

Z b i g n i e w A m b r o ż e w i c z

Maska i dialog, czyli Szestow hermeneutyczny

Słowa kluczowe: *L. Szestow, hermeneutyka, dialog, polifonia, M. Bachtin, F. Dostojewski*

1

Na początek dość długi cytat:

Uznaje on i lubi jedynie najskrajniejsze, najbardziej radykalne idee. I dlatego w swych dziełach doskonale sobie radzi bez stopnia równego: posługuje się wyłącznie stopniem najwyższym. Poza tym nieczęsto trafia się u niego strona, na której nie byłoby co najmniej dziesięciu lub więcej mocnych i ostrych wyrażeń. Można w tym, co prawda, widzieć wpływ Dostojewskiego i Nietzschego, ale, być może, jest odwrotnie: może dlatego wybrał on sobie za nauczycieli Dostojewskiego i Nietzschego, że odpowiadają oni jego radykalnym gustom.

Kto tak został scharakteryzowany? Sęk w tym, że nie Szestow, lecz Mereżkowski, i nie przez kogo innego, lecz przez samego Szestowa¹. Potem jeszcze pojawiają się zarzuty, że Mereżkowski uwielbia partie dramatyczne, choć jest lirykiem, że forsuje głos, biorąc wysokie tony, i wreszcie, że „po dziesięć, a nawet więcej razy powtarza jedno i to samo”². Doprawdy, czy to autoironia, czy niemożność uwolnienia się od nieustannego mówienia o sobie, czy może świadoma lub nieświadoma metoda interpretacji? Bo przecież to właśnie pisarstwo Szestowa splecione jest ściśle z myślą Nietzschego i twórczością

¹ L. Szestow, *Apoteoza niezakorzenia. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2011, s. 171.

² Tamże, s. 173.

Dostojewskiego; to właśnie Szestow, w mocnych słowach komentujący europejską puściznę kulturalną, uznany zostaje za jednego z największych radykałów wśród filozofów; to Szestow wreszcie odmienia na rozmaite sposoby jedną i tę samą myśl, co więcej – z maniackalną wręcz obsesją powtarza niczym refren kilka cytatów, czy to z Pisma św., czy to z Kanta, Platona bądź Spinozy.

W niniejszym artykule dokonam próby prześledzenia i zinterpretowania metody pisarskiej Lwa Szestowa, którą nazwać trzeba hermeneutyką, ale hermeneutyką pojętą bardzo swoiście, bo w nikłym stopniu (jeśli w ogóle) aspirującą do miana uniwersalnej (i alternatywnej wobec nauk przyrodniczych) metody badawczej w humanistyce. Spróbuję również ustalić, czy rację miał Siergiej Bułgakow pisząc tak oto o postępowaniu Szestowa z poglądami omawianych przez siebie myślicieli:

Filozofowie ci istnieją w pewnym sensie dla Szestowa jako *Versuchkaninchen*³ jego własnych poszukiwań – rodzaj duchowej wiwisekcji. Życiowa, historyczna konkretność ich osobowości i losów niewiele go interesuje. I Sokrates wraz z filozofami starożytnymi, i scholastycy, i Spinoza, i Luter, i nawet św. Paweł stają się tutaj jak gdyby zestawami cytatów, płacąc niekiedy za tę wymuszoną stylizację głęboką historyczną nieprawdą⁴.

2

Zadajmy tu pytanie, co Szestowowska wiwisekcja, czy może raczej „demaskowanie”, ujawnia: oblicze demaskowanego czy demaskatora? Sądzę, że potraktowanie dzieła Szestowa jako wypowiedzi hermeneutycznej pozwoli odpowiedzieć pozytywnie, bez sprzeczności, na obie części pytania, a nadto rzucić światło na kilka innych niejasności dających się bez trudu odnaleźć u autora *Aten i Jerozolimy*.

O kwestiach teoretycznych odnoszących się do własnej metody twórczej Szestow napisał niewiele, a to, co napisał, ma formę nieuporządkowanych, typowo „Szestowowskich” uwag. Dokonam więc zabiegu w znacznej mierze rekonstrukcyjnego i dlatego dość ryzykownego, zwłaszcza wobec twórczości, która mieni się wrogiem każdego dogmatu i porządku. Na szczęście dla piszącego te słowa, Szestow był już niejednokrotnie klasyfikowany, a to jako egzystencjalista, a to piewca absurdu, a to kontynuator tradycji judaistycznej. Bywał też oskarżany o posługiwanie się rozumem do walki z rozumem, co

³ Króliki doświadczalne (niem.).

⁴ S. Bułgakow, *Niekotoryja czerty religioznogo mirowozzrienija L. I Szestowa*, „Sowriemiennye Zapiski” 1939, nr LXVIII, s. 307, cyt. za: C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie (studium myśli Lwa Szestowa)*, Warszawa 1991, s. 87, przyp. 104.

