

<sup>63</sup> Szerzej na temat Kierkegaardowskiej kategorii rozpaczki zob. A. Hannay, *Kierkegaard and the variety of despair*, [w:] *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, s. 329-348; W. Kaftański, *Rozpacz jako życie w śmierci w myśli Sorena Kierkegaarda*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein”, 9/2012, s. 81-95; J. Salamon, *Śmierć i umieranie w „Papirer” Sorena Kierkegaarda*, „Analiza i Egzystencja”, 3/2006, s. 61-87; S. Lubańska, *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczki i wiary*, Kraków 2001, s. 51-79.

<sup>64</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, s. 146.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 36.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>67</sup> M. Buber, *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 103.

jednocześnie wartością absurdu. Albowiem absurdu właśnie potrzeba, by mogła się zrealizować wyzszość indywiduum nad ogólnością. Abraham odzyskuje Izaaka dzięki absurdowi. Ten paradoks wymyka się zapośredniczeniu”<sup>68</sup>. Jacques Derrida, jeden z najbardziej cenionych francuskich interpretatorów Kierkegaarda, nadmienia tutaj, że Abraham jest człowiekiem zarówno w najwyższym stopniu moralnym i odpowiedzialnym (wobec Boga, „absolutnego obowiązku”), jak i niemoralnym i nieodpowiedzialnym (wobec ludzi, etyki). Nie czuje się on dłużny wobec ludzi, ponieważ pozostaje w relacji z Bogiem, który – na mocy jego wiary – zwalnia go z „etycznego obowiązku” wobec nich i wobec syna. Można więc powiedzieć, że Abraham jest wierny Najwyższemu jedynie poprzez zdradę Izaaka. Gdyby bowiem pozostał wierny synowi, zdradziłby wówczas Boga, z którym łączyła go tajemnica. Stwórca nieprzypadkowo wybrał na ofiarę właśnie Izaaka – doskonale wiedział, że jest on jedynym i ukochanym synem Abrahama. I że poświęcenie go będzie dla Abrahama dramatyczną próbą wiary, największym moralno-egzystencjalnym dylematem<sup>69</sup>.

Kierkegaardowska wiara, jak widzimy, wiąże się z niepewnością i ryzykiem: „nie ma wiary bez ryzyka. Wiara jest właśnie sprzecznością między nieskończoną namiętnością wnętrza oraz obiektywną niepewnością. Jeśli potrafię obiektywnie ująć Boga, to nie potrzebuję wierzyć, ale ponieważ właśnie nie potrafię tego uczynić, muszę wierzyć; pragnąc zachować wiarę, muszę stale baczyć, by zachowywać obiektywną niepewność, by sięgać samego dna tej niepewności, a mimo to – wierzyć”<sup>70</sup>. Niepewność wygrania – mówiąc słowami Blaise’a Pascala – nie ustępuje pewności tego, co jednostka ryzykuje. Ów egzystencjalny dylemat tym szczególnie wzmacnia fakt, że przedmiotem wiary – jak powiedzieliśmy – zdaje się tu być to, co radykalnie od człowieka odległe, niezrozumiałe, absurdalne. Bóg, którego jednostka poszukuje i ku

---

<sup>68</sup> T. Płużański, *Człowiek między ziemią a niebem*, Warszawa 1977, s. 118. Warto dodać, że „absurd” (podobnie jak „paradoks”) nie jest dla Kierkegaarda synonimem „nonsensu”, lecz wymykającą się ludzkiemu rozumowi tajemnicą, a więc czymś, co – jako niewyraźne – pozostaje poza jego obrębem. Szerzej na temat Kierkegaardowskiego rozumienia „absurdu” i „paradoksu” zob. C. Fabro, *Faith and Reason in Kierkegaard's Dialectic*, [w:] *A Kierkegaard Critique*, s. 185-186.

<sup>69</sup> J. Derrida, *Darować śmierć. Komu darować (Wiedzieć, by Nie Wiedzieć)*, przeł. K. Liszka, M. Pawlikowska, [w:] *Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Wrocław 2005, s. 71-88. W niezwykle interesujący sposób „sprawę Abrahama” interpretuje natomiast Leszek Kołakowski. Twierdzi on bowiem, że Abraham „nie mógł mieć wątpliwości co do boskiego pochodzenia rozkazu”, ponieważ miał on „niezawodne sposoby porozumiewania się ze Stwórcą”. Jak pisze polski filozof: „gdyby Abraham nie był pewien, czy Bóg naprawdę do niego przemawia, zamiar Boga byłby bez sensu: pragnął on bowiem wypróbować wierność poddanego, musiał więc zapewne znaleźć środki, aby doprowadzić do jego umysłu niezłomne przekonanie, że taki właśnie rozkaz uzyskał od Zwierzchnika; w przeciwnym razie cel przedsięwzięcia byłby chybiony – miast zastanawiać się, czy spełnić rozkaz, Abraham musiałby rozmyślać, czy w ogóle rozkaz otrzymał”. L. Kołakowski, *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Londyn 1987, s. 121-122.

<sup>70</sup> Cyt. za E. Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, s. 444.

któremu dąży, okazuje się Bogiem ukrytym (*Deus absconditus*), milczącym i niedostępnym, co potęguje jej egzystencjalne niezakorzenie, ontologiczną samotność<sup>71</sup>.

Kierkegaard, podobnie jak ongiś Pascal, nie chce poprzestać na afirmowaniu ludzkiej skończoności; pragnie raczej ukazać człowieka w obliczu tego, co z perspektywy ludzkiego rozumu jawi się jako absurdalne. Autor *Choroby na śmierć* wielokrotnie bowiem podkreśla, że wiara – stanowiąc o paradoksalności ludzkiej egzystencji – jest największą namiętnością człowieka („najwyższą namiętnością człowieka jest wiara”<sup>72</sup>), która bezpośrednio odnosi do tego, co absolutne i wieczne. Jak celnie konstatuje Andrzej Słowikowski: „wiara ta ma jedno odniesienie – Boga, wobec którego człowiek zdobywa właściwe ujęcie swojego życia, odnajduje prawdę i samospełnienie. Odniesienie to jednak wymaga ogromnych poświęceń i wyrzeczeń, gdyż każe człowiekowi zanegować na rzecz wieczności doczesność, która stanowi całą dotychczasową treść życia człowieka. Każe więc mu zanegować siebie po to, by mógł dopiero siebie zyskać, w swym prawdziwym zwrocie egzystencjalnym ku Bogu”<sup>73</sup>.

Kierkegaard za wszelką cenę pragnie zatem usytuować człowieka „w absolutnym stosunku do Absolutu”, co – z punktu widzenia prawd rozumowych, które konstytuują normy etyczne – stanowi niewątpliwie rzecz absurdalną. W takiej właśnie sytuacji znalazł się Abraham, który chcąc wypełnić nakaz Boga, zmuszony był zarazem pogwałcić obowiązujące pryncypia etyczne, a więc wykroczyć poza to, co doczesne i jako takie ogólne. Myśliciel z Kopenhagi nader wyraźnie zdaje się tu akcentować fakt, że tylko ten, kto bezgranicznie ufa Bogu i nie lęka się Jemu zawierzyć – choćby Jego nakazy wydawały się „niemoralne” – może uchodzić za wzór chrześcijanina: „paradoks wiary jest więc nadzieją, że nicość nie zatriumfuje. (...) wiara jest absurdem, ale takim, wobec którego nie należy uciekać, ale do niego powracać”<sup>74</sup>. Tylko bowiem wytrwanie

---

<sup>71</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991, s. 31-32; idem, *Kierkegaard*, przeł. D. Kolasa, T. Kupś, Toruń 2013. Zob. także T. Kupś, *O samotności chrześcijanina (Egzystencja religijna w ujęciu S. Kierkegaarda)*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 147-162; K. Toeplitz, *Samotność Abrahama*, [w:] *Miłość i samotność. Wokół myśli Sorena Kierkegaarda*, red. P. Bursztyka, M. Kaczyński, G. Uzdański, M. Sosnowski, Warszawa 2007, s. 11-18; R. Harper, *The Seventh Solitude. Metaphysical Homelessness in Kierkegaard, Dostoevsky, and Nietzsche*, Baltimore 1967, s. 19-35.

<sup>72</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, s. 135.

<sup>73</sup> A. Słowikowski, *Dialektyka samotności według Kierkegaarda*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 68-69.

<sup>74</sup> J.L. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Warszawa 2010, s. 213. Por. L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, s. 126-137.

w absurdzie (w wierze) może przynieść to, co niemożliwe. W przypadku Abrahama będzie to właśnie odzyskanie Izaaka.

Wiara, zdaniem Kierkegaarda, jest tym samym największym paradoksem. Wymaga bowiem doświadczenia samotności, „skoku” poza rozum i to, co swoiście ludzkie. Wymaga więc porzucenia nie tylko tego, co racjonalne, wiadome i powszechne, lecz także tego, co – z ludzkiej perspektywy – jawi się jako etyczne i obiektywne. „Paradoks ten – konstatuje autor *Bojaźni i drżenia* – pozwala z morderstwa uczynić święty i miły Bogu czyn”, ponieważ „wiara właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy”<sup>75</sup>.

### **Pasja niemożliwego**

Żądać niemożliwego, jak zauważył już Arystoteles, to odkryć słabość, niewystarczalność ludzkiego rozumu; to pragnąć wykroczyć poza to, co oczywiste i przewidywalne („nie można bowiem postanawiać rzeczy niemożliwych, a jeśliby ktoś twierdził, że takie rzeczy postanawia, zdawałoby się, że jest niespełna rozumu”<sup>76</sup>). Niewątpliwie biblijny Abraham żywił takie właśnie pragnienie. Możemy więc nie bez racji powiedzieć, że afirmacja niemożliwego, a także jego doświadczenie, jest przede wszystkim problemem egzystencjalno-religijnym, wymagającym porzucenia – swoistego dla tradycji intelektualnej Zachodu (zachodniej kultury filozoficznej) – światopoglądu racjonalistycznego oraz „naukowej” wizji świata. Mówiąc zaś językiem Kierkegaarda: wymagającym przezwyciężenia napotykanych przez rozum aporii, „skoku” poza ziemski porządek logiczny, jak również poza to, co z ludzkiej perspektywy jawi się jako etyczne i społecznie obowiązujące.

Poucza nas o tym sama Biblia, w której znaleźć można liczne potwierdzające tę tezę przykłady. Przypomnijmy tu choćby te najbardziej reprezentatywne: „dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego” (Łk 1, 37), „u ludzi to niemożliwe, ale nie u Boga; bo u Boga wszystko jest możliwe” (Mk 10, 27), „cokolwiek Panu się spodoba, to uczyni na niebie i na ziemi” (Ps 135, 6), „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go

---

<sup>75</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, s. 55.

<sup>76</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 81.



miłują” (1 Kor 2, 9), „wniawecz obróćę mądrość mądrych, a rozum rozumnych odrzucę” (1 Kor 1, 19).

Okazuje się, że afirmacja niemożliwego oznacza tym samym afirmację „absolutnej relacji z Absolutem”, do której zdolna może być tylko jednostka, gotowa do „teleologicznego zawieszenia etyki”, a więc – ogólnie biorąc – do zakwestionowania swojej dotychczasowej, doczesnej egzystencji. Mówiąc inaczej: człowiek religijny, odrzucając powszechne normy logiczne, „gotowy” jest na przyjście „nieoczekiwanego”, bowiem perspektywa wiary otwiera przed nim całkowicie odmienny horyzont pojmowania rzeczywistości oraz rozumienia siebie i swego miejsca w świecie. Pozwala wierzyć, iż to, co niemożliwe (z punktu widzenia człowieka) może być jednak możliwe (dla Boga). Jak pisze Kierkegaard: „rozum (...) ma prawo twierdzić, że w świecie doczesnym, tam gdzie on panuje, to, co było niemożliwością, niemożliwością zostało. To przeświadczenie jest równie jasne dla rycerza wiary; jedyna rzecz, która może go zbawić, to absurd, dlatego właśnie sięga on po wiarę. Uznaje jednym słowem niemożliwość, a w tej samej chwili wierzy w rzecz absurdalną; jeśli bowiem całą namiętnością duszy i z całego serca nie uznaje niemożliwości, a zarazem wyobraża sobie, że posiada wiarę, to oszukuje samego siebie i świadectwo jego nie ma wartości, gdyż nie obrał drogi nieskończonej rezygnacji”<sup>77</sup>.

Podczas gdy rozum ludzki, dochodząc do kresu swych możliwości poznawczych, natrafia na aporie i ograniczenia, które sytuują człowieka przed ścianą tego, co niemożliwe, religijność pozwala dostrzec w owej niemożliwości możliwość, orientując na to, co nieuwarunkowane, tajemnicze i nieoczekiwane. Chłodno kalkulujący – poruszający się po obszarze tego, co możliwe – rozum instrumentalny zostaje tu przeciwstawiony postawie religijnej, przekraczającej wszelkie jego granice i ułomności: „wiara jest właśnie zatraceniem zmysłów, aby odnaleźć Boga”<sup>78</sup>. „Niemożliwe”, powie Kierkegaard, możliwe jest więc wyłącznie w doświadczeniu religijnym (doświadczeniu wiary). Człowiek, zwracając się ku Bogu, przekracza swoją doczesność (skończoność) w kierunku tego, co względem niego transcendentne, niedefiniowalne, wymykające się naukowemu, przedmiotowemu ujęciu. Mówiąc jeszcze inaczej: owo „niemożliwe”, ku któremu jednostka zwraca się w akcie wiary, jest nieobejmowalne przez ludzki rozum i niewyraźalne w ludzkich kategoriach pojęciowych właśnie dlatego, że istotowo „przekracza ludzką miarę”. „Niemożliwe”

---

<sup>77</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, s. 47.

<sup>78</sup> Ibidem, s. 176.

jest zatem niemożliwe z punktu widzenia człowieka, egzystującego w horyzoncie swej skończoności; dla Boga natomiast „niemożliwe” oznacza możliwe *sub specie aeternitatis*.

Kierkegaard, analizując biblijną przypowieść o Abrahamie, dowodzi, że pomiędzy nakazem Boga a moralnością ludzką zachodzi swoisty, nierozstrzygalny konflikt, który może znaleźć swe uzasadnienie jedynie w paradoksalnej wierze (*credo quia absurdum*). Wiara ta, jak mieliśmy okazję zobaczyć, domaga się bowiem teleologicznego zawieszenia etyki, które polega na porzuceniu, a nawet zanegowaniu konstytuującego normy społeczno-kulturowe „porządku rozumu”. Oznacza to, że istnieje radykalna przepaść między etycznym a religijnym stadium ludzkiej egzystencji, że – mówiąc najprościej – nie sposób boskich nakazów mierzyć „ludzką miarą”: „nakazy boskie nie mogą być rozpatrywane i oceniane z perspektywy ludzkiej moralności, tak jak nie mogą być ujęte przez ludzki rozum. Nakazy te mogą się nam przeto wydawać zdrożne, a ich autor może uchodzić za istotę złą, ale świadczy to tylko o ograniczoności ludzkiej perspektywy”<sup>79</sup>. Wiara, przekonuje filozof, ma się zatem do rozumu tak, jak jednostka (subiektywność) do ogólności (powszechności, „tłumu”)<sup>80</sup>. Ogólność tę trzeba jednak przekroczyć, by – stając się sobą, to jest potwierdzając swe autentyczne istnienie – znaleźć się w „absolutnym stosunku do Absolutu”.

### **Samotność i autentyczność**

Nie sposób nie zauważyć, że konsekwencją „skoku” w wiarę (w religijne stadium egzystencji) zdaje się być samotność człowieka. Będąc bowiem ponad tym, co ogólne, najsilniej odczuwa on wówczas swoją małość, znikomość w obliczu Boga: „kiedy człowiek wkracza na ciężką w pewnym sensie drogę bohatera, wielu może mu służyć radą; temu, kto kroczy uciążliwą ścieżką wiary, nikt nic nie może poradzić, nikt go nie może zrozumieć”<sup>81</sup>. Człowiek religijny, sytuując siebie ponad społeczeństwem, staje się niezrozumiały dla innych ludzi; możemy nawet powiedzieć – jest na samotność skazany: „dla ogółu ludzi taki człowiek jest szaleńcem i nikt go nie pojmie. A

---

<sup>79</sup> K. Pomian, *Niewczesność i współczesność Kierkegarda*, [w:] *Człowiek pośród rzeczy*, Warszawa 1973, s. 113.

<sup>80</sup> S. Kierkegaard, *Jednostka i tłum*, przeł. A. Ściegienny, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965, s. 51-58.

<sup>81</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, s. 71.

wyrażenie szaleniec jest jeszcze najłagodniejsze ze wszystkich”<sup>82</sup>. Kierkegaard tym samym podkreśla, że Abraham, nawiązując osobową, intymną relację z Najwyższym, zmuszony jest do „przewartościowania wartości” (by posłużyć się głośnym określeniem Fryderyka Nietzschego) – zanegowania powszechnie obowiązującej etyki oraz przekroczenia tego, co racjonalne (ogólne). W tym też sensie „rycerz wiary” jest zawsze „absolutnym samotnikiem”, który „określa swój stosunek do tego, co ogólne, poprzez swój stosunek do absolutu, a nie swój stosunek do absolutu przez stosunek do tego, co ogólne”, bowiem paradoks wiary na tym właśnie polega, że „jednostka jest wyższa od tego, co ogólne”<sup>83</sup>.

Mówiąc inaczej: człowiek religijny nie zadowala się takim obrazem Boga, jaki proponuje mu kierujące się „moralnością powszechną” społeczeństwo, zwłaszcza zaś razi go wizja Boga jako nieobecnego „gwaranta” ludzkiej szczęśliwości (ziemskiego spełnienia) oraz „uzasadnienia” wszelkich ludzkich działań (wyborów). On pragnie czegoś więcej. Pragnie Go „doświadczyć”, „przeżyć” egzystencjalnie, poczuć Jego absolutną obecność. Bóg jawi się więc Abrahamowi nie jako czysta idea (jak ma to miejsce w przypadku „człowieka etycznego”), lecz jako nieustannie obecna w jego życiu Osoba, której nakazy – z perspektywy etyka – wydają się absurdalne, stanowiąc pogwałcenie „porządku rozumu”.

Niemniej jednak warto tu dodać, że „rycerz wiary”, choć niewątpliwie jest jednostką samotną (bo przekraczając stadium etyczne nie może porozumieć się z innymi ludźmi, nie może zbudować trwałych więzi społecznych), nie jest wszak całkowicie osamotniony (bo na mocy paradoksalnej wiary Bóg ingeruje w jego egzystencję). Jak celnie pointuje Andrzej Słowikowski: „człowiek religijny, choć jest samotną egzystencją, to nie jest egzystencjalnie samotny. (...) Rycerz wiary, mimo iż pozostaje samotny wobec ludzi etycznych, tworzących społeczeństwo, jednocześnie jest jednostką najmniej samotną z nich wszystkich”<sup>84</sup>. Oznacza to, że największe poczucie „samotności zewnętrznej”, to jest tej wobec innych ludzi, definiuje zarazem najmniejsze poczucie „samotności wewnętrznej”, to jest tej wobec Najwyższego. Tym samym to, co określa samotność w horyzoncie doczesności, z punktu widzenia wieczności traci swoje znaczenie i obowiązywanie. Podobnie rzecz wygląda w kontekście dialektyki możliwości i niemożliwości.

---

<sup>82</sup> Ibidem, s. 82.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 74.

<sup>84</sup> A. Słowikowski, *Dialektyka samotności według Kierkegarda*, s. 71.

Egzystencjalnie doświadczyć Boga może więc wyłącznie jednostka, która wznosząc się ponad to, co ogóle, wejdzie z Nim w osobistą, intymną relację. Zakwestionowanie „porządku społecznego” (rozumu i etyki) oraz wynikająca z tego faktu samotność wobec innych ludzi jest jednak – zdaniem Kierkegaarda – niezbędnym krokiem, by stać się „prawdziwym chrześcijaninem”. Oficjalne, zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo („świat chrześcijański”) „zakrywa” („fałszuje”) bowiem prawdę, do której „przeżycia” człowiek religijny jest powołany: „prawda może być udzielona tylko jednostce, jako że ten sposób ujmowania życia, *jednostka*, jest właśnie prawdą”<sup>85</sup>. Oferując różne formy zapośredniczenia prawdy (poprzez instytucje kościelne, hierarchię duchownych, wspólnotę wiernych), „świat chrześcijański” oddala zarazem jednostkę od bezpośredniego kontaktu z Najwyższym, uniemożliwiając „absolutne odniesienie do Absolutu”. Owa Kierkegaardowska krytyka oficjalnego chrześcijaństwa wyraża się w przekonaniu, że „jeśli wszyscy są chrześcijanami, to chrześcijaństwa w istocie nie ma”. Jak pisze filozof: „jeżeli jednak z punktu widzenia etyki i religii uznaje się *tłum* za trybunał *prawdy*, to neguje się Boga”<sup>86</sup>. *Tłum*, dodajmy, zdaje się być dla Kierkegaarda synonimem „etycznego” społeczeństwa (ogółu), poza które „rycerz wiary” musi wykroczyć.

Autor *Choroby na śmierć* podkreśla, że *tłum*, kierując się zasadami „powszechnej moralności”, nie jest w stanie zbudować intymnej więzi z Bogiem, ponieważ przedkłada on to, co ogóle, nad to, co jednostkowe. *Tłum* tym samym częściowo zwalnia pojedynczego człowieka od odpowiedzialności, niwelując jego egzystencjalne niepokoje i lęki (w tym: poczucie samotności). Jak powie Kierkegaard: „*tłum* jest nieprawdą”, bowiem „to, że się jest w *tłumie*, albo zwalnia od skruchy i odpowiedzialności, albo osłabia odpowiedzialność jednostki, bo tylko okrucieństwo odpowiedzialności przypada wtedy na każdego”<sup>87</sup>. *Tłum* „zagroza” jednostce nie tylko dlatego, że zdejmuje z niej ciężar osobistego zaangażowania, decydowania i ponoszenia konsekwencji swych wyborów, lecz także dlatego, że nie wykazuje on odwagi, nie podejmuje ryzyka przekroczenia tego, co możliwe. Lub inaczej: boi się – poszukując niemożliwego – zanegować to, co etyczne i racjonalne. W tym też sensie *tłum* jest „największym tchórzem”: „nawet największy tchórz spośród wszystkich jednostek nigdy nie jest takim tchórzem, jakim zawsze jest *tłum*. Albowiem każda jednostka,

---

<sup>85</sup> S. Kierkegaard, *Jednostka i tłum*, s. 57.

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>87</sup> Ibidem, s. 53.

która tchórzliwie ucieka w tłum, (...) nie ma odwagi, aby być jednostką”<sup>88</sup>. Jak widzimy, opozycja między jednostką a tłumem, samotnością a wspólnotowością (uspołecznieniem), a także prawdą a nieprawdą, zdaje się być pochodną fundamentalnego rozdzwieku, jaki zdaniem Kierkegarda zachodzi między religijnym a etycznym stadium ludzkiej egzystencji.

---

<sup>88</sup> Ibidem, s. 54.



## **Część III**

### **Samotność, tragizm, sens życia**





## Rozdział 1. Fiodor Dostojewski o człowieku

W niniejszym rozdziale przyjrzymy się specyfice twórczości Fiodora Dostojewskiego, jednego z najważniejszych twórców literatury światowej, którego prace do dziś fascynują kolejne pokolenia czytelników i badaczy kondycji ludzkiej. Podkreślimy, że dzieła rosyjskiego pisarza wymykają się jednoznacznej interpretacji, można je bowiem odczytywać zarówno w kontekście historycznym (na tle kulturowo-literackich przeobrażeń epoki), psychologicznym (tropiąc meandry „schorowanej” świadomości czy neurotycznej osobowości jego postaci), jak i religijnym (uwypuklając zawarty w nich duchowo-religijny potencjał) i egzystencjalnym (zwracając uwagę na samotność oraz tragizm ludzkiego istnienia). Zaznaczymy przy tym, że pisarstwo Dostojewskiego ma charakter polifoniczny i niekonkluzywny – jego bohaterów cechuje „nieredukowalna nieprzejrzystość”. Nieustannie poszukują oni prawdy o sobie, dążąc do samopoznania, a jednocześnie nie są jej wystarczająco pewni, kwestionując swoją osobową tożsamość. Są więc postaciami „w drodze”, dla których ich własna egzystencja staje się problematyczna. Można nawet powiedzieć, że owa nieprzejrzystość egzystencji konstytuuje Dostojewskiego myślenie o człowieku.

### **Pisarz, filozof, dialektyk**

Przypomnijmy, że umieszczenie tekstu literackiego w kontekście filozoficznym pomaga poszerzyć rozumienie danego dzieła. Podzielamy więc konstatację Anny Burzyńskiej, że „najważniejszą powinnością literaturoznawców w czasach obecnych nie jest tworzenie teoretycznych modeli, ale właśnie interpretowanie literatury”<sup>1</sup>. Interpretowanie literatury sprzyja bowiem lepszemu samo-rozumieniu, o czym wyraźnie przypomina Paul Ricoeur: „to właśnie dziełom fikcji w znacznej mierze

---

<sup>1</sup> A. Burzyńska, *Wprowadzenie*, [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2006, s. 33.

zawdzięczamy poszerzenie naszego horyzontu egzystencji”<sup>2</sup>. Na związek literatury i filozofii, dodajmy, zwraca uwagę wielu współczesnych badaczy, jak choćby Marian Przełęcki<sup>3</sup>, Michał Januszkiewicz<sup>4</sup> czy Michał Paweł Markowski<sup>5</sup>. Warto zarazem odnotować, że na przestrzeni wieków wielu myślicieli (jak np. św. Augustyn, Michel de Montaigne, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, Fryderyk Nietzsche, Albert Camus, Jean-Paul Sartre czy Jacques Derrida) wyrażało swoją filozofię w formie literackiej (literatura była dla nich szczególnym „miejscem” wykładania swych poglądów filozoficznych), podobnie jak wielu literatów rozważało w swych utworach istotne problemy filozoficzne. Do takich pisarzy bez wątpienia należy właśnie Fiodor Dostojewski<sup>6</sup>.

Jak słusznie zauważa Halina Brzoza: „rządząca się własnymi prawami logiki artystycznej proza powieściowa Dostojewskiego stanowi bynajmniej nie gorszą formę uprawiania refleksji filozoficznej niż zrygoryzowane pod względem językowo-merytorycznym traktaty naukowe”<sup>7</sup>. Co znamienne, Dostojewski nie czuł się filozofem (nie pretendował do tego miana), nie pisał też typowych traktatów filozoficznych. Trudno więc uznać go za filozofa w sensie akademickim. Niemniej jednak w znaczący sposób oddziałał na wielu filozofów (nie tylko rosyjskich), zwłaszcza egzystencjalnych. Mikołaj Bierdiajew mawiał nawet, że Dostojewski jest zarówno „genialnym dialektykiem”, jak i „największym rosyjskim metafizykiem”<sup>8</sup>, którego myśl nieustannie pozostaje w ruchu (*in statu nascendi*), wymykając się wszelkim systematycznym ujęciom czy konceptualizacjom. Problemy metafizyczne rozpatruje on jednak zawsze w

---

<sup>2</sup> Cyt. za T. Gadacz, *Filozofia człowieka jako filozofia losu*, Bydgoszcz 2000, s. 22.

<sup>3</sup> M. Przełęcki, *Wartość poznawcza wypowiedzi literackich i filozoficznych*, [w:] *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Wrocław 1982, s. 9-25.

<sup>4</sup> M. Januszkiewicz, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012, s. 92-101; idem, *Filozofia i literatura – podstawowe problemy*, [w:] *Ruchome granice literatury*, red. S. Wysłouch, B. Przymuszała, Warszawa 2009, s. 189-202; idem, *Być i rozumieć. Rozprawy i szkice z humanistyki hermeneutycznej*, Kraków 2017, s. 200-202; idem, *Filozofia i literatura. Komplikacje i transakcje*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, 2/2020, s. 107-123.

<sup>5</sup> M.P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001, s. 9; idem, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 35-43.

<sup>6</sup> B. Urbankowski, *Dostojewski. Dramat humanizmów*, Warszawa 1994, s. 150; J.P. Scanlan, *Dostoevsky the Thinker*, New York 2002; L. Knapp, *The Annihilation of Inertia. Dostoevsky and Metaphysics*, Evanston 1996; R.L. Jackson, *Philosophical Pro and Contra in Part One of 'Crime and Punishment'*, [w:] *Raskolnikov and Svidrigailov*, red. H. Bloom, New York 2004, s. 21-36; *Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. Philosophical Perspectives*, red. R. Guay, Oxford 2019; J. Frank, *Nihilism and 'Notes from Underground'*, „The Sewanee Review”, 1(69)/1961, s. 1-33.

<sup>7</sup> H. Brzoza, *Dostojewski. Myśl a forma*, Łódź 1984, s. 6.

<sup>8</sup> M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 7. Por. idem, *Rosyjska idea*, przeł. J.C. – S.W., Warszawa 1999, s. 188; T. Obolevitch, *Dostojewski jako metafizyk. Próba metarefleksji*, [w:] *Metafizyka a literatura w kulturze rosyjskiej*, red. T. Obolevitch, Kraków 2012, s. 167-182.

kontekście antropologiczno-egzystencjalnym. Nie tyle bowiem interesuje go ontologiczny problem istnienia Boga, filozoficzne argumenty potwierdzające bądź negujące Jego istnienie, ile znaczenie wiary (i niewiary) w ludzkim życiu. Nie tyle interesuje go przy tym filozoficzny problem wolności, ile raczej to, czy człowiek jest w stanie znieść jej „ciężar”, biorąc na siebie (na swoje barki) odpowiedzialność za swoje życie.

Poglądy Dostojewskiego bywają również omawiane przez historyków filozofii. Andrzej Walicki, dla przykładu, konstatuje, że autor *Zbrodni i kary* to bez wątpienia „filozof-dialektyk”<sup>9</sup>. Dodaje zarazem, że Dostojewski-pisarz nie daje się całkowicie oddzielić od Dostojewskiego-filozofa<sup>10</sup>. Walicki w innym miejscu nazywa nawet Dostojewskiego „pisarzem-prorokiem”, konfrontując jego twórczość z myślą Lwa Tołstoja<sup>11</sup>. O Dostojewskim w kontekście filozofii pisze także Leonid Stołowicz, twierdząc, że „bez niego nie można wyobrazić sobie myśli filozoficznej XX wieku”<sup>12</sup>. Stołowicz zwraca więc uwagę na szczególne zainteresowanie Dostojewskim właśnie jako filozofem, włączając jego poglądy do historii myśli filozoficznej. Rosyjski pisarz, w przeciwieństwie do wielu filozofów spekulatywnych (akademickich), odsłania bowiem irracjonalną stronę ludzkiej duszy („podziemie”), dając podwaliny pod psychologiczne i psychoanalityczne interpretacje fenomenu ludzkiej egzystencji.

Na temat „filozofii” Dostojewskiego przeczytamy również w *Historii filozofii* Fredericka Coplestona<sup>13</sup>. Badacz omawia tutaj najważniejsze filozoficzne aspekty jego twórczości (problem nihilizmu, socjalizmu i ateizmu), nawiązując m.in. do *Notatek z podziemia*, *Dziennika pisarza*, *Idioty*, *Biesów* czy *Braci Karamazow*. Wilhelm Goerdts konfrontuje natomiast poglądy Dostojewskiego (zwłaszcza na temat samobójstwa i sensu życia) z myślą Aleksandra Hercena i Alberta Camusa<sup>14</sup>. Wypada jednak nadmienić, że Dostojewskiego nie uwzględnił w swojej *Historii filozofii rosyjskiej* Mikołaj Łoski<sup>15</sup>. Wzmiankuje on jedynie, za Włodzimierzem Sołowjowem, że Dostojewski jest bardziej artystą-prorokiem niżli logicznym, systematycznym myślicielem<sup>16</sup>.

---

<sup>9</sup> A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, Kraków 2000, s. 153.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 480.

<sup>12</sup> L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 181.

<sup>13</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 10, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2009, s. 131-152.

<sup>14</sup> W. Goerdts, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. J. Antkowiak, Kraków 2012, s. 396-402.

<sup>15</sup> M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 135.

Mając na uwadze powyższe ustalenia, Dostojewski jawi się nie tylko jako „najgłębszy psycholog literatury światowej”<sup>17</sup>, lecz także jako wybitny pisarz-filozof; lub może lepiej: jako filozof egzystencjalny, dla którego literatura staje się miejscem filozoficznej wypowiedzi. Tak właśnie postrzega Dostojewskiego Lew Szestow, a także podążający za nim komentatorzy jego twórczości. Cezary Wodziński, dla przykładu, powie, że „u podstaw twórczości Dostojewskiego leżą fundamentalne intuicje filozoficzne”<sup>18</sup>; a nawet, że „w swych najistotniejszych treściach jest ona dziełem *par excellence* filozoficznym”<sup>19</sup>. Powieści rosyjskiego klasyka zdają się być filozofią *in actu*, przedstawiają bowiem filozoficzne idee „w działaniu”. W podobnym duchu wypowiadają się również Jan Wasiewicz („Dostojewski był nie tylko utalentowanym pisarzem, ale także głębokim myślicielem”<sup>20</sup>) oraz Jan Krasicki, wedle którego cała twórczość Dostojewskiego stanowi swego rodzaju „laboratorium idei” („wszystkie powieści Dostojewskiego obracają się wokół idei filozoficznych”<sup>21</sup>). Pisarz podejmował „wielkie pytania filozoficzne”<sup>22</sup>, jednak czynił to nie na drodze spekulacji czy analizy pojęciowej, lecz wnikliwej introspekcji, wglądu w swoje przeczucia i intuicje. Powieści Dostojewskiego uchodzą więc za swoiste „dramaty filozoficzne”<sup>23</sup>, które nierzadko inspirują myślicieli bardziej niż standardowe rozprawy akademickie.

Dość przypomnieć, że *Notatki z podziemia* zdają się być „najbardziej filozoficzną” powieścią Dostojewskiego, w której dokonuje on rewizji swojego dotychczasowego światopoglądu<sup>24</sup>. Jak zauważa Michał Januszkiewicz: „powieść ta jest powieścią filozoficzną, należy ją wręcz uznać za jedną z najbardziej reprezentatywnych egzemplifikacji literatury filozoficznej w ogóle”<sup>25</sup>. W podobnym tonie wypowiada się także Czesław Miłosz, dla którego *Notatki* oraz *Legenda o Wielkim Inkwizytorze* stanowią nie tylko kwintesencję myśli Dostojewskiego, ale i jedne „z wielkich dzieł

---

<sup>17</sup> T. Mann, *Dostojewski – z umiarem i inne eseje*, przeł. J. Błoński i in., Warszawa 2000, s. 222. Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2000, s. 110.

<sup>18</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Gdańsk 2017, s. 83.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 84.

<sup>20</sup> J. Wasiewicz, *Między nicością a boskością. Z rozważań wokół nihilizmu, sztuki, podmiotowości, pamięci i religii*, Poznań 2021, s. 93.

<sup>21</sup> J. Krasicki, *Dostojewski i laboratorium idei*, Warszawa 2020, s. 28.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 17.

<sup>23</sup> H. Brzoza, *Dostojewski. Myśl a forma*, s. 14.

<sup>24</sup> J. Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010, s. 315. Por. L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 2000, s. 68; L. Szestow, *O „przeistoczeniu przekonań” u Dostojewskiego*, [w:] *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Solowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 141; R. Hingley, *The Undiscovered Dostoevsky*, London 1962, s. 69; R. Peace, *Dostoevsky. An Examination of the Major Novels*, Cambridge 1971, s. 5.

<sup>25</sup> M. Januszkiewicz, *Świadomość człowieka z podziemia. O „Notatkach z podziemia” Fiodora Dostojewskiego*, [w:] *Światłocienie świadomości*, red. P. Orlik, Poznań 2002, s. 67.

filozoficznych wszystkich czasów”<sup>26</sup>. *Notatki z podziemia* odgrywają zatem ważną rolę zarówno w dziejach literatury, jak i filozofii. Mamy tu bowiem do czynienia z koncepcją nowego typu bohatera – outsidera, człowieka samotnego i wyobcowanego – antybohatera<sup>27</sup>.

Mówiąc najogólniej: „antybohater jest outsiderem – postacią pozostającą w szczególnym konflikcie z przyjętymi potocznie normami i formami życia społecznego, kwestionującą je i uzasadniającą tę swoją postawę w sposób refleksyjny”<sup>28</sup>; „pojęcie antybohatera odnosi się zatem do outsidera i indywidualisty, człowieka mówiącego we własnym imieniu, ambiwalentnego i niejednoznacznego, pozostającego w skomplikowanej relacji ze światem; odnosi się ono także do człowieka, który ponad działanie przedkłada akty świadomej refleksji, który wrażliwy jest na sztuczność, fałsz i pozorność życia społecznego i relacji międzyludzkich. Dlatego rezygnuje z zaangażowania społecznego i wybiera życie zdystansowane wobec otaczającej go rzeczywistości”<sup>29</sup>. *Notatki z podziemia* Dostojewskiego, jak konstatuje Colin Wilson, to „pierwsze szersze ujęcie tematu outsidera w literaturze nowoczesnej”<sup>30</sup>. Dostojewski odsłania tu „rozszczeponą wewnątrznie naturę outsidera”<sup>31</sup>, którego najważniejszym celem jest autoanaliza, poznanie samego siebie. Utwór ten stanowi zarazem doskonale wprowadzenie do filozofii egzystencjalnej, inicjując współczesny namysł nad szeroko rozumianą problematyką ludzkiej egzystencji<sup>32</sup>. Na polskim gruncie naukowym o antropologii filozoficznej Dostojewskiego piszą badacze rozmaitego autoramentu, jak choćby Lech Budrecki<sup>33</sup>, Iwona M. Perkowska<sup>34</sup>, Damian Michałowski<sup>35</sup>, Barbara Czardybon<sup>36</sup> czy Anna Rażny<sup>37</sup>.

---

<sup>26</sup> Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Kraków 2000, s. 84.

<sup>27</sup> Szerzej na ten temat zob. np. M. Januszkiewicz, *W horyzoncie nowoczesności. Antybohater jako pojęcie antropologii literatury*, „Teksty Drugie”, 3/2010, s. 60-78; idem, *Antybohater naszych czasów. Historia skrócona*, [w:] *Oblicza antybohatera. Literatura, filozofia, popkultura*, red. M. Januszkiewicz, A. Müller, Kraków 2021, s. 19-43.

<sup>28</sup> M. Januszkiewicz, *W horyzoncie nowoczesności. Antybohater jako pojęcie antropologii literatury*, s. 63.

<sup>29</sup> M. Januszkiewicz, *Antybohater naszych czasów. Historia skrócona*, s. 19-20.

<sup>30</sup> C. Wilson, *Outsider*, przeł. M. Traczewska, Poznań 1992, s. 182.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 188.

<sup>32</sup> W. Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York 1975, s. 12-14.

<sup>33</sup> L. Budrecki, *Antropologia filozoficzna Dostojewskiego*, „Literatura na Świecie”, 3/1983, s. 275-283.

<sup>34</sup> I.M. Perkowska, *Natura człowieka w twórczości Dostojewskiego*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica”, 18/2006, s. 103-114.

<sup>35</sup> D. Michałowski, *Ambiwalencja i Tajemnica. Wokół antropologii filozoficznej Dostojewskiego*, „Logos i Ethos”, 1(38)/2015, s. 7-24.

<sup>36</sup> B. Czardybon, *Irracjonalność natury ludzkiej i „cud wolności” według Fiodora Dostojewskiego (Wokół Siemiona Franka rozumienia humanizmu chrześcijańskiego)*, „Przegląd Ruscystyczny”, 1(145)/2014, s. 46-63.

<sup>37</sup> A. Rażny, *Fiodor Dostojewski. Filozofia człowieka a problemy poetyki*, Kraków 1988.

## Na rozdrożu

Na temat twórczości Fiodora Dostojewskiego napisano już tak wiele, że przystępując do jej interpretacji już w punkcie wyjścia należy dokonać trudnej sztuki rezygnacji w kwestii doboru literatury przedmiotu<sup>38</sup>. Najczęściej bowiem myśl Dostojewskiego odczytuje się w kontekście historycznym, psychologicznym, religijnym i egzystencjalnym. Zwraca na to uwagę Michał Kruszelnicki<sup>39</sup>, który w swej najnowszej rozprawie zatytułowanej *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie* w inspirujący sposób przedstawia Dostojewskiego myślenie o człowieku, ukazując postawy jego bohaterów wobec „wielkich dylematów metafizycznych, egzystencjalnych i moralnych”<sup>40</sup>. Omawiając więc doniosłą filozoficznie problematykę ludzkiej egzystencji, tu i ówdzie odwoływać się będziemy do zawartych w niej intuicji. Monografię Kruszelnickiego można nawet uznać za jedną z najlepszych prac o Dostojewskim, jakie ostatnio powstały na polskim gruncie naukowym.

W ujęciu historycznym, dzieło Dostojewskiego stanowi „literacki dokument epoki”<sup>41</sup>. Jego *Notatki z podziemia* uchodzą bowiem za „krytykę postoświeceniowego racjonalizmu naukowego – z jego wiarą w możliwość poznania natury i racjonalizacji istnienia ludzkiego”<sup>42</sup>. Przedmiotem krytyki Dostojewskiego, jak pisze Paweł Pieniążek, jest więc „cała postoświeceniowa, zachodnia racjonalność mieszczańska, właściwy jej i określający egzystencję człowieka normalnego kult rozumu i nauki, oświeceniowy egoizm i wiara w postęp historyczny”<sup>43</sup>. Rosyjski pisarz, obserwując alienacyjne procesy europejskiej cywilizacji, jawi się tutaj jako zagorzały krytyk nowoczesności. W tym kontekście jego twórczość zdaje się ukazywać zgubne –

<sup>38</sup> J. Krocak, *Polskie badania filozofii Fiodora Dostojewskiego*, „Slavia Orientalis”, 3/2013, s. 405-420.

<sup>39</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, Warszawa 2017.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>41</sup> P. Pieniążek, *Życie pęknięte w „Notatkach z podziemia” Dostojewskiego*, „Hybris”, 45/2019, s. 62.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 71. Por. M. Bohun, *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996, s. 99-117. Warto przy okazji odnotować, że istotny wpływ na Dostojewskiego myślenie o człowieku miała filozofia Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga (zob. F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków 1990). Wiesław Gromczyński zauważa, że Dostojewski przejął bowiem od Schellinga tezę o „nieredukowalności treści istnienia człowieka do treści wiedzy pojęciowej o tym istnieniu”. W. Gromczyński, *Zagadka Raskolnikowa. Z problemów filozoficznej interpretacji postaci Dostojewskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 26/1980, s. 315. Por. S. Gardner, *Metaphysical Motivation. ‘Crime and Punishment’ in the Light of Schelling*, [w:] *Dostoevsky’s ‘Crime and Punishment’. Philosophical Perspectives*, red. R. Guay, Oxford 2019, s. 96-122.

wynikające z afirmacji rozumu i „naukowej” wizji świata – przejawy zachodniego indywidualizmu, jak np. samotność, egoizm, erozję międzyludzkiej komunikacji czy oderwanie od duchowych fundamentów ludzkiej egzystencji.

Interpretacje psychologiczne zakładają, mówiąc najogólniej, że dzieło Dostojewskiego (zwłaszcza jego *Notatki z podziemia*), nie tylko posiada ogromny walor filozoficzny, lecz także psychologiczny<sup>44</sup>. Badacze reprezentujący owo ujęcie twierdzą, że neurotyczna osobowość człowieka z podziemia determinuje jego filozoficzne poglądy. Teorie, jakie głosi, są więc wyrazem jego osobowości: „zamiast akcentować osobowość człowieka z podziemia jako egzemplifikację jego teorii, powinniśmy może postrzegać jego poglądy jako wyraz jego osobowości”<sup>45</sup>. Dostojewski jawi się tutaj jako „genialny psycholog, penetrator niezwykłych głębi i zakresów osobowości człowieka, szczególnie najbardziej mrocznych, sprzecznych, tragicznych i absurdalnych zaułków ludzkiej duszy”<sup>46</sup>. Jak powie sam Dostojewski: „uważa się mnie za psychologa: jestem tylko realistą w wyższym znaczeniu tego słowa, to znaczy odsłaniam wszystkie tajniki duszy ludzkiej”<sup>47</sup>.

Religijni komentatorzy Dostojewskiego stoją zaś na stanowisku, że nie jest on „pisarzem mrocznym i pesymistycznym”<sup>48</sup>, ujawniając tęsknotę jego bohaterów za „rzeczywistością duchową”<sup>49</sup>. Umiłowanie wolności („samowoli”), w tym kwestionowanie istnienia Boga, negowanie zasad i norm współżycia społecznego, postrzegane jest tutaj w kategoriach porażki – jako prowadzące do śmierci i moralnego upadku wynaturzenie. Jak zaznacza Dorota Jewdokimow: „dla twórczości

---

<sup>44</sup> J. Lethcoe, *Self-Deception in Dostoevskij's 'Notes from the Underground'*, „The Slavic and East European Journal”, 1(10)/1966, s. 9-21; L. Breger, *Dostoevsky. The Author as Psychoanalyst*, New York 1989; B.J. Paris, *Dostoevsky's Greatest Characters. A New Approach to 'Notes from the Underground', 'Crime and Punishment', and 'The Brothers Karamazov'*, New York 2008; E. Dalton, *Unconscious Structure in 'The Idiot'. A Study in Literature and Psychoanalysis*, Princeton 1979; R.L. Belknap, *Dostoevskii and Psychology*, [w:] *The Cambridge Companion to Dostoevskii*, red. W.J. Leatherbarrow, Cambridge 2002, s. 131-147; R.D. Laing, *A Psychologist's View*, [w:] *Fyodor Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. A Casebook*, red. R. Peace, Oxford 2006, s. 103-118; H. Murav, *'Crime and Punishment': Psychology on Trial*, [w:] *Fyodor Dostoevsky's 'Crime and Punishment'*, red. H. Bloom, New York 2004, s. 87-104.

<sup>45</sup> J. Lethcoe, *Self-Deception in Dostoevskij's 'Notes from the Underground'*, s. 17. Cyt. za M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 36.

<sup>46</sup> J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Kraków 2012, s. 85.

<sup>47</sup> F. Dostojewski, *Sentencje*, przeł. Z. Podgórzec, Białystok 1993, s. 53.

<sup>48</sup> M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2013, s. 31.

<sup>49</sup> D. Jewdokimow, *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, Poznań 2009, s. 151. Por. E. Mikiciuk, *Chrystus w grobie i rzeczywistość Anastasis. Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego*, Gdańsk 2003; J. Krasicki, *Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej*, Kraków 2012, s. 130-131; idem, *Dostojewski i laboratorium idei*, Warszawa 2020; A. Posacki, *Duchowy charakter zła. Wokół myśli Fiodora Dostojewskiego*, „Horyzonty Wychowania”, 4/2005, s. 115-135; M. Michalska-Suchanek, *Poprzez mrok i piekło. Soteriologia prawosławna według Fiodora Dostojewskiego*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny”, 10/2014, s. 307-316.

Dostojewskiego znamienne jest, że wszystkich tych, którzy w akcie wolnego wyboru ostatecznie zanegowali istnienie Boga, łączy podobny los, a raczej finał tego losu, którym jest śmierć. Ich konwulsyjna szamotanina skierowana jest w dół ku otchłani śmierci<sup>50</sup>. Wielcy buntownicy Dostojewskiego, jak Kiriłłow, Swidrygajłow, Stawrogin, Smerdiakow czy Wierchowieński, popełniają bowiem samobójstwo, pogrążając się w „otchłani niebytu”<sup>51</sup>. Warto pamiętać, że Dostojewski, jak zauważa Mirosława Michalska-Suchanek, bardzo rzadko przedstawia śmierć naturalną, natomiast „samobójstwa i próby samobójcze obficie wypełniają karty wszystkich najważniejszych dzieł pisarza”<sup>52</sup>. Samobójstwa, obok chorób psychicznych i morderstw, stanowią „trzon jego obsesyjnych tematów”<sup>53</sup>. Odnotujmy przy tym, że śmierć jest dla Dostojewskiego „fenomenem życia”, a nie jedynie zjawiskiem wieńczącym ludzką egzystencję<sup>54</sup>.

Odrzucenie istnienia Boga jako Bytu Najwyższego, w świetle interpretacji religijnej, prowadzi zarazem do śmierci jednostki. Jak widzimy, tym, co gubi człowieka, jest jego wolności, jej absolutny, nieskrępowany charakter. Otwarcie się na „prawdę Chrystusa” ukierunkowuje go natomiast na życie wieczne. Stąd tak silna potrzeba przezwyciężenia ziemskiej, destrukcyjnej w skutkach samowoli oraz pragnienie zjednoczenia się z Bogiem: „Chrystus jest ostateczną wolnością, nie jest bezprzedmiotową i buntującą się wolnością, która gubi człowieka, niszczy go, jest wolnością pełną treści, która zakorzenia człowieka w wieczności”<sup>55</sup>. Dostojewski, podobnie jak Blaise Pascal<sup>56</sup>, odrzuca więc „porządek rozumu” (prawdy matematyczne) na rzecz „porządku serca” (prawda Chrystusa): „gdyby mi ktoś udowodnił, że Chrystus jest poza prawdą, i rzeczywiście tak było, że prawda jest poza Chrystusem, to wołałbym

---

<sup>50</sup> D. Jewdokimow, *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, s. 90. Wolność nie tylko Dostojewskiego fascynuje i pociąga, ale też przeraża i odpycha. Wolność (onto)egzystencjalna, która sama dla siebie stanowi najwyższą, niekwestionowaną wartość, może bowiem prowadzić do ludzkiej samozatrąty, pogrążenia się w otchłani nicości. Por. J. Krasicki, *Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej*, s. 70-73; idem, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa 2012, s. 203-204.

<sup>51</sup> M. Michalska-Suchanek, *Samobójcy Fiodora Dostojewskiego*, Katowice 2015.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Bydgoszcz 2002, s. 204. Dostojewski nie tylko miał świadomość nędzy ludzkiej egzystencji, ale i niemal przez całe życie odczuwał przemożny lęk przed śmiercią, co nie pozostało bez wpływu na jego twórczość. Por. B. Urbankowski, *Dostojewski. Dramat humanizmów*, Warszawa 1978, s. 83-98.

<sup>55</sup> M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, s. 42.

<sup>56</sup> Na „duchowe pokrewieństwo” Dostojewskiego i Pascala zwraca uwagę Lew Szeszow: „Dostojewski o Pascalu prawie nie mówi i najprawdopodobniej zna go słabo, ale Pascal, jeśli chodzi o ducha, wydaje się najbliższym Dostojewskiemu człowiekiem”. L. Szeszow, *O „przeistoczeniu przekonań” u Dostojewskiego*, [w:] *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 157.



pozostać z Chrystusem niż z prawdą”<sup>57</sup>, „gdybym miał matematyczną pewność, iż prawda kryje się poza Chrystusem, wybrałbym Chrystusa”<sup>58</sup>. W tym kontekście „żywe życie”, o którym mówi człowiek z podziemia, jawi się jako symbol pragnienia życia wiecznego.

Mówiąc inaczej: badacze podnoszący religijną interpretację dzieł rosyjskiego artysty podkreślają, że problem istnienia Boga jest głównym zagadnieniem filozoficznym jego twórczości. Ta właśnie kwestia, ich zdaniem, zaprzętała uwagę Dostojewskiego przez całe życie i obecna jest, z różnym rozłożeniem akcentów, niemal w każdym jego utworze. Zwolennicy tej tradycji interpretacyjnej, eksponując religijne wątki jego pisarstwa, akcentują zatem optymistyczne, przepelnione poczuciem spełnienia, spokoju i radości, aspekty ludzkiego życia. Życia, dopowiedzmy, którego najważniejszym punktem odniesienia jest nieskończenie dobry i miłosierny Bóg.

Nas tymczasem przede wszystkim interesuje egzystencjalna interpretacja twórczości Dostojewskiego. Tropem tym, dodajmy, podąża także Lew Szestow oraz wspomniany wyżej Kruszelnicki<sup>59</sup>. Zwraca się tu bowiem uwagę na problem samotności (alienacji, wyobcowania) człowieka, jego poczucie zagubienia i niepewności, wskazując przy tym na antynomiczność natury ludzkiej – jej przemożne pragnienie harmonijnego, autentycznego życia oraz równie silny pociąg do zła, nierzadko moralnego upadku i destrukcji. Owo poczucie wewnętrznego rozdarcia, niepokoju i niespełnienia, stanowi – jak można sądzić – fundamentalny rys koncepcji człowieka Dostojewskiego. Nie oznacza to jednak, że w trakcie wywodu całkowicie pominiemy religijne aspekty prozy rosyjskiego pisarza<sup>60</sup>. Przeciwnie, zaznaczmy, że idea Boga, a dokładniej: jej powiązanie z ludzką wolnością, zajmuje ważne miejsce w refleksji Dostojewskiego. Ważne, choć bynajmniej nie uprzywilejowane i nadrzędne

---

<sup>57</sup> F. Dostojewski, *Listy*, przeł. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 114-115. Cyt. za T. Obolevitch, *Dostojewski jako metafizyk. Próba metarefleksji*, s. 177. Por. B. Urbankowski, *Dostojewski. Dramat humanizmów*, s. 323.

<sup>58</sup> A. Rudnicki, *Sto lat temu umarł Dostojewski*, Kraków 1989, s. 13. Zob. także F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 2, przeł. M. Leśniewska, Warszawa 1982, s. 345.

<sup>59</sup> M. Kruszelnicki, „Bardzo nieliczni czują, że ich życie nie jest życiem, lecz śmiercią”. Fiodor Dostojewski i Lew Szestow wobec idei szczęścia i egzystencjalnej satysfakcji, „Analiza i Egzystencja”, 33/2016, s. 5-29.

<sup>60</sup> S. Cassidy, *Dostoevsky's Religion*, Stanford 2005; M. Jones, *Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience*, London 2005; idem, *Dostoevskii and Religion*, [w:] *The Cambridge Companion to Dostoevskii*, red. W.J. Leatherbarrow, Cambridge 2002, s. 148-174; M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2013; H. Paprocki, *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, Białystok 1997; D. Kułakowska, *Dostojewski. Dialektyka niewiary*, Warszawa 1981; J. Uglik, *Dostojewski, czyli rzecz o dramacie człowieka*, Warszawa 2014; D. Jewdokimow, *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, Poznań 2009.

wobec kwestii tragizmu jednostkowego bycia-w-świecie. Można więc powiedzieć, że problem istnienia Boga (a szerzej: świata nadzmysłowego) interesuje Dostojewskiego o tyle, o ile bezpośrednio wiąże się z dramatem ludzkiej egzystencji<sup>61</sup>.

Jesteśmy zarazem przekonani, nawiązując do koncepcji powieści polifonicznej Michaiła Bachtina<sup>62</sup>, że nie istnieje jedna, ostateczna i absolutna prawda o bohaterach Dostojewskiego. Nie sposób bowiem wyczerpać wiedzy o człowieku i ludzkiej egzystencji. Przywoływany wcześniej Kruszelnicki, dla przykładu, również polemizuje z opinią, że postaci wykreowane przez autora *Zbrodni i kary* są jedynie personifikacjami pewnych idei, a napisanym przezeń powieściom z góry przypisana jest swoista „rama ideologiczna”, przez pryzmat której należy je czytać i interpretować. Sądzi on raczej, jak najbardziej słusznie, że Dostojewski nie definiuje raz na zawsze swoich bohaterów, lecz ilustruje niezwykle złożoną dynamikę ich życia, w tym nękające ich konflikty wewnętrzne czy sposoby odniesienia się do świata, innych ludzi i samych siebie: „nie powinno się finalizować i monologizować tekstu konstytuowanego przez niekończący się dialog”<sup>63</sup>. Wątek ten celnie ujmuje Cezary Wodziński: „tragiczność ludzkiej egzystencji, irracjonalna koncepcja wolności, poszukiwanie autentyczności istnienia, niewiara w możliwość oparcia ludzkiego życia na racjonalnych podstawach, skrajny indywidualizm i immoralizm, afirmacja wyobcowania i odrzucenie więzi społecznych – wszystkie te wątki z pewnością nie wyczerpują bogactwa ideowego refleksji pisarza, nie ogarniają jej w całej złożoności, wieloznaczności i dynamice”<sup>64</sup>. Panorama tematów, motywów i idei filozoficznych obecnych w dziełach Dostojewskiego jest na tyle rozległa i złożona, że nie sposób zredukować jej do jednego tylko ujęcia czy interpretacji.

Poczynione wyżej intuicje, jak się zdaje, dobrze wpisują się w przyjętą tu hermeneutyczną metodę interpretacji. Zdajemy sobie bowiem sprawę, że każdy badacz (i czytelnik), przystępując do lektury tekstu literackiego, obciążony jest nabytymi w trakcie socjalizacji (enkulturacji) – i czasem nie do końca sobie uświadamianymi – przed-założeńiami i przed-sądami, które rzutują (wpływają) na jego interpretację<sup>65</sup>. Interpretując, nie sposób zatem wziąć w nawias własnych światopoglądowych

---

<sup>61</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 29-52; G.A. Panichas, *Dostoevsky's Spiritual Art. The Burden of Vision*, London, New York 2017.

<sup>62</sup> M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970.

<sup>63</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 17. Por. R.F. Miller, *Dostoevsky's Unfinished Journey*, New Haven, London 2007, s. 174; E. Simmons, *Dostoevsky. The Making of a Novelist*, London 1940, s. 267.

<sup>64</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Gdańsk 2017, s. 88.

<sup>65</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.

fascynacji, sympatii czy antypatii. Oznacza to, że dokonujemy tym samym pewnej (pre)selekcji zawartych w danej powieści wątków, wyłuszczając zwłaszcza te, które najtrafniej zdają się uzasadniać (potwierdzać) sformułowaną przez nas tezę: „światopoglądowe sympatie i antypatie mają nieuchronny wpływ na przyjętą strategię badań i sposoby dowodzenia, podminowując ideę naukowego obiektywizmu”<sup>66</sup>. Bardzo istotne w tym kontekście jest jednak to, aby nie traktować własnych tropów interpretacyjnych za „prawdę absolutną”, za „jedyne słuszne” i „właściwe” odczytanie twórczości Dostojewskiego, lecz jedynie za swego rodzaju propozycję czy też perspektywę jej oglądu (interpretacji). Przyjmując egzystencjalny punkt widzenia mamy więc świadomość aspektowości i perspektywiczności prezentowanych analiz. Podzielamy tutaj spostrzeżenie, że „każda synteza z konieczności musi gubić największą wartość dzieła Dostojewskiego, czyli jego wieloznaczność, a tym samym – ponadczasowość”<sup>67</sup>.

### Nieprzejrzystość egzystencji

Jak powiedzieliśmy, twórczość Dostojewskiego ma charakter polifoniczny („mnogość samodzielnych i niespójnych głosów istotnie stanowi główną właściwość powieści Dostojewskiego”<sup>68</sup>). Nie sposób bowiem uzyskać jednej, niepodważalnej i ostatecznej prawdy o jego bohaterach, podobnie jak nie sposób systemowo wyjaśnić wielowymiarowego ludzkiego istnienia, zdobywając o nim wyczerpującą wiedzę naukową. Autor *Zbrodni i kary* nie przypisuje swoim postaciom niezmiennych cech, unika też jednoznacznego definiowania ich osobowości. Dąży raczej do ukazania zawitych kolei ich życia, nieustannie przesiąkniętego samotnością, cierpieniem, wewnętrznymi rozterkami i konfliktami. Michaił Bachtin zaznacza, że człowiek Dostojewskiego „nie potrafi w pełni utożsamić się ze sobą”, „przemówić głosem homofonicznym”<sup>69</sup>. Z kart powieści rosyjskiego pisarza wyłania się więc obraz człowieka o zdecydowanej, wyrazistej konstrukcji psychicznej i światopoglądowej. „Krzepa i słabość, skrajny pesymizm i płomienna wiara w odkupienie, żądza życia i żądza śmierci”, „przemoc i dobroć, pycha i poświęcenie – cała niezmierna pełnia

---

<sup>66</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 16.

<sup>67</sup> Ibidem, s. 17. Por. V. Terras, *Reading Dostoevsky*, Madison 1998.

<sup>68</sup> M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 20.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 354-355.

życia jaskrawo występuje w każdej części jego utworów”<sup>70</sup>. W podobnym tonie wypowiada się także André Gide, według którego Dostojewski afirmuje „symultaniczność stanów”<sup>71</sup>, charakterologiczną i osobowościową złożoność swoich postaci, współwystępowanie w nich sprzecznych, antagonistycznych myśli, uczuć i dążeń. Bohaterowie Dostojewskiego, mówiąc inaczej, są wiecznie rozdarci pomiędzy prawdami rozumu, sceptycznego i dążącego do uniwersalizacji swoich rozstrzygnięć, a pragnieniem wiary w istnienie wartości absolutnych, nadających głębszy sens jednostkowej ludzkiej egzystencji.

Człowiek, zdaniem Dostojewskiego, jest „zupełną nieokreślonością”, a jego egzystencję cechuje „nieredukowalna nieprzejrzystość”. Wiesław Gromczyński zauważa nawet, że zasada „nieprzejrzystości istnienia” konstryuuje Dostojewskiego myślenie o człowieku: „zasada nieprzejrzystości istnienia jest niezwykle istotna w twórczości Dostojewskiego. Nieprzejrzystość egzystencji stanowi ważną cechę bohaterów tego pisarza, którzy odkrywają ciągle na nowo samych siebie, nigdy nie są bezwzględnie pewni swej prawdy”<sup>72</sup>. Nie tylko nie wiedzą, jacy naprawdę są, ale i nie do końca potrafią określić rzeczywiste motywy swoich działań: „postacie Dostojewskiego są dla siebie zagadką, która jest stopniowo rozwiązywana w miarę narastania nowych doświadczeń, nigdy jednak nie osiąga rozstrzygnięcia definitywnego”<sup>73</sup>. Owo spostrzeżenie jest bardzo ważne w kontekście niniejszych rozważań, wielokrotnie bowiem zobaczymy, że Raskolnikow „nigdy nie osiąga punktu, w którym mógłby stwierdzić, że posiada pewne i ostateczne poznanie siebie samego”<sup>74</sup>. Zwrócimy zarazem uwagę, że wyróżnić można wiele motywów jego zbrodni, każdej tezie przeciwstawić można antytezę, a każdej interpretacji – kolejną interpretację. Wszystko to zdaje się świadczyć właśnie o swoistej nieprzejrzystości jego egzystencji, która wymyka się wszelkim próbom jednoznacznej konceptualizacji czy systemowego wyjaśnienia. Bohater, można odnieść wrażenie, sam zmagając się z własnymi myślami, szukając autentycznych pobudek swego zachowania.

Dostojewski pragnie odsłonić „głębiny duszy ludzkiej”<sup>75</sup>. W mistrzowski sposób opisuje w swych powieściach – naznaczone samotnością, fizycznym i duchowym

---

<sup>70</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>71</sup> A. Gide, *Dostojewski. Artykuły i wykłady*, przeł. K. Kot, Warszawa 2003, s. 141.

<sup>72</sup> W. Gromczyński, *Zagadka Raskolnikowa. Z problemów filozoficznej interpretacji postaci Dostojewskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 26/1980, s. 324.

<sup>73</sup> Ibidem.

<sup>74</sup> Ibidem, s. 322.

<sup>75</sup> M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, s. 380.

cierpieniem – perypetie życia jednostki zbuntowanej, usiłującej poznać samą siebie, poszerzyć swoją samowiedzę, sprawdzając granice swojej wolności. Mniej zaś interesują go ludzie „przeciętni”, pogodzeni ze sobą i ze światem, którzy żyją w poczuciu harmonii i wewnętrznej równowagi. Człowiek Dostojewskiego nie odkrywa swojej niezmienniej (ahistorycznej, pozaczasowej) esencji (istoty), lecz nieustannie ją tworzy w procesie egzystowania. Wykraczając poza obowiązujące schematy myślenia i działania, zmagając się z własnymi lękami i słabościami, nierzadko towarzyszy mu przy tym poczucie niezakorzenia i niezrozumienia. Dążenie do samopoznania okazuje się jednak dlań silniejsze niż pokorne podporządkowanie się nakazom i normom społecznym oraz zasadom tradycyjnej, powszechnej moralności. „Wszystkość”, jak pamiętamy, to „główny wróg Dostojewskiego”<sup>76</sup>.

Problematyczność i nieprzejrzystość ludzkiego istnienia ukazana została przez Dostojewskiego nie tylko w *Zbrodni i karze*<sup>77</sup>. Zanim więc przyjrzymy się bliżej postaci Raskolnikowa, tropiąc motywy jego zbrodni, zasygnalizujmy, że owa nieprzejrzystość i wielowymiarowość określa egzystencję także takich bohaterów Dostojewskiego, jak choćby Arkadiusz Dołgoruki z *Młodzika*<sup>78</sup>, Kiryłow i Stawrogin z *Biesów*<sup>79</sup>, Smierdiakow z *Braci Karamazow*<sup>80</sup> czy księżę Myszkina z *Idioty*<sup>81</sup>. Ten ostatni, dla przykładu, najczęściej postrzegany jest jako człowiek „mdły” i „dobrotliwy”, idealistycznie oddalony od grozy „żywego życia”. W tym sensie zdaje się on odstawać od charakterystycznych dla rosyjskiego pisarza bohaterów przeklętych i tragicznych, stale doświadczających cierpienia, rozpacz, poniżenia czy absurdu egzystencji<sup>82</sup>.

Tymczasem zetknąć się można również z opiniami, że „Dostojewski w *Idiocie* jak w żadnej innej powieści zbliżył się do tego, co w życiu i w dramacie drugiego człowieka niewypowiadalne, niedające się rozumowo zawłaszczyć i jednoznacznie ocenić pod względem moralnym”<sup>83</sup>. Myszkina, wedle tego ujęcia, staje się ofiarą nazbyt pochopnych, jednostronnych „sądów, opinii i przypuszczeń, wysuwanych przez bohaterów *Idioty*”<sup>84</sup>, a także komentatorów powieści, którzy „nie są w stanie odczytać

---

<sup>76</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 45.

<sup>77</sup> „Cała moja dusza i cała krew – pisał Dostojewski o *Zbrodni i karze* – wejdzie w tę powieść. Obmyśliłem ją na katordze leżąc na pryczy w ciężkich chwilach smutku i wewnętrznej rozterki”. Cyt. za L. Grossman, *Dostojewski*, przeł. S. Pollak, Warszawa 1968, s. 303.

<sup>78</sup> F. Dostojewski, *Młodzik*, przeł. J. Polecki, Białystok 2002.

<sup>79</sup> F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. T. Zagórski, Warszawa 1958.

<sup>80</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Warszawa 1984.

<sup>81</sup> F. Dostojewski, *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1987.

<sup>82</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 2000, s. 116.

<sup>83</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 95.

<sup>84</sup> Ibidem.

głęboko etycznego”<sup>85</sup> jej przesłania. Michał Kruszelnicki bowiem wprost zaznacza, że konstruując postać Myszkina Dostojewski „w sposób bodaj najbardziej przejmujący opowiedział się przeciwko wszelkim próbom zamknięcia, wyczerpania wiedzy o drugim człowieku w abstrakcyjnej siatce prawd rozumowych”<sup>86</sup>. Wydaje się, że z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku postaci Raskolnikowa ze *Zbrodni i kary*.

Wszelkie interpretacje, zmierzające do odkrycia „jednej”, uniwersalnej prawdy o bohaterach Dostojewskiego, trudno uznać za wiarygodne. Nie tylko pomijają one antynomiczne cechy ich osobowości, ale i niwelują dramatyczność ich egzystencji, istotnie przyczyniając się do „spłaszczenia” wymowy oraz filozoficznego potencjału dzieł rosyjskiego pisarza.

---

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> Ibidem.

## Rozdział 2. Wobec człowieka z podziemia

W niniejszym rozdziale zaprezentujemy główne motywy i aspekty antropologii Fiodora Dostojewskiego, zwracając szczególną uwagę na egzystencjalną wymowę *Notatek z podziemia*. Utwór ten, przypomnijmy, uchodzi nie tylko za swoisty literacko-filozoficzny manifest Dostojewskiego, ale i za jedno z najważniejszych dzieł filozoficznych, jakie kiedykolwiek powstało<sup>1</sup>. Ukażemy – afirmowany przez pisarza – antynomiczny charakter ludzkiej egzystencji. Zaznaczymy, że bohaterów Dostojewskiego „cechuje wzmożone cierpienie duchowe, płynące z ich opętania jakąś ideą; prześladowają ich myśli, które łączą się w łańcuch duchowej niewoli”<sup>2</sup>, a zarazem, że usilnie pragną oni w pełni urzeczywistnić swoją wolność. Człowiek Dostojewskiego szuka bowiem aksjologicznych drogowskazów, które pozwolą mu odnaleźć sens życia, a jednocześnie kwestionuje on wszelkie przejawy pewności i światopoglądowego zaspokojenia. Z jednej strony pragnie więc istnienia absolutnych wartości, obecności w świecie wszechmocnego i miłosiernego Boga, który zdjąłby z ludzkiej egzystencji ciężar jej tragizmu; z drugiej natomiast kwestionuje on wszelkie ostateczne, „gotowe” rozwiązania, traktując je za oznakę „konieczności” i „przeciętności” („pospolitości”, „nieautentyczności”), zagrażającej jednostkowemu życiu nieproblematicznej „wszystkości”.

Następnie przyjrzymy się bohaterowi *Notatek z podziemia*, zwracając uwagę na specyfikę jego egzystencji, na jego samotność oraz pragnienie autentyczności („żywego życia”). Podkreślimy, że szczęśliwe i nieproblematiczne („przeciętne”) życie, wolne od wewnętrznego niepokoju, codziennych trosk i poczucia tragizmu, postrzega on jako życie „martwe”, nieautentyczne, fałszywe i zakłamanie. Wszelkie próby niwelowania owego tragizmu, podporządkowywania ekstatycznego jednostkowego istnienia skostniałym schematom społecznym oraz regułom i normom powszechnej moralności, przyczyniają się jego zdaniem do zatracenia istoty człowieka oraz wielowymiarowości

---

<sup>1</sup> M. Januszkiewicz, *Świadomość człowieka z podziemia. O „Notatkach z podziemia” Fiodora Dostojewskiego*, [w:] *Światłocienie świadomości*, red. P. Orlik, Poznań 2002, s. 67; Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Kraków 2000, s. 84.

<sup>2</sup> J.L. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Warszawa 2010, s. 375.

ludzkiej egzystencji. Staje się ona wówczas „płaska”, przewidywalna, podobna do śmierci. Człowiek z podziemia, jak zobaczymy, pragnie bowiem „chaosu, mroku i obłąkania”, upatrując w swej samotności wartość samą w sobie. W dalszym kroku zastanowimy się, czy istnieje możliwość wyjścia poza „podziemie”. Lub inaczej: czy rzeczywiście bohater Dostojewskiego, nie chcąc identyfikować się z „wszystkością” i „pospolicnością”, skazany jest na absolutną samotność. Wskażemy więc na możliwość religijnego odczytania *Notatek z podziemia*.

### Antynomie ludzkiej egzystencji

Punktem wyjścia niniejszych analiz czynimy rozpoznania Lwa Szestowa i jego koncepcję człowieka tragicznego<sup>3</sup>. Szestow, „być może najmniej rosyjski spośród plejady rosyjskich filozofów XIX i XX wieku”<sup>4</sup>, do dziś zdaje się uchodzić za nadzwyczaj oryginalnego i wpływowego komentatora Dostojewskiego, ukazującego przede wszystkim tragizm ludzkiej egzystencji – nagłą utratę gruntu pod nogami, wykluczenie ze społeczeństwa, niezgodę na obowiązujące w świecie wartości oraz rządzące nim prawa i mechanizmy; wreszcie, nieustanne poczucie „bojaźni i drżenia”, wątpliwości i bezsensu życia. Szestow to człowiek „jednej idei”, „jednego tematu”<sup>5</sup>, a jego dzieła, jak mawiał Albert Camus, cechuje „godna podziwu monotonia”<sup>6</sup>. Szestow jawi się nawet jako pilny „uczeń” Dostojewskiego<sup>7</sup>, który – obok Sørensa Kierkegaarda, Karla Jaspersa, Martina Heideggera i Edmunda Husserla – należy do „rodziny umysłów”, która „z zaciekłością poczęła zagradzać królewską drogę rozumu i szukać prostych ścieżek prawdy”<sup>8</sup>. Rosyjski filozof, kontestując racjonalizm i myślenie systemowe, akcentuje więc rangę subiektywnego doświadczenia egzystencjalnego. Odślania jego tragizm, antynomiczność i paradoksalność.

---

<sup>3</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 2000.

<sup>4</sup> J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Kraków 2012, s. 153. W innym miejscu Dobieszewski pisze, że Szestow jest „najbardziej europejskim myślicielem rosyjskim”. Ibidem, s. 134.

<sup>5</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991, s. 13; J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, s. 151-152.

<sup>6</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 109. Por. Cz. Miłosz, *Szestow albo czystość rozpacz*, [w:] L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokopski, Warszawa 2009, s. 12.

<sup>7</sup> Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, s. 222.

<sup>8</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, s. 108.



Szestowowska wizja człowieka tragicznego, jak słusznie zauważa Michał Kruszelnicki, doskonale odzwierciedla twórczość Fiodora Dostojewskiego. Autor *Aten i Jerozolimy* ukazuje bowiem pisarza jako twórcę „rozdartego między wiarą w humanistyczne i humanitarne ideały a tragicznym wglądem w głęboką istotę człowieczeństwa, którą stanowi nieufność wobec jakiegokolwiek wizji światopoglądowo-egzystencjalnego zaspokojenia”<sup>9</sup>. W istocie tej trwale zawarta jest także potrzeba buntu wobec wszelkich gotowych, ostatecznych rozwiązań – potrzeba żarliwego sprzeciwu wobec zewnętrznej, władającej jednostkowym życiem „konieczności”. Towarzyszy temu zwrot w stronę „niekończącego się kwestionowania i błędzenia”<sup>10</sup>.

Człowiek Dostojewskiego, z jednej strony, poszukuje stałego, niekwestionowanego punktu oparcia w otaczającej go rzeczywistości, pragnie urzeczywistnić ogólnoludzką hierarchię wartości, poczuć wewnętrzny spokój i zbliżyć się do tłumaczącego wszystko Absolutu; z drugiej natomiast – nie jest w stanie tego osiągnąć, permanentnie targany jest bowiem wątpliwościami, a w jego duszy co rusz rozgrywają się poważne dylematy moralne. Słowem, człowiek Dostojewskiego jest nieufny wobec wszystkiego, co mogłoby mu zagwarantować duchowe ukojenie czy ziemskie szczęście<sup>11</sup>. Lew Szestow, doszukujący się źródeł filozofii w „ludzkiej tragedii, potworności i cierpieniach ludzkiego życia, w doświadczeniu beznadziejności”<sup>12</sup>, powie nawet, że człowiek Dostojewskiego przedkłada „cierpienie nad szczęśliwość, chaos i zniszczenie nad porządek i tworzenie”<sup>13</sup>. Myśl tę rosyjski pisarz mistrzowsko zilustrował w *Notatkach z podziemia*, utworze o paradygmatycznym znaczeniu dla całej jego twórczości. Dzieło to, dodajmy, stanowi dla Szestowa wnikliwy opis doświadczenia tragedii, „źródłowego doświadczenia człowieka”<sup>14</sup>.

Niezwykle interesujące w tym kontekście okazują się rozważania Kruszelnickiego, który – podążając za intuicjami Szestowa – zasadnie twierdzi, że idee konfliktu i niespełnienia najcelniej wyrażają Dostojewskiego myślenie o człowieku.

---

<sup>9</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, Warszawa 2017, s. 20.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 21. Por. D. Jewdokimow, *Między wolnością a koniecznością. Dostojewski w oczach Szestowa*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 1(13)/2006, s. 143-160; P. Mróz, *Lwa Szestowa egzystencjalistyczna interpretacja dzieła Dostojewskiego*, „Estetyka i Krytyka”, 2/2010, s. 97-111; T. Sucharski, *Dostojewski w „filozofii tragedii” Lwa Szestowa*, [w:] *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok 2005, s. 27-39.

<sup>11</sup> M. Błaszczuk, *Dostojewski o człowieku*, „Pamiętnik Literacki”, 4/2021, s. 253-257.

<sup>12</sup> M. Bierdiajew, *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*, [w:] L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1990, s. 117. Por. M. Bierdiajew, *Główna idea filozofii Lwa Szestowa*, przeł. A. Kondrat, „Studia z Historii Filozofii”, 1/2018, s. 27.

<sup>13</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 73.

<sup>14</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, s. 43.

Egzystencjalna interpretacja dzieł rosyjskiego artysty pozwala bowiem wnikliwie spojrzeć na „tragedię jednostki ludzkiej, pozostawionej wobec arcytrudnych, niewyobrażalnych wręcz wyzwań egzystencjalnych”<sup>15</sup>. Krytyka wszelkich „oczywistości”, kontestowanie powszechnie utrwalonych norm i nakazów, społecznie podzielanego systemu aksjologicznego, jak również afirmowanie ludzkiej wolności i prawa człowieka do autokreacji i samostanowienia – wszystko to znajduje w twórczości Dostojewskiego spektakularne refleksy.

Dostojewski, jak pisze Kruszelnicki, to „artysta zabłąkany pomiędzy ideałem harmonijnego, statecznego, chrześcijańskiego życia a niezwykłą filozoficzną i psychologiczną uczciwością wobec samego siebie”<sup>16</sup>. Uczciwość ta skutecznie zatruwa jego wiarę, pełną ufności postawę wobec Boga i chrześcijańskich ideałów, popychając go ku grzesznym i odrażającym przejawom wolności. Człowiek Dostojewskiego – w przeciwieństwie do postaci pozbawionych filozoficznej wrażliwości, tych, które nie dostrzegają konwencjonalności swego istnienia – za wszelką cenę pragnie bowiem potwierdzenia autentyczności swojego sposobu życia. Nieprzypadkowo więc pisarz najczęściej umieszcza swoich bohaterów w „sytuacjach granicznych”<sup>17</sup>, akcentując ich wewnętrzną niestabilność i skonfliktowanie z otaczającym światem<sup>18</sup>.

Dostojewski, jak powiedzieliśmy, jawi się jako pisarz, który znakomicie eksponuje antynomiczny i paradoksalny charakter ludzkiej egzystencji. Człowiek, poszukując autentyczności, wykazuje silny pociąg do „grzesznych wykroczeń” i autodestrukcji, a zarazem pożąda absolutnych wartości (takich jak Prawda, Dobro, Piękno), nadających życiu sens. Autor *Zbrodni i kary*, jak słusznie twierdzą krytycy jego twórczości, jest mistrzem w ukazywaniu „targającego człowiekiem konfliktu – konfliktu ze światem, z obowiązującą moralnością, z Bogiem, z bliźnim, a wreszcie z samym sobą”<sup>19</sup>. Wnikliwie opisuje więc egzystencjalne doświadczenia jednostki, w tym naznaczone intensywnością duchowe jej rozterki i przesilenia. Konflikt ten rosyjski artysta próbuje jednocześnie przezwyciężyć (lub przynajmniej zniwelować, załagodzić), powołując się na „prawdę Chrystusa”, istnienie obiektywnej moralności boskiej

---

<sup>15</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 22.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>17</sup> K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, przeł. A. Staniewska, M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 186-242; idem, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919, s. 226-247.

<sup>18</sup> M. Jones, *Dostoyevsky after Bakhtin. Readings in Dostoyevsky's Fantastic Realism*, Cambridge 1990, s. 30; H. Brzoza, *Dostojewski. Między mitem, tragedią i apokalipsą*, Toruń 1995, s. 9; P. Pieniążek, *Życie pęknięte w „Notatkach z podziemia” Dostojewskiego*, „Hybris”, 45/2019, s. 61-86.

<sup>19</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 22. Por. G.S. Morson, *Paradoxical Dostoevsky*, „The Slavic and East European Journal”, 3(43)/1999, s. 471-494.

proweniencji<sup>20</sup>. W tym świetle interpretować można choćby zachowanie Aloszy po śmierci mędrca Zosimy z *Braci Karamazow*, a zwłaszcza epilog *Zbrodni i kary*, obserwując „duchową przemianę” Raskolnikowa<sup>21</sup>. Trzeba wszakże pamiętać, że dla Dostojewskiego zwrot ku Transcendencji nie znosi całkowicie tragizmu ludzkiej egzystencji („trwogi z życia nie da się usunąć”<sup>22</sup>). Wiara w Boga, w wyższy sens istnienia, nie tyle bowiem przynosi ukojenie, ile generuje niepokój, potęgując samotność człowieka wobec Najwyższego.

W powieściowym świecie Dostojewskiego „nie ma wiele miejsca na ciszę, spokojną afirmację świata takiego, jaki jest, na poczucie egzystencjalnej pewności, spełnienia i zadowolenia”<sup>23</sup>. Jego bohaterów nieustannie trawią „przekłete problemy”, od których nie mogą się oni uwolnić<sup>24</sup>. Gdyby bowiem zostały one rozwiązane, jednostka przestałaby „być sobą”; stałaby się taka, jak wszyscy. A „wszystkość”, jak podkreśla Lew Szestow, to „główny wróg Dostojewskiego”<sup>25</sup>. Można zatem powiedzieć, że wewnętrzne rozdarcia, niepokoje i konflikty konstytuują człowieka Dostojewskiego. Bez nich nie może on w pełni realizować swojej wolności. Mówiąc jeszcze inaczej, nawiązując do filozofii Martina Heideggera, to właśnie owe nękające go dylematy stanowią o autentyczności jego życia, sprawiając, że nie upada on w przeciętność Się<sup>26</sup>.

Człowiek Dostojewskiego, zaznacza za Szestowem Kruszelnicki, „żyje autentycznym życiem tylko o tyle, o ile przeciwstawia się zastanemu porządkowi rzeczy, gdy występuje przeciwko wszelkim ograniczającym jego wolność przekonaniom, dogmatom, prawom moralnym, a nawet przeciwko samemu sobie, jednocześnie potępiając się i usprawiedliwiając”<sup>27</sup>. Skonfliktowany ze światem bohater Dostojewskiego chronicznie unika zwyczajności, przeciętności, pospolitości. Niemożność osiągnięcia szczęścia, spełnienia i satysfakcji (światopoglądowej, moralnej, religijnej czy filozoficznej) traktuje jako nieodłączny (konieczny, istotowy)

---

<sup>20</sup> L. Szestow, *O „przeistoczeniu przekonań” u Dostojewskiego*, [w:] *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Solowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 162; idem, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, s. 81.

<sup>21</sup> T. Kasatkina, *The Epilogue of ‘Crime and Punishment’*, [w:] *Fyodor Dostoevsky’s ‘Crime and Punishment’. A Casebook*, red. R. Peace, Oxford 2006, s. 171-188; D. Matual, *In Defense of the Epilogue of ‘Crime and Punishment’*, [w:] *Fyodor Dostoevsky’s ‘Crime and Punishment’*, red. H. Bloom, New York 2004, s. 105-114.

<sup>22</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, s. 229.

<sup>23</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 23.

<sup>24</sup> R. Przybylski, *Dostojewski i „przekłete problemy”*, Warszawa 2010.

<sup>25</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, s. 45.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010.

<sup>27</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 286.

element autentycznego sposobu egzystowania. Cierpienie, duchowe rozterki, poczucie braku, ciągle poszukiwanie i dążenie do przekraczania siebie (wykraczania poza „wszystkość”) postrzega tym samym jako wartości same w sobie, jedyną gwarancję „żywego życia”. Człowiek z podziemia, można nawet powiedzieć, skazany jest na „nieustanne rozjątrzenie swego cierpienia”<sup>28</sup>, które pozostaje dlań „jedyną możliwością obrony jego człowieczeństwa, jedynym możliwym przejawem jego jednostkowości i wolności”<sup>29</sup>. Owo niespełnienie zdaje się więc być „zatrutym źródłem życia”<sup>30</sup>, głęboko wkorzoną w ludzkie istnienie potrzebą samoafirmacji, szaloną pokusą kroczenia po tragicznym bezgruncie oraz urzeczywistnienia pasji wolności.

Trudno nie zgodzić się z konstatacją, że kategorie konfliktu i niespełnienia – immanentne cechy ludzkiej *psyche* – nie tylko stanowią przedmiot dociekań Dostojewskiego, ale i wiele mówią o samej jego osobowości<sup>31</sup>. Pisarz bowiem „był ich wcieleniem, wiecznie rozdarty między ideałem Madonny a ideałem Sodomy, rozumem a pragnieniem irracjonalnej wiary”<sup>32</sup>. Podobnie jak wykreowane przezeń postaci, on sam fascynował się problematycznością i wielowymiarowością ludzkiej egzystencji – interesowała go zarówno zdolność człowieka do samopoświęcenia, wielkoduszności i bezinteresownego czynienia dobra, jak i jego predylekcja do zła, grzechu i namiętności. Myśl Dostojewskiego oscyluje więc między „zaufaniem do Boga, który nie dopuściłby do śmierci niewinnych, a buntem wobec jawnej niesprawiedliwości, objawiającej się choćby w śmierci dzieci; między nadzieją na zmartwychwstanie i życie wieczne a wątpliwościami, podważającymi fundamenty doktryny chrześcijańskiej”<sup>33</sup>.

Konflikt i niespełnienie jawią się wreszcie jako strukturalne zasady samej twórczości Dostojewskiego. Problemy egzystencjalne i metafizyczne, które nawiedzają jego bohaterów, nie pozwalają się ostatecznie rozstrzygnąć, ani jednoznacznie ująć według alternatywy: albo niepewność, duchowe rozdarcie i klęska buntownika, albo gwarantująca wewnętrzny spokój wiara w Boga i w teleologiczny porządek dziejów. Jest raczej zgoła odwrotnie – ci, którzy nie boją się zakwestionować tradycyjną

---

<sup>28</sup> P. Pieniążek, *Życie pęknięte w „Notatkach z podziemia” Dostojewskiego*, s. 71.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> J. Adamski, *Świat jako niespełnienie albo samobójstwo Don Juana*, Warszawa 2000, s. 224.

<sup>31</sup> Szerzej na ten temat zob. B. Bursow, *Osobowość Dostojewskiego*, przeł. A. Wołodźko, Warszawa 1983; S. Mackiewicz, *Dostojewski*, Warszawa 1979; J. Smaga, *Fiodor Dostojewski*, Warszawa, Kraków 1974; L. Grossman, *Dostojewski*, przeł. S. Pollak, Warszawa 1968; D. Kułakowska, *Dostojewski. Dialektyka niewiary*, Warszawa 1981; M. Michalska-Suchanek, *Piętnaście odłon Dostojewskiego*, Katowice 2018; N. Putała, *Problem idealów w twórczości i życiu Fiodora Dostojewskiego. Polemika z uwagami Lwa Szestowa*, „Logos i Ethos”, 1/2021, s. 101-118.

<sup>32</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 287.

<sup>33</sup> Ibidem.

moralność chrześcijańską oraz wykroczyć poza obowiązujące w społeczeństwie normy, konwencje i schematy, postrzegani są przez pisarza pozytywnie; to oni właśnie najbardziej go fascynują. Ci zaś, którzy dążą do życia harmonijnego, bezproblemowego, zgodnego z nakazami powszechnej aksjologii, ukazani są jako ludzie „słabi”, „przeciętni”.

Nie oznacza to jednak, że toczący „podziemną” egzystencję człowiek Dostojewskiego całkowicie zamyka się na wartości ogólnoludzkie, humanistyczne czy nawet religijne. W odniesieniu do nich tworzy bowiem swój własny światopogląd jednostki tragicznej. W powieściowym świecie rosyjskiego klasyka niemożliwe jest więc „wypowiedzenie ostatniego słowa, które wskazałoby jeden pewny kierunek, w którym człowiek powinien podążać”<sup>34</sup>. Można powiedzieć, że konieczność owego „niedomknięcia”, na co zwracał uwagę choćby Michaił Bachtin, wpisana jest w samą poetykę dzieł Dostojewskiego. Nie tylko nie oferują one „komfortu moralnego i światopoglądowego dosytu”<sup>35</sup>, ale i nieustannie zachęcają czytelnika do ponownej lektury, wymykając się wszelkim dogmatycznym interpretacjom.

### **Samotność i podziemna egzystencja**

W tym miejscu przyjrzymy się Szestowowskiej interpretacji *Notatek z podziemia*. Bohater tego utworu stanowi dla rosyjskiego filozofa „egzemplifikację doświadczenia tragizmu życia, potworności istnienia naznaczonego przypadkowym, bezużytecznym, niczym niedającym się usprawiedliwić cierpieniem jednostki”<sup>36</sup>. To właśnie Lew Szestow, kładąc nacisk na problematykę ludzkiej wolności, zła oraz tragizmu jednostkowego istnienia, istotnie przyczynił się do popularyzacji egzystencjalnego odczytania dzieła Dostojewskiego. Warto pamiętać, że *Notatki z podziemia* uchodzą nawet za znakomite wprowadzenie do egzystencjalizmu, jednego z najważniejszych nurtów filozofii współczesnej<sup>37</sup>. Do Dostojewskiego – poza

---

<sup>34</sup> Ibidem, s. 288.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 290.

<sup>36</sup> P. Pieniążek, *Życie pęknięte w „Notatkach z podziemia” Dostojewskiego*, s. 61. Por. R. Harper, *The Seventh Solitude. Metaphysical Homelessness in Kierkegaard, Dostoevsky, and Nietzsche*, Baltimore 1967, s. 41-46. Jak zauważa Józef Leszek Krakowiak, człowiek z podziemia jest „wielkim paradoksalistą”, „w jego wnętrzu kłębi się wiele, bardzo wiele najsprzecznějších pierwiastków, które się w nim kotłują, a on tymczasem świadomie nie zezwala im się zewnętrznici”. J.L. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, s. 188.

<sup>37</sup> W. Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York 1975, s. 12-14.

Szestowem i Bierdiajewem – chętnie bowiem odwoływali się Jean-Paul Sartre<sup>38</sup>, Albert Camus<sup>39</sup>, Karl Jaspers<sup>40</sup>, Emmanuel Lévinas<sup>41</sup>, Czesław Miłosz<sup>42</sup>, Gustaw Herling-Grudziński<sup>43</sup> czy Witold Gombrowicz<sup>44</sup>.

Sartre napisze, że słynna sentencja autora *Braci Karamazow*, a mianowicie: „gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone”<sup>45</sup>, jest właśnie „punktem wyjścia dla egzystencjalistów”<sup>46</sup>. Camus w *Micie Syzyfa* wnikliwie analizuje zachowanie Kiryłowa, a lektura Dostojewskiego (i Szestowa) nie pozostaje bez wpływu na rozwijaną przezeń filozofię absurdu. Jaspers w *Szyfrach transcendencji* rozpatruje bunt Iwana Karamazowa przeciw Bogu w świetle teodycei. Lévinas natomiast interpretuje słowa Dostojewskiego („wszyscy jesteśmy winni za wszystko i wszystkich, przed wszystkimi, a ja bardziej niż inni”<sup>47</sup>) w kontekście własnej koncepcji filozoficznej (etyki odpowiedzialności<sup>48</sup>). To tylko niektóre przykłady oddziaływania myśli Dostojewskiego na dwudziestowieczny egzystencjalizm. Twórczość rosyjskiego pisarza, można śmiało powiedzieć, stanowi więc swoisty wyraz „egzystencjalizmu przed egzystencjalizmem”<sup>49</sup>.

Przypomnijmy, że Dostojewski „opowiada się za tymi kategoriami, które są tradycyjnie negatywnie waloryzowane, rehabilitując w ten sposób egzystencję

---

<sup>38</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 38-39.

<sup>39</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 178-184.

<sup>40</sup> K. Jaspers, *Szyfry transcendencji*, przeł. Cz. Piecuch, Toruń 1995, s. 35-36.

<sup>41</sup> E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 56-57.

<sup>42</sup> Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Kraków 2000; idem, *Szestow albo czystość rozpacz*, [w:] L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokopski, Warszawa 2009, s. 9-33.

<sup>43</sup> G. Herling-Grudziński, *Dwugłos o sumieniu Raskolnikowa*, [w:] *Eseje*, Kraków 2016, s. 478-482; idem, *Dwie glossy o Dostojewskim*, [w:] *Eseje*, s. 172-177. Teksty te ukazały się także w innym miejscu – zob. G. Herling-Grudziński, *Dwugłos o sumieniu Raskolnikowa*, [w:] *Godzina cieni. Eseje*, Kraków 1991, s. 88-92; idem, *Dwie glossy o Dostojewskim*, [w:] *Godzina cieni. Eseje*, s. 81-87; T. Sucharski, *Dostojewski Herlinga-Grudzińskiego*, Lublin 2002.

<sup>44</sup> B. Świdorski, *Dostojewski Gombrowicza*, „Teksty Drugie”, 3/1997, s. 61-71.

<sup>45</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Warszawa 1984, s. 313.

<sup>46</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 38.

<sup>47</sup> E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, s. 56. Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 198: „każdy z nas bez wątpienia ponosi winę za wszystkich i za wszystko na ziemi, nie tylko z winy powszechnej, ale osobiście każdy za wszystkich ludzi i za każdego człowieka na ziemi”.

<sup>48</sup> Lévinas, kreśląc swój projekt etyki odpowiedzialności, pisze między innymi tak oto: „to ja podtrzymuję drugiego, za którego jestem odpowiedzialny”, „moja odpowiedzialność jest nieusuwalna”, „odpowiedzialność jest tym, co wyłącznie spada na mnie i czego jako człowiek nie mogę odrzucić”, „mogę zastąpić wszystkich, ale nikt nie może zastąpić mnie”. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, s. 57. Por. idem, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002; idem, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000; idem, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994. Szerzej na ten temat zob. np. M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990; idem, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Levinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999; B. Skarga, *Emmanuel Lévinas – metafizyka jako etyka*, [w:] *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, s. 114-148.

<sup>49</sup> B. Urbankowski, *Dostojewski. Dramat humanizmów*, Warszawa 1978, s. 327. Por. R. Harper, *Existentialism. A Theory of Man*, Cambridge 1949, s. 13.

podziemną, przeklętą i nieszczęśliwą w miejsce życia przeciętnego i normalnego, które łatwo znajduje duchową pewność i życiową satysfakcję<sup>50</sup>. Przeciętne, nieproblematiczne życie jawi się człowiekowi z podziemia jako życie „martwe”, zakłamanie i fałszywe. Niwelowanie absurdalności, bezsensowności otaczającego świata, odwracanie wzroku od tragizmu ludzkiego istnienia, jak również wszelkie próby uporządkowania ekstatycznego, wymykającego się ciasnym ramom naukowym życia; podporządkowania tego, co indywidualne i jednostkowe temu, co ogóle, społeczne, przewidywalne, schematyczne czy systemowe – to wszystko szalenie irytuje i drażni bohatera Dostojewskiego. Sprawia, że życie staje się podobne do śmierci, a człowiek najczęściej wcale nie jest tego świadomy: „dwa razy dwa – to już nie jest życie, proszę państwa, lecz początek śmierci”<sup>51</sup>.

Człowiek Dostojewskiego, usiłując wieść życie autentyczne („żywe”), pragnie więc „chaosu, mroku, przekleństwa, obłąkania”<sup>52</sup>. Sytuuje się tym samym wśród „samotników, mizantropów i dziwaków”<sup>53</sup>, dobrowolnie odgradzając się od „normalnego”, skonwencjonalizowanego społeczeństwa<sup>54</sup>. To zaś unika wszelkiej problematyczności, całkowicie zdając się na niewzruszone „prawa logiki” i „zewnątrznej, wyższej konieczności”, które wyznaczają horyzont możliwych, dopuszczalnych zachowań i postaw. Owe prawa logiki są tu traktowane jak ściana, za którą nie ma nic, co mogłoby jednostkę zainteresować czy zaciekawić; co więcej, za którą absolutnie nic być nie może, ponieważ owej ściany nie sposób obejść ani jej rozkruszyć. To ona definiuje bowiem obszar tego, co możliwe.

Ludzie „przeciętni”, powiada Dostojewski, „w obliczu niemożliwości natychmiast pokornieją. Niemożliwość – czyli ściana? Jakaż to ściana? Ano, ma się rozumieć, prawa natury, wywody nauk przyrodniczych, matematyka. Jeżeli ci na przykład dowiodą, że pochodzisz od małpy, to już nie ma o co się krzywić, musisz to przyjąć. Skoro ci dowiodą, że właściwie jedna kropelka twojego własnego tłuszczu powinna być dla ciebie cenniejsza niż sto tysięcy kropelek tłuszczu innych ludzi i że w

---

<sup>50</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 24. Por. M. Jones, *Dostoyevsky after Bakhtin. Readings in Dostoyevsky's Fantastic Realism*, s. 59-74.

<sup>51</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*. Gracj, przeł. G. Karski, W. Broniewski, Londyn, Warszawa 1992, s. 31.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>53</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, s. 73.

<sup>54</sup> Różnica między „normalnością” („zwykłością”, „przeciętnością”) a szeroko rozumianą „innością”, jak powie Emil Cioran, nie tyle jest różnicą natury (istoty), co stopnia. W tym sensie każdy człowiek jawi się jako potencjalny „odszczępieniec” (dziwak, mizantrop, buntownik czy samotnik). Por. E. Cioran, *Samotność i przeznaczenie*, przeł. A. Dwulit, Warszawa 2008, s. 93.

tej konkluzji rozstrzyga się ostatecznie sprawa wszelkich tak zwanych cnót i obowiązków oraz inne bzdury i przesady – musisz się z tym zgodzić, nie ma rady, albowiem dwa razy dwa – to matematyka. Spróbuj tylko zaprotestować”<sup>55</sup>. I dalej: „Ależ – zawołają – nie można oponować: dwa razy dwa – cztery! Natura cię nie pyta; jej nie obchodzą ani twoje pragnienia, ani to, czy ci się jej prawa podobają, czy nie podobają. Musisz przyjmować ją taką, jaka jest, a zatem i wszystkie jej twory”<sup>56</sup>.

Powyższe przytoczenie ilustruje kilka ważnych kwestii. Po pierwsze, Dostojewski zdaje się tutaj krytykować „powierzchnowość” filozofii spekulatywnej, która ogniskuje się wokół tego, co możliwe, co wyrazić można wyłącznie za pomocą swoiście ludzkich kategorii intelektualnych. Afirmacja rozumu, uznanie go za niekwestionowany – formujący ludzką wiedzę o świecie – epistemiczny autorytet, oznacza całkowite zdanie się na jego rozstrzygnięcia, traktowanie ich jako pewnych i niepodważalnych aksjomatów. Ów kult rozumu (prymatu nauk przyrodniczych) oznacza zarazem marginalizację problemu jednostkowej egzystencji (jej tragizmu), wyrzucenie poza nawias zainteresowania tych tematów i zagadnień, dla których kryteria racjonalności (rzec by można za Kartezjuszem: „jasności” i „wyraźności”) nie mają zastosowania.

Myśl spekulatywna, zdaniem Dostojewskiego, nie znajduje tym samym dostępu do prawdy egzystencjalnej (prawdy jako subiektywności), gdyż ta leży poza zasięgiem jej poznania. Konstatacje człowieka z podziemia uznać więc można za krytykę wszelkich zachodnich ideologii oraz filozofii systemowych<sup>57</sup>. Owo rozpoznanie żywo koresponduje ze słowami Lwa Szestowa: „naukę, sztukę, filozofię i religię ludzie stworzyli po to, aby w jakiś sposób mogli uporać się z tymi męczącymi i strasznymi uciążliwościami, jakie napotykają na drodze swego życia”<sup>58</sup>. Dodajmy: aby mogli w jakiś sposób zracjonalizować swoje położenie (usytuowanie) w świecie, swoje indywidualne doświadczenie egzystencjalne. Szestow, podobnie jak Dostojewski, nie pozostawia jednak wątpliwości: „należy być bardzo naiwnym, ażeby mieć nadzieję na rozwiązanie wiecznej tajemnicy życia”<sup>59</sup>.

Po wtóre, poczynione przez autora *Notatek z podziemia* rozróżnienie na „martwe życie” i „żywe życie” doskonale zdaje się naświetlać różnicę, jaka zachodzi pomiędzy –

---

<sup>55</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*. Gracj, s. 15.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> J. Frank, *Dostoevsky. The Stir of Liberation, 1860-1865*, Princeton 1986, s. 345.

<sup>58</sup> L. Szestow, *Dziennik myśli. Pochwała głupoty*, przeł. A. Woźniak, Lublin 2018, s. 79-80.

<sup>59</sup> L. Szestow, *Wielkie wigilie*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2016, s. 7.



wyróżnionymi przez Sørensa Kierkegaarda – etycznym i religijnym stadium ludzkiej egzystencji. Tam bowiem, gdzie filozofa „naukowa” (spekulatywna, systemowa) widzi „prawdę” (pojmowaną jako obiektywność), tam Dostojewski i Kierkegaard widzą „absurd”, stanowczo odrzucając zwierzchnictwo „czystego rozumu”. Jak podkreśla bohater Dostojewskiego: „cóż mnie obchodzą prawa natury i arytmetyki, skoro mi się z jakiegoś powodu nie podobają ani te prawa, ani to, że dwa razy dwa – cztery? Oczywiście takiej ściany głową nie przebiję, jeśli istotnie sił mi na to nie starczy, ale wcale się przed nią nie ukorzę tylko dlatego, że mam przed sobą ścianę i że mi nie starczyło sił”<sup>60</sup>. Zarówno Dostojewski, jak i Kierkegaard, jak widzimy, pragną wykroczyć poza to, co możliwe (doczesne, wiadome i przewidywalne), głównym przedmiotem swej egzystencjalnej refleksji czyniąc „żywe życie” człowieka.

Podczas gdy człowiek Kierkegaarda dąży do ukonstytuowania „absolutnego stosunku do Absolutu”, którego ceną jest „szaleństwo rozumu”, bohater *Notatek z podziemia* – negując powierzchowne, „przeciętne”, „martwe” życie – pragnie „chaosu, mroku, przekleństwa, obłąkania”. „Żywe życie”, pełne napięć i buntowniczej ekspresji, skazuje bowiem jednostkę na samotność; umieszcza ją – przypomnijmy spostrzeżenie Lwa Szestowa – pośród „samotników, mizantropów i dziwaków”. Nie jest to więc życie wygodne, spokojne, szczęśliwe, pozbawione niepokoju. Przeciwnie, niepokój i lęk są wręcz wpisane w jego struktury, są jego nieodłączną częścią, immanentnym aspektem. Dostojewskiego pociąga „gwałtowność, ciemność, samowola, właśnie to wszystko, co w oczach zdrowego rozsądku i nauki uchodzi za nieistniejące albo istniejące negatywnie”<sup>61</sup>. Szczególnie zaś interesuje go mroczna strona natury ludzkiej, jej tajemniczość i skłonność do perwersji. Słowem: to, co w opinii większości uchodzi za brudne, „mdłe”, odrażające, szkaradne, irracjonalne, niewarte uwagi, czy nawet nieistniejące.

„Martwe życie” to życie według ogólnych (społecznie aprobowanych) norm etycznych, „porządku rozumu” i ludzkiej logiki, usiłującej wyrugować tragizm oraz „usunąć” problematyczność ludzkiej egzystencji, porządkując ją w „oczywisty”, przewidywalny system. To życie „według książki” – bezpieczne, harmonijne, schematyczne, pozbawione ryzyka i znamion indywidualności: „wszyscy odwykliśmy od życia, wszyscy kulejemy, każdy więcej albo mniej. Odwykliśmy nawet tak bardzo, że niekiedy prawdziwe żywe życie wywołuje w nas jakąś odrazę, toteż nie możemy

---

<sup>60</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*. Gracj, s. 15.

<sup>61</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba*. Duchowe wędrówki, s. 50.

znieść, kiedy nam o nim przypominają. Doszliśmy przecież nawet do tego, że prawdziwe *żywe życie* uważamy prawie za mózół, niemal za ciężką służbę, i wszyscy jesteśmy zgodni, że lepiej według książki”<sup>62</sup>.

Podporządkowanie ekstatycznej, nieustannie „dziejącej się” egzystencji „skostniałym” konstruktom teoretycznym oznacza zatem jej „śmierć”. Ludziom „przeciętnym” (Kierkegaardowski „tłum”, Nietzscheańskie „stado”, Heideggerowskie „Się”) owo podporządkowanie daje jednak poczucie swoistego komfortu jej „okielznania”, które implikuje spokój i samozadowolenie: „dla nich ściana ma w sobie coś, co ich uspokaja”. Kiedy bowiem natrafiają na tę czy inną ścianę „konieczności”, szybko, z ufnością i bez zastanowienia dostosowują się do niej. Nie widzą w niej przeszkody, która może ograniczać czy zagrażać jednostkowej tożsamości. Nie budzi się w nich także filozoficzna dociekliwość, nakazująca sprawdzić, co może być za nią i jak ewentualnie mogłaby przebiegać ludzka egzystencja, gdyby tej ściany nie było lub gdyby okazała się ona jedynie konstrukcją ludzkiego umysłu. „Martwe życie”, konkluduje Dostojewski, oznacza więc życie „karykaturalne, zakłamanie, samooszukujące się”<sup>63</sup> – to poszukiwanie bezpieczeństwa, pewności, ziemskich wygod, to przybieranie postawy zachowawczej, odwoływanie się do „powszechnych racji rozumowych”; wreszcie, to istnienie wyłącznie w horyzoncie tego, co możliwe, co skrojone jest na „ludzką miarę” poznania.

„Żywe życie” natomiast to życie na wskroś problematyczne, „przekłete”, naznaczone niepewnością i egzystencjalnym niepokojem; to nieustanne wystawianie się na próbę, „wrywanie się z jaskini”, w której dominują oczywistości, ogólne prawa i zasady rozumu. Człowiek z podziemia nie tylko nie akceptuje „ściany konieczności”, ale i próbuje ją przewyciężyć. Buntuje się przeciwko jej „narzucającemu się” porządkowi. Nierzadko też rozpacza z powodu niemożności pełnego, nieskrępowanego wyrażania siebie. To, co dla społeczeństwa jest „normalne”, „naturalne” i „oczywiste”, dla niego pozostaje wątpliwe, „podejrzanе”, ograniczające i niebezpieczne. Bohater Dostojewskiego wie bowiem, że nie istnieje ogólna, „normatywna wizja” tego, jak „poprawnie” powinna toczyć się ludzka egzystencja oraz jaki „naprawdę” powinien być człowiek. Swoimi wypowiedziami przekornie prowokuje więc do namysłu, prowadząc z czytelnikiem osobiwą „grę słowną”, i zwodząc go niekiedy na manowce: „przysięgam państwu, że ani słówku z tego, ani jednemu słówku nie wierzę! A raczej

---

<sup>62</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia. Gracz*, s. 105.

<sup>63</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 42.

może i wierzę, ale jednocześnie, nie wiadomo dlaczego, czuję i podejrzewam, że łączę jak najęty”<sup>64</sup>. Rosyjski pisarz zdaje się tu podkreślać, że nie ma jednej, uniwersalnej, obiektywnej wizji człowieka i człowieczeństwa; że „człowiek jest istotą nie tylko irracjonalną i paradoksalną, ale przede wszystkim błędzącą i niepewną niczego, co twierdzi”<sup>65</sup>. Pewni natomiast możemy być jednego: egzystencjalnej samotności człowieka z podziemia: „ja jestem jeden. Oni to wszyscy”<sup>66</sup>.

Celem Dostojewskiego, powtórzmy za Szestowem, jest „wyrwać się z jaskini, z tego zaczarowanego królestwa, gdzie człowiekiem rządzą prawa, zasady, oczywistości – z *idealnego* królestwa *zdrowych i normalnych* ludzi”<sup>67</sup>. Konsekwencją opuszczenia owego królestwa „oczywistości” i „wszystkości”, jest niewątpliwie samotność jednostki. Człowiek z podziemia, afirmując wolność i spontaniczność (ekstazy), wyraźnie odgradza się od ludzi „przeciętnych”. Krytykuje ich „zwyczajność”, powierzchowność myślenia oraz beztroskę. Nade wszystko zaś irytuje go ich zadowolenie z siebie, naskórkowy sposób bycia-w-świecie, brak „poczucia skomplikowania ludzkiej egzystencji”<sup>68</sup>. Słowem: to, że w ogóle nie zwracają oni uwagi na problematyczność „żywego życia”. Jak powie: „zdumiewała mnie błahość ich sądów, nedorzecznosc ich zajęć, zabaw, rozmów. Nie pojmowali tak zasadniczych rzeczy, nie interesowali się tak istotnymi, bijącymi w oczy zjawiskami (...). Nic nie pojmowali, żadnego rzeczywistego życia i – przysięgam – to mnie właśnie w nich najbardziej oburzało”<sup>69</sup>.

Jak nietrudno zauważyć, bohater Dostojewskiego drwi z faktu, że ludzie „przeciętni” – najczęściej zupełnie nieświadomie – wykazują niebywałą skłonność do samooszukiwania się – swoją tchórzliwość uznają za rozsądek, a „słabość” za cnotę. Przeciwstawia tym samym spokojne, pozbawione lęku, trwogi i wszelkich silnych emocji, dostatnie życie, życiu „żywemu”, nastawionemu na zgłębianie „zasadniczych rzeczy”, w tym sensu ludzkiego istnienia. Można więc odnieść wrażenie, że to właśnie owo „obsesyjne myślenie i płomienne dyskusje na tematy graniczne, ostateczne”<sup>70</sup> sprawia, iż czuje się on samotny, wyalienowany i niezrozumiany przez społeczeństwo. Woli wszakże pozostać w „podziemiu”, być w zgodzie ze sobą, niż zjednoczyć się z „wszystkością”, wiodąc życie pospolite i nudne. Autentyczność („bycie sobą”) stanowi

---

<sup>64</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*. Gracz, s. 34.

<sup>65</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 38.

<sup>66</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*. Gracz, s. 39.

<sup>67</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, s. 58.

<sup>68</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 41.

<sup>69</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*. Gracz, s. 56-57.

<sup>70</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 41.

dla niego wartość najwyższą, podobnie jak umiłowanie „żywego życia”. Człowiek z podziemia doskonale wie, że jest ono „dostępne” jedynie nielicznym, bowiem tylko „niektórzy, bardzo nieliczni, czują, że ich życie nie jest życiem, lecz śmiercią”<sup>71</sup>. „Podziemie” jest właśnie swego rodzaju „ucieczką od świata zwyczajności, ugruntowanej normalności, dobrnięciem zaś do samotniczej, rozdartej wolności-podmiotowości, której autentyzm nie ulega żadnej wątpliwości; jest to wręcz podmiotowość chorobliwie autentyczna”<sup>72</sup>. Słowem: autentyczność („żywe życie”) oznacza samotność.

### Ku autentyczności

Zadajmy teraz pytanie: czy można wykroczyć poza podziemie? Czy bohater Dostojewskiego, za wszelką cenę unikając przeciętności (normalności), pospolitości i „wszystkości”, na zawsze skazany jest na samotność? A może – przeciwnie – perspektywa podziemia zbliża go do prawdy Chrystusa, dając mu ukojenie w wierze? Słowem: czy możliwe jest „przewycięzenie mroku” podziemia? Warto zaznaczyć, co niezwykle interesujące, że sam Lew Szestow, według którego *Notatki z podziemia* są przede wszystkim pochwałą „nieredukowalnej tragedii ludzkiego życia”<sup>73</sup>, dostrzega możliwość religijnego odczytania dzieła rosyjskiego pisarza. Z jednej strony, jak pamiętamy, Szestow głosi apoteozę „filozofii tragedii”, w tym ludzkiej samotności, niespełnienia, wewnętrznych rozterek i konfliktów; z drugiej natomiast wskazuje, że człowiek Dostojewskiego „pragnął całą duszą pogodzić się z życiem”<sup>74</sup>. Autor *Zbrodni i kary* – zdaniem filozofa – zdaje się przeczuwać, że „są w życiu jakieś bogactwa, których człowiek powinien strzec”<sup>75</sup>. Człowiek z podziemia afirmuje więc życie przekłete i tragiczne, a zarazem pragnie „czegoś zupełnie innego”<sup>76</sup>. Nie do końca jest bowiem zadowolony z tego, jak przebiega jego egzystencja, jaką przybiera postać. Przypomnijmy, że religijni komentatorzy Dostojewskiego, jak choćby cytowana

---

<sup>71</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, s. 60.

<sup>72</sup> J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, s. 99.

<sup>73</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 44.

<sup>74</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, s. 56.

<sup>75</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, s. 83.

<sup>76</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia. Gracz*, s. 34.

wcześniej Dorota Jewdokimow, uważają „żywe życie” za wyraz tęsknoty za „rzeczywistością duchową”<sup>77</sup>.

Tym „czymś innym”, czego poszukuje bohater Dostojewskiego, może być zatem wiara. *Notatki z podziemia*, jak sugerują niektórzy badacze, miały być bowiem utworem „apofatycznie religijnym”<sup>78</sup>; utworem „o czuwaniu łaski uświęcającej nawet nad obmierzłym i wstrętnym człowieczkiem”<sup>79</sup>. Podkreśla się tutaj, że człowiek z podziemia – w końcowych, zablokowanych przez cenzurę fragmentach dzieła – doświadczyć miał moralnej odnowy, swoistego „nawrócenia” („konwersji”). W tym sensie „podziemie” jawi się jako „etap przejściowy w duchowym rozwoju bohatera”<sup>80</sup>. Rozwój ten, będący częścią dialektycznego procesu, przebiegać miał od doświadczenia nihilizmu (tragizmu i egzystencjalnej samotności) do doświadczenia chrześcijańskiej wiary (wewnętrznej przemiany). Zastanawiające jest wszakże to, że Dostojewski, mogąc starać się o przywrócenie powieści pierwotnego kształtu, zrezygnował z pomysłu dołączenia do niej owego optymistycznego zakończenia. Zwraca na to uwagę Michał Kruszelnicki<sup>81</sup>, eksponując wybitnie egzystencjalny charakter *Notatek z podziemia*. Zdaniem wrocławskiego uczonego, nawiązującego w znacznej mierze do rozpoznania Szestowa, „dramat bycia człowiekiem i duchowych poszukiwań nigdy się nie kończy”<sup>82</sup>. Egzystencjalne napięcie i rozedrganie nie pozwala jednostce „opowiedzieć się po stronie jakiegokolwiek pewności”<sup>83</sup>.

Niemniej jednak nie od rzeczy wydaje się odczytanie „żywego życia” w kontekście religijnego stadium egzystencji, o którym w *Bojaźni i drzeniu* pisał Søren Kierkegaard<sup>84</sup>. Źródłem egzystencjalnego doświadczenia człowieka jest tutaj pragnienie niemożliwego, a co za tym idzie – utrata wewnętrznej równowagi, brak zakotwiczenia w bycie, zanik gruntu pod nogami. Oznacza to niemożność konceptualizacji indywidualnego istnienia, zbudowania teoretycznego systemu wyjaśniającego jego

---

<sup>77</sup> D. Jewdokimow, *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, Poznań 2009, s. 151. Por. P. Pieniążek, *Życie pęknięte w „Notatkach z podziemia” Dostojewskiego*, s. 74-75.

<sup>78</sup> O. Meerson, *Old Testament Lamentation in the Underground Man's Monologue. A Refutation of the Existentialist Reading of 'Notes from the Underground'*, „The Slavic and East European Journal”, 3(36)/1992, s. 317-322. Por. P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Bydgoszcz 2002, s. 210; O. Meerson, *Dostoevsky's Taboos*, Dresden 1998.

<sup>79</sup> R. Przybylski, *Dostojewski i „przekłete problemy”*, s. 148.

<sup>80</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Gdańsk 2017, s. 87. Por. idem, *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005, s. 115; M. Januszkiewicz, *Świadomość człowieka z podziemia. O „Notatkach z podziemia” Fiodora Dostojewskiego*, s. 79.

<sup>81</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 32, przypis 7.

<sup>82</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.

specyfikę<sup>85</sup>. Dostojewski i Kierkegaard, zdaniem Szestowa, pozostają zgodni, że fundamentalnym zadaniem filozofii egzystencjalnej „nie jest uspokajanie człowieka, lecz budzenie w nim niepokoju”, „nauczenie życia w niewiedzy”<sup>86</sup>. Ów niepokój, jak powie Kierkegaard, jest warunkiem *sine qua non* wiary, która jako taka transcenduje doczesność oraz wszystko to, co z jej perspektywy jawi się jako możliwe i oczywiste.

Jeśli celem filozofii jest więc „zadawać pytania, na które nie ma i nie może być odpowiedzi”<sup>87</sup>, to *Notatki z podziemia* uznać można za swego rodzaju filozoficzny manifest Dostojewskiego. Tak właśnie interpretuje je Lew Szestow, akcentując egzystencjalny dramat człowieka z podziemia, jego samotność oraz tragizm. Autor *Apoteozy nieoczywistości* stoi tym samym na stanowisku, że perspektywa wiary, otwarcie się na prawdę Chrystusa, nie znosi całkowicie rzeczywistości „podziemia”. Jest ono nie tylko miejscem autentycznego życia (odosobnienia, wolności i autokreacji), symbolem „otchłani”, „pustyni rozpaczy”, „spustoszenia” i „negacji”, „absolutnych ciemności”, „całkowitego osamotnienia” czy „bezdźwięcznej ciszy”<sup>88</sup>. Stanowi ono także warunek odnalezienia sensu, „ujrzenia światła” i dostąpienia nadziei. Jak zauważa Cezary Wodziński: „u źródeł swego człowieczeństwa, w doświadczeniu tragedii istnienia, na dnie rozpaczy, w otchłani, człowiek odkrywa nowy wymiar myślenia: wiarę”<sup>89</sup>. Filozofia tragedii (*biespoczwiennosti*) staje się zarazem filozofią religijną, swoistą filozofią zbawienia: „filozofia *biespoczwiennosti* przeobraża się w filozofię *de profundis*, z zastygłej w geście rozpaczy filozofii tragedii wyłania się projekt filozofii religijnej, projekt filozofii zbawienia”<sup>90</sup>.

Wiara nie może być jednak czymś, co ostatecznie rozwiewa wszelkie wątpliwości, dając odpowiedzi na wszystkie nękające człowieka pytania. Wówczas stałaby się wyrazem „wszystkości”, „pospolitości” i „taniego szczęścia”, którego Dostojewski i Szestow (a także Kierkegaard) nie chcą zaakceptować i przyjąć. Wiara nie przynosi więc jednostce ukojenia, nie gwarantuje szczęścia i spełnienia, nie daje poczucia pewności. Wiara, jak podkreśla Szestow, „nie przynosi ani spokoju, ani pewności, ani trwałości. Wiara nie opiera się na *consensus omnium*, wiara nie zna kresu ani granic. W przeciwieństwie do wiedzy nie dostąpi nigdy triumfu

<sup>85</sup> L. Szestow, *Potestas clavium (Władza kluczy)*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005, s. 56.

<sup>86</sup> L. Szestow, *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. N. Karsov, S. Szechter, Warszawa 1983, s. 26.

<sup>87</sup> L. Szestow, *Potestas clavium (Władza kluczy)*, s. 34.

<sup>88</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, s. 74.

<sup>89</sup> Ibidem, s. 75.

<sup>90</sup> Ibidem. Por. J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, s. 142-149; A. Sawicki, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000, s. 76.

samozadowolenia”<sup>91</sup>. Jest ona raczej „bojaźnią, oczekiwaniem, tęsknotą, trwogą, nadzieją”<sup>92</sup>, nieustannym poszukiwaniem tego, co niepowątpiewalne. Wątek ten celnie wyłuszcza Paweł Pieniążek, wedle którego wiara Dostojewskiego jest „wiarą trudną, heroiczną, zakładającą mękę wolności”<sup>93</sup>. Wiara ta jest zatem wolna od religijnych dogmatów, nie sprowadza się także do pokornego wypełniania przykazań czy nakazów powszechnej moralności. Jest raczej na tyle indywidualna i subiektywna, że zdaje się potwierdzać autokreacyjny i antynomiczny charakter ludzkiej egzystencji. Jak powie Dostojewski: „ile straszliwych mąk kosztowała mnie i kosztuje owa potrzeba wiary, która w mej duszy tym jest silniejsza, im więcej jest we mnie dowodów przeciwnych”<sup>94</sup>.

Mówiąc jeszcze inaczej: w przeciwieństwie do wiedzy, która dąży do obiektywności i ogólności, wiara nie może być przedmiotem intersubiektywnego dyskursu („co dla Aten jest szaleństwem, dla Jerozolimy jest mądrością, co dla Jerozolimy jest prawdą, dla Aten jest fałszem”<sup>95</sup>). Podczas gdy wiedza, przypomnijmy spostrzeżenie Kierkegaarda, odnosi się do tego, co etyczne (określa etyczne stadium ludzkiej egzystencji), wiara charakteryzuje egzystencję religijną, dotyczy bowiem rzeczywistości niewysłowionej, niedefiniowalnej; tego, co z punktu widzenia rozumu wydaje się być niemożliwe, aporetyczne, paradoksalne. Szestow, podążając za autorem *Bojaźni i drżenia*, nie pozostawia tu wątpliwości: „wiara nie jest zaufaniem, które pokładamy w tym, co zostało nam powiedziane, w tym, co usłyszeliśmy, lub w tym czego nas nauczono. Wiara stanowi o nowym wymiarze myśli, nieznanym i obcym filozofii spekulatywnej, który otwiera drogę ku Stwórcy wszystkich ziemskich rzeczy, do źródła wszelkiej możliwości, do Tego, który nie zna granic pomiędzy tym, co możliwe, a tym, co niemożliwe”<sup>96</sup>. Tak rozumiana wiara, jak nietrudno zauważyć, nie tyle przyczynia się do przezwyciężenia ludzkiej samotności (symbolicznego „podziemia”), ile jeszcze bardziej ją potęguje. A wraz z nią – generuje niepokój, cierpienie, egzystencjalne rozterki, a jednocześnie przemożne pragnienie szczęścia, pewności i stałości.

---

<sup>91</sup> L. Szestow, *Sola fide. Tylko przez wiarę*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1995, s. 270.

<sup>92</sup> Ibidem.

<sup>93</sup> P. Pieniążek, *Życie pęknięte w „Notatkach z podziemia” Dostojewskiego*, s. 82.

<sup>94</sup> Cyt. za L. Grossman, *Dostojewski*, przeł. S. Pollak, Warszawa 1968, s. 164. Por. F. Dostojewski, *Sentencje*, przeł. Z. Podgórzec, Białystok 1993, s. 50, 51; idem, *Listy*, przeł. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 69. Dostojewski przekonuje, że tylko taka wiara, która ugruntowana jest w ludzkiej wolności, może stanowić podstawę miłości bliźniego. Jedynie bowiem „wolna wiara” i „wolna miłość” mogą być zupełnie bezinteresowne i odpowiedzialne. Por. idem, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Pomorski, Kraków 2004, s. 291.

<sup>95</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 313.

<sup>96</sup> L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokopski, Warszawa 2009, s. 67.

Jeśli zatem tym „czymś zupełnie innym”, o czym mówi człowiek z podziemia, ma być wiara, to tylko ta pojęta na sposób Kierkegaardowski – jako „pragnienie niedające satysfakcji, wzbudzające niepokój, ruch od lamentu do nadziei – desperackie, nieskończone nawoływanie nigdy nieuobecniającego się Boga”<sup>97</sup>. Wiara, wedle tego ujęcia, bliska jest szaleństwu. Można nawet powiedzieć, że szaleństwo (obłąd) zdaje się być warunkiem możliwości wiary, immanentnym, niezbędnym jej elementem: „wiara może żyć tylko w atmosferze szaleństwa”<sup>98</sup>. Tylko taka wiara może bowiem prowadzić do Prawdy, odsłaniając perspektywę zbawienia, zupełnie niedostępną dla ludzkiego rozumu: „źródło prawdy bije tam, gdzie się go ludzki rozum zupełnie nie spodziewa”<sup>99</sup>, „ostateczna prawda skrywa się w nieprzeniknionych ciemnościach”<sup>100</sup>.

Wiara, której istotą jest szaleństwo, przekracza więc wszelkie oczywistości („porządek rozumu”), utrwalone przyzwyczajenia i schematy myślowe. Wyrwa człowieka z „uśpiania”, letargu, który jest udziałem tych, którzy uporczywie zgłębiają prawdy naukowe, fascynując się „mądrościami świata”. Obnażając konwencjonalność, miałość i zakłamanie „przeciętności” („wszystkości”), przywraca mu „prawdziwe widzenie”<sup>101</sup>. Jak pisze Cezary Wodziński: „wiara pokrewna jest szaleństwu, a więc temu, co z punktu widzenia rozumu czy zdrowego rozsądku jest całkowicie pozbawione sensu. Jest absurdalna, niemożliwa zatem do zrozumienia i zinterpretowania w kategoriach racjonalnych. Nie daje nigdy poczucia pewności i stabilności, nie zna triumfu samozadowolenia i ukojenia”<sup>102</sup>. W podobnym duchu wypowiada się także Adam Sawicki: „w koncepcji Szestowa wiara jest w ciągłym ruchu, w drodze, towarzyszy jej nieustannie trwoga i niepokój, określa on ją nawet jako szaleństwo”<sup>103</sup>. Wiara wprawdzie otwiera człowieka na transcendencję, dając mu nadzieję na poczucie bliskości Boga, jednak nie daje mu „gotowej” recepty na szczęśliwe życie. A co

---

<sup>97</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 51.

<sup>98</sup> L. Szestow, *Sola fide. Tylko przez wiarę*, s. 259.

<sup>99</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, s. 225.

<sup>100</sup> Ibidem, s. 414.

<sup>101</sup> A. Kurkiewicz, *Przestrzeń ludzkiej egzystencji horyzontem doświadczenia prawdy. Szestowa szaleństwo wiary*, „Sprawy Wschodnie”, 1-2/2006, s. 101. Por. A. Woźniak, *Z życia i twórczości Lwa Szestowa. Refleksja nad „filozofią wiary”*, [w:] L. Szestow, *Dziennik myśli. Pochwała głupoty*, przeł. A. Woźniak, Lublin 2018, s. 7-63; M. Bierdiajew, *Lew Szestow i Søren Aabye Kierkegaard*, przeł. A. Kondrat, „Studia z Historii Filozofii”, 4/2018, s. 81-89; R. Litwin, *Lew Szestow wobec filozoficznej tradycji Aten*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica”, 16/2004, s. 119-129; P. Mrzygłód, *Między „metafizyką absurdu” i „absurdem metafizyki”. Projekt dekonstrukcji metafizyki klasycznej w egzystencjalistycznej myśli Lwa Szestowa*, Wrocław 2014.

<sup>102</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, s. 199.

<sup>103</sup> A. Sawicki, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, s. 78.



wydawać się może paradoksalne – jeszcze bardziej potęguje jego samotność („wiara wymaga samotności”<sup>104</sup>), akcentując tragizm ludzkiej egzystencji.

Dla człowieka Dostojewskiego, zapiszmy w trybie podsumowania, nic nie może być pewne, oczywiste czy ostateczne, nawet wiara. Zapewne dlatego właśnie filozofia tragedii, którą wyznaje, nie zna ochotników („istnieje dziedzina ludzkiego ducha, która nie zna ochotników: ludzie nie wchodzą tam dobrowolnie. Jest to dziedzina tragedii”<sup>105</sup>). Samotność, rozpacz, niespełnienie i nieszczęście są dla niego oznaką „żywego życia”. Nieproblematiczna wiara natomiast, jak twierdzi, pogrąża człowieka w gnuśności, „przeciętności”, „normalności”, ograniczając jego nieskrępowaną wolność. Dążeniem Dostojewskiego, jak wynika z egzystencjalnej lektury *Notatek z podziemia*, jest więc przewyciężenie wszelkich oczywistości, w tym także oczywistości prawd rozumu oraz wiary. Każde spełnienie, każde ostateczne, „gotowe” rozwiązanie jest dla niego podejrzane, nie do przyjęcia, ponieważ stanowi afirmację nieautentyczności, życia „martwego” i „przeciętnego”.

---

<sup>104</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, s. 200.

<sup>105</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, s. 37.



### Rozdział 3. Wobec Raskolnikowa

W niniejszym rozdziale przyjrzymy się egzystencjalnej samotności Rodiona Raskolnikowa, jednego z najbardziej znanych, a zarazem najbardziej fascynujących bohaterów Fiodora Dostojewskiego. Omówimy główne motywy dokonanej przez niego zbrodni, zwracając uwagę, że od chwili opublikowania *Zbrodni i kary* powstało mnóstwo interpretacji owej „zagadki”, co wyraźnie zdaje się świadczyć o żywym zainteresowaniu badaczy tą kwestią. Postać Raskolnikowa skutecznie wymyka się jednoznacznej ocenie, jego osobowość przenikają bowiem tak pierwiastki pozytywne, jak i negatywne. Jedni komentatorzy widzą w nim jednostkę wybitną, nieczułą, wyrachowaną, gardzącą „wszystkością”, a więc wszystkim tym, co przeciętne i pospolite. Inni zaś widzą w nim człowieka tragicznego, typowego samotnika i outsidera opętanego „złudną ideą”. Jeszcze inni natomiast – człowieka niezwykle przejętego losem ludzkości, wrażliwego na cierpienie i krzywdę innych ludzi, spragnionego harmonijnego, szczęśliwego życia, który ostatecznie (w epilogu powieści) doświadcza „nawrócenia”.

Nakreślając możliwe interpretacje przyczyn popełnionego przez Raskolnikowa morderstwa lichwiarki, podzielać będziemy konstatację Tadeusza Sucharskiego, że „każda stanowcza opinia jednoznacznie klasyfikująca Raskolnikowa będzie niesprawiedliwa, każdemu bowiem pozytywnemu aspektowi jego zachowania lub osobowości można przeciwstawić odpowiednik negatywny”<sup>1</sup>. Będziemy także dowodzić, że powieść Dostojewskiego odznacza się „nadzwyczajną otwartością interpretacyjną” i nie sposób uzyskać „ostatecznego rozwiązania” wieloznacznego zachowania Raskolnikowa. Jak słusznie zauważa Michał Kruszelnicki: „nie ma więc jednej odpowiedzi na pytanie o przyczynę zabójstwa lichwiarki, tak jak nie ma *jednego* Raskolnikowa”<sup>2</sup>. Oznacza to, że przyjmując ową „interpretacyjną otwartość” za specyficzny wyróżnik twórczości rosyjskiego pisarza, winniśmy zarazem pogodzić się z

---

<sup>1</sup> T. Sucharski, *Dostojewski Herlinga-Grudzińskiego*, Lublin 2002, s. 160. Por. I. Kliger, *Shapes of History and the Enigmatic Hero in Dostoevsky: The Case of 'Crime and Punishment'*, „Comparative Literature”, 3(62)/2010, s. 228-245.

<sup>2</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, Warszawa 2017, s. 68.

faktem, iż prawdopodobnie nigdy nie uda nam się uzyskać jednej, „obiektywnie” satysfakcjonującej odpowiedzi – nie tylko na pytanie o motyw zabójstwa starej lichwiarki, ale i na każde inne pytanie dotyczące postaci Rodiona.

## Motywy zbrodni

Poniżej przybliżymy możliwe interpretacje motywu zbrodni Raskolnikowa<sup>3</sup>. Zastanowimy się więc nad tym, co tak naprawdę przyczyniło się do tego, że zdecydował się on na tak radykalny krok, jakim jest zabójstwo lichwiarki. Czy powodem dokonanego przezeń morderstwa jest jego niski status materialny, chęć polepszenia jakości swego życia, połączona z wiarą w altruistyczne, humanistyczne ideały troski i pomocy bliźniego? A może powodem jego zabójstwa jest przekonanie o byciu jednostką wybitną (Nietzscheańskim nadczłowiekiem), której „wszystko wolno” i która egzystuje „poza dobrem i złem”? A może bohater Dostojewskiego zabija dlatego, że zostaje opętany, zmanipulowany i zniewolony przez jakąś potężną, niepojętą i zupełnie mu nieznaną, nadprzyrodzoną „siłę zła”? Może jego czyn nie wynika z jego wolnej woli, może działa on pod wpływem wyższej konieczności?

A może powodem zbrodni Raskolnikowa jest jego szczere pragnienie uszczęśliwienia ludzkości, chęć dowodzenia ludzkimi masami oraz bycia ich prawodawcą? Może to właśnie jego wiara w romantyczny mit Napoleona oraz mesjanistyczną wizję zbawienia jest przyczyną jego postępowania? A może Rodion zabija starą lichwiarkę po to, aby doświadczyć duchowego cierpienia, aby dobrowolnie zjednoczyć się z wszystkimi uciskanymi i uciemiężonymi, a tym samym – aby nadać swemu życiu utracony sens i wartość? Może wreszcie Raskolnikow, mordując lichwiarkę, pragnie potwierdzić, zmanifestować swoją wolność, sprawdzić jej granice? Może chce się przekonać, czy jest w stanie zakwestionować obowiązujące normy społeczne i moralne, wykroczyć poza zasady tradycyjnej aksjologii, regulującej życie „zwykłych”, „przeciętnych” ludzi? Może zatem chce on dowieść samemu sobie, że nie należy do „wszystkości”, że nie jest „estetyczną wszą”?

Przedstawiając możliwe interpretacje motywu zbrodni Raskolnikowa, przyświecać nam będzie przekonanie o nieprzejrzystości jego egzystencji. Oznacza to,

---

<sup>3</sup> Por. ibidem, s. 53-68; idem, *Zbrodnia Raskolnikowa – wieczna zagadka*, „Poznańskie Studia Sławistyczne”, 13/2017, s. 49-66.

że nie sposób całkowicie i ostatecznie wyjaśnić wszystkie przyczyny jego zachowania, jednoznacznie wskazując czy też uprzywilejowując jeden konkretny motyw zabójstwa lichwiarki. Wyróżnione interpretacje są więc jedynie propozycjami, stanowiąc otwarty zbiór refleksji i przemyśleń. Przyjmując tezę o nieprzejrzystości istnienia Rodiona, przyjmujemy zarazem konstatację (utrzymaną w duchu hermeneutycznym), że nie można definitywnie, w sposób powszechnie satysfakcjonujący, rozstrzygnąć zagadki jego morderstwa. Każdej interpretacji, jak powiedzieliśmy wyżej, przeciwstawić można bowiem inną interpretację, tej zaś kolejną i jeszcze następną; każda z nich natomiast w innym świetle ukazuje postawę Raskolnikowa, eksponując nieco inne wątki i aspekty jego życia.

### **Status materialny, altruistyczne idee**

Jednym z powodów zbrodni Raskolnikowa jest jego niski status materialny. Przyjmując tę perspektywę, twierdzi się, że zabił on lichwiarkę z powodu własnej nędzy, by za jej pieniądze poprawić warunki swojego życia (np. ukończyć studia), pomagając przy tym swojej matce i siostrze („myślałem, że zawładnąwszy pieniędzmi staruchy, nie będę już musiał uciekać się do pomocy matki, gdyż spożytkuję je na zabezpieczenie sobie nauki na uniwersytecie, a następnie, po jego ukończeniu, pierwszych samodzielnych kroków”<sup>4</sup>). Przyglądając się jednak bliżej zachowaniu Raskolnikowa, można dostrzec, że najwyraźniej nie jest on aż tak biedny, jak przynajmniej na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać. Nie tylko bowiem nieracjonalnie i nieodpowiedzialnie zarządza swoimi kopiejkami, ale i rezygnuje z poszukiwań jakiegokolwiek pracy zarobkowej – przestaje prowadzić korepetycje, unika też Razumichina, kolegi ze studiów, który mógłby mu pomóc w znalezieniu pracy („Raskolnikow nie odwiedzał go dobre cztery miesiące”<sup>5</sup>, „Raskolnikow natknął się na niego na ulicy, ale odwrócił się i nawet przeszedł na drugą stronę, myśląc, że tamten go nie zauważył”<sup>6</sup>).

Można więc odnieść wrażenie, że Raskolnikow dobrowolnie (świadomie) wybiera los biedaka i samotnika („matka przysyłała mi przecież na opłacenie chesnego,

---

<sup>4</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, przeł. Z. Podgórzec, Kraków 2002, s. 347.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>6</sup> Ibidem.

a na buty, ubranie i chleb byłem w stanie zapracować: nawet na pewno! Korepetycji mogłem udzielać; pół rubla za lekcje mi proponowano. Przecież w ten sposób zarabia Razumichin! A ja się rozeźliłem i nie chciałem”<sup>7</sup>). Razumichin, co ciekawe, również zrezygnował ze studiów, by poprawić swoją sytuację materialną, i również przywykł do trudnych warunków życia („mieszkać mógł byle gdzie, choćby nawet na strychu bez dachu, bez utyskiwań znosił tu piekielny głód i najsrozsze mrozy”<sup>8</sup>), jednak – w przeciwieństwie do Rodiona – „nigdy nie przejmował się żadnymi niepowodzeniami”<sup>9</sup>, znał także „niezliczoną ilość sposobów, dzięki którym udawało mu się coś tam zarobić”<sup>10</sup>.

Bieda Raskolnikowa, jego długi u matki oraz właścicielki mieszkania („komórka jego znajdowała się pod samym dachem wysokiej, pięciopiętrowej kamienicy i była bardziej podobna do szafy niż do izdebki mieszkalnej”<sup>11</sup>), może mieć ogromne znaczenie dla wymowy *Zbrodni i kary*. Dostojewski, w tym ujęciu, zdaje się bowiem łączyć zbawienie religijne Rodiona z polepszeniem jego sytuacji materialnej. „Nawrócenie”, którego doświadcza on w epilogu powieści, jest więc możliwe wówczas, gdy spłaci swoje ziemskie długi i zobowiązania<sup>12</sup>. Problemy finansowe Raskolnikowa okazują się dlań na tyle dotkliwe, że ostatecznie popychają go do zbrodni. Warto przy tym pamiętać, że jest on człowiekiem wrażliwym, wyczulonym na wszelką obłudę i niesprawiedliwość, który w pełni solidaryzuje się z ludźmi cierpiącymi, biednymi, „skrzywdzonymi i poniżonymi”<sup>13</sup>. Miłość do bliźniego oraz pragnienie uszczęśliwienia „całej ludzkości” wyznaczają zatem kierunek jego działań: „czyn Rodiona bierze się ze zwątpienia w społeczną sprawiedliwość i z altruistycznej ambicji przyniesienia szczęścia wszystkim ludziom biednym”<sup>14</sup>. Bohater Dostojewskiego niejednokrotnie wykazuje się odwagą, niosąc pomoc nawet przypadkowo napotkanym osobom, jak choćby młodej, pijanej prostytutce na bulwarze.

Trudno jednak uznać powyższą interpretację (zabójstwo z powodu własnej biedy, altruistycznej chęci uszczęśliwienia ludzkości, poświęcenia się w imię

---

<sup>7</sup> Ibidem, s. 347.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 5.

<sup>12</sup> S. McReynolds, ‘You Can Buy the Whole World’: The Problem of Redemption in ‘The Brothers Karamazov’, „The Slavic and East European Journal”, 1(52)/2008, s. 87-111.

<sup>13</sup> Jest to nawiązanie do tytułu innej powieści Dostojewskiego. Zob. F. Dostojewski, *Skrzywdzeni i poniżeni*, przeł. W. Broniewski, Warszawa 1957.

<sup>14</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 55.

„wyższego dobra”) za jedyną słuszną i niepodważalną. Twórczość Dostojewskiego, jak powiedzieliśmy, jest bowiem polifoniczna, skutecznie wymykając się wszelkim próbom jednoznacznego jej odczytania. Podobnie jest także w przypadku analizy jego bohaterów – ich egzystencję cechuje wyjątkowa nieprzejrzystość i problematyczność. W *Zbrodni i karze* można więc znaleźć i takie fragmenty, które ukazują Raskolnikowa jako człowieka neurotycznego, egoistycznego, stroniącego od ludzi, który przeważnie odnosi się do nich z ironią, a nawet z pogardą. Z jednej strony pomaga pijanej dziewczynie na bulwarze, z drugiej natomiast – zaraz po chwili żałuje, że w ogóle się zaangażował, stając w jej obronie i dając dwadzieścia kopiejek na odwiezienie jej do domu: „co mnie jednak podkusiło, by narzucać się tutaj ze swoją pomocą! A niby dlaczego mam ludziom pomagać? Jakże w ogóle mam prawo im pomagać? Niechaj się nawet żywcem pożrą jeden z drugim – co mi do tego? I jak śmiałem dać mu te dwadzieścia kopiejek?”<sup>15</sup>.

Interpretację, że Raskolnikow, kierując się wzniosłymi, humanitarnymi ideałami, zabił lichwiarkę wyłącznie z czysto humanistycznych (altruistycznych) powodów, można zatem obalić (oddalić), eksponując nie tylko silnie indywidualistyczny (a nawet egoistyczny) rys jego osobowości, ale i jego własne wypowiedzi. Jak bowiem sam przyznał w rozmowie z Sonią, zabił nie dla pieniędzy („to nie pieniądze były zasadniczym motywem, gdy zabijałem”<sup>16</sup>), lecz dlatego, że tak właśnie sobie postanowił, że „tak chciał”: „postanowiłem więc, Soniu, popełnić morderstwo bez całej tej kazuistyki, zabić, bo tak chcę, ja sam chcę!”<sup>17</sup>, „zabiłem więc nie po to, by pomóc matce – bo to nieprawda! Nie po to też zabiłem, by zdobyć środki do życia oraz władzę i stać się dobroczyńcą ludzkości. Też nieprawda! Po prostu zabiłem; zabiłem w swoim imieniu, zrobiłem to dla siebie samego”<sup>18</sup>. W tym kontekście Raskolnikow zdaje się antycypować rozważania Fryderyka Nietzschego, zwłaszcza jego filozoficzną ideę „jednostki wybitnej” („nadczołowieka”), która egzystuje „poza dobrem i złem”<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 44.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 349.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005.

## Idea jednostki wybitnej

Przechodzimy tym samym do kolejnej – utrzymanej właśnie w duchu filozofii Fryderyka Nietzschego – interpretacji motywu zbrodni Raskolnikowa<sup>20</sup>. Według tego ujęcia, bohater Dostojewskiego zabił dlatego, że czuł się „nadcześnikiem”, „jednostką wybitną” i „wyjątkową”, której „wszystko wolno”. Nadcześnik nie musi bowiem przestrzegać norm i zasad współżycia społecznego (w tym zasad powszechnej moralności), nie musi się też przed nikim tłumaczyć, ani nikogo pytać o pozwolenie w tej czy innej sprawie. Jest ponad „wszystkością” i „przeciętnością”. Sam ustanawia wartości, łamiąc „stare tablice” wszelkich ludzkich przyzwyczajzeń. Jest zarazem na tyle odporny i silny mentalnie (przypomnijmy znamienne słowa Rodiona z epilogu powieści: „sumienie moje jest spokojne”<sup>21</sup>), że nie boi się żyć bez Boga. To właśnie odrzucenie Najwyższego (postawa ateistyczna), nadmierna racjonalizacja swoich działań, ma stanowić przyczynę klęski Raskolnikowa.

Owo rozumowanie łatwo można wszakże poddać krytyce, zwracając uwagę na fakt, że Raskolnikow nie odczuwa bynajmniej zadowolenia i satysfakcji po zabójstwie lichwiarki. Co więcej, nachodzą go wówczas ogromne wątpliwości w sens popełnionego czynu; traci „poczucie rzeczywistości”, pogrążając się w rozpacz. Nie tylko nie czuje, że osiągnął zamierzony wcześniej cel, ale i szybko traci wiarę, że jest jednostką wybitną, która ma prawo poświęcić jedno „wszawę” istnienie w imię szczęścia milionów ludzi („Raskolnikow zupełnie zatracił się w sobie”<sup>22</sup>, „ogarniała go coraz większa panika”<sup>23</sup>, „niemożność zapanowania nad sobą i uczucie paniki przeradzały się w chęć pogrążenia się w nicości, chęć, która stawała się coraz silniejsza”<sup>24</sup>).

Bohater, jak widzimy, wcale nie zachowuje się jak Nietzscheański „nadcześnik”, stale przekraczający granice tego, co możliwe. Trudno widzieć w nim również konsekwentnego ateistę, o czym świadczy choćby jego szlachetne pragnienie pomocy biedakom, miłość do matki i siostry, a także niezgoda na zło, cierpienie i niesprawiedliwość (sen o katowanym koniu). Stosunek Raskolnikowa, co za tym idzie: samego Dostojewskiego, do Boga i wartości chrześcijańskich nie jest więc

---

<sup>20</sup> K. Mochulsky, *Dostoevsky. His Life and Work*, Princeton 1967, s. 312-313.

<sup>21</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 451.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 69.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem.



jednoznaczny i oczywisty. Jest w nim „tyle samo wiary, co niewiary, tyle samo rozumowych argumentów przeciwko wierze, co jej głębokiej, irracjonalnej potrzeby”<sup>25</sup>. Dostojewski, jak wtóruje Boris Bursow, „równie gorąco chce wierzyć, jak idąc za niezbitymi argumentami rozumu, walczy przez całe życie z własną niewiarą i nie znajduje sił, by się od niej uwolnić”<sup>26</sup>. Z pewnością jednak zbyt pochopne wydaje się twierdzenie, że Raskolnikow jest wcieleniem nadczłowieka, lekceważącego idee humanistyczne czy rangę relacji międzyludzkich.