w gruncie rzeczy nie powinno być dla Szestowa zarzutem szczególnie dotkliwym, potwierdza bowiem jego programową niekonsekwencję. Napisał przecież wprost: „Całkiem możliwe, że zostanę przyłapany na wypowiedaniu sprzeczności. I dawno by już przyłapali i zdemaskowali, gdyby nie czuli, że takie zdemaskowanie mnie nie zmartwi, a raczej ucieszy”⁵. A jednak demaskowali... Cytowany przez Cezarego Wodzińskiego Iwanow-Razumnik dowodzi, że „Szestowska analiza doświadczenia tragedii pretenduje do «uniwersalności», stając się czymś w rodzaju hermeneutycznego schematu, pod który podpada każde interpretowane zjawisko. Filozof programowo walczy z wszystkimi schematami, a sam tworzy jeden z nich”⁶. Inaczej mówiąc, metoda Szestowa zaprzecza jawnie jego własnym tezom filozoficznym. Ale czyż nie o to właśnie chodzi, o niekonsekwencję? Takie tłumaczenie Szestowskich sprzeczności, sprowadzające się do paradoksalnego twierdzenia, że dowolny nonsens da się usprawiedliwić jako programowa niekonsekwencja, prowadziłyby jednak do świadomej rezygnacji z próby odtworzenia metody twórczej Szestowa, i co gorsza, nie ma pewności, czy nie stanowiłyby wykroczenia w stosunku do przyjmowanych przez niego założeń. O tym, jak czytać Plotyna, Szestow napisał: „Przecież aby poznać myśl Plotyna, należy studiować jego pisma, tzn. czytać je nie raz, nie dwa, lecz wiele razy i szukać u niego akurat tej określoności, której wszelkimi sposobami starał się uniknąć”⁷. Czy to już stanowcze zalecenie metodologiczne, zgodne z radą Diltheya – rozumieć autora lepiej niż on sam? Jednak następne zdania zaprzeczają takiemu, zbyt oczywistemu, przypuszczeniu: „Innymi słowy: studiować Plotyna znaczy zabijać go. Ale nie studiować oznacza: wyrzec się go. Co robić zatem, jak wydobyć się z tego paradoksalnego położenia?” Szestow odpowiada, że „nie powinniśmy szukać w jego [Plotyna] myśli, tego co spójne, nie powinniśmy szukać także tego, co kategoryczne, co posiadałoby siłę dowodów”⁷. Uważa, że Plotyn jako pisarz uczynił wielkie ustępstwo na rzecz swoich słuchaczy, a może raczej na rzecz konwencji filozoficznej, i aby zostać zrozumianym, nadał swoim myślom kształt logicznego wywodu. Lecz to ustępstwo było w istocie (być może wbrew intencjom samego Plotyna) aktem wymuszającym akceptację, aktem przemocy, tak bardzo charakterystycznym dla prawdy opartej na ścisłości i logice. Plotyn, rzec by można jeszcze inaczej, starał się być w swych wypowiedziach obiektywny, czyli przyswajalny i zrozumiały dla wszystkich. Jakżeby inaczej mógł przekroczyć granice własnej subiektywności? Więcej – jak inaczej mógłby przezwyciężyć trudności związane ze zmianami zachodzącymi w nim samym,

⁵ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 408.

⁶ C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie*, dz. cyt., s. 67.

⁷ L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 382.

zmianami sprawiającymi, że po latach mógł przestać rozumieć dawniejszego siebie? I tu Szestow zaczyna raptem bronić obiektywności:

Wszystko, co się pisze, pisze się dla innych, dokonuje się aktu obiektywizacji. Przynajmniej do tej pory ludzie nie znaleźli jeszcze sposobu, ażeby wyrażać siebie w sposób adekwatny. Pisarz, tak samo jak artysta, staje przed dylematem: jeśli będziesz mówił tak, jak widzisz i słyszysz, inni nie zobaczą i nie usłyszą⁸.

Skoro tak, to należy dostosować się do okoliczności zewnętrznych, ale wówczas, zdaje się sugerować Szestow, być może lepiej zamilknąć? Obrona obiektywności okazuje się więc rychło retoryką mającą na celu ujawnienie poważnych aporii tkwiących w ekspresji i komunikacji. W konkluzji okazuje się, że milczeć nie należy, bo „gdzieś, kiedyś, *nie teraz, zdecydowanie nie teraz*, pojawi się także i wniosek, prawdopodobnie całkowicie zaskakujący i o wiele cenniejszy, aniżeli ten, który obecnie ciśnie się nam na usta”⁹.

Szestowowska konkluzja, mówiąca o jakimś niespodziewanym wniosku, wydaje się na razie bardzo enigmatyczna. Zacytowane wywody przedstawiają jednak w miarę klarownie dwa zasadnicze dylematy dotyczące komunikowania. Pierwszy z nich wyraża następująca alternatywa stojąca przed czytelnikiem-interpretatorem: albo studiować, czyli wielokrotnie czytać i narzucać tekstowi zewnętrzny wobec niego sens i obcy mu porządek, albo po prostu porzucić lekturę, bo każde odczytywanie stanowić może dla autonomii tekstu zagrożenie. Inaczej ujmując: „zabijać” Plotyna czy wyrzec się go? Aby uniknąć pierwszego, ale nie skazać się na drugie, Szestow proponuje – jak uważa – wyjście kompromisowe: czytać, ale niekonsekwentnie i adogmatycznie, nie zamykając tekstu i jego autora w ciasnej klatce obiektywistycznych reguł interpretacyjnych. Zarys drugiego dylematu wyrazić trzeba również alternatywą, tym razem dotyczącą pisarza: albo – wobec niebezpieczeństwa pozostania całkowicie niezrozumiałym i w imię racjonalnej obiektywności – poddać się przymusowi logiki i ogólnie dostępnej zrozumiałości, albo też – wobec niebezpieczeństwa bycia źle zrozumianym – uznać jakkolwiek kompromis z obiektywnością za fałszowanie prawdy oraz pogwałcenie wolności i, w konsekwencji – zamilknąć. Znaleźliśmy się więc w sytuacji, w której żadna decyzja pisarza i żadna decyzja studiującego nie zapewni idealnego skomunikowania się, nie zagwarantuje czytelnikowi przejrzystości tekstu. Co więcej, powiada Szestow (podążając za Pascalem, a przeciw Kartezjuszowi), „jasność i wyrazistość zabija prawdę”¹⁰. Wszelką przejrzystość Szestow uważa za pozorną, bo wymuszoną przez nienawistne mu reguły rozumu, za wynik

⁸ Tamże, s. 216.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 295.

tchórzostwa ludzi – a zwłaszcza pisarzy i filozofów – którzy wybierają łatwe bezpieczeństwo z konwencjonalnym rozumem w miejsce niepewnej wolności. Dlatego aby dojść do prawdy, trzeba najpierw przedrzeć się przez udający prawdę gąszcz kłamstw spreparowany przez „mędrców”, przerażonych groźbami rozumu i otchłanią irracjonalności.

3

Richard Rorty, neopragmatysta, który w wielu sprawach radykalnie różnił się od Szestowa, zgodziłby się z nim bodajże w ocenie tradycyjnej metafizyki. Dla obu była ona wykwittem schematycznego i poddanego sztucznym regułom myślenia, stanowiła przejaw samozniewalającego się rozumu, wrogiego twórczości i wolności. W książce *Filozofia a zwierciadło natury* Rorty przeprowadził rozróżnienie na epistemologię i hermeneutykę. Pisał:

kto pragnie teorii poznania, ten pragnie przymusu – szuka fundamentu, któremu można bez reszty zaufać, zasad, których nie wolno przekroczyć, przedmiotów, które same się narzucają, przedstawięń, którym nie można się oprzeć¹¹.

Wszystkie te epistemologiczne fundamenty i zasady, powiązane ściśle z metafizyką, biorą się z wiary, iż można zbudować lub odkryć wspólny grunt dla porozumienia pomiędzy ludźmi, ale porozumienia opartego na założeniu „że każdy wkład w dyskurs jest współmierny z wszelkim innym”¹². Hermeneutyka, zdaniem Rorty’ego, przewycięża tego rodzaju ograniczenia epistemologii. Nie ma tu mowy o ustalaniu czy narzucaniu dyskutantom jakichś jednolitych zasad. Niewspółmierność i pierwotne niezrozumienie – oto, co rządzi hermeneutyką. W odróżnieniu od epistemologii, hermeneutyka bada „dyskurs nienormalny”, tj. taki, którego punktem wyjścia jest stan całkowitego niezrozumienia, a owocem „może być cokolwiek, od nonsensu począwszy na rewolucji intelektualnej kończąc; nie opisuje go żadna dyscyplina, tak jak i żadna dyscyplina nie zajmuje się badaniem «kreatywności» czy tego, co nieprzewidywalne”¹³. Badanie hermeneutyczne porównuje Rorty z obcowaniem z innym człowiekiem, a rozmaite badane przez hermeneutę dyskursy są mniej więcej tym samym, co konwersacja, której uczestnicy rozmawiają ze sobą, bo wierzą w porozumienie „albo przynajmniej w owocną różnicę zdań”¹⁴. Nie jest natomiast ich celem narzucanie sobie jakiejś metafizycznej wspólnoty lub wspólnego gruntu.

¹¹ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 281.

¹² Tamże, s. 282.

¹³ Tamże, s. 286.

¹⁴ Tamże, s. 283.

Jeżeli przyjąć takie rozumienie hermeneutyki, to Szestowowska „niejaśność” staje się jedną z cech sytuacji poznania innego człowieka i poznania samego siebie, sytuacji, którą nazwać trzeba hermeneutyczną. Opisana relacja tekst (autor) – czytelnik (interpretator) jest u Szestowa jedynie szczególnym przypadkiem zdarzenia-spotkania „ja” i „ty”, i jest zawsze „dyskursem nienormalnym”. Zasadniczym rysem tego spotkania pozostaje nieepistemologiczna nieprzejrzystość. Nie istnieje system filozoficzny pozbawiony sprzeczności, ogłasza Szestow, i nic nie pomogą żadne zabiegi „logiczujące”, na nic zda się skrupulatność, konsekwencja i dbałość o spójność. Jedną z przyczyn trudności leży w nieprzewycięzonej ogólności języka, konwencjonalności formuł. Dlatego, zdaniem Szestowa, należy przyjąć inną drogę interpretacji, częściowo pozajęzykową, a w istocie niemal ignorującą rzekomą koherentność semantyczną interpretowanej wypowiedzi. Szestow zaleca, co następuje:

Przede wszystkim: kiedy mówisz, nigdy nie przejmuj się tym, co mówiłeś wcześniej: to niepotrzebne ograniczenie twojej wolności i bez tego skrępowanej słowami i regułami gramatycznymi. Kiedy słuchasz swojego rozmówcy albo czytasz książkę, nie przywiązuj wielkiego znaczenia do pojedynczych słów, a nawet całych fraz. Nie przywiązuj wagi do pojedynczych myśli, nie licz się nawet z konsekwentnie przeprowadzonymi wywodami. Pamiętaj, że twój rozmówca, chociaż bardzo by chciał, to jednak nie może inaczej wyrazić siebie, jak tylko uciekając się do gotowych form języka¹⁵.

Składające się na język, wymyślone przez człowieka pojęcia w żaden sposób nie potrafią uchwycić rzeczywistości; wycieka ona z każdego pojęcia niczym woda z rzeszota, a to, co zostaje, jak mówi Szestow, w niczym nie przypomina pierwotnej pojęciowej treści¹⁶. Takie zanegowanie zdolności komunikacyjnych języka i odwołanie się do kodów pozajęzykowych może się wydawać, jak na pisarza, wręcz niezwykle. Dalej bowiem Szestow pisze:

Przyglądaj się wyrazowi jego twarzy, przysłuchuj się intonacji jego głosu – pomoże to poprzez słowa przeniknąć do jego duszy. Nie tylko w rozmowie, ale nawet w napisanej książce można dosłuchać się brzmienia, nawet tembru głosu autora i dostrzec najdrobniejsze odcienie w wyrazie jego oczu i twarzy¹⁷.

Zatem nie o odrzuceniu języka jako medium tu chodzi, lecz o pewnego rodzaju fenomenologiczne spotkanie z całościowym wyrazem dzieła, poprzez które przezierną twarz autora, i to zarówno autora słowa pisanego, jak i mówionego.

¹⁵ L. Szestow, *Początki i końce. Zbiór artykułów*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005, s. 90.

¹⁶ Zob. L. Szestow, *Na szalach Hioba*, dz. cyt., s. 221.

¹⁷ L. Szestow, *Początki i końce*, dz. cyt., s. 90.