Warto dodać, że postawę Raskolnikowa w kontekście filozofii Nietzschego omawia także Lew Szestow<sup>27</sup>. Rosyjski filozof zaznacza, że bohater Dostojewskiego jest człowiekiem tragicznym, doświadcza on bowiem wyraźnego kryzysu światopoglądowego, załamania dotychczas afirmowanego systemu wartości („dla Dostojewskiego Raskolnikow jest człowiekiem, który niby nożycami odciął się od wszystkich i wszystkiego, jest zapomnianą przez Boga i ludzi istotą, skazaną już tutaj na ziemi na wieczne, piekielne męki”<sup>28</sup>). Można więc doszukać się pewnych podobieństw między Szestowa rozumieniem tragedii a Nietzscheańską koncepcją nihilizmu<sup>29</sup>. Wątek ten jedynie tu sygnalizujemy, powrócimy do niego w dalszej części wywodu. Zwróćmy natomiast uwagę na fakt, że ratunkiem dla jednostki, pragnącej przezwyciężyć egzystencjalny tragizm, może być wyłącznie irracjonalny (absurdalny) „skok” w wiarę chrześcijańską.

Autor *Aten i Jerozolimy*, jak nietrudno zauważyć, podąża tutaj za rozpoznaniem Sørensa Kierkegaarda<sup>30</sup>. Twierdzi bowiem, że „absurd nie tyle przeczy rozumowi, co nieustannie motywuje go do nowych eksploracji”<sup>31</sup>. Absurd, wedle tego ujęcia, to „odprysk Boga w doczesności”. Bóg jest „całkowicie tożsamy z absurdem”, ten zaś „oznacza dla człowieka całkowitą niewiedzę (apofatyczność Boga), a zarazem całkowite przyłgnięcie do pozarozumowego Boga”<sup>32</sup>. Szestow przekonuje zatem, że filozofia, której nadrzędnym zadaniem nie jest akceptacja, lecz „przezwyciężenie oczywistości”, wnosi „do naszego myślenia nowy wymiar – wiarę”<sup>33</sup>. „Skok” w wiarę

---

<sup>25</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 219.

<sup>26</sup> B. Bursow, *Osobowość Dostojewskiego*, przeł. A. Wołodźko, Warszawa 1983, s. 492. Por. D. Kułakowska, *Dostojewski. Dialektyka niewiary*, Warszawa 1981.

<sup>27</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 2000.

<sup>28</sup> L. Szestow, *O „przeistoczeniu przekonań” u Dostojewskiego*, [w:] *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 150.

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków 2009.

<sup>30</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.

<sup>31</sup> J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Kraków 2012, s. 149.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 143.

<sup>33</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 403.

oznacza zaś porzucenie ludzkiej logiki, „porządku rozumu” i naukowych prawideł, a przyjęcie absurdu i rozpacz, przez które „przemawia” do człowieka Bóg. W epilogu *Zbrodni i kary* – można odnieść wrażenie – Raskolnikow próbuje dokonać takiego właśnie „skoku”.

Przekonanie o „nawróceniu” Rodiona nie jest jednak powszechnie podzielane. Dla wielu badaczy pozostaje on bowiem postacią zbyt wewnętrznie rozdartą i skonfliktowaną, by mogła w pełni dostąpić duchowego przełomu<sup>34</sup>. Sam Szestow nie do końca wierzy w takie „odrodzenie”, krytykując końcową scenę powieści, w której bohater Dostojewskiego doznaje moralnej „odnowy” („jednak zmartwychwstał, wiedział, że to się dokonało, doskonale czuł to całym swoim odnowionym jestestwem”<sup>35</sup>). Zdaniem rosyjskiego filozofa, jak pamiętamy, wiara w Boga nie może dać człowiekowi żadnej „pewności”. Wówczas tylko oddalałaby go od „żywego życia”, stanowiącego o autentycznym sposobie istnienia (bycia-w-świecie). Wiara ta ma raczej charakter paradoksalny („logika” Tertulianowska), generując w ludzkiej duszy co rusz nowe wątpliwości i przesilenia.

Też, że Raskolnikow zabił lichwiarkę dlatego, że czuł się nadczołowiekiem (jednostką wybitną), który sam ustanawia wszelkie obowiązujące w świecie prawa, normy i wartości, można więc podważyć, akcentując religijny rys jego usposobienia. A przynajmniej – jego swoiste „uwikłanie” w „rzeczywistość wiary”. Przypomnijmy, że prosi on Polę, córkę Katarzyny Iwanowny, o modlitwę za niego („Poleńko, mam na imię Rodion; pomódl się czasem i za mnie: za *grzesznego sługę Rodiona*”<sup>36</sup>). Na pytanie Porfirego Pietrowicza o jego wiarę w Boga („w Boga pan wierzy?”<sup>37</sup>) oraz wiarę w „rzeczywiste” wskrzeszenie Łazarza („we wskrzeszenie Łazarza pan wierzy?”<sup>38</sup>, „wierzy pan, że dokonało się ono rzeczywiście?”<sup>39</sup>), stanowczo odpowiada, że „wierzy”. Sonia zaś wręcza mu „miedziany krzyżyk”<sup>40</sup> oraz czyta mu Ewangelię – właśnie fragment o wskrzeszeniu Łazarza<sup>41</sup>. Rodion odczuwa wówczas duchowe pokrewieństwo z tą pokorną dziewczyną: „tylko ty mi teraz pozostałaś”, „będziemy szli razem”, „oboje jesteśmy wyklęci, oboje więc pójdziemy razem”<sup>42</sup>. Dostrzega także, że

---

<sup>34</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 57-58.

<sup>35</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 455.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 158.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 216.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 351.

<sup>41</sup> Por. ibidem, s. 269 i nast.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 274.

podążają „tą samą drogą”<sup>43</sup>, że mają przed sobą wspólny cel („wspólny cel przed nami!”<sup>44</sup>). Te symboliczne sceny, zdaniem niektórych komentatorów, mogą nawet świadczyć o „czuwaniu łaski”<sup>45</sup>, jak gdyby Dostojewski w *Zbrodni i karze* rozmyślnie pragnął ukazać duchowe „odrodzenie” Raskolnikowa.

Warto dodać, że postawa Raskolnikowa bywa też interpretowana w kontekście filozofii Maxa Stirnera<sup>46</sup>. Wskazuje się tutaj na zbieżność „teorii zbrodni” Rodiona (jednostka wybitna ma prawo zabijać) z myślą Stirnerowską<sup>47</sup>. Wiesław Gromczyński słusznie jednak dowodzi, że pogląd ten wydaje się nazbyt pochopny. Zachowanie bohatera Dostojewskiego trudno bowiem uznać za egzemplifikację idei Jedynego. Zupełnie inaczej przeżywa on swoją egzystencję, inaczej również postrzega sam cel swojego działania: „filozoficznym modelem dla postaci Raskolnikowa nie jest Jedyny Stirnera. Egoista Stirnera i bohater Dostojewskiego reprezentują dwa odmienne sposoby przeżywania i rozumienia swego istnienia”<sup>48</sup>. Na czym więc polegają owe różnice?

Po pierwsze, Jedyny Stirnera cechuje się egoizmem. Nie tylko dąży on do panowania nad otaczającymi go rzeczami, pomnażania swego materialnego dobytku, ale i pragnie zdobyć władzę nad innymi ludźmi – pragnie ich sobie podporządkować (uprzedmiotowić), wykorzystując ich dobra do realizacji własnych, indywidualnych celów: „ty jesteś w moich oczach tylko tym, czym jesteś dla mnie, to znaczy moim przedmiotem, i jako mój przedmiot ty jesteś moją własnością”<sup>49</sup>. Raskolnikow natomiast nie dąży do posiadania bogactwa, kierują nim raczej idee altruistyczne i humanistyczne (chęć uszczęśliwienia ludzkości, bycia ich dobroczyńcą). Nie traktuje też innych ludzi czysto przedmiotowo (instrumentalnie). Można nawet zaryzykować konstatację, że zbrodnia Rodiona utraciłaby swój głębszy filozoficzny sens w sytuacji, gdyby widział on w lichwiarce jedynie niepotrzebny, bezużyteczny przedmiot. Wówczas zapewne nie nachodziłyby go wątpliwości, nie miałby wyrzutów sumienia, ani nie czułby potrzeby ekspiacji oraz dobrowolnego przyjęcia cierpienia.

---

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibidem. W innym miejscu powieści czytamy: „Raskolnikow poczuł i zrozumiał raz na zawsze, że Sonia jest już teraz związana z nim na wieki i pójdzie za nim choćby na kraniec świata, gdzie tylko los go rzuci. Całe jego serce się odmieniło”. Ibidem, s. 437.

<sup>45</sup> R. Przybylski, *Dostojewski i „przekłete problemy”*, Warszawa 2010, s. 211.

<sup>46</sup> M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995.

<sup>47</sup> A. Walicki, *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Warszawa 1959, s. 387; idem, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 460.

<sup>48</sup> W. Gromczyński, *Zagadka Raskolnikowa. Z problemów filozoficznej interpretacji postaci Dostojewskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 26/1980, s. 346.

<sup>49</sup> Cyt. za ibidem, s. 341-342.

Po wtóre, Jedyny Stirnera żyje wyłącznie terażniejszością, aktualnością swego istnienia. Można powiedzieć, nawiązując do filozofii Jeana-Paula Sartre'a, że jest on jedynie „tym, czym jest”<sup>50</sup>. W tym sensie jego byt podobny jest do bytu rzeczy (przedmiotów fizycznych). Stirnerowskiemu Jedynemu obce jest ukierunkowanie w przyszłość, Heideggerowskie wybieganie ku swym możliwościom: „ja nie jestem jako wolność czymś, co ma się dopiero stać, czego się pragnie – ja jestem aktualnością”<sup>51</sup>. Mówiąc inaczej: Stirnerowski Jedyny, w przeciwieństwie do Raskolnikowa, urzeczywistnia – analizowane przez Sørensa Kierkegaarda – „estetyczne” stadium ludzkiej egzystencji. Jego istnienie wyczerpuje się w terażniejszości, nie ma bowiem charakteru projektującego. Człowiek Stirnera „nie jest w przyszłości, nie jest celem, ideałem, do którego dąży, lecz jest tu, w terażniejszości”<sup>52</sup>. Egzystencja Rodiona jest zaś procesem (wybieganiem ku), ruchem *in statu nascendi*, stawaniem się. Bohater Dostojewskiego, w świetle powyższego, jest więc „tym, czym nie jest” i nie jest „tym, czym jest”. Jego samowiedza nie jest tym samym czymś z góry ustalonym czy ukształtowanym („gotowym”), lecz podlega raczej rozwojowi.

Po trzecie, Jedyny Stirnera jest sam dla siebie zrozumiały, nieproblematyczny i „przezroczysty”; jest pewny siebie i swojego życia, swoich celów, pragnień i dążeń. Słowem, jest on zawsze pogodzony sam ze sobą, zna swoją tożsamość, nie wątpi w sens swoich poczynań. Nie zna wewnętrznych dylematów, moralnych przesileń i konfliktów, duchowych rozterek i zmartwień; zupełnie obca jest mu nieprzejrzystość (zagadkowość) własnego istnienia: „kiedy jestem pewny siebie i kiedy już nie szukam siebie, ja jestem naprawdę moją własnością. Wówczas ja posiadam siebie i cieszę się sobą”<sup>53</sup>. Człowiek, który ma dopiero poznać sam siebie, odnaleźć swoją tożsamość, swoją prawdziwe „ja”, nie może – zdaniem Stirnera – w pełni cieszyć się sobą, w pełni się realizować i spełniać. Poszukiwanie siebie oznacza bowiem, że jeszcze się siebie nie posiada, że pewne obszary egzystencji nie zostały przez nas należycie rozpoznane. A to utrudnia, lub wręcz uniemożliwia, pełne korzystanie z życia, do czego Jedyny Stirnera jest powołany.

Raskolnikow tymczasem nie podziela jego optymizmu, spokoju i samozadowolenia. Nie zna też jego beztroski, wewnętrznej równowagi i harmonii. Bohater Dostojewskiego jest skonfliktowany ze sobą i ze światem, nieustannie dręczący

---

<sup>50</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kiełbasa i in., Kraków 2007.

<sup>51</sup> Cyt. za W. Gromczyński, *Zagadka Raskolnikowa*, s. 344.

<sup>52</sup> Cyt. za ibidem.

<sup>53</sup> Cyt. za ibidem, s. 345.

go metafizyczne dylematy i pytania, a jego egzystencja cechuje się wyjątkową nieprzejrzystością. Można powiedzieć, że sam dla siebie jest on problematyczny i niezrozumiały. Raskolnikow, jak trafnie pisze Gromczyński, jest „egzystencją rozdartą, skłóconą z sobą. Nie może w pełni pojąć samego siebie i nie jest zrozumiały dla innych ludzi. Do końca pozostaje dla siebie problemem”<sup>54</sup>. Owo wewnętrzne rozdarcie zdaje się nawet konstytuować egzystencję Rodiona, być jej nieodłączną, nieredukowalną częścią.

Po czwarte wreszcie, najwyższą wartością dla Jedyneego Stirnera jest egoizm, jemu też podporządkowane są wszelkie inne wartości, w tym wolność. Można nawet odnieść wrażenie, że egoizm – zdaniem niemieckiego filozofa – stanowi istotę ludzkiej egzystencji. Gdyby bowiem istotą egzystencji była wolność, wówczas człowiek czułby się nią skrępowany. Uznanie wolności za wartość nadrzędną (esencję istnienia) prowadzi tym samym do zniewolenia jednostki, sprawiając, że przestaje ona „być sobą”. Mówiąc inaczej: każda idea, która zajmuje wyróżnione (dominujące, pierwszorzędne) miejsce w ludzkim życiu, okazuje się być szkodliwa, ponieważ odwraca uwagę od samej radości życia, od życia „tu i teraz”: „wolność wzbudza wasz gniew przeciwko wszystkiemu, co nie jest wami; egoizm wzywa was do radowania się sobą, do radości z bycia”<sup>55</sup>.

Wolność natomiast stanowi fundamentalną wartość dla Raskolnikowa (i samego Dostojewskiego). Decydując się na zabójstwo lichwiarki, jak można interpretować jego postawę, podejmuje on próbę sprawdzenia granic swojej egzystencjalnej wolności. Podczas gdy Jedyne Stirnera, kierując się swym egoizmem, zachowuje dystans do wszelkich idei, myśli, uczuć i pragnień, Rodion zdaje się być opętany przez swoją „wielką ideę” – obsesyjnie o niej myśli, pragnąc przekonać się, czy rzeczywiście jest w stanie przekroczyć powszechnie obowiązujące zasady moralne. Stirner zapewne uznałby więc Raskolnikowa za niewolnika własnego umysłu (własnej idei). Jak widzimy, bohatera Dostojewskiego trudno jednoznacznie uważać za wcielenie Stirnerowskiej jednostki wybitnej.

---

<sup>54</sup> Ibidem, s. 346.

<sup>55</sup> Cyt. za ibidem, s. 342.

## Interpretacja teologiczna

Istnieje również możliwość teologicznego odczytania zbrodni Raskolnikowa. W myśl tej interpretacji zabił on lichwiarkę z powodu „opętania” przez „diabła”, zmanipulowania i zniewolenia przez potężną, nadprzyrodzoną siłę zła. W tym sensie czyn Rodiona nie wynikał z jego „wolnej woli”, nie do końca bowiem panował on nad swoim zachowaniem i sytuacją, która stała się jego udziałem. Dzień przed zabójstwem bohater doświadcza owej „nadprzyrodzonej siły”, ma poczucie, że jest jedynie igraszką w rękach niepojętego losu (Losu): „jego reakcje po ostatnim dniu, w którym tak niespodziewanie wszystko się rozstrzygnęło i wszystkie decyzje od razu zapadły, były reakcjami niemal mechanicznymi; miał wrażenie, że ktoś ujął go za rękę i zawzięcie, na oślep, dokąś ciągnął za sobą z nienaturalną siłą. Wyglądało to, jakby poła jego płaszczka wplątała się w tryby jakiejś maszyny i zaczął być w nie wciągany”<sup>56</sup>. Tą „nienaturalną siłą”, zniewalającą i obezwładniającą Raskolnikowa, miałby być sam „diabeł”, którego „złe moce” miały determinować zachowanie bohatera („zawłókł mnie tam wtedy diabeł”<sup>57</sup>).

Według religijnych komentatorów, w okresie pisania *Zbrodni i kary* Dostojewski wierzył bowiem w „realne istnienie diabła”<sup>58</sup>, przypisując mu „czartowskie podszepty”<sup>59</sup>, przesądzające o dokonaniu zbrodni. Figura diabła zajmuje ważne miejsce w myśli i twórczości Dostojewskiego. Rosyjski pisarz, zwracając uwagę na demoniczny charakter ludzkiego rozumu, zdaje się przekonywać, że największe kuszenia „złego ducha” manifestują się w sferze intelektualnej – poprzez zadawanie pytań, błędzenie oraz filozoficzną dociekliwość<sup>60</sup>. Raskolnikow nawet wyznaje Soni, że to nie on zabił lichwiarkę, lecz diabeł: „staruszkę diabeł zabił, a nie ja”<sup>61</sup>. Słowa te, w tej perspektywie, nie stanowią więc jedynie logicznej „wymówki”, „naiwnej” próby usprawiedliwienia się przed samym sobą i przed głęboko wierzącą Sonią, lecz zdają się wskazywać na autentyczne źródło (przyczynę) tragedii: „nie jest to pusta wymówka, ani naiwna próba zrzucenia winy z siebie na kogokolwiek innego tak naprawdę nieistniejącego, lecz autentyczne świadectwo człowieka, który przeszedł bezpośrednio przez doświadczenie

---

<sup>56</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 61.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 349.

<sup>58</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 63.

<sup>59</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 53.

<sup>60</sup> Por. A. Gide, *Dostojewski. Artykuły i wykłady*, przeł. K. Kot, Warszawa 1997, s. 184; M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 60.

<sup>61</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 349.

przestępstwa”, „poznał na samym sobie władzę ciemnej, pozaziemskiej, lecz całkowicie realnej istoty”<sup>62</sup>. Zauważmy, że z podobnego typu sytuacją – choć w zupełnie innej odsłonie – mamy także do czynienia w przypadku zachowania Meursaulta, głównego bohatera *Obcego* Alberta Camusa<sup>63</sup>. On również mówi prawdę, konstatując, że „zabił z powodu oślepiającego słońca”. W procesie sądowym nikt jednak nie traktuje jego słów poważnie, jego „prawdziwa” argumentacja nikogo nie przekonuje.

### Mit Napoleona, idea Mesjasza

Można także zetknąć się z opiniami, że przyczyną zbrodni Raskolnikowa jest jego wiara w romantyczny mit Napoleona, jednostki silnej i wolnej, realnie wpływającej na kształt i bieg historii<sup>64</sup>. Napoleon zdaje się być tutaj symbolem „absolutu-kreatora”<sup>65</sup>, niezłomnego „prawodawcy ludzkości”, mającego wręcz nieograniczoną władzę nad masami. Wielcy twórcy historii, zdaniem Raskolnikowa, mają bowiem prawo (moralne przyzwolenie) podporządkowywać sobie „zwykłych”, „słabych” ludzi (i „słabe” społeczeństwa), wykraczając poza tradycyjny – ukonstytuowany przez chrześcijański system wartości – podział na „dobro” i „zło”. Charakterystyczne dla owych „prawodawców” jest zarazem to, że nie boją się przejść „ze sfery myśli do sfery działania”<sup>66</sup>. Dokonując rewolucji, znaczącego przełomu w dziejach, bywają więc amoralni i egoistyczni; mniej zaś interesuje ich to, jak rozliczy ich historia. Wszyscy „prawodawcy i uszczęśliwiacze ludzkości (...) byli przestępcami już choćby tylko dlatego, że wprowadzając nowe prawodawstwo niszczyli tym samym stare, ustanowione przez przodków i święcie przestrzegane przez społeczeństwo i, co było rzeczą normalną, nie cofali się przy tym przed rozlewem krwi (niekiedy całkowicie niewinnej i walecznie ofiarowanej w obronie starego prawa), jeśli tylko mogło im się to do czegoś przydać. Charakterystyczne jest również i to, że w swej większości wszyscy ci dobroczyńcy i uszczęśliwiacze ludzkości szczególnie obarczeni są właśnie rozlewem

---

<sup>62</sup> Cyt. za M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 63.

<sup>63</sup> A. Camus, *Obcy*, przeł. M. Zenowicz, Warszawa 1967.

<sup>64</sup> A. Lindenmeyr, *Raskolnikov's City and the Napoleonic Plan*, [w:] *Fyodor Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. A Casebook*, red. R. Peace, Oxford 2006, s. 37-50. Tekst ten ukazał się także w czasopiśmie „Slavic Review”, 1(35)/1976, s. 37-47.

<sup>65</sup> W. Gromczyński, *Zagadka Raskolnikowa*, s. 328.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 333.

krwi”<sup>67</sup>. I to im po śmierci „stawia się pomniki – czyli jednak wszystko jest dozwolone”<sup>68</sup>, myśli Rodion.

Mówiąc, że przyczyną zbrodni Raskolnikowa jest jego wiara w mit Napoleona, nie tyle chodzi jednak o sam kult jednostek wybitnych – takie ujęcie byłoby bliskie przytoczonej wyżej interpretacji, iż Rodion czuł się Nietzscheańskim nadczłowiekiem (bądź Stirnerowskim Jedynym). Chodzi raczej o to, że Napoleon, a właściwie romantyczny mit jego postaci, może zostać postrzegany jako owa „demoniczna siła”, popychająca Raskolnikowa do zbrodni<sup>69</sup>. Być może jego właśnie ma on na myśli, wyznając Soni, że to nie on jest mordercą starej lichwiarki („staruszkę diabeł zabił, a nie ja”<sup>70</sup>).

Napoleon jawi się bowiem Rodionowi jako wielki bohater historii<sup>71</sup>, nadający swoim ekspansywnym działaniom (niewolnym od przemocy i ucisku) estetyczną formę i styl. Raskolnikow, wedle tego rozumowania, chciał zatem sprawdzić, czy potrafi – podobnie jak Bonaparte – zostać charyzmatycznym przywódcą i „prawodawcą ludzkości”. Okazało się, jak wiemy, że nie był w stanie udźwignąć tego „ciężaru”, wielokrotnie okazując niechęć, czując przerażenie i rozliczne wątpliwości wobec planu, który ma urzeczywistnić: „Panie, czyżbym rzeczywiście był w stanie zrobić coś takiego?”<sup>72</sup>, „co mi też przychodzi do głowy! – ciągnął dalej, znowu skrywając twarz w dłoniach, dziwiąc się niepomniernie – przecież wiedziałem, że coś takiego jest ponad moje siły i sama myśl o tym jest dla mnie nie do zniesienia”<sup>73</sup>. Raskolnikow, choć usilnie pragnie zrealizować swoje „zadanie”, nie do końca potrafi przyjąć (odegrać) rolę wielkiego prawodawcy. Nachodzące go rozterki moralne („po prostu mnie to przerasta, ja tego nie wytrzymam”<sup>74</sup>), poczucie obrzydzenia wobec tego, co ma się dokonać („jest

---

<sup>67</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 214. W innym miejscu powieści znajdujemy takie oto przemyślenia Raskolnikowa: „pewnego dnia zacząłem się zastanawiać: czy na przykład Napoleon, gdyby znalazł się na moim miejscu, a byłby to Napoleon, który nie zdobył jeszcze Tulonu, nie miał za sobą kampanii w Egipcie, przejścia przez Mont Blanc i wielu innych wspaniałych i wiekopomnych wyczynów, a więc byłby to Napoleon dopiero u progu swojej kariery, czy takie Napoleon, natknąwszy się na jakąś śmieszna staruchę, wdowę po registrarze, którą nadto musi się zabić, by sięgnąć do jej kufra po pieniądze (...), zdecydowałby się na to, jeśli nie miałby innego wyjścia?”. Ibidem, s. 346.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 226.

<sup>69</sup> W.J. Leatherbarrow, *A Devil's Vaudeville. The Demonic in Dostoevsky's Major Fiction*, Evanston 2005, s. 90.

<sup>70</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 349.

<sup>71</sup> T. Carlyle, *Bohaterowie*, Warszawa 2010, s. 7: „wielcy ludzie byli przewodnikami ludzkości, wzorodawcami i w pewnym znaczeniu twórcami wszystkiego, co całe zbiorowisko ludzi zdołało zrobić, czego zdołało osiągnąć”.

<sup>72</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 52.

<sup>73</sup> Ibidem.

<sup>74</sup> Ibidem.



to bestialskie, obrzydliwe i niegodziwe, przede wszystkim niegodziwe<sup>75</sup>), zdają się świadczyć o tym, że mentalność bohatera Dostojewskiego silnie ukształtowana jest przez wartości chrześcijańskie, poza które próbuje on wykroczyć.

Warto nadmienić, że pobudki Raskolnikowa nie są egoistyczne. Nie zabija on lichwiarki dlatego, by zagrabic jej pieniądze i dzięki nim prowadzić dostatnie, pełne uciech życie. Zabija ją raczej dlatego, że pragnie przeznaczyć jej majątek na ratowanie młodych i zdolnych, lecz biednych ludzi. Chce więc wykorzystać (despotyczną) władzę, jaką ma silny prawodawca (Napoleon), by uszczęśliwić „całą ludzkość” („Raskolnikowi nie chodzi więc o własny zysk, tylko o większą zmianę: pragnie zostać *dobrym Napoleonem*, uszczęśliwić nędzarzy<sup>76</sup>). Można powiedzieć, że czyn Rodiona wynika z jego ogromnej miłości do człowieka. Nie tylko szczerze współczuje on wszystkim cierpiącym, „skrzywdzonym i poniżonym”, ale i za wszelką cenę próbuje im pomóc, realnie wpływając na poprawę ich życia.

Raskolnikow, zdaniem niektórych badaczy, łączy w sobie ideę Napoleona z ideą Mesjasza. Na tym właśnie ma polegać oryginalność jego postawy i filozoficznych dociekań. Odrzuca Napoleońskie cele, ponieważ wydają mu się zbyt egoistyczne, zachowuje jednakże Napoleońskie środki przemocy, służące uszczęśliwieniu ogółu ludzi<sup>77</sup>. W tym kontekście interpretować można następujące, skierowane do Soni, słowa Raskolnikowa: „przyszedł mi do głowy pewien pomysł, pierwszy zresztą na coś takiego wpadłem, gdyż nikt i nigdzie przede mną do czegoś takiego nie doszedł! Nikt! Nagle bowiem stało się dla mnie jasne jak słońce, że ani jeden człowiek do tej pory nie odważył się i nadal się nie odważy, patrząc na te wszystkie szumowiny wokół siebie, wziąć je za kudły i szurnąć do diabła! Ja... byłem pierwszy, który ośmielił się coś takiego zrobić<sup>78</sup>. Oryginalność pomysłu Rodiona zasadza się więc na próbie zsyntetyzowania (zintegrowania) atrybutów Napoleona (siła, odwaga, męstwo) i Mesjasza (miłość, dobroć, sprawiedliwość).

Sygnalizowany tu trop interpretacyjny, jak wynika z pogłębionej analizy zachowania Raskolnikowa, nie wyjaśnia wszakże autentycznych powodów jego zabójstwa. Jego mesjanistyczna wizja „zbawienia ludzkości” („mesjaniczny projekt zbawienia ludzkości za pomocą nieograniczonej despotycznej władzy<sup>79</sup>) wyraźnie stoi

---

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> B. Urbankowski, *Dostojewski. Dramat humanizmów*, Warszawa 1978, s. 253.

<sup>77</sup> W. Gromczyński, *Zagadka Raskolnikowa*, s. 338.

<sup>78</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 348.

<sup>79</sup> W. Gromczyński, *Zagadka Raskolnikowa*, s. 339.

bowiem w sprzeczności z innymi jego wypowiedziami, wedle których wcale nie chciał on stać się „dobroczyncą ludzkości”. W rozmowie z Sonią Rodion mówi tak oto: „zabiłem więc nie po to, by pomóc matce – bo to nieprawda! Nie po to też zabiłem, by zdobyć środki do życia oraz władzę i stać się dobroczyncą ludzkości. Też nieprawda! Po prostu zabiłem; zabiłem w swoim imieniu, zrobiłem to dla siebie samego: a czy przez to stanę się czyimś dobroczyncą, czy też w ciągu dalszego życia, jak pająk, wabił będę wszystkich w pajęczynę i wysysał z nich krew, w owej chwili było mi absolutnie obojętne!”<sup>80</sup>. W *Zbrodni i karze* znajdziemy także fragmenty, które świadczą o radykalnej zmianie nastawienia Raskolnikowa do matki i siostry. Jak przyzna on po zabójstwie lichwiarki: „jakże ja kochałem matkę i siostrę! I skąd się bierze teraz moja nienawiść do nich? Tak, bo ja ich nienawidzę, nie cierpię ich, zwłaszcza gdy są przy mnie, wręcz fizycznie nie mogę znieść ich obecności”<sup>81</sup>. Czy tak konstataje ktoś, kto pragnie stać się Mesjaszem? Czy z miłości może wypływać nienawiść i pogarda? Czy można wreszcie usprawiedliwić zbrodnię, powołując się na ideę powszechnego szczęścia ludzkości? To tylko niektóre nasuwające się tu na myśl pytania. Nadal jednak nie mamy pewności, co dokładnie sprawiło, że Raskolnikow postanowił zabić Alonę Iwanownę.

### **Idea duchowego cierpienia**

Wspomniawszy o mesjanistycznej idei Raskolnikowa, zwróćmy jeszcze uwagę na taką interpretację, wedle której nie tyle jest on sprawcą, ile ofiarą własnej zbrodni<sup>82</sup>. W tym właśnie duchu odczytywać można jego słynne słowa wypowiedziane do Soni: „siebie zabiłem, a nie staruszkę! Siebie samego ukatrupiłem wtedy na wieki!”<sup>83</sup>. Podkreśla się tutaj, że bohater Dostojewskiego chce przełamać swoją izolację (można by rzec za Emmanuelem Lévinasem: separację), przewyciężyć swoją samotność, dobrowolnie przyjmując cierpienie „całej ludzkości”. Owo zjednoczenie się z cierpieniem wszystkich ludzi ma stanowić dla niego swoistą motywację do dalszego życia, ma nadać jego egzystencji sens i wartość. Raskolnikow początkowo szuka w

---

<sup>80</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 349.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 227.

<sup>82</sup> M. Beebe, *The Three Motives of Raskolnikov. A Reinterpretation of 'Crime and Punishment'*, „College English”, 3(17)/1955, s. 151-158.

<sup>83</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 349.

cierpieniu „masochistycznej przyjemności”, jeszcze bardziej oddalając się od innych ludzi, a tym samym – jeszcze bardziej potęgując swoją samotność. Z czasem jednak dostrzega w cierpieniu wyższą, duchową wartość. Przedkłada je wówczas nad tak dobrze mu „znaną” samotność, widząc w nim ukojenie od nawiedzających go wewnętrznych rozterek. Świadomie wybiera więc życie w cierpieniu, manifestując swoją jednostkową egzystencję.

Wskazana wyżej ścieżka interpretacyjna znajduje swoje uwiarygodnienie w kilku scenach powieści Dostojewskiego. Akcentowanie biedy i trudnej sytuacji materialnej Raskolnikowa, jego pragnienie samotności<sup>84</sup>, wrażliwość na krzywdę drugiego człowieka („cierpienie i ból nieodłącznie towarzyszą szerokim horyzontom myślowym i głęboko współczującemu sercu”<sup>85</sup>); „ryzykowna”, prowokująca rozmowa z Zamiatowem, podczas której Rodion niemal przyznaje się do winy („a co, jeśli się okaże, że to ja staruchę i Lizawietę zabiłem?”<sup>86</sup>); rozmowa z Porfirym (sędzią śledczym) o „potrzebie cierpienia”, demaskacja Rodiona jako zbrodniarza („pan przecież zabił, Rodionie Romanowiczu! Pan zabił”<sup>87</sup>); wreszcie rozmowa z Sonią o konieczności przyznania się do winy („idź natychmiast, w tej chwili, i na rozstaju dróg, tam gdzie drogi na krzyż się rozchodzą rzuć się najpierw na kolana i ucałuj ziemię, którą znieważyleś, po czym wstań i pokłoń się całemu światu, na wszystkie jego strony, i wszem dokoła głośno wyznaj: To ja zabiłem! Wtedy Bóg ponownie przywróci cię do życia”<sup>88</sup>) oraz „odkupienia siebie” duchowym cierpieniem („masz cierpieniem odkupić siebie”<sup>89</sup>) – oto sceny, które zdają się świadczyć o „ewolucji” stosunku Raskolnikowa do cierpienia. Potrzeba cierpienia, w świetle niniejszych uwag, „rzeczywiście jawić się może jako główna motywacja zabójstwa”<sup>90</sup>.

Trudno jednak uznać tę perspektywę interpretacyjną za definitywnie rozstrzygającą i niepowątpiewalną. Bohater Dostojewskiego nieustannie bowiem czuje się rozdarty pomiędzy prawdami rozumu (racjonalizmem) a irracjonalną potrzebą

---

<sup>84</sup> Por. *ibidem*, s. 141: „posłuchaj mnie, Razumichin – odezwał się doń Raskolnikow z lodowatym spokojem – czyż nie wiesz, że gardzę twoją pomocą? I taką przyjemność sprawia ci narzucanie się tym, którzy... na to plwają? Tym, którzy, mówiąc poważnie, po prostu nie mogą czegoś takiego ścierpieć? Po co mnie odszukałeś wtedy, gdy zacząłem chorować? A może chciałem umrzeć? Czyż nie dałem ci dzisiaj wyraźnie do zrozumienia, że twoja opiekuńczość to dla mnie udręka, że mi się naprzykrzasz?”.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 218.

<sup>86</sup> *Ibidem*, s. 139.

<sup>87</sup> *Ibidem*, s. 381.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 350.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 66.

wiary, ekspiacji i duchowego cierpienia<sup>91</sup>. Z jednej strony, za radą Soni, rozważa przyznanie się do winy i odpokutowanie swojego czynu; z drugiej natomiast – usilnie broni swojej „wielkiej idei” („był on przecież gotów tysiąc razy poświęcić nawet całą swoją egzystencję dla idei, dla marzenia, czy choćby dla fantazji. Samego egzystowania było mu za mało; zawsze pragnął czegoś więcej”<sup>92</sup>), odsuwając myśl o pokucie i dobrowolnym cierpieniu. Dodajmy, że podczas pożegnalnej rozmowy ze swoją siostrą Dunią Rodion wypowiada słowa, które podważają sens jego duchowej udręki, rolę i znaczenie cierpienia w jego życiu: „czy sam tego chcę? Powiadają, że taki sprawdzian potrzebny jest mnie samemu! Na co mi jednak taki bezsensowny sprawdzian? Na co? Czyż po dwudziestu latach katorgi, złamany cierpieniem i idiotyzmem, jako ledwie powłóczący nogami starzec, będę bardziej świadom swej winy niż teraz?”<sup>93</sup>. W epilogu *Zbrodni i kary* czytamy nawet, że nie odczuwał on „żału z powodu swojego przewinienia”<sup>94</sup>. Czym zatem kierował się Raskolnikow, zabijając lichwiarkę?

### **Idea wolności totalnej**

Wydaje się, że jedną z najbardziej oryginalnych i najciekawszych interpretacji „zagadki” Raskolnikowa jest ta, wedle której zabił on lichwiarkę po to, aby potwierdzić, zmanifestować swoją egzystencjalną wolność<sup>95</sup>. Rodion chciał bowiem sprawdzić, czy jest zdolny przekroczyć dotychczasowe, powszechnie obowiązujące prawa moralne; chciał samemu sobie dowiedzieć, że nie jest człowiekiem „słabym” i „przeciętnym”, że nie jest marną, „estetyzującą wszą”. Jak wyzna Soni: „pobudka była czysto indywidualna, chciałem się upewnić, i to jak najszybciej: czy jestem taką samą wszą jak wszyscy, czy też człowiekiem? Czy zdolny jestem przestąpić granicę, czy też nie?”<sup>96</sup>. Bohater Dostojewskiego, jak pamiętamy, prowadzi żywot samotnika, nie identyfikuje się z

---

<sup>91</sup> P. Rahv, *Dostoevsky in 'Crime and Punishment'*, [w:] *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*, red. R. Wellek, Englewood Cliffs 1962, s. 16-38; E. Simmons, *Dostoevsky. The Making of a Novelist*, London 1940, s. 141-157.

<sup>92</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 449.

<sup>93</sup> Ibidem, s. 432.

<sup>94</sup> Ibidem, s. 449.

<sup>95</sup> D. Offord, *'Crime and Punishment' and Contemporary Radical Thought*, [w:] *Fyodor Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. A Casebook*, red. R. Peace, Oxford 2006, s. 119-148; A.D. Nuttall, *The Intellectual Problem II*, [w:] *Fyodor Dostoevsky's 'Crime and Punishment'*, red. H. Bloom, New York 2004, s. 5-30; idem, *Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. Murder as Philosophic Experiment*, Edinburgh 1978; W. Gromczyński, *Zagadka Raskolnikowa*, s. 326 i nast.

<sup>96</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 349.

„wszystkością”, która stanowi dla niego symbol nieautentyczności. Żyć autentycznie, twierdzi, to móc urzeczywistnić pełnię swojej wolności.

Owa granica, którą pragnie przekroczyć, jest więc granicą jego wolności, granicą jego egzystencjalnego usytuowania w świecie. Przyjmując tę perspektywę, można powiedzieć, że Raskolnikow nie zabija lichwiarki po to, by się wzbogacić, by dzięki jej pieniądzom wieść dostatnie, szczęśliwe i satysfakcjonujące życie; nie zabija jej także po to, by stać się dobroczyńcą ludzkości, uszczęśliwiającym „miliony istnień”. Zabija ją raczej po to, i jest to główny motyw jego zabójstwa, by przekonać się, czy jest ontologicznie wolny (Dostojewski antycypuje tutaj filozoficzną koncepcję Jeana-Paula Sartre’a<sup>97</sup>), czy potrafi egzystować autentycznie, wyciągając radykalne konsekwencje wynikające z owej wolności.

Jak zauważa Ryszard Przybylski, zbrodnia Rodiona „nie ma charakteru osobistego, desperackiego czynu człowieka, który znalazł się w niezmiernie trudnej sytuacji życiowej, nie jest tylko protestem przeciw krzywdzie społecznej”<sup>98</sup>. Badacz zwraca tu uwagę nie tyle na trudną sytuację materialną Raskolnikowa, głoszone przezeń humanistyczne (altruistyczne) wartości i idee, ile na jego filozoficzny (teoretyczny) namysł nad fenomenem zabójstwa (swoistą „filozofią zbrodni”). Podkreśla przy tym ironiczny stosunek bohatera Dostojewskiego do nowoczesnych teorii (jak na przykład utylitaryzm), rozpowszechniających się w myśli europejskiej. Wystarczy przywołać tu choćby scenę na bulwarze z młodą, pijaną dziewczyną. Rodion pomaga jej, jednak chwilę później nachodzą go wątpliwości, czy w ogóle miał prawo angażować się w tę sytuację. Jego dystans wobec utylitarystycznych, „naukowych” idei wyczuwalny jest w następującej jego konstatacji: „powiadają, że to normalne. Bo taki a taki procent, jak mówią, powinien co roku gdzieś tam się zatracić... prawdopodobnie w piekle, by reszta mogła się bez przeszkód zdrowo rozwijać. Procent! Doprawdy, jakie milutkie są te ich słówka: takie uspokajające, naukowe. Powiedziano: procent, a więc i trwożyć się nie należy”<sup>99</sup>.

Postawa Raskolnikowa, jak się zdaje, w pewnym sensie podobna jest tutaj do postawy człowieka z podziemia, nieustannie dystansującego się od „uspokajającej”, podążającej za modą i nowoczesnymi trendami „wszystkości”. Pragnąc żyć autentycznie, całym sobą, czuje się on zobowiązany porzucić ograniczające jego

---

<sup>97</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998; idem, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa i in., Kraków 2007.

<sup>98</sup> R. Przybylski, *Dostojewski i „przekłete problemy”*, s. 187.

<sup>99</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 45.

wolność przekonania i koncepcje. Realizowanie swojej egzystencjalnej wolności uznaje tym samym za ważniejsze niżli przestrzeganie zasad moralnych czy norm współżycia społecznego. Wolność jest dla niego wartością najwyższą, wartością samą w sobie; jej też winny być podporządkowane wszelkie ludzkie cele i dążenia.

Wiesław Gromczyński wprost zaznacza, że „główną intencją Raskolnikowa jest zmanifestowanie w czynie skrajnie negatywnym swej pełnej autonomii i suwerenności. Cel ten ma osiągnąć przez akt radykalnego zakwestionowania podziału na Dobro i na Zło”<sup>100</sup>. Owo zakwestionowanie tradycyjnego systemu aksjologicznego (aksjonormatywnego), w tym „przyzwolenie” sobie na zabójstwo lichwiarki, wynika więc wyłącznie z wolnego wyboru Raskolnikowa. Nie zaś, jak może się wydawać, z jego chęci polepszenia swojej sytuacji materialnej, chęci ukończenia studiów, dążenia do społecznej sprawiedliwości, mesjanistycznego pragnienia uszczęśliwienia całej ludzkości czy fascynacji teorią silnych, wybitnych jednostek. To wszystko, o czym wyżej wspomnieliśmy, wpływając na mentalny i emocjonalny stan bohatera, przygotowało raczej specyficzny grunt do popełnienia zbrodni; „przekonało” go do jej popełnienia, jednak nie zdeterminowało jego czynu.

Raskolnikow, zabijając lichwiarkę w imię swej nieskrępowanej wolności, kieruje się przekonaniem, że „wszystko jest dozwolone”. Nie istnieje bowiem dla niego absolutne, obiektywne Dobro i Zło<sup>101</sup>. Wartości moralne są względne, zależne od postrzegającego je podmiotu. A skoro „wszystko wolno”, to jedyny problem polega na tym, że tylko nieliczni mają odwagę je zanegować, wykroczyć poza „bezpieczne”, społecznie obowiązujące normy i konwencje, by w pełni zmanifestować swoją egzystencjalną wolność. Raskolnikow chciał właśnie sprawdzić, czy potrafi „egzystencjalnie *dostroić się* do tej nieograniczonej ontologicznej wolności”<sup>102</sup>. Dostojewski, wedle tego ujęcia, ukazuje w *Zbrodni i karze* to, na ile Rodion potrafi uniezależnić się od nakazów i zakazów etyki chrześcijańskiej oraz tradycyjnych, sankcjonowanych społecznie wzorców zachowań. Rozumowanie bohatera przedstawia się zatem następująco: albo jestem zdolny przekroczyć granice powszechnej moralności, potwierdzając tym samym swoją wolność; albo jestem „estetyczną wszą”, podobną do wszystkich „przeciętych”, „zniewolonych” ludzi.

---

<sup>100</sup> W. Gromczyński, *Zagadka Raskolnikowa*, s. 347.

<sup>101</sup> R. Havas, *Raskolnikov Beyond Good and Evil*, [w:] *Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. Philosophical Perspectives*, red. R. Guay, Oxford 2019, s. 149-172.

<sup>102</sup> W. Gromczyński, *Zagadka Raskolnikowa*, s. 348.

Jak widzimy, Gromczyński jednoznacznie wskazuje, że przyczyną czynu Raskolnikowa jest jego przemożne pragnienie potwierdzenia swojej wolności: „dokonując swego zbrodniczego czynu Raskolnikow nie ma w istocie innego celu poza sprawdzeniem immanentnie pojmowanych granic swej wolności i swej duchowej mocy”<sup>103</sup>. Okazało się jednak, że nie potrafi on unieść ciężaru absolutnej wolności. Świadczy o tym zwłaszcza jego zachowanie po dokonaniu zabójstwa. Nie tylko traci on wówczas pewność siebie, owo poczucie, że jest jednostką wybitną (nieprzeciętną, wyjątkową), powołaną do urzeczywistnienia „wielkiej idei”, ale i uświadamia sobie, że – tak jak wszyscy – egzystuje na poziomie „estetycznej wesy” („estetyzująca wesz ze mnie i nic więcej”<sup>104</sup>, „właśnie dlatego jestem skończoną wszą – dorzucił – a może nawet jestem kimś jeszcze bardziej paskudnym i ohydny niż ta wesz, którą zabiłem, gdyż zawczasu przeczuwałem, że uświadomię to sobie, ale dopiero po zabójstwie!”<sup>105</sup>).

Rodion szybko bowiem dostrzega, że po zabójstwie lichwiarki nic się właściwie nie zmienia, światem nadal rządzą te same prawa i mechanizmy; nie następuje też żaden znaczący przełom w postrzeganiu wartości moralnych. Co więcej, bohater Dostojewskiego jeszcze wyraźniej odczuwa, że podlega tradycyjnym normom społecznym i chrześcijańskiej aksjologii, funkcjonując w sieci rozmaitych interpersonalnych relacji. Jedyne, co wówczas upada, to jego idea jednostki wybitnej, jego wizja siebie jako nadczłowieka, któremu „wszystko wolno” („i czując wstręt do samego siebie, nagle zdał sobie sprawę, jak bardzo jest słaby”<sup>106</sup>). Upada wreszcie jego idea wolności absolutnej (totalnej); wiara, że zbrodnię można usprawiedliwić, powołując się na racjonalną argumentację<sup>107</sup>.

Raskolnikow zaczyna więc rozumieć, że jest człowiekiem „słabym” („zwykłą”, „wszawą istotą”), niezdolnym do zaimplementowania pełni swojej egzystencjalnej wolności. Jak słusznie konstatuje Michał Kruszelnicki, „tym, co najbardziej go dręczy po dokonaniu zabójstwa, jest możliwość, że wszystko może mu ujść na sucho”<sup>108</sup>. To, że może nie ponieść żadnych konsekwencji, zabiwszy starą lichwiarkę. Być może

---

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 227.

<sup>105</sup> Ibidem.

<sup>106</sup> Ibidem, s. 226.

<sup>107</sup> Por. ibidem, s. 57: „czy ta jedna drobniuteńka zbrodnia zostanie zmaszana przez tysiące dobrych uczynków? Jedno życie ludzkie i tysiąc ludzkich istnień zostanie uratowanych od demoralizacji i występków. Jedna śmierć w zamian za sto istnień – przecież to tylko zwykła arytmetyka!”. I nieco dalej: „wyglądało na to, że rzecz całą z moralnego punktu widzenia skończył analizować i ostateczna decyzja została już podjęta: swoje kazuistyczne rozumowanie doprowadził do takiej perfekcji, że nie był już w stanie znaleźć żadnych przekonujących kontrargumentów, które mógłby uznać za słuszne”. Ibidem, s. 61.

<sup>108</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 61.

dlatego właśnie sam szuka sposobności, by przyznać się do winy, wyjawiając (uzewnętrzniając) powstałe w jego duszy moralne rozdarcie (moralny dysonans).

Przypomnijmy, że podczas rozmowy z Zamiatowem Raskolnikow prawie przyznaje się do zabójstwa („a co, jeśli się okaże, że to ja staruchę i Lizawietę zabiłem?”<sup>109</sup>). Następnie ponownie udaje się do mieszkania lichwiarki (pod pretekstem jego wynajęcia), wypytuje robotników o ślady krwi na podłodze („tenże dzwonek, ten sam metaliczny dzwonek! Szarpnął drugi i trzeci raz; wsłuchiwał się, coś sobie przypominając. Każdy dźwięk sprawiał, że powracało do niego – stając się coraz bardziej żywe i wyraziste, przyprowadzając o jakąś straszliwą udrękę – poczucie bezceństwa, ale też powodował, że robiło mu się lżej na duszy”<sup>110</sup>) oraz bez dłuższego wahania podaje stróżowi swoje dane („nazywam się Raskolnikow, Rodion Romanowicz, były student, mieszkam w domu Schiela, w pobliskim zaułku, blisko stąd, mieszkanie numer czternaście”<sup>111</sup>). Raskolnikow, aby uniknąć podejrzeń o nagłe wzbogacenie się, przekazuje także Katarzynie Iwanownej dwadzieścia rubli na pogrzeb Marmieładowa („oto tutaj... jest koło dwudziestu rubli i sądzę, że mogą się one pani przydać”<sup>112</sup>). Wszystkie te gesty Rodiona zdają się świadczyć o tym, że nie wytrzymuje on brzemienia wolności totalnej, usilnie chcąc zrzucić z siebie ciężar popełnionej zbrodni. Słowem, bohater odkrywa, że dopuścił się czynu niemoralnego i haniebnego, za który przyjdzie mu odpowiedzieć. Najbardziej dotkliwą dlań karą będą nawiedzające go wyrzuty sumienia, a nade wszystko poczucie, że nie potrafił udźwignąć swojej wolności (jej totalnego charakteru), „degradując” swoją egzystencję do poziomu życia „estetycznej wszy”.

Warto dodać, że według niektórych badaczy Raskolnikow, zabijając lichwiarkę, dokonuje czynu absolutnie bezinteresownego (nieegoistycznego), nieumotywowanego: „u podstaw zbrodni popełnionej przez Raskolnikowa leży projekt czynu przewrotnie bezinteresownego, skierowanego nie na wytworzenie określonego stanu rzeczy, lecz samowiedzy jednostkowej”<sup>113</sup>. Owa „doskonała bezinteresowność” (wolność) zbrodni możliwa jest jedynie wówczas, gdy nie jest postrzegana jako „środek do celu”, jako narzędzie służące do realizowania zarówno własnych partykularnych interesów (np. chęć wzbogacenia się), jak i bardziej humanistycznych (ogólnoludzkich), „wzniosłych”,

---

<sup>109</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 139.

<sup>110</sup> Ibidem, s. 145.

<sup>111</sup> Ibidem, s. 147.

<sup>112</sup> Ibidem, s. 157.

<sup>113</sup> W. Gromczyński, *Zagadka Raskolnikowa*, s. 327.



idealistycznych dążeń (np. pragnienie szczęścia całej ludzkości). W tym kontekście interpretować więc można zachowanie Raskolnikowa po zabójstwie – nie tylko nie interesuje się on majątkiem lichwiarki, ale i nie robi z niego żadnego użytku.

O „czystości” zbrodni Rodiona przede wszystkim jednak świadczy „przypadkowe” zabójstwo Lizawiey, przyrodniej siostry lichwiarki. Lizawiea była bowiem osobą nieśmiałą, spokojną, cichą, dobroduszną i pobożną („była to wysoka, cherlawa, bojaźliwa i potulna stara panna”<sup>114</sup>, „ma miłą twarz i dobrze jej z oczu patrzy”<sup>115</sup>, „jest taka spokojna, łagodna, cichutka, na wszystko przystająca”<sup>116</sup>). Jej zabicie uznać można za czyn bezinteresowny (nieumotywowany) dlatego właśnie, że bohater nie doznaje później z tego powodu żadnych wyrzutów sumienia: „zamordowanie Lizawiey jest bardziej adekwatne do zamysłu czynu absolutnie bezinteresownego niż zabójstwo lichwiarki – społecznie szkodliwej, bezwzględnej, odrażającej staruchy. Dopiero przez zabicie nieśmiałej, pokornej Lizawiey, wywołującej sympatię i współczucie, a nie odrazę, Raskolnikowa projekt działania wypływającego z czystej bezinteresowności osiąga swoją pełnię”<sup>117</sup>. Zabójstwo Lizawiey Raskolnikow traktuje zatem jako zdarzenie czysto „przypadkowe”, niewiele znaczące w świetle jego planu uszczęśliwienia ludzkości. Można nawet powiedzieć, że ów brak skruchy („sumienie moje jest spokojne”<sup>118</sup>, „nie poczuwam się do winy i niczego zmywać nie zamierzam”<sup>119</sup>) jest koniecznym elementem jego samowiedzy. Rodion za wszelką cenę chce bowiem sobie udowodnić, że nie jest, jak inni ludzie, „estetyczną wszą”; lecz że jest człowiekiem w pełni wolnym, mogącym zakwestionować tradycyjny system wartości moralnych, w tym podział na „obiektywne” Dobro i Zło.

Postawa Raskolnikowa, odnotujmy na marginesie, zdaje się być pod tym względem podobna do zachowania Meursaulta z *Obcego* Alberta Camusa. Camusowski bohater, zabijając na plaży Araba, również dokonuje czynu nieumotywowanego. Anthony D. Nuttall twierdzi z kolei, że „racjonalizująca świadomość” nie pozwala

---

<sup>114</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 54.

<sup>115</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>116</sup> Ibidem.

<sup>117</sup> W. Gromczyński, *Zagadka Raskolnikowa*, s. 351.

<sup>118</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 451.

<sup>119</sup> Ibidem, s. 431. Raskolnikow, jak zaznacza Lew Szestow, nie odczuwa skruchy, ponieważ nie widzi swojej winy: „do samego końca w głębi duszy nie mógł on odczuwać skruchy, albowiem nie poczuwał się do jakiegokolwiek winy”. L. Szestow, *O „przeistoczeniu przekonań” u Dostojewskiego*, [w:] *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 150.

Rodionowi całkowicie urzeczywistnić swojej egzystencjalnej wolności. Udaje się to natomiast Swidrygajłowi, który – żyjąc „bez kazuistyki” – ostatecznie popełnia samobójstwo<sup>120</sup>. Bezinteresowne samobójstwo, nadmierny, popełnia także Kiryłow z *Biesów* Dostojewskiego<sup>121</sup>. Kiryłow, „jeden z najbardziej spektakularnych bohaterów Dostojewskiego”<sup>122</sup>, uchodzi za głosiciela podobnych idei, które stanowią przedmiot refleksji Fryderyka Nietzschego<sup>123</sup>. Przede wszystkim jednak – co warto zaznaczyć w kontekście omawianej tu problematyki – jest on człowiekiem całkowicie wolnym; człowiekiem, dla którego żyć i umrzeć to „jedno i to samo”<sup>124</sup>.

Samobójstwo Kiryłowa nie tyle zdaje się być wyrazem jego nihilizmu, rozpacz związanej z utratą sensu życia, ile jest konsekwencją gruntownie przemyślanej, chrześcijańskiej wizji świata. Jego samobójstwo uznać więc można za egzystencjalne. Uznaje on bowiem, podobnie jak Nietzsche, „śmierć Boga”<sup>125</sup>, wyprowadzając z tego faktu logiczny wniosek, że zadaniem człowieka jest teraz „przejąć boskie atrybuty”<sup>126</sup>; jednakże – wbrew autorowi *Tako rzecze Zaratustra* – postrzega on zarazem ludzką egzystencję „za równie bezsensowną jak ów świat”<sup>127</sup>. Mówiąc inaczej, Kiryłow nie popełnia samobójstwa dlatego, że targają nim intensywne uczucia i stany emocjonalne, lecz raczej dlatego, że „na chłodno” dowiódł, iż życie nie jest bynajmniej czymś „lepszym” i bardziej wartościowym niż śmierć. Raskolnikow natomiast, pomimo racjonalizacji motywów swoich działań, ostatecznie przyznaje się do winy. Nie może znieść nawiedzających go duchowych rozterek i konfliktów, a tym samym – znieść „ciężaru” swojej ontologicznej wolności.

Raskolnikow, zabijając lichwiarkę, uświadamia sobie granice swojej wolności. Przekonuje się przy tym, że absolutna wolność, o której marzył i którą pragnął zmanifestować, niechybnie pociąga za sobą egzystencjalną samotność. Im bardziej bowiem dąży on do realizowania swej wolności, kierując się zasadą, że „wszystko jest dozwolone”, tym dotkliwiej odczuwa zarazem swoją samotność. Dostojewski zdaje się

---

<sup>120</sup> A.D. Nuttall, *The Intellectual Problem II*, s. 10 i nast. Por. F.F. Seeley, *The Two Faces of Svidrigailov*, [w:] *Raskolnikov and Svidrigailov*, red. H. Bloom, New York 2004, s. 81-86; R.E. Richardson, *Svidrigailov and the 'Performing Self'*, [w:] *Raskolnikov and Svidrigailov*, s. 101-118; M. Michalska-Suchanek, *Samobójcy Fiodora Dostojewskiego*, Katowice 2015, s. 69 i nast.

<sup>121</sup> F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. T. Zagórski, Warszawa 1958.

<sup>122</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 119.

<sup>123</sup> H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, przeł. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 337; P. Roubiczek, *Existentialism. For and Against*, Cambridge 1964, s. 31.

<sup>124</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 121.

<sup>125</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 110-111.

<sup>126</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 127.

<sup>127</sup> Ibidem. Por. M. Michalska-Suchanek, *Samobójcy Fiodora Dostojewskiego*, s. 152 i nast.

więc opisywać w *Zbrodni i karze* proces „zstępowania jednostki w otchłań samotności”<sup>128</sup>, która jest doświadczeniem nieprzekazywalnym i nieudzielalnym. Owej samotności towarzyszy także niewysłowione cierpienie duchowe, którego Rodion nieustannie doznaje, a które zostaje złagodzone dopiero w epilogu powieści.

Tezę, że Raskolnikow zabija lichwiarkę po to, by zmanifestować swoją nieograniczoną wolność, można wszakże osłabić, analizując jego zachowanie przed zabójstwem. Można bowiem odnieść wrażenie, że bohater, snując swój misterny plan, nie czuje się wcale niezależny i wolny. Czuje się on raczej zniewolony, skrępowany przez jakąś wyższą, nieznaną mu siłę. Działa mechanicznie, jakby jego postępowanie nie zależało całkowicie od niego samego, od jego wolnej woli, lecz było z góry zdeterminowane, „konieczne”.

Wskażmy na te fragmenty powieści, które zdają się potwierdzać owo przekonanie (zbrodnia jako „przeznaczenie”): „wszedł do swojej izdebki zachowując się jak ktoś, na kogo wydano właśnie wyrok śmierci. Nie myślał o niczym, zresztą absolutnie nie był w stanie myśleć; jednakże całym swoim jestestwem odczuł nagle, że nie jest już panem ani swoich myśli, ani swojej woli, gdyż zostały one z góry zdeterminowane, bowiem raptem zapadła bezapelacyjnie jakaś ostateczna decyzja”<sup>129</sup>. I nieco dalej: „jego reakcje po ostatnim dniu, w którym tak niespodziewanie wszystko się rozstrzygnęło i wszystkie decyzje od razu zapadły, były reakcjami niemal mechanicznymi; miał wrażenie, że ktoś ujął go za rękę i zawzięcie, na oślep, dokądś ciągnął za sobą z nienaturalną siłą. Wyglądało to, jakby poła jego płaszczka wplątała się w tryby jakiejś maszyny i zaczął być w nie wciągany”<sup>130</sup>. Można więc powiedzieć, że świadomość nieograniczonej wolności po prostu zniewala Raskolnikowa<sup>131</sup>. Nie idzie tu jednak o determinizm metafizyczny, mający „władzę” nad jego wolną wolą, lecz o sytuację, w której przyjmuje on postawę bierną, czekając na pomyślne rozwiązanie jego dylematu („Boże! – modlił się – wskaż mi drogę, jaką powinienem pójść, a wyrzeknę się tej mojej przeklętej... myśli!”<sup>132</sup>). Słowem, to „jego wolność stwarza sytuację, w której czuje się wolności pozbawiony”<sup>133</sup>.

---

<sup>128</sup> W. Gromczyński, *Zagadka Raskolnikowa*, s. 355.

<sup>129</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 54-55.

<sup>130</sup> Ibidem, s. 61.

<sup>131</sup> A.D. Nuttall, *The Intellectual Problem II*, s. 12.

<sup>132</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 53.

<sup>133</sup> W. Gromczyński, *Zagadka Raskolnikowa*, s. 330.

Na uwagę zasługuje również fakt, że zabójstwu lichwiarki towarzyszy choroba Raskolnikowa („niemożność zapanowania nad sobą”<sup>134</sup>, „uczucie paniki”<sup>135</sup>), co może być odczytane, iż nie jest on wówczas w pełni wolny. Owa choroba, egzystowanie na granicy obłądu, wyraźnie świadczy o tym, że nie jest on w pełni władz umysłowych: „w pierwszym momencie pomyślał, że wariuje. Zrobiło mu się straszliwie zimno; fale lodowatych dreszczy nachodziły nań co prawda już od dawna, ale ten chłód nie był spowodowany jak one gorączką, która pojawiła się, gdy spał. Teraz bowiem ni z tego ni z owego spadł nań taki ziąb, że szczękając zębami bał się, iż je sobie powybija, drgawki zaś, nad którymi nie był w stanie zapanować, spowodują poważne obrażenia”<sup>136</sup>. I dalej: „odnosił wrażenie, jakby cały był jednym wielkim chaosem. Bał się, że straci panowanie nad sobą. Starał się myśleć o czymkolwiek, o czymś zupełnie obojętnym, byle nie o tym, co go gnębiło, ale zupełnie mu się to nie udawało”<sup>137</sup>.

Szaleństwo (obłąd), dodajmy, nie jest dla Dostojewskiego pierwotnym stanem człowieka, lecz pojawia się ono zawsze, gdy dokonuje on fundamentalnego wyboru sposobu życia, postrzegania wartości i świata; „pojawia się w pewnym momencie realizacji indywidualnego projektu istnienia i działania”<sup>138</sup>. Co ciekawe (i zarazem paradoksalne), Raskolnikow czuje się wolny wtedy, gdy nawiedzają go wątpliwości w sens planowanej zbrodni, gdy niemal rezygnuje z jej popełnienia: „wolność, zupełna wolność! Wolny jest teraz od wszelkich owych pokus, powabów, zauroczeń i podszeptów czartowskich”<sup>139</sup>.

Okazuje się, że wolność totalna, którą Raskolnikow pragnie zmanifestować, nie tylko nie stanowi istoty człowieczeństwa, ale i skazuje go na absolutną samotność. Bohater wprawdzie dobrowolnie samotność wybiera („zdecydowanie odsunął się od wszystkich i zamknął w sobie niczym żółw w skorupie”<sup>140</sup>), kwestionując tradycyjną moralność oraz zasady współżycia społecznego, jednak szybko przekonuje się, że jest zbyt słaby, by udźwignąć na swoich barkach jej ogromny „ciężar”. Nieograniczona wolność i związana z nią duchowa samotność przyczynia się zatem do jego „klęski”. Można powiedzieć, że wolność Rodionowi „zbrzydła”, stając się głównym źródłem jego utraień i wewnętrznych dylematów. Celnie na ten temat wypowiada się Porfiry

---

<sup>134</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 69.

<sup>135</sup> Ibidem.

<sup>136</sup> Ibidem, s. 77.

<sup>137</sup> Ibidem, s. 83.

<sup>138</sup> W. Gromczyński, *Zagadka Raskolnikowa*, s. 332.

<sup>139</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 53.

<sup>140</sup> Ibidem, s. 26.

Pietrowicz (sędzia śledczy), zwracając się do Raskolnikowa: „widział pan kiedyś ćmę krążącą wokół świeczki? Tak i on [przestępca – M.B.] będzie krążyć dokoła mnie, jak ta ćma: wolność mu zbrzydnie, zacznie się zastanawiać, zapłacze się we własne myśli, wpadnie w zastawioną przez siebie sieć, aż w końcu zadręczy się na śmierć!”<sup>141</sup>. Życie w świecie, w którym „wszystko jest dozwolone”, w którym nie ma stałych drogowskazów i punktów orientacyjnych, zaczyna bohatera przerażać i przytłaczać. Jest trudniejsze niż pierwotnie zakładał.

Raskolnikow, jak pamiętamy, najpierw poszukuje racjonalnych, „obiektywnych” przyczyn swego zabójstwa, wierząc, że ich znalezienie uwolni go od wewnętrznych rozterek, zmniejszając przy tym jego odpowiedzialność za ów niemoralny czyn. Jak powie Soni: „gdybym ją zabił tylko dlatego, że przymierałem głodem – mówił akcentując każde słowo i tajemniczo, lecz serdecznie na nią patrząc – to teraz byłbym szczęśliwy! Musisz to wiedzieć!”<sup>142</sup>. Z czasem jednak uświadamia sobie (także pod wpływem rozmów z Sonią), że nie może już dłużej żyć z piętnem zbrodniarza, ukrywając swoje prawdziwe uczucia za (pod) maską „chłodnej”, racjonalnej argumentacji. Od momentu przyznania się do winy Rodion czuje bowiem ulgę, przestaje być „wyjątkiem skazanym na absolutną samotność”<sup>143</sup>. W pewnym sensie powraca on tym samym do „przeciętnego” sposobu egzystowania, stapiając się z „wszystkością”, poza którą – w imię swej wolności – próbował wykroczyć. Na koniec wypada podkreślić, że wszystkie wyróżnione wyżej motywy zbrodni Raskolnikowa wyraźnie zdają się świadczyć o nieprzejrzystości jego istnienia, otwierając kolejne ścieżki interpretacyjne.

---

<sup>141</sup> Ibidem, s. 283.

<sup>142</sup> Ibidem, s. 345.

<sup>143</sup> W. Gromczyński, *Zagadka Raskolnikowa*, s. 350.



## Rozdział 4. Samotność i doświadczenie tragedii

W niniejszym rozdziale, nawiązując do intuicji Lwa Szestowa<sup>1</sup>, zinterpretujemy zachowanie Raskolnikowa w kontekście doświadczenia tragedii. Zaznaczymy, że bohater *Zbrodni i kary* jawi się nie tylko jako człowiek samotny, ale i tragiczny, który – dotkliwie przeżywszy duchowy kryzys nowoczesności, w tym kryzys wartości moralnych – egzystuje „poza dobrem i złem”. Przywołując odpowiednie fragmenty powieści Fiodora Dostojewskiego (zwłaszcza kilka kluczowych scen poprzedzających zabójstwo lichwiarki), zwrócimy uwagę na proces dochodzenia Rodiona do wiedzy o tragizmie ludzkiego istnienia. Podkreślimy także fenomen swoistego „odrodzenia” („zmartwychwstania”) Raskolnikowa, akcentując religijną wymowę epilogu *Zbrodni i kary*.

### W stronę doświadczenia tragedii

Czym jest doświadczenie tragedii? To uświadomienie sobie własnej kruchości, przemijalności i osamotnienia; to poczucie beznadziejności swego wewnątrzświatowego usytuowania (położenia), utraty gruntu pod nogami; to wreszcie egzystowanie w świecie, w którym dotychczas obowiązujące wartości straciły sens, uległy radykalnemu przewartościowaniu. Doświadczenie tragedii powstaje więc wówczas, gdy jednostka traci wiarę i nadzieję na polepszenie jakości swojego życia, na wyjście z egzystencjalnego kryzysu, wynikającego z załamania się tradycyjnego systemu aksjologicznego, zaniku drogowskazów oraz stałych punktów odniesienia. Lew Szestow nie ma wątpliwości, że tragedia jest niezwykle bolesnym i przerażającym doznaniem „przejrzenia na oczy”. Doskonale myśl tę wyraża Michał Kruszelnicki: „tragedia rodzi się wraz z konstatacją, że życie takie, jakie miało się do tej pory, skończyło się bezpowrotnie. W ruinę obróciły się dawne marzenia, światopoglądy,

---

<sup>1</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 2000.

przekonania, egzystencja nagle zaczyna jawić się jako pozbawiona jakichkolwiek znaków orientacyjnych”<sup>2</sup>. Człowiek odkrywa, że żadne wieczne prawdy, normy społeczne i moralne, nie gwarantują poczucia sensu i celu życia, szczęścia i egzystencjalnego spełnienia. Co więcej, to właśnie one przeważnie ograniczają bądź reorganizują jednostkową wolność, podporządkowując czy też uzależniając ją od powszechnie podzielanych schematów myślenia i działania. Człowiek tragiczny, jak powie Szestow, „z nienawiścią i zawziętością odrzuca wszystko, w co kiedyś wierzył i dawniej kochał”<sup>3</sup>. Zaczyna „inaczej myśleć, inaczej czuć, inaczej pożądać”<sup>4</sup>. To, co dla innych ludzi jest drogie, wartościowe i bliskie, dla niego staje się niepotrzebne, złudne i obce. Całkowite zwątpienie w rozum, „naukową” wizję świata, okazuje się być główną przyczyną odczucia tragiczności egzystencji, a tym samym – przewartościowania swych dotychczasowych poglądów.

Jak owo doświadczenie tragedii charakteryzuje sam Szestow? Przede wszystkim wskazuje on na jego nieokreśloność i niedefiniowalność. Powiada, że to „coś niespodziewanego, niedającego się wytłumaczyć ani czynnikami zewnętrznymi, ani wewnętrznymi”, coś, co „wyprowadza nas ze zwykłej, miłej sercu i duszy równowagi”, sprawiając, że „cała nasza istota napełnia się trwogą”<sup>5</sup>. Tragedia, zdaniem rosyjskiego filozofa, rozpoczyna się od uświadomienia sobie własnego niezakorzenia, połączonego z poczuciem totalnego przerażenia: „nie ma gruntu pod nogami, to straszne, niewypowiedziane straszne. Nie ma się na czym oprzeć, czujesz przed sobą otwierającą się otchłań gotową cię pochłonąć, a przerażenie perspektywą nieuniknionej zguby wrywa z piersi straszny krzyk: Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?”<sup>6</sup>. Doświadczenie tragedii, wymykając się naukowej (schematyzującej) wykładni, nie daje się opisać w kategoriach ogólnych. Jest bowiem doświadczeniem konkretnym, bezpośrednim, silnie zindywidualizowanym.

Szestow zwraca także uwagę na nagłość, intensywność i gwałtowność doświadczenia tragedii, w obliczu której człowiek pozostaje całkowicie bezradny: „nagle, nie wiadomo skąd, w sposób całkowicie nieuzasadniony, zjawia się szalony strach, rozbija, roztrzaskuje, niszczy wszystko, co najcenniejsze, po czym odchodzi, nie

---

<sup>2</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, Warszawa 2017, s. 72.

<sup>3</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, s. 37.

<sup>4</sup> L. Szestow, *Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, „Znak”, 382/1986, s. 61.

<sup>5</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 185.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 356.



wiadomo dokąd, tak samo nagle i niespodziewanie jak się zjawił”<sup>7</sup>. Autor *Aten i Jerozolimy* nadmienia przy tym, że związane z tragedią odczucie trwogi (zwłaszcza przed nadchodzącą śmiercią) zdaje się być pierwszym krokiem ku przewyciężeniu prawd rozumu, „konieczności” i „oczywistości”: „w obliczu śmierci topnieją, rozplývają się i przeistaczają w iluzje i widma zarówno ludzkie dowody, jak i ludzkie oczywistości”<sup>8</sup>. Doświadczenie tragedii otwiera przed człowiekiem zupełnie nową rzeczywistość – tyleż nieznaną, obcą i mroczną, co odpychającą i przerażającą. Nie pozwala się ona sprowadzić do tego, co „znane” i „bliskie”, ponieważ nie obowiązują w niej żadne prawa, reguły i zasady charakterystyczne dla „normalnego świata”. „Krajobrazem filozofii tragedii jest pustynia rozpacz, spustoszenia, negacji. Jedyne znaki orientacyjne, to pokruszone *stare tablice* oraz zgliszcza i ruiny starych świątyń”<sup>9</sup>; „w sytuacji tragicznej prawdy rozumu i moralne zasady tracą swój powszechnie obligatoryjny charakter”<sup>10</sup>; „tragedia oznacza unieważnienie wszystkiego, czym człowiek dotychczas się zajmował”<sup>11</sup>. Do „dziedziny tragedii”, jak powiedzieliśmy, jednostka zostaje „wrzucona” w sposób „nagły, gwałtowny, niespodziewany”<sup>12</sup>, co li tylko potęguje jej egzystencjalną samotność.

Doświadczenie tragedii, na które nie sposób się przygotować, wymusza więc potrzebę (konieczność) radzenia sobie z tym, co dla ludzkiego rozumu jest nieoczywiste, przypadkowe, paradoksalne, aporetyczne i absurdalne. Człowiek pozbawiony jest tu wszelkich drogowskazów i punktów oparcia; zdany jest wyłącznie na samego siebie: „doświadczenie tragedii jest doświadczeniem głęboko indywidualnym: człowiek potyka się z nim całkowicie samotny”<sup>13</sup>; „człowiek, dotknięty tragedią, wypada poza obszar stosowalności reguł, którymi kieruje się społeczeństwo i zdany jest na zupełną samotność”<sup>14</sup>. Czuje się on bowiem zarówno opuszczony przez bliskich, jak i wyobcowany ze świata dotychczasowych wartości, idei, norm, reguł i konwencji. Konfrontacja z rzeczywistością tragedii generuje w nim rozpacz, poczucie własnej małości i kruchości, niepewności i niezakorzenia.

---

<sup>7</sup> Ibidem, s. 131.

<sup>8</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 172.

<sup>9</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991, s. 74.

<sup>10</sup> A. Sawicki, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000, s. 64.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, s. 41.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> A. Sawicki, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, s. 64.

Sprawia, że zostaje on wytracony z „normalnych kolein życia”, tracąc „grunt pod nogami”<sup>15</sup>.