Tak oto w twarzy i sylwetce swego ulubionego negatywnego bohatera znajduje Szestow wypisaną zbrodnię bogobójstwa:

wystarczy zobaczyć oczy Spinozy, rzecz jasna nie te widoczne na jego portrecie, lecz te łagodne i bezlitosne, *oculi mentis*, które spoglądają na nas z jego książek i listów, wystarczy usłyszeć jego powolny, ciężki chód, chód marmurowego posągu Komandora, a pozbedziemy się wówczas wszelkich wątpliwości: ten człowiek dokonał największej ze zbrodni i przyjął na siebie cały nieludzki ciężar odpowiedzialności za to, co uczynił¹⁸.

Tak zarysowana sytuacja poznawcza podobna jest do sytuacji hermeneutycznej opisywanej przez Hansa-Georga Gadamera. Jak podkreśla Gadamer, hermeneutyczne zapytywanie wymaga otwartości, co oznacza, że nastawione jest na odpowiedź, która dla pytającego pozostaje jeszcze nieokreślona. Wątpić wszakże można, czy uzasadnienie stanu tej nieokreśloności zadowoliliby Szestowa. Gadamer bowiem pisze:

Sens zapytywania stanowi właśnie to otwieranie tego, o co pytamy, w jego niejasności. Musi ono zostać doprowadzone do tego stanu nieokreśloności, aby za i przeciw utrzymały się w równowadze¹⁹.

Dodajmy do tego także jeszcze, komunitarystyczne z ducha, stwierdzenie Gadamera, całkowicie obce duchowi indywidualistycznej hermeneutyki Szestowa:

Należy uznać, że porozumienie jest pierwotne wobec nieporozumienia, tak iż rozumienie zawsze powraca w odbudowane porozumienie²⁰.

Bez wątplenia nieokreśloność stanowi dla Szestowa nie tyle znamię samej sytuacji hermeneutycznej, ile nieusuwalną i zasadniczą cechę jawienia się i postrzegania bytu, a zatem nie może być mowy o „doprowadzaniu do stanu nieokreśloności”, nie może być mowy o dochodzeniu do jakiejś „równowagi”, która na domiar okazuje się przywróconym „porozumieniem”. Jeśli przypisywać rosyjskiemu myślicielowi filozofowanie w paradygmacie hermeneutycznym, to z pewnością należy raczej, idąc za Rortym, jakkolwiek epistemologię i metafizykę zastąpić określeniem: stan permanentnej sytuacji hermeneutycznej.

Potwierdzeniem tego niechaj będzie opis istotnych dla hermeneutyki kategorii „ja” i „ty”, oraz ich poznanie (użyjmy tu tego określenia, pojęciu rozu-

¹⁸ L. Szestow, *Na szalach Hioba*, dz. cyt., s. 306.

¹⁹ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 338.

²⁰ H.G. Gadamer, *Język i rozumienie*, w: tenże, *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 10.

mienia rosyjski filozof przypisuje bowiem jednoznacznie pejoratywny sens, związany z rozumem). Najpierw orzeka Szestow, że zwrot „zajrzeć w czyjąś duszę” nic w istocie nie oznacza, jest wyłącznie nieudaną metaforą. Kiedy bowiem spróbujecie to naprawdę zrobić, mówi Szestow, „nie zobaczycie niczego oprócz pustki, ogromnej, czarnej otchłani, i w rezultacie odczujecie wyłącznie zawrót głowy”²¹. Można, oczywiście, domniemywać o czyichś przeżyciach na podstawie oznak zewnętrznych, będzie to jednak tylko wnioskowanie, a właściwie – zgadywanie, obca dusza pozostanie w dalszym ciągu niewidoczna i niedostępna.

Ale cóż tu rozprawiać o cudzej duszy, kiedy nasza własna pozostaje poza zasięgiem naszego poznania. Znaną maksymę „poznaj samego siebie” powinno się rozumieć jako myślenie o sobie w kategoriach powszechnie przyjętych za właściwe, to znaczy ściśle skonwencjonalizowanych i zuniwersalizowanych wyobrażeń o ludzkich cechach i reakcjach. Tymczasem, wyjaśnia Szestow, każdemu z nas dostępna jest tylko powierzchnia innego człowieka; żyjemy w całkowicie nieprzenikliwych osłonach własnych ciał, bo „przyroda urządzona jest tak, że jeden człowiek zupełnie nie zauważa, nawet *nie ośmiela* się znać drugiego”²². Szestow nieustannie przypatruje się twarzom wybitnych pisarzy i filozofów, odczytując z nich powikłane znaczenia, a jednocześnie głosząc radykalną niewyraźność ludzkiego wnętrza. Pisze przecież:

Podczas gdy jakiś człowiek wydaje się nam rozumny albo głupi, odważny albo tchórzliwy, szczodry albo skąpy, on sam nie wydaje się sobie ani kimś rozumnym, ani odważnym, ani szczodrym. Dla niego, który odczuwa siebie bezpośrednio, wszystkie te kategorie i miary po prostu nie istnieją²³.

Unicestwiają one bowiem zasadniczą cechę człowieka – zmienność wyznaczającą ludzką wolność. Nawet autobiografia nie mówi prawdy o jej autorze, podporządkowując się konwencjonalnym sposobom wyrażalności. Prawdziwą twarz autora ujrzeć można jedynie w dziełach pisanych jako nieautobiograficzne, w powieściach, w traktatach filozoficznych. Trzeba nauczyć się czytać, radzi Szestow – by poznać „prawdę”. Paradoksalnie więc, to, co w swej intencji ma się stać świadomie wyznaniem i ujawnieniem prawdy, okazuje się zamaskowaniem, ukryciem; to zaś, co w swym zamiarze kreować ma pozbawioną śladu autora fikcję lub czegoś dowodzić „zobiektywizowanym” językiem, w rzeczywistości – umiejętnie czytane – całkowicie autora obnaża, pokazuje jego rzeczywiste oblicze, bezpiecznie ulokowane – jak naiwnie on mniema – za zasłoną fabuły lub zawiłych formuł. Jeszcze bardziej dema-

²¹ L. Szestow, *Początki i końce*, dz. cyt., s. 92.