Szestow przekonuje, że Raskolnikow, mówiąc o motywach dokonanej zbrodni, dąży do jej racjonalizacji. W rzeczywistości jednak „jego dążenia ogniskują się na jednym: usprawiedliwić swoje nieszczęście, powrócić do dawnego życia – i nic, ani szczęście całego świata, ani triumf żadnej idei nie jest w stanie nadać w jego oczach sensu jego osobistej tragedii”<sup>16</sup>. Bohater Dostojewskiego znajduje się bowiem w sytuacji granicznej, by przywołać termin Karla Jaspersa<sup>17</sup>, doświadczając potężnego kryzysu wiary. Nie tylko załamuje się jego racjonalistyczny światopogląd, ale i jego wiara w istniejący, powszechnie respektowany porządek aksjologiczny. Niezmiernie bliska jest mu więc refleksja, która nawiedzała Iwana Karamazowa, zastanawiającego się nad zasadnością podziału na obiektywne (absolutne) Dobro i Zło. Bliski jest mu również Karamazowowski bunt, nakazujący zakwestionować to wszystko, „przed czym wszystkie narody wszystkich czasów padały na twarz”<sup>18</sup>. Doświadczenie tragedii, choć wymyka się naukowej systematyzacji (jednoznacznej konceptualizacji), zdaje się być doświadczeniem pierwotnym (źródłowym) i nieredukowalnym, określającym specyfikę ludzkiego sposobu bycia-w-świecie<sup>19</sup>.

Mówiąc inaczej: doświadczenie tragedii jest fundamentalnym doświadczeniem egzystencjalnym, do którego nauka nie ma (i nie może mieć) pełnego dostępu. Owo doświadczenie jest „źródłem prawdziwej twórczości i każdej głębokiej myśli”<sup>20</sup>, nadając ludzkiemu życiu „znamię autentyczności”<sup>21</sup>. W obliczu tragedii wszelkie dotychczasowe idee i wartości, w które człowiek wierzył i które nadawały jego egzystencji sens, ulegają „zawieszeniu” i przewartościowaniu. Doświadczenie tragedii jawi się więc jako swoista „*epoche* egzystencjalna”<sup>22</sup>, zawiesza („bierze w nawias”) bowiem powszechnie obowiązujące normy społeczne i moralne. W tym sensie właśnie jest „źródłowym doświadczeniem człowieka: właściwym miejscem jego duchowych

---

<sup>15</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, s. 42.

<sup>16</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, s. 126.

<sup>17</sup> K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, przeł. A. Staniewska, M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 186-242; idem, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919, s. 226-247.

<sup>18</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, s. 125.

<sup>19</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, s. 39-40; A. Sawicki, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, s. 65; J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Kraków 2012, s. 138-140; A. Ziółkowska, *Wolność a doświadczenie tragiczności*, [w:] *Wolność – szkice i studia*, red. P. Orlik, Poznań 2007, s. 293-323.

<sup>20</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, s. 43.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem.

narodzin”<sup>23</sup>, wewnętrznej przemiany. Słowem: doświadczenie tragedii, usilnie przez naukę (filozofię „naukową”) zwalczane lub marginalizowane (sprowadzane do sfery przypadkowości), stanowi dla Szestowa podstawowy określnik ludzkiej egzystencji.

Raskolnikow, można odnieść wrażenie, stopniowo – pod wpływem różnych okoliczności – dostrzega tragizm własnego istnienia. Zanim jednak wskażemy na zdarzenia, które ukształtowały Raskolnikowa jako człowieka tragicznego (lub lepiej: które ukształtowały jego tragiczną samoświadomość), warto zwrócić uwagę na pewne analogie występujące między Szestowowskim rozumieniem tragedii a Nietzscheańską koncepcją nihilizmu. Wątek ten już sygnalizowaliśmy, omawiając motywy zbrodni Rodiona (idea jednostki wybitnej, idea nadczłowieka), teraz natomiast wypada tę kwestię dookreślić. Nihilizm, zdaniem Nietzschego, jest stanem, w którym jednostka zdaje sobie sprawę, że wszelkie porządkujące świat wartości uległy dezaktualizacji, tracąc swój obiektywny, ponadhistoryczny sens. Nietzsche mówi tutaj o zgubie „wszystkich wymyślonych przez ludzi światopoglądów”<sup>24</sup>, obwieszczając światu śmierć Boga („Bóg jest martwy”<sup>25</sup>) oraz wyprowadzając z tego faktu radykalne konsekwencje.

Szestow natomiast, w iście Nietzscheańskim duchu, ujmuje tragedię jako źródło „prawdziwej filozofii” („Karamazowowski bunt, szaleńcze słowa: *Nie przyjmuję świata!*, stają się natchnieniem i wyznaczają kierunek aktywności zrozpaczonego człowieka. Nie strach więc, lecz rozpacz i bezkompromisowa odwaga są źródłem prawdziwej filozofii, tj. filozofii tragedii”<sup>26</sup>), otwierającej przed człowiekiem perspektywę absurdu, chaosu i niemożliwości (a jak powie bohater *Notatek z podziemia*: „chaosu, mroku, przekleństwa, obłąkania”<sup>27</sup>). Doświadczenie tragedii ustanawia nową rzeczywistość, w której na próżno szukać absolutnych, wiecznych idei czy zasad. Absolutna zdaje się tu być jedynie ludzka wolność. To ona stanowi najwyższą wartość istnienia, a jej urzeczywistnienie – w myśl maksymy, że „wszystko jest dozwolone” – uznaje się za wyraz życia autentycznego: „jedyną zasadą nowej rzeczywistości, która ukazała się człowiekowi tragicznemu, kiedy z jego oczu opadły nagle wielowiekowe zasłony, jest to, że nie ma w niej żadnych zasad. Jedyną prawdą wieczną jest to, że nie istnieją żadne wieczne prawdy. Jedyną koniecznością absolutną –

---

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, s. 182.

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 110-111.

<sup>26</sup> C. Wodziński, *Lew Szestow*, [w:] L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, s. 13.

<sup>27</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia. Gracz*, przeł. G. Karski, W. Broniewski, Londyn, Warszawa 1992, s. 29.

absolutna wolność”<sup>28</sup>. Rosyjski filozof podkreśla zatem, że skoro nie ma wiecznych zasad i „nic nie jest prawdziwe”, to „wszystko jest dozwolone”. Nadmienia zarazem, i w tym punkcie różni się od Nietzschego, że tragizm egzystencji może zostać przezwyciężony, jeśli przyjmie się perspektywę irracjonalnej wiary. Bóg, Byt wszechmocny i doskonały, może bowiem przywrócić wiarę wszystkim tym, którzy zwątpili w sens życia, pogrążając się w „otchłani zamętu i próżni aksjologicznej”<sup>29</sup>. Wyjść z owej „otchłani zamętu” można jedynie wówczas, gdy dokona się Kierkegaardowskiego „skoku” poza rozum i naukową wizję świata.

Człowiek tragiczny, jak widzimy, dostrzega iluzoryczność „świata nadmysłowego”<sup>30</sup>, wszelkich wielowiekowych idei, tradycyjnych norm społecznych i wartości moralnych. Wprawdzie dają mu one poczucie bezpieczeństwa, swoistego egzystencjalnego komfortu, umożliwiając (oferując) życie nieproblematyczne, wolne od trosk, wewnętrznych rozterek i przesileń, jednak ich największą skazą jest to, że nie potrafią udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi na dręczące go pytania. Człowieka tragicznego nie interesują bowiem prawdy pozorne, powielane przez lata schematy myślenia i wyjaśniania rzeczywistości. Nie interesują go także powszechnie stosowane, chętnie przyjmowane przez społeczeństwo, sposoby niwelowania (kamuflowania) problematyczności ludzkiego istnienia. Nie przekonuje go wreszcie to, co w opinii ludzi „przeciętnych” („wszystkości”) jest oczywiste, „jasne” i „wyraźne”.

Człowiek tragiczny całym swoim sercem pragnie autentyczności, realizując swoją wolność oraz kreując samego siebie według własnego, indywidualnego zamysłu. Szukając fundamentów życia, jego istoty, pragnie spojrzeć na świat inaczej niż czyni to zunifikowana „wszystkość”. Usiłuje więc pozbyć się wszelkich racjonalizujących filtrów, które warunkują poznanie, wpływając na taki a nie inny odbiór otaczającej rzeczywistości. Szestow dodaje, że człowiek tragiczny musi liczyć się z tym, iż w oczach społeczeństwa (ludzi „zwykłych”) nie tylko będzie uchodził za samotnika, ale i za szaleńca: „każdy, kto usiłuje spojrzeć na życie inaczej, niż wymaga tego współczesny światopogląd, może i powinien oczekiwać, że zaliczą go w poczet ludzi nienormalnych”<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> C. Wodziński, *Lew Szestow*, s. 13. Por. B. Urbankowski, *Dostojewski. Dramat humanizmów*, Warszawa 1978, s. 168-169.

<sup>29</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 76.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. J. Gierasimiuk, [w:] *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997, s. 177; idem, *Nietzsche*, t. 2, przeł. A. Gniazdowski i in., Warszawa 1999, s. 40.

<sup>31</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, s. 35.

Człowiek tragiczny, pozbawiony zakotwiczenia w świecie wiecznych prawd i wartości, przede wszystkim afirmuje swoją wolność. Skoro bowiem zakwestionowane zostały reguły współżycia społecznego oraz powszechne zasady moralności, skoro upadła wiara w Boga jako absolutnego gwaranta bezkonfliktowego, szczęśliwego życia, skoro wreszcie upadła wiara w rozum, postęp naukowy i pozytywistyczną wizję świata, to najwyższą (a zarazem: jedyną pewną) wartością okazuje się ludzka wolność oraz prawo człowieka do samostanowienia (autokreacji). W świecie tragicznym, „uwolnionym od despotycznej władzy rozumu i jego powszechnie obowiązujących prawd, nie krępują już człowieka żadne reguły i zasady”<sup>32</sup>. Oznacza to, że jednostka sama tworzy zasady, ustanawia normy i wzorce zachowań. Poczucie winy, wyrzuty sumienia, wewnętrzne rozterki i konflikty – to wszystko możliwe jest natomiast wówczas, gdy przyzna ona sobie prawo do tego typu stanów i odczuć.

W świetle powyższych uwag łatwiej zrozumieć przewrotną konstatację Szestowa, że „Raskolnikow nie jest zabójcą i żadnego przestępstwa nie popełnił”<sup>33</sup>. Czyn Rodiona może być bowiem uznany za zbrodnię wyłącznie w kontekście zasad i wartości podzielanych przez społeczeństwo; w świecie tragicznym jednakże owe zasady i wartości utraciły swój pierwotny sens, dlatego trudno tu mówić o zbrodni, przestępstwie czy wykroczeniu. Jak celnie komentuje Michał Kruszelnicki: „jeśli tragedia istotnie jest doświadczeniem krachu wyznawanych dotychczas ideałów, wartości i prawd, to pojęcia *zbrodni* i *sumienia* tracą swój dotychczasowy sens. Zbrodnia jest wszak wykroczeniem wobec przyjętych w danym społeczeństwie norm i wartości, ale one już uległy zakwestionowaniu w oczach człowieka tragicznego. Można co najwyżej powiedzieć, że została zabita stara kobieta i jej siostra, ale nie, że była to zbrodnia”<sup>34</sup>. Kruszelnicki uważa, że to właśnie doświadczenie tragizmu sprawia, iż Raskolnikow nie czuje wyrzutów sumienia i nie żałuje swego czynu.

### **Samotność Raskolnikowa**

Przyjrzyjmy się kilku scenom, w których bohater *Zbrodni i kary* uświadamia sobie tragizm ludzkiej egzystencji. Najpierw podkreślmy, że Raskolnikow czuje się

---

<sup>32</sup> C. Wodziński, *Lew Szestow*, s. 14.

<sup>33</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, s. 114.

<sup>34</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 76-77.

bardzo samotny i wyobcowany („dla Dostojewskiego Raskolnikow jest człowiekiem, który niby nożycami odciął się od wszystkich i wszystkiego, jest zapomnianą przez Boga i ludzi istotą, skazaną już tutaj na ziemi na wieczne, piekielne męki”<sup>35</sup>). Stroni od ludzi, patrzy na nich podejrzliwie, a nawet wrogo; unika kontaktu z Razumichinem („Raskolnikow nie odwiedzał go dobre cztery miesiące”<sup>36</sup>, „Raskolnikow natknął się na niego na ulicy, ale odwrócił się i nawet przeszedł na drugą stronę, myśląc, że tamten go nie zauważył”<sup>37</sup>), nie nawiązuje też nowych znajomości. Można powiedzieć, że tak bardzo przywykł już do swojej samotności, iż przestał w ogóle ją dostrzegać: „Raskolnikow przywykł do samotności”<sup>38</sup>, „stronił od ludzi”<sup>39</sup>; „gdy tylko ktoś spróbował wszcząć z nim rozmowę, nagle powróciło właściwe mu, przykre i irytujące uczucie wrogości do każdego obcego człowieka, który wtrąca się lub chciałby tylko wtrącić się w jego osobiste sprawy”<sup>40</sup>. Podczas studiów na uniwersytecie także prowadzi samotniczy styl życia: „prawie z nikim się nie przyjaźnił, stronił od współtowarzyszy; nikogo nie odwiedzał, u siebie też przyjmował niechętnie”<sup>41</sup>. Raskolnikow, dodajmy, traktuje swoich kolegów lekceważąco i pogardliwie, nie rozmawia z nimi, mając wrażenie, że nie dorównują mu oni wiedzą i poziomem intelektualnym: „niektórzy jego koledzy odnosili wrażenie, że patrzy na nich jak na małe dzieci, z góry, jak gdyby dominując nad nimi rozwojem umysłowym, wiedzą i poglądami, a ich przekonania i zainteresowania uważał za szczyt naiwności”<sup>42</sup>.

Nietrudno zauważyć, że bohater Dostojewskiego wiąże ową światopoglądową „naiwność” z „przeciętnością”, „zwykłością” i „wszystkością”, promującą życie nieproblematyczne, „prześlaknięte” tradycyjnym systemem wartości. Nawet w epilogu powieści Raskolnikow wykazuje tendencję do izolowania się od innych ludzi. Jego predylekcja do samotności drażni pozostałych katorżników, sprawia, że są oni wobec niego nieufni i czują doń odrazę (w tym inne „negatywne” emocje): „jego samego nikt nie lubił, wszyscy go unikali. W końcu zaczęto go wręcz nienawidzić”<sup>43</sup>. Samotność, duchowe cierpienie, chroniczne przygnębienie, smutek, rozpacz i melancholia – oto

---

<sup>35</sup> L. Szestow, *O „przeistoczeniu przekonań” u Dostojewskiego*, [w:] *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 150.

<sup>36</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, przeł. Z. Podgórzec, Kraków 2002, s. 46.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 452.

bliskie Rodionowi uczucia i stany emocjonalne. Warto zaznaczyć, że są one trwale zakorzenione w jego egzystencji, są jej immanentnymi, nieredukowalnymi elementami. Doświadczenie tragedii, przypomnijmy ustalenia Szestowa, całkowicie (radykałnie) zmienia bowiem sposób patrzenia na świat. Człowiek tragiczny, któremu otworzyły się oczy na chaos, mrok, absurd, nie może już „naiwnie” wierzyć w teleologiczny porządek dziejów, nie jest w stanie otwarcie i bez lęku cieszyć się każdą chwilą życia. To wszystko, co ludzie „przeciętni” („normalni”) uznają za oczywiste i naturalne, uważa on za problematyczne i niebezpieczne, zagrażające jego ekstatycznemu istnieniu.

Raskolnikow, dowiedziawszy się, że Sonia, córka Marmieładowa, zarabia jako prostytutka, by utrzymać siebie i rodzinę, pomyśli sobie: „jakimż łajdakiem jest człowiek, skoro do wszystkiego przywyknie!”<sup>44</sup>. Po chwili jednak nachodzi go zupełnie inna myśl: „a może się mylę – nagle mimo woli aż krzyknął – jeśli tak naprawdę nie człowiek jako taki jest łajdakiem, lecz cały rodzaj ludzki, to znaczy, że wszystko to są przesady wymyślane dla postrachu i że nie ma żadnych granic, i tak chyba jest!”<sup>45</sup>. Doświadczenie tragedii uświadamia człowiekowi, że nie istnieje uniwersalny system moralny, według którego należy oceniać ludzkie postępowanie. W obliczu tragedii – jak pamiętamy – radykałnie zmienia się sposób kwalifikowania ludzkich czynów, nie istnieje bowiem obiektywne, absolutne Dobro i Zło. Raskolnikow, po rozmowie z Marmieładowem, zaczyna więc odczuwać, że niektóre sprawy i sytuacje są na tyle „wyjątkowe” i „uprzywilejowane”, że nie mogą być sądzone przez „zwykłe” prawo. Za kolejny krok ku Raskolnikowskiemu przewartościowaniu wartości można uznać scenę, w której bohater pomaga pijanej dziewczynie na bulwarze, a następnie wątpi w sensowność owej pomocy: „co mnie jednak podkusiło, by narzucać się tutaj ze swoją pomocą! A niby dlaczego mam ludziom pomagać? Jakie w ogóle mam prawo im pomagać? Niechaj się nawet żywcem pożrą jeden z drugim – co mi do tego?”<sup>46</sup>.

W tym kontekście warto także nadmienić, że poczucie tragiczności (tragizmu) ludzkiego istnienia narasta w Rodionie pod wpływem lektury listu od matki, z którego dowiaduje się, iż jego siostra Dunia zamierza wyjść za mąż za Piotra Pietrowicza Łużyna, człowieka obłudnego, egoistycznego i małostkowego. Z listu wynika, że Dunie nie łączy z Łużynem głęboka miłość; zdaniem Raskolnikowa nie ma też między nimi szacunku. Pragnie ona raczej zabezpieczyć swoją przyszłość pod względem

---

<sup>44</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 44.

finansowym, uszczęśliwiając przy tym Rodiona, biednego studenta prawa („od kilku dni chodzi cała podekscytowana, ułożyła nawet projekt, jak to Ty w przyszłości zostaniesz zastępcą, a później nawet współnikiem Piotra Pietrowicza, jako ekspert procesowy, bo przecież jesteś na wydziale prawa”<sup>47</sup>). Dunia, jak się okazuje, „bardzo dużo może znieść”<sup>48</sup>, by jej rodzina polepszyła jakość swego życia.

Zauważmy, że wiadomość o samopoświęceniu się siostry bardzo niepokoi i smuci Raskolnikowa. Uważa on bowiem, że Dunia „zaprzeda się” w imię jego przyszęłego szczęścia, co w jego oczach uchodzi za czyn o wiele bardziej odrażający i niegodziwy niż prostytutka Soni, córki Marmieładowa: „zaprzeda się dla ukochanej, uwielbianej osoby! Oto w czym tkwi cała rzecz: za brata, za matkę gotowa jest się zaprzedać! Zaprzedać się bez reszty!”<sup>49</sup>. Po chwili rodzi się w nim świadomość tragizmu, w świetle którego tradycyjne wartości tracą swój dotychczasowy sens. Jak powie: „w takim przypadku wszelkie zasady moralne idą w ką; wszystko wystawiamy na sprzedaż – wolność, spokój, a nawet sumienie!”<sup>50</sup>.

Ogromny wpływ na formowanie się tragicznego światopoglądu Raskolnikowa ma jego sen, w którym – jako bezradne, siedmioletnie dziecko – jest świadkiem straszliwego, niezawinionego cierpienia. Pijany Mikołka katuje bowiem zabiedzonego, wychudzonego konia, wykrzykując, że jest on jego własnością i może z nim zrobić to, co zechce. Nieczuły, prymitywny i podekscytowany tłum chętnie mu wtóruje, ciesząc się i czerpiąc przyjemność z zadawania kobyłce bólu i cierpienia: „nie litować się tylko nad nią, brachowie, każdy niech bierze bat i walcie, ile wlezie”<sup>51</sup>, „jeszcze raz ją walnij, przywal jej jeszcze raz!”<sup>52</sup>, „siekierą ją trzeba dobić! Walnąć raz, a dobrze!”<sup>53</sup>. Scena ta nie tylko symbolizuje paniczny lęk Rodiona przed zabójstwem lichwiarki, ale i wskazuje na korzenie jego „światopoglądowego kryzysu”. Jak słusznie konstatuje Kruszelnicki: „oto bowiem siedmioletnie dziecko doświadcza całego zła, bezrozumności i irracjonalnego okrucieństwa świata, w którym kategorie dobra i zła najwyraźniej zamieniły się miejscami. Co więcej, pojmuje, że nikogo to nic nie obchodzi i nic nie da się zrobić”<sup>54</sup>. Tak właśnie rodzi się w Rodionie poczucie tragiczności, poczucie upadku chrześcijańskich zasad moralnych („tato! Oni...

---

<sup>47</sup> Ibidem, s. 33.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 51.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 80.



zatlukli... zabili biedną kobyłkę!”<sup>55</sup>). Tragizm całego wydarzenia potęgują tu jeszcze słowa jego ojca: „nie nasza to rzecz”<sup>56</sup>. Myśl, że ludzie są nieczuli na krzywdę i cierpienie kobyłki, a co za tym idzie – że wykazują silny pociąg do zła, gruntuje w młodym Rodionie przekonanie o względności wszelkich norm etycznych; przekonanie, że „wszystko jest dozwolone”.

Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że zaraz po przebudzeniu Raskolnikow – „straszliwie przerażony” i zdezorientowany („obudził się cały mokry, włosy miał zlepione potem, wciąż czuł ucisk ciężaru na piersiach, podniósł się więc straszliwie przerażony”<sup>57</sup>) – zastanawia się, czy rzeczywiście jest w stanie zabić lichwiarkę. Targany wątpliwościami, czeka na jakiś znak, który wskazałby mu właściwą drogę postępowania: „Boże! – zawołał – czyż rzeczywiście może dojść do tego, że wezmę siekiere do ręki, zadam jej cios w głowę, rozplątam czaszkę... i w lepkiej, ciepłej krwi grzęznąć będę, idąc wyłamać zamek, by drząc cały dokonać kradzieży; że będę się ukrywać, mając ręce we krwi... ukrywać z tą siekierą... Panie, czyżbym rzeczywiście był w stanie zrobić coś takiego?”<sup>58</sup>. Raskolnikow odczuwa, że czyn, który chce popełnić, jest odrażający i wstrętny („już sama myśl o tym jest dla mnie nie do zniesienia!”<sup>59</sup>). Zwraca się tym samym do Boga, szuka Nauczyciela i Mistrza, który – nawiązując do słów Tadeusza Różewicza – ponownie „oddzieli światło od ciemności”, „nazwie rzeczy i pojęcia”<sup>60</sup>; „na nowo” zdefiniuje wartości moralne. „Boże! – modlił się – wskaż mi drogę, jaką powinienem pójść, a wyrzeknę się tej mojej przeklętej... myśli!”<sup>61</sup>. Bóg jednak milczy, nie wskazuje mu żadnej drogi czy rozwiązania. Rodion pozostaje całkowicie sam (ze swoimi myślami, pragnieniami i wątpliwościami), doświadcza absolutnej samotności. Nie znajduje bowiem odpowiedzi na dręczące go pytania, nie znajduje żadnych punktów odniesienia, o które mógłby się oprzeć, podejmując swą decyzję. W tym też sensie jest absolutnie wolny.

Na koniec zwróćmy jeszcze uwagę na scenę rozmowy studentów, której przysłuchuje się Raskolnikow: „z jednej strony głupia, nierozgarnięta, nic niewarta, zła, schorowana staruszczyzna, która nikomu niczego dobrego nie wyświadczy, a wręcz przeciwnie, stara się tylko wszystkim robić na złość, która sama nie wie, po co żyje, i

---

<sup>55</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 52.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> T. Różewicz, *Ocalony*, [w:] *Poezje wybrane*, Kraków 2014, s. 6.

<sup>61</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 53.

która w każdej chwili, choćby jutro, wyzionąć może ducha. (...) Z drugiej zaś strony młode, świeże siły, które daremnie szukając wsparcia, marnują się, i to tysiącami, i to gdzie tylko spojrzeć! Sto tysięcy dobrych uczynków i zamierzeń mogłoby zostać urzeczywistnionych za pieniądze, które starucha chce zaprzepaścić w monasterze! Setki, a może nawet tysiące istnień można by skierować na właściwą drogę; dziesiątki rodzin można by uratować od nędzy, rozpadu, upadku, rozpusty i leczyć wenerycznych – i wszystko to za jej pieniądze”<sup>62</sup>.

Owa konwersacja nadzwyczaj porusza Raskolnikowa, od jakiegoś czasu jest on bowiem pochłonięty „dokładnie takimi samymi myślami”<sup>63</sup>. Nieprzypadkowo słyszy więc tę rozmowę w takim, a nie innym momencie swego życia. Potwierdzają się wówczas jego obawy, że dobrzy, młodzi i kreatywni ludzie nie mogą liczyć na pomoc z zewnątrz, że – skazani na samotność – cierpią i umierają w biedzie; podczas gdy ludzie starzy, zgorzkniali i źli, których nie interesują „wielkie idee”, żyją szczęśliwie i dostatnio. I że ci ostatni przyczyniają się do upadku, zatury oraz śmierci dobrych i szlachetnych jednostek. W Rodionie, zauważmy, dojrzewa świadomość tragizmu istnienia; dojrzewa w nim zarazem przekonanie, że „trzeba się na coś zdecydować”<sup>64</sup>. „Ta błaża, knajpiana rozmowa podziałała na niego bardzo silnie, co potwierdził dalszy rozwój wydarzeń: jakby z góry wyznaczała bowiem coś w jego życiu, stanowiła swoisty drogowskaz”<sup>65</sup>. Światopoglądowy kryzys Raskolnikowa wyraźnie się pogłębia, kolejny raz doświadcza on załamania wiary w tradycyjny system wartości.

## **Człowiek tragiczny**

Przywołane wyżej sceny, jak mieliśmy okazję zobaczyć, zdają się ilustrować proces budzenia się w Raskolnikowie światopoglądu tragicznego, a tym samym przekonania o konieczności przewartościowania dotychczas obowiązujących wartości. Wewnętrzny świat Raskolnikowa („Raskoła”) jest bowiem światem „transu” i „zamętu”, dekonstrukcji tradycyjnego systemu aksjologicznego, utrzymującego podział

---

<sup>62</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>64</sup> Por. ibidem, s. 40: „trzeba koniecznie przejść do działania, i to natychmiast, jak najszybciej. Za wszelką cenę trzeba więc się na coś zdecydować, choćby na cokolwiek”.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 58.

na obiektywne Dobro i Zło<sup>66</sup>. Bohater Dostojewskiego, jak twierdzi Michał Kruszelnicki, powołuje się na romantyczny mit Napoleona oraz na ideę jednostki wybitnej, która ma prawo wykraczać poza istniejący porządek moralny i ład społeczny w imię urzeczywistnienia ogólnego szczęścia ludzkości, nie tyle dlatego, by przedstawić swoją własną, oryginalną, protonietzscheańską filozofię, ile dlatego raczej, by wyrazić w ten sposób swoje źródłowe doświadczenie tragedii, „doświadczenie upadku dawnych wartości i przekonań”<sup>67</sup>. Rodion, wedle tego ujęcia, po prostu nie potrafi zdefiniować owego doświadczenia, nakreślić jego teoretycznych ram; o wiele łatwiej jest mu odwołać się do koncepcji nadczłowieka (Dostojewski antycypuje tutaj słynną refleksję Fryderyka Nietzschego<sup>68</sup>), jednostki nieprzeciętnej, która ma „prawo zabijać”.

Doświadczenie tragedii, jak wiemy od Szestowa, jest przeżyciem niedefiniowalnym, które sytuuje człowieka „poza dobrem i złem”, w samym centrum moralnego kryzysu i zamętu. Wartości, normy, zasady i prawa, regulujące harmonijną, wewnątrzświatową koegzystencję, czekają więc na ponowne uporządkowanie. Rosyjski filozof, choć afirmuje samotność i egzystencjalne zagubienie jednostki, dopuszcza jednak możliwość przewyciężenia tragizmu. Owo zagubienie, a przy tym niepokój i niepewność co do przyszłego losu, może bowiem okazać się drogą do „autentycznej wiary w Boga”<sup>69</sup>, który nie jest podporządkowany zasadom ludzkiej logiki, prawdom nauki i ludzkiego rozumu („obszar tragedii staje się środowiskiem, w którym rodzi się religijna wiara”<sup>70</sup>). Bóg, którego nie krępują żadne ograniczenia, dla którego „wszystko jest możliwe”, może obronić i ukoić „tych, którzy nie znaleźli obrony i ukojenia ani wśród ludzi, ani w ludzkiej mądrości”<sup>71</sup>. Szestow pozostawia zatem człowiekowi nadzieję, że przekroczenie tragizmu istnienia jest możliwe poprzez przyjęcie „prawdy Objawienia”. Uznanie tej prawdy może sprawić, że „bohaterowie tragedii znajdą to, czego szukają”<sup>72</sup>, ponieważ – myślę tę Szestow powtarza za Sørenem Kierkegaardem<sup>73</sup> – „dla Boga nie ma nic niemożliwego”<sup>74</sup>.

---

<sup>66</sup> C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005.

<sup>67</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 83.

<sup>68</sup> P. Stellino, *Nietzsche and Dostoevsky. On the Verge of Nihilism*, Bern 2015, s. 190-202; J. Lavrin, *A Note on Nietzsche and Dostoevsky*, „The Russian Review”, 2(28)/1969, s. 160-170.

<sup>69</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 83.

<sup>70</sup> A. Sawicki, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, s. 66.

<sup>71</sup> L. Szestow, *O „przeistoczeniu przekonań” u Dostojewskiego*, [w:] *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 162. Por. idem, *Sola fide. Tylko przez wiarę*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1995, s. 243.

<sup>72</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, s. 225.

Szestow, jak wiadomo, uchodzi za jednego z najbardziej oryginalnych komentatorów Dostojewskiego. W trybie uzupełnienia wypada dodać, że – według niektórych badaczy<sup>75</sup> – odrzuca on epilog *Zbrodni i kary*, krytykując rosyjskiego pisarza za niepotrzebne moralizowanie oraz za to, iż ukazując duchowe odrodzenie Raskolnikowa („jednak zmartwychwstał, wiedział, że to się dokonało, doskonale czuł to całym swoim odnowionym jestestwem”<sup>76</sup>) odszedł on od swych pierwotnych filozoficznych intuicji, wyrażonych choćby w *Notatkach z podziemia*. Inni badacze twierdzą natomiast, że Szestow dość wybiórczo czyta Dostojewskiego, interpretując jego dzieła przez pryzmat własnej – rozwijanej także pod wpływem myśli Kierkegarda – filozofii egzystencjalnej: „zarzucano nieraz Szestowowi, że znajduje u Szekspira, u Dostojewskiego i u Nietzschego rzeczy, których tam w ogóle nie ma, i że zbyt dowolnie interpretuje poglądy swoich antagonistów”<sup>77</sup>. Programowo nienaukowy, aforystyczny styl pisarstwa Szestowa, jego afirmacja nieoczywistości i adogmatyczności<sup>78</sup>, również nie ułatwia uchwycenia spójnej wizji tego, jak postrzega on twórczość Dostojewskiego („myśl Szestowa błąka się między biegunem rozpaczycy a biegunem nadziei. Nie zna pewności, bo nie widzi kresu drogi, jaką przemierza”<sup>79</sup>). Nie ulega jednak wątpliwości, że najbardziej interesuje go pojęcie tragedii (tragiczności życia), uznając je zarazem za fundamentalne dla rosyjskiego pisarza.

---

<sup>73</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 176: „dla Boga wszystko jest możliwe”.

<sup>74</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, s. 272.

<sup>75</sup> S. McReynolds, *Redemption and the Merchant God. Dostoevsky's Economy of Salvation and Antisemitism*, Evanston 2008; J.M. Curtis, *Shestov's Use of Nietzsche in His Interpretation of Tolstoy and Dostoevsky*, „Texas Studies in Literature and Language”, 17/1975, s. 289-302.

<sup>76</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 455. Bliskie Rodionowi zdają się być słowa, które Dostojewski zamieścił w innej swojej powieści: „tak, z Bogiem! Wolność, nowe życie, zmartwychwstanie”. F. Dostojewski, *Wspomnienia z domu umarłych*, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1977, s. 304.

<sup>77</sup> Cz. Miłosz, *Szestow albo czystość rozpaczycy*, [w:] L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokopski, Warszawa 2009, s. 12. Por. C. Wodziński, *Lew Szestow*, s. 22; M. Stoeber, *Dostoevsky's Devil: The Will to Power*, „The Journal of Religion”, 1(74)/1994, s. 26, przypis 2. Szestow, jak pamiętamy, uchodzi bowiem za autora „jednej idei”, „jednego tematu”, a jest nim właśnie filozofia tragedii.

<sup>78</sup> L. Szestow, *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. N. Karsov, S. Szechter, Londyn 1983.

<sup>79</sup> C. Wodziński, *Lew Szestow*, s. 17. Por. idem, *Lew Szestow – Pascal XX wieku*, „Znak”, 382/1986, s. 45. Jak zauważa Janusz Dobieszewski: „pisarstwo Szestowa charakteryzuje się nadzwyczajną intensywnością emocjonalną i intelektualną, odwołuje się do tego typu przeżyć, które można nazwać granicznymi, przełomowymi, objawieniowymi, epifanicznymi”. J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, s. 160. Filozofia Szestowa, dodaje wspomniany badacz, „skoncentrowana jest na jednostce ludzkiej i na tym, co przekracza jej stan naturalny, a więc na jej odniesieniu do Boga. Pasjonowała Szestowa ludzka duchowość, jej najdalsze horyzonty, jej nawet nierealne nadzieje i tęsknoty”. Ibidem, s. 159. Por. J. Smaga, *Lew Szestow, czyli o filozofii i literaturze*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Filozoficzne”, 18/1983, s. 49-63.

Czy wszakże Raskolnikow całkowicie przezwycięża doświadczenie tragedii? Wydaje się, że przynajmniej ma on taki zamiar. Uświadomiwszy sobie problematyczność ludzkiej egzystencji, rozpad dawnych ideałów i tradycyjnego systemu wartości, pragnie on wyjść poza „elementy chaotyczne i destrukcyjne, sceptyczne i pesymistyczne”<sup>80</sup>, przyznając sobie prawo do „rozbitcia starych, fałszywych tablic”<sup>81</sup>. W tym duchu interpretować można następujące słowa Raskolnikowa (wcześniej, co warto odnotować, wskazaliśmy na możliwość zinterpretowania ich w kontekście idei Napoleońsko-Mesjańskiej) skierowane do Soni: „przyszedł mi do głowy pewien pomysł, pierwszy zresztą na coś takiego wpadłem, gdyż nikt i nigdzie przede mną do czegoś takiego nie doszedł! Nikt! Nagle bowiem stało się dla mnie jasne jak słońce, że ani jeden człowiek do tej pory nie odważył się i nadal się nie odważy, patrząc na te wszystkie szumowiny wokół siebie, wziąć je za kudły i szurnąć do diabła! Ja... byłem pierwszy, który ośmielił się coś takiego zrobić”<sup>82</sup>.

W epilogu *Zbrodni i kary*, można odnieść wrażenie, Rodion zdaje się porzucać swój racjonalistyczny światopogląd, dowartościowując rangę ludzkich uczuć (emocjonalny wymiar egzystencji) oraz otwierając się na doświadczenie wiary<sup>83</sup>. Ta zaś, jak przekonuje Kierkegaard, „tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy”<sup>84</sup>. Autentyczna wiara, zdaniem duńskiego filozofa, nie zależy więc od siły ludzkiej woli, przyswojenia sobie jej „mądrości” czy stopnia zaangażowania się w jej poznanie: „widziałem nieraz straszne rzeczy, nie unikam ich, ale wiem dobrze, że odwaga, z którą naprzeciw nich staję, nie jest odwagą wiary, i nawet nie da się tych uczuć porównać. Nie mogę uczynić wysiłku wiary, nie mogę zamknąć oczu i rzucić się z ufnością w otchłań absurdu”<sup>85</sup>. Autentycznie wierzyć to całkowicie zawiesić prawa ludzkiej logiki i ludzkiego rozumu, to z ufnością rzucić się w „otchłań absurdu”, bezgranicznie zdając się na Boga i „prawdę Chrystusa”. Być może dlatego właśnie Raskolnikow, uświadomiwszy sobie tragizm ludzkiej egzystencji, zwraca się do pokornej,

---

<sup>80</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, s. 33.

<sup>81</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 84.

<sup>82</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 348.

<sup>83</sup> Por. L. Grossman, *Dostojewski*, przeł. S. Pollak, Warszawa 1968, s. 328-329: „epilog powieści pozostawia wrażenie wielkości i głębi. Raskolnikow stoi na skraju katastrofy moralnej, ale jego tytaniczny indywidualizm kruszy się wobec prostych praw mądrości człowieczego życia. Wśród trudu i mąk katorgi zaczyna pojmować bezpodstawność swych pretensji do miana bohatera i roli władcy. Świadom swego winy wobec ludzi, wyrzeka się egocentrycznej filozofii w imię żywych i szlachetnych odruchów swego wielkiego serca. (...) Wyrafinowana i kłamliwa myśl cofa się wobec potężnego uczucia, które dumnego myśliciela odradza dla nowego, prostego i ludzkiego istnienia”.

<sup>84</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, s. 55.

<sup>85</sup> Ibidem, s. 31.

dobrodusznej Soni – jej irracjonalna wiara w dobroć i wszechmocność Najwyższego daje mu bowiem poczucie (nadzieję), że tragedię można przezwyciężyć.

Kiedy Rodion zadaje jej pytanie, kto ma zostać pozbawiony życia: Łużyn, znany ze swych podłych i niegodziwych uczynków (np. oskarżenie Soni o kradzież), czy Katarzyna Iwanowna, Sonia jednoznacznie odpowiada, że nie ma prawa o tym decydować: „przecież o tym wyrokuje Boża Opatrzność”<sup>86</sup>, „wszystko jest w rękę Bożej Opatrzności”<sup>87</sup>. Scena ta wyraźnie świadczy o sile jej wiary, pełnym oddaniu i ufności do Boga. „Człowiek tragiczny szuka uspokojenia i wytchnienia u tej, która w sposób całkowicie irracjonalny wierzy we wszechmoc i niepojętość Bożego sądu”<sup>88</sup>. Sonia otwiera tym samym przed Raskolnikowem nowy, nieznany mu wcześniej, religijny wymiar życia. Bohater, choć nie do końca rozumie postawę swojej towarzyszki, zaczyna dostrzegać, że tylko tak głęboka wiara może „odwołać” ludzkie grzechy. Przez głowę „przemknęła” mu nawet myśl, aby przekonania i uczucia Soni uznać za swoje własne: „czyż jej przekonania nie powinny stać się teraz również i moimi przekonaniem? A przynajmniej jej uczucia, jej uniesienia?”<sup>89</sup>. Perspektywa wiary, niezmaconej racjonalną kazuistyką, zdaje się uwalniać Rodiona od doświadczenia tragedii. Zdaniem religijnych komentatorów „rozpacz i tragedia jest u bohaterów Dostojewskiego jedynie pewnym etapem na ich drodze do wiary”<sup>90</sup>.

Granica, którą Raskolnikow chce przekroczyć („chciałem się upewnić, i to jak najszybciej: czy jestem taką samą wszą jak wszyscy, czy też człowiekiem? Czy zdolny jestem przestąpić granicę, czy też nie? Czy odważę się tak nisko upaść, czy też nie, by sięgnąć po władzę? Czy jestem tchórzliwą kreaturą, czy też mam prawo...”<sup>91</sup>), jest granicą tragedii – rozpacz, niespełnienia, permanentnych wątpliwości i dylematów. Bohater Dostojewskiego, jak słusznie konstatuje Kruszelnicki, pragnie więc „podźwignąć świat” z upadku, „anomalii i chaosu”, „zdrzeć zasłonę kłamstwa i hipokryzji, w jakiej żyją wszyscy”<sup>92</sup>. Mówiąc natomiast językiem Szestowa: pragnie odsłonić iluzoryczność oraz względność wszelkich myślowych schematów i

---

<sup>86</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 340.

<sup>87</sup> Ibidem.

<sup>88</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 89. Por. L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, s. 125-127.

<sup>89</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 456.

<sup>90</sup> D. Jewdokimow, *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, Poznań 2009, s. 152.

<sup>91</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 349.

<sup>92</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, s. 84.

przyzwyczajęń, które „wszystkość” (ludzie „zwykli”, „przeciętni”) traktuje za pewnik (aksjomat), za coś absolutnie niepowątpiewalnego.

Raskolnikow, decydując się na zabójstwo lichwiarki, chce przekonać samego siebie, że może być „prawodawcą ludzkości”, który przywróci światu utracony porządek i „na nowo” ustanowi obowiązujące w nim wartości. Przede wszystkim jednak zamierza on sobie udowodnić, że nie jest „estetyczną wszą”, jak wszyscy pogodzeni ze swym „niewolniczym” losem ludzie „przeciętni”, lecz człowiekiem w pełni wolnym, który – doświadczywszy tragedii – usiłuje wykroczyć poza nią, uzurpując (nadając) sobie prawo do dokonywania „niemoralnych” czynów („siebie zabiłem, a nie staruszkę! Siebie samego ukatrupiłem wtedy na wieki!”<sup>93</sup>). Oryginalność pomysłu Raskolnikowa polega zatem na tym, że sam – we własnym sumieniu – przyznaje on sobie prawo do „rozlewu krwi”, realizując swoją wizję absolutnej wolności. Ideę Rodiona celnie uchwycił Razumichin („dopuszczasz udzielenie sobie samemu przyzwolenia na rozlew krwi kierując się własnym sumieniem”<sup>94</sup>), według którego owo przyzwolenie jest o wiele bardziej przerażające niżli urzędowy nakaz zabójstwa („przecież takie przyzwolenie wedle własnego sumienia na rozlew krwi to... moim zdaniem, jest straszniejsze niż przyzwolenie na jej rozlew urzędowe, ustawowe”<sup>95</sup>).

Zauważmy, że refleksja nad tragizmem ludzkiej egzystencji splata się tutaj z – podjętymi wcześniej – rozważaniami na temat nieskrępowanej wolności Rodiona. Nie chcąc rozsadzać ram niniejszego wywodu, podkreślmy tylko, że po zabójstwie lichwiarki najbardziej przeraża Raskolnikowa nie tyle perspektywa katorgi („z przymusowych robót był nawet zadowolony”<sup>96</sup>, „na strawę też nie narzekał”<sup>97</sup>, „kajdany też zbytnio mu nie ciążyły”<sup>98</sup>), cierpienie czy wyrzuty sumienia („sumienie moje jest spokojne”<sup>99</sup>), ile świadomość, iż jego czyn nie wyeliminował (ani nie unieważnił) doświadczenia tragedii. Co więcej, dopiero teraz zaczyna on rozumieć, że jego postępek niczego nie zmienił, nie przywrócił światu głębszego sensu, ani nie skierował biegu dziejów na nowe trajektoria. Jak bowiem zaznacza Lew Szestow: „nie ma sensu znów

---

<sup>93</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 349.

<sup>94</sup> Ibidem, s. 217.

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> Ibidem, s. 449.

<sup>97</sup> Ibidem.

<sup>98</sup> Ibidem.

<sup>99</sup> Ibidem, s. 451.

wprowadzać dziejów w koleinę, z której już dawno wypadł”<sup>100</sup>. Raskolnikow jeszcze bardziej i jeszcze dotkliwiej odczuwa teraz swoją samotność. W obliczu klęski jego „wielkiej idei” pozostaje mu jedynie „żyć tak, jak wszyscy”, powrócić do „zakłamanego”, „przeciętnego” i zunifikowanego świata, akceptując jego bezsensowny porządek.

---

<sup>100</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, s. 120.



## **Część IV**

### **Absurd, samotność, autentyczność**



## Rozdział 1. Alberta Camusa człowiek absurdalny

Absurd interpretować można rozmaicie<sup>1</sup>. Można go bowiem postrzegać zarówno w kategoriach logicznych (Edmund Husserl<sup>2</sup>), religijnych (Søren Kierkegaard<sup>3</sup>), epistemicznych (Thomas Nagel<sup>4</sup>), w odniesieniu do „wyrażeń językowych”<sup>5</sup>, jak i w kontekście tragizmu ludzkiej egzystencji (Fiodor Dostojewski, Lew Szestow, Franz Kafka, Jean-Paul Sartre, Albert Camus). Maciej Kałuża słusznie przekonuje, że egzystencjalna filozofia absurdu zdaje się być genetycznie najbliższa refleksji nad tragizmem: „wraz z pytaniem o tragizm ludzkiej egzystencji otwiera się możliwość pytania o absurd”<sup>6</sup>. Trzeba tu jednak podkreślić, że pomiędzy absurdem (symbolizowanym przez Syzyfa) a tragizmem (symbolizowanym przez Edypa) zachodzi fundamentalna różnica. Zasada się ona, mówiąc najogólniej, na tym, że przeżycie sytuacji absurdalnej raczej nie wywołuje w jednostce *katharsis* (a jeśli nawet, to nie jest to warunek konieczny doświadczenia absurdu), podczas gdy w doświadczeniu tragizmu jest ono sensem klęski tragicznego bohatera: „dla człowieka tragicznego *katharsis* stanowi sens jego klęski. *Człowiek absurdalny* zaprzecza temu sensowi”<sup>7</sup>. Wszystko to niewątpliwie świadczy o niemożności jednorodnej, precyzyjnej, poznawczo satysfakcjonującej konceptualizacji absurdu.

Pojęcie absurdu – istotowo niedefiniowalne, niewyraźne – wywodzi się z filozofii egzystencjalnej Alberta Camusa, stanowiąc jedną z centralnych kategorii jego

---

<sup>1</sup> W polskim piśmiennictwie naukowym interdyscyplinarne podejście do problematyki absurdu wykazuje praca *Absurd w filozofii i literaturze*, red. R. Różanowski, Wrocław 1998.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1: *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2006, s. 180-182.

<sup>3</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.

<sup>4</sup> T. Nagel, *The Absurd*, „The Journal of Philosophy”, 20(68)/1971, s. 716-727.

<sup>5</sup> E. Grodziński, *Zarys teorii nonsensu*, Wrocław 1981. Co ciekawe, jeden z rozdziałów publikacji Grodzińskiego poświęcony jest także analizie pojęcia „bezsensu świata” w filozofii i literaturze pięknej. Znajdziemy w nim nawiązania do wybranych prac Kierkegaarda, Camusa, Dostojewskiego i Kafki. Por. ibidem, s. 165-190.

<sup>6</sup> M. Kałuża, *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*, Kraków 2016, s. 11. Walter Kaufmann, dodajmy na marginesie, przekonuje, że tragizm zdaje się być zarówno kategorią estetyczną, jak i egzystencjalną. Por. W. Kaufmann, *Tragedy and Philosophy*, Princeton 1992, s. 258-262.

<sup>7</sup> W. Hilsbecher, *Tragizm, absurd i paradoks*, przeł. S. Błaut, Warszawa 1972, s. 172. Por. J.L. Krakowiak, *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*, Warszawa 2005; idem, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Warszawa 2010, s. 11-21.

myślenia<sup>8</sup>. Wypowiedzi Camusa na temat absurdu uchodzą nawet za instruktywne, „mające największy wpływ na filozoficzne dyskusje wokół absurdu”<sup>9</sup>. Warto przy tym dodać, na co zwraca uwagę Avi Sagi, że Camusowski namysł nad absurdem ściśle wiąże się z refleksją nad samotnością (wyobcowaniem) ludzkiego istnienia. W tym sensie Camusowska filozofia absurdu zdaje się być pewną odmianą filozofii samotności<sup>10</sup>. Dopowiedzmy od razu, że autor *Mitu Syzyfa* nieco inaczej rozumiał absurd niż Jean-Paul Sartre. Dla Camusa, jak zobaczymy, absurd przede wszystkim wynikał będzie z rozdzwiewku, konfrontacji człowieka ze światem; dla Sartre’a natomiast oznaczał on będzie wewnątrzświatową przypadkowość (przygodność), zbędność człowieka (bytu-dla-siebie) i otaczających go przedmiotów (bytów-w-sobie)<sup>11</sup>.

W niniejszym rozdziale interesuje nas nie tyle analiza pojęcia absurdu, co opis silnie zindywidualizowanego jego poczucia (czy też odczucia), wyłuszczenie swoistego „nastroju” ludzkiej egzystencji (*sentiment de l'absurde*). Mówiąc inaczej: przedmiotem rozważań – nawiązując do Alberta Camusa – czynimy tu jednostkowe doświadczenie absurdu, sposób jego przeżywania i manifestowania. Zanim jednak przyjrzymy się „absurdalnemu nastrojowi”, podkreślmy, że namysł nad absurdem implikuje zarazem pytanie o sens istnienia (pytanie o sens konkretnego, jednostkowego życia). Idzie tu wszakże nie tyle o to, jaki ma ono sens, lecz raczej o to, jak go odnaleźć, mając świadomość braku obiektywnego, absolutnego Sensu (Boga, Absolutu), niepodważalnych norm, drogowskazów i wartości.

## **Poczucie absurdu, poczucie samotności**

Swoistość egzystencjalnej myśli Alberta Camusa to niesystematyczne bogactwo refleksji tematyzowanych w obrębie antropologii filozoficznej i moralnej, to próba wyznaczenia roli, miejsca i kondycji człowieka w świecie, gdzie absurd stanowi

---

<sup>8</sup> N. Cornwell, *The Absurd in Literature*, Manchester 2006, s. 2; H.G. Hall, *Aspects of Absurd*, „Yale French Studies”, 25/1960, s. 26-32; J. McBride, *Albert Camus. Philosopher and Littérateur*, New York 1992; I.S. Fiut, *Człowiek według Alberta Camusa. Studium antropologii egzystencjalnej*, Kraków 1993, s. 17-24; B. Stasik, *Alberta Camusa człowiek paradoksalny*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 28/1982, s. 27-58.

<sup>9</sup> M. Kałuża, *Oblicza absurdu. Heroizm czy ironia?*, „Estetyka i Krytyka”, 2/2010, s. 61.

<sup>10</sup> A. Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, Amsterdam, New York 2002, s. 5.

<sup>11</sup> H. Arendt, *Francuski egzystencjalizm*, [w:] *Salon berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa 2008, s. 105-112; N. Cornwell, *The Absurd in Literature*, s. 3; J. Foley, *Albert Camus. From the Absurd to Revolt*, London, New York 2014, s. 5-6.

regułę<sup>12</sup>. Absurd, jak zauważa Józef Leszek Krakowiak, to „rzeczywistość przypadkowa, chaotyczna, tajemnicza, ani zdeterminowana, ani celowa, a więc przerażająca, bo nieprzewidywalna, irracjonalna, bo nic nie jest wykluczone”<sup>13</sup>. W tym kontekście poczucie absurdalności zdaje się być doświadczeniem, które odsłania fakt, iż rzeczywistość sama w sobie jest na tyle polifoniczna, na tyle istotowo różnorodna, że wszelkie próby czy też sposoby jej racjonalizacji okazują się – z ludzkiej perspektywy – po prostu daremne. Warto wszakże przypomnieć, że według autora *Mitu Syzyfa* absurd nie jest przypisany ani jednostce (nie jest atrybutem czy własnością indywiduum), ani też światu. Wynika bowiem z relacji, konfrontacji człowieka ze światem. „Mówiłem – pisze Camus – że świat jest absurdalny, i pospieszyłem się zanadto. Świat sam w sobie nie jest rozumny, to wszystko, co można powiedzieć. Ale absurdalna jest konfrontacja tego, co irracjonalne, i oszalałego pragnienia jasności, którego wołanie rozlega się w najgłębszej istocie człowieka. Absurd zależy tyle od człowieka, ile od świata. Na razie jest ich jedyną więzią”<sup>14</sup>.

Absurd konstytuowany jest przez ontologiczną niewspółmierność człowieka – pragnącego sensu (całej „jasności widzenia”), oraz świata – „nieprzejrzystego”, w którym ów jest osadzony i którego fenomeny – mimo wszystko – chce pojąć (zrozumieć). Absurd zasadza się więc na dysonansie między jednostkowymi marzeniami, pragnieniami i dążeniami, a jedyną daną („dostępną”) człowiekowi wewnątrzświatową sytuacją tu-oto (Heideggerowskie „rzucenie” w świat): „absurd jest przede wszystkim rozdźwiękiem”<sup>15</sup>, „(...) rodzi się z tej konfrontacji: ludzkie wołanie i bezsensowne milczenie świata”<sup>16</sup>. Przemienne pragnienie jednoznaczności i „jasności widzenia” rozmija się z uroszczeniami wyobraźni, myśl o wieczności nieustannie przypomina własną temporalność, skończoność, a próba racjonalizacji zamierzonych celów okazuje się bezsensowna i daremna, przesiąknięta trwogą, próżna.

Jak powiedzieliśmy, Camusa interesuje przede wszystkim poczucie absurdu. To ono właśnie stanowi dla niego punkt wyjścia do filozoficznych rozważań nad absurdem. Zanim jednak nakreślimy specyfikę „absurdalnego nastroju”, analizując – za filozofem

---

<sup>12</sup> Szerzej na temat Camusowskiej filozofii absurdu zob. S.E. Bronner, *Camus. Portrait of a Moralist*, Chicago, London 2009, s. 31-54; W. Szydłowska, *Camus*, Warszawa 2002, s. 25-47; A. Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, s. 87-98; J. Foley, *Albert Camus. From the Absurd to Revolt*, s. 5-28; M. Błaszczuk, *Alberta Camusa filozofia absurdu*, [w:] *Oblicza egzystencjalizmu*, red. M. Błaszczuk, Kraków 2017, s. 181-192.

<sup>13</sup> J.L. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, s. 16.

<sup>14</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 106-107.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 114.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 112.

– stany emocjonalne „człowieka absurdalnego”, odnotujmy na marginesie, że pewne istotne „zależki” problematyki absurdu znaleźć można już w pierwszych, na wskroś osobistych i lirycznych, esejach Camusa. Utwory te ukazują bowiem osobliwe napięcie, jakie zachodzi między życiem a śmiercią, światłem a cieniem, pragnieniem jasności a ciemnością, bliskością a obcością (samotnością). Owo napięcie – wyrażające się w sygnalizowanych wyżej opozycjach, a także w samej antynomiczności ludzkiej egzystencji – jest właśnie źródłem poczucia absurdu. W *Dwóch stronach tego samego* (1937) czytamy: „niechaj chmura zasłoni słońce, a potem je odsłoni, i z cienia wynurzy się olśniewające złoto mimozy we flaconie. To wystarczy: rodzący się blask, a już pełen jestem niejasnej i odurzającej radości. Jest popołudnie styczniowe, kiedy tak stoję wobec tej drugiej strony świata. W głębi powietrza trwa chłód. Odrobina słońca, a jednak tego dość, by wieczny uśmiech powlókł rzecz każdą. Kim jestem, co mogę robić innego jak uczestniczyć w tej grze liści i światła? Być tym promieniem, w którym dopala się mój papieros, tą łagodnością i skrytą pasją, która wypełnia powietrze. Jeśli próbuję dotrzeć do siebie, to przecież w tym świetle”<sup>17</sup>.

Powyższe przytoczenie znakomicie zdaje się ilustrować moment pojawienia się absurdu. Camus w *Dwóch stronach tego samego* analizuje zachowanie kobiety, która – otrzymawszy po siostrze „niewielki spadek” – kupiła sobie grobowiec „z czarnego marmuru”. Przygotowując się na śmierć, w każde niedzielne popołudnie przychodziła do swego grobu, podziwiała go, a nawet go pokochała. Pełna zadumy, zamykała się w nim, obserwując kwiaty przyniesione przez obcych ludzi. Pewnego dnia kobieta ta zaczęła rozumieć, że „umarła w oczach świata”<sup>18</sup>. Camus w niezwykle liryczny sposób konfrontuje tu ciemność grobowca (symbolizującą samotność i śmierć) z blaskiem promieni słonecznych, które symbolizują niebywałą pasję życia. Z tej właśnie opozycji wypływa poczucie absurdu.

Warto jednak zauważyć, że refleksja nad absurdem (przemijaniem), prowadzona przez Camusa we wczesnych esejach, różni się od tej, z którą mamy do czynienia w jego „tryptyku o absurdzie”. W *Dwóch stronach tego samego* śmierć bowiem ukazana jest jako konieczny, nieunikniony moment samego życia; jako zjawisko „wieńczące” ludzką egzystencję. Jest to więc śmierć naturalna. W tym sensie – opisywana jako nieodwracalny, acz naturalny „fakt” życia – nie psuje (załamuje) ona harmonii świata. Śmierć zdaje się być tutaj nie tyle absurdalna, co tragiczna. W utworach przynależnych

---

<sup>17</sup> A. Camus, *Dwie strony tego samego*, [w:] *Eseje*, s. 84.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

do „tryptyku o absurdzie” (*Mit Syzyfa, Obcy, Kaligula*) śmierć ujmowana jest natomiast w kategoriach zabójstwa, samobójstwa i kary śmierci. Nie jest to zatem śmierć wynikająca z naturalnego biegu ludzkiego życia („śmierć ciała”). Jest ona raczej konsekwencją – mniej lub bardziej świadomego, przemyślanego – ludzkiego działania, ludzkiej ingerencji w porządek natury. Jak konstatuje Maciej Kałuża: „o ile obraz świata w *Dwóch stronach tego samego* nie jest zakłócony przez świadomość istnienia śmierci – opis śmierci przewyższa liryczna wizja życia – o tyle w tryptyku absurdalnym śmierć rozbija jedność, zmusza do zajęcia postawy, która tragizm przekształca w absurd, harmonię w napięcie”<sup>19</sup>.

Mówiąc jeszcze inaczej: tak jak w swych wczesnych, lirycznych esejach Camus zdaje się eksponować swoistą dialektykę znużenia i zachwyty, światła i cienia, życia i śmierci, poszukując przy tym „rzeczywistości ostatecznej, najtrwalszej, idealnej i najbardziej prawdziwej”<sup>20</sup>, tak w „tryptyku o absurdzie” śmierć stanowi dla niego istotny punkt odniesienia – a nawet punkt wyjściowy – w refleksji nad jednostkowym doświadczeniem absurdu. W *Micie Syzyfa* bowiem za fundamentalne zagadnienie filozoficzne Camus uznaje samobójstwo, zastanawiając się, „czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć”<sup>21</sup>. W *Obcym* śmierć matki – tym wydarzeniem właśnie rozpoczyna się Camusowska powieść – zdaje się rzutować na egzystencję Meursaulta, poniekąd zapowiadając „bezsensowne”, „przypadkowe” zabójstwo Araba, proces sądowy oraz skazanie głównego bohatera<sup>22</sup>. W *Kaliguli* natomiast śmierć Drusilli – kochanki cesarza – przyczynia się do przemiany Kaliguli, odkrycia przez niego „zapomnianej prawdy”, że „ludzie umierają i nie są szczęśliwi”<sup>23</sup>. Konsekwencją odsłonięcia owej prawdy będzie terror oraz śmierć zadawana przez cesarza swoim poddanym w imię jego „logiki absurdalnej”, w imię symbolizowanego przez księżyc „pragnienia niemożliwości”.

---

<sup>19</sup> M. Kałuża, *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*, s. 62.

<sup>20</sup> R. Mordarski, *Albert Camus. Między absurdem a solidarnością*, Bydgoszcz 1999, s. 34.

<sup>21</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, s. 91.

<sup>22</sup> A. Camus, *Obcy*, przeł. M. Zenowicz, Warszawa 1967.

<sup>23</sup> A. Camus, *Kaligula*, przeł. W. Natanson, [w:] *Dramaty*, przeł. W. Natanson, M. Leśniewska, W. Błońska, J. Błoński, Kraków 1987, s. 19.

## Człowiek absurdalny

Camus podkreśla, że „poczucie absurdu to nie to samo co pojęcie absurdu”<sup>24</sup>. Absurdem zdaje się być machinalne, bezrefleksyjne, automatyczne powtarzanie wciąż tych samych codziennych czynności (gestów, ruchów). Poczuciem absurdu natomiast określa filozof uświadomienie sobie przez jednostkę tej sytuacji – monotonii życia, której konsekwencją może być li tylko znużenie (można by rzec: „mdłości”, nawiązując do słynnej powieści Sartre’a o takim właśnie tytule<sup>25</sup>) lub frustracja: „poranne wstawanie, tramwaj, cztery godziny w biurze albo w fabryce, posiłek, tramwaj, cztery godziny pracy, sen, i poniedziałek wtorek środa czwartek piątek i sobota w tym samym rytmie: najczęściej tą drogą idzie się łatwo. Tylko że pewnego dnia pojawia się *dłaczego* i wszystko rozpoczyna się w znużeniu zabarwionym zdumieniem”<sup>26</sup>. Owo „dłaczego” jest tu szczególnie ważne, jego pojawienie się w świadomości człowieka jest bowiem „śladem” czy też „znakiem” rodzenia się w nim czegoś, co istotowo wykracza poza znikomość jego kondycji, poza marną ludzką terażniejszość i nierzadko wypełniający ją automatyzm gestów i zachowań. Co więcej, jest również zapowiedzią postawy zbuntowanej: „jedyną bowiem konsekwencją świadomości absurdu może być bunt”<sup>27</sup>. Można więc przypuszczać, że Camus w *Micie Syzyfa* nie tylko opisuje absurd, lecz także zwraca uwagę na potrzebę „nieustannej konfrontacji człowieka ze swoim losem”<sup>28</sup>. Bunt tym samym zdaje się być „wpisany w filozofię absurdu, podobnie jak punktem wyjścia koncepcji buntu jest stan człowieka absurdalnego”<sup>29</sup>.

Nie sposób nie zauważyć, że absurdem – zdaniem Camusa – jest także już samo uzmysłowienie sobie przemijalności własnego życia, ontycznej jego kruchości. Świadomość nieuniknionego kresu sprawia, że w odcinku czasu, jaki jest dany człowiekowi między jego narodzinami a śmiercią, na próżno szuka on swego w nim miejsca. Poczucie egzystencjalnej samotności (bezdomności) zdaje się bowiem być silniejsze niż możliwość dostąpienia szczęśliwego życia, wolnego od lęku i trwogi przed śmiercią. „Nadchodzi jeden taki dzień – notuje Camus – kiedy człowiek

---

<sup>24</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, s. 113.

<sup>25</sup> J.P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, Warszawa 1974.

<sup>26</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, s. 100.

<sup>27</sup> J. Kossak, *Klasyk tragicznego heroizmu*, [w:] A. Camus, *Eseje*, s. 21. Por. Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa-Kraków 2001, s. 29-45; J. Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Warszawa 1976, s. 153-169; A. Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, s. 107-116; I.S. Fiut, *Człowiek według Alberta Camusa. Studium antropologii egzystencjalnej*, s. 69-75.

<sup>28</sup> M. Kałuża, *Buntownik. Ewolucja i kryzys w twórczości Alberta Camusa*, Kraków 2017, s. 21.

<sup>29</sup> *Ibidem*.



konstatuje albo mówi, że ma trzydzieści lat. Potwierdza w ten sposób swoją młodość. Ale jednocześnie sytuuje się w stosunku do czasu. Zajmuje w nim miejsce. Orzeka, że jest w pewnym punkcie krzywej, którą ma do przebycia. Należy do czasu i po przerażeniu, które go ogarnia, rozpoznaje w nim swego najgorszego wroga. Jutro, pragnął jutra, kiedy cała jego istota powinna była go nie chcieć. Ten bunt ciała to absurd<sup>30</sup>. Źródłem poczucia absurdu zdaje się być tutaj „zaufanie” jednostki do czasu, czerpanie radości z jego przemijalności. Radość ta jednak najczęściej okazuje się nietrwała, pozorna, szybko bowiem może się zmienić w rozpacz spowodowaną uświadomieniem sobie własnej śmiertelności (Heideggerowskie bycie-ku-śmierci).

Poczucie własnej przemijalności (śmiertelności), powie Camus, nie tylko generuje trwogę przed śmiercią, lecz także ściśle wiąże się z odczuciem absurdalności ludzkiej egzystencji: „dusza znikła z tego bezwładnego ciała, którego nie naznaczy już żaden policzek. Ta elementarna i definitywna strona wydarzenia jest treścią poczucia absurdu. W śmiertelnym świetle tego losu ukazuje się daremność. Żadna moralność i żaden wysiłek nie staną się *a priori* prawomocne wobec krwawej matematyki, która rozstrzyga o naszej kondycji”<sup>31</sup>. Autor *Mitu Szyzyfa* zaznacza tu, że śmierć obnaża konwencjonalność zasad moralnych, „umowność” wszelkich dotychczasowych wartości, które stanowiły dla jednostki układ odniesienia, będąc dla niej swoistym punktem zakotwiczenia w bycie.

W konsekwencji człowiek dostrzega też swoją samotność, niemożność wewnątrzświatowego usytuowania, oraz obcość otaczającej go rzeczywistości. Owa obcość, nieprzenikalność świata, jest dla Camusa kolejnym przejawem absurdu: „spoznać, że świat jest nieprzenikalny, dojrzeć, jak obcy jest kamień, jak nie daje się nam ująć, z jaką siłą natura, krajobraz może nas negować. W głębi wszelkiego piękna kryje się coś nieludzkiego, i te wzgórza, łagodność nieba, rysunek drzew w tej samej chwili tracą iluzoryczny sens, który im przydajemy, i odtąd stają się bardziej odległe niż raj utracony. Pierwotna wrogość świata idzie ku nam poprzez tysiąclecia. (...) ta nieprzenikalność świata to absurd”<sup>32</sup>.

Poczucie absurdu, zdaniem francuskiego filozofa, może się również pojawić w relacjach międzyludzkich: „z ludzi także promieniuje nieludzkie”<sup>33</sup>. Źródłem absurdu jest tutaj niepokój o człowieka, o jego „ludzkie bycie”: „ten niepokój wobec

---

<sup>30</sup> A. Camus, *Mit Szyzyfa*, [w:] *Eseje*, s. 100.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 102.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 101.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

nieľudzkoŝci samego człowieka, to niewymierne zachwianie wobec obrazu tego, czym jesteŝmy, (...) to absurd”<sup>34</sup>. Wzmagaj¹ca poczucie absurdalnoŝci obcoŝć drugiego człowieka, jego „nieľudzkoŝć”, moŝe si³ ujawni³ takŝe w autorefleksji: „podobnie obcy, który w pewnych chwilach wychodzi na nasze spotkanie z lustra, brat bliski, a jednak niepokoj¹cy, którego odkrywamy we w³asnych fotografiach, to takŝe absurd”<sup>35</sup>.

Camus, jak widzimy, nie tyle chce definiowa³ absurd, co opisa³ absurdaln¹ wraŝliwoŝć egzystuj¹cego w ŝwiecie człowieka. Poczucie absurdu, zdaniem pisarza, jest powszechnym, a zarazem fundamentalnym doŝwiadczeniem jednostkowego bycia-w-ŝwiecie. Poprzedza wi³c wszelk¹ refleksj³ filozoficzn¹: „poczucie absurdu moŝe porazi³ byle jakiego człowieka na zakr³eciu byle jakiej ulicy. Jako takie, w swej rozpaczliwej nagoŝci, w swym ŝwietle bez blasku, jest niepochwytn³. Ale ta w³aŝnie trudnoŝć zasługuje na zastanowienie”<sup>36</sup>. Absurd, jak mieliŝmy okazj³ zobaczy³, wynika zarówno z konfrontacji człowieka ze ŝwiatem, jak i namysłu człowieka nad samym sob¹. Jest – m³wi¹c inaczej – rozdŝwi³kiem mi³dzy „wewn³trznym ŝwiatem” jednostki, a tym, co wobec niej zewn³trzne.

Człowiek, poszukuj¹c w ŝwiecie jakiegoŝ stałego, niezmiennego elementu, umoŝliwiaj¹cego uchwycenie sensu ŝycia, pragnie egzystencjalnego zakotwiczenia. Odkrywa jednak, ŝe nie jest ono w pe³ni moŝliwe, bowiem istnienie ludzkie naznaczone jest przemijalnoŝci¹ – nieustannie odniesione jest do czasu. W tym kontekŝcie człowiek – nawi¹zuj¹c do okreŝlenia Martina Heideggera – jawi si³ jako byt przygodny, istota „czasuj¹ca si³”, zwr³cona ku ŝmierci jako swej najbardziej w³asnej „moŝnoŝci bycia”<sup>37</sup>. Ŝwiadomoŝć w³asnej przemijalnoŝci (skoñczonoŝci), przy jednoczesnym pragnieniu wewn³trzŝwiatowego absolutu, implikuje wed³ug Camusa poczucie absurdu. A takŝe samotnoŝci, która niechybnie pojawia si³ wraz z jego „odkryciem”. Doŝwiadczenie absurdu, jak równieŝ ŝciŝle z nim zwi¹zane poczucie samotnoŝci i obcoŝci, nie jest wszakŝe konkluzj¹, lecz punktem wyjŝcia Camusowskiej refleksji filozoficznej.

Warto odnotowa³, ŝe dostrzegany przez Camusa rozdŝwi³ek pomi³dzy irracjonalnym, obcym, „nieprzenikalnym” i „nieľudzkim” ŝwiatem, a pragn¹cym absolutu i ca³ej „jasnoŝci widzenia” człowiekiem przywodzi na myŝl Sartre’owski dualizm bytu-w-sobie – bytu przypadkowego, niezmiennego, „masywnego” i

---

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem. Szerzej na ten temat zob. M. Kałuŝa, *Obcy, absurdalny ŝwiat i obcy spogl¹daj¹cy z lustra. Motywy obcoŝci w twórczoŝci Alberta Camusa*, „Ethos”, 1/2017, s. 104-120; R. Patyk, *Obcy czy „w stron³ ŝwiata zwr³cony”? Rzecz o obcoŝci u Alberta Camus*, „Pisma Humanistyczne”, 1/1999, s. 27-38.

<sup>36</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, s. 98.

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010, s. 337.

radycznie od człowieka odmiennego, i bytu-dla-siebie – sfery świadomości, refleksji i swoiście ludzkich możliwości. Doświadczenie absurdu rodzi się bowiem właśnie w momencie uświadomienia sobie przez człowieka (bytu-dla-siebie) swojej obcości (samotności) i inności względem świata (bytu-w-sobie), w którym przyszło mu egzystować.

### **Między absurdem a sensem**

W świetle powyższego możemy zapytać, czy rzeczywiście byt ludzki „skazany” jest na życie w obliczu zewsząd dostrzeganego absurdu, czy rzeczywiście „skazany” jest na znużenie, „mdłości” i egzystencjalny bezsens. Czy istnienie człowieka, choć absurdalne, musi zarazem definitywnie przekreślać nakierowanie na sens? Wydaje się, że cenną wskazówką (pomińmy tutaj na chwilę Camusowską etykę buntu, która *explicite* odpowiada na sformułowane wyżej pytania – poświęćmy jej bowiem osobne miejsce<sup>38</sup>) może tu okazać się konstatacja Camusa na temat samobójstwa, centralnego – jego zdaniem – zagadnienia filozoficznego: „jest tylko jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny: samobójstwo. Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii”<sup>39</sup>. Skoro bowiem absurd jawi się jako jedyna konstytuująca ludzką egzystencję „dana” tego świata, to samobójstwo zdaje się być w pełni przemyślanym wyborem – ucieczką od jego karbów. A może nie tyle nawet ucieczką, co niezgodą na „życie w absurdzie”.

Jak pamiętamy, Camus podkreślał, że poczucie absurdu nie tylko podaje w wątpliwość sens ludzkiej egzystencji, ale i daje asumpt do pojawienia się myśli o samobójstwie: „istnieje bezpośredni związek między tym poczuciem a pragnieniem nicości”<sup>40</sup>. Niezwykle istotną kwestią jest tutaj to, że wraz ze śmiercią jednostki absurd przestaje istnieć. Mówiąc inaczej: śmierć może zatem oznaczać swoiste „wybawienie” przed nawiedzającym w świecie absurdem: „absurd nie może istnieć poza umysłem

---

<sup>38</sup> Camusowska etyka buntu, mówiąc najogólniej, zasadza się na przekonaniu, że dojmujące poczucie absurdu może zostać zniwelowane poprzez wspólną (solidarną) walkę przeciwko wszelkim rodzajom zadżumień: „to, co równoważy absurd, to wspólnota ludzi z nim walczących”. L. Guilloux, A. Camus, *Correspondance 1945-1959*, Paris 2013, s. 35. Cyt. za M. Kałużą, *Buntownik. Ewolucja i kryzys w twórczości Alberta Camusa*, s. 85.

<sup>39</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, s. 91.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 93.

ludzkim. Absurd kończy się więc, jak wszystko, ze śmiercią. Ale absurd nie może też istnieć poza tym światem”<sup>41</sup>.

Samobójstwo, będąc rozwiązaniem najbardziej radykalnym, jawi się więc – przynajmniej na pierwszy rzut oka – jako jedyny możliwy i dostępny człowiekowi „ratunek” przed egzystowaniem w absurdalnym świecie. Jednakże Alberta Camusa filozofia absurdu nie prowadzi bynajmniej do negacji, wyzbycia się życia; nie afirmuje samobójstwa. Co więcej, stanowczo kontestuje także wszelkie przejawy autodestrukcji i bierności, bezwolnego podporządkowania się „władzy absurdu”. Swoistość jednostkowej egzystencji – zarówno jej wyjątkowość i niepowtarzalność, jak i jej zdolność do czynienia dobra – jest bowiem dla autora *Dżumy* rzeczą nadrzędną względem pozbawionego absolutnych odniesień – znajduje tu swój wyraz słynna teza Sartre’a o braku „znaków w świecie” (szczególnie zaś nadnaturalnej, boskiej proveniencji) – i wyzutego z apriorycznych wartości nieharmonijnego świata.