²² L. Szestow, *Na szalach Hioba*, dz. cyt., s. 243.

²³ Tamże.

skujące są formy niegotowe, zupełnie pozbawione niezbędnych zabezpieczeń i maskowań, „albowiem człowiek nie zdążył jeszcze dostosować swoich wizji do wspólnych «wymagań». Nie ma wprowadzającego początku, nie ma rozstrzygającego końca. (...) Nie ma ani samego autora, ani usługowego biografa”²⁴.

Jesteśmy więc blisko Gadamera, bo są tu zarysy hermeneutycznego dialogu „tego samego” z „obcym”, ale i jesteśmy od niego daleko, bo brak wspólnotowego zakorzenienia. Jeszcze bliżej znajdujemy się intuicji Rorty’ego, a to dlatego, że wyraźnie rysuje się pokrewna ustaleniom amerykańskiego neopragmatysty sytuacja badawcza, w której przedmiotem oględzin czyni się „dyskurs nienormalny”, czyli rozpoczynający się całkowitym niezrozumieniem, zmierzający do absolutnie nieprzewidywalnego finału i nieaspirujący do wykrycia wspólnego podłoża dialogujących „podmiotów”.

4

Cezary Wodziński zwrócił uwagę na niezgodność pewnej Szestowowskiej deklaracji metodologicznej z praktyczną jej realizacją. Zdaniem Wodzińskiego, ogłaszane w książce *Filozofia tragedii* jako podstawa badań penetracji natury biograficznej nie są faktycznie realizowane – z wielu wymienionych przez Szestowa wydarzeń z życia Dostojewskiego rzeczywiście interesuje go tylko opisana w *Notatkach z podziemia* katorka²⁵. To bowiem wydarzenie stanowi coś, co Wodziński trafnie nazwał „doświadczeniem źródłowym” albo inaczej – doświadczeniem tragedii. Ma ono sens konstytutywny dla całej ludzkiej egzystencji, chociaż samo jest momentem, w którym następuje bolesne uświadomienie nicości dotychczasowego życia. Wodziński sytuację tę nazywa „egzystencjalną *epoché*”, zawieszającą i przewartościowującą dotychczasowe wartości. Doświadczenie źródłowe otwiera coś nowego, staje się chwilą duchowych narodzin. Poszukiwania takiej *epoché* determinują u Szestowa sposób interpretacji dzieła każdego niemal opisywanego pisarza. Jak uważa Wodziński, w *Filozofii tragedii* Szestowowi udało się, opierając się na przykładzie bohatera *Notatek z podziemia*, w bardzo przekonujący sposób dokonać opisu źródłowego doświadczenia. Bohater literacki łączy w sobie konkretność realnej osoby z byciem pewną konstrukcją ideową, której jest reprezentantem. Jako postać literacka sprawia ponadto wrażenie istnienia autonomicznego w stosunku do autora. Dzięki temu połączeniu, źródłowe doświadczenie pokazane zostaje przez Dostojewskiego, a za nim przez Szestowa, nie tylko jako prosta analiza psychologiczna czy też jako mało porywająca spekulacja myślowa.

²⁴ Tamże, s. 130.

²⁵ Zob. C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie*, dz. cyt., s. 69–70.

Wodziński uważa poza tym, że zabieg taki daje „możliwość przekroczenia ograniczeń egzystencjalizmu, który pozbawiony pomocy fenomenologii okazuje się w najlepszym wypadku wersją psychologicznego antropologizmu i teoretycznie znosi sam siebie jako filozofię”²⁶. Sądzę, że Szestow bardzo zdecydowanie przekracza wszelkie ograniczenia egzystencjalizmu, ale wyrażnie idzie nie tyle w stronę fenomenologii, co przede wszystkim fenomenologicznie pojętej hermeneutyki. Wydaje się, że inspiracją do zajęcia tego rodzaju postawy była lektura Nietzschego i Dostojewskiego. O ile związki Nietzschego z hermeneutyką są obecnie oczywiste, to Dostojewski w roli nauczyciela hermeneutyki może dziwić. Chciałbym przypomnieć pewne odczytanie dzieła Dostojewskiego, które – jak sądzę – stanowi znakomity przykład lektury hermeneutycznej, pozwalającej na odsłonięcie hermeneutycznego ducha wielkiego rosyjskiego pisarza. W rzeczywistości nie ma w tym nic nadzwyczajnego: hermeneuta Gadamer czytał hermeneutę Heideggera, hermeneuta Ricoeur czytał hermeneutę Freuda. Podobnie też Michaił Bachtin (bo o nim mowa) czytał Dostojewskiego.

Nie jest moim zamiarem „demaskowanie” metody badań Bachtina jako hermeneutyki. Kto inny zrobił to już znacznie wcześniej. Tzvetan Todorov pokazał związki Bachtina z Diltheyem i całym ruchem antypozytywistycznym, podkreślił również znaczenie pojęcia rozumienia dla Bachtinowskich interpretacji²⁷. Michael Gardiner przedstawił bardzo wyraźne paralele Bachtina z hermeneutykami Gadamera i Ricoeura. Dla Gadamera, zasadnicze Bachtinowskie pojęcie dialogu jest nieomal synonimem hermeneutyki, stąd też zarówno zdaniem Gadamera, jak i Bachtina, znaczenie ujawnia się w dialogicznym spotkaniu pomiędzy tekstem a interpretatorem, zaś w obu przypadkach podstawowym medium dialogu uczyniony zostaje język i kulturowa wspólnota²⁸. Nie chodzi tu wszakże o ustalenie, na ile i o ile działania Bachtina da się wrzucić do hermeneutycznego worka. Rzecz w tym, że odczytywany przez Bachtina w hermeneutyczno-dialogicznym paradygmacie Dostojewski to prawdopodobnie również Dostojewski Szestowa. Co więcej, są podstawy, by sądzić, że tak rozumiany Dostojewski stał się dla Szestowa inspiracją lub wręcz matrycą interpretacyjną stosowaną przez rosyjskiego filozofa w niemal każdej jego pracy. Nie ma z kolei żadnych podstaw, by twierdzić, że Bachtin mógł mieć jakikolwiek wpływ na Szestowa. Podobieństwa w ujęciu wynikły zapewne z siły geniuszu Dostojewskiego.