Camus przekonuje, że należy przekroczyć egzystencjalną pustkę, jaką powoduje życie naznaczone „piętnem absurdu”, i – podobnie jak Syzyf – zbuntować się, szukając wartości (sensu) już w samych „zmaganiach z kamieniem”, losem jako takim. Jak celnie komentuje Thomas Merton: „*Mit Syzyfa* wyraźnie zwraca się przeciwko samobójstwu. Tam, gdzie można by ulec pokusie pomyślenia: *skoro życie jest absurdalne, skończmy z nim*, Camus powiada: *skoro życie jest absurdalne, jest to tym bardziej powód by żyć i odmawiać poddania się tej absurdalności*”<sup>42</sup>. Samobójstwo zatem, zdaniem francuskiego filozofa, nie tylko zdaje się nie rozwiązywać problemu absurdalności, lecz także pozbawia człowieka szansy „wyjścia poza absurd”, przybrania ustanawiającej określony porządek wartości postawy zbuntowanej.

Jak nadmieniliśmy wyżej, to właśnie w *Micie Syzyfa*, kluczowym eseju dwudziestowiecznej antropologii egzystencjalnej, najdobitniej wyłuszczył Camus możliwość uchwycenia egzystencjalnego sensu przez człowieka *par excellence* absurdalnego (samotnego). Syzyf, przytoczmy fragment Camusowskiego utworu, „za pogardę dla bogów, nienawiść śmierci i umiłowanie życia zapłacił niewypowiedzianą mękę: całe istnienie skupione w wysiłku, którego nie skończy”<sup>43</sup>. Syzyfowi dane jest bowiem absurdalne zadanie: zmuszony jest nieustannie wnosić kamień na górę; za każdym razem, gdy głaz spadnie, zaczynać je musi od nowa. Camusa interesuje Syzyf

---

<sup>41</sup> Ibidem, s. 115.

<sup>42</sup> T. Merton, *Siedem esejów o Albercie Camus*, przeł. R. Krempl, Bydgoszcz 1996, s. 36-37. Por. T. Nagel, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1997, s. 36.

<sup>43</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, s. 192.

właśnie podczas owego powrotu, pauzy, która zdaje się uwalniać wzbierające w nim myśli. Kiedy bowiem ciężkim a równym krokiem kieruje się on ze szczytu ku kryjóvkom bogów, by ponownie dźwignąć swój ciężar, widzi swój los w całej ostrości. Ma przy tym pełną świadomość absurdalności swego zadania. Oto moment – konstatuje Camus – dlań zwycięski. Wówczas bowiem – w tej krótkiej chwili – jest on silniejszy niż kamień, który dźwiga; jest niejako – poprzez pogodzenie się ze światem – ponad swoim losem: „w każdej z owych chwil, kiedy ze szczytu idzie ku kryjóvkom bogów, jest ponad swoim losem. Jest silniejszy niż jego kamień”<sup>44</sup>.

Świadomość („jasność widzenia”), przekonuje filozof, jawi się więc jako fundamentalny „rdzeń” ludzkiej egzystencji; „rdzeń”, który choć przekreśla nadzieję Transcendencji – paradoksalnie – okazuje się zarazem źródłem wewnątrzświatowego sensu. Sytuując się w obliczu świadomościowej epifanii, zbuntowany Syzyf na wskroś przenika swoją kondycję – „jasność widzenia” nie wydaje mu się być czymś w rodzaju udręki czy kary. Lub inaczej – w perspektywie absurdalnej, bezużytecznej pracy – jest taką udręką, która ostatecznie przynosi zwycięstwo. Jak powie Camus: „jasność widzenia, która powinna mu być udręką, to jednocześnie jego zwycięstwo”<sup>45</sup>. W innym zaś miejscu doda: „doszedłszy do absurdu, starając się żyć w jego konsekwencji, człowiek stwierdza zawsze, że świadomość jest rzeczą najtrudniejszą do zachowania. (...) Chodzi o to, by żyć w ostrości widzenia – w świecie, gdzie rozszczepienie jest regułą”<sup>46</sup>.

Syzyf, jak widzi go Camus, uczy „pogodzenia ze światem”<sup>47</sup>; uczy – poprzez zachowanie autonomii własnej myśli – buntować się przeciwko temu, co absurdalne. Syzyf, zauważmy, nie roztapia się w melancholijnej niemocy, nie ucieka od swego losu. Gdyby bowiem naszło go zwątpienie, byłoby ono równoznaczne z afirmacją absurdu, z przyzwoleniem, zgodą na zaistnienie „królestwa bezsensu”. Tymczasem niosący swój ciężar Syzyf ani myśli rezygnować – tu też zaznacza się Camusa rozwiązanie problemu samobójstwa – niestrudzenie dalej toczy on kamień, co stanowi o jego wielkości i nadaje jego egzystencji sens. Możemy zatem powiedzieć, że Camusowski Syzyf to „męczennik bezużytecznego trudu”, który właśnie „w owym trudzie znajduje źródło swego zadowolenia, sens istnienia, a nawet swoiste, gorzkie, ale niezniszczalne

---

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 193.

<sup>46</sup> A. Camus, *Notatniki 1942-1945*, [w:] *Eseje*, s. 480.

<sup>47</sup> Ibidem.

szczęście”<sup>48</sup>. Camusowski bohater przekracza bowiem sytuację pozornie nieprzekraczalną, znajdując w swych klęskach szansę, uzasadnienie własnego istnienia. Tym samym zdaje się on zapowiadać postawę zbuntowaną. Pomimo świadomości „życia w absurdzie”, nie pogrąża się w rozpacz ani nie popełnia samobójstwa. Więcej nawet: na swój sposób jest szczęśliwy: „trzeba wyobrazić sobie Syzyfa szczęśliwym”<sup>49</sup>. Szczęśliwy – jak przyjdzie nam zobaczyć – czuje się także Meursault, uznając „obcość” (samotność) za fundamentalną „zasadę” ludzkiej egzystencji. Przypomnijmy więc konkluzję Camusa: „absurd ma sens tylko o tyle, o ile się na niego zgadzamy”<sup>50</sup>.

### **Samotność a pragnienie autentyczności**

W tym miejscu zwrócimy uwagę na fakt, że człowiek absurdalny (nie tylko w wydaniu Alberta Camusa) zdaje się być outsiderem (samotnikiem), realizującym „etykę autentyczności”. Łączony z egzystencjalizmem Colin Wilson<sup>51</sup> powie, że outsider to „ten obcy”, „człowiek stojący na uboczu i obserwujący życie przez dziurę w ścianie”<sup>52</sup>, „człowiek, któremu nagle otworzyły się oczy na chaos”<sup>53</sup>. Zauważmy, że już tutaj – niejako *ex definitione* – pojawia się problem samotności. Wilson przy tym dodaje, że outsider nie potrafi i nie chce żyć w „wygodnym” (racjonalnym, uporządkowanym) świecie ludzkich konwenansów, kwestionując powszechnie przyjęte wartości i normy społeczne. Czyni tak przede wszystkim dlatego, że owe utrwalone przez tradycję konwenanse (w tym systemy aksjonormatywne, kanony moralnego życia i „właściwego” postępowania) – jego zdaniem – „zakrywają” czy wręcz „zakłamuja” prawdę, do której odkrycia czuje się on powołany. „Zaciemniają” one tym samym drogę do poznania samego siebie, wprawnie oddalając jednostkę od autentycznego „bycia sobą”. Więcej nawet: dają jej stosowne narzędzia (choćby w postaci społeczno-prawnych norm, nakazów, zakazów czy dyrektyw), umożliwiające swoiste „usprawiedliwienie” jej działań.

---

<sup>48</sup> W. Natanson, *Szczęście Syzyfa*, Kraków 1980, s. 32.

<sup>49</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, s. 194.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 115.

<sup>51</sup> Colin Wilson, zainspirowany *Obcym* Alberta Camusa, swoją – jak się wydaje – najważniejszą pracę zatytułował *Outsider*, a swoje myślenie określał jako „nowy egzystencjalizm”. Por. C. Wilson, *Introduction to the New Existentialism*, London 1966.

<sup>52</sup> C. Wilson, *Outsider*, przeł. M. Traczewska, Poznań 1992, s. 7.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 12.

Jak zauważa Wilson: „kiedy outsider przeciwstawia mieszczańskiej, zadowolonej z siebie afirmacji życia swój anarchizm, nie wypływa to jedynie z nieodpartej pokusy zagrania na nosie drażniącej go szacowności. Kryje się w tym rozpaczliwe przeświadczenie, że *prawdę należy głosić za wszelką cenę*, w przeciwnym razie nie ma najmniejszej nadziei na ostateczne przywrócenie porządku”<sup>54</sup>. Tutaj właśnie pierwotnie odczuwana samotność skorelowana zostaje z poczuciem absurdalności. Absurdalna bowiem okazuje się wszelka próba wyjścia poza społeczne „schematy”, które rządzą się właściwą sobie „logiką”, ponieważ człowiek – jakkolwiek boleśnie odczuwa on swoją samotność – jest na nie „skazany” i w nie „uwikłany” od samego początku swojego „wrzucenia” w świat. Mówiąc inaczej: owe „narzucające się” jednostce „schematy” towarzyszą jej na każdym etapie jej osobowego bycia-w-świecie.

Specyficzną cechą outsidera jest zatem „nieakceptowanie życia – życia ludzkiego przeżywanego przez istoty ludzkie w społeczności ludzkiej”<sup>55</sup>. Jak pamiętamy, człowiek Kierkegaarda i Dostojewskiego (bohater *Notatek z podziemia*, Raskolnikow ze *Zbrodni i kary*), a także Sartre’owski Roquentin z *Mdłości* i Camusowski Meursault z *Obcego*, usiłują znaleźć „prawdę” o ludzkiej egzystencji; prawdę, podkreślmy, która wyraża ich subiektywne „nastrojenie” (Heideggerowskie *Befindlichkeit*), która „dostępna” jest jedynie ich podmiotowej subiektywności. Przekonanie, że „prawdę należy głosić za wszelką cenę” – nawet za cenę nieuchronnego „skazania” na samotność – jest więc im niezmiernie bliskie. To właśnie przeświadczenie zdaje się stanowić jeden z fundamentalnych postulatów „etyki autentyczności”.

Jak wiadomo, „etyka autentyczności”, z uwagi na swój relatywistyczny charakter, przekracza paradygmat tradycyjnej etyki. Ogniskuje się ona bowiem wokół konstatacji, że nie istnieje obiektywne (absolutne, bezwzględne) dobro i zło; że wartości moralne jawią się jako swoiste regulatory życia społecznego (rzec by można: „umowy społecznej”). W tym też sensie obowiązujące pryncypia etyczne wynikają jedynie z przyjętej konwencji, ogólnie podzielanego systemu aksjonormatywnego. W konsekwencji – życie według norm, jakie „narzuca” jednostce społeczeństwo, konformistyczne podporządkowanie się owym społecznym „schematom”, najczęściej oznacza życie „wygodne” i „bezpieczne”. Nie jest to jednak akceptowalny, ani tym bardziej satysfakcjonujący dla outsidera (czy też człowieka absurdalnego) sposób życia.

---

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 15.

Jego zdaniem wartości moralne nie są człowiekowi dane z zewnątrz, nie są więc ponadjednostkowe, nadnaturalne, nie mają też boskiej proveniencji. Są one raczej człowiekowi zadane, a źródłem ich tworzenia ma być jedynie on sam.

Ów indywidualny wysiłek wewnętrzny, jaki towarzyszy jednostce na drodze ku autentyczności, może być wszakże udziałem jedynie najbardziej wytrwałych, tych, którzy nie boją się znaleźć „gdzieś poza” społeczeństwem, grupą czy środowiskiem społecznym. Tych, którzy nie przejmują się „wyrokiem sędziego” czy „interpretacją ogółu”, dążąc do możliwie najpełniejszego urzeczywistnienia swego „bycia sobą”. Wreszcie: tych, którzy dobrowolnie decydują się na samotność jako pewien specyficzny sposób egzystowania<sup>56</sup>. Jak podkreśla Michał Januszkiewicz: „podążający drogą autentyczności człowiek – odszczepieniec, heretyk czy morderca – przyjmuje na siebie wszelkie konsekwencje swych działań z sankcjami prawnymi włącznie. Decyduje się on na życie pełne dramatycznej samotności”<sup>57</sup>. Drogą tą bez wątpienia podążają właśnie bohaterowie Dostojewskiego, Sartre’owski Roquentin czy Camusowski Meursault. Nie sposób więc nie zauważyć, że autentyczne „bycie sobą” niechybnie pociąga za sobą absolutną, (onto)egzystencjalną samotność jednostki.

---

<sup>56</sup> Samotność, pomimo „negatywności” uczuć, jakie wywołuje jej doświadczenie, okazuje się zarazem „warunkiem możliwości” samopoznania. Jedynie bowiem w samotności człowiek ma możliwość odsłonięcia swego autentycznego „bycia sobą”. Jak przekonuje Arthur Schopenhauer: „samotność jest przeznaczeniem wszystkich wybitnych duchów”. A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 2000, s. 186. Por. idem, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 1, przeł. J. Garewicz, Warszawa 2002, s. 540. Schopenhauer, przypomnijmy, podkreśla dobroczynny wpływ samotności na ludzkie życie: „kto zatem zawczasu zaprzyjaźnił się z samotnością, ba, pokochał ją, ten odkrył złotą żyłę” (ibidem, s. 536), „całkiem sobą każdy może być tylko dopóty, dopóki jest sam; kto zatem nie lubi samotności, ten nie kocha też wolności, wolnym bowiem człowiek jest wtedy tylko, gdy jest samotny” (ibidem, s. 529). Podobne konstatacje na temat samotności znaleźć można także u Fryderyka Nietzschego. Zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Poznań 2006, s. 7.

<sup>57</sup> M. Januszkiewicz, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012, s. 261.



## Rozdział 2. Samotność Meursaulta

W niniejszym rozdziale przyjrzymy się filozofii człowieka zawartej w *Obcym* (1942) Alberta Camusa. Utwór ten – obok zbioru esejów *Mit Syzyfa* (1942) oraz dramatu *Kaligula* (1944) – przynależy do tzw. „tryptyku o absurdzie”<sup>1</sup>. Można nawet zaryzykować tezę, że to właśnie *Obcy* stanowi najpełniejszą ilustrację Camusowskiej filozofii absurdu. Podobnie zdają się też twierdzić krytycy twórczości francuskiego pisarza („doskonałym literackim wcieleniem filozofii absurdu jest *Obcy*”<sup>2</sup>). Zbigniew Bieńkowski pisze nawet, że *Obcy* jest nie tylko najważniejszą książką Camusa, lecz także „jednym z najważniejszych zjawisk w literaturze europejskiej”<sup>3</sup>. Jak zobaczymy, Meursault – główny bohater utworu – egzystuje na marginesie życia społecznego. Poprzez swoją indyferentną, aspołeczną, niezaangażowaną postawę jawi się niewątpliwie jako człowiek *par excellence* absurdalny i samotny. Przypadkowe sytuacje oraz nazbyt pochopne oceny i opinie innych ludzi nie tylko potęgują poczucie absurdalności („ta niezgodność pomiędzy człowiekiem a jego życiem, pomiędzy aktorem a dekoracją, jest właśnie poczuciem absurdu”<sup>4</sup>), ale i wzmagają samotność, wyobcowanie Camusowskiego bohatera. Celem naszym jest właśnie wyeksponowanie samotności i absurdalności jako fundamentalnych dla „wczesnego” Camusa kategorii opisu ludzkiej egzystencji.

Towarzyszyć nam będzie przy tym nieodparte przekonanie o szczególnej więzi łączącej literaturę i filozofię. Nie tylko bowiem owe „obszary” (dyskursy) silnie na

---

<sup>1</sup> O. Todd, *Albert Camus. Biografia*, przeł. J. Kortas, Warszawa 2009, s. 284-288. Szerzej na temat Camusowskiej filozofii absurdu zob. A. Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, Amsterdam, New York 2002, s. 87-98; S.E. Bronner, *Camus. Portrait of a Moralizer*, Chicago, London 2009, s. 31-54; J. Foley, *Albert Camus. From the Absurd to Revolt*, London, New York 2014, s. 5-28; W. Szydłowska, *Camus*, Warszawa 2002, s. 25-47; J.L. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Warszawa 2010, s. 284-295; R. Mordarski, *Albert Camus. Między absurdem a solidarnością*, Bydgoszcz 1999, s. 38-61.

<sup>2</sup> A. Grzegorzczak, *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa*, Katowice 1999, s. 55. Por. M. Kałuża, *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*, Kraków 2016, s. 20; R. Patyk, *Obcy czy „w stronę świata zwrócony”? Rzecz o obcości u Alberta Camusa*, „Pisma Humanistyczne”, 1/1999, s. 27-38.

<sup>3</sup> Z. Bieńkowski, *Camus anty-Kafka*, [w:] *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983, s. 244.

<sup>4</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 93.

siebie wpływają (Marian Przełęcki mówi tu o „wspólnej funkcji poznawczej”<sup>5</sup>), lecz także „pomagają nam widzieć świat na nowo”, wrywając „z automatyzmów, przyzwyczajęń i poczucia oczywistości, skrywających przed nami właściwą i autentyczną możliwość bycia”<sup>6</sup>. Pozwalają nam tym samym lepiej i głębiej rozumieć samych siebie, własną jednostkową egzystencję. Mówiąc inaczej: wypowiedzi literackie i wypowiedzi filozoficzne nie tylko wielokrotnie się z sobą przecinają (wskażmy tu choćby na „literacką” filozofię św. Augustyna, Michela de Montaigne’a, Blaise’a Pascala, Sørensa Kierkegaarda, Fryderyka Nietzschego, jak również Alberta Camusa, Jeana-Paula Sartre’a, „późnego” Martina Heideggera czy Jacquesa Derridy), ale i są sobie nawzajem bardzo potrzebne, zwłaszcza wówczas, gdy dotykają problemu ludzkiej egzystencji, indywidualnego doświadczenia bycia-w-świecie. Jak zauważa Michał Januszkiewicz: „wypowiedź literacka stanowić może próbę artystycznego poszukiwania języka dla wyrażenia egzystencjalnego doświadczenia”<sup>7</sup>.

Przypomnijmy, że egzystencjalizm, z którym nierzadko łączy się twórczość Alberta Camusa, zdaje się być swoistym miejscem spotkania filozofii i literatury. Fenomen egzystencjalizmu polega więc nie tylko na tym, że jako programowo antysystemowy nurt współczesnej filozofii europejskiej jest on „rewolucyjny” względem dotychczasowej tradycji intelektualnej, lecz także na tym, że zaciera on granice między wypowiedzią filozoficzną a wypowiedzią literacką, między literackością filozofii a filozoficznością literatury. Pisarstwo autora *Mitu Syzyfa*, jak można sądzić, jawi się jako żywy splot owych wypowiedzi. Ich wzajemna oscylacja stanowi nawet o specyfice francuskiego egzystencjalizmu.

Co wszak znamienne, sam Camus nie identyfikował się z egzystencjalizmem: „nie jestem egzystencjalistą. Sartre i ja dziwimy się zawsze, kiedy widzimy nasze nazwiska obok siebie. (...) Sartre jest egzystencjalistą, a moja jedyna książka o ideach, *Mit Syzyfa*, była właśnie skierowana przeciwko filozofiom określanym jako egzystencjalistyczne”<sup>8</sup>. Nie czuł się także filozofem, lecz artystą: „dlaczego jestem artystą a nie filozofem? Bo myślę według słów, a nie według idei”<sup>9</sup>, „nie jestem filozofem. Nie wierzę na tyle w rozum, aby wierzyć w jakiś system. Interesuje mnie

---

<sup>5</sup> M. Przełęcki, *Wartość poznawcza wypowiedzi literackich i filozoficznych*, [w:] *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Wrocław 1982, s. 9.

<sup>6</sup> M. Januszkiewicz, *Być i rozumieć. Rozprawy i szkice z humanistyki hermeneutycznej*, Kraków 2017, s. 202.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 212.

<sup>8</sup> Cyt. za W. Szydłowska, *Camus*, s. 17.

<sup>9</sup> A. Camus, *Notatniki 1945-1948*, [w:] *Eseje*, s. 522.

jedynie, jak należy w życiu postępować, a dokładniej – jak można żyć, jeśli nie wierzy się ani w Boga, ani w rozum”<sup>10</sup>. Camus jednocześnie utrzymywał, że „wielcy powieściopisarze to powieściopisarze-filozofowie”<sup>11</sup>, co oznacza, że ich dzieła literackie zawierają (skrywają) w sobie ogromny potencjał filozoficzny; podejmują tematy i zagadnienia, które żywo interesują również filozofów, zwłaszcza tych egzystencjalnych. W tym sensie powieść zdaje się być „filozofią wyrażoną w obrazach”<sup>12</sup>. Mając to na uwadze, wielu badaczy łączy twórczość Camusa z egzystencjalizmem<sup>13</sup>. Orientacji tej pozostawał on bowiem najbliżej, o czym wymownie świadczą jego prace. Przyglądając się Camusowskiemu ujęciu ludzkiej egzystencji w *Obcym* (a dokładniej: samotności Meursaulta), przyświecać nam więc będzie konstatacja Paula Ricoeura, że „to właśnie dziełom fikcji w znacznej mierze zawdzięczamy poszerzenie naszego horyzontu egzystencji”<sup>14</sup>.

### **Absurd i samotność**

Jak powiedzieliśmy wyżej, *Obcy* Alberta Camusa jest przede wszystkim utworem o absurdzie i samotności, o przypadkowości i zbędności ludzkiego istnienia. Absurd manifestuje się tutaj jako rozdzwitek pomiędzy człowiekiem a światem, jako nieprzystawalność jednostki do społeczeństwa. Swoistym punktem wyjścia Camusowskiej refleksji nad kondycją ludzką (także w perspektywie wewnątrzświatowej koegzystencji) jest więc przekonanie o wyobcowaniu człowieka z otoczenia (świata). Nie tylko cenzuruje ono jego zachowanie, narzucając pewne normy i schematy obyczajnego, „właściwego” postępowania, ale i rości sobie prawo do ich obiektywności oraz aksjologicznej bezwzględności.

Przypomnijmy, że punkty węzłowe *Obcego* wyznaczają następujące sceny: czuwanie przy zwłokach matki, przypadkowe zabójstwo Araba oraz proces sądowy. Podczas lektury można odnieść wrażenie, że zachowanie Meursaulta niezbitnie świadczy o jego nieczułości względem najbliższych (matki) oraz całkowitej obojętności wobec

---

<sup>10</sup> Cyt. za O. Todd, *Albert Camus. Biografia*, s. 742. Por. H. Lottman, *Albert Camus. Biografia*, przeł. I. Szymańska, Warszawa 1996, s. 207.

<sup>11</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, s. 175.

<sup>12</sup> Cyt. za D. Sherman, *Camus*, Oxford 2009, s. 2.

<sup>13</sup> Zob. np. W. Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York 1975, s. 375-378; J. Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Warszawa 1976, s. 153-169; I.S. Fiut, *Człowiek według Alberta Camusa. Studium antropologii egzystencjalnej*, Kraków 1993, s. 13.

<sup>14</sup> Cyt. za T. Gadacz, *Filozofia człowieka jako filozofia losu*, Bydgoszcz 2000, s. 22.

wydarzeń, które go spotykają, których jest uczestnikiem. Po zastanowieniu można jednak zauważyć, że bohater postępuje „logicznie” (choć motywy jego działań są zupełnie różne od powszechnie przyjętych norm i konwencji społecznych), konsekwentnie broniąc „logiki” człowieka absurdalnego.

*Obcy* rozpoczyna się od znamienych słów: „dzisiaj umarła mama. Albo wczoraj, nie wiem”<sup>15</sup>. Dodajmy, że jest to bodaj najbardziej rozpoznawalny początek powieści w całej historii literatury francuskiej<sup>16</sup>. Co wszak interesujące, słowa te przywołują problem śmierci (Heideggerowskie bycie-ku-śmierci<sup>17</sup>), a dokładniej – śmierć konkretnej, bliskiej bohaterowi osoby. Motyw śmierci widoczny jest również w końcowych fragmentach utworu. I tutaj – nieprzypadkowo – pojawia się postać matki: „w tym momencie, na krawędzi nocy, zawyły syreny. Obwieszczały odjazd do innego świata, który był mi teraz na zawsze obojętny. Po raz pierwszy od bardzo dawna pomyślałem o mamie”<sup>18</sup>. Owa zastosowana przez Camusa klamra narracyjna nie tylko spaja przesłanie powieści (samotność Meursaulta jako człowieka absurdalnego, jego obojętność wobec świata i innych ludzi), ale i zapowiada pewne pęknięcie w Camusowskiej filozofii absurdu<sup>19</sup>. Wydaje się bowiem, że doświadczenie śmierci (śmierć matki, zabójstwo Araba oraz perspektywa własnej śmierci) przemienia Meursaulta z człowieka absurdalnego (rzec by można: „człowieka bez właściwości”, pozbawionego wyższych uczuć i pragnień) w człowieka pełnego „pasji życia”, który nie chce zgodzić się na absurd: „im bliżej niego zjawiała się śmierć, tym bliższy stawał się życiu. (...) nawet pewność śmierci nie powoduje w nim zgody na nicość i nie niszczy pasji życia”<sup>20</sup>.

Meursault, czuwając przy zwłokach matki, nie doznaje żadnego wstrząsu egzystencjalnego, spowodowanego jej śmiercią. W ogóle zdaje się nie przeżywać jej śmierci. Zachowuje się raczej tak, jakby ona była poza nim, jakby zupełnie go nie dotyczyła. Słowem, jakby śmierć matki była dla niego czymś obojętnym, doświadczeniem nie generującym jakichkolwiek emocji, nie mającym żadnego znaczenia. Owa obojętność Meursaulta wobec śmierci najbliższej osoby pozwala mu –

---

<sup>15</sup> A. Camus, *Obcy*, przeł. M. Zenowicz, [w:] *Cztery powieści*, przeł. M. Zenowicz, J. Guze, Warszawa 2000, s. 7.

<sup>16</sup> F. Estrade, *Albert Camus*, przeł. G. Ostrowski, Warszawa 2008, s. 120.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010, s. 311-350.

<sup>18</sup> A. Camus, *Obcy*, s. 88-89.

<sup>19</sup> P. McCarthy, *Camus. The Stranger*, Cambridge 2004, s. 29-36; idem, *Camus. A Critical Study of his Life and Work*, London 1982.

<sup>20</sup> B. Trojanowska, *Absurd i śmierć. Pojęcie absurdu w „Micie Syzyfa” i „Obcym” Alberta Camusa*, [w:] *Absurd w filozofii i literaturze*, red. R. Różanowski, Wrocław 1998, s. 102.

jak najbardziej logicznie – pozostać nieczułym w obliczu nieuchronności kresu ludzkiego istnienia. W tym sensie nie tyle ma znaczenie to, kto umarł, lecz to, że „się umiera”, że śmierć – w sposób nieodwracalny – kończy ludzką ziemską egzystencję.

Rozpacz, smutek czy ubolewanie po odejściu matki wydają mu się być nie na miejscu („nikt nie miał prawa płakać nad nią”<sup>21</sup>), ponieważ ich domeną jest życie, a nie następująca po nim nicość. A skoro matka umarła, jej ciało zostało zniósćciowane (uległo neantyzacji), to wszelkie tego typu uczucia jawią się bohaterowi jako pozorne, a ich semantycznie pusta konwencja jedynie go drażni. Jest dlań zbyteczna, niepotrzebna, a nawet śmieszna. Bo jeśli śmierć jest definitywnym kresem istnienia, jeśli rzeczywiście nie ma nic poza nią – Boga, Absolutu, Transcendencji – to nie ma także zasadniczej różnicy między *sacrum* a *profanum*. Nic nie stoi tym samym na przeszkodzie, by realizować swoje życie wedle własnego, indywidualnego planu, nie przejmując się opiniami innych ludzi. Dlatego, dla przykładu, picie kawy z mlekiem oraz palenie papierosów podczas czuwania przy zmarłej matce nie wydaje się być dla Meursaulta czymś niestosownym. Podobnie jak zupełnie naturalne – bo „przynależne” do sfery życia, sfery możliwości – jest dla niego pójście następnego dnia do kina z kochanką.

Camusowski bohater, jak widzimy, zachowuje się niekonwencjonalnie – nie przeżywa żaloby, nie opłakuje śmierci swojej matki, nie wierzy w życie wieczne i nadnaturalny system wartości – bowiem nie respektuje obowiązujących w społeczeństwie norm i etykiet. Ignoruje i łamie wszelkie reguły współżycia społecznego. Zdaniem ogółu uchodzi on więc za nikczemnika, wyrodnego syna, który „nie płakał na pogrzebie matki”; za kogoś, kto nie wykazuje żadnych ludzkich uczuć. Tymczasem postępowanie Meursaulta – jako człowieka absurdałnego – jest konsekwentne i „logiczne”. Chce on, być może, przekazać nam prawdę o swojej samotniczej egzystencji. Prawdę, która „dostępna” jest tylko nielicznym, i której nie sposób wyrazić inaczej, jak tylko poprzez zakwestionowanie powszechnie podzielanych przekonań czy negację utrwalonych obyczajów i przyjętej aksjologii.

---

<sup>21</sup> A. Camus, *Obcy*, s. 89.

## Prawda Meursaulta

Meursault spogląda na świat całkowicie beznamiętnie. Zabójstwo Araba, które popełnia, uznaje za przypadkowe, niewiele znaczące. Rozważa je przy tym w duchu ściśle naturalistycznym: „i właśnie wtedy wszystko się zakołysało. Morze przyniosło gorący, ciężki podmuch. Wydało mi się, że niebo pękło wzdłuż i wszerz, by lunąć ogniem. Cała moja istota sprężyła się, zacisnąłem rękę na rewolwerze. Spust ustąpił, dotknąłem gładkiej wypukłości kolby i właśnie wtedy, w tym trzasku suchym i zarazem ogłuszającym, wszystko się zaczęło. Strząsnąłem pot i słońce. Zrozumiałem, że zburzyłem równowagę dnia, niezwykłą ciszę plaży, na której byłem szczęśliwy. Więc strzeliłem jeszcze cztery razy do bezwładnego ciała, kule zagłębiały się w nim niedostrzegalnie. I były to jak gdyby cztery krótkie uderzenia, którymi zastukałem do wrót nieszczęścia”<sup>22</sup>.

Jak widzimy, Camusowski bohater ujmuje popełnione przez siebie zabójstwo nie w kategoriach moralnych, lecz naturalistycznych (a może nawet behawiorystycznych), o czym zdaje się świadczyć przywołane wyżej przytoczenie. Dla Meursaulta nie istnieją bowiem żadne wyższe racje, które nakazują wieść życie moralnie prawe, przestrzegać powszechnie podzielane normy i wartości. Słowem, wszelkie kategorie moralne, powinności i zobowiązania, pozostają dla niego abstrakcyjne; nie uznaje ich i nie rozumie. W tym sensie egzystuje „poza dobrem i złem”<sup>23</sup>.

Możemy powiedzieć, że Meursault – podobnie jak bohater tragedii greckiej – staje się ofiarą bezmiennego Losu, niepojętego, nadnaturalnego Fatum; że jest jedynie

---

<sup>22</sup> A. Camus, *Obcy*, s. 45-46. Można odnieść wrażenie, że Camus, opisując Algierię i sytuację Arabów, zdaje się realizować – mniej lub bardziej świadomie – politykę francuskich władz, której celem jest utrzymanie francuskiej „wyższości” (dominacji) w kolonii. Arabscy bohaterowie w utworach Camusa stanowią bowiem przeważnie „anonimowe tło” prezentowanych wydarzeń (jak ma to miejsce choćby w *Dżumie*), odgrywając drugorzędną, a nawet marginalną rolę. Z podobną sytuacją mamy do czynienia również w *Obcym*. Mając to na uwadze, warto przywołać spostrzeżenie Edwarda Saïda, że dzieła Camusa mogły przyczynić się do pogłębienia alienacji (wyobcowania) Arabów; że autor *Mitu Syzyfa* nie wykorzystał w pełni swojej popularności oraz pozycji, jaką zajmował w środowisku francuskich intelektualistów, by „zawalczyć” o emancypację Algierczyków, o przywrócenie im szacunku i godności. Por. E. Saïd, *Kultura i imperializm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, s. 182-199; C. O’Brien, *Albert Camus of Europe and Africa*, New York 1970. Można jednak bronić tu Camusa, wskazując na fakt, że problemy Algierczyków nie były mu obojętne. Był on bowiem silnie w nie zaangażowany, o czym może świadczyć jego twórczość publicystyczna. Por. J. Foley, *Albert Camus. From the Absurd to Revolt*, s. 143-147; D. Carroll, *Albert Camus. The Algerian. Colonialism, Terrorism, Justice*, New York 2007; Ł. Rządźik, *Obcy wśród obcych. Albert Camus i rewolucja algierska*, [w:] *Wykluczenia*, red. J. Hańderek, N. Kućma, Kraków 2017, s. 163-177. Zob. także K. Daoud, *Sprawa Meursaulta*, przeł. M. Szczurek, Kraków 2015.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005.

igraszką nieokreślonego istnienia. Wedle tej „logiki” Araba zabił nie on, lecz „obuchy słońca”, raniące jego „obolałe oczy”. Jak komentuje Anna Grzegorzcyk: „to światło wytrysło ze stali i dotknęło czoła Meursaulta i to ognista szpada przebiła jego rzęsy i raniła obolałe oczy – nie Arab. To pod wpływem gęstego potu, oparzelizny słonecznej i obuchów słońca jego oczy zaniewidziały, a ciężki i gorący podmuch idący od morza i ogień spadający z nieba spowodowały sprężenie się ręki na rewolwerze i naciśnięcie spustu – nie Meursault. Spotykający się bohaterowie stają się jak gdyby ofiarami Losu, Fatum, które spadają na nich jak *Deus ex machina* w tragedii greckiej. Nieoczekiwanie i bez uzasadnienia”<sup>24</sup>.

Poznańska badaczka słusznie zauważa, że spotkanie Meursaulta z Arabem nie ma żadnych cech „ludzkiego spotkania”, ponieważ „nie pada żadne słowo, nie pojawia się żaden powitalny, przyjazny gest”<sup>25</sup>. Camus, można rzec, personifikuje pejzaż pustyni, ukazując „zniewolonego słońcem” Meursaulta („z tyłu nacierała na mnie tętniąca słońcem plaża”, „jak długa iskrząca się klinga, światło wytrysło ze stali i dotknęło mi czoła. W tej samej chwili pot, nagromadzony na brwiach, spłynął mi nagle na powieki i pokrył je gęstym, ciepłym woalem”<sup>26</sup>), który staje się niejako „narzędziem” potężnych – całkowicie niezależnych, zewnętrznych wobec niego – sił przyrody. Uczłowieczenie natury oznacza tu zarazem „odczłowieczenie” spotykających się ludzi.

Nie sposób przy tym nie odnotować, że Camus w *Obcym* rezygnuje z „języka przyczynowości”, unika też ujawniania motywacji działań swoich bohaterów. Wszystko to, obok fragmentaryczności opisywanych sytuacji i zdarzeń, pogłębia niewątpliwie „absurdalny nastrój” *Obcego*. Wyjątkiem zdaje się być jedynie scena na plaży (scena spotkania Meursaulta z Arabem), której język – w przeciwieństwie do surowego, chłodnego opisu większości pozostałych wydarzeń – jest raczej metaforyczny i liryczny. Można przypuszczać, że intencją Camusa było tutaj wzmocnienie wymowy owej sceny, ukazanie „napięcia”, jakie zachodzi między zmianą prowadzonej narracji a „przypadkowym” zabójstwem<sup>27</sup>.

Motyw „zaślepienia” („moje oczy zaniewidziały”), co warto podkreślić, koresponduje nie tylko z wykładnią „ślepego fatum” (Meursault jako bohater

---

<sup>24</sup> A. Grzegorzcyk, *Tożsamość Obcego*, „Polonistyka”, 7/2003, s. 407; A. Grzegorzcyk, *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa*, s. 58.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>26</sup> A. Camus, *Obcy*, s. 45.

<sup>27</sup> J. Cruickshank, *Albert Camus and the Literature of Revolt*, New York 1960, s. 151-163; P. McCarthy, *Camus. The Stranger*, s. 45-51.

tragiczny), lecz także „ślepego działania” (*l'acte gratuit*). Motyw ten – szczególnie obecny w dziełach André Gide’a (*Lochy Watykanu*, *Falszerze*) i z nimi przede wszystkim kojarzony – może okazać się ciekawym kluczem interpretacyjnym *Obcego*. Meursault popełnia bowiem zbrodnię „bez żadnej motywacji”, „bez powodu” (można by rzec: „z nudy”). Jeśli bowiem „nic nie ma znaczenia” i „wszystko jest bezsensem” – rozumuje – to „wszystko wolno”<sup>28</sup>. W *Obcym* mamy więc do czynienia z fundamentalną absurdalną sprzecznością, antynomią „nieczułego”, „wrogiego” świata (przyrody) oraz wyobcowanego zeń i pragnącego „jasności widzenia” człowieka. Samotność jednostki, konstatuje Camus, polega zarówno na jej nieprzystawalności do świata, jak i na niemożności nawiązania porozumienia z innymi ludźmi.

Sygnalizowany wyżej brak „komunikacji” Meursaulta z tym, co względem niego zewnętrzne (świat oraz inni ludzie), znajduje swój wyraz w jego zachowaniu. Nie tylko bowiem nie odczuwa on skruchy, ale i obce jest mu poczucie winy. Nie przejmuje się, a może nawet nie zauważa, że zabił człowieka (jak stwierdza: „strzepnąłem pot i słońce”); dostrzega jedynie, że gestem tym „zburzył równowagę dnia”. Camus, jak można sądzić, podkreśla tu zarówno absurdalność i „nieczułość” świata, w którym „wszystko wolno”, jak i totalną obcość Meursaulta, jego ontologiczną samotność. Objawia się ona, jak zaznaczyliśmy, radykalnym nieprzystosowaniem do życia według społecznie utrwalonych zasad, etykiet i konwencji; a także zanegowaniem chrześcijańskiej aksjologii i „moralnego charakteru” rzeczywistości, w której się znajduje, w którą – mówiąc po Heideggerowsku – został „wrzucony”.

Meursault jednak uparcie zdaje się bronić swojej prawdy, będącej wypadkową kontradiktoryjnych mniemań na jego temat. Camus chce być może w ten sposób powiedzieć, że prawda jest obojętna, podobnie jak sam bohater – indyferentna. A tym samym – że nie podlega wartościowaniu, odnosząc się wyłącznie do bezpośredniego doświadczenia życia (bycia-w-świecie). Nie sprowadza się zatem do wyroku sędziego, mowy obrońcy czy ogólnej, powszechnie przyjętej interpretacji. Jest raczej samym Meursaultem, egzystencją jako taką. Można nawet zaryzykować tezę, że „ślepe serce” Meursaulta, owa „atrofia uczuć”, która uniemożliwia mu odczucie skruchy, niwelując wszelkie wyrzuty sumienia po zabójstwie człowieka, jest podstawowym „warunkiem

---

<sup>28</sup> A. Grzegorzcyk, *Kochanek prawdy. Rzec o twórczości Alberta Camusa*, s. 66. Pojęcie *l'acte gratuit* zdefiniował André Gide w powieści *Lochy Watykanu* (1914). Oznacza ono, jak zaznaczyliśmy, czyn bezinteresowny, bezcelowy, niemotywowany. Zob. A. Gide, *Lochy Watykanu*, przeł. T. Żeleński (Boy), Poznań 1993, s. 167-168. Motyw *l'acte gratuit* pojawia się jednak już w twórczości Fiodora Dostojewskiego (w *Notatkach z podziemia*). Por. R. Przybylski, *Dostojewski i „przekłete problemy”*, Warszawa 1964, s. 196-197.



możliwości” odsłonięcia oraz przeżycia jego egzystencjalnej prawdy; prawdy o sobie samym jako egzystencji samotnej i wyobcowanej<sup>29</sup>.

Co więcej, w tym kontekście Meursault zdaje się być nie tyle niezdolnym do uczuć, zaspokajającym jedynie swe biologiczne potrzeby zbrodniarzem, co „męczennikiem autentyczności”, człowiekiem „bezwzględnie uczciwym”, odrzucającym bowiem fałsz wszelkiej zobiektywizowanej ideologii oraz odmawiającym udziału w „zakłamanym” systemie społecznym. Bohater jawi się więc nie tyle jako bezduszny morderca, co ofiara dążącego do unifikacji i standaryzacji społeczeństwa. We wstępie do amerykańskiego wydania *Obcego* Camus zaznaczy: „Meursault ginie, ponieważ nie chce kłamać, a decyzja niekłamania jest przez społeczeństwo odbierana jako zagrożenie. Umrze więc jako nie-heroiczny męczennik – jedyny chrystus (tak!), na jakiego zasługujemy”<sup>30</sup>.

Paradoksalnie, jedynym wyrazem owej prawdy jest milczenie bohatera. W trybie uzupełnienia warto tu przytoczyć wymowne słowa Jeana Greniera, nauczyciela i przyjaciela Camusa, który po lekturze *Obcego* stwierdził tak oto: „kiedy (...) przeczytałem *Obcego* (...), wstrząśnięty byłem tym, co tam usłyszałem: dziki krzyk. Krzyk istoty dogłębnie nieprzejednanej. Krzyk stworzenia niesprawiedliwie zranionego. Krzyk, który jest czymś więcej niż krzykiem człowieka. Albo człowieka, który jest skazany i nie wie za co. Ale jest to krzyk, a nie żądanie wyjaśnienia, protest, nic z tego, czego wymagałby protokół sądowy. (...) W swojej istocie krzyk ten jest bez skazy. Krzyk tak czysty, że nie musi być wyrażony. Dlatego paradoksalnie jest milczeniem”<sup>31</sup>.

Meursault, skazany na karę śmierci za zabójstwo Araba, nie chce się usprawiedliwiać (nie czuje się przecież winny). Za przyczynę zbrodni podaje słońce („to stało się z powodu słońca”<sup>32</sup>), które uchodzi tu za swoistą figurę absurdu. Bohater nie szuka jednak okoliczności łagodzącej, lecz szczerze wskazuje na autentyczne źródło tragedii: „to było to samo słońce co w dniu pogrzebu mamy i jak wtedy najbardziej bolało mnie czoło, a wszystkie tętna waliły naraz pod skórą”<sup>33</sup>. Nietrudno sobie wyobrazić, że taka motywacja nie tylko nie przekonuje sędziego i sądowej publiczności, ale także ją śmieszy. Jest tak dlatego, że w procesie sądowym przestrzegane i honorowane są jedynie konwencjonalne, ogólnie przyjęte racje i normy społeczne,

---

<sup>29</sup> R.C. Solomon, *Dark Feeling, Grim Thoughts. Experience and Reflection in Camus and Sartre*, Oxford 2006, s. 11-33.

<sup>30</sup> Cyt. za E. Bieńkowska, *Camus i niemożliwe pojednanie*, [w:] A. Camus, *Cztery powieści*, s. 658.

<sup>31</sup> J. Grenier, *Albert Camus. Wspomnienia*, przeł. K. Brakoniecki, Olsztyn 2000, s. 102.

<sup>32</sup> A. Camus, *Obcy*, s. 75.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 45.

których Meursault nie podziela. Kryteria, według których bohater jest sądzony, są więc racjonalne i intersubiektywne, jednak tylko w odniesieniu do „uporządkowanego świata”, do „przeziąkniętego” określonym systemem etycznym (aksjonormatywnym) skonwencjonalizowanego społeczeństwa. Ono samo zaś, jak również mechanizmy jego funkcjonowania, są mu totalnie obce.

Mówiąc inaczej, kryteria sążenia Meursaulta są logiczne i transparentne wyłącznie w obrębie danego porządku społecznego, którego on nie uznaje i do którego – jako człowiek absurdalny – nie przynależy. Camusowski bohater ma wszakże świadomość, że gdy tylko „maszyna sążenia” zostanie uruchomiona, powołując się na te czy inne abstrakcyjne reguły logicznego wynikania, to wina może zawsze zostać udowodniona („jest się zawsze trochę winnym”<sup>34</sup>). Także w przypadku, gdy brane pod uwagę przesłanki (cały materiał dowodowy) są nieprzystające, nieadekwatne do egzystencjalnej sytuacji jednostki, która „wrzucona” w absurdalny świat czuje się w nim bezbronna i osamotniona.

### **Egzystencja autentyczna**

Meursault, jak zaznaczyliśmy, nie usprawiedliwia się. Przygląda się raczej samemu procesowi z pozycji obserwatora, wysłuchując, co inni ludzie o nim myślą i jak go postrzegają. Nie chce dyskutować, polemizować z wygłaszanymi w procesie opiniami, przekonywać kogokolwiek do swoich racji. Najczęściej też niedwuznacznie podkreśla, że nie ma nic do dodania. Meursault nie chce bowiem udawać kogoś, kim nie jest; nie chce się korzyć, tłumaczyć czy przeproszać. Pragnie pozostać autentyczny, wierny samemu sobie i swojej „logice”, konsekwentnie nakazującej mu odrzucać wszelkie „umowy społeczne”, ułudy, pozory otaczającej go rzeczywistości.

Ceną jednak, jaką musi ponieść za niestrudzone kontestowanie fikcyjności, umowności i absurdalności „świata społecznego”, za swoją bezkompromisowość i upór w dążeniu do całej „jasności widzenia”, jest równie absurdalny, lecz realny wyrok – skazanie na śmierć. Jednak i w celi więziennej, mając dużo czasu na przemyślenia, Meursault nie porzuci swojej wizji świata. Odrzuci tym samym możliwość ułaskawienia. Prośba o ułaskawienie oznaczałaby bowiem załamanie się „logiki”,

---

<sup>34</sup> Ibidem, s. 19.

według której dotychczas postępował. Dlatego, broniąc swojego „absurdalnego światopoglądu”, decyduje się wytrwać w niej do końca, nawet za cenę życia: „jeżeli wszystko jest absurdalne i człowiek jest absurdalny, to w konsekwencjach tych założeń nie mieści się taka prośba – prośba z innego świata. Konsekwencją absurdalną jest wierność przyjętym założeniom i wytrwanie w nich do końca – za cenę życia nawet”<sup>35</sup>.

W obliczu realnej śmierci pytanie o sens życia nabiera szczególnego wyrazu. Nierzadko przypominają się wówczas wszelkie przepełnione szczęściem chwile, jak i niezrealizowane możliwości oraz niewykorzystane szanse na „lepsze życie”. Meursault jednak stanowczo konstatuje, że „życie nie jest wcale warte trudu przeżywania”<sup>36</sup>, że „to nie ma znaczenia, czy się umiera w trzydziestym czy w siedemdziesiątym roku życia”<sup>37</sup>, bowiem „to zawsze ja bym umierał, teraz czy za dwadzieścia lat”<sup>38</sup>. Nikt zatem nie może mnie zastąpić w moim umieraniu, nikt nie może umrzeć moją śmiercią: „z chwilą gdy się umiera, słowa *jak* i *kiedy* nie mają oczywiście żadnego znaczenia”<sup>39</sup>.

Doświadczenie sytuacji granicznej śmierci nie załamuje „logiki” Meursaulta. Nie chce on „religijnego pocieszenia”, nie szuka też żadnych „okoliczności łagodzących”. Odrzuca więc Boga, w którego wiara mogłaby mu przynieść swoiste egzystencjalne ukojenie („zostało mi już mało czasu. Nie chcę go tracić z Panem Bogiem”<sup>40</sup>). Odrzuca także duchowe wsparcie więziennego kapelana, który usiłuje go przekonać do „nawrócenia” („wiem w głębi serca, iż najbardziej nieszczęśliwi spośród was widzą, jak wyłania się z ciemności oblicze Boga”<sup>41</sup>), mówiąc mu o następującym po śmierci o „życiu wiecznym”. Camusowski bohater, konsekwentnie, stanowczo ucina dyskusję z kapelanem: „wówczas, nie wiem dlaczego, coś we mnie pękło. Zacząłem krzyczeć na całe gardło, przeklinać go i mówić, żeby się za mnie nie modlił. Schwyciłem go za kołnierz sutanny. Wylałem na niego wszystko, co miałem na sercu, przeskakując od radości do wściekłości. Miał taką pewną siebie minę – prawda? A jednak żadne z jego przeświadczeń nie było warte włosa kobiety. Nie miał nawet pewności, że żyje, ponieważ żył jak umarły. Co do mnie, zdawało się, że mam puste ręce. Lecz byłem pewny siebie samego, pewny wszystkiego, pewniejszy niż on, pewny swego życia i tej śmierci, która mnie czekała. Tak, miałem tylko to. Ale przynajmniej

---

<sup>35</sup> A. Grzegorzczak, *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa*, s. 60.

<sup>36</sup> A. Camus, *Obcy*, s. 82.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 82-83.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 83.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 86.

panowałem nad tą prawdą, w równej mierze jak ona panowała nade mną. Miałem rację, mam nadal rację, zawsze miałem rację”<sup>42</sup>.

Meursault nie chce więc zaaprobować absurdu (łaski, nadziei Absolutu, Boga czy Transcendencji), o którym mówi mu w celi więziennej kapelan. Pewny zarówno czekającej go śmierci, jak i życia, które było jego subiektywną prawdą, pragnie jedynie – broniąc swej „doskonałej obojętności” oraz potwierdzając swą wewnętrzną równowagę – oddać się „tkliwej nieczułości świata”<sup>43</sup>. Jak sam wyzna: „żyłem w taki sposób, mógłbym żyć w inny. Robiłem jedne rzeczy, nie robiłem innych. Nie uczyniłem tej rzeczy, ponieważ czyniłem tamtą”<sup>44</sup>. I dalej: „nic, nic nie ma znaczenia i dobrze wiedziałem dlaczego”<sup>45</sup>. Jeśli bowiem „nic nie ma znaczenia” i „wszystko jest dozwolone”, to trudno doszukać się jakichkolwiek wyższych racji dla istnienia, trwałego, solidnego fundamentu dla ludzkiej egzystencji. Próżno wreszcie szukać wskazówek czy drogowskazów, niwelujących przypadkowość, absurdalność i samotność jednostkowego bycia-w-świecie. A także celu, ku któremu winno się dążyć, aby wieść „życie szczęśliwe”. Meursaulta nie interesuje zatem „cudza śmierć”, „miłość matki”, „rodzaje życia” czy „Bóg kapelana”, nie obchodzi go również „paryżanka, z którą ożenił się Masson”, jego „kumple”, Rajmund i Celestyn, a także jego kochanka Maria, która „miała ochotę za niego wyjść”, a która „pozwala się dziś całować jakiemuś nowemu Meursaultowi”<sup>46</sup>. Obcość i samotność Meursaulta jednoczą się tutaj z absurdalnym, nieczułym światem, co pozwala bohaterowi mniemać, że umiera szczęśliwy.

Meursault jawi się jako bohater „cnót absurdalnych”. Nie tylko bowiem dostrzega on absurdalność ludzkiej egzystencji („i naraz schwycił mnie za gardło bezsens wszystkiego, co tutaj robiłem i zapragnąłem już tylko jednego – skończyć z tym jak najszybciej, znaleźć się w celi i zasnąć”<sup>47</sup>), ale i skłonny jest zacząć wszystko od nowa („byłem gotów przeżyć wszystko od nowa”<sup>48</sup>). Świadomy swojej sytuacji w świecie, swojej egzystencjalnej samotności i obcości, wie zarazem, że życie jest

---

<sup>42</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 89.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 88.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 76.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 89. Można dostrzec tu nawiązanie Alberta Camusa do Nietzscheańskiej idei „wiecznego powrotu”. Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Poznań 1995, s. 200-201; idem, *Wola mocy*, przeł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków 2009, s. 313-320. Na marginesie nadmienimy, że Nietzsche był jednym z ulubionych filozofów Camusa. W *Człowieku zbuntowanym* analizuje on myśl Nietzschego w kontekście nihilizmu. Zob. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, [w:] *Eseje*, s. 319-332.

nieustannym procesem, ruchem *in statu nascendi*; że wszystko, co się wydarza i tak „nie ma żadnego znaczenia”. Dlatego jego milczenie – odrzucenie możliwości ułaskawienia, odrzucenie wiary w Boga oraz duchowego wsparcia kapelana – można uznać za pewną swoistą formę buntu<sup>49</sup>. Buntu przeciwko systemowi społecznemu oraz totalności jego wyroków. Jak słusznie konstatuje Thomas Merton: „bunt Meursaulta przeciwko interpretacji jego osoby i jego zbrodni przez społeczeństwo to bunt przeciwko *totalnemu, systemowemu wyjaśnieniu* istnienia, które się załamuje nie dlatego, że akurat jest nieodpowiednie, lecz dlatego, że jest totalne”<sup>50</sup>. Camusowski bohater „pozwoli więc się unicestwić karzącemu prawu, lecz nie pozwoli mu mieszać się do własnego samookreślenia”<sup>51</sup>. Możemy powiedzieć, że podobnie jak Meursault ze *Śmierci szczęśliwej*, Syzyf czy Kaligula, Meursault „chciał tylko trzymać swoje życie we własnych rękach. (...) być świadomym (...), patrząc śmierci prosto w oczy”<sup>52</sup>. Na marginesie: zarówno Meursault z *Obcego*, jak i Meursault ze *Śmierci szczęśliwej*, są bohaterami na wskroś świadomymi swej samotnej egzystencji, świadomymi do ostatniego jej momentu – śmierci. Buntując się przeciwko absurdalnemu światu, nie zważając na opinie innych ludzi, umierają szczęśliwi, w „jasności widzenia”<sup>53</sup>.

Albert Camus, zapiszmy tytułem podsumowania, ukazuje w *Obcym* absurd jako ontologiczną niemożność zadomowienia się człowieka w świecie (bycia-na-swoim-miejscu), nieprzystawalność jednostki do społeczeństwa, które honoruje zupełnie inne prawa, normy i wartości niżli te, których niestrudzenie broni Meursault. Jego kierowane „logiką absurdalną” zachowanie sprawia wrażenie, że jest on postacią nieczułą, beznamiętną oraz aspołeczną, zupełnie nieprzystosowaną, a nawet niezdolną do współżycia z innymi ludźmi. Camusowski bohater, jak zauważa Colin Wilson, stanowi typowy przykład outsidera, a więc człowieka, który nie boi się sprzeciwić ogólnym

---

<sup>49</sup> Camus przekonuje, że świadomość absurdalności swego położenia w świecie stanowi zapowiedź postawy zbuntowanej. Por. J. Kossak, *Klasyk tragicznego heroizmu*, [w:] A. Camus, *Eseje*, s. 21: „jedyną bowiem konsekwencją świadomości absurdu może być bunt”. Jak słusznie zauważa Maciej Kałuża: „bunt jest zatem wpisany w filozofię absurdu, podobnie jak punktem wyjścia koncepcji buntu jest stan człowieka absurdalnego”. M. Kałuża, *Buntownik. Ewolucja i kryzys w twórczości Alberta Camusa*, Kraków 2017, s. 21. Por. M. Błaszczuk, *O buncie w twórczości Alberta Camusa*, „Świat i Słowo”, 2/2020, s. 369-374.

<sup>50</sup> T. Merton, *Siedem esejów o Albercie Camus*, przeł. R. Krempl, Bydgoszcz 1996, s. 198.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 197. Warto dodać, że tak jak Meursault odrzuca wszelkie formy usprawiedliwień, tak Jean-Baptiste Clamence z *Upadku* wyznaje *expressis verbis*: „żadnych usprawiedliwień, nigdy i dla nikogo, oto moja pierwsza zasada. Nie uznaję dobrej intencji, szacownej omyłki, fałszywego kroku, łagodzącej okoliczności. U mnie nie błogosławi się, nie rozdaje rozgrzeszeń”. A. Camus, *Upadek*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 100.

<sup>52</sup> A. Camus, *Śmierć szczęśliwa*, przeł. A. Machowska, Kraków 1998, s. 88, 138.

<sup>53</sup> W. Natanson, *Szczęście Syzyfa*, Kraków 1980, s. 32.

zasadom moralnym i konwencjom społecznym, ponieważ nieustannie towarzyszy mu przeświadczenie, że „prawdę należy głosić za wszelką cenę”<sup>54</sup>.

Meursault, jak mieliśmy okazję zobaczyć, nie tylko nie dostrzega związków między poszczególnymi zjawiskami czy wydarzeniami, ale i trudność sprawia mu określenie przyczyn podejmowanych decyzji. Jak twierdzi – „nie ma to znaczenia”. Możemy nawet powiedzieć, co próbował mu uświadomić w celi więziennej kapelan, że jest „głuchy emocjonalnie”, że ma „ślepe serce”<sup>55</sup>. Meursault jednak, nie zważając na „wyroki bogów”, mowę adwokata czy sędziego, konsekwentnie broni swojej prawdy; prawdy – dodajmy – która na sposób subiektywny „dostępna” jest tylko jemu, która jest nim samym. Nie jest ona bowiem wyrażalna w kategoriach ogólnych, nie może być tym samym intersubiektywnie komunikowalna. Jest ona wyłącznie jego jednostkową egzystencją, zatopionym w teraźniejszości „nagim” istnieniem<sup>56</sup>. Niezgoda bohatera na przyjęcie wartości chrześcijańskich, odrzucenie wiary w Boga, życie wieczne czy w możliwość innego, „lepszego życia”, z jednej strony pogłębia jego poczucie samotności, z drugiej jednak pozwala mu mniej lub bardziej zniwelować absurdalność otaczającej rzeczywistości, dając poczucie względnej kontroli. Pozwala mu również przekroczyć „przeciętny” sposób egzystowania, afirmując własne szczęście i autentyzm. A są one dla Meursaulta na tyle ważne, że gotów jest za nie oddać swe życie.

---

<sup>54</sup> C. Wilson, *Outsider*, przeł. M. Traczewska, Poznań 1992, s. 12.

<sup>55</sup> Można odnieść wrażenie, że dopiero w celi więziennej, podczas rozmowy z kapłanem, Meursault zaczyna okazywać emocje („krzyk” i „wściekłość”). Ich ujawnienie nie tyle jednak potwierdza czy wzmacnia jego charakter jako człowieka absurda, co raczej demaskuje jego niewypowiedziane cierpienie z powodu osiągnięcia „jasności widzenia”, upragnionej „nieczułości” i „obcości”. Ujawnione przez Meursaulta emocje, jak się zdaje, są więc „zakamuflowanym wołaniem o miłość”, co „rodzi powątpiewanie w szczęśliwość bohatera”. A. Grzegorzczak, *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa*, s. 63. Por. R.C. Solomon, *Dark Feeling, Grim Thoughts. Experience and Reflection in Camus and Sartre*, s. 15.

<sup>56</sup> Ujęcie prawdy jako subiektywności wywodzi się z filozofii Sørensa Kierkegaarda (zob. S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, przeł. A. Szweń, Lublin 2000, s. 41), której wątki odnaleźć można w twórczości Camusa (zob. A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, s. 110). Por. B. Stasiak, *Alberta Camusa człowiek paradoksalny*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 28/1982, s. 40; M. Kałuża, *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*, s. 39-43; M. Błaszczak, *O absurdzie w twórczości Alberta Camusa*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 2/2020, s. 202-203.

### Rozdział 3. Człowiek według Jeana-Paula Sartre'a

W niniejszym rozdziale podjęte zostanie Sartre'owskie rozumienie człowieka. Jean-Paul Sartre, jak wiadomo, jest czołowym przedstawicielem francuskiego egzystencjalizmu, współczesnego nurtu filozoficznego szczególnie skierowanego (zorientowanego) na „sprawy ludzkie”. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że to właśnie Sartre zdaje się być jedynym myślicielem, który – przynajmniej przez pewien okres swojej filozoficznej twórczości – w pełni akceptował etykietę egzystencjalisty. Inni bowiem łączeni z tym kierunkiem filozofowie, jak np. Martin Heidegger, Karl Jaspers czy Albert Camus, stanowczo odcinali się od „egzystencjalizmu” jako swoistej mody intelektualnej. Co ciekawe, miano „egzystencjalisty” nadał Sartre'owi Gabriel Marcel. Autor *Bytu i nicości* próbował początkowo protestować, dystansując się od tego określenia, bowiem funkcjonowało ono wówczas jako obelga (czy też lekceważący epitet): „moja filozofia – twierdził – jest filozofią egzystencji; nie wiem, co to jest egzystencjalizm”<sup>1</sup>.

Pozostawiając jednak tę kwestię na boku, problem człowieka stanowi niewątpliwie dla Sartre'a główny przedmiot dociekań. Celem naszym jest więc ukazanie zasadniczych rysów Sartre'owskiej refleksji antropologicznej. W koncepcji tej człowiek jest bytem absolutnie wolnym, a nade wszystko samotnym, odczuwającym absurdalność swego usytuowania w świecie. Pomimo krytyki ze strony filozofów dialogu, wizja ta zdaje się doskonale wyłuszczać problematyczność kondycji ludzkiej w kontekście odwiecznych, a zarazem fundamentalnych pytań o cel i sens jednostkowej egzystencji<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cyt. za H. Puzsko, *Czy Jean-Paul Sartre był egzystencjalistą?*, „Sztuka i Filozofia”, 10/1995, s. 65; H. Puzsko, *Być Stendhalem i Spinozą. Szkic o filozofii Jean-Paula Sartre'a*, Warszawa 1997, s. 12-13.

<sup>2</sup> M. Błaszczuk, *Człowiek według Jeana-Paula Sartre'a*, „Przegląd Filozoficzny”, 2/2019, s. 39-52.

## Samotność i poczucie absurdu

Motywy przewodnim Sartre'owskiego egzystencjalizmu zdaje się być niewątpliwie poczucie absurdalności jednostkowego istnienia – wyobcowania (obcości), wykorzenia, samotności<sup>3</sup>. Autor *Bytu i nicości* przekonuje bowiem, że ludzka egzystencja jest czymś pozbawionym głębszego sensu, zbędnym w ogóle; że jest czymś „nieprzyzwoitym, obscenicznym, jest nagą obrzydliwością zapachów, wydzielin, dźwięków, masą bezkształtną, absurdalnym nadmiarem”<sup>4</sup>. Podobnież byt – bez racji, przyczyn czy konieczności – po prostu jest. Stanowi on jedynie miejsce „wydarzania się” człowieczej wolności. Samotność jest więc dla Sartre'a podstawową „daną” egzystencjalną. Problem bezdomności stoi w centrum jego filozofowania, a bodaj najdonioślej zilustrowany został przezeń w powieści zatytułowanej *Mdłości*, której główny bohater (Antoine Roquentin) „odnosi wrażenie, że byt otaczających go rzeczy i jego własny byt jest czymś niepotrzebnym, zbytecznym. To znaczy, nie ma żadnej racji, by one były”<sup>5</sup>. Na marginesie dodajmy, że problem samotności oraz absurdalności ludzkiej egzystencji nader wyraźnie przedstawił Sartre również w opowiadaniu zatytułowanym *Mur*<sup>6</sup>.

Przyjrzyjmy się bliżej postaci Roquentina i jego egzystencjalnym „mdłościom”. Znalazłszy się w świecie, w przypadkowo określonej sytuacji, Sartre'owski bohater odczuwa przesyt istnienia. Owo istnienie wydaje mu się bowiem na wskroś absorbujące, przejmujące i przenikające jego własną ontykę. Drażnią go także wszelkie

---

<sup>3</sup> Warto odnotować, że problem absurdalności oraz samotności (obcości) człowieka szczególnie akcentował w swojej twórczości również inny francuski egzystencjalista – Albert Camus. Niektórzy badacze literatury francuskiej twierdzą nawet, że „Camus był pewnie gorszym od Sartre'a filozofem, ale z pewnością lepszym pisarzem”. S. Jakóbczyk, *Wspomnienia z literatury francuskiej XX wieku*, Poznań 2001, s. 122. Jak wiadomo, wspomniani pisarze (filozofowie) przez pewien czas się przyjaźnili, a także czytali nawzajem swoje dzieła (zob. np. J.P. Sartre, *Wyjaśnienie „Obcego”*, [w:] *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, przeł. J. Lalewicz, Warszawa 1968, s. 111-132; A. Camus, *Lyrical and critical essays*, New York 1970, s. 199-202), choć Camus – w przeciwieństwie do Sartre'a – nie chciał, aby łączono jego nazwisko z modnym wówczas egzystencjalizmem. Na temat samotności (bezdomności) Sartre'owskiego i Camusowskiego człowieka zob. H. Arendt, *Francuski egzystencjalizm*, [w:] *Salon berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa 2008, s. 105-112; C. Wilson, *Outsider*, przeł. M. Traczewska, Poznań 1992, s. 20-25.

<sup>4</sup> J. Adamski, *Historia literatury francuskiej*, Wrocław 1966, s. 288. Por. H. Puszek, *Sartre. Filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Warszawa 1993, s. 23-24.

<sup>5</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 9, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2006, s. 304. Por. B. Jager, *Sartre's Anthropology. A Philosophical Reflection on 'La Nausée'*, [w:] *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, red. P.A. Schilpp, La Salle, Illinois 1991, s. 477-494. Warto nadmienić, że *Mdłości* stanowią literacki debiut Sartre'a; uchodzą nawet za „jeden z najambitniejszych debiutów w literaturze francuskiej XX wieku”. Z. Bieńkowski, *Granice Sartre'a*, [w:] *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983, s. 212. Por. idem, „*Mdłości*”, [w:] *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983, s. 234-238.

<sup>6</sup> J.P. Sartre, *Mur*, przeł. J. Lisowski, Kraków 2005, s. 7-27.



otaczające byty, ich próżność i absurdalność: „jestem wrzucony w terażniejszość i tu pozostawiony. Na próżno usiłuję osiągnąć przeszłości, nie mogę się wymknąć”<sup>7</sup>. Zatopiony w terażniejszym trwaniu, Roquentin próbuje wyczerpać każdą upływającą sekundę, odczuwa jednak, że „każda chwila prowadzi ku innej chwili, tamta jeszcze do innej i tak dalej; że każda chwila przepada, że nie ma co wysilać się, aby ją zatrzymać”<sup>8</sup>. Temporalność ludzkiego bytu strukturuje więc egzystencję, nadając jej znaczenie. Kiedy bowiem Antoine zastanawia się nad nader ezoterycznym fenomenem, a mianowicie nad tym, dlaczego jest tu-oto, dlaczego sytuuje się w bycie w tym właśnie momencie, dochodzi do konstatacji, że chce się odeń uwolnić, wyjść poza swoją „obecność”, zaznaczyć się gdziekolwiek, by faktycznie być w „swoim” miejscu; w miejscu, w którym mógłby się zadomowić, konstytuując – mówiąc językiem ontologii fundamentalnej Martina Heideggera – swoją „mojość”<sup>9</sup>. Jednakże nigdzie nie czuje się swój, za każdym razem jest zbędny, samotny. Istnieje zatem niejako na powierzchni, a samo istnienie jawi mu się jako absurdalna pustka („pusta forma”), która wypełniając rzeczy, tworzy li tylko zbyteczną zewnętrżność.

Zauważmy, że wiele uwagi poświęca tu Sartre kwestii przypadkowości ludzkiego bycia. Mówi, że nie jest ona złudzeniem, majakiem, czy dającym się rozproszyć pozorem, lecz wewnątrzświatowym absolutem, bezpodstawną opoką istnienia, które *ex definitione* nie jest koniecznością. Jak sam pisze: „istnieć to znaczy być tutaj, po prostu; (...) Nie można było nawet postawić pytania, skąd się to wszystko brało ani dlaczego było tak, że raczej istnieje świat niż nic. To nie miało sensu, świat był wszędzie obecny, z przodu, z tyłu. Nie było nic przed nim. Nic. Nie było takiej chwili, w której mógłbym nie istnieć”<sup>10</sup>. Roquentina razi zbyteczność i próżność przenikającego zewsząd istnienia, dręczą chwile, które konstytuują jego jestestwo, a których nie może opuścić, ominąć, gdyż go zamykają, krępują, ograniczają ze wszystkich możliwych stron i na każdy możliwy sposób. W każdym momencie egzystowania doświadczają „mdłości”, a więc uczucia obrzydzenia względem otaczającej rzeczywistości oraz wyobcowania ze świata. Z całą mocą stwierdza: „rzeczy oswobodziły się od swoich nazw. Są tutaj, groteskowe, uparte, olbrzymie, (...) jestem w środku Rzeczy nienazywalnych. Sam bez słów, bez obrony, one mnie otaczają, pode mną, za mną, nade mną. (...) I ja także chciałem być. A nawet nie chciałem niczego

---

<sup>7</sup> J.P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, Warszawa 1974, s. 67.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010, s. 66-70.

<sup>10</sup> J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 185, 189.

więcej; oto przewodnie słowo mego życia: w głębi tych wszystkich usiłowań, które wydawały się bez związku, odnajduję to samo pragnienie: wypędzić istnienie poza mnie”<sup>11</sup>.

Sartre’owskie *La Nausée*, jak się zdaje, to swoista próba ukazania fenomenu egzystencjalnej samotności (a także absurdałności) poszczególnego człowieka. Bohater-narrator powieści, Antoine Roquentin – doznając tytułowych „mdłości” – odsłania epifanię istnienia; odkrywa, że jestestwo (egzystencja), będące – jak pisaliśmy wyżej – nadmiarem, przesytem, pełnią, ogromem, obfitością, jest zarazem próżną obecnością, próżnym trwaniem (*tout est gratiut*). Czymś miękkim, efemerycznym, choć absorbującym, przerażającym marnością i znużeniem, nierzadko obscenicznym, brudnym i słabym – mdłym właśnie. Możemy więc powiedzieć, że według francuskiego filozofa jednostkowa egzystencja jawi się jako „nagie istnienie”, odarte z metafizycznych i transcendentalnych przybytków oraz wyzbyte wszystkiego, co jakkolwiek przesłania jego pierwotną absurdałność. Jak celnie konstatuje Józef Leszek Krakowiak: „*nagie istnienie*, czyli to, co normalnie ukrywa się, *jemu* [Roquentinowi – M.B.] *odsloniło* spod cienkiej błony jako miękkie, gołe nagością przerażającą i obsceniczną, mdłe, słabe i zmęczone, galaretowate niczym cieknąca larwa, lepki brud, letnie lub ciepłe – *odrażające wyznanie swego istnienia*. Wszystko było w działaniu, poruszające się spontanicznie, ale nierodzące nowych jakości i pozbawione wewnętrznej konieczności, absolutnie bezpodstawne. Absurdałne w stosunku do wszystkiego, niedające się sprowadzić do niczego”<sup>12</sup>.

Jean-Paul Sartre, tematyzując w *Mdłościach* samotność ludzkiej egzystencji, eksponuje zarazem nieredukowalną w człowieku absurdałnym myśl trwania bez sensu; myśl, z którą trzeba się zmierzyć, a niepodobna uniknąć, bowiem wynika ona z samego faktu egzystowania. Samotność Roquentina konstituowana jest zatem jego próżną obecnością, niemożnością zadomowienia się i bycia-u-siebie, która z kolei zdaje się być konsekwencją uświadomienia sobie absurdałności oraz kruchości poszczególnego istnienia. Sartre’owski bohater, podkreślmy w trybie uzupełnienia, nie czuje jedności z otaczającym go światem. Owo rozdarcie pomiędzy jego własną, indywidualną egzystencją a zewnętrzną względem niej rzeczywistością zdaje się go w pełni formować. Świat rzeczy oraz inni ludzie nie interesują go, stanowią raczej swoiste tło „wydarzania się” jego istnienia, zwłaszcza zaś jego działań powziętych w duchu

---

<sup>11</sup> Ibidem, s. 178, 238.

<sup>12</sup> J.L. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Warszawa 2010, s. 236.

absolutnej wolności. „Roquentin – trafnie komentuje Zbigniew Bieńkowski – jest ciągle swoją własną rewelacją, nieukończeniem. Z innymi, ze światem, z naturą łączy go stan nieuświadomienia, nierozoznania, jakieś uczucie niesprecyzowane, muł, maź, błocko podłości, lenistwa, błogostanu, nienawiści, z czego nie można się wydostać, w czym grzęźnie coraz głębiej, co go dławi, dusi, unicestwia”<sup>13</sup>. Mdłości, których doznaje Antoine, określają jego ontyczną odrębność i egzystencjalne usytuowanie, egzystencję naznaczoną przypadkowymi zdarzeniami, niejasnością i nieokreślonością. Samotność Sartre’owskiego bohatera polega więc na jego „absurdalnej obecności”, trwaniu bez sensu i bez nadziei na istnieniowe zakotwiczenie.