²⁶ Tamże, s. 73.

²⁷ T. Todorov, *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, przeł. W. Godzich, Manchester University Press 1984.

²⁸ Zob. M. Gardiner, *The Dialogics of Critique. M.M. Bakhtin and the Theory of Ideology*, London 2002, s. 111–115.

Bachtin nazwał powieść Dostojewskiego polifoniczną, czyli wielogłosową. Zdaniem Bachtina, Dostojewski miał prawdziwą obsesję odczasowiania i uprzestrzenniania opisywanych treści: „Rozeznanie w świecie znaczyło dla niego ogarnięcie myślą wszystkich treści jako równoczesnych, wykrycie ich wzajemnych stosunków w przekroju jednego momentu”²⁹. Dostojewski pisze dramaty rozpisany na wielogłosowy dialog, w którym ścierają się nie tylko raczej poszczególnych bohaterów, ale każda z głównych postaci prowadzi dysputy z własnymi sobowtórami. To ostatnie rozwiązanie jest dla Dostojewskiego niezwykle charakterystyczne: „Można by wręcz powiedzieć, że Dostojewski zawsze pragnie przeciwieństwo wewnętrzne człowieka upostaciować w dwóch osobach, by je udramatyzować i ekstensywnie rozwinąć”³⁰. Ludzkie wnętrza przestaje być krok po kroku odkrywane przed nami w rozgrywających się w czasie sekwencjach, jak to miało miejsce w typowej powieści psychologicznej. Tutaj rzecz dzieje się na naszych oczach, tu i teraz, w zawrotnym tempie, podczas, jak zauważa Bachtin, „katastrofalnie” szybkiego toku akcji. Bohater Dostojewskiego ma świadomość całkowicie – na wzór dzieła muzycznego – „polifoniczną”, zdialogizowaną: nieustannie skierowana na zewnątrz, bada ona w napięciu siebie, kogoś drugiego, trzeciego. „Poza żywym obcowaniem z sobą i z innymi bohater jakby nie istnieje”³¹. Bachtin nazywa go „podmiotem zwracania się”, co znaczy, że odautorskie mówienie o nim nie doprowadza do ujawnienia jego wnętrza; trzeba się do niego zwrócić i sprowokować do mówienia. Aby jednak wszystkie postaci mogły wypowiedzieć się na swój sposób, muszą posiadać niezbędny do tego zakres autonomii. Dlatego, jak wyjaśnia Bachtin, autor nie ma mocy narzucenia postaciom własnych opinii i punktu widzenia, a o postaciach wie tyle, co wiedzą o sobie one same. Czy jednak pojęcie autonomii, nawet „względnej”, nie jest nadużyciem wobec postaci literackiej, która przecież w całości skonstruowana została przez autora? Bachtin odpowiada, że co prawda to autor decyduje o charakterze postaci, ale w ramach tego wyboru musi być konsekwentny, to znaczy nie może pozwolić sobie na samowolę, musi podporządkować się wyznaczonemu przez siebie mechanizmowi działania, przypisanemu danej postaci³².

Bachtin widzi jeszcze jeden niezmiernie istotny komponent powieści Dostojewskiego – idee; oto polifonicznie nastrojone głosy prowadzą wielki dialog idei. W jednogłosowym, czyli homofonicznym ustawieniu wypowiedzi postaci idee istnieją jako dodatek do bohaterów, dana idea może być przypisana dowolnemu bohaterowi bez naruszania logiki dzieła. Ponadto w homofo-

²⁹ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 44.

³⁰ Tamże, s. 45.

³¹ Tamże, s. 380.

³² Zob. tamże, s. 99.

nicznej konstrukcji tylko jedna, utożsamiana z autorem idea jest aprobowana i to ona dominuje i określa cały sens dzieła. W ujęciu polifonicznym natomiast idea stanowi integralny składnik danej postaci literackiej, czytelnik obcuje z człowiekiem idei, a nie z ideą czystą, przy czym żadna z pojawiających się w powieści idei nie jest gotowa raz na zawsze – kształtuje się w permanentnym dialogu rozpisanym na kilka osób. Dostojewski, dowodzi Bachtin, dogłębnie pojął dialogiczną naturę ludzkiego myślenia i dialogiczny charakter idei. Spojrzenie Bachtina na powieść Dostojewskiego to interpretacja silnie indywidualistyczna, konkretystyczna, antyholistyczna i wroga wszelkim absolutystycznym konkluzjom. Dialogowość i polifonia, zarówno w sferze psychologii, jak i idei – cechy zidentyfikowane przez Bachtina jako główne rysy twórczości rosyjskiego pisarza, czyż nie mogą stać się również najistotniejszymi kategoriami opisu dzieła Szestowa?