### **W poszukiwaniu sensu życia**

Sartre, jak można sądzić, ukazuje w *Mdłościach* problem ontologicznej niewspółmierności „statycznego” i „masywnego” świata (bytu-w-sobie) oraz ekstatycznie bytującego w nim człowieka (bytu-dla-siebie), który jawi się jako czysta potencjalność<sup>14</sup>. Konsekwencją owej niewspółmierności zdaje się być właśnie samotność ludzkiej egzystencji. Jak zauważa Waleria Szydłowska: „moje istnienie jest absolutnie samotne – i nie dlatego, że opuścili mnie moi bliscy, lecz dlatego, że ja sam jestem dany tylko samemu sobie, od siebie jedynie zależę, sam siebie tworzę, określam i pojmuję. To ograniczenie konstytuuje moje człowieczeństwo w opozycji do boskości bytu zdolnego ogarniać i ujmować w sobie inne byty i w opozycji do predestynacji wyznaczającej życie ludzkie podległe Bogu w metafizyce chrześcijańskiej. Ontologicznie wolny – jestem egzystencjalnie samotny”<sup>15</sup>. Człowiek, rozumiany przez Sartre’a jako subiektywnie przeżywany projekt, jest więc jedynym twórcą wewnątrzświatowych znaczeń, sensów i odniesień; *a fortiori* – jest wyłącznym architektem swojej własnej egzystencji.

---

<sup>13</sup> Z. Bieńkowski, *Piekła i Orfeusze. Szkice z literatury zachodniej*, Warszawa 2009, s. 210.

<sup>14</sup> W. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 124-134. Świadomość jako byt-dla-siebie nie jest tożsama z rzeczami (bytami-w-sobie), jawi się ona raczej jako swoista spontaniczna aktywność „wychodząca naprzeciw” wszelkim „statycznym” bytom-w-sobie. Por. J.A. Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*, Kęty 2007, s. 64; S. Crowell, *Sartre’s Existentialism and the Nature of Consciousness*, [w:] *The Cambridge Companion to Existentialism*, red. S. Crowell, Cambridge 2012, s. 199-226. Szerzej na temat ontologii Sartre’a zob. H.E. Barnes, *Sartre’s ontology. The revealing and making of being*, [w:] *The Cambridge Companion to Sartre*, red. Ch. Howells, Cambridge 1992, s. 13-38.

<sup>15</sup> W. Szydłowska, *Co to jest egzystencjalizm?*, „Studia Filozoficzne”, 3(280)/1989, s. 111. Por. P. Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Kraków 2016, s. 225-230.

Powiedzieliśmy, że istnienie ludzkie – według Sartre’a – wyczerpuje się w teraźniejszości, doczesności, że nie ma transcendentnego celu ani *a priori* wyznaczonego sensu („nie ma znaków w świecie”). Autor *Bytu i nicości* odrzuca bowiem wszystko to, co z punktu widzenia człowieka jawi się jako trwałe (esencjalne), a więc nie tylko Boga, lecz także wieczne wartości, idee oraz materię. Można – nie bez racji – zadać tu pytanie, gdzie wówczas szukać egzystencjalnego ukonstytuowania, gdzie szukać sensu, czy w ogóle go szukać; wreszcie, jaką postawę wobec istnienia przyjąć. Dla Sartre’a, o czym szerzej w dalszej części wywodu, punktem zakotwiczenia w bycie będzie ludzka wolność, jej absolutny charakter. Człowiek, zdaniem filozofa, jest na wolność „skazany” („człowiek skazany jest na wolność”<sup>16</sup>, „człowiek jest wolnością”<sup>17</sup>), nie może bowiem od niej uciec, ani jej zaprzeczyć, ponieważ będąc „rzucony” w świat musi nieustannie wybierać, projektować siebie.

Należy tu również pamiętać, że niedokonanie wyboru też jest wyborem, implikującym określoną sytuację egzystencjalną. Wolność – choć ma charakter totalny – pociąga za sobą odpowiedzialność (za siebie samego, za świat, który współtworzymy oraz za bliźniego, z którym współegzystujemy). Być odpowiedzialnym znaczy więc dla Sartre’a tyle, co mieć świadomość, że jest się niezaprzeczalnym sprawcą danego czynu: „człowiek, będąc skazany na bycie wolnym, nosi na swoich ramionach ciężar całego świata: jest odpowiedzialny za świat i siebie samego, jako że jest pewnym sposobem bycia. Używamy słowa *odpowiedzialność* w pospolitym znaczeniu świadomości bycia niekwestionowanym sprawcą jakiegoś wydarzenia lub przedmiotu”<sup>18</sup>.

Ludzkie czynów nie sposób tedy usprawiedliwić, powołując się na Rzeczywistość Transcendentną czy odwołując się wprost do Bytu Najwyższego (Boga, Absolutu), ponieważ – jak przekonuje Sartre – „jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi”. „Jeżeli rzeczywiście egzystencja wyprzedza istotę – pisze – to człowiek jest odpowiedzialny za to, czym jest. Tak więc pierwszym krokiem egzystencjalizmu będzie uświadomienie człowiekowi, czym jest on sam, i złożenie na niego całkowitej odpowiedzialności za własne istnienie”<sup>19</sup>. Wybór tegoż czy innego sposobu istnienia oznacza zarazem jego afirmację, jedyna bowiem dostępna człowiekowi rzeczywistość to ta, która właśnie się dokonuje, która właśnie tu i teraz się istoczy, wydarza. A

---

<sup>16</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 39.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 38.

<sup>18</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa i in., Kraków 2007, s. 680. Por. J.S. Catalano, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's 'Being and Nothingness'*, Chicago, London 1985, s. 196-213.

<sup>19</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 28.

„wydarza się” ona bez wyznaczonego z góry programu, nic jej nie determinuje i nie ogranicza. Absurdem byłoby próbować ją przekroczyć, wyrwać się z karbów jej wszechogarniającej potęgi, bo poza jej obrębem nic nie ma, ale jednocześnie absurdem byłoby poddać się bezwolnie jej dominacji. Skoro „nie ma znaków w świecie”, skoro fikcją jest istnienie nadnaturalnej hierarchii wartości, skoro życie nie ma *a priori* określonego sensu – konkluduje Sartre – to pierwszorzędnym zadaniem człowieka jest właśnie ów sens wyznaczyć, nadać go swemu życiu: „od nas tylko zależy, aby mu nadać sens, a wartość jest właśnie tylko sensem przez nas wybranym”<sup>20</sup>.

### **Dialektyka wolności i samotności**

Można zaryzykować stwierdzenie, że problem wolności ludzkiej egzystencji zdaje się być fundamentalnym przedmiotem refleksji Jeana-Paula Sartre’a. Biorąc bowiem pod uwagę całość jego filozoficzno-literackiego dorobku, nie sposób nie zauważyć, iż zagadnienie wolności człowieka nie dość, że było dlań pierwszorzędnym tematem filozofowania, to jeszcze wokół niego ogniskowały się bądź też były z nim ściśle związane inne filozoficzne kwestie, jak choćby – zarysowany wyżej – problem egzystencjalnego (nie)zakorzenia w świecie czy problem komunikacji z Innym. Można więc powiedzieć, że zagadnienie wolności nawet nie tyle stanowi centrum, co raczej przenika i łączy wiele płaszczyzn twórczości francuskiego intelektualisty<sup>21</sup>.

Od razu trzeba podkreślić, że wolność jest dla Sartre’a wartością samą w sobie, człowiek nie może jej wybrać (choć może, świadomie bądź nie, z niej zrezygnować lub jej zaprzeczać), ponieważ – już przez sam fakt egzystowania – jest na nią „skazany”: „nie możemy wybrać wolności lub jej nie wybrać; jesteśmy po prostu wolni siłą faktu”<sup>22</sup>. Najbardziej reprezentatywną wykładnię Sartre’owskiej koncepcji wolności

---

<sup>20</sup> Ibidem, s. 78.

<sup>21</sup> Por. S. Bakewell, *Kawiarnia egzystencjalistów*, przeł. A. Paszkowska, Warszawa 2018, s. 14; P.S. Morris, *Sartre’s Concept of a Person. An Analytic Approach*, Amherst, Massachusetts 1976. W swej autobiograficznej książce zatytułowanej *Słowa*, Sartre wielokrotnie wspomina, że pisanie (szeroko rozumiana twórczość literacko-filozoficzna) już od najmłodszych lat dawało mu poczucie wolności: „pisząc istniałem, wymykałem się dorosłym; ale istniałem tylko po to, żeby pisać, jeśli więc mówiłem: ja, znaczyło to: ja, który piszę”. J.P. Sartre, *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1968, s. 121.

<sup>22</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 9, s. 309. Szerzej na temat Sartre’owskiej koncepcji wolności zob. R. Harper, *Existentialism. A Theory of Man*, Cambridge 1949, s. 100-101; Ch. Daigle, *Jean-Paul Sartre*, New York 2010, s. 44-58; D. Føllesdal, *Sartre on Freedom*, [w:] *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, op. cit., s. 392-407; J. Webber, *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, New York 2009, s. 59-73; Ch. Howells, *Sartre. The Necessity of Freedom*, Cambridge 1998.

znajdziemy w jednym z kluczowych tekstów filozofa *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Sartre, nawiązując do Fiodora Dostojewskiego, konstatuje tutaj, że człowiek jest skazany na wolność, ponieważ żyje w świecie pozbawionym aksjologicznych drogowskazów: „Dostojewski napisał: *Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone*. To właśnie jest punktem wyjścia dla egzystencjalistów. W rzeczy samej, wszystko jest dozwolone, jeżeli Bóg nie istnieje, i w konsekwencji człowiek jest osamotniony, gdyż nie znajduje ani 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 się na naturę ludzką. Inaczej mówiąc, nie istnieje determinizm, człowiek jest wolny, człowiek jest wolnością. Z drugiej strony, jeżeli Bóg nie istnieje, nie widzimy przed sobą wartości czy nakazów, które usprawiedliwiałyby nasze postępowanie. Tak więc nie mamy, ani poza sobą, ani przed sobą w dziedzinie wyższych wartości potwierdzenia czy usprawiedliwienia. Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi. To chciałbym wyrazić mówiąc, że człowiek skazany jest na wolność. Skazany, nie jest stworzony przez siebie samego, a pomimo to wolny, ponieważ raz rzucony w świat, jest odpowiedzialny za wszystko, co robi”<sup>23</sup>. Skazanie na wolność okazuje się być zarazem skazaniem na samotność: „a więc jesteśmy samotni”<sup>24</sup>.

Jak widzimy, proponowany przez Sartre’a projekt wolności absolutnej, a więc takiej, która nie napotyka granic, gdyż sama je kreuje i burzy, ogniskuje się wokół kilku rudymenarnych dłań zagadnień egzystencjalnych, takich jak samotność bytu ludzkiego („jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi”), brak apriorycznych wartości moralnych oraz brak wewnątrzświatowej esencji (istoty) – a co za tym idzie, niemożność usprawiedliwienia siebie i swoich poczynań, brak punktu oparcia poza samym sobą (odrzućenie nadziei zbawienia, absolutnych systemów aksjologicznych oraz Boga jako Transcendencji). Człowiek Sartre’a jest bowiem „wrzucony” w świat (Heideggerowskie *Geworfenheit*), jego istnienie zdaje się być zupełnie przypadkowe („absurdem jest, że się rodzimy, absurdem, że umieramy”), oraz „zmuszony” jest do projektowania swojej egzystencji w horyzoncie ludzkiej skończoności, co wyraźnie uwypukla jego „skazanie na wolność”. Znajduje tu tym samym swój wyraz główna myśl Sartre’owskiego egzystencjalizmu, że „egzystencja poprzedza esencję” (istnienie poprzedza istotę):

---

<sup>23</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 38-39. W innym miejscu Sartre notuje: „kiedy mówimy o osamotnieniu – wyrażenie cenione przez Heideggera – chcemy powiedzieć jedynie, że Bóg nie istnieje i że trzeba z tego wyciągnąć konsekwencje aż do końca”. Ibidem, s. 36.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 40.

„człowiek najpierw istnieje, zdarza się, powstaje w świecie, a dopiero później się definiuje. Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni. A więc nie ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w umyśle swym począł. Człowiek jest poza tym nie tylko taki, jakim siebie pojmuje, lecz również taki, jakim chce być, jakim się pojął po zaistnieniu i jakim zapragnął być po tym skoku w istnieniu. Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni”<sup>25</sup>.

Człowiek, jak widzi go Sartre, jest zawsze „bytem w sytuacji”, nieustannie konfrontującym się z rzeczywistością zewnętrzną, światem rzeczy (sfera bytu-w-sobie), a zarazem ze swoją własną egzystencją (byt-dla-siebie) i innymi ludźmi (byt-dla-Innego). Świat rzeczy, Sartre’owski byt-w-sobie (*en-soi*), to rzeczywistość przypadkowa, niezmienna, „masywna” i – z uwagi na swoją ontologiczną trwałość (esencyjność) – radykalnie od jednostki odmienna. Byt-w-sobie jest zatem „tym, czym jest”. Byt-dla-siebie (*pour-soi*) odnosi natomiast filozof do sfery ludzkiej (samo)świadomości, refleksji i swoiście ludzkiej zdolności do (samo)rozumienia i projektowania swej egzystencji. Człowiek więc, ujmowany jako byt-dla-siebie, w czym dostrzegamy nawiązanie Sartre’a do Heideggerowskiej tezy o projektująco-rozumiejącym charakterze egzystencji *Dasein* (bycia-tu-oto), „jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest”<sup>26</sup>.

Autor *Bytu i nicości* ma przy tym świadomość, że każdy człowiek, każdy poszczególny byt-dla-siebie, na mocy swego wolnego wyboru istnieje zawsze w konkretnym miejscu i czasie, co choć stanowi o jego ontycznej wyjątkowości i niepowtarzalności, to jednak sytuuje go zarazem zawsze już w określonej przestrzeni współjstestwa (Heideggerowskie *Mitdasein*), a więc zawsze w relacji do drugiego człowieka (byt-dla-Innego). Jak konstatuje Wiesław Gromczyński: „świat istnieje dla podmiotu, jawiąc się jego świadomości, a świadomość istnieje dla siebie tylko przez mediację innych ludzi i rzeczy”<sup>27</sup>. Sartre wyróżnia zatem trzy powiązane ze sobą wymiary bytu: byt-w-sobie, czyli to, co nieświadome i względem człowieka zewnętrzne; byt-dla-siebie, czyli świadomość egzystującego podmiotu (*cogito* egzystencjalne) oraz byt-dla-Innego, czyli to, co będąc publiczne i intersubiektywne,

---

<sup>25</sup> Ibidem, s. 26-27.

<sup>26</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, s. 28.

<sup>27</sup> W. Gromczyński, *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre’a*, Warszawa 1969, s. 11. Por. idem, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre’a*, [w:] *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, s. 202-220; H.J. Blackham, *Six existentialist thinkers*, London 1956, s. 111-114.

zdaje się być domeną innych bytów-dla-siebie. Co wszak istotne, francuski filozof podkreśla tutaj, że reifikujące spojrzenie Innego „wykrada” nam nasze własne indywidualne projekty życiowe, tym samym znacząco ograniczając naszą wolność jako bytu-dla-siebie<sup>28</sup>.

Uprzedmiotowienie Innego, wedle Sartre’a, stanowi radykalną konsekwencję, która wynika z absolutnej wolności człowieka jako bytu-dla-siebie. Stąd nie wydaje się być zaskoczeniem, że źródłem relacji międzyludzkich jest dla filozofa konflikt, walka, niemożność porozumienia. Jak celnie komentuje Mary Warnock: „inni ludzie bowiem – z racji samego swego istnienia – stanowią dla nas zagrożenie. W pewnym momencie zdaję sobie sprawę z tego, że stałem się przedmiotem obserwacji Innego, tym samym uprzytamniam sobie, iż będzie on miał własne kryteria oceniania mnie i przewidywania mego zachowania. W rewanżu również ja próbuję zredukować go do rzeczy. Wiem wszakże od samego początku, że nie uda mi się to w pełni”<sup>29</sup>. I dalej: fakt istnienia Innego „jest bezsporny i porusza mnie do głębi. Uświadamiam go sobie poprzez niepokój; z jego powodu czuję się nieustannie zagrożony. (...) Podczas gdy ja usiłuję wyzwolić się spod wpływu Innego, Inny próbuje uwolnić się ode mnie; kiedy ja staram się zniewolić Innego, Inny stara się zniewolić mnie”<sup>30</sup>. Drugi człowiek, powie francuski egzystencjalista, zagraża mojej wolności. Ulec jego spojrzeniu znaczy stracić swoją wolność i stać się jego niewolnikiem: „piekło to inni”<sup>31</sup>.

Powiedzieliśmy wyżej, że spojrzenie Innego, zdaniem Sartre’a, jest głównym źródłem egzystencjalnego niepokoju, nachodzącego jednostkę lęku przed utratą czy też ograniczeniem własnej wolności. Spojrzenie Innego przekreśla jednocześnie sensowność formowania trwałych sądów o nim, w konsekwencji zaś burzy uniwersum postrzegającego i oceniającego go bytu-dla-siebie, dla którego stał się chwilowo przedmiotem obserwacji i refleksji<sup>32</sup>. Jeśli bowiem treścią relacji międzyludzkich jest

---

<sup>28</sup> T.R. Flynn, *Sartre and the Poetics of the History*, [w:] *The Cambridge Companion to Sartre*, red. Ch. Howells, Cambridge 1992, s. 216.

<sup>29</sup> M. Warnock, *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa 2006, s. 135.

<sup>30</sup> Cyt. za ibidem, s. 136. Por. M. Natanson, *The Problem of Others in 'Being and Nothingness'*, [w:] *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, op. cit., s. 326-344; M. Żelazny, *Filozofia i psychologia egzystencjalna*, Toruń 2011, s. 338-347; M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa 1997, s. 114; M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.P. Sartre – E. Lévinas*, Kraków 1994, s. 15-38; M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Warszawa 2000, s. 234-235.

<sup>31</sup> J.P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, przeł. J. Kott, [w:] *Dramaty*, przeł. J. Lisowski, J. Kott, Warszawa 1958, s. 176. Por. M. Błaszczuk, *Problem relacji międzypodmiotowych w egzystencjalizmie*, [w:] *Solidarność. Człowiek w sieci zależności społecznych*, red. J. Jagiełło, K. Tytko, Kraków 2021, s. 37-42.

<sup>32</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, s. 326-341.



walka, której zasadniczym celem jest dążenie do uprzedmiotowienia drugiego człowieka, niemożność nawiązania trwałej więzi z Innym nie wydaje się być dla Sartre'a ani czymś szczególnym, ani kłopotliwym. Jak pisze Czesława Piecuch: „drugi człowiek staje się przedmiotem wiedzy, narzędziem władzy, środkiem do zaspokojenia własnych potrzeb. Poznać go można tylko jak rzecz, jak martwy przedmiot, ponieważ jego wolność-świadomość, czyli podmiotowość jest niedostępna poznaniu obiektywnemu (...). Podmiotowość drugiego, tak jak i własna, pozostaje zakryta, możliwy jest więc jedynie kontakt przedmiotowy, ale ten zagraża wolności. Toteż niemożliwe jest realizowanie własnej wolności bez jednoczesnego ograniczenia wolności drugiego, absolutna wolność jest bezwzględnym zagrożeniem dla innych ludzi”<sup>33</sup>.

Sartre podkreśla, że człowiek, który zrzeka się swojej wolności na rzecz wolności drugiego, sam niewątpliwie przyczynia się do uprzedmiotowienia siebie, czyni siebie samego rzeczą. Jednostka może więc albo zanegować samą siebie, „oddając” swoją wolność Innemu, albo dokonać neantyzacji Innego, „odzyskując” upragnioną wolność. Niemożliwe jest natomiast wypracowanie czegoś na kształt „powszechnej wolności”, która gwarantowałaby harmonijną (bezkonfliktową) koegzystencję. Albo uprzedmiotowiam, powie filozof, albo sam jestem uprzedmiotowiany: „Inny staje na drodze mych dążeń i stanowi dla mnie przeszkodę, będąc poprzez swą *bezwstydnie* manifestowaną na moich oczach wolność granicą mej wolności”<sup>34</sup>.

Absolutna wolność prowadzi zatem do absolutnej samotności człowieka wobec innych ludzi i wobec świata. Co więcej, inni ludzie oraz świat rzeczy, w ogóle cała natura, budzą w człowieku Sartre'a odrazę, wstręt, „mdłości”. Wszystko wokół – przypomnijmy – wydaje mu się być miałkie, nieważne, bezpodstawne, niewystarczające, obsceniczne, „lepkie”, przypadkowe, „absurdalne w stosunku do wszystkiego, niedające się sprowadzić do niczego”<sup>35</sup>. Wszystko napawa go też obrzydzeniem: „odraża mnie to, gdy pomyślę, że znów zobaczą ich szerokie i spokojne twarze”<sup>36</sup>. Sartre, dla którego – jak powiedzieliśmy – podstawowym motorem stosunków interpersonalnych jest konflikt oraz zagrożenie uprzedmiotowieniem,

---

<sup>33</sup> Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa-Kraków 2001, s. 58.

<sup>34</sup> J. Bukowski, *Problem Innego u Sartre'a*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, 3(57)/1981, s. 144.

<sup>35</sup> J.L. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, s. 236. „Mdłości – zauważa Hanna Puszko – to sama egzystencja, przypadkowa, zbyteczna, bez racji bytu i usprawiedliwienia, absurdalna, bo nie dająca się sprowadzić do niczego, nie ukrywająca za sobą żadnej racji istnienia, a więc przez nic niewyjaśnialna”. H. Puszko, *Sartre. Filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, s. 194.

<sup>36</sup> J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 218.

odrzuca możliwość ukonstytuowania się relacji braterstwa, przyjaźni czy miłości. Absolutna wolność człowieka stanowczo wyklucza bowiem szansę na nawiązanie autentycznej komunikacji egzystencjalnej z Innym: „Ludzie. Trzeba kochać ludzi. Ludzie są godni podziwu. Zbiera mi się na wymioty – i nagle to przychodzi. Mdłości”<sup>37</sup>.

Konsekwencją absolutnej wolności jest także nuda („mdłości”). „Skazany” na wolność człowiek Sartre’a zdaje się być nią niezmiernie znudzony, nie znajduje on bowiem żadnego drogowskazu, argumentu czy motywacji, żadnej wyższej racji dla swego istnienia: „cele, wartości, czyny wprawdzie nie mają żadnych ograniczeń, ale równocześnie też żadnych uzasadnień. To, co człowiek ma wybrać, dokąd zmierzać, jest nie tylko niewiadome, ale w gruncie rzeczy nieważne”<sup>38</sup>. W gąszczu rozmaitych, przeróżnych możliwości kreowania siebie, nie znajduje on celu, ku któremu miałby zmierzać, nadrzędnej wartości, którą miałby się kierować; nie znajduje wreszcie sensu, który wypełniłby jego egzystencję i napędzał działania, nadając jego życiu swoistą „jakość” i sensorodną „treść”.

Człowiek wolny nie widzi zatem celu, sensu i wartości poza swoją własną egzystencją, poza swoją własną zdolnością do ustanawiania i permanentnego przekraczania wcześniej postawionych granic, co skutkuje samotnością, obcością (także dla samego siebie) oraz znudzeniem: „nudzę się, to wszystko (...). To głębokie, głębokie znudzenie, sam ośrodek istnienia, z którego jestem zbudowany”<sup>39</sup>. W konsekwencji zaś absolutna wolność, najwyższa wartość Sartre’owskiego humanizmu i zarazem najdonioślejszy wyraz ludzkiej godności, staje się „podobna do śmierci”: „jestem wolny: nie mam już żadnych racji życia, wszystkie, których próbowałem, zawiodły i nie mogę już sobie wyobrazić innych. Jestem jeszcze dość młody, mam jeszcze sporo sił, żeby rozpocząć na nowo. Ale co rozpocząć? (...) Sam i wolny. Ale ta wolność jest trochę podobna do śmierci”<sup>40</sup>.

## **Wartość wolności**

Świadomość nieskrępowanej wolności, ciągłego projektowania swego istnienia, a także braku aksjologicznych drogowskazów, otaczającej nicości i nieograniczonych

---

<sup>37</sup> Ibidem, s. 174.

<sup>38</sup> Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, s. 57.

<sup>39</sup> J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 217.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 216.

możliwości samookreślenia, nierzadko budzić może w jednostce egzystencjalny lęk. Skoro bowiem „wszystko jest dozwolone”, a żadna wyższa instancja (jak np. transcendentny Bóg, aprioryczna teoria wartości czy moralność powszechna) nie warunkuje i nie uzasadnia ludzkich wyborów, jedynym wyjściem dla człowieka chcącego wyzbyć się owego lęku – konstatuje francuski filozof – może być tylko ucieczka od swej absolutnej wolności. Dokonuje się ona jednak za cenę zanegowania swego człowieczeństwa, indywidualności oraz utraty swego autentycznego życia. Wiara we wszechmocnego i miłosiernego Boga, nadzieja na nawiązanie trwałych, przyjacielskich relacji z innymi ludźmi, na harmonijną i bezkonfliktową wewnątrzświatową koegzystencję, usilne pragnienie Absolutu, który byłby gwarantem obiektywnej moralności i norm postępowania; słowem, wszystko to, co może stanowić dla człowieka swoiste „usprawiedliwienie” jego własnych wyborów i poczynań, zwalniając go z trudu samodzielnego kreowania wartości lub przynajmniej zdejmując z niego ów ciężar decydowania i wybierania – wszystko to stanowi dla Sartre’a przejaw „złej wiary”<sup>41</sup>.

Zła wiara jest w istocie „samookłamywaniem się”<sup>42</sup>, „samo-negacją”<sup>43</sup>; jest fałszowaniem rzeczywistości, zasłanianiem prawdy przed samym sobą celem usprawiedliwienia siebie i swoich działań. Jak trafnie konstatuje Hanna Puzsko: „zła wiara pod pewnym względem przypomina kłamstwo. Ale jest to kłamstwo specyficzne: w aktach złej wiary człowiek okłamuje sam siebie i kłamie o sobie samym. Każde takie samooszustwo jest czymś wewnętrznie sprzecznym: nie mogę okłamać siebie, bo jeśli kłamię, to znaczy, że znam prawdę, którą daremnie usiłuję przed sobą ukryć; by oszukiwać siebie trzeba zarazem wierzyć i nie wierzyć we własne oszustwa. Mogę uciec przed prawdą o sobie, ale nie mogę nie wiedzieć, że przed nią uciekam”<sup>44</sup>. Zła wiara, mając swoje źródło w antynomicznej strukturze bytu-dla-siebie, który – jak pamiętamy – „jest tym, czym nie jest, i nie jest tym, czym jest”, konstituuje nieautentyczny sposób egzystowania. Zła wiara jawi się więc jako wyraźne zaprzeczenie absolutnej wolności jednostki jako bytu-dla-siebie: „działanie w złej

---

<sup>41</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, s. 83-112.

<sup>42</sup> J.S. Catalano, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's 'Being and Nothingness'*, s. 78-86.

<sup>43</sup> R.V. Stone, *Sartre on Bad Faith and Authenticity*, [w:] *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, op. cit., s. 246-256.

<sup>44</sup> H. Puzsko, *Sartre. Filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, s. 149. Por. J. Webber, *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, s. 88-103. Zła wiara, podobnie jak Heideggerowskie „Się”, stanowi o „nieautentyczności” człowieka, bowiem zwalnia go z ponoszenia odpowiedzialności za własne czyny, dając złudne poczucie ich „usprawiedliwienia”. Tym samym stanowi o tragizmie ludzkiej egzystencji. Por. J.A. Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*, s. 156.

wierze służy temu, aby uciec od tego, od czego nie można uciec: uciec od tego, czym się jest”<sup>45</sup>. W tym też sensie zdaje się być ona zanegowaniem projektującego charakteru ludzkiego istnienia; nie sposób bowiem, trwając w złej wierze, urzeczywistnić egzystencji autentycznej, do której „skazany na wolność” człowiek Sartre’a jest powołany.

Filozofia Jeana-Paula Sartre’a, jak mieliśmy okazję zobaczyć, zdaje się zasadzać na konstatacji, że człowiek jest bytem w pełni wolnym, niezdeterminowanym, że jest absolutnym twórcą siebie samego, własnego indywidualnego projektu życiowego, ponieważ zawsze „będzie tym, czym siebie uczyni”. Głównym wyrazem ludzkiej godności, a zarazem naczelnym przejawem Sartre’owskiego humanizmu, jest bowiem właśnie nieskrępowana niczym wolność podmiotu jako niekwestionowanego sprawcy określonych czynów, kreatora wewnątrzświatowych wartości oraz sensu swojej egzystencji<sup>46</sup>. Człowiek, dokonując wyboru (a jest nim także „ucieczka” przed nim), zawsze wybiera samego siebie. Dzięki wolności (poprzez nią) może więc uwolnić się od egzystencjalnych „mdłości”, niwelując poczucie samotności i absurdalności: „świat wraz z zanurzonym w nim człowiekiem jest bezsensowny, absurdalny, miałki i brudny. Ale człowiek poprzez swą wolność, licząc jedynie na samego siebie, może wznieść się ponad ten świat i ponad siebie, uwalniając się od mdłości, a jednocześnie czyniąc siebie lepszym”<sup>47</sup>. W tym sensie Sartre’owski egzystencjalizm zdaje się być filozofią optymistyczną. Wolność jednostki łączy się tutaj z jej odpowiedzialnością za swój los, swoje miejsce i rolę w świecie.

Dość przywołać tu słowa, które skierował Sartre do jednego ze swych uczniów, gdy ten poprosił go o pomoc w rozwiązaniu pewnego życiowego dylematu, do ostatniej chwili wahając się przed podjęciem decyzji: „młody człowiek miał do wyboru: albo ucieczkę do Anglii i zaciągnięcie się do Sił *Wolnej Francji* – co było równoznaczne z porzuceniem matki – albo pozostanie z matką i pomaganie jej w życiu”<sup>48</sup>. Filozof

---

<sup>45</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, s. 111.

<sup>46</sup> Na marginesie przypomnijmy, że Sartre’owska koncepcja człowieka spotkała się z wyraźną krytyką ze strony filozofów dialogu, zwłaszcza Emmanuela Lévinasa. Autor *Całości i nieskończoności* kontestował bowiem – charakterystyczne dla filozofii „monologicznej” – wszelkie próby zawłaszczania, reifikacji Innego. Por. K. Sealey, *Moments of Disruption. Levinas, Sartre, and the Question of Transcendence*, New York 2013, s. 117-150; M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.P. Sartre – E. Lévinas*, s. 175-199; M. Błaszczyk, *Antropologia wolności w filozofii Sartre’a i Lévinasa*, „Studia Europaea Gnesnensia”, 13/2016, s. 77-87; idem, *Wolność jako problem egzystencjalny*, [w:] *Wolność*, red. D. Gortych, Poznań 2017, s. 21-36.

<sup>47</sup> M. Bierdiajew, *Sartre i los egzystencjalizmu*, przeł. A. Kondrat, „Studia z Historii Filozofii”, 2/2018, s. 56.

<sup>48</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 41.

odpowiedział swojemu uczniowi: „jest pan wolny, niech pan wybiera, to znaczy – niech pan szuka, niech pan odkrywa. Żadna moralność powszechna nie może panu wskazać, jak należy postąpić. W ogóle nie ma żadnych wskazówek na świecie”<sup>49</sup>. Co ciekawe, Sartre jawi się tutaj nie tylko jako niezwykle konsekwentny egzystencjalista, lecz także jako wytrawny doradca filozoficzny, dający swojemu uczniowi możliwość samodzielnego decydowania i wybierania. Jak nadmienia francuski filozof: „praktycznie doskonale mógłbym udzielić mu porady, ale ponieważ szukał on wolności, chciałem pozostawić mu wolny wybór. Zresztą wiedziałem, jak postąpi, a on postąpił właśnie tak, jak myślałem”<sup>50</sup>. To właśnie w sytuacji wolnego wyboru człowiek najbardziej odczuwa swoją jednostkowość, odrębność, samotność („osamotnienie narzuca samodzielną decyzję własnego bytu”<sup>51</sup>, „człowiek angażuje się w swoje życie, sam określa swoją postać i poza tą postacią nie ma nic”<sup>52</sup>, „cokolwiek mnie spotyka, spotyka mnie dzięki mnie samemu”<sup>53</sup>).

Wartość wolności, jak widzimy, stanowi więc dla Sartre’a samo działanie, projektowanie swej egzystencji (tym samym egzystencjalnej tożsamości) poprzez samodzielne dokonywanie wyborów, nieustanne wybieganie ku swym możliwościom. Jak pisze Sartre w *Drogach wolności*: „być wolnym, być przyczyną samego siebie, móc powiedzieć: jestem, ponieważ tego chcę; być swoim własnym początkiem. (...) obowiązkiem naszym jest robić wszystko, czego chcemy, myśleć to, co wydaje nam się dobre, być odpowiedzialnym tylko przed sobą i stale kwestionować to, co się myśli – wszystkich w ogóle. (...) Jeśli zaś idzie o wolność, nie byłoby również właściwe

---

<sup>49</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 119. Wydaje się, że instytucja doradztwa filozoficznego potrzebna jest szczególnie dzisiaj, w czasach pogoni za różnego typu trendami i modami, co nieuchronnie wiąże się z poczuciem samotności oraz utratą życia autentycznego: „biorąc pod uwagę, że coraz więcej ludzi podąża za wskazówkami tzw. ekspertów, można by dojść do wniosku, że coraz częściej wolimy, żeby ktoś po prostu zdjął z naszych barków ciężar dokonywania wyborów”. R. Salecl, *Tyrania wyboru*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2013, s. 6. Egzystencjalizm Sartre’owski, podejmując fundamentalne pytania o kondycję człowieka współczesnego, może znaleźć swoje zastosowanie właśnie w procesie pomocowo-doradczym (coachingowym). Por. K. Bartosiak, *Po wsparcie do filozofa. Sartre’owski egzystencjalizm w praktyce doradczej*, [w:] *Oblicza egzystencjalizmu*, red. M. Błaszczuk, Kraków 2017, s. 231-250. Zaznacza się nawet, że „Sartre’owski egzystencjalizm ma z pewnością wiele do zaoferowania nie tylko beneficjentowi filozoficznych, psychologicznych, psychoterapeutycznych i coachingowych procesów poradniczych, ale także samemu doradcy i jego praktyce”. Ibidem, s. 248. Filozofia egzystencjalna Sartre’a może również okazać się pomocna w terapii akceptacji i zaangażowania (ACT, *Acceptance and Commitment Therapy*), zwłaszcza w kontekście określania swojej tożsamości poprzez świadome kreowanie (projektowanie) swego życia. Por. M. Błaszczuk, *Terapia akceptacji i zaangażowania*, „Remedium”, 7-8/2022, s. 25-28.

<sup>51</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 48.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>53</sup> J.P. Sartre, *Wolność i odpowiedzialność*, tłumaczenie seminaryjne, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965, s. 369.

zastanawiać się nad nią, bo wtedy człowiek przestaje być wolnym”<sup>54</sup>. Można więc powiedzieć, że absolutna wolność niechybnie prowadzi do samotności. Lub inaczej: że wolność i samotność stanowią awers i rewers jednego i tego samego fenomenu, jakim jest ludzkie istnienie.

---

<sup>54</sup> J.P. Sartre, *Drogi wolności*, przeł. J. Rogoziński, Kraków 2005, s. 43, 112. Warto nadmienić, że stanowisko Sartre’a na temat wolności jednostki w kontekście „problemu Innego” z czasem uległo pewnej zmianie. W *Bycie i nicości* Inny jawił się bowiem jako ktoś, kto „wykrada” mi moją wolność (był tym samym moim „piekłem”), natomiast w pracy *Cahiers pour une morale* (pisanej przez Sartre’a w latach 1945-1947, a wydanej dopiero po jego śmierci, w 1983 roku) staje się on niejako „warunkiem możliwości” mojej wolności. Zob. J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983. Por. T. Gadacz, *Granice wolności*, [w:] *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2007, s. 38.

## Rozdział 4. Człowiek według Franza Kafki

W niniejszym rozdziale przyjrzymy się Kafkowskiej wizji człowieka, akcentując jego egzystencjalną samotność. Szczególnie interesować nas będzie słynna „legenda” Franza Kafki *Przed prawem* (*Vor dem Gesetz*)<sup>1</sup>, która stanowi niezwykle wymowny fragment *Procesu*, zwięźle ilustrujący jego problematykę<sup>2</sup>. Jak powie Marek Wydmuch: „trudno o bardziej dosadny komentarz do *Procesu*”<sup>3</sup>. Interpretacje owej legendy, bo tak właśnie określał *Przed prawem* sam Kafka<sup>4</sup>, tworzą nawet osobny nurt badań nad jego pisarstwem. Doczekała się ona bowiem licznych, nierzadko sprzecznych wykładni, stając się przedmiotem namysłu takich filozofów i uczonych, jak choćby Albert Camus<sup>5</sup>, Walter Benjamin<sup>6</sup>, Theodor Adorno<sup>7</sup>, Maurice Blanchot<sup>8</sup>, Giorgio Agamben<sup>9</sup>, Jacques Derrida<sup>10</sup>, Gilles Deleuze i Félix Guattari<sup>11</sup>, Hartmut Binder<sup>12</sup>, Hans H. Hiebel<sup>13</sup>, Michał Paweł Markowski<sup>14</sup> czy Łukasz Musiał<sup>15</sup>. Nie sposób zresztą wymienić tu wszystkich autorów, którzy o Kafce pisali lub piszą – literatura mu

---

<sup>1</sup> F. Kafka, *Przed prawem*, [w:] *Wyrok*, przeł. J. Kydryński, Warszawa 1992, s. 85-87.

<sup>2</sup> F. Kafka, *Proces*, przeł. B. Schulz, Warszawa 1986, s. 176-178.

<sup>3</sup> M. Wydmuch, *Franz Kafka*, Warszawa 1982, s. 63.

<sup>4</sup> F. Kafka, *Dzienniki*, t. 2, przeł. J. Werter, London, Warszawa 1993, s. 109. Por. M. Brod, *Franz Kafka. Opowieść biograficzna*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1982, s. 199-200. Jak zauważa Klaus Wagenbach, legenda *Przed prawem* jest „nie tylko jednym z najsłynniejszych opowiadań Kafki, lecz także jednym z tych, które on sam najbardziej lubił”. K. Wagenbach, *Franz Kafka*, przeł. B. Ostrowska, Warszawa 2006, s. 127.

<sup>5</sup> A. Camus, *Nadzieja i absurd w dziele Franza Kafki*, [w:] *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 195-206.

<sup>6</sup> W. Benjamin, *Franz Kafka*, przeł. J. Sikorski, [w:] *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996, s. 183-199.

<sup>7</sup> T. Adorno, *Zapiski o Kafce*, przeł. A. Wołkowicz, „Literatura na Świecie”, 6/1991, s. 149-176.

<sup>8</sup> M. Blanchot, *Wokół Kafki*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1996.

<sup>9</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.

<sup>10</sup> J. Derrida, *Przed prawem*, przeł. J. Gutorow, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2006, s. 413-443.

<sup>11</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, przeł. A.Z. Jaksender, K.M. Jaksender, Kraków 2016.

<sup>12</sup> H. Binder, *‘Vor dem Gesetz’. Einführung in Kafkas Welt*, Stuttgart, Weimar 1993.

<sup>13</sup> H.H. Hiebel, „Später!” – *Poststrukturalistische Lektüre der „Legende” ‘Vor dem Gesetz’*, [w:] *Neue Literaturtheorien in der Praxis. Textanalysen von Kafkas ‘Vor dem Gesetz’*, red. K.M. Bogdal, Göttingen 2005, s. 18-42.

<sup>14</sup> M.P. Markowski, *Przed prawem. Interpretacja, literatura, etyka*, „Teksty Drugie”, 1-2/2002, s. 32-50.

<sup>15</sup> Ł. Musiał, *Kafka. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości*, Wrocław 2011; idem, *W poszukiwaniu straconego Kafki*, „Teksty Drugie”, 6/2013, s. 222-241; idem, „Proces” – *co nowego?*, „Przegląd Humanistyczny”, 4/2016, s. 83-94.

poświęcona, jak zauważa jeden z jego komentatorów, liczy już sobie „ponad czterdzieści tysięcy tytułów”<sup>16</sup>. Nie trzeba dodawać, zważywszy na ogromną popularność Kafki i coraz większe zainteresowanie jego prozą, że liczba ta stale się powiększa, co czyni autora *Zamku* jednym z najczęściej interpretowanych pisarzy dwudziestego wieku<sup>17</sup>.

W niniejszym rozdziale, jak powiedzieliśmy, proponujemy egzystencjalną interpretację twórczości Franza Kafki, zwłaszcza w odniesieniu do jego słynnej legendy *Przed prawem*. Omówimy problem samotności, wolności, odpowiedzialności, autentyczności, samopoznania oraz sensu życia. Ukażemy tym samym filozoficzny potencjał twórczości Kafki, przypominając, że jest on wybitnym pisarzem egzystencjalizmu. Warto jednak podkreślić, że niniejsze rozważania nie stanowią całościowego, wyczerpującego omówienia jego utworów. Przeciwnie, są raczej zaproszeniem do ponownej, jeszcze bardziej pogłębionej dyskusji nad nimi. Twórczość Kafki jest bowiem interpretacyjnie niewyczerpywalna. Rację ma więc Albert Camus, wedle którego „cała sztuka Kafki polega na zmuszeniu czytelnika do powtórnej lektury”<sup>18</sup>. Nie chodzi tu jednak o to, by uchwycić jednoznaczny sens jego utworów (jak powie sam Kafka: „głębszy sens polega na tym, że takowego nie ma”<sup>19</sup>), lecz o to, by przedstawić je w „nowym” świetle, poszerzając horyzont dotychczasowych interpretacji.

## Metafora egzystencji

Twórczość Kafki odczytuje się przeważnie jako krytykę systemu totalitarnego, rozrastającej się biurokracji nowoczesnych instytucji państwowych oraz ich „przemocowego”, opresyjnego funkcjonowania. Jak zauważa Roman Karst: w

---

<sup>16</sup> Ł. Musiał, *W poszukiwaniu straconego Kafki*, s. 229.

<sup>17</sup> Milan Kundera, mając na uwadze liczne interpretacje twórczości Franza Kafki, nie bez ironii powie, że nie mamy już do czynienia z Kafką (jego pisarstwem), lecz „Kafką skafkologizowanym”: „kafkologia, mimo astronomicznej ilości swych tekstów, rozwija pod postacią najprzeróżniejszych wariantów wciąż ten sam dyskurs, tę samą spekulację, która, uniezależniając się coraz bardziej od dzieła Kafki, żywi się już jedynie sama sobą. W niezliczonych przedmowach, posłowiach, przypisach, biografiiach i monografiach wytwarza ona i podtrzymuje obraz Kafki tak, że autor znany publiczności pod nazwiskiem Kafki nie jest już Kafką, lecz Kafką skafkologizowanym”. M. Kundera, *Zdradzone testamenty*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 2008, s. 41. Celem kafkologii jest więc „zastąpienie Kafki Kafką skafkologizowanym” (ibidem), a więc nieustanne generowanie nowych interpretacji, nierzadko oddalających się od dzieła i osoby samego autora.

<sup>18</sup> A. Camus, *Nadzieja i absurd w dziele Franza Kafki*, s. 195.

<sup>19</sup> Cyt. za Ł. Musiał, *Kafka. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości*, s. 302.



twórczości Franza Kafki „aparat biurokratyczny wyraża całokształt życia ludzkiego. W prozie tego pisarza rzeczywistość naszej epoki objawia się z reguły w postaci urzędniczej maszyny, której tryby regulują (i najczęściej niszczą) każdy odruch naszego istnienia”<sup>20</sup>. Aparat biurokratyczny (szeroko rozumiana władza administracyjno-sądownicza) jest tu nie tylko wszechobecny, oddziałując niemal na każdą sferę ludzkiej aktywności, ale i wszechpotężny. Człowiek, konfrontując się z nim, uświadamia sobie swoją małość, kruchość i znikomość; dostrzega przy tym tragizm swojego położenia w świecie: „władza sądowa i administracyjna jest jednak nie tylko wszechobecna i wszechwiedząca, ale i wszechpotężna. Rozporządza siłą, której nikt nie zdoła się oprzeć, i wszelki bunt przeciwko niej jest z góry skazany na niepowodzenie”<sup>21</sup>.

Twórczość Kafki analizuje się w nawiązaniu do tradycji judaistycznej, widząc w niej elementy teologiczne, mesjańskie i kabalistyczne<sup>22</sup>. Gershom Scholem mawiał nawet, że chcąc zrozumieć kabałę, trzeba czytać dzieła Kafki. Chcąc zaś zrozumieć twórczość Kafki, warto czytać kabałę<sup>23</sup>. Dzieła Kafki interpretuje się również w duchu Derridańskiej dekonstrukcji (np. Michał Paweł Markowski<sup>24</sup>), radykalnej hermeneutyki (np. Michał Januszkiewicz<sup>25</sup>) czy szeroko zakrojonych badań literaturoznawczych (np. Tadeusz Sławek<sup>26</sup>, Daniel Kalinowski<sup>27</sup>, Martin Walser<sup>28</sup>, Beate Sommerfeld<sup>29</sup>, Małgorzata Klentak-Zabłocka<sup>30</sup>).

Twórczość Franza Kafki interpretuje się wreszcie w kontekście biograficznym<sup>31</sup> i psychoanalitycznym<sup>32</sup>, akcentując neurotyczną osobowość pisarza, jego trudne relacje

---

<sup>20</sup> R. Karst, *Drogi samotności. Rzecz o Franzu Kafce*, Warszawa 1960, s. 142.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 133-134.

<sup>22</sup> K.E. Grözinger, *Kafka a kabala. Pierwiastek żydowski w dziele i myśleniu Franza Kafki*, przeł. J. Güntner, Kraków 2006; B. Neumann, *Franz Kafka. Aporie asymilacji. Rekonstrukcja tryptyku powieściowego*, przeł. S. Mrozek, Wrocław 2012; J. Leavitt, *The Mystical Life of Franz Kafka. Theosophy, Cabala, and the Modern Spiritual Revival*, New York 2011; I. Bruce, *Kafka and Jewish folklore*, [w:] *The Cambridge Companion to Kafka*, red. J. Preece, Cambridge 2002, s. 150-168.

<sup>23</sup> G. Scholem, *Walter Benjamin. A Story of a Friendship*, New York 1981, s. 125.

<sup>24</sup> M.P. Markowski, *Przed prawem. Interpretacja, literatura, etyka*, „Teksty Drugie”, 1-2/2002, s. 32-50.

<sup>25</sup> M. Januszkiewicz, *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*, Poznań 2016, s. 55-73.

<sup>26</sup> T. Sławek, *Kafka. Życie w przestrzeni bez rozstrzygnięć*, Mikołów 2019.

<sup>27</sup> D. Kalinowski, *Światy Franza Kafki. Sekwencja polska*, Słupsk 2006.

<sup>28</sup> M. Walser, *Opis formy. Studium o Kafce*, przeł. E. Misiólek, Warszawa 1972.

<sup>29</sup> B. Sommerfeld, *Kafka-Nachwirkungen in der polnischen Literatur. Unter besonderer Berücksichtigung der achtziger und neunziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2007.

<sup>30</sup> M. Klentak-Zabłocka, *Slabość i bunt. O twórczości Franza Kafki w świetle Gombrowiczowskiej koncepcji „niedojrzałości”*, Toruń 2005; eadem, „Ja jestem literaturą”. Przypadek Franza Kafki, „Litteraria Copernicana”, 2/2013, s. 118-129.

<sup>31</sup> A. Northey, *Myths and realities in Kafka biography*, [w:] *The Cambridge Companion to Kafka*, s. 189-205; P. Dybel, „Wszyscy oskarżeni są piękni...”. Antynomie doświadczenia prawa w prozie Franza Kafki, „Przegląd Humanistyczny”, 4/2016, s. 9-21.

<sup>32</sup> A. Fuchs, *A psychoanalytic reading of ‘The Man who Disappeared’*, [w:] *The Cambridge Companion to Kafka*, s. 25-41. Na marginesie: powieść *Ameryka* (F. Kafka, *Ameryka*, przeł. J. Kydryński, Warszawa

z ojcem<sup>33</sup>, związek z Felicją Bauer<sup>34</sup>, nierozwiązane traumy i konflikty wewnętrzne<sup>35</sup>. Małgorzata Bogaczyk-Vormayr konstatuje, że pisarstwo Kafki rodzi się z głębokiego poczucia wstydu; o nim też przede wszystkim traktuje. Co więcej, wstyd ten ujmowany jest w kategoriach ontologicznych, stanowiąc specyficznie ludzki sposób bycia-w-świecie: „refleksja Kafki traktuje o wstydzie jako stanie najwłaściwszym istocie ludzkiej, zatem o pewnej sytuacji ontologicznej – mowa o wstydzie metafizycznym, wynikającym z samego faktu (za)istnienia”<sup>36</sup>. Warto pamiętać, że w twórczości Franza Kafki znaleźć można wiele wątków autobiograficznych. Zbigniew Bieńkowski pisał nawet swego czasu, że przesłanie dzieł Kafki jest „nie do oddzielenia od sensu jego życia”<sup>37</sup>. Utwory pisarza, oderwane od jego życia, zdają się bowiem być „niepełne, jakby amputowane”<sup>38</sup>. Konstatacja Bieńkowskiego może wydawać się kontrowersyjna, zwłaszcza jeśli przyjmiemy, że autor *Zamku* ukazuje uniwersalne problemy ludzkiej egzystencji. Nie tyle więc dotyczą one wyłącznie jego samego, ile charakterystyczne są dla każdego człowieka z osobna.

Nie zmienia to jednak faktu, że głównym źródłem inspiracji Kafki są jego własne doświadczenia, jak choćby trudne relacje z ojcem („utraciłem przy Tobie wiarę w siebie, w zamian zaś zrodziło się we mnie bezgraniczne poczucie winy”<sup>39</sup>), niespełnione miłości i związki romantyczne, żydowskie pochodzenie czy monotonna, przynosząca wątpliwą satysfakcję praca biurowa („póki nie wyzwolę się od swego biura, jestem wprost zgubiony”<sup>40</sup>). Biografia Kafki, jak zauważa Marek Wydmuch, to

---

1989) pierwotnie nosiła tytuł *Zaginiony*. Zmiany tytułu dokonał Max Brod, a zabieg ten do dziś uchodzi za dość kontrowersyjny. Jak pisze Roman Karst: „ta zmiana jest o tyle nieuzasadniona, że pierwotny tytuł oddaje wyraźnie intencję pisarza: chęć odtworzenia losu człowieka, który w ścisłym tego słowa znaczeniu gubi się i zatracą we współczesnym świecie”. R. Karst, *Drogi samotności. Rzecz o Franzu Kafce*, s. 158.

<sup>33</sup> F. Kafka, *List do ojca*, przeł. J. Sukiennicki, Warszawa 1979.

<sup>34</sup> F. Kafka, *Listy do Felicji i inne z lat 1912-1916*, t. 1, przeł. I. Krońska, Warszawa 1976; idem, *Listy do Felicji i inne z lat 1912-1916*, t. 2, przeł. I. Krońska, Warszawa 1976. Por. A. Rogalski, *Tryptyk miłosny*, Warszawa 1977, s. 195-260; A.S. Kowalczyk, *Kafka i Felicja. Romans epistolarny*, „Przegląd Humanistyczny”, 4/2016, s. 71-81.

<sup>35</sup> M. Bogaczyk-Vormayr, *Falsz egzystencji. Człowiek w dziele Franza Kafki*, „Humaniora”, 1/2014, s. 13-35.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>37</sup> Z. Bieńkowski, *Kafka, piekło metafizyki*, [w:] *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983, s. 59.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Cyt. za M. Brod, *Franz Kafka. Opowieść biograficzna*, s. 39. Badacze twórczości Kafki nie mają wątpliwości, że „spór z ojcem zaważył tragicznie na życiu pisarza” (R. Karst, *Drogi samotności. Rzecz o Franzu Kafce*, s. 10); „Kafka określa swoje życie jako ustawiczną i daremną próbę wyzwolenia się spod jego wpływu. Strach przed nim odbierał mu wiarę we własne siły i wpał w weń poczucie winy” (R. Karst, *Drogi samotności. Rzecz o Franzu Kafce*, s. 11).

<sup>40</sup> F. Kafka, *Dzienniki (1910-1923)*, przeł. J. Werter, Kraków 1969, s. 19. Jak pisze Roman Karst: „praca w biurze, hierarchia urzędnicza, paragrafy, przepisy, wieczna dłubanina w papierach – to wszystko

„bez wątpienia historia smutnego i samotnego życia”<sup>41</sup>. Podobnie twierdzi także przywoływany wyżej Zbigniew Bieńkowski: „samotność Kafki jest arcydziełem losu. Nikt nie osiągnął takiej samotności i takiej obcości wobec świata, jak on. Był wygnany zewsząd”<sup>42</sup>. I nieco dalej: „samotność Kafki jest tak bezwzględna, jakby była sumą wszystkich możliwych wygnań ze wszystkich możliwych światów”<sup>43</sup>. Kafka bywa nawet nazywany „męczennikiem samotności”, „myślicielem religijnym” czy „świętym patronem neurotyków”<sup>44</sup>.

Nie ma w tym przesady. Poczucie samotności (a co za tym idzie: wyobcowania i niezrozumienia) stanowi bowiem zarówno dominujący motyw jego twórczości, jak i życia. Kafka marzył o tym, by pisać w ciszy i odosobnieniu, z dala od zgiełku codziennego życia („często myślałem już o tym, że dla mnie najlepszym sposobem życia byłoby z przyborami do pisania i z lampą zamieszkać w najdalszym pomieszczeniu rozległej, zamkniętej piwnicy”<sup>45</sup>). Pisarz, wspominając wczesny etap swego życia, wielokrotnie mówi o braku poczucia bezpieczeństwa, braku przynależności czy poczuciu wyobcowania<sup>46</sup>; mówi też o ogromnym przytłoczeniu „strachem, słabością, pogardą dla samego siebie”<sup>47</sup>. W *Dziennikach* powiada natomiast, że jego samotność „dochodzi do ostatecznych granic”<sup>48</sup>. Choć niechętnie publikował swoje utwory, twórczość literacka była dla niego swoistą „formą modlitwy”<sup>49</sup>, treścią i celem jego egzystencji: „dla Kafki pisanie nie jest tylko potrzebą artystyczną. Nie jest namiastką życia, jest formą życia. Literatura jest dla Kafki jakby potrzebą organizmu, (...) częścią egzystencji”<sup>50</sup>. Można nawet odnieść wrażenie, że Kafka „żył tylko wtedy, gdy pisał”<sup>51</sup>. Literatura, z jednej strony, pozwalała mu bowiem dokonać wglądu w

---

przejmowało go przerażeniem. Poza tym godziny spędzone za biurkiem, wśród teczek i akt, męczyły go i nie zezwalały zająć się intensywnie pracą literacką”. R. Karst, *Drogi samotności. Rzecz o Franzu Kafce*, s. 20.

<sup>41</sup> M. Wydmuch, *Franz Kafka*, s. 20.

<sup>42</sup> Z. Bieńkowski, *Kafka, piekło metafizyki*, s. 69.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 78. Por. Z. Bieńkowski, *Piekła i Orfeusze. Szkice z literatury zachodniej*, Warszawa 2009, s. 79.

<sup>44</sup> M. Kundera, *Zdradzone testamenty*, s. 43.

<sup>45</sup> Cyt. za M. Wydmuch, *Franz Kafka*, s. 80. Por. A. Kulig, *W poszukiwaniu sensu samotności. Studium kulturowe*, Poznań 2019, s. 163; A. Corbin, *Historia ciszy i milczenia. Od renesansu do naszych dni*, przeł. K. Kot-Simon, Warszawa 2019, s. 17; M. Błaszczuk, *Dialektyka ciszy i milczenia*, „Kultura Współczesna”, 1/2020, s. 217-224.

<sup>46</sup> Zob. np. F. Kafka, *List do ojca*, s. 11-14.

<sup>47</sup> Cyt. za M. Wydmuch, *Franz Kafka*, s. 83.

<sup>48</sup> Cyt. za R. Karst, *Drogi samotności. Rzecz o Franzu Kafce*, s. 69.

<sup>49</sup> Cyt. za M. Brod, *Franz Kafka. Opowieść biograficzna*, s. 107.

<sup>50</sup> Z. Bieńkowski, *Kafka, piekło metafizyki*, s. 66.

<sup>51</sup> M. Blanchot, *Kafka i literatura*, przeł. A. Wasilewska, [w:] *Nienasyconie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011, s. 116.

meandry własnej duszy, konfrontować się z własnymi myślami, emocjami i pragnieniami; z drugiej natomiast – stanowiła swoistą „ucieczkę” od rzeczywistości, w tym od monotonnej pracy, kontaktów międzyludzkich czy rutynowych codziennych czynności.

Z poczuciem samotności wiąże się zarazem lęk, który wypełniał duszę Kafki, stanowiąc źródło jego niedoli i życiowych niepowodzeń. Dręczące go konflikty wewnętrzne, poczucie winy, wstydu, niezakorzenia, niepewności i nieustannego zagrożenia – wszystko to znajduje odzwierciedlenie w jego twórczości. Bohaterowie Kafki (Józef K. z *Procesu*, geometra K. z *Zamku* czy człowiek ze wsi z legendy *Przed prawem*) niestrudzenie poszukują prawdy o sobie. Pragną odnaleźć sens istnienia, swoje miejsce w świecie; chcą się w nim zadomowić, prowadząc spokojne, szczęśliwe życie. Były to zapewne pragnienia samego pisarza.

Warto dodać, że o swoistej fascynacji twórczością Kafki na polskim gruncie naukowym świadczy dziś fakt, że czasopisma naukowe coraz chętniej publikują numery monograficzne (tematyczne) poświęcone jej problematyce. Wymieńmy dla przykładu takie periodyki, jak „Tekstualia” (nr 3/2008), „Przegląd Humanistyczny” (nr 4/2016) czy „The Polish Journal of Aesthetics” (nr 2/2019), w których znaleźć można interesujące artykuły pióra takich badaczy, jak choćby Paweł Dybel, Karol Sauerland, Daniel Kalinowski, Monika Tokarzewska, Maciej Musiał, Małgorzata Klentak-Zabłocka, Charlene Elsbj, Katarzyna Szafranowska, Markus Kohl czy Matthew Wester.

Za najciekawszą, szeroko zakrojoną antologię prac poświęconych twórczości Kafki można natomiast uznać wydaną w 2011 roku publikację *Nienasylenie. Filozofowie o Kafce*, zredagowaną przez Łukasza Musiała i Arkadiusza Żychlińskiego<sup>52</sup>. Znajdziemy w niej teksty takich autorów, jak Walter Benjamin (*Franz Kafka. Z okazji dziesiątej rocznicy jego śmierci*), Albert Camus (*Nadzieja i absurd w dziele Franza Kafki*), Hannah Arendt (*Franz Kafka: ponowna ocena*), Günther Anders (*Kafka pro i kontra*), Maurice Blanchot (*Kafka i literatura*), Theodor Adorno (*Zapiski o Kafce*), Gilles Deleuze, Félix Guattari (*Składniki ekspresji*), Jacques Derrida (*Przed Prawem*), Harold Bloom (*Kafka. Brak stałego miejsca zamieszkania*), Werner Hamacher (*Gest w imię. Benjamin i Kafka*), Rodolphe Gasché (*Prawo Kafki: W polu sił między judaizmem a hellenizmem*) oraz Giorgio Agamben (*K.*). Teksty te, pisane przez badaczy różnego autoramentu, proponują rozmaite interpretacje pisarstwa Kafki. Jego

---

<sup>52</sup> *Nienasylenie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011.

utwory są tu bowiem czytane w kontekście mesjanizmu, tradycji żydowskiej, współczesnego postsekularyzmu, egzystencjalizmu (absurdalności ludzkiej egzystencji), poststrukturalizmu, strategii psychoanalitycznych i dekonstrukcjonistycznych.

Co wszak znamienne, pomimo sporej, wciąż rosnącej liczby publikacji traktujących o prozie Franza Kafki, nadal zdaje się brakować opracowania, które wprost wyłuszczyłoby jej filozoficzno-egzystencjalny potencjał, zwłaszcza w kontekście legendy *Przed prawem*, jednego z najbardziej intrygujących, a zarazem wyjątkowo enigmatycznych utworów praskiego pisarza. Celem naszym jest więc ukazanie owego potencjału, uzupełniając dotychczasowe jego interpretacje oraz w nowym świetle prezentując zawarte w nim kwestie, wątki i motywy. Można nawet odnieść wrażenie, że obecna w *Przed prawem* problematyka egzystencjalna świadczy o uniwersalnym, filozoficznym charakterze tegoż opowiadania (refleksja Kafki wpisuje się tu we współczesną dyskusję na temat kondycji ludzkiej, miejsca i roli człowieka w świecie), czyniąc tym samym Kafkę zarówno wnikliwym obserwatorem ludzkiej duszy, jak i wybitnym pisarzem egzystencjalizmu. Filozoficzno-literacka twórczość Franza Kafki, mówiąc inaczej, odzwierciedla antropologiczne podstawy istnienia, stanowiąc „tragiczne świadectwo sytuacji człowieka w naszej epoce”<sup>53</sup>. Jest więc ona swego rodzaju „poematem filozoficznym”, opisującym „spotkanie człowieka z zagadką swojej egzystencji”<sup>54</sup>. Autor *Procesu* bywa także nazywany „największym poetą ludzkiej alienacji”<sup>55</sup>, w czym upatrywać można aktualności jego dzieła.

Wydaje się, zapiszmy na marginesie, że przynależność Kafki do egzystencjalizmu jest raczej intuicyjnie przyjmowana niżli solidnie przebadana i uargumentowana. Przeważnie też jego twórczość odczytuje się przez pryzmat absurdalności ludzkiego istnienia<sup>56</sup>, co nieco zawęża jej filozoficzny potencjał. Na związki pisarza z egzystencjalizmem zwracają uwagę między innymi tacy autorzy, jak Władysław Tatarkiewicz<sup>57</sup>, David E. Cooper<sup>58</sup>, Mark Tanzer<sup>59</sup>, William Barrett<sup>60</sup> czy

---

<sup>53</sup> G. Herling-Grudziński, *Kafka wraca do Pragi*, [w:] *Eseje*, Kraków 2016, s. 213.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 214.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 215.

<sup>56</sup> T. Mackiewicz, *Kafka a filozofia absurdu*, [w:] *Poetyka egzystencji. Franz Kafka na progu XXI wieku*, red. E. Kasperski, T. Mackiewicz, Warszawa 2004, s. 295-307; J.L. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Warszawa 2010, s. 334-339; R. Karst, *Drogi samotności. Rzecz o Franzu Kafce*, s. 45-52.

<sup>57</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2005, s. 402.

<sup>58</sup> D.E. Cooper, *Existentialism. A Reconstruction*, Oxford 1999, s. 2.

<sup>59</sup> M. Tanzer, *On Existentialism*, Belmont 2008, s. 1.

<sup>60</sup> W. Barrett, *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*, New York 1990, s. 61.

Walter Kaufmann<sup>61</sup>. Co osobliwe, tylko ten ostatni poświęca Kafce w swej pracy więcej miejsca, pozostali z wymienionych wyżej badaczy jedynie o nim wzmiankują.

Warto jednak pamiętać, że Kafka był pilnym czytelnikiem prac Sorena Kierkegaarda<sup>62</sup> oraz Fryderyka Nietzschego<sup>63</sup>, powszechnie uznawanych za prekursorów egzystencjalizmu. Z Kierkegaardem odczuwał nawet swoiste duchowe pokrewieństwo, zwłaszcza w kwestii postrzegania relacji romantycznych (damsko-męskich). Po pierwszej lekturze pism Duńczyka wyzna: „jak przeczuwałem, jego dramat życiowy jest pomimo zasadniczych różnic nadzwyczaj podobny do mojego, a przynajmniej rozgrywa się po tej samej stronie świata. Autor pokrzepia mnie jak przyjaciel”<sup>64</sup>. Z Nietzschem natomiast łączyło Kafkę pragnienie „pisania krwią”<sup>65</sup>, całkowitego stopienia się z aktem tworzenia. Jak sam mawiał: „nienawidzę wszystkiego, co nie ma związku z literaturą”<sup>66</sup>, „tylko fale mojego pisania mnie określają”<sup>67</sup>, „mój tryb życia jest nastawiony tylko na pisanie, a gdy ulega pewnym zmianom, to tylko w tym celu, żeby w miarę możliwości lepiej służył pisarstwu”<sup>68</sup>. Twórczość Kafki w świetle egzystencjalizmu odczytuje choćby wspomniany wcześniej Albert Camus, dostrzegając w niej wątki Nietzscheańskie, Kierkegaardowskie i Szestowowskie<sup>69</sup>. W tym sensie autor *Zamku* dołącza do grona „myślicieli subiektywnych”<sup>70</sup> (*personal thinkers*), osobiście zaangażowanych w proces odkrywania prawdy o sobie i otaczającym świecie.

## Samotność istnienia

Samotność zdaje się być fundamentalnym motywem twórczości Franza Kafki. Max Brod, przyjaciel i biograf pisarza, określał nawet *Proces*, *Zamek* i *Amerykę*

---

<sup>61</sup> W. Kaufmann, *Existentialism. From Dostoevsky to Sartre*, New York 1975.

<sup>62</sup> H. Miethke, *Søren Kierkegaard Wirkung auf Franz Kafka. Motivische und Sprachliche Parallelen*, Marburg 2006.

<sup>63</sup> P. Bridgwater, *Kafka and Nietzsche*, Bonn 1974.

<sup>64</sup> Cyt. za K. Wagenbach, *Franz Kafka*, s. 100.

<sup>65</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Poznań 2006, s. 35. O fascynacji Kafki filozofią Nietzschego wspomina choćby Klaus Wagenbach. Por. K. Wagenbach, *Franz Kafka*, s. 53.

<sup>66</sup> Cyt. za M. Wydmuch, *Franz Kafka*, s. 55.

<sup>67</sup> F. Kafka, *Listy do Felicji i inne z lat 1912-1916*, t. 1, przeł. I. Krońska, Warszawa 1976, s. 36.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 37. Por. A. Kulig, *W poszukiwaniu sensu samotności. Studium kulturowe*, s. 164.

<sup>69</sup> A. Camus, *Nadzieja i absurd w dziele Franza Kafki*, s. 197, 202, 203.

<sup>70</sup> A. Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, Amsterdam, New York 2002, s. 26.

„trylogią samotności”<sup>71</sup>. O samotności bez wątpienia traktuje także legenda *Przed prawem*. Najczęściej podkreśla się tu wyobcowanie człowieka ze wsi, jego niemożność dostępu do prawa, a tym samym jego wykluczenie ze społeczeństwa ludzi „uprzywilejowanych”. Konfrontuje się więc postawę jednostki, pragnącej „jasności widzenia”, uporządkowania swego życia i dostosowania go do ogólnie przyjętych zasad (symbolizowanych przez „prawo”), z postawą strażnika, broniącego dostępu do nich. Spróbujmy jednak utwór ten odczytać inaczej, ukazując samotność człowieka ze wsi jako wyróżnioną, nieredukowalną cechę jego istnienia. W *Przed prawem*, wedle tego ujęcia, mamy bowiem do czynienia nie tyle ze społecznym wykluczeniem (brak dostępu do „prawa”), ile raczej z samotnością rozumianą jako swoista „zasada” ludzkiej egzystencji, podstawowe, pierwotne doświadczenie bycia-w-świecie. Legendę Kafki można zatem zinterpretować w kontekście filozofii egzystencjalnej, przywołując rozpoznania José Ortegi y Gasseta, Emmanuela Lévinasa czy Martina Heideggera.

Zacznijmy od przypomnienia, że na filozoficzną (filozoficzno-egzystencjalną) rangę problemu samotności zwrócili uwagę Mikołaj Bierdiajew („problem samotności wydaje się być głównym problemem filozoficznym, z nim związane są problemy *ja*, osoby, społeczeństwa, komunikowania się, poznania”<sup>72</sup>), Lew Szestow („samotność jest ostatnim słowem filozofii”<sup>73</sup>) oraz wspomniany już Emmanuel Lévinas, wedle którego samotność uchodzi za „kategorię bycia”<sup>74</sup>, „towarzyszkę powszedniej egzystencji”<sup>75</sup>. Mówiąc inaczej: stanowi ona najważniejszy określnik ludzkiego życia, „element absolutnie nieprzechodni”<sup>76</sup>, podstawowy atrybut egzystencji. Tak pojmowana samotność zdaje się być doświadczeniem na tyle zindywidualizowanym, że niemożliwym do zakomunikowania w jakiegokolwiek formie czy postaci. Nie jest ono bowiem skutkiem zerwania międzyludzkich relacji, lecz raczej je poprzedza – wynika z samego faktu bycia-w-świecie („wrzucenia” w świat<sup>77</sup>). Samotność, zyskując wymiar ontologiczny, jawi się więc jako najbardziej pierwotna, źródłowa więź określająca przynależność człowieka do świata. Podobne konstatacje znajdziemy u Martina

---

<sup>71</sup> Cyt. za M. Wydmuch, *Franz Kafka*, s. 54.

<sup>72</sup> M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 59.

<sup>73</sup> L. Szestow, *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. N. Karsov, S. Szechter, Londyn 1983, s. 51.

<sup>74</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 20.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>77</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010.

Heideggera, akcentującego swoistą koincydencję samotności i egzystowania<sup>78</sup>, Paula Tillicha („stan egzystencji jest stanem wyobcowania”<sup>79</sup>) oraz José Ortegi y Gasseta. Ten ostatni wprost zaznaczy, że „ludzkie życie *sensu stricto* z racji swej nieprzekazywalności jest ze swej istoty *samotnością, absolutną samotnością*”<sup>80</sup>, „człowiek w swojej najgłębszej rzeczywistości jest sam”<sup>81</sup>. Warto dodać, że filozoficzna (a nawet interdyscyplinarna) refleksja nad samotnością łączy coraz szersze kręgi badaczy (John G. McGraw<sup>82</sup>, Ben Lazare Mijuskovic<sup>83</sup>, Georges Minois<sup>84</sup>, Joanna Kisiel<sup>85</sup>, Piotr Domeracki<sup>86</sup>, Agnieszka Kulig<sup>87</sup>), stając się przedmiotem żywego zainteresowania współczesnych autorów.

W świetle poczynionych wyżej rozpoznań filozoficznych, można odnieść wrażenie, że Franz Kafka ukazuje w *Przed prawem* egzystencjalną samotność człowieka ze wsi. Nie tyle bowiem jest ona konsekwencją braku dostępu do prawa, ile stanowi jego pierwotne doświadczenie egzystencjalne. Owszem, strażnik, pilnując wejścia do prawa, w pewnym sensie wyklucza (wyobcowuje) Kafkowskiego bohatera z kręgu ludzi „wtajemniczonych”, doskonale zaznajomionych z zasadami „właściwego” postępowania i życia. Sprawia też niewątpliwie, że czuje się on nieszczęśliwy i wyobcowany. Nie sposób jednak nie zauważyć, na co wskazuje głębszy poziom lektury, że dotykająca go samotność określa jego egzystencjalne położenie (sytuację) w świecie. Mówiąc inaczej: już sam fakt jego istnienia nieodwołalnie czyni go samotnym.

Człowiek ze wsi jest więc samotny nie dlatego, że nie ma dostępu do prawa, lecz dlatego, że w ogóle go poszukuje, usilnie pragnąc uzasadnić nim swoje bycie-w-świecie. Jest samotny, ponieważ nie akceptuje swego dotychczasowego życia, potrzebuje je uwiarygodnić czy też usprawiedliwić, powołując się na coś, co jest wobec niego zewnętrzne i totalnie mu obce. Jego samotność potęguje fakt, że nieustannie szuka on aprobaty u strażnika, bezkrytycznie polegając na jego słowach; sam zaś

---

<sup>78</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main 1983.

<sup>79</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 48.

<sup>80</sup> J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, przeł. H. Woźniakowski, [w:] *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 372.

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 375.

<sup>82</sup> J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, przeł. A. Hankała, Warszawa 2000.

<sup>83</sup> B.L. Mijuskovic, *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*, Bloomington 2012; *idem*, *Feeling Lonesome. The Philosophy and Psychology of Loneliness*, Santa Barbara 2015.

<sup>84</sup> G. Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018.

<sup>85</sup> J. Kisiel, *Tropy samotności. O doświadczeniu egzystencji w poezji*, Katowice 2011.

<sup>86</sup> P. Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Kraków 2016; *idem*, *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, Toruń 2018.

<sup>87</sup> A. Kulig, *W poszukiwaniu sensu samotności. Studium kulturowe*, Poznań 2019.



pozostaje bierny, bojąc się działać na własną rękę i samodzielnie decydować o swoim losie. Można nawet powiedzieć, że nie tyle strażnik jest przyczyną jego nieszczęścia, ile on sam, jego niezdecydowanie i drzemiące w nim lęki. Rezygnuje tym samym z próby przejścia przez otwartą bramę prawa („brama do prawa stoi otworem, jak zawsze”<sup>88</sup>), „dniami i latami”<sup>89</sup> czekając na oficjalne pozwolenie wstępu. Bohater czuje się niegodny tego, czego szczerze pragnie oraz tego, kim jest i do czego dąży. Taka postawa wręcz skazuje go na samotność; ta zaś zdaje się być jedynie potwierdzeniem jego nastawienia do świata i samego siebie.