5

To, co Szestow maluje przed naszymi oczami, to wielka debata o wielkich ideach. Nie chodzi tu jednak o panoramę dziejów myśli ludzkiej. To nie historia filozofii, ani nawet polemika z określonymi stanowiskami filozoficznymi. Dlatego całkowitą pomyłką jest zarzucanie Szestowowi ahistoryczności, a także nieuprawnionego traktowania myślicieli z różnych epok jak ludzi zupełnie współczesnych, pozbawionych kontekstu dziejowego. Bo choć Szestow, jak zauważa Wodziński, upraszcza i przeocza mnóstwo niuansów omawianych przez siebie koncepcji, trzeba spojrzeć na niego jak na filozofa podejmującego istotny dla kultury problem, i wtedy dotychczasowe wady staną się zaletami³³. Powiedziałbym mocniej – trzeba spojrzeć na Szestowa jak na filozofa i jak na artystę. Bo podobnie jak u Dostojewskiego, który – obok Nietzschego – był dla Szestowa wielkim źródłem inspiracji, spotykamy tu zjawiska niemal identyczne z opisanymi przez Bachtina: polifoniczność i dialog. Mamy wielość postaci i wielość głosów zgromadzonych na jednej scenie, wbrew prawom czasu, ale zgodnie z zasadami dramaturgii. Szestow pozwala każdemu mówić – wiele tu cytatów, sporych fragmentów i streszczeń. Jesteśmy świadkami dialogów, w których chodzi o sprawy najważniejsze i ostateczne – problemem głównym jest to, co Cezary Wodziński nazwał „doświadczeniem źródłowym”. Schopenhauer dyskutuje z Plotynem, Hegel chadza pod rękę z Arystotelesem i kłóci się z Hiobem, Pascal wraz z Tertulianem i Lutrem występują w koalicji przeciw Epiktetowi i Spinozie, Leibniz nie potrafi pojąć Dostojewskiego. Lecz najważniejszym bodaj chwytem erystycznym i kompozycyjnym Szestowa jest

³³ Zob. C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie*, dz. cyt., s. 141–142.

nadanie większości postaci wewnętrznej dialogowości, zgodnie z „bachtinowską” metodą Dostojewskiego. W niemal każdym myślicielu i pisarzu budzi się pragnienie opuszczenia racjonalistycznej skorupy – nazywanej przez Szestowa Nicością, Wiedzą, Koniecznością, przymusem lub po prostu „Atenami” – i udania się na bezdroża wolności, niepewności, absurdu i objawienia, w stronę „Jerozolimy”. Lecz niemal zawsze pragnieniu temu towarzyszyć zaczyna, prędzej czy później, strach przed nieznanym, podpowiadający proste i sprawdzone rozwiązania w duchu Aten. Może też być na odwrót: ktoś zaczyna od spokojnych zasad i prawd, by na końcu dotrzeć do niejasnych i wieloznacznych intuicji. Dostojewski, jak to określa Szestow, patrzył na świat podwójnym wzrokiem. Podczas gdy pierwsze oczy dają obraz rzeczywistości „naturalnej” i pozostają w zgodzie z pozostałymi zmysłami, „drugi wzrok człowiek otrzymuje znacznie później, i do tego z rąk najmniej troszczących się o zachowanie zgody i harmonii”³⁴. Drugi wzrok przychodzi nieproszony, jako skutek traumatycznego doznania: u Dostojewskiego pojawia się w wyniku pobytu na katordze, u Nietzschego – na wieść o ciężkiej chorobie, Kierkegaardowi ujawnia się po zerwaniu z Reginą. Drugi wzrok uświadamia nam, że żyjemy w budzącym przerażenie świecie pozbawionym ugruntowania, w świecie pełnym intelektualnych i egzystencjalnych protez i łąt. Jednak ciągle zamieszkiwanie pod jednym dachem z „doświadczeniem źródłowym” może być trudne do zniesienia, nawet dla niepospolitych „budzicieli ludzkości” (określenie Szestowa). Dostojewski „zmuszony był od czasu do czasu zakrywać swoje widzące drugie oczy, i patrzeć na świat zwykłymi, niewidzącymi oczami, odpoczywać od wiecznych dysonansów, uciekając się do harmonijnych akordów”³⁵. To pogodzenie się ze „śmiertelnym wrogiem” – prawami i normami, przejawiało się w kaznodziejskim tonie, w jakim odzywały się niektóre postaci powieści. Najlepszym tego przykładem jest starzec Zosima z *Braci Karamazow*, który w swych pouczeniach i głoszeniu „pozbawionych ducha nauk” doszedł do całkowitego zaprzeczenia niepokornych i pełnych przerażenia objawień Iwana Karamazowa czy bohatera *Notatek z podziemia*. Dostojewski zapragnął, by odkryte przez niego prawdy stały się powszechne, a zatem zrozumiałe i pożyteczne dla wszystkich. Jednak, zauważa Szestow, Dostojewski zapomina, że użyteczna „prawda” zmienia się w kłamstwo, i że „kto chce z sukcesem głosić Prawdę, ten powinien zamienić wolność na autorytet”³⁶.

Tę podwójność, ten permanentny dialog albo wręcz spór wewnętrzny ujawnia Szestow niemal w każdej postaci wielkiego filozofa czy pisarza. Widoczne jest to zwłaszcza u Kierkegarda, który nie tylko w sposób świadomy starał

³⁴ L. Szestow, *Na szalach Hioba*, dz. cyt., s. 37.

³⁵ Tamże, s. 81.

³⁶ Tamże, s. 110.

się ukryć za pseudonimami, lecz jakby na wpół świadomie popełniał liczne niekonsekwencje. Szestow wytyka mu interpretowanie grzechu pierworodnego w kategoriach moralnych, jako wyniku wewnętrznego konfliktu, lęku przed nicością czającą się głęboko w ludzkim sercu, podczas gdy przecież cały czas Duńczyk usiłuje moralność przekroczyć jako skrępowaną ogólnością konieczność. Wygląda to tak, jak gdyby Kierkegaard nieustannie starał się obłąkawić przerażającą Nicosć, ale robił to nie do końca wbrew sobie, ponieważ jednocześnie w głębi duszy nie chciał pogodzić się ze słowami Pisma Świętego, że „słońce wstaje zarówno dla grzeszników, jak i dla ludzi prawych”³⁷, bo takie zrównanie złych i dobrych stoi w jawnej sprzeczności z tym, co etyczne. Innego bohatera Szestowa, Lwa Tołstoja, poznajemy jako autora wielkich powieści przepętlonych równowagą emocjonalną, afirmujących doczesne życie, by na końcu ujrzeć człowieka owładniętego pasją moralizowania, podszytą irracjonalnym lękiem egzystencjalnym. Plotyn, widzący rzeczy niepojęte, walczy z neodpartym pragnieniem zracjonalizowania swych objawień. O Kartezjuszu i Bergsonie powie Szestow, że błysnęło im światło wielkiej prawdy, ale gdy tylko zapragnęli podzielić się nim z ludźmi, natychmiast zapominali, co zobaczyli. Nawet Sokratesowi nie odmówiono podwójnego widzenia i prowadzenia „nienormalnego dyskursu” z własnym dajmonionem i mitami. Hegla, według Szestowa, też dotknęło niezrozumiałe przerażenie, gdy uświadomił sobie, „że poznaniu można ufać, ale można też nie ufać”³⁸.