Samotność człowieka ze wsi nie wynika z tego, że strażnik go nie rozumie czy jest wobec niego wrogi. Przeciwnie, „ustępuje na bok”, pozwalając mu „zajrzeć przez bramę do środka”, podaje mu też stołek i „pozwała mu usiąść z boku przed bramą”<sup>90</sup>. Nie wynika ona również z tego, że strażnik kategorycznie zabrania mu wejść do prawa; mówi on tylko, że „na razie nie może mu pozwolić na wejście”<sup>91</sup>. Poza tym, brama do prawa jest przecież cały czas otwarta. Samotność okazuje się raczej sposobem jego bycia, pierwotnym „stanem” jego egzystencji. Człowiek ze wsi cierpi na egzystencjalną bezdomność, bowiem sam ze sobą nie czuje się dobrze i komfortowo. Pragnie przed samotnością uciec, a jednocześnie tego właśnie najbardziej się boi, pozostając w strefie względnego komfortu i bezpieczeństwa. Wydaje się, że tak bardzo jest z samotnością zrośnięty, że stanowi ona jego drugie imię, główny określnik jego bycia. Wszystko to prowadzi z kolei do powstania w jego umyśle psychologicznych blokad oraz zahamowania jego działania. Bohater, manifestując swoją samotność i bezradność, pogrąża się w inercji, nie bierze odpowiedzialności za własne życie, licząc na to, że ktoś inny (strażnik, prawo) rozwiąże jego problemy i pozwoli mu realizować jego własne dążenia czy cele.

Jednostka, doświadczając samotności, pragnie „uciec” od własnego istnienia, opuścić „więzienie” własnej egzystencji. Jak powie Emmanuel Lévinas: „uciekanie jest potrzebą wyjścia z samego siebie, tj. zerwania najbardziej radykalnych, nieusuwalnych kajdan – faktu, że Ja jest sobą samym”<sup>92</sup>. Skoro samotność dialektycznie łączy się z egzystowaniem, jej podłożem jest „przeszywające poczucie uwiązania”<sup>93</sup>, zespolenia z byciem, to wszelka ucieczka przed nią oznacza zarazem zakwestionowanie „owego

---

<sup>88</sup> F. Kafka, *Przed prawem*, s. 85.

<sup>89</sup> Ibidem.

<sup>90</sup> Ibidem.

<sup>91</sup> Ibidem.

<sup>92</sup> E. Levinas, *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2007, s. 13.

<sup>93</sup> Ibidem, s. 10.

łańcucha przykuwającego Ja do siebie”<sup>94</sup>. Opuścić „więzienie samotności” to zanegować ontologiczny fundament ludzkiego istnienia, podważyć źródłowy związek człowieka ze światem. Podążając tym tropem interpretacyjnym, Franz Kafka, podobnie jak Jean-Paul Sartre<sup>95</sup> i Albert Camus<sup>96</sup>, ukazuje samotność jako swoistą „zasadę” ludzkiej egzystencji, której nie sposób przezwyciężyć. Sartre podkreśla, że początkiem samotności jest nieredukowalna „nicość rozdzielenia”<sup>97</sup>, którą w utworze Kafki zdaje się symbolizować otwarta brama prawa. Z jednej strony fakt ten zachęca człowieka ze wsi do wejścia, dając mu nadzieję spełnienia (dostęp do prawa), z drugiej natomiast uświadamia mu jego samotność, wzbudzając w nim poczucie obcości i odrębności („inności”). Paradoksalnie, zamknięcie bramy przez strażnika („tędy nie mógł przejść nikt inny oprócz ciebie, gdyż to wejście było przeznaczone tylko dla ciebie. Teraz odchodzę i zamykam je”<sup>98</sup>) nie tyle przynosi bohaterowi ukojenie, stanowiąc kres jego wewnętrznych rozterek i poszukiwań sensu, ile jeszcze bardziej potwierdza jego egzystencjalną samotność.

### **Wolność i odpowiedzialność**

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że człowiek ze wsi nie żyje autentycznie, unika bowiem samodzielnego decydowania i kreowania swego losu. Można nawet powiedzieć, że zrzeka się on swojej wolności, powierzając ją strażnikowi oraz chcąc ją „dopasować” do wyroków nieokreślonego prawa. Bohater skrupulatnie wypełnia polecenia dozorczy; gotów jest czekać na pozwolenie na wejście do prawa tak długo, jak to będzie konieczne, nie dostrzegając przy tym, że jest to w istocie „czekanie na Godota”<sup>99</sup>. Brakuje mu zarazem odwagi, by samemu podjąć próbę wejścia („postanawia jednak raczej zaczekać, aż otrzyma pozwolenie na wejście”<sup>100</sup>). Czuje się zastraszony („spróbuj wobec tego wejść pomimo mego zakazu. Lecz zapamiętaj sobie: jestem potężny. A ja jestem tylko najniższym strażnikiem. Lecz przed każdą salą znajdują się strażnicy coraz potężniejsi. I nawet ja nie mogę już znieść widoku trzeciego

---

<sup>94</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>95</sup> J.P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, Warszawa 1974.

<sup>96</sup> A. Camus, *Obcy*, przeł. M. Zenowicz, Warszawa 1985.

<sup>97</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa i in., Kraków 2007, s. 298.

<sup>98</sup> F. Kafka, *Przed prawem*, s. 87.

<sup>99</sup> S. Beckett, *Czekając na Godota*, przeł. A. Libera, Warszawa 1985.

<sup>100</sup> F. Kafka, *Przed prawem*, s. 85.

strażnika”<sup>101</sup>), a zakorzeniony w nim lęk nie pozwala mu swobodnie działać. Człowiek ze wsi woli więc oddać swoją wolność w ręce strażnika (prawa) niżli wykazać się inicjatywą, biorąc na swoje barki odpowiedzialność za swoje życie. Trudno tym samym mówić o jego autentyczności.

Mając na uwadze powyższe konstatacje, sytuacja ukazana przez Kafkę w *Przed prawem* zdaje się korespondować z mechanizmem ludzkiego zniewolenia, znakomicie opisanym w *Braciach Karamazow* Fiodora Dostojewskiego<sup>102</sup>. Rosyjski pisarz przekonuje bowiem, że „nie ma i nie było nic bardziej nieznośnego dla człowieka i dla ludzkiej społeczności niż wolność”<sup>103</sup>. Jednostka, odczuwając swą niemoc, bezradność i zdezorientowanie („nie mogę się jednak w ciemności sam zorientować”<sup>104</sup>), chętnie godzi się z niej zrezygnować w zamian za względny spokój sumienia. Bezkrytycznie przyjmuje (internalizuje) zatem oferowane przez abstrakcyjne prawo nakazy, zakazy i schematy postępowania, naiwnie wierząc, że przestrzeganie ściśle określonych, narzuconych z zewnątrz reguł ma zapewnić (zagwarantować) jej szczęśliwe życie. Tutaj właśnie pojawia się pokusa. Jeśli oddam swoją wolność Wielkiemu Inkwizytorowi (Dostojewski), jeśli znajdę dostęp do Prawa i podporządkuję się jego zasadom (Kafka), znikną moje problemy i troski. I wreszcie stanę się szczęśliwym człowiekiem, a moje życie nabierze sensu.

Zniewolenie, jak przedstawia je Dostojewski, polega tu na tym, że Wielki Inkwizytor zręcznie wpaja jednostce, że jest ona niezdolna do osiągnięcia wyższych celów, a jej egzystencja naznaczona jest kruchością, marnością, tragizmem. Słowem: że jest ona zbyt słaba, by udźwignąć na swoich barkach „ciężar” wolności: „wiedz, że teraz, właśnie teraz, ludzie są bardziej niż kiedykolwiek przeświadczeni, że są całkowicie wolni, a tymczasem oni sami ofiarowali nam swoją wolność i potulnie złożyli ją nam do stóp”<sup>105</sup>. I dalej: „o, przekonamy ich, że tylko w tym wypadku będą wolni, gdy wyrzekną się swej wolności, nam ją oddadzą i nam ulegną”<sup>106</sup>. Człowiek, poszukując sensu życia i prowadzących do niego drogowskazów, powierza swoją wolność temu, kto wydaje się od niego silniejszy, potężniejszy; temu, kto – przynajmniej w założeniu – trzyma w rękach klucz do szczęśliwego życia, mając dostęp do tajemnej wiedzy na temat ludzkiej egzystencji, jej wartości i przeznaczenia.

---

<sup>101</sup> Ibidem.

<sup>102</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Warszawa 1984.

<sup>103</sup> Ibidem, s. 300.

<sup>104</sup> F. Kafka, *Proces*, s. 183.

<sup>105</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 299.

<sup>106</sup> Ibidem, s. 307.

U Dostojewskiego tym kimś jest Wielki Inkwizytor, który wytworzył w jednostce poczucie braku oraz przemożny głód sensu istnienia. Mamiąc obietnicą „lepszego” życia, nakłonił ją tym samym do złożenia ofiary ze swojej wolności („będą nas podziwiać i czcić jako bogów za to, że stanąwszy na ich czele, zgodziliśmy się znosić za nich wolność, której się zlekli, i panować nad nimi, tak nieznośna w końcu stanie się dla nich wolność”<sup>107</sup>). U Kafki natomiast rolę tę pełni prawo, do którego wejścia broni strażnik. Człowiek ze wsi jest załkniiony, niepewny siebie. Nie potrafi samodzielnie kreować swojej egzystencji. Jest bierny i nie wierzy we własne możliwości; nie podejmuje żadnych działań, by poprawić swoją sytuację. Dlatego właśnie jest podatny na wszelkie manipulacje i wpływy z zewnątrz. Kuszony perspektywą wejścia do prawa, zrzeka się swej wolności, oddając ją we władanie strażnika.

Mówiąc inaczej: bohater Kafki jest „nienasycony”<sup>108</sup>, łaknie bowiem wszystkiego, co może nadać sens jego życiu, uzasadnić je czy usprawiedliwić. Dostęp do prawa daje mu więc nadzieję na przezwyciężenie samotności oraz nieznośnej, przerażającej wolności. Jest obietnicą innego, lepszego życia, wolnego od egzystencjalnych rozterek i przesileń. Niemniej jednak uzależniając się od jego wyroków, co warto podkreślić, człowiek ze wsi przyjmuje postawę nieautentyczną, oddalając się od tego, czego najbardziej pragnie. Można nawet powiedzieć, że przedkładając zasady prawa nad swoje własne wartości i dążenia, sam pozbawia się swojej osobistej siły. Rezygnując z wolności, daje się wciągnąć w osobliwą grę ze strażnikiem, z góry stawiając (sytuując) się na przegranej pozycji.

Owa asymetria zdaje się odzwierciedlać wewnętrzny konflikt Kafkowskiego bohatera. Z jednej strony bowiem pragnie on wejść do prawa, poznać jego tajemne przepisy, których skrupulatne przestrzeganie ma mu zagwarantować wyczekiwane szczęście i spokój ducha; z drugiej zaś pozostaje całkowicie bierny, zdając się wyłącznie na opinię i pozwolenie strażnika. Z jednej strony chce więc poprawić swoją sytuację w świecie, stać się taki, jak wszyscy („wszyscy przecież pragną prawa”<sup>109</sup>), upatrując w dostępie do prawa swego rodzaju wybawienie czy też ratunek przed samotnością; z drugiej zaś – jego motywacja do zmiany swego losu jest niewielka. Zamiast wziąć odpowiedzialność za siebie i stanowczo, wbrew zakazom strażnika,

---

<sup>107</sup> Ibidem, s. 301.

<sup>108</sup> F. Kafka, *Przed prawem*, s. 86.

<sup>109</sup> Ibidem.

odważnym krokiem wejść do prawa (brama do prawa jest cały czas otwarta), pogrążyć się w inercji, zadowolając się tymczasowym komfortem i bezpieczeństwem swego położenia. A zwłaszcza tym, że nie musi samodzielnie korzystać z wolności i decydować o swoim życiu. Przyjęcie takiej „niewolniczej” postawy jest dla człowieka ze wsi o tyle wygodne, że łatwo może wówczas usprawiedliwić swoją beczynność, mówiąc choćby: „nie miałem pozwolenia na wejście do prawa”, „to nie moja wina, że strażnik nie chce mnie wpuścić”, „to nie ja zadecydowałem”, „to decyzja odgórna, z którą nie można dyskutować”, „trzeba się podporządkować nakazom prawa”.

Można więc odnieść wrażenie, że bohaterowi Kafki tyleż zależy na wejściu do prawa i poznaniu jego przepisów, co na pozostaniu we własnej, dobrze mu znanej strefie komfortu. Wejście do prawa wymaga odwagi, zmierzenia się z własnymi lękami i mentalnymi ograniczeniami; wymaga też wzięcia odpowiedzialności za swoje działania i ich konsekwencje. Bezgraniczne zaufanie strażnikowi, całkowite podporządkowanie się jego postanowieniom, oznacza z kolei zatracenie swojej wolności i autentyczności. Patrząc z nieco innej perspektywy, znamienne jest tu również to, że człowiekowi ze wsi bardziej zależy na wejściu do prawa niżli strażnikowi zależy na tym, by go do niego nie wpuścić („to wejście było przeznaczone tylko dla ciebie”<sup>110</sup>). Podobnie jak dozorca bardziej zdaje się zależeć na tym, aby bohater nie zmieniał swego dotychczasowego życia i pozostał „nienasycony” niżli jemu samemu na tym, aby zmanifestować swoją wolność i egzystencjalną niezależność.

Człowiek ze wsi, powołując się na zewnętrzny autorytet (prawo), unika trudu decydowania o swoim losie. Tak bardzo pragnie czyjś przewodnictwa, że tłumi w sobie swe najskrytsze marzenia. W konsekwencji bardziej ufa strażnikowi niż sobie i swojej intuicji. Nie zauważa przy tym, że wypełniając czyjeś postanowienia, dostosowując się do nakazów i zakazów ogólnego prawa, przestaje żyć swoim życiem; traci wolność i autonomię. Staje się zarazem człowiekiem zależnym, którym łatwo można manipulować („człowiek wolny jest zawsze ponad człowiekiem zależnym”<sup>111</sup>). Wydawać więc by się mogło, że wystarczy zbuntować się przeciwko strażnikowi i prawu, które on reprezentuje, by zyskać nieskrępowaną wolność bycia-w-świecie. A skoro bohater Kafki jest bierny, cierpliwie czekając na pozwolenie na wstęp do prawa, to tym samym dobrowolnie pozwala się zniewolić. Po głębszym namyśle można jednak odnieść wrażenie, że zarówno afirmowanie prawa (zewnętrznego autorytetu), jak i

---

<sup>110</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>111</sup> F. Kafka, *Proces*, s. 181.

buntowanie się przeciwko niemu, nie prowadzi do osiągnięcia wewnętrznej wolności. Człowiek ze wsi byłby bowiem autentycznie wolny, gdyby przestał jedynie reagować na zewnętrzne okoliczności, na to, co w świecie napotyka i z czym się konfrontuje (czy to w formie bezkrytycznej akceptacji czy emocjonalnego buntu, negacji). Byłby wolny, gdyby przestał się wstydić samego siebie; tego, kim jest, czego pragnie i ku czemu dąży<sup>112</sup>. Byłby wolny, gdyby kierował się głosem swojego sumienia, podążał swoją własną drogą, realizując swoje cele. Wreszcie: gdyby żył w zgodzie ze swoimi wartościami, które nie podlegałyby negocjacji, które nie byłyby przez niego „dopasowywane” do kontekstu tej czy innej sytuacji.

Kafkowski bohater, poszukując autorytetu (prawa), pozbawia się nie tylko swojej wolności, ale i swojej wewnętrznej siły. Chcąc należeć do wspólnoty, cieszyć się poczuciem komfortu i bezpieczeństwa, traci kontakt ze swoją własną egzystencją. Nie dostrzega, że on sam jest architektem i kreatorem swojego życia, że jedynie na nim spoczywa ciężar odpowiedzialności za dokonane wybory. Nikt bowiem nie może wiedzieć lepiej od niego, czego on potrzebuje oraz w jakim kierunku ma podążać jego istnienie. Żadna instancja zewnętrzna (strażnik, prawo) nie uratuje go przed jego osobistymi lękami czy traumami, nie rozwiąże jego problemów i dylematów, nie nada też sensu jego egzystencji. Może natomiast pogłębić jego poczucie samotności i wyobcowania. Mówiąc inaczej: gdy tylko człowiek ze wsi odda swoją wolność w ręce strażnika (prawa), stanie się jeszcze bardziej zagubiony, słaby i bezradny. To właśnie drzemiące w nim lęki (np. przed samotnością) popychają go do tego, że szuka on dostępu do prawa, rezygnując tym samym z wolności. Gdyby czuł się silny, spójny wewnętrznie i świadomy swojej wartości, nie potrzebowałby prawa i jego zasad, by wieść szczęśliwe i satysfakcjonujące życie.

Możemy powiedzieć, że bohater Kafki jest jedynym „ekspertem” od swojego życia; nikt nie może go w tej roli zastąpić. W interesie prawa nie leży bowiem jego dobro, lecz raczej to, by był on słaby i niepewny swego losu; to, by był on posłuszny, a nie wolny. To w interesie człowieka ze wsi jest bronić swojej wolności, ufać swojej intuicji i głosowi sumienia. Problem bohatera polega więc na tym, że szuka on siebie poza sobą. Zamiast podążać samemu swoją własną drogą, mierząc się przy tym ze swoimi największymi obawami i lękami, nadmiernie szuka on aprobaty u strażnika.

---

<sup>112</sup> Warunkiem („pieczęcią”) osiągniętej wolności, jak przypomina Fryderyk Nietzsche, jest właśnie okazywanie sobie szacunku, wyzbycie się wewnętrznego lęku, wstydu i poczucia winy. Filozof, afirmując życie oraz autokreacyjny potencjał jednostki, nawołuje, by „przestać wstydić się samego siebie”. F. Nietzsche, *Aforizmy*, oprac. S. Lichański, Warszawa 1973, s. 137.

Tymczasem warunkiem wolności jest właśnie wyruszenie w podróż tą drogą. Nie chodzi tu jednak o to, by w jej trakcie wszystko odrzucać (np. postanowienia zewnętrznego prawa), ile o to, by nie odrzucić samego siebie, pozostając wiernym samemu sobie. Człowiek Kafki rezygnuje natomiast ze swojej wolności w zamian za chwilowe szczęście, które może osiągnąć, otrzymując pozwolenie na wejście do prawa. Szczęście to zdaje się być wszakże tylko pozorne. Nie sposób bowiem być szczęśliwym, nie będąc zarazem autentycznie wolnym.





## Zakończenie

Pisanie zakończenia do pracy z zakresu nauk humanistycznych nie jest wcale łatwym zadaniem, zwłaszcza wówczas, gdy dotyczy ona problematyki samotności oraz sposobu jej przedstawienia w literaturze egzystencjalizmu. Jest tak nie tylko dlatego, że ludzka egzystencja, w tym doświadczenie samotności, wymyka się obiektywizującej, naukowej, poznawczo satysfakcjonującej wykładni, lecz także dlatego, że istnieje sporo dzieł literackich, które – *explicite* bądź *implicite* – owo doświadczenie podejmują, na różne sposoby starając się je opisać. Osobliwe jest również to, że problematyka samotności ściśle wiąże się z takimi zagadnieniami, jak subiektywność, wolność, tragizm, autentyczność, sens życia, uspołecznienie, dialog, komunikacja czy relacje międzyludzkie. Przyglądając się doświadczeniu samotności, przyglądamy się więc zarazem pytaniu o miejsce i rolę człowieka w świecie, a nade wszystko – o cel i sens ludzkiej egzystencji. Ograniczone miejsce wywodu wymusza jednak konieczność dokonania trudnej sztuki rezygnacji w kwestii wyboru literatury poświęconej tematyce samotności, a tym samym pominięcia wielu interesujących jej ujęć. Rzecz dotyczy również samego sposobu ukazania fenomenu samotności, osadzenia go w szerszym kontekście egzystencjalnego doświadczenia.

Niniejsza rozprawa, składając się z komplementarnych, acz w znacznej mierze niezależnych od siebie rozdziałów, nie stanowi zamkniętej całości, lecz pozostaje *in statu nascendi*, kontestując możliwość uzyskania spójnego, jednolitego obrazu człowieka, jego samotności i egzystencjalnego uwikłania. Mając to na uwadze, literatura i filozofia, nierzadko sobie przeciwstawiane, doskonale się uzupełniają, dopełniają i przenikają. Można nawet odnieść wrażenie, że w pewnym sensie nieustannie się w sobie przeglądają, charakteryzując fundamentalne problemy egzystencjalne. Wydaje się, że bliska owym dyskursom jest konstatacja Hansa-Georga Gadamera, podkreślającego niekonkluzywność wszelkiego literaturoznawczo-filozoficznego badania: „na tym jednak przerwę. Toczącej się rozmowy nie można

podsumować”<sup>1</sup>. Żadna refleksja nie może bowiem przybrać postaci skończonej, zwłaszcza zaś ta, która dotyczy tak specyficznego i wieloaspektowego zagadnienia, jakim jest problematyka ludzkiej egzystencji. Pytanie o człowieka, o jego samotność, usytuowanie w świecie oraz sens jego istnienia, nie może więc zostać w pełni rozjaśnione, ostatecznie rozstrzygnięte. Jest tak nie tylko dlatego, że ludzka egzystencja stanowi dla nauki niezgłębialną tajemnicę, skutecznie wymykając się jej schematyzującej, obiektywizującej wykładni, lecz także dlatego, że każde uprzedmiotowienie człowieka zatracza jego egzystencjalną swoistość – nie wnika w głąb jego egzystencjalnego doświadczenia.

Paradoksalne zatem może wydać się to, że choć dysponujemy sporą (i wciąż się poszerzającą) wiedzą na temat zjawiskowości człowieka, nie potrafimy zbudować całościowego jego obrazu. Nie potrafimy jednoznacznie, w sposób poznawczo satysfakcjonujący, uchwycić i wyjaśnić specyfiki ludzkiego sposobu bycia-w-swiecie. Niemożność ta, jak się okazuje, wynika z faktu, że nauki szczegółowe – przez wzgląd na zastosowaną metodę badania (obrane założenia wstępne) – ujmują człowieka zawsze z określonej perspektywy czy danego punktu widzenia, który *ex definitione* warunkuje jego poznanie. Mówiąc inaczej: nauki empiryczne – i to w dość ograniczonym zakresie – opisują jedynie pewne aspekty ludzkiego istnienia, przeto oferowana przez nie wiedza siłą rzeczy zdaje się być niepełna, naskórkowa, fragmentaryczna. A także, co tutaj szczególnie ważne, dążąca do obiektywności i transparentności nauka nie jest w stanie dotrzeć do źródeł jednostkowego doświadczenia bycia (w tym doświadczenia samotności), sedna „bycia ludzkim” i „bycia sobą”; wreszcie: do swoistości ludzkiej egzystencji. Człowiek, jak słusznie pisał Karl Jaspers, jest bowiem zawsze czymś więcej niżli tym, co możemy o nim wiedzieć, co sam wie o sobie: „człowiek jest zawsze czymś więcej niż tym, co o sobie wie”<sup>2</sup>, „jako całość człowiek nie mieści się w żadnych ujęciach obiektywizujących. Jako istota sam dla siebie, jako przedmiot dla badacza, człowiek nigdy nie jest spełniony; w jakiejś mierze pozostaje on otwarty. Człowiek jest zawsze kimś więcej, niż wie sam o sobie i wiedzieć może”<sup>3</sup>.

Nie znaczy to jednak, że nie należy o człowieku mówić ani filozoficznie o niego pytać. Przeciwnie, refleksja nad ludzką egzystencją, a zwłaszcza nad fenomenem samotności, jest dziś szczególnie ważna i potrzebna. Nie tylko dlatego, że wiek

---

<sup>1</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 757.

<sup>2</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, przeł. A. Buchner i in., Toruń 1995, s. 45.

<sup>3</sup> K. Jaspers, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. S. Tyrowicz, Toruń 1993, s. 24.

dwudziesty określa się czasem „zaćmienia człowieczeństwa”<sup>4</sup>, niepewności, destrukcji sensu i podmiotowej tożsamości<sup>5</sup>, lecz również dlatego, że coraz częściej mówi się dzisiaj o „epidemii” samotności<sup>6</sup>, wskazując na rozpad więzi społecznych oraz postępującą fragmentaryzację życia niemal we wszystkich jego sferach czy przejawach<sup>7</sup>. Współczesny rozwój cywilizacyjny (gospodarczy, naukowy i technologiczny), nadmierny na marginesie, dodatkowo pogłębia poczucie samotności, mniej lub bardziej przyczyniając się do powstania stanów depresyjnych, zaburzeń lękowych<sup>8</sup> czy dolegliwości psychosomatycznych<sup>9</sup>. Namysł nad samotnością implikuje więc namysł nad samym sobą, stając się „pierwszą prawdą dla filozofa”<sup>10</sup>; a w szerszej perspektywie: świadomego, wrażliwego i zaangażowanego humanisty, wnikliwie przyglądającego się kondycji ludzkiej.

Badacze literatury zajmują tu miejsce szczególne, odsłaniają bowiem specyfikę doświadczenia egzystencjalnego w kontekście fundamentalnych pytań o cel i sens ludzkiego życia. Nie odwołują się przy tym do abstrakcyjnych pojęć i kategorii, lecz przede wszystkim interesuje ich literacki opis owych doświadczeń, sposób ich subiektywnego przedstawienia i ujmowania. Literatura bezpośrednio wyrasta z konkretnego ludzkiego przeżycia, zawiera w sobie jego ślady, wieloaspektowo odnosząc się do fenomenu bycia-w-świecie. Obcowanie z nią jest zarazem swego rodzaju spotkaniem z Innym, które nosi w sobie ogromny potencjał terapeutyczny. Nie tylko bowiem generuje określone wrażenia estetyczne, ale i sprzyja lepszemu (głębszemu) samopoznaniu (samorozumieniu), dając pełniejszy wgląd w meandry własnej duszy (psychiki). Literatura pozwala dotknąć, a przynajmniej naświetlić te rejony i aspekty naszego życia, które podświadomie tłumimy, które nierzadko kryją się pod powierzchnią codziennych automatyzmów, rutynowych gestów, postaw czy zachowań. Dzieła literackie istotnie więc poszerzają horyzont naszej egzystencji, umożliwiając podjęcie filozoficznej nad nią refleksji.

---

<sup>4</sup> A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Łódź, Warszawa 2014, s. 59.

<sup>5</sup> Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, przeł. J. Łaszcz, Gdańsk 2007; idem, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2006; idem, *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, przeł. M. Żakowski, Warszawa 2007; idem, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011.

<sup>6</sup> A. Toffler, *Trzecia fala*, przeł. E. Woydyłło, Warszawa 2001, s. 549-550.

<sup>7</sup> M. Błaszczuk, *Egzystencja i tożsamość. Kilka uwag na temat kondycji człowieka współczesnego*, [w:] *Pokoleniowe spojrzenie na media*, red. A. Kwiatkowska, D. Sidyk, M. Szyber, Warszawa 2018, s. 33-46.

<sup>8</sup> M. Błaszczuk, *Fenomenologia i psychologia lęku*, „Polskie Forum Psychologiczne”, 1/2022, s. 101-115.

<sup>9</sup> M. Błaszczuk, *Między zdrowiem a chorobą. O psychologii egzystencji*, [w:] *Instytucjonalne i przedsiębiorcze formy wypoczynku w czasie wolnym od pracy w ramach turystyki na wsi w okresie pandemii koronawirusa SARS CoV-2 i innych czynników pozaekonomicznych*, red. A. Roman i in., Białystok 2022, s. 55-68.

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1985, s. 115.

Przejdźmy do podsumowania, nakreślając zrealizowane w rozprawie cele i zamierzenia. Po pierwsze, praca porządkuje dotychczasowy namysł nad samotnością, przedstawia różne sposoby jej postrzegania, ujmowania i tematyzowania. Eksponuje przy tym specyfikę jednostkowego doświadczenia samotności, nawiązując do wybranych dzieł literatury egzystencjalizmu. Problematyka samotności, mając na uwadze jej wielowątkowość i wielowymiarowość, jest tu ukazana w kontekście fundamentalnych pytań egzystencjalnych, zwłaszcza o miejsce i rolę człowieka w świecie oraz sens ludzkiego życia.

Po wtóre, rozprawa przybliży fenomen egzystencjalizmu, akcentując główne jego motywy, jego niejednorodność i programowo antysystemowy („nienaukowy”) charakter. Podkreśla, że egzystencjalizm jest szczególnym miejscem spotkania filozofii i literatury (prozy). Jego swoistość polega bowiem nie tylko na tym, że jest to jeden z ważniejszych nurtów filozofii współczesnej, który – z różnym nasileniem – kontestuje idealistyczne i pozytywistyczno-scjentystyczne założenia europejskiej tradycji intelektualnej. Zaciera on także granice między filozofią a literaturą, wskazując na literackość filozofii i filozoficzność literatury. Literatura staje się tu swego rodzaju „obszarem” filozoficznej wypowiedzi, filozofia natomiast manifestuje się „w” i „poprzez” literaturę, odsłaniając jej egzystencjalno-terapeutyczny potencjał. Literatura zdaje się zatem być „lustrzanym odbiciem” filozofii egzystencji, lub inaczej: „filozofią wyrażoną w obrazach”<sup>11</sup>. Słuszna okazuje się konstatacja Alberta Camusa, że „wielcy powieściopisarze to powieściopisarze-filozofowie”<sup>12</sup>. Literatura i filozofia, koncentrując się na opisie subiektywnego doświadczenia egzystencjalnego (w tym problemów bezpośrednio związanych z konkretnym ludzkim życiem), nieustannie się przenikają, ząbnią i uzupełniają.

Po trzecie wreszcie, praca ukazuje antynomiczny (dialektyczny) charakter ludzkiej egzystencji, zwracając uwagę na dialektyczne napięcie między samotnością (monadycznością) a społecznieniem (wspólnotowością, współbyciem, dialogicznością). Zaznacza, że człowiek jest istotą paradoksalną, którą kierują sprzeczne dążenia. Z jednej strony pragnie on samotności (autonomii, odrębności, niezależności), widząc w niej remedium na „dyktaturę Sie”<sup>13</sup>, z drugiej zaś odczuwa silną potrzebę współbycia, nawiązania relacji międzyludzkich i realizowania się w ramach określonej

---

<sup>11</sup> Cyt. za D. Sherman, *Camus*, Oxford 2009, s. 2.

<sup>12</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 175.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010.

wspólnoty czy grupy społecznej. Samotność bywa więc postrzegana jako nieodłączny element samorozwoju, a niekiedy nawet jako warunek autentycznego „bycia sobą”, w tym samostanowienia, samopoznania i samorozumienia. Bywa zarazem kojarzona z absurdem, tragizmem, niespełnieniem, duchowymi rozterkami, dylematami i przesileniami, brakiem zakorzenienia w świecie, utratą wiary w Boga oraz w możliwość urzeczywistnienia się szczęśliwej koegzystencji. Dysertacja, dotykając sygnalizowanych zagadnień, podkreśla rangę dzieł literackich w badaniach nad egzystencjalizmem. Przypomina tym samym, że „przedmiotem literatury są zawsze sprawy najtrudniejsze i najważniejsze w naszym życiu”<sup>14</sup>.

Rozważania zawarte w rozprawie mają charakter wprowadzający. Nie wyczerpują one wszystkich możliwych ujęć (interpretacji) problematyki samotności. Ta bowiem, z uwagi na specyfikę jednostkowego doświadczenia egzystencjalnego, skutecznie wymyka się naukowej, poznawczo satysfakcjonującej konceptualizacji. Zadanie nasze było jednak o wiele skromniejsze. Nie tylko zaznaczyliśmy, że literatura egzystencjalizmu na różne sposoby próbuje opisać doświadczenie samotności, ale i ukazał, że przeważnie czyni to w szerszym kontekście egzystencjalnej refleksji nad człowiekiem, pytając o cel i sens jego istnienia, o jego miejsce i rolę w świecie, o jego autentyczność, wolność, relacje z innymi ludźmi czy stosunek do Boga (Absolutu).

Namysł nad samotnością skłania więc do refleksji nad swoistością ludzkiej egzystencji. Ta zaś, jak mieliśmy okazję zobaczyć, nie jest tożsama z istotą człowieka, jego właściwościami fizycznymi (biologicznymi), psychologicznymi (mentalnymi) czy społecznymi. Nie jest też ona redukowalna jedynie do ludzkich wytworów (jak choćby literatura, sztuka, kultura) czy treści świadomościowych. W tym sensie nie podlega ona obiektywizacji, wymykając się – dążącemu do jej uprzedmiotowienia – opisowi naukowemu. Egzystencja, mówiąc najogólniej, jest raczej specyficznym ludzkim sposobem bycia (bycia-w-świecie), subiektywnie przeżywanym projektem, silnie zindywidualizowanym ruchem *in statu nascendi*. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku doświadczenia samotności. Jest ono niezgłębialne i niedefiniowalne, a przy tym nieprzekazywalne i niekomunikowalne. Stanowi tym samym o swoistości i ontycznej wyjątkowości każdego poszczególnego człowieka. Nie ma bowiem dwóch dokładnie takich samych egzystencji, podobnie jak różnorodny i wielowymiarowy jest sposób przeżywania samotności, w tym jej manifestowania i

---

<sup>14</sup> L. Szestow, *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. N. Karsow, S. Szechter, Londyn 1983, s. 39.

„oswajania”. Oznacza to, że nie można jej całkowicie poznać, formułując „jasną” i „wyraźną” jej konceptualizację, lecz jedynie rozjaśniać, przyglądając się – jak ma to miejsce w filozofii i literaturze egzystencjalizmu – wybranym aspektom jej wewnątrzświatowego urzeczywistnienia.

Namysł nad ludzką egzystencją, w tym doświadczeniem samotności i sensem życia, generuje więcej pytań niż może dać odpowiedzi. Każda uzyskana odpowiedź szybko bowiem okazuje się być wątpliwa i niewystarczająca, przekształcając się w kolejne pytanie, które domaga się ponownego rozpatrzenia. Namysł ten, co może wydawać się paradoksalne, warto jednak nieustannie ponawiać, mając zarazem świadomość, że doniosły problem filozoficzny, także ten zarysowany na gruncie literatury, to „problem nierozwiązalny”<sup>15</sup>. Brak ostatecznej, „gotowej” konkluzji, choć frapujący dla badacza, zdaje się nawet charakterystyczny dla wszelkiego humanistycznego (literaturoznawczo-filozoficznego) badania. Refleksja nad problematyką doświadczenia egzystencjalnego ma więc charakter aletheiczny, rozjaśniając bowiem jedne kwestie inne pozostawia w ukryciu. Gdy zaś próbuje naświetlić te drugie, pierwsze ulegają zaciemnieniu. Lub inaczej: odsłaniając pewne zagadnienia siłą rzeczy zaciemnia (pomija) inne, ponieważ – zgodnie z duchem hermeneutyki – odsłaniając zaciemnia, a zaciemniając odsłania. Niniejsza rozprawa, akcentując ważkość problematyki egzystencjalnej, stanowi właśnie przyczynek do dalszych tego typu studiów.

---

<sup>15</sup> H.G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia*, przeł. K. Michalski, [w:] *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 106. Por. K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkiewicz, Wrocław 1998, s. 8.

## Bibliografia

### A

- Abel G., *Świat jako znak i interpretacja*, przeł. W. Małecki, Warszawa 2014.
- Absurd w filozofii i literaturze*, red. R. Różanowski, Wrocław 1998.
- Adamski J., *Historia literatury francuskiej*, Wrocław 1966.
- Adamski J., *Świat jako niespełnienie albo samobójstwo Don Juana*, Warszawa 2000.
- Adorno T., *Zapiski o Kafce*, przeł. A. Wołkowicz, „Literatura na Świecie”, 6/1991, s. 149-176.
- Adorno T., *Zapiski o Kafce*, przeł. A. Wołkowicz, [w:] *Nienasycenie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011, s. 129-165.
- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.
- Agamben G., K., przeł. S. Kasprzysiak, [w:] *Nienasycenie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011, s. 369-387.
- A Kierkegaard Critique. An International Selection of Essays Interpreting Kierkegaard*, red. H.A. Johnson, N. Thulstrup, Chicago 1967.
- Aktualność Kierkegarda*, red. A. Szwed, Kęty 2006.
- Aktualność Sorena Kierkegarda w filozofii, teologii, literaturze*, red. M. Hintz, M. Urbańska-Bożek, Sopot-Gdańsk 2013.
- Anders G., *Kafka pro i kontra*, przeł. A. Kochanowska, [w:] *Nienasycenie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011, s. 87-110.
- Annas J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981.
- Arendt H., *Czym jest filozofia egzystencji?*, [w:] *Salon berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa 2008, s. 73-102.
- Arendt H., *Francuski egzystencjalizm*, [w:] *Salon berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa 2008, s. 105-112.

- Arendt H., *Franz Kafka: ponowna ocena*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, [w:] *Nienasyconie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011, s. 71-85.
- Arendt H., *O naturze totalitaryzmu: esej z rozumienia*, [w:] *Salon berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa 2008, s. 204-244.
- Arendt H., *Salon berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa 2008.
- Aronson E., *Człowiek – istota społeczna*, przeł. J. Radzicki, Warszawa 2006.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1956.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2004.
- Augé M., *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chymkowski, Warszawa 2010.
- Augustyn Św., *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 2008.
- Auster P., *Wynaleźć samotność*, przeł. K. Zabłocki, Warszawa 1996.

## **B**

- Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970.
- Bacon F., *Eseje*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1959.
- Baczko B., *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Warszawa 1964.
- Bakewell S., *Kawiarnia egzystencjalistów*, przeł. A. Paszkowska, Warszawa 2018.
- Banaszak T., *Kilka uwag o pojęciu wolności u Gombrowicza*, [w:] *Przestrzenie świadomości. Studia z filozofii literatury*, red. A. Falkiewicz, L. Nowak, Poznań 1996, s. 193-203.
- Barański J., *Samotność i nostalgia. Szkice z filozofii kultury*, Wrocław 2000.
- Barnes H.E., *Sartre's Ontology. The Revealing and Making of Being*, [w:] *The Cambridge Companion to Sartre*, red. Ch. Howells, Cambridge 1992, s. 13-38.
- Barnes W., *The Philosophy and Literature of Existentialism*, New York 1968.
- Barrett W., *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*, New York 1958.
- Barrett W., *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*, New York 1990.
- Bartol K., *Wypędzić poezję, wygnąć poetów. Współczesne interpretacje Platońskiego postulatu*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka”, 19/2012, s. 13-30.



- Bartosiak K., *Po wsparcie do filozofa. Sartre'owski egzystencjalizm w praktyce doradczej*, [w:] *Oblicza egzystencjalizmu*, red. M. Błaszczyk, Kraków 2017, s. 231-250.
- Batchelor S., *Sztuka samotności*, przeł. M. Barski, Kraków 2020.
- Bauman Z., *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2006.
- Bauman Z., *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, przeł. M. Żakowski, Warszawa 2007.
- Bauman Z., *Sztuka życia*, przeł. T. Kunz, Kraków 2009.
- Bauman Z., *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, przeł. J. Łaszcz, Gdańsk 2007.
- Beauvoir S. de, *W sile wieku*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1964.
- Beckett S., *Czekając na Godota*, przeł. A. Libera, Warszawa 1985.
- Beebe M., *The Three Motives of Raskolnikov. A Reinterpretation of 'Crime and Punishment'*, „College English”, 3(17)/1955, s. 151-158.
- Belknap R.L., *Dostoevskii and Psychology*, [w:] *The Cambridge Companion to Dostoevskii*, red. W.J. Leatherbarrow, Cambridge 2002, s. 131-147.
- Bembenek K., *Egzystencja wobec egzystencji – Søren Kierkegarda dialog z czytelnikiem*, [w:] *Dialog. Idea i doświadczenie*, red. S. Kruszyńska, K. Bembenek, I. Krupecka, Gdańsk 2011, s. 118-128.
- Benjamin W., *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996.
- Benjamin W., *Franz Kafka*, przeł. J. Sikorski, [w:] *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996, s. 183-199.
- Benjamin W., *Franz Kafka. Z okazji dziesiątej rocznicy jego śmierci*, przeł. A. Lipszyc, [w:] *Nienasycenie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011, s. 21-58.
- Béguin A., *Pascala portret własny*, przeł. A. Borkowska, Warszawa 1963.
- Bieńkowska E., *Camus i niemożliwe pojednanie*, [w:] A. Camus, *Cztery powieści*, przeł. M. Zenowicz, J. Guze, Warszawa 2000, s. 653-670.
- Bieńkowski Z., *Camus anty-Kafka*, [w:] *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983, s. 239-253.
- Bieńkowski Z., *Egzystencjalizmy*, [w:] *Piekła i Orfeusze. Szkice z literatury zachodniej*, Warszawa 2009, s. 182-190.

- Bieńkowski Z., *Egzystencjalizmy*, [w:] *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983, s. 203-211.
- Bieńkowski Z., *Granice Sartre'a*, [w:] *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983, s. 212-223.
- Bieńkowski Z., *Jaskółka egzystencjalizmu*, [w:] *Piekła i Orfeusze. Szkice z literatury zachodniej*, Warszawa 2009, s. 238-251.
- Bieńkowski Z., *Jaskółka egzystencjalizmu*, [w:] *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983, s. 254-267.
- Bieńkowski Z., *Kafka, piekło metafizyki* [w:] *Piekła i Orfeusze. Szkice z literatury zachodniej*, Warszawa 2009, s. 56-88.
- Bieńkowski Z., *Kafka, piekło metafizyki*, [w:] *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983, s. 56-88.
- Bieńkowski Z., „*Mdłości*”, [w:] *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983, s. 234-238.
- Bieńkowski Z., *Model człowieka*, [w:] *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983, s. 9-25.
- Bieńkowski Z., *Piekła i Orfeusze. Szkice z literatury zachodniej*, Warszawa 2009.
- Bieńkowski Z., *Saint-Exupéry. Aprobata cywilizacji*, [w:] *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983, s. 26-45.
- Bieńkowski Z., *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983.
- Bierdiajew M., *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Bierdiajew M., *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*, [w:] L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1990, s. 117-120.
- Bierdiajew M., *Główna idea filozofii Lwa Szestowa*, przeł. A. Kondrat, „*Studia z Historii Filozofii*”, 1/2018, s. 27-32.
- Bierdiajew M., *Lew Szestow i Søren Aabye Kierkegaard*, przeł. A. Kondrat, „*Studia z Historii Filozofii*”, 4/2018, s. 81-89.
- Bierdiajew M., *Rosyjska idea*, przeł. J.C. – S.W., Warszawa 1999.
- Bierdiajew M., *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Bierdiajew M., *Sartre i los egzystencjalizmu*, przeł. A. Kondrat, „*Studia z Historii Filozofii*”, 2/2018, s. 49-60.
- Bierdiajew M., *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004.
- Bierdiajew M., *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2013.

- Bierdiajew M., *Zarys metafizyki eschatologicznej*, przeł. W. i R. Paradowscy, Kęty 2004.
- Binder H., *'Vor dem Gesetz'. Einführung in Kafkas Welt*, Stuttgart, Weimar 1993.
- Blackham H.J., *Six existentialist thinkers*, London 1956.
- Blanchot M., *Kafka i literatura*, przeł. A. Wasilewska, [w:] *Nienasylenie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011, s. 111-127.
- Blanchot M., *Wokół Kafki*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1996.
- Bloom H., *Kafka. Brak stałego miejsca zamieszkania*, przeł. A. Bielik-Robson, [w:] *Nienasylenie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011, s. 235-268.
- Błaszczyk M., *Alberta Camusa filozofia absurdu*, [w:] *Oblicza egzystencjalizmu*, red. M. Błaszczyk, Kraków 2017, s. 181-192.
- Błaszczyk M., *Antropologia wolności w filozofii Sartre'a i Lévinasa*, „Studia Europaea Gnesnensia”, 13/2016, s. 77-87.
- Błaszczyk M., *Człowiek według Jeana-Paula Sartre'a*, „Przegląd Filozoficzny”, 2/2019, s. 39-52.
- Błaszczyk M., *Dialektyka ciszy i milczenia*, „Kultura Współczesna”, 1/2020, s. 217-224.
- Błaszczyk M., *Dostojewski o człowieku*, „Pamiętnik Literacki”, 4/2021, s. 253-257.
- Błaszczyk M., *Drogi i bezdroża samotności*, „Analiza i Egzystencja”, 51/2020, s. 103-109.
- Błaszczyk M., *Egzystencja i psychoterapia*, „Hybris”, 55/2021, s. 62-76.
- Błaszczyk M., *Egzystencja i tożsamość. Kilka uwag na temat kondycji człowieka współczesnego*, [w:] *Pokoleniowe spojrzenie na media*, red. A. Kwiatkowska, D. Sidyk, M. Szyber, Warszawa 2018, s. 33-46.
- Błaszczyk M., *Egzystencjalizm jako filozofia, literatura i styl życia*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 1/2021, s. 143-149.
- Błaszczyk M., *Emila Ciorana filozofia człowieka*, „Tematy i Konteksty”, 11/2021, s. 624-630.
- Błaszczyk M., *Fenomenologia ateizmu*, „Humaniora”, 4/2022, s. 123-130.
- Błaszczyk M., *Fenomenologia egzystencji*, „Przegląd Filozoficzny”, 3/2022, s. 111-122.
- Błaszczyk M., *Fenomenologia i psychologia lęku*, „Polskie Forum Psychologiczne”, 1/2022, s. 101-115.
- Błaszczyk M., *Filozofia hermeneutycznego rozumu*, „Tematy i Konteksty”, 10/2020, s. 522-527.

- Błaszczyk M., *Filozofia i życie*, „Humaniora”, 4/2020, s. 143-147.
- Błaszczyk M., *Filozoficznie o samotności*, „Świat i Słowo”, 1/2020, s. 421-427.
- Błaszczyk M., *In the face of the impossible. Existential sources of post-secular thought*, „Perspektywy Kultury”, 2(21)/2018, s. 31-53.
- Błaszczyk M., *Między zdrowiem a chorobą. O psychologii egzystencji*, [w:] *Instytucjonalne i przedsiębiorcze formy wypoczynku w czasie wolnym od pracy w ramach turystyki na wsi w okresie pandemii koronawirusa SARS CoV-2 i innych czynników pozaekonomicznych*, red. A. Roman i in., Białystok 2022, s. 55-68.
- Błaszczyk M., *Michela de Montaigne'a filozofia człowieka*, „Przegląd Humanistyczny”, 2/2020, s. 7-18.
- Błaszczyk M., *Motywy egzystencjalne w „Dwóch ludziach z szafą” Romana Polańskiego*, „Przegląd Filozoficzny”, 1/2022, s. 65-87.
- Błaszczyk M., *Motywy egzystencjalne w twórczości filmowej Ingmara Bergmana*, „Analiza i Egzystencja”, 52/2020, s. 19-36.
- Błaszczyk M., *O absurdzie w twórczości Alberta Camusa*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 2/2020, s. 201-205.
- Błaszczyk M., *O buncie w twórczości Alberta Camusa*, „Świat i Słowo”, 2/2020, s. 369-374.
- Błaszczyk M., *O istocie samotności*, „Filozofuj”, 1/2020, s. 44-46.
- Błaszczyk M., *Oblicza filozofii hermeneutycznej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1/2021, s. 201-209.
- Błaszczyk M., *Oblicza filozofii samotności*, „Logos i Ethos”, 1/2022, s. 305-313.
- Błaszczyk M., *Pascal jako prekursor filozofii egzystencjalnej*, „Przegląd Filozoficzny”, 3/2017, s. 149-162.
- Błaszczyk M., *Podstawy zdrowia psychicznego*, [w:] *Rola instytucji w rozwoju turystyki zdrowotnej w mieście, na obszarach wiejskich i terenach leśnych w czasie wolnym w dobie współczesnych zagrożeń*, red. A. Roman i in., Białystok 2023, s. 37-51.
- Błaszczyk M., *Problem relacji międzypodmiotowych w egzystencjalizmie*, [w:] *Solidarność. Człowiek w sieci zależności społecznych*, red. J. Jagiełło, K. Tytko, Kraków 2021, s. 33-53.
- Błaszczyk M., *Rozmowy w kawiarni. O fenomenie egzystencjalizmu*, „Świat i Słowo”, 2/2019, s. 277-284.

- Błaszczuk M., *Samotność jako problem egzystencjalny*, „Consensus”, 2022 (wydanie specjalne), s. 9-24.
- Błaszczuk M., *Sens, szczęście i czas*, „Świat i Słowo”, 1/2021, s. 297-305.
- Błaszczuk M., *Spór o filozofię hermeneutyczną*, „Hybris”, 51/2020, s. 111-127.
- Błaszczuk M., *Szaleństwo rozumu albo pasja niemożliwego*, [w:] *Niewy(ob)rażalne*, red. D. Gortych, Poznań 2018, s. 59-74.
- Błaszczuk M., *Terapeutyczny fenomen pisania*, „Kultura Współczesna”, 1/2022, s. 175-182.
- Błaszczuk M., *Terapia akceptacji i zaangażowania*, „Remedium”, 7-8/2022, s. 25-28.
- Błaszczuk M., *W stronę humanistyki hermeneutycznej*, „Przegląd Humanistyczny”, 3/2019, s. 93-96.
- Błaszczuk M., *W poszukiwaniu mądrości*, „Kultura Współczesna”, 4/2022, s. 200-207.
- Błaszczuk M., *Wobec pytania o sens ludzkiej egzystencji*, „Filozofia i Nauka”, 9/2021, s. 377-383.
- Błaszczuk M., *Wolność jako problem egzystencjalny*, [w:] *Wolność*, red. D. Gortych, Poznań 2017, s. 21-36.
- Błaszczuk M., *Wprowadzenie*, [w:] *Oblicza egzystencjalizmu*, red. M. Błaszczuk, Kraków 2017, s. 9-13.
- Błaszczuk M., *Wprowadzenie do filozofii Karla Jaspersa*, „Filozofia i Nauka”, 10/2022, s. 295-302.
- Błaszczuk M., *Współczesne oblicze sporu o interpretację*, „Teksty Drugie”, 4/2021, s. 153-159.
- Błoński J., *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne. Studia o Gombrowiczu*, Kraków 2003.
- Błoński J., *Romans z tekstem*, Kraków 1981.
- Bogaczyk-Vormayr M., *Falsz egzystencji. Człowiek w dziele Franza Kafki*, „Humaniora”, 1/2014, s. 13-35.
- Bohlmann O., *Conrad's Existentialism*, London 1991.
- Bohun M., *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996.
- Bollnow O.F., *Deutsche Existenzphilosophie und Französischer Existentialismus*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung”, 2-3(2)/1948, s. 231-243.
- Bollnow O.F., *Existenzphilosophie*, Stuttgart 1984.
- Bollnow O.F., *Existenzphilosophie*, Stuttgart 1955.
- Borowski D., *Literackie nawiązania do „Małego Księcia” Antoine'a de Saint-Exupéry'ego – spojrzenie intertekstualne*, [w:] *Teksty kultury w edukacji*

- polonistycznej i refleksji badawczej*, red. Z. Ożóg-Winiarska, Kielce 2014, s. 41-54.
- Bourke V., *Historia etyki*, przeł. A. Białek, Warszawa 1994.
- Brandstaetter R., *Samotność*, [w:] *Hamlet i labędź. Wybór wierszy*, Poznań 1988.
- Bratkowski S., *W drodze do Montaigne*, Warszawa 2012.
- Breger L., *Dostoevsky. The Author as Psychoanalyst*, New York 1989.
- Brejdak J., *Zrozumieć Innego. Próba rozumienia Innego w fenomenologii, hermeneutyce, filozofii dialogu i teorii systemu*, Kraków 2020.
- Bridgwater P., *Kafka and Nietzsche*, Bonn 1974.
- Brod M., *Franz Kafka. Opowieść biograficzna*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1982.
- Bronner S.E., *Camus. Portrait of a Moralizer*, Chicago, London 2009.
- Bruce I., *Kafka and Jewish folklore*, [w:] *The Cambridge Companion to Kafka*, red. J. Preece, Cambridge 2002, s. 150-168.
- Brzoza H., *Dostojewski. Między mitem, tragedią i apokalipsą*, Toruń 1995.
- Brzoza H., *Dostojewski. Myśl a forma*, Łódź 1984.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buber M., *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1993.
- Buber M., *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Warszawa 1994.
- Buchowski M., *Buty Ikara. Biografia Edwarda Stachury*, Warszawa 2014.
- Buchowski M., *Edward Stachura. Biografia i legenda*, Opole 1993.
- Budrecki L., *Antropologia filozoficzna Dostojewskiego*, „Literatura na Świecie”, 3/1983, s. 275-283.
- Bukowska A., *Saint-Exupéry, czyli paradoksy humanizmu*, Warszawa 1977.
- Bukowski J., *Problem Innego u Sartre'a*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, 3(57)/1981, s. 142-151.
- Bultmann R., *Czy możliwa jest bezzalożeniowa egzegeza?*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowinski, Kraków 1993, s. 27-32.
- Bursow B., *Osobowość Dostojewskiego*, przeł. A. Wołodźko, Warszawa 1983.
- Burszta W., *Antropologia kultury*, Poznań 1998.
- Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2006.
- Burzyńska A., *Wprowadzenie*, [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2006, s. 13-44.

## C

- Camus A., *Christian Metaphysics and Neoplatonism*, Columbia 2007.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, [w:] *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971.
- Camus A., *Cztery powieści*, przeł. M. Zenowicz, J. Guze, Warszawa 2000.
- Camus A., *Dramaty*, przeł. W. Natanson, M. Leśniewska, W. Błońska, J. Błoński, Kraków 1987.
- Camus A., *Dwie strony tego samego*, [w:] *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971.
- Camus A., *Dżuma*, przeł. J. Guze, Warszawa 1978.
- Camus A., *Kaligula*, przeł. W. Natanson, [w:] *Dramaty*, przeł. W. Natanson, M. Leśniewska, W. Błońska, J. Błoński, Kraków 1987.
- Camus A., *Lyrical and critical essays*, New York 1970.
- Camus A., *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971.
- Camus A., *Nadzieja i absurd w dziele Franza Kafki*, [w:] *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971.
- Camus A., *Nadzieja i absurd w dziele Franza Kafki*, przeł. J. Guze, [w:] *Nienasycenie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011, s. 59-69.
- Camus A., *Notatniki 1942-1945*, [w:] *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971.
- Camus A., *Notatniki 1945-1948*, [w:] *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971.
- Camus A., *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971.
- Camus A., *Obcy*, przeł. M. Zenowicz, Warszawa 1967.
- Camus A., *Obcy*, przeł. M. Zenowicz, Warszawa 1985.
- Camus A., *Obcy*, przeł. M. Zenowicz, [w:] *Cztery powieści*, przeł. M. Zenowicz, J. Guze, Warszawa 2000.
- Camus A., *Pierwszy człowiek*, przeł. J. Guze, Kraków 2003.
- Camus A., *Pozostańcie chrześcijanami*, przeł. A. Koprowska, „Gazeta Wyborcza”, 261/2003, s. 28.
- Camus A., *Śmierć szczęśliwa*, przeł. A. Machowska, Kraków 1998.
- Camus A., *Upadek*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971.
- Caputo J.D., *How to Read Kierkegaard*, New York 2008.
- Carlisle C., *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*, New York 2005.
- Carlyle T., *Bohaterowie*, Warszawa 2010.
- Carroll D., *Albert Camus. The Algerian. Colonialism, Terrorism, Justice*, New York 2007.
- Cassedy S., *Dostoevsky's Religion*, Stanford 2005.

- Cassirer E., *Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2008.
- Catalano J.S., *A Commentary on Jean-Paul Sartre's 'Being and Nothingness'*, Chicago, London 1985.
- Chevalier J., *Pascal*, Paris 1924.
- Chmielewska K., *Jak możliwa jest poetyka (eseju)?*, „Teksty Drugie”, 3-4/2001, s. 134-138.
- Chmielewska K., *Strategie podmiotu. Dziennik Witolda Gombrowicza*, Warszawa 2010.
- Ciesielski M., *Człowiek Gombrowicza a model jednostki racjonalnej*, [w:] *Jednostka w układzie społecznym. Próba teoretycznej konceptualizacji*, red. K. Brzechczyn, M. Ciesielski, E. Karczyńska, Poznań 2013, s. 23-43.
- Ciesielski M., *O Bogu, który był. Nowa interpretacja Jezusa nauki o Bogu*, Warszawa 2016.
- Cioran E., *Brewiarz zwyciężonych*, przeł. I. Kania, Warszawa 2016.
- Cioran E., *Księga złudzeń*, przeł. S. Królak, Warszawa 2004.
- Cioran E., *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Warszawa 2008.
- Cioran E., *Pokusa istnienia*, przeł. K. Jarosz, Warszawa 2016.
- Cioran E., *Samotność i przeznaczenie*, przeł. A. Dwulit, Warszawa 2008.
- Cioran E., *Sylogizmy goryczy*, przeł. I. Kania, Warszawa 2009.
- Cioran E., *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Warszawa 2008.
- Cioran E., *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2015.
- Cioran E., *Zły demiurg*, przeł. I. Kania, Kraków 1995.
- Cioran E., *Zmierzch myśli*, przeł. A. Dwulit, Warszawa 2004.
- Cobb R., *Death in Paris*, Oxford 1978.
- Cohen-Solal A., *Sartre. A Life*, London 1987.
- Collins J., *The Mind of Kierkegaard*, Princeton 1983.
- Cooper D.E., *Existentialism. A Reconstruction*, Oxford 1999.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 7, przeł. J. Łoziński, Warszawa 2006.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 9, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2006.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 10, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2009.
- Corbin A., *Historia ciszy i milczenia. Od renesansu do naszych dni*, przeł. K. Kot-Simon, Warszawa 2019.
- Cornwell N., *The Absurd in Literature*, Manchester 2006.
- Crittenden P., *Sartre in Search of an Ethics*, Cambridge 2009.



- Crowell S., *Existentialism and its legacy*, [w:] *The Cambridge Companion to Existentialism*, red. S. Crowell, Cambridge 2012, s. 3-26.
- Crowell S., *Sartre's Existentialism and the Nature of Consciousness*, [w:] *The Cambridge Companion to Existentialism*, red. S. Crowell, Cambridge 2012, s. 199-226.
- Cruickshank J., *Albert Camus and the Literature of Revolt*, New York 1960.
- Curtis J.M., *Shestov's Use of Nietzsche in His Interpretation of Tolstoy and Dostoevsky*, „Texas Studies in Literature and Language”, 17/1975, s. 289-302.
- Czajka Ł., *Ocal siebie, aby ocalić świat – filozofia „Małego Księcia”*, „Humaniora”, 2/2020, s. 75-89.
- Czapliński P., *Powrót centrali. Literatura w nowej rzeczywistości*, Kraków 2007.
- Czardybon B., *Irracjonalność natury ludzkiej i „cud wolności” według Fiodora Dostojewskiego (Wokół Siemiona Franka rozumienia humanizmu chrześcijańskiego)*, „Przegląd Rusycystyczny”, 1(145)/2014, s. 46-63.
- Czekalski R., *„Między” egzystencją a transcendencją. Obraz człowieka w filozofii egzystencjalistycznej Karla Jaspersa*, Kraków-Warszawa 2021.
- Czochralska B., *Ktoś spoza planety. Spotkania z Edwardem Stachurą*, Kraków 2014.
- Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Wrocław 2005.

## D

- Dadlez J., *Próbowanie innych Michela de Montaigne*, „Etyka”, 1/2019, s. 219-242.
- Daigle Ch., *Jean-Paul Sartre*, New York 2010.
- Dalton E., *Unconscious Structure in 'The Idiot'. A Study in Literature and Psychoanalysis*, Princeton 1979.
- Daoud K., *Sprawa Meursaulta*, przeł. M. Szczurek, Kraków 2015.
- Davidson D., *Widzieć poprzez język*, przeł. A. Żychliński, „Teksty Drugie”, 3/2007, s. 128-141.
- Davis C., *Existentialism and Literature*, [w:] *The Bloomsbury Companion to Existentialism*, red. F. Joseph, J. Reynolds, A. Woodward, London 2014, s. 138-154.
- Dąbmska I., *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958.
- Deleuze G., Guattari F., *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, przeł. A.Z. Jaksender, K.M. Jaksender, Kraków 2016.

- Deleuze G., Guattari F., *Składniki ekspresji*, przeł. P. Mościcki, [w:] *Nienasylenie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011, s. 167-190.
- Derrida J., *Darować śmierć. Komu darować (Wiedzieć, by Nie Wiedzieć)*, przeł. K. Liszka, M. Pawlikowska, [w:] *Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Wrocław 2005, s. 71-88.
- Derrida J., *Przed prawem*, przeł. J. Gutorow, [w:] *Nienasylenie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011, s. 191-234.
- Derrida J., *Przed prawem*, przeł. J. Gutorow, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2006, s. 413-443.
- Derrida J., Attridge D., *Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacques'em Derridą rozmawia Derek Attridge*, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie”, 11-12/1998, s. 176-225.
- Dialog. Idea i doświadczenie*, red. S. Kruszyńska, K. Bembenek, I. Krupecka, Gdańsk 2011.
- Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, red. D.P. Michelfelder, R.E. Palmer, New York 1989.
- Diderot D., *Zakonnica*, przeł. W. Rogowicz, Warszawa 1985.
- Diem H., *Kierkegaard's Dialectic of Existence*, Edinburgh, London 1959.
- Dilthey W., *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982.
- Dilthey W., *Powstanie hermeneutyki*, [w:] *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 290-311.
- Dilthey W., *Rozumienie i życie*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowinski, Kraków 1993, s. 41-95.
- Dobieszewski J., *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Kraków 2012.
- Dołęga Z., *Biedy i bogactwo samotności. Studium psychologiczne*, Warszawa 2020.
- Dołęga Z., *Samotność młodzieży. Analiza teoretyczna i studia empiryczne*, Katowice 2003.
- Domaradzki M., *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegaarda*, Poznań 2006.
- Domeracki P., *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, Toruń 2018.
- Domeracki P., *Meandry filozofii samotności*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 15-25.

- Domeracki P., *Miłość i samotność – konfrontacje*, „Filozofia Chrześcijańska”, 11/2014, s. 43-68.
- Domeracki P., *Paradygmatyczne konceptualizacje samotności i wspólnotowości w dyskursie monoseologicznym*, „Filozofia Chrześcijańska”, 12/2015, s. 33-55.
- Domeracki P., *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Kraków 2016.
- Domeracki P., *Z dziejów filozoficznych zamyśleń nad samotnością*, „Kultura i Edukacja”, 3/2004, s. 35-47.
- Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*, red. R. Wellek, Englewood Cliffs 1962.
- Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. Philosophical Perspectives*, red. R. Guay, Oxford 2019.
- Dostojewski F., *Biesy*, przeł. T. Zagórski, Warszawa 1958.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, przeł. A. Pomorski, Kraków 2004.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Warszawa 1984.
- Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, t. 2, przeł. M. Leśniewska, Warszawa 1982.
- Dostojewski F., *Gracz*, przeł. W. Broniewski, Warszawa 1973.
- Dostojewski F., *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1987.
- Dostojewski F., *Listy*, przeł. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979.
- Dostojewski F., *Młodzik*, przeł. J. Polecki, Białystok 2002.
- Dostojewski F., *Notatki z podziemia. Gracz*, przeł. G. Karski, W. Broniewski, Londyn, Warszawa 1992.
- Dostojewski F., *Sentencje*, przeł. Z. Podgórzec, Białystok 1993.
- Dostojewski F., *Skrzywieni i poniżeni*, przeł. W. Broniewski, Warszawa 1957.
- Dostojewski F., *Wspomnienia z domu umarłych*, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1977.
- Dostojewski F., *Zbrodnia i kara*, przeł. Z. Podgórzec, Kraków 2002.
- Drewermann E., *Istotnego nie widać. Rzecz o Małym Księciu*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1996.
- Drewermann E., *W obronie indywidualności. Dwa eseje o Hermannie Hessem*, przeł. A. Kryczyńska, B. Miracki, Warszawa 1997.
- Drozdowicz Z., *Antynomie Pascala*, Poznań 1993.
- Drozdowicz Z., *Pascalowskie dylematy ludzkiego istnienia*, [w:] *W kręgu zagadnień antropologii społeczno-filozoficznej*, red. S. Kaczmarek, Poznań 1978, s. 67-88.
- Dunning S.N., *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness. A Structural Analysis of the Theory of Stages*, Princeton 1985.

- Durkheim E., *Samobójstwo. Studium z socjologii*, przeł. K. Wakar, Warszawa 2006.
- Dybel P., „*Wszyscy oskarżeni są piękni...*”. *Antynomie doświadczenia prawa w prozie Franza Kafki*, „Przegląd Humanistyczny”, 4/2016, s. 9-21.
- Dybel K., *Samotność w literaturze średniowiecznej Francji. Literatura narracyjna XII-XIII wieku*, Kraków 2009.
- Dziemidok B., *Filozofia i sztuka życia*, Lublin 2017.
- Dziewiecki M., „*Mały Książę*” jako forma komunikacji wychowawczej, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 5/2006, s. 403-417.

## E

- Ebner F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Warszawa 2006.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń 2002.
- Epiktet, *Diatryby. Eucheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.
- Estrade F., *Albert Camus*, przeł. G. Ostrowski, Warszawa 2008.
- Evans C.S., *Kierkegaard. An Introduction*, Cambridge 2009.
- Evdokimov P., *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Bydgoszcz 2002.

## F

- Fabro C., *Faith and Reason in Kierkegaard's Dialectic*, [w:] *A Kierkegaard Critique. An International Selection of Essays Interpreting Kierkegaard*, red. H.A. Johnson, N. Thulstrup, Chicago 1967, s. 156-206.
- Falicki J., *Uwagi o symbolice „Małego Księcia” A. de Saint-Exupéry*, „Roczniki Humanistyczne”, 3/1957, s.163-192.
- Falkiewicz A., *Gombrowicz: filozof i filozofujące dzieło*, [w:] *Przestrzenie świadomości. Studia z filozofii literatury*, red. A. Falkiewicz, L. Nowak, Poznań 1996, s. 125-138.
- Ferreira M.J., *Faith and the Kierkegaardian leap*, [w:] *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, red. A. Hannay, G. Marino, Cambridge 1998, s. 207-234.
- Fiała E., *Homo transcendens w świecie Gombrowicza*, Lublin 2004.
- Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965.
- Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów*, red. M. Kostyszak, Wrocław 1992.
- Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002.

- Filozofia w literaturze i sztuce*, red. S. Dworacki, M. Jaworska-Wołoszyn, Gorzów Wielkopolski 2018.
- Filozofia w literaturze – literatura w filozofii*, red. A. Iskra-Paczkowska, S. Gałkowski, M. Stanisławski, Rzeszów 2013.
- Filozofia w literaturze – literatura w filozofii 2. Światy możliwe. Interpretacje*, red. A. Iskra-Paczkowska, S. Gałkowski, M. Stanisławski, Rzeszów 2016.
- Filozofia w literaturze – literatura w filozofii 2. Światy możliwe. Projekty*, red. A. Iskra-Paczkowska, S. Gałkowski, M. Stanisławski, Rzeszów 2016.
- Fiut I.S., *Człowiek według Alberta Camusa. Studium antropologii egzystencjalnej*, Kraków 1993.
- Flynn T.R., *Sartre and the Poetics of the History*, [w:] *The Cambridge Companion to Sartre*, red. Ch. Howells, Cambridge 1992, s. 213-260.
- Foley J., *Albert Camus. From the Absurd to Revolt*, London, New York 2014.
- Foucault M., *Inne przestrzenie*, przeł. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie”, 6/2005, s. 117-125.
- Foucault M., *L'existentialisme*, Paris 1948.
- Føllesdal D., *Sartre on Freedom*, [w:] *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, red. P.A. Schilpp, La Salle, Illinois 1991, s. 392-407.
- Franczak J., *Rzecz o nierzeczywistości. „Mdłości” Jeana Paula Sartre'a i „Ferdynand” Witolda Gombrowicza*, Kraków 2002.
- Frank J., *Dostoevsky. The Stir of Liberation, 1860-1865*, Princeton 1986.
- Frank J., *Nihilism and 'Notes from Underground'*, „The Sewanee Review”, 1(69)/1961, s. 1-33.
- Frankl V.E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2009.
- Friedman M., *The Worlds of Existentialism*, New York 1964.
- Fromm E., *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, przeł. R. Saciuk, Warszawa-Wrocław 2000.
- Fromm E., *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, Poznań 2006.
- Fromm E., *O sztuce słuchania. Terapeutyczne aspekty psychoanalizy*, przeł. R. Saciuk, Warszawa 1996.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 2001.
- Fromm-Reichmann F., *Loneliness*, „Psychiatry”, 1(22)/1959, s. 1-15.
- Fuchs A., *A psychoanalytic reading of 'The Man who Disappeared'*, [w:] *The Cambridge Companion to Kafka*, red. J. Preece, Cambridge 2002, s. 25-41.

*Fyodor Dostoevsky's 'Crime and Punishment'*, red. H. Bloom, New York 2004.

*Fyodor Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. A Casebook*, red. R. Peace, Oxford 2006.

## G

Gabriel M., *Subjectivity and Religious Truth in the Philosophy of Søren Kierkegaard*, Macon, Georgia 2010.

Gadacz T., *Filozofia człowieka jako filozofia losu*, Bydgoszcz 2000.

Gadacz T., *Granice wolności*, [w:] *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2007, s. 29-43.

Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, Kraków 2009.

Gadacz T., *O samotności. O spotkaniu*, Kraków 1995.

Gadacz T., *O ulotności życia*, Warszawa 2008.

Gadacz T., *O umiejętności życia*, Kraków 2009.

Gadacz T., *Samotność*, „Przegląd Filozoficzny”, 1/1999, s. 51-63.

Gadamer H.G., *Człowiek i język*, przeł. K. Michalski, [w:] *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 52-62.

Gadamer H.G., *Historia pojęć jako filozofia*, przeł. K. Michalski, [w:] *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 100-118.

Gadamer H.G., *Koło jako struktura rozumienia*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowinski, Kraków 1993, s. 227-234.

Gadamer H.G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.

Gadamer H.G., *Reply to Jacques Derrida*, [w:] *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, red. D.P. Michelfelder, R.E. Palmer, New York 1989, s. 55-57.

Gadamer H.G., *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000.

Gajda J., *Samotność i kultura*, Warszawa 1987.

Gajda J., *Trzy aspekty samotności jako determinanta stylu życia i uczestnictwa w kulturze*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 179-187.

Gajda J., *Wartości w życiu człowieka: prawda, miłość, samotność*, Lublin 1997.

- Gall A., *Humanizm performatywny. Polemika z filozofią w praktyce literackiej Witolda Gombrowicza*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2011.
- Gałkowski S., *Gdzie kończy się filozofia? Metafora w literaturze i filozofii*, „Kultura i Wartości”, 28/2019, s. 307-319.
- Gardner S., *Metaphysical Motivation. 'Crime and Punishment' in the Light of Schelling*, [w:] *Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. Philosophical Perspectives*, red. R. Guay, Oxford 2019, s. 96-122.
- Gasché R., *Prawo Kafki. W polu sił między judaizmem a hellenizmem*, przeł. N. Rapp, [w:] *Nienasycenie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011, s. 323-367.
- Gawroński A., *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Warszawa 1984.
- Gide A., *Dostojewski. Artykuły i wykłady*, przeł. K. Kot, Warszawa 1997.
- Gide A., *Dostojewski. Artykuły i wykłady*, przeł. K. Kot, Warszawa 2003.
- Gide A., *Lochy Watykanu*, przeł. T. Żeleński (Boy), Poznań 1993.
- Gielarowski A., *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 2013.
- Giordano P., *Samotność liczb pierwszych*, przeł. A. Pawłowska-Zampino, Warszawa 2010.
- Głowiński M., *Gombrowicz i nadliteratura*, Kraków 2002.
- Goerd W., *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. J. Antkowiak, Kraków 2012.
- Gombrowicz W., *Bakakaj*, Kraków 1986.
- Gombrowicz W., *Dziennik 1953-1956*, Kraków 1986.
- Gombrowicz W., *Dziennik 1953-1969*, Kraków 2013.
- Gombrowicz W., *Dziennik 1957-1961*, Kraków 1986.
- Gombrowicz W., *Dziennik 1961-1966*, Kraków 1986.
- Gombrowicz W., *Ferdydurke*, Kraków 1987.
- Gombrowicz W., *Kosmos*, Kraków 1988.
- Gombrowicz W., *Pornografia*, Kraków 1987.
- Gombrowicz W., *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, Kraków 1995.
- Gombrowicz W., *Trans-Atlantyk*, Kraków 1986.
- Gouwens D.J., *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge 1996.
- Górski E., *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Wrocław 1979.

- Granat W., *Teodycea*, Lublin 1968.
- Grenier J., *Albert Camus. Wspomnienia*, przeł. K. Brakoniecki, Olsztyn 2000.
- Grodziński E., *Zarys teorii nonsensu*, Wrocław 1981.
- Gromczyński W., *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a*, Warszawa 1969.
- Gromczyński W., *Dialektyka komunikacji etycznej wedle Kierkegaarda*, „Studia Filozoficzne”, 11/1980, s. 99-114.
- Gromczyński W., *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre'a*, [w:] *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, s. 202-220.
- Gromczyński W., *Emerson. Codziennosc i absolut w filozofii Ralpa Waldo Emersona*, Łódź 1992.
- Gromczyński W., *Zagadka Raskolnikowa. Z problemów filozoficznej interpretacji postaci Dostojewskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 26/1980, s. 315-356.
- Gros F., *Filozofia chodzenia*, przeł. E. Kaniowska, Warszawa 2015.
- Grossman L., *Dostojewski*, przeł. S. Pollak, Warszawa 1968.
- Grözinger K.E., *Kafka a kabała. Pierwiastek żydowski w dziele i myśleniu Franza Kafki*, przeł. J. Güntner, Kraków 2006.
- Grzegorzcyk A., *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa*, Katowice 1999.
- Grzegorzcyk A., *Tożsamość Obcego*, „Polonistyka”, 7/2003, s. 404-410.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, przeł. Z. Włodkowska i in., Kraków 1969.
- Guardini R., *Wolność, łaska, los*, [w:] *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, przeł. Z. Włodkowska i in., Kraków 1969.
- Guilloux L., Camus A., *Correspondance 1945-1959*, Paris 2013.
- Gutowska A., *Hikikomori – samotność w XXI wieku*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 217-228.

## H

- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. J. Domański, Warszawa 2003.
- Halbwachs M., *Les causes du suicide*, Paris 1930.
- Hall H.G., *Aspects of Absurd*, „Yale French Studies”, 25/1960, s. 26-32.



- Hamacher W., *Gest w imię. Benjamin i Kafka*, przeł. M. Stefański, [w:] *Nienasycenie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011, s. 269-322.
- Hannay A., *Kierkegaard and the variety of despair*, [w:] *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, red. A. Hannay, G. Marino, Cambridge 1998, s. 329-348.
- Harper R., *Existentialism. A Theory of Man*, Cambridge 1949.
- Harper R., *The Seventh Solitude. Metaphysical Homelessness in Kierkegaard, Dostoevsky, and Nietzsche*, Baltimore 1967.
- Hartland-Swann J., *Plato as Poet: A Critical Interpretation*, „The Journal of the Royal Institute of Philosophy”, 96/1951, s. 3-18.
- Havas R., *Raskolnikov Beyond Good and Evil*, [w:] *Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. Philosophical Perspectives*, red. R. Guay, Oxford 2019, s. 149-172.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski i in., Warszawa 1977.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010.
- Heidegger M., *Czas światoobrazu*, przeł. K. Wolicki, [w:] *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997, s. 67-95.
- Heidegger M., *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, [w:] *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 313-327.
- Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main 1983.
- Heidegger M., *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997.
- Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2002.
- Heidegger M., *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, [w:] *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski i in., Warszawa 1977, s. 76-127.
- Heidegger M., *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, [w:] *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 271-312.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 2, przeł. A. Gniazdowski i in., Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Toruń 2007.
- Heidegger M., *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009.
- Heidegger M., *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. J. Gierasimiuk, [w:] *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997, s. 171-216.
- Heidegger M., *Z ostatniego wykładu marburskiego*, przeł. M. Poręba, [w:] *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 73-93.

- Heidegger M., *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999.
- Heinemann F., *Existentialism and the Modern Predicament*, London 1953.
- Heinemann F., *Existentialism and the Modern Predicament*, New York 1958.
- Hen J., *Ja, Michał z Montaigne*, Warszawa 2009.
- Herling-Grudziński G., *Dwie glossy o Dostojewskim*, [w:] *Eseje*, Kraków 2016, s. 172-177.
- Herling-Grudziński G., *Dwie glossy o Dostojewskim*, [w:] *Godzina cieni. Eseje*, Kraków 1991, s. 81-87.
- Herling-Grudziński G., *Dwugłos o sumieniu Raskolnikowa*, [w:] *Eseje*, Kraków 2016, s. 478-482.
- Herling-Grudziński G., *Dwugłos o sumieniu Raskolnikowa*, [w:] *Godzina cieni. Eseje*, Kraków 1991, s. 88-92.
- Herling-Grudziński G., *Eseje*, Kraków 2016.
- Herling-Grudziński G., *Godzina cieni. Eseje*, Kraków 1991.
- Herling-Grudziński G., *Kafka wraca do Pragi*, [w:] *Eseje*, Kraków 2016, s. 212-218.
- Hermeneutic Rationality. La rationalité herméneutique*, red. M.L. Portocarrero, L.A. Umbelino, A. Wierciński, Berlin 2012.
- Hertz N., *Stulecie samotnych. Jak odzyskać utracone więzi*, przeł. P. Zarawska, Warszawa 2022.
- Heschel A.J., *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Łódź, Warszawa 2014.
- Heschel A.J., *Samotność*, przeł. K. Toeplitz, „W drodze”, 7-8/1991, s. 65-67.
- Hesse H., *Demian*, przeł. M. Kurecka, Warszawa 2001.
- Hesse H., *Gra szklanych paciorków*, przeł. M. Kurecka, Poznań 2018.
- Hesse H., *Moja wiara*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993.
- Hesse H., *Podróż na Wschód*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2004.
- Hesse H., *Siddhartha: poemat indyjski*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2000.
- Hesse H., *Wilk stepowy*, przeł. G. Mycielska, Warszawa 2005.
- Hetzler F., *Prawda fantazji a przyszłość człowieka. Osoba i „Mały Książę” Saint-Exupéry’ego*, przeł. H. Puszko, „Sztuka i Filozofia”, 1/1989, s. 204-217.
- Hiebel H.H., „Später!” – *Poststrukturalistische Lektüre der „Legende” ‘Vor dem Gesetz’*, [w:] *Neue Literaturtheorien in der Praxis. Textanalysen von Kafkas ‘Vor dem Gesetz’*, red. K.M. Bogdal, Göttingen 2005, s. 18-42.
- Hildebrand D. von, *Serce*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1985.
- Hilsbecher W., *Tragizm, absurd i paradoks*, przeł. S. Błaut, Warszawa 1972.

- Hingley R., *The Undiscovered Dostoyevsky*, London 1962.
- Hładowski W., *Początki chrześcijaństwa według egzystencjalnej interpretacji R. Bultmanna. Studium historyczno-krytyczne*, Poznań 1954.
- Horney K., *Nasze wewnętrzne konflikty*, przeł. A. Gomola, Poznań 1994.
- Horney K., *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, przeł. H. Grzegołowska, Poznań 1993.
- Houellebecq M., *Cząstki elementarne*, przeł. A. Daniłowicz-Grudzińska, Warszawa 2003.
- Houellebecq M., *Możliwość wyspy*, przeł. E. Wieleżyńska, Warszawa 2006.
- Houellebecq M., *Platforma*, przeł. A. Daniłowicz-Grudzińska, Warszawa 2015.
- Houellebecq M., *Poszerzenie pola walki*, przeł. E. Wieleżyńska, Warszawa 2005.
- Houellebecq M., *Serotonina*, przeł. B. Geppert, Warszawa 2019.
- Houellebecq M., *Uległość*, przeł. B. Geppert, Warszawa 2015.
- Howells Ch., *Sartre. The Necessity of Freedom*, Cambridge 1998.
- Hoy D., *The Critical Circle. Literature and History in Contemporary Hermeneutics*, Berkeley 1978.
- Hrabal B., *Zbyt głośna samotność*, przeł. P. Godlewski, Izabelin 2003.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. 1: *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2006.

## I

- Institutionalne i przedsiębiorcze formy wypoczynku w czasie wolnym od pracy w ramach turystyki na wsi w okresie pandemii koronawirusa SARS CoV-2 i innych czynników pozaekonomicznych*, red. A. Roman i in., Białystok 2022.
- Iwaszkiewicz J., *Od tłumacza*, [w:] S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. VII-XII.
- Iwaszkiewicz J., *Od tłumacza*, [w:] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. IX-XXXIX.

## J

- Jackson R.L., *Philosophical Pro and Contra in Part One of 'Crime and Punishment'*, [w:] *Raskolnikov and Svidrigailov*, red. H. Bloom, New York 2004, s. 21-36.

- Jager B., *Sartre's Anthropology. A Philosophical Reflection on 'La Nausée'*, [w:] *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, red. P.A. Schilpp, La Salle, Illinois 1991, s. 477-494.
- Jakóbczyk S., *Wspomnienia z literatury francuskiej XX wieku*, Poznań 2001.
- Jakubik M., *Wątki religijne w twórczości Emila Ciorana*, Gdynia 2012.
- Janion M., *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, Warszawa 2001.
- Januszkiewicz M., *Antybohater naszych czasów. Historia skrócona*, [w:] *Oblicza antybohatera. Literatura, filozofia, popkultura*, red. M. Januszkiewicz, A. Müller, Kraków 2021, s. 19-43.
- Januszkiewicz M., *Być i rozumieć. Rozprawy i szkice z humanistyki hermeneutycznej*, Kraków 2017.
- Januszkiewicz M., *Filozofia i literatura. Komplikacje i transakcje*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, 2/2020, s. 107-123.
- Januszkiewicz M., *Filozofia i literatura – podstawowe problemy*, [w:] *Ruchome granice literatury*, red. S. Wyślouch, B. Przymuszała, Warszawa 2009, s. 189-202.
- Januszkiewicz M., *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz, Borowski, Różewicz*, Poznań 2009.
- Januszkiewicz M., *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012.
- Januszkiewicz M., „Kosmos” Witolda Gombrowicza a problem nihilizmu europejskiego, „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska”, 3/2004, s. 253-261.
- Januszkiewicz M., *Literatura i nihilizm*, „Przestrzenie Teorii”, 8/2007, s. 9-30.
- Januszkiewicz M., *Literaturoznawstwo osobiste*, „Przestrzenie Teorii”, 23/2015, s. 11-26.
- Januszkiewicz M., *Od egzystencjalizmu do mistyki. O prozie Edwarda Stachury*, „Pamiętnik Literacki”, 4/1994, s. 96-115.
- Januszkiewicz M., *O interpretacji*, „Przestrzenie Teorii”, 20/2013, s. 219-233.
- Januszkiewicz M., *Phronesis: racjonalność hermeneutyczna*, „Przestrzenie Teorii”, 25/2016, s. 81-94.
- Januszkiewicz M., *Świadomość człowieka z podziemia. O „Notatkach z podziemia” Fiodora Dostojewskiego*, [w:] *Światłocienie świadomości*, red. P. Orlik, Poznań 2002, s. 67-79.

- Januszkiewicz M., *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku. O prozie Aleksandra Wata, Stanisława Dygata i Edwarda Stachury*, Poznań 1998.
- Januszkiewicz M., *Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej*, „Teksty Drugie”, 1-2/2012, s. 74-86.
- Januszkiewicz M., *W horyzoncie nowoczesności. Antybohater jako pojęcie antropologii literatury*, „Teksty Drugie”, 3/2010, s. 60-78.
- Januszkiewicz M., *W perspektywie egzystencjalizmu. Filozofia, literatura, interpretacja egzystencjalna*, [w:] *Śladami człowieka książkowego. Studia o literaturze polskiej XX wieku*, red. T. Mizerkiewicz, Poznań 1997, s. 119-138.
- Januszkiewicz M., *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*, Poznań 2016.
- Januszkiewicz M., *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.
- Januszkiewicz M., *Źródła antybohatera nowoczesnego. Człowiek estetyczny Sorena Kierkegaarda*, [w:] *Oblicza antybohatera. Literatura, filozofia, popkultura*, red. M. Januszkiewicz, A. Müller, Kraków 2021, s. 195-207.
- Jarzębski J., *Gombrowicz*, Wrocław 2004.
- Jarzębski J., *Gra w Gombrowicza*, Warszawa 1983.
- Jarzębski J., *Pojęcie „formy” u Gombrowicza*, „Pamiętnik Literacki”, 4/1971, s. 69-96.
- Jaspers K., *Autobiografia filozoficzna*, przeł. S. Tyrowicz, Toruń 1993.
- Jaspers K., *Co to jest egzystencjalizm?*, przeł. A. Staniewska, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 269-274.
- Jaspers K., *Einsamkeit*, „Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft”, 1/1988, s. 32-52.
- Jaspers K., *Einsamkeit*, „Revue International de Philosophie”, 147(37)/1983, s. 390-409.
- Jaspers K., *Existenzphilosophie*, Berlin 1974.
- Jaspers K., *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990.
- Jaspers K., *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, [w:] *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990, s. 80-162.
- Jaspers K., *Kierkegaard*, przeł. D. Kolasa, T. Kupś, Toruń 2013.
- Jaspers K., *O mojej filozofii*, przeł. D. Lachowska, [w:] *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990, s. 46-79.
- Jaspers K., *Philosophie*, t. 2, Berlin 1955.
- Jaspers K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919.

- Jaspers K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991.
- Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, przeł. A. Staniewska, M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 186-242.
- Jaspers K., *Szyfry transcendencji*, przeł. Cz. Piecuch, Toruń 1995.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, przeł. A. Buchner i in., Toruń 1995.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1999.
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław 1998.
- Jaudeau S., *Cioran, czyli ostatni człowiek*, przeł. A. Charędziak, Mikołów 2014.
- Jay M., *Pieśni doświadczenia*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Kraków 2008.
- Jednostka w układzie społecznym. Próba teoretycznej konceptualizacji*, red. K. Brzechczyn, M. Ciesielski, E. Karczyńska, Poznań 2013.
- Jewdokimow D., *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, Poznań 2009.
- Jewdokimow D., *Między wolnością a koniecznością. Dostojewski w oczach Szestowa*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 1(13)/2006, s. 143-160.
- Jezierska I., *Legenda Hermanna Hessego*, [w:] *Śladami człowieka książkowego. Studia o literaturze polskiej XX wieku*, red. T. Mizerkiewicz, Poznań 1997, s. 249-275.
- Jędraszewski M., *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuel Levinas myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999.
- Jędraszewski M., *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990.
- Jędraszewski M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.P. Sartre – E. Lévinas*, Kraków 1994.
- Jones M., *Dostoevskii and Religion*, [w:] *The Cambridge Companion to Dostoevskii*, red. W.J. Leatherbarrow, Cambridge 2002, s. 148-174.
- Jones M., *Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience*, London 2005.
- Jones M., *Dostoyevsky after Bakhtin. Readings in Dostoyevsky's Fantastic Realism*, Cambridge 1990.
- Jung M., *Mały Książę w nas. W podróży odkrywczej z Saint-Exupérym*, Poznań 2006.

## K

- Kafka F., *Ameryka*, przeł. J. Kydryński, Warszawa 1989.
- Kafka F., *Dociekania psa*, przeł. L. Czyżewski, Kraków 1988.

- Kafka F., *Dzienniki (1910-1923)*, przeł. J. Werter, Kraków 1969.
- Kafka F., *Dzienniki*, t. 2, przeł. J. Werter, London, Warszawa 1993.
- Kafka F., *List do ojca*, przeł. J. Sukiennicki, Warszawa 1979.
- Kafka F., *Listy do Felicji i inne z lat 1912-1916*, t. 1, przeł. I. Krońska, Warszawa 1976.
- Kafka F., *Listy do Felicji i inne z lat 1912-1916*, t. 2, przeł. I. Krońska, Warszawa 1976.
- Kafka F., *Nowele i miniatury*, przeł. R. Karst, A. Kowalkowski, Warszawa 1961.
- Kafka F., *Proces*, przeł. B. Schulz, Warszawa 1986.
- Kafka F., *Przed prawem*, [w:] *Wyrok*, przeł. J. Kydryński, Warszawa 1992, s. 85-87.
- Kafka F., *Wyrok*, przeł. J. Kydryński, Warszawa 1992.
- Kafka F., *Zamek*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, Kraków 2004.
- Kaftański W., *Rozpacz jako życie w śmierci w myśli Sorena Kierkegarda*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein”, 9/2012, s. 81-95.
- Kalinowska M., *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*, Warszawa 1989.
- Kalinowski D., *Światy Franza Kafki. Sekwencja polska*, Słupsk 2006.
- Kałuża M., *Buntownik. Ewolucja i kryzys w twórczości Alberta Camusa*, Kraków 2017.
- Kałuża M., *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*, Kraków 2016.
- Kałuża M., *Obcy, absurdalny świat i obcy spoglądający z lustra. Motywy obcości w twórczości Alberta Camusa*, „Ethos”, 1/2017, s. 104-120.
- Kałuża M., *Oblicza absurdu. Heroizm czy ironia?*, „Estetyka i Krytyka”, 2/2010, s. 59-67.
- Kant I., *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przeł. M. Żelazny, [w:] *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. M. Żelazny i in., Kęty 2005, s. 31-43.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kant I., *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2005.
- Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. M. Żelazny i in., Kęty 2005.
- Karst R., *Drogi samotności. Rzecz o Franzu Kafce*, Warszawa 1960.
- Kasatkina T., *The Epilogue of 'Crime and Punishment'*, [w:] *Fyodor Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. A Casebook*, red. R. Peace, Oxford 2006, s. 171-188.
- Kasperski E., *Kategoria możliwości w myśli i pisarstwie Sorena Kierkegarda*, [w:] *Możliwość i konieczność w kulturze. Idee, narracje, interpretacje*, red. B. Pawłowska-Jądrzyk, Warszawa 2017, s. 49-71.
- Kasperski E., *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Pułtusk 2003.

- Kasperski E., *Tożsamość bez maski. W kręgu „Punktu widzenia” i autobiografii Kierkegaarda*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda*, red. A. Szwed, Kęty 2006, s. 36-73.
- Kaufmann W., *Existentialism: from Dostoevsky to Sartre*, New York 1975.
- Kaufmann W., *Tragedy and Philosophy*, Princeton 1992.
- Kelly D., *‘Le Premier Homme’ and the Literature of Loss*, [w:] *The Cambridge Companion to Camus*, red. E.J. Hughes, Cambridge 2007, s. 191-202.
- Kępiński A., *Lęk*, Warszawa 1977.
- Kępiński A., *Melancholia*, Warszawa 1974.
- Kępiński T., *Witold Gombrowicz. Studium portretowe drugie*, Warszawa 1992.
- Kierkegaard S., *Albo-albo*, t. 1, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.
- Kierkegaard S., *Albo-albo*, t. 2, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1982.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.
- Kierkegaard S., *Dziennik uwodziciela*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1992.
- Kierkegaard S., *Dziennik (wybór)*, przeł. A. Szwed, Lublin 2000.
- Kierkegaard S., *Jednostka i tłum*, przeł. A. Ściegienny, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965, s. 51-58.
- Kierkegaard S., *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2011.
- Kierkegaard S., *O mojej działalności jako pisarza*, [w:] *Pisma późne*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2016, s. 29-45.
- Kierkegaard S., *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. A. Dżakowska, Warszawa 1999.
- Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2011.
- Kierkegaard S., *Pisma późne*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2016.
- Kierkegaard S., *Pojęcie lęku*, przeł. A. Szwed, Kęty 2000.
- Kierkegaard S., *Powtórzenie*, przeł. B. Świdorski, Warszawa 1992.
- Kierkegaard S., *Punkt widzenia dotyczący mojej działalności jako pisarza*, [w:] *Pisma późne*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2016, s. 47-146.
- Kierkegaard S., *Wprawki do chrześcijaństwa*, przeł. A. Szwed, Kęty 2002.
- Kisiel J., *Tropy samotności. O doświadczeniu egzystencji w poezji*, Katowice 2011.
- Klentak-Zabłocka M., *„Ja jestem literaturą”. Przypadek Franza Kafki*, „Litteraria Copernicana”, 2/2013, s. 118-129.



- Klentak-Zabłocka M., *Słabość i bunt. O twórczości Franza Kafki w świetle Gombrowiczowskiej koncepcji „niedojrzałości”*, Toruń 2005.
- Kliger I., *Shapes of History and the Enigmatic Hero in Dostoevsky: The Case of ‘Crime and Punishment’*, „Comparative Literature”, 3(62)/2010, s. 228-245.
- Knapp L., *The Annihilation of Inertia. Dostoevsky and Metaphysics*, Evanston 1996.
- Knight E.W., *Literature considered as philosophy. The French example*, New York 1962.
- Kołąkowski L., *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Londyn 1987.
- Kołąkowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994.
- Komendant T., „Rycerz, śmierć i diabeł” (*Literatura i filozofia – dziś*), [w:] *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Wrocław 1982, s. 93-120.
- Kossak J., *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Warszawa 1976.
- Kossak J., *Klasyk tragicznego heroizmu*, [w:] A. Camus, *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 5-38.
- Kossak J., *U podstaw egzystencjalistycznej koncepcji człowieka*, Warszawa 1961.
- Kossak J., *W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, Warszawa 1965.
- Kostyszak M., *Wstęp*, [w:] *Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów*, red. M. Kostyszak, Wrocław 1992, s. 5-10.
- Kowalczyk A.S., *Kafka i Felicja. Romans epistolarny*, „Przegląd Humanistyczny”, 4/2016, s. 71-81.
- Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Warszawa 2000.
- Kowalska M., *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa 1997.
- Krakowiak J.L., *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Warszawa 2010.
- Krakowiak J.L., *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*, Warszawa 2005.
- Krasicki J., *Bierdajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa 2012.
- Krasicki J., *Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej*, Kraków 2012.
- Krasicki J., *Dostojewski i laboratorium idei*, Warszawa 2020.
- Krocak J., *Polskie badania filozofii Fiodora Dostojewskiego*, „Slavia Orientalis”, 3/2013, s. 405-420.

- Kruczyński W., *Wirus samotności*, Warszawa 2005.
- Kruszelnicki M., „*Bardzo nieliczni czują, że ich życie nie jest życiem, lecz śmiercią*”.  
*Fiodor Dostojewski i Lew Szestow wobec idei szczęścia i egzystencjalnej satysfakcji*, „Analiza i Egzystencja”, 33/2016, s. 5-29.
- Kruszelnicki M., *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, Warszawa 2017.
- Kruszelnicki M., *Zbrodnia Raskolnikowa – wieczna zagadka*, „Poznańskie Studia Sławistyczne”, 13/2017, s. 49-66.
- Kulig A., *Przestrzeń samotności w kulturze*, „Forum Oświatowe”, 1/2014, s. 37-47.
- Kulig A., *W poszukiwaniu sensu samotności. Studium kulturowe*, Poznań 2019.
- Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006.
- Kułąkowska D., *Dostojewski. Dialektyka niewiary*, Warszawa 1981.
- Kundera M., *Zdradzone testamenty*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 2008.
- Kupś T., *Koncepcja egzystencji Sørensa Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Toruń 2004.
- Kupś T., *O samotności chrześcijanina (Egzystencja religijna w ujęciu S. Kierkegaarda)*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 147-162.
- Kurkiewicz A., *Przestrzeń ludzkiej egzystencji horyzontem doświadczania prawdy. Szestowa szaleństwo wiary*, „Sprawy Wschodnie”, 1-2/2006, s. 85-102.
- Kühnhold Ch., *Der Begriff des Sprunges und der Weg des Sprachdenkens. Eine Einführung in Kierkegaard*, Berlin 1975.
- Kwak J., *Myśl Michela de Montaigne'a a idea tolerancji*, „Kultura i Wartości”, 19/2016, s. 71-92.
- Kwiatkowski W., *Dwa oblicza humanizmu Saint-Exupéry'ego*, „Roczniki Humanistyczne”, 4/1968, s. 99-106.
- Kwiatkowski W., *Humanizm Saint-Exupéry'ego*, Warszawa 1969.
- Kwiatkowski W., *Saint-Exupéry – poeta czynu*, „Roczniki Humanistyczne”, 3/1965, s. 81-90.
- Kwiatkowski W., *Saint-Exupéry. Samotność i więź*, Lublin 2003.

## L

- Laing R.D., *A Psychologist's View*, [w:] *Fyodor Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. A Casebook*, red. R. Peace, Oxford 2006, s. 103-118.

- Lang B., *Philosophy and Art of Writing. Studies in Philosophical and Literary Style*, London, Toronto 1983.
- Lavrin J., *A Note on Nietzsche and Dostoevsky*, „The Russian Review”, 2(28)/1969, s. 160-170.
- Längle A., *Gdy rodzi się pytanie o sens. Praktyczne zastosowanie logoterapii*, przeł. A. Grzegorzczak, A. Szymczak, Warszawa 2016.
- Leatherbarrow W.J., *A Devil's Vaudeville. The Demonic in Dostoevsky's Major Fiction*, Evanston 2005.
- Leavitt J., *The Mystical Life of Franz Kafka. Theosophy, Cabala, and the Modern Spiritual Revival*, New York 2011.
- Legowicz J., *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1967.
- Leibniz G.W., *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, Toruń 1991.
- Lenk H., *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu. Filozofia pomiędzy nauką i praktyką*, przeł. Z. Zwoliński, Warszawa 1995.
- Leontiev D., *Egzystencjalny sens samotności*, przeł. A. Kondrat, „Idea”, 1/2018, s. 294-303.
- Lerka T., *Emila Ciorana ujęcie tragizmu ludzkiej egzystencji*, „Przegląd Filozoficzny”, 1/2021, s. 135-150.
- Leśniak K., *Arystoteles*, Warszawa 1989.
- Leśniak K., *Platon*, Warszawa 1968.
- Lethcoe J., *Self-Deception in Dostoevskij's 'Notes from the Underground'*, „The Slavic and East European Journal”, 1(10)/1966, s. 9-21.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999.
- Lévinas E., *Etyka i Nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
- Lévinas E., *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994.
- Levinas E., *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2007.
- Levinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Warszawa 2008.
- Lévi-Strauss C., *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa 1964.
- Libera A., *Godot i jego cień*, Kraków 2009.

- Lindenmeyr A., *Raskolnikov's City and the Napoleonic Plan*, [w:] *Fyodor Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. A Casebook*, red. R. Peace, Oxford 2006, s. 37-50.
- Lindenmeyr A., *Raskolnikov's City and the Napoleonic Plan*, „Slavic Review”, 1(35)/1976, s. 37-47.
- Literackość filozofii – filozoficzność literatury*, red. B. Sienkiewicz, T. Sobieraj, Warszawa 2009.
- Litwin R., *Lew Szestow wobec filozoficznej tradycji Aten*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica”, 16/2004, s. 119-129.
- Lottman H., *Albert Camus. Biografia*, przeł. I. Szymańska, Warszawa 1996.
- Lubac H. de, *Dramat humanizmu ateistycznego*, przeł. A. Ziernicki, Kraków 2004.
- Lubańska S., *Indywidualizm w filozofii Sørensa Kierkegaarda*, [w:] *Aktualność Sørensa Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze*, red. M. Hintz, M. Urbańska-Bożek, Sopot-Gdańsk 2013, s. 59-67.
- Lubańska S., *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpacz i wiary*, Kraków 2001.
- Lubaszewska A., *Poetyka doświadczenia duchowego. W stronę antropologii form literackich*, Kraków 2009.
- Ludwicki K., *Bóg, zło, modlitwa. Wokół „Uwag 1940-1942” Karola Ludwika Konińskiego*, Kraków 2016.
- Ludwicki K., *O Schulzu. Egzystencji, erotyzmie i myśli... Repliki i fikcje*, Kraków 2022.
- Ludwicki K., *Pisanie jako egzystencja(lizm). Refleksja autotematyczna na marginesie „Księgi niepokoju” Fernanda Pessoa*, Warszawa 2011.
- Luijpen W., *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972.
- Lynch J., *The Broken Heart. The Medical Consequences of Loneliness*, New York 1979.

## Ł

- Łoski M., *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000.

## M

- Mackey L., *Kierkegaard. A Kind of Poet*, Philadelphia 1971.
- Mackiewicz S., *Dostojewski*, Warszawa 1979.
- Mackiewicz T., *Kafka a filozofia absurdu*, [w:] *Poetyka egzystencji. Franz Kafka na progu XXI wieku*, red. E. Kasperski, T. Mackiewicz, Warszawa 2004, s. 295-307.
- Maclean I., *Montaigne philosophe*, Paris 1996.

- Malantschuk G., *Kierkegaard's Thought*, Princeton 1971.
- Malessa-Drohomirecka M., *Tropy egzystencjalne w prozie Josepha Conrada*, „Kultura Współczesna”, 3/2017, s. 218-223.
- Mandeville B., *Bajka o pszczołach*, przeł. A. Glinczanka, Warszawa 1957.
- Mann T., *Dostojewski – z umiarem i inne eseje*, przeł. J. Błoński i in., Warszawa 2000.
- Marcel G., *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1986.
- Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, przeł. E. Wende, Warszawa 1987.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984.
- Marcel G., *L'homme problématique*, Paris 1955.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Margański J., *Filozof Gombrowicz*, „Teksty Drugie”, 5/1991, s. 106-118.
- Markiewka T., *Literaturoznawczy spór o interpretację. Analiza wybranych dwudziestowiecznych koncepcji teoretycznych*, Toruń 2016.
- Markowski M.P., *Antropologia i literatura*, „Teksty Drugie”, 6/2007, s. 24-33.
- Markowski M.P., *Czy możliwa jest poetyka eseju?*, [w:] *Poetyka bez granic. Z dziejów form artystycznych w literaturze polskiej*, red. W. Bolecki, W. Tomasik, Warszawa 1995, s. 109-119.
- Markowski M.P., *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997.
- Markowski M.P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001.
- Markowski M.P., *O pisaniu. Fragmenty*, „Teksty Drugie”, 4/1998, s. 201-214.
- Markowski M.P., *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013.
- Markowski M.P., *Przed prawem. Interpretacja, literatura, etyka*, „Teksty Drugie”, 1-2/2002, s. 32-50.
- Markowski M.P., *Życie na miarę literatury*, Kraków 2009.
- Mattheus B., *Cioran. Portret radykalnego sceptyka*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2008.
- Matual D., *In Defense of the Epilogue of 'Crime and Punishment'*, [w:] *Fyodor Dostoevsky's 'Crime and Punishment'*, red. H. Bloom, New York 2004, s. 105-114.
- May R., *Miłość i wola*, przeł. H. i P. Śpiewakowie, Poznań 1993.
- May R., *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, przeł. M. Moryń, Z. Wiese, Poznań 1995.
- May R., *Odwaga tworzenia*, przeł. E. i T. Hornowscy, Poznań 1994.
- May R., *The Meaning of Anxiety*, New York 1977.

- Márquez G.G., *Sto lat samotności*, przeł. G. Grudzińska, K. Wojciechowska, Warszawa 1979.
- McBride J., *Albert Camus. Philosopher and Littérateur*, New York 1992.
- McCarthy P., *Camus. A Critical Study of his Life and Work*, London 1982.
- McCarthy P., *Camus. The Stranger*, Cambridge 2004.
- McGraw J.G., *Intimacy and Aloneness. A Multi-Volume Study in Philosophical Psychology*, t. 1: *Intimacy and Isolation*, Amsterdam, New York 2010.
- McGraw J.G., *Loneliness. Its Nature and Forms: An Existential Perspective*, „Man and World”, 28/1995, s. 43-64.
- McGraw J.G., *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, przeł. A. Hankała, Warszawa 2000.
- McLuhan M., *Galaktyka Gutenberga*, przeł. A. Wojtasik, Warszawa 2017.
- McLuhan M., *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przeł. N. Szczucka, Warszawa 2004.
- McReynolds S., *Redemption and the Merchant God. Dostoevsky's Economy of Salvation and Antisemitism*, Evanston 2008.
- McReynolds S., 'You Can Buy the Whole World': *The Problem of Redemption in 'The Brothers Karamazov'*, „The Slavic and East European Journal”, 1(52)/2008, s. 87-111.
- Meerson O., *Dostoevsky's Taboos*, Dresden 1998.
- Meerson O., *Old Testament Lamentation in the Underground Man's Monologue. A Refutation of the Existentialist Reading of 'Notes from the Underground'*, „The Slavic and East European Journal”, 3(36)/1992, s. 317-322.
- Merton T., *Siedem esejów o Albercie Camus*, przeł. R. Krempł, Bydgoszcz 1996.
- Metafizyka a literatura w kulturze rosyjskiej*, red. T. Obolevitch, Kraków 2012.
- Michalczyk A., *Wirtualne oblicza samotności. Ryzykowne zachowania w Sieci wśród słyszacej i niesłyszacej młodzieży*, Kraków 2022.
- Michalska-Suchanek M., *Piętnaście odstępów Dostojewskiego*, Katowice 2018.
- Michalska-Suchanek M., *Poprzez mrok i piekło. Soteriologia prawosławna według Fiodora Dostojewskiego*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny”, 10/2014, s. 307-316.
- Michalska-Suchanek M., *Samobójcy Fiodora Dostojewskiego*, Katowice 2015.
- Michalski M., *Dyskurs, apokryf, parabola. Strategie filozofowania w prozie współczesnej*, Gdańsk 2003.

- Michalski M., *Filozof jako pisarz. Kołakowski, Skarga, Tischner*, Gdańsk 2010.
- Michałowski D., *Ambiwalencja i Tajemnica. Wokół antropologii filozoficznej Dostojewskiego*, „Logos i Ethos”, 1(38)/2015, s. 7-24.
- Miel J., *Pascal and Theology*, Baltimore 1969.
- Miethe H., *Søren Kierkegaard Wirkung auf Franz Kafka. Motivische und Sprachliche Parallelen*, Marburg 2006.
- Migeo M., *Saint-Exupéry*, przeł. W. Bieńkowska, Warszawa 2003.
- Mijuskovic B.L., *Consciousness and Loneliness. Theoria and Praxis*, Leiden, Boston 2019.
- Mijuskovic B.L., *Feeling Lonesome. The Philosophy and Psychology of Loneliness*, Santa Barbara 2015.
- Mijuskovic B.L., *Loneliness. An Interdisciplinary Approach*, „Psychiatry”, 2(40)/1977, s. 113-132.
- Mijuskovic B.L., *Loneliness and a Theory of Consciousness*, „Review of Existential Psychology and Psychiatry”, 1(15)/1977, s. 19-31.
- Mijuskovic B.L., *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*, Bloomington 2012.
- Mijuskovic B.L., *The Phenomenology and Dynamics of Loneliness*, „Psychology”, 33/1996, s. 41-51.
- Mijuskovic B.L., *Types of Loneliness*, „Psychology”, 3(14)/1977, s. 24-29.
- Mikiciuk E., *Chrystus w grobie i rzeczywistość Anastasis. Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego*, Gdańsk 2003.
- Milecki A., *Źródła i perspektywy humanizmu w twórczości Antoine’a de Saint-Exupéry*, Wrocław 1975.
- Miller R.F., *Dostoevsky’s Unfinished Journey*, New Haven, London 2007.
- Miłosz Cz., *Szestow albo czystość rozpaczy*, [w:] L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokopski, Warszawa 2009, s. 9-33.
- Miłosz Cz., *Ziemia Ulro*, Kraków 2000.
- Miłość i samotność. Wokół myśli Sorena Kierkegarda*, red. P. Bursztyka, M. Kaczyński, G. Uzdański, M. Sosnowski, Warszawa 2007.
- Minois G., *Historia ateizmu. Niewierzący w świecie zachodnim od jego początków do naszych czasów*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2019.
- Minois G., *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018.

- Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu*, [w:] *Traktaty*, przeł. W. Szymona, Poznań 1987, s. 145-166.
- Mistrz Eckhart, *Traktaty*, przeł. W. Szymona, Poznań 1987.
- Miś A., *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 2000.
- Mochulsky K., *Dostoevsky. His Life and Work*, Princeton 1967.
- Molina F., *Existentialism as Philosophy*, Englewood Cliffs 1962.
- Montaigne M. de, *Próby*, t. 1, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985.
- Montaigne M. de, *Próby*, t. 2, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985.
- Montaigne M. de, *Próby*, t. 3, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985.
- Morawski S., *Wątki egzystencjalistyczne w polskiej prozie lat trzydziestych*, [w:] *Problemy literatury polskiej lat 1890-1939*, seria I, red. H. Kirchner, Z. Żabicki, Wrocław 1972, s. 465-532.
- Mordarski R., *Albert Camus. Między absurdem a solidarnością*, Bydgoszcz 1999.
- Morrey D., *Michel Houellebecq. Humanity and its Aftermath*, Liverpool 2013.
- Morris P.S., *Sartre's Concept of a Person. An Analytic Approach*, Amherst, Massachusetts 1976.
- Morson G.S., *Paradoxical Dostoevsky*, „The Slavic and East European Journal”, 3(43)/1999, s. 471-494.
- Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, przeł. E. Krasnowolska, Kraków 1964.
- Moustakas C., *Fenomenologiczne metody badań*, przeł. S. Zabielski, Białystok 2001.
- Moustakas C., *Loneliness*, Englewood Cliffs, New Jersey 1961.
- Moustakas C., *Loneliness and Love*, Englewood Cliffs, New Jersey 1972.
- Moustakas C., *The Touch of Loneliness*, Englewood Cliffs, New Jersey 1975.
- Możliwość i konieczność w kulturze. Idee, narracje, interpretacje*, red. B. Pawłowska-Jądrzyk, Warszawa 2017.
- Mróz P., *Lwa Szestowa egzystencjalistyczna interpretacja dzieła Dostojewskiego*, „Estetyka i Krytyka”, 2/2010, s. 97-111.
- Mrzygłód P., *Między „metafizyką absurdu” i „absurdem metafizyki”. Projekt dekonstrukcji metafizyki klasycznej w egzystencjalistycznej myśli Lwa Szestowa*, Wrocław 2014.
- Murav H., *'Crime and Punishment': Psychology on Trial*, [w:] *Fyodor Dostoevsky's 'Crime and Punishment'*, red. H. Bloom, New York 2004, s. 87-104.
- Murchland B., *The Age of Alienation*, New York 1971.



- Musiał Ł., *Kafka. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości*, Wrocław 2011.
- Musiał Ł., „Proces” – co nowego?, „Przegląd Humanistyczny”, 4/2016, s. 83-94.
- Musiał Ł., *W poszukiwaniu straconego Kafki*, „Teksty Drugie”, 6/2013, s. 222-241.

## N

- Nagel T., *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1997.
- Nagel T., *The Absurd*, „The Journal of Philosophy”, 20(68)/1971, s. 716-727.
- Nasiłowska A., *Jean Paul Sartre i Simone de Beauvoir*, Kraków 2006.
- Natanson M., *The Problem of Others in 'Being and Nothingness'*, [w:] *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, red. P.A. Schilpp, La Salle, Illinois 1991, s. 326-344.
- Natanson W., *Szczęście Syzyfa*, Kraków 1980.
- Neue Literaturtheorien in der Praxis. Textanalysen von Kafkas 'Vor dem Gesetz'*, red. K.M. Bogdal, Göttingen 2005.
- Neumann B., *Franz Kafka. Aporie asymilacji. Rekonstrukcja tryptyku powieściowego*, przeł. S. Mrożek, Wrocław 2012.
- Nienasycenie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011.
- Nietzsche F., *Aforyzmy*, oprac. S. Lichański, Warszawa 1973.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kęty 2004.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Poznań 1995.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Poznań 2006.
- Nietzsche F., *W opozycji do pozytywizmu*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowinski, Kraków 1993, s. 141.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Wola mocy*, przeł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków 2009.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2000.
- Niewy(ob)rażalne*, red. D. Gortych, Poznań 2018.
- Northey A., *Myths and realities in Kafka biography*, [w:] *The Cambridge Companion to Kafka*, red. J. Preece, Cambridge 2002, s. 189-205.
- Nowak L., *Gombrowicz. Człowiek wobec ludzi*, Warszawa 2000.
- Nowakowska K., *Hermann Hesse w poszukiwaniu własnej tożsamości. Bohaterowie literaccy jako transformacje ich autora*, Wrocław 2004.

- Nuttall A.D., *Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. Murder as Philosophic Experiment*, Edinburgh 1978.
- Nuttall A.D., *The Intellectual Problem II*, [w:] *Fyodor Dostoevsky's 'Crime and Punishment'*, red. H. Bloom, New York 2004, s. 5-30.
- Nycz R., *Dekonstrukcjonizm w teorii literatury*, „Pamiętnik Literacki”, 4/1986, s. 101-130.
- Nycz R., *Kulturowa natura. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego*, „Teksty Drugie”, 5/2001, s. 4-14.
- Nycz R., *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 5-38.
- Nycz R., *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2001.
- Nycz R., *O przedmiocie studiów literackich – dziś*, „Teksty Drugie”, 1-2/2005, s. 175-187.
- Nycz R., *Poetyka doświadczenia. Teoria, nowoczesność, literatura*, Warszawa 2012.
- Nycz R., *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Kraków 2000.
- Nycz R., *Sylwy współczesne. Problem konstrukcji tekstu*, Wrocław 1984.
- O**
- Oblicza antybohatera. Literatura, filozofia, popkultura*, red. M. Januszkiewicz, A. Müller, Kraków 2021.
- Oblicza obcości*, red. M. Jedliński, K. Witczak, Bydgoszcz 2016.
- Obolevitch T., *Dostojewski jako metafizyk. Próba metarefleksji*, [w:] *Metafizyka a literatura w kulturze rosyjskiej*, red. T. Obolevitch, Kraków 2012, s. 167-182.
- O'Brien C., *Albert Camus of Europe and Africa*, New York 1970.
- Offord D., *'Crime and Punishment' and Contemporary Radical Thought*, [w:] *Fyodor Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. A Casebook*, red. R. Peace, Oxford 2006, s. 119-148.
- Okopień K., *Dwie fenomenologie: Husserl i Gombrowicz*, [w:] *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Wrocław 1982, s. 121-130.
- Olchanowski T., *Zmierzch mądrości*, Białystok 2021.

- Olejniczak J., *Witold Gombrowicz. Ja!*, Łódź 2021.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982.
- Ortega y Gasset J., *Człowiek i ludzie*, przeł. H. Woźniakowski, [w:] *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 329-643.
- Osiecka A., *Szpetni czterdziestoletni*, Warszawa 1987.
- Osińska K., *Pustelnicy dziś. Samotność z wyboru ludzi świeckich*, Warszawa 1988.
- Osmańska K., *Ludzki wymiar w „Próbach” Montaigne’a*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, 6(130)/1982, s. 119-131.

## **P**

- Pachocki D., *Stachura totalny*, Lublin 2007.
- Paci E., *Fenomenologia doświadczenia estetycznego, etycznego i religijnego u Kierkegaarda*, [w:] *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa 1980, s. 433-546.
- Paci E., *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa 1980.
- Palmer R., *Manifest hermeneutyczny*, przeł. M. Król, W. Lubowiecki, „Pamiętnik Literacki”, 1/1992, s. 150-171.
- Panichas G.A., *Dostoevsky’s Spiritual Art. The Burden of Vision*, London, New York 2017.
- Paprocki H., *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, Białystok 1997.
- Paris B.J., *Dostoevsky’s Greatest Characters. A New Approach to ‘Notes from the Underground’, ‘Crime and Punishment’, and ‘The Brothers Karamazov’*, New York 2008.
- Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 2008.
- Patyk R., *Obcy czy „w stronę świata zwrócony”? Rzec o obcości u Alberta Camus*, „Pisma Humanistyczne”, 1/1999, s. 27-38.
- Pawłowska R., Jundziłł E., *Pedagogika człowieka samotnego*, Gdańsk 2003.
- Paz O., *Labirynt samotności*, przeł. J. Zych, Kraków 1991.
- Peace R., *Dostoevsky. An Examination of the Major Novels*, Cambridge 1971.
- Peperzak A., *Fenomenologiczne zapiski o różnicy pomiędzy literaturą i filozofią*, przeł. G. Sowinski, „Logos i Ethos”, 2/1992, s. 29-42.

- Perkowska I.M., *Natura człowieka w twórczości Dostojewskiego*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica”, 18/2006, s. 103-114.
- Peters J.G., *Joseph Conrad's Critical Reception*, Cambridge 2013.
- Petrarca F., *De vita solitaria*, przeł. K. Morawski, [w:] *Wybór pism*, przeł. F. Faleński, J. Kurek, K. Morawski, Wrocław 1982, s. 322-326.
- Piechaczek S., *Biografia intelektualna Emila Ciorana*, „Analiza i Egzystencja”, 14/2011, s. 101-122.
- Piechaczek S., *Człowiek jako chore zwierzę. Z antropologii E.M. Ciorana*, „Przegląd Filozoficzny”, 3/2008, s. 107-123.
- Piecuch Cz., *Człowiek metafizyczny*, Warszawa-Kraków 2001.
- Piecuch Cz., *Konstitutywna rola samotności*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 93-100.
- Piecuch Cz., *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Kraków 2011.
- Pieniążek P., *Życie pęknięte w „Notatkach z podziemia” Dostojewskiego*, „Hybris”, 45/2019, s. 61-86.
- Pieszczachowicz J., *Edward Stachura – łagodny buntownik*, Kraków 2005.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2006.
- Plessner H., *Aspoleczna towarzyskość. Uwagi do pewnego pojęcia Kanta*, przeł. Z. Krasnodębski, [w:] *Pytanie o conditio humana*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988, s. 286-298.
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988.
- Płużański T., *Człowiek między ziemią a niebem*, Warszawa 1977.
- Płużański T., *Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa*, Warszawa 1989.
- Płużański T., *Paradoks w nowożytnej filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1970.
- Płużański T., *Pascal*, Warszawa 1974.
- Poetyka bez granic. Z dziejów form artystycznych w literaturze polskiej*, red. W. Bolecki, W. Tomasik, Warszawa 1995.
- Poetyka egzystencji. Franz Kafka na progu XXI wieku*, red. E. Kasperski, T. Mackiewicz, Warszawa 2004.
- Pokoleniowe spojrzenie na media*, red. A. Kwiatkowska, D. Sidyk, M. Szyber, Warszawa 2018.

- Polit K., *Samotność jako centralna kategoria w filozofii człowieka José Ortegi y Gasset*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 39-48.
- Pomian K., *Człowiek pośród rzeczy*, Warszawa 1973.
- Pomian K., *Niewczesność i współczesność Kierkegaarda*, [w:] *Człowiek pośród rzeczy*, Warszawa 1973, s. 100-119.
- Posacki A., *Duchowy charakter zła. Wokół myśli Fiodora Dostojewskiego*, „Horyzonty Wychowania”, 4/2005, s. 115-135.
- Potočárová M., *The Educational and Moral Message in Antoine de Saint-Exupéry's 'The Little Prince'*, „Studia Paedagogica Ignatiana”, 4(20)/2017, s. 57-70.
- Price G., *The Narrow Pass. A Study of Kierkegaard's Concept of Man*, London 1963.
- Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok 2005.
- Prokopski J.A., *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*, Kęty 2007.
- Prokopski J.A., *Hegel – Kierkegaard. Filozoficzno-teologiczna kontrowersja*, Kęty 2022.
- Prokopski J.A., *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002.
- Przełęcki M., *Wartość poznawcza wypowiedzi literackich i filozoficznych*, [w:] *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Wrocław 1982, s. 9-25.
- Przestrzeń świadomości. Studia z filozofii literatury*, red. A. Falkiewicz, L. Nowak, Poznań 1996.
- Przybylski R., *Dostojewski i „przeklęte problemy”*, Warszawa 1964.
- Przybylski R., *Dostojewski i „przeklęte problemy”*, Warszawa 2010.
- Przybylski R., *Eros i Tanatos. Proza Jarosława Iwaszkiewicza 1916-1938*, Warszawa 1970.
- Przyłębski A., *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005.
- Przyłębski A., *Hermeneutyka. Od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia*, Poznań 2019.
- Puszko H., *Być Stendhalem i Spinozą. Szkic o filozofii Jean-Paula Sartre'a*, Warszawa 1997.
- Puszko H., *Czy Jean-Paul Sartre był egzystencjalistą?*, „Sztuka i Filozofia”, 10/1995, s. 65-70.
- Puszko H., *Sartre. Filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Warszawa 1993.

Putala N., *Problem idealów w twórczości i życiu Fiodora Dostojewskiego. Polemika z uwagami Lwa Szestowa*, „Logos i Ethos”, 1/2021, s. 101-118.

## R

Rahv P., *Dostoevsky in 'Crime and Punishment'*, [w:] *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*, red. R. Wellek, Englewood Cliffs 1962, s. 16-38.

Rand A., *Atlas zbuntowany*, przeł. I. Michałowska, Poznań 2004.

Rand A., *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2000.

Rand A., *Źródło*, przeł. I. Michałowska, Poznań 2007.

*Raskolnikov and Svidrigailov*, red. H. Bloom, New York 2004.

Ratkowska-Pasikowska J., *Infantyizm – niewykorzystany potencjał w perspektywie stawania się dorosłym. „Mały Książę” Antoine'a de Saint-Exupéry'ego – „doświadczenie infantyizmu”*, „Edukacja Elementarna w Teorii i Praktyce”, 1(51)/2019, s. 9-19.

Raźny A., *Fiodor Dostojewski. Filozofia człowieka a problemy poetyki*, Kraków 1988.

Richardson R.E., *Svidrigailov and the 'Performing Self'*, [w:] *Raskolnikov and Svidrigailov*, red. H. Bloom, New York 2004, s. 101-118.

Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1985.

Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.

Ricoeur P., *Metafora i symbol*, przeł. K. Rosner, [w:] *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 123-155.

Riesman D., *Samotny tłum*, przeł. J. Strzelecki, Warszawa 1971.

Rilke R.M., *Listy do młodego poety*, przeł. J. Nowotniak, Warszawa 2010.

Rilke R.M., *Samotność*, [w:] *Poezje*, przeł. M. Jastrun, Kraków 1987.

Rogalski A., *Tryptyk miłosny*, Warszawa 1977.

Rohde P., *Søren Kierkegaard*, przeł. J.A. Prokopski, A. Szulc, Wrocław 2001.

Rohde P., *Søren Kierkegaard. The Father of Existentialism*, Copenhagen 1983.

Rorty R., *Philosophy as a Kind of Writing. An Essay on Derrida*, „New Literary History”, 1/1978, s. 141-160.

Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998.

Roubiczek P., *Existentialism. For and Against*, Cambridge 1964.

Rousseau J.J., *Marzenia samotnego wędrowca*, przeł. E. Rządowska, Wrocław 1983.

Rousseau J.J., *Wyznania*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003.

Różewicz T., *Ocalony*, [w:] *Poezje wybrane*, Kraków 2014.

*Różne oblicza samotności. Konteksty pedagogiczne*, red. K.M. Wasilewska-Ostrowska, Warszawa 2019.

Rudnicki A., *Sto lat temu umarł Dostojewski*, Kraków 1989.

Rudziński R., *Jaspers*, Warszawa 1978.

Rura M., *Podmiot w filozofii Emila Ciorana*, Lublin 2019.

Rutherford R.B., *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*, London 1995.

Rybicki P., *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław 1963.

Rządzik Ł., *Obcy wśród obcych. Albert Camus i rewolucja algierska*, [w:] *Wykluczenia*, red. J. Hańderek, N. Kućma, Kraków 2017, s. 163-177.

## S

Sagi A., *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, Amsterdam, New York 2002.

Said E., *Kultura i imperializm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.

Saint-Exupéry A. de, *Aforyzmy*, przeł. A. Bukowska, Warszawa 1980.

Saint-Exupéry A. de, *Mały Księżę*, przeł. J. Szwykowski, Warszawa 2002.

Saint-Exupéry A. de, *Nocny lot*, przeł. A. Trznadel-Szczepanek, Warszawa 2002.

Saint-Exupéry A. de, *O sens życia*, przeł. A. Wasilewska, Warszawa 2007.

Saint-Exupéry A. de, *Zapiski z czasu wojny*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Poznań 1998.

Saint-Exupéry A. de, *Ziemia, planeta ludzi*, przeł. W. Bieńkowska, Z. Bieńkowski, Warszawa 1987.

Salamon J., *Śmierć i umieranie w „Papirer” Sorena Kierkegaarda*, „Analiza i Egzystencja”, 3/2006, s. 61-87.

Salecl R., *Tyrania wyboru*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2013.

Salgas J.P., *Witold Gombrowicz lub ateizm integralny*, przeł. J.M. Kłoczowski, Warszawa 2004.

*Samotność – aspekty, konteksty, wymiary*, t. 1, red. K. Arciszewska i in., Gdańsk 2016.

*Samotność – aspekty, konteksty, wymiary*, t. 2, red. K. Arciszewska i in., Gdańsk 2016.

*Samotność i osamotnienie*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1988.

*Samotność. Odwieczny refren życia*, red. J. Zimny, Katowice 2018.

*Samotność. Rzeczywistość czy fikcja*, red. J. Zimny, Lublin 2013.

*Samotność. Wybór czy konieczność*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2014.

Samsel R., *Samotność dalekich podróży*, Katowice 1985.

- Sartre J.P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kiełbasa i in., Kraków 2007.
- Sartre J.P., *Cahiers pour une morale*, Paris 1983.
- Sartre J.P., *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, przeł. J. Lalewicz, Warszawa 1968.
- Sartre J.P., *Dramaty*, przeł. J. Lisowski, J. Kott, Warszawa 1958.
- Sartre J.P., *Drogi wolności*, przeł. J. Rogoziński, Kraków 2005.
- Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998.
- Sartre J.P., *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, Warszawa 1974.
- Sartre J.P., *Mur*, przeł. J. Lisowski, Kraków 2005.
- Sartre J.P., *Przy drzwiach zamkniętych*, przeł. J. Kott, [w:] *Dramaty*, przeł. J. Lisowski, J. Kott, Warszawa 1958.
- Sartre J.P., *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1968.
- Sartre J.P., *Szkic o teorii emocji*, przeł. R. Abramciów, Kraków 2006.
- Sartre J.P., *Wolność i odpowiedzialność*, tłumaczenie seminaryjne, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965, s. 368-373.
- Sartre J.P., *Wyjaśnienie „Obcego”*, [w:] *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, przeł. J. Lalewicz, Warszawa 1968, s. 111-132.
- Sawicki A., *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000.
- Scanlan J.P., *Dostoevsky the Thinker*, New York 2002.
- Schaff A., *Alienacja jako zjawisko społeczne*, Warszawa 1999.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980.
- Schelling F.W.J., *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków 1990.
- Schiff S., *Antoine de Saint-Exupéry. Wielki Mały Księżę XX wieku*, przeł. O. Stanisławska, Warszawa 1998.
- Scholem G., *Walter Benjamin. A Story of a Friendship*, New York 1981.
- Schopenhauer A., *Aforyzmy o mądrości życia*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 2000.
- Schopenhauer A., *Metafizyka życia i śmierci*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1995.
- Schopenhauer A., *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 1, przeł. J. Garewicz, Warszawa 2002.
- Sealey K., *Moments of Disruption. Levinas, Sartre, and the Question of Transcendence*, New York 2013.



- Seeley F.F., *The Two Faces of Svidrigailov*, [w:] *Raskolnikov and Svidrigailov*, red. H. Bloom, New York 2004, s. 81-86.
- Setlak W., *Edward Stachura jako pisarz egzystencjalizmu. Próba interpretacji w kategoriach filozofii Sørensa Kierkegarda, Karla Jaspersa, Alberta Camusa i Maxa Stirnera*, [w:] *Oblicza egzystencjalizmu*, red. M. Błaszczuk, Kraków 2017, s. 193-208.
- Sherman D., *Camus*, Oxford 2009.
- Shusterman R., *Philosophy and the Art of Writing*, London, New York 2022.
- Siemek M., *Nad egzystencjalizmem*, [w:] *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984, s. 205-213.
- Siemek M., *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984.
- Siemianowski A., *Wielkość i nędza człowieka. Rozważania o Pascalu*, Wrocław 1993.
- Sillitoe A., *Samotność długodystansowca*, przeł. J. Milnikiel, M. Skibniewska, Warszawa 1982.
- Simmons E., *Dostoevsky. The Making of a Novelist*, London 1940.
- Skarga B., *Emmanuel Lévinas – metafizyka jako etyka*, [w:] *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, s. 114-148.
- Sławek T., *Kafka. Życie w przestrzeni bez rozstrzygnięć*, Mikołów 2019.
- Sławiński J., *Prace wybrane*, t. III: *Teksty i teksty*, Kraków 2000.
- Sławiński J., *Prace wybrane*, t. IV: *Próby teoretycznoliterackie*, Kraków 2000.
- Sławiński J., *Próby teoretycznoliterackie*, Warszawa 1992.
- Sławiński J., *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna: trzy kwestie i jedna ponadto*, [w:] *Prace wybrane*, t. IV: *Próby teoretycznoliterackie*, Kraków 2000, s. 80-87.
- Sławiński J., *Zwłoki metodologiczne*, [w:] *Prace wybrane*, t. III: *Teksty i teksty*, Kraków 2000, s. 45-53.
- Sławiński J., *Zwłoki metodologiczne*, „Teksty”, 5/1978, s. 1-9.
- Słowikowski A., *Dialektyka samotności według Kierkegarda*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 63-80.
- Słowikowski A., *Inny Kierkegaard. Egzystowanie w wierze, nadziei i miłości jako praktyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w mowach budujących Sørensa Kierkegarda*, Warszawa 2018.

- Słowikowski A., *Podwojenie – Kierkegaard i Dostojewski. Koncepcja stadiów egzystencji Kierkegarda a „Bracia Karamazow” Dostojewskiego*, „Pamiętnik Literacki”, 4/2007, s. 85-110.
- Słowikowski A., *Problem możliwości i konieczności w filozofii Kierkegarda*, „Diametros”, 49/2016, s. 103-120.
- Słowikowski A., *Wiara w egzystencji. Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach pseudonimowych Sørensa Kierkegarda*, Warszawa-Toruń 2015.
- Smaga J., *Fiodor Dostojewski*, Warszawa, Kraków 1974.
- Smaga J., *Lew Szestow, czyli o filozofii i literaturze*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Filozoficzne”, 18/1983, s. 49-63.
- Sobstyl K., *Samotność i jej obrazy w języku*, Lublin 2013.
- Soe N.H., *Kierkegaard's Doctrine of the Paradox*, [w:] *A Kierkegaard Critique. An International Selection of Essays Interpreting Kierkegaard*, red. H.A. Johnson, N. Thulstrup, Chicago 1967, s. 207-227.
- Solidarność. Człowiek w sieci zależności społecznych*, red. J. Jagiełło, K. Tytko, Kraków 2021.
- Solomon A., *Anatomia depresji. Demon w środku dnia*, przeł. J. Bartosik, Poznań 2004.
- Solomon R.C., *Dark Feeling, Grim Thoughts. Experience and Reflection in Camus and Sartre*, Oxford 2006.
- Sołtysiak M., *Założenia ontologiczne i epistemologiczne sceptycyzmu Montaigne'a*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 4/2019, s. 69-87.
- Sommerfeld B., *Kafka-Nachwirkungen in der polnischen Literatur. Unter besonderer Berücksichtigung der achtziger und neunziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2007.
- Spoerri-Müller R., *Joseph Conrad. Das Problem der Vereinsamung*, Winterthur 1959.
- Stapfer P., *Montaigne*, Paris 1913.
- Starobinski J., *Montaigne. Denken und Existenz*, Darmstadt 1986.
- Stasik B., *Alberta Camusa człowiek paradoksalny*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 28/1982, s. 27-58.
- Stellino P., *Nietzsche and Dostoevsky. On the Verge of Nihilism*, Bern 2015.
- Stewart J., *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, Cambridge 2003.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995.
- Stoeber M., *Dostoevsky's Devil: The Will to Power*, „The Journal of Religion”, 1(74)/1994, s. 26-44.

- Stołowicz L., *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008.
- Stone R.V., *Sartre on Bad Faith and Authenticity*, [w:] *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, red. P.A. Schilpp, La Salle, Illinois 1991, s. 246-256.
- Storr A., *Samotność. Powrót do jaźni*, przeł. J. Prokopiuk, P. Sieradzan, Warszawa 2010.
- Sucharski T., *Dostojewski Herlinga-Grudzińskiego*, Lublin 2002.
- Sucharski T., *Dostojewski w „filozofii tragedii” Lwa Szestowa*, [w:] *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok 2005, s. 27-39.
- Szahaj A., *O interpretacji*, Kraków 2014.
- Szaj P., *Fragment, czyli pogranicze filozofii i literatury w pisarstwie Emila Ciorana*, „Hybris”, 27/2014, s. 20-38.
- Szary S., *Szlakami Sørensa Kierkegaarda*, Toruń 2013.
- Szczepański J., *Osamotnienie i samotność*, [w:] *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1978, s. 20-30.
- Szczepański J., *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1978.
- Szestow L., *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. N. Karsov, S. Szechter, Londyn 1983.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993.
- Szestow L., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 2000.
- Szestow L., *Dziennik myśli. Pochwała głupoty*, przeł. A. Woźniak, Lublin 2018.
- Szestow L., *Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, „Znak”, 9(382)/1986, s. 52-63.
- Szestow L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokopski, Kęty 2003.
- Szestow L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokopski, Warszawa 2009.
- Szestow L., *Kierkegaard jako filozof religijny*, [w:] *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 191-213.
- Szestow L., *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003.
- Szestow L., *O „przeistoczeniu przekonań” u Dostojewskiego*, [w:] *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 140-162.

- Szestow L., *Potestas clavium (Władza kluczy)*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005.
- Szestow L., *Sola fide. Tylko przez wiarę*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1995.
- Szestow L., *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007.
- Szestow L., *Wielkie wigilie*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2016.
- Szkoła D., *Pomiędzy filozofią a stylem życia. Egzystencjalizm w polskiej prozie pokolenia '56*, Wrocław 2019.
- Szwed A., *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sørensa Kierkegaarda*, Kęty 1999.
- Szwed A., *Przedmowa tłumacza*, [w:] S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, przeł. A. Szwed, Lublin 2000, s. 5-32.
- Szwed A., *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia*, Kęty 2011.
- Szydłowska W., *Camus*, Warszawa 2002.
- Szydłowska W., *Co to jest egzystencjalizm?*, „Studia Filozoficzne”, 3(280)/1989, s. 107-120.
- Szydłowska W., *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003.
- Szyszkowska M., *Ucieczki od samotności i osamotnienia*, [w:] *Samotność i osamotnienie*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1988, s. 39-54.

## Ś

- Śladami człowieka książkowego. Studia o literaturze polskiej XX wieku*, red. T. Mizerkiewicz, Poznań 1997.
- Światłocienie świadomości*, red. P. Orlik, Poznań 2002.
- Świdorski B., *Dostojewski Gombrowicza*, „Teksty Drugie”, 3/1997, s. 61-71.
- Świdorski B., *Kierkegaard jako powieściopisarz*, „Teksty Drugie”, 2/1994, s. 169-175.
- Świdorski B., *Replika Kierkegaarda*, „Principia”, 23/1999, s. 57-78.
- Świeżyński A., *„Czy baranek zjadł różę?”*. Próba symboliczno-biblijnej interpretacji „Małego Księcia” Antoine de Saint-Exupéry, „Studia Gdańskie”, 21/2007, s. 79-99.

## T

- Tanzer M., *On Existentialism*, Belmont 2008.
- Tarnogórski Cz., *Wobec samotności i osamotnienia*, [w:] *Samotność i osamotnienie*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1988, s. 3-18.

- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2005.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1968.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2005.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Warszawa 1985.
- Tatarkiewicz W., *Parerga*, Warszawa 1978.
- Teksty kultury w edukacji polonistycznej i refleksji badawczej*, red. Z. Ożóg-Winiarska, Kielce 2014.
- Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2006.
- Terakowska D., *Samotność Bogów*, Kraków 1998.
- Terlecki T., *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987.
- Terras V., *Reading Dostoevsky*, Madison 1998.
- The Bloomsbury Companion to Existentialism*, red. F. Joseph, J. Reynolds, A. Woodward, London 2014.
- The Cambridge Companion to Camus*, red. E.J. Hughes, Cambridge 2007.
- The Cambridge Companion to Dostoevskii*, red. W.J. Leatherbarrow, Cambridge 2002.
- The Cambridge Companion to Existentialism*, red. S. Crowell, Cambridge 2012.
- The Cambridge Companion to Kafka*, red. J. Preece, Cambridge 2002.
- The Cambridge Companion to Kierkegaard*, red. A. Hannay, G. Marino, Cambridge 1998.
- The Cambridge Companion to Sartre*, red. Ch. Howells, Cambridge 1992.
- The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, red. P.A. Schilpp, La Salle, Illinois 1991.
- Thomte R., *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, New York 1969.
- Thoreau H.D., *Walden, czyli życie w lesie*, przeł. H. Cieplińska, Poznań 2014.
- Thulstrup N., *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton 1980.
- Tillich P., *Osamotnienie i odosobnienie*, przeł. K. Mech, „Znak”, 431(4)/1991, s. 3-8.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 2, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2004.
- Tilliette X., *Philosophes contemporains. Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers*, Paris 1962.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.
- Todd O., *Albert Camus. Biografia*, przeł. J. Kortas, Warszawa 2009.
- Todorov T., *Ogród niedoskonały. Myśl humanistyczna we Francji*, przeł. H. Abramowicz, J.M. Kłoczowski, Warszawa 2003.

- Toeplitz K., *Chrześcijaństwo pozakonfesjonalne i Søren Kierkegaard*, „Filozofia Chrześcijańska”, 15/2018, s. 85-106.
- Toeplitz K., *Egzystencjalizm jako zjawisko kulturowe*, Gdańsk 1983.
- Toeplitz K., *Kierkegaard*, Warszawa 1980.
- Toeplitz K., *Nad Kierkegaardem i egzystencjalizmem*, [w:] S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2011, s. 7-52.
- Toeplitz K., *Samotność Abrahama*, [w:] *Miłość i samotność. Wokół myśli Sorena Kierkegarda*, red. P. Bursztyka, M. Kaczyński, G. Uzdański, M. Sosnowski, Warszawa 2007, s. 11-18.
- Toffler A., *Trzecia fala*, przeł. E. Woydyłło, Warszawa 2001.
- Tołstoj L., *Aforyzmy*, przeł. M. Biernacka, A. Rażny, Warszawa 1978.
- Trojanowska B., *Absurd i śmierć. Pojęcie absurdu w „Micie Syzyfa” i „Obcym” Alberta Camusa*, [w:] *Absurd w filozofii i literaturze*, red. R. Różanowski, Wrocław 1998, s. 97-104.
- Turkle S., *Samotni razem*, przeł. M. Cierpisz, Kraków 2013.

## U

- Uglik J., *Dostojewski, czyli rzecz o dramacie człowieka*, Warszawa 2014.
- Unamuno M. de, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Kraków-Wrocław 1984.
- Urbankowski B., *Dostojewski. Dramat humanizmów*, Warszawa 1978.
- Urbankowski B., *Dostojewski. Dramat humanizmów*, Warszawa 1994.

## V

- Valdés V., *Samotność bramkarza*, przeł. J. Wiśniowska, Kraków 2014.
- Vattimo G., *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, Kraków 2011.
- Vost K., *Przewodnik po samotności. Jak nauka i wiara pomagają nam ją rozumieć i czerpać z niej siłę*, przeł. J. Gołąb, Poznań 2020.

## W

- W kręgu zagadnień antropologii społeczno-filozoficznej*, red. S. Kaczmarek, Poznań 1978.

- Wachowski J., *O egzystencji w dziele literackim i o egzystencji dzieła*, „Przestrzenie Teorii”, 28/2017, s. 79-94.
- Wagenbach K., *Franz Kafka*, przeł. B. Ostrowska, Warszawa 2006.
- Wahl J., *Krótką historia egzystencjalizmu*, przeł. J.A. Prokopski, Wrocław 2004.
- Walicki A., *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, Kraków 2000.
- Walicki A., *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Warszawa 1959.
- Walicki A., *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Walser M., *Opis formy. Studium o Kafce*, przeł. E. Misiołek, Warszawa 1972.
- Warnock M., *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa 2006.
- Wasiewicz J., *Między nicością a boskością. Z rozważań wokół nihilizmu, sztuki, podmiotowości, pamięci i religii*, Poznań 2021.
- Wasiewicz J., *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010.
- Wasilewska K.M., *Samotność młodzieży*, Bydgoszcz 2010.
- Webb C.C.J., *Pascal's Philosophy of Religion*, New York 1970.
- Webber J., *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, New York 2009.
- Weiss R.S., *Loneliness. The Experience of Emotional and Social Isolation*, Cambridge, London 1973.
- Węclawiak A., *Egzystencjalista paradoksalny – teatr magiczny Hermanna Hessego*, [w:] *Oblicza egzystencjalizmu*, red. M. Błaszczyk, Kraków 2017, s. 171-179.
- Wieczorkiewicz A., *Hermann Hesse i jego magiczne mosty*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze”, 5/2014, s. 133-156.
- Wierciński A., *Egzystencja hermeneutyczna jako egzystencja fronetyczna. Radykalizm ludzkiej odpowiedzialności*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, 2/2015, s. 204-228.
- Wierciński A., *Existential Hermeneutics. Understanding as the Mode of Being in the World*, Zürich 2019.
- Wierciński A., *Hermeneutics of Education. Exploring and Experiencing the Unpredictability of Education*, Zürich 2019.

- Wierciński A., *Phronesis as the Mediation Between Logos and Ethos: Rationality and Responsibility*, [w:] *Hermeneutic Rationality. La rationalité herméneutique*, red. M.L. Portocarrero, L.A. Umbelino, A. Wierciński, Berlin 2012, s. 73-86.
- Wilson C., *Introduction to the New Existentialism*, London 1966.
- Wilson C., *Outsider*, przeł. M. Traczewska, Poznań 1992.
- Wiśniewski J.L., *Koniec samotności*, Warszawa 2019.
- Wiśniewski J.L., *Samotność w sieci*, Warszawa 2011.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2002.
- Wodziński C., *Lew Szestow*, [w:] L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 2000, s. 5-24.
- Wodziński C., *Lew Szestow – Pascal XX wieku*, „Znak”, 9(382)/1986, s. 34-51.
- Wodziński C., *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005.
- Wodziński C., *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Gdańsk 2017.
- Wodziński C., *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991.
- Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowinski, Kraków 1993.
- Wolicka E., *Filozofia a nauka o literaturze. Paula Ricoeura próba nowej interpretacji kategorii „mimesis”*, „Teksty Drugie”, 5/1995, s. 62-81.
- Wolicka E., *Narracja i egzystencja. Droga okrężna Paula Ricoeura od hermeneutyki do ontoantropologii*, Lublin 2010.
- Wolność*, red. D. Gortych, Poznań 2017.
- Wolność – szkice i studia*, red. P. Orlik, Poznań 2007.
- Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2007.
- Woźniak A., *Z życia i twórczości Lwa Szestowa. Refleksja nad „filozofią wiary”*, [w:] L. Szestow, *Dziennik myśli. Pochwała głupoty*, przeł. A. Woźniak, Lublin 2018, s. 7-63.
- Wójs P., *Filozofowie egzystencji*, [w:] *Oblicza egzystencjalizmu*, red. M. Błaszczuk, Kraków 2017, s. 17-30.
- Wójs P., *Odmiany rozumu ludzkiego według Emila Ciorana*, „Analiza i Egzystencja”, 28/2014, s. 121-136.
- Wójs P., *Rozum w filozofii egzystencji*, Kraków 2013.
- Wójtowicz M., *Zakład Pascala – argumentacja i działanie*, Katowice 2016.
- Wydmuch M., *Franz Kafka*, Warszawa 1982.
- Wykluczenia*, red. J. Hańderek, N. Kućma, Kraków 2017.



*Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, red. M. Głowiński, J. Sławiński,  
Wrocław 1982.

## **Y**

Yalom I.D., *Psychoterapia egzystencjalna*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 2008.

## **Z**

Zaretsky R., *Albert Camus. Elements of a Life*, Ithaca, New York 2010.

Zawada M., *Zaślubiny z samotnością. Znaczenie milczenia, samotności i ukrycia na drodze do Boga*, Kraków 1999.

Zawadzki A., *Koniec wieku poetów? O szczytach literatury i filozofii*, „Przestrzenie Teorii”, 37/2022, s. 121-144.

Zawadzki M., *Hermann Hesse, ambiwalencja i tragizm życia przebudzonego*, „The Polish Journal of the Arts and Culture”, 2/2014, s. 147-160.

Zilboorg G., *Loneliness*, „The Atlantic Monthly”, January 1938, s. 45-54.

Zioło E., Wiatr K., *Mały Książę, czyli o doświadczaniu istnienia w drodze*, Kraków 2001.

Ziółkowska A., *Wolność a doświadczenie tragiczności*, [w:] *Wolność – szkice i studia*, red. P. Orlik, Poznań 2007, s. 293-323.

*Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski,  
Toruń 2006.

Zwierlein E., *Blaise Pascal zur Einführung*, Hamburg 1996.

## **Ż**

Żelazny M., *Filozofia i psychologia egzystencjalna*, Toruń 2011.

Żelazny M., *„Filozofia” Jaspersa*, Toruń 2019.

Żurek A., *Single. Żyjąc w pojedynkę*, Poznań 2008.

Życiński J., *Ziarno samotności*, Kraków 1997.