Jest u Szestowa cała galeria postaci niejako homofonicznych, niemal niekniętych wewnętrznym rozdwojeniem i pracowicie budujących racjonalne i „niesprzeczne” systemy. Kant, Hegel, Epiktet – jeśli dogania ich czasem jakieś przerażenie, to jest to przerażenie przed niespójnością. Gdyby nie ten okazjonalny niepokój, jak sugeruje Szestow, nigdy zapewne nie zostaliby profesjonalnymi, „poważnymi” myślicielami. Zgodnie z odkrytą przez Bachtina kompozycyjną zasadą polifonii, te monolity mają swoje przeciwieństwa: Hiob, Luter, Pascal to postaci niezawierające z Koniecznością żadnych umów i kompromisów.

6

Widać coraz wyraźniej, na czym miałyby polegać Szestowowskie hermeneutyczne poznanie. Punktem wyjścia jest permanentna sytuacja braku porozumienia. Ponieważ – przypomnijmy uwagi samego Szestowa – nie sposób ujrzeć

³⁷ L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokopski, Kęty 2003, s.136.

³⁸ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, dz. cyt., s. 183.

cudzej duszy bezpośrednio, możemy zrobić to jedynie poprzez tekst, lecz nie czytając go wprost, czyli zgodnie z życzeniem autora jako spójną konstrukcją, ale tropiąc ukryte sprzeczności, wyławiając w nim dodatkowe głosy, szukając głęboko schowanych i poplątanych znaczeń, wikłając wreszcie interpretowany tekst w dialog z innymi, by na koniec ujrzyć niewyraźny zarys twarzy autora. Bo może nie o interpretację tekstu tu chodzi, ale o samego autora, którego obraz służy z kolei do następnych konfrontacji z kolejnymi tekstami i kolejnymi autorami. Ale może nawet nie twarze autorów interpretowanych tekstów są tu najważniejsze? By wątpliwości te pogłębić, warto sięgnąć do książki Adama Sawickiego, gdzie znajdzie się kilka wymownych przykładów domniemych pomyłek lub nierzetelności niektórych Szestowowskich analiz i interpretacji. Pokazuje Sawicki, że wbrew Szestowowi, stosunek Kierkegaarda do Sokratesa nie był bynajmniej jednoznaczny – w *Okruchach filozoficznych* Duńczyk przeprowadzał krytykę intelektualizmu Sokratesa, ale w *Nienaukowym zamykającym postscriptum do Okruchów* przedstawił Sokratesa jako myśliciela egzystencjalnego³⁹. Wątpliwości może też budzić przypisywanie Pascalowi całkowitego zanegowania wartości rozumu⁴⁰.

Przykładów takich Sawicki dostarcza znacznie więcej, nie chodzi jednak o ich mnożenie. Interpretacja jako „uszestowienie” interpretowanych tekstów to – można rzec – standardowa procedura filozofowania Szestowa. A to oznacza realizowanie w praktyce inspirowanej Dostojewskim hermeneutyki Bachtina, który pisał:

Pierwszym momentem aktywności estetycznej jest wczuwanie się: powinienem doświadczyć – zobaczyć i poznać – to, czego on doświadcza, postawić się na jego miejscu, niemal odpowiadać mu. (...) Aktywność estetyczna zaczyna się dopiero wtedy, kiedy wraca się w siebie, na swoje miejsce, poza osobę, która cierpi, i kiedy daje się formę i wykończenie materiałowi wczuwania⁴¹.

To, co interpretowane, zostaje włączone do „kontekstu” podmiotu interpretującego, wpływając na niego, ale też w jakimś sensie mu ulegając. Na tę cechę hermeneutyki Bachtina zwracał już uwagę Michael Gardiner, mówiąc o samorozumienia podmiotu poprzez tekst. Tak właśnie dzieje się u Szestowa.

³⁹ Zob. A. Sawicki, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000, s. 196.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 183.

⁴¹ M. Bachtin, *Autor i gieroj w estetyczeskoj diejtielności*, w: *Estietika słowiesnego tworczestwa*, Moskwa 1979, s. 24, cyt. za: T. Todorov, *Antropologia filozoficzna*, przeł. J. Stankiewicz, w: *Bachtin. Dialog, język, literatura*, red. E. Czaplejewicz i E. Kasperski, Warszawa 1983, s. 462.

Tak oto podwójnie twierdząco trzeba odpowiedzieć na pytanie zadane na początku tych rozważań – czy z demaskatorskich dyskursów Szestowa wyłania się oblicze demaskowanego, czy też demaskatora.

Szestowowski dyskurs hermeneutyczny ma wiele poziomów i wymiarów. Rozpoczyna wspinaczkę od niemożliwego odczytywania tekstów i twarzy Innego, następny etap to już gra autora z czytelnikiem, pozostawiająca, świadomie i nieświadomie, ślady i maski własnego autorskiego Ja (jak w cytowanych na początku słowach o Mereżkowskim) i podkreślająca nieredukowalność indywidualistycznego pojmowania świata. Wreszcie hermeneutyka Szestowa dociera na odkrytą i całkowicie niezrozumiałą i niejasną przestrzeń, gdzie tylko indywiduum może dalej iść, gdzie wszelka substancjalność nic nie znaczy i gdzie „w odległej przyszłości”, za sprawą cudu dokonanego przez Tego, Który Wszystko Może, „zapanuje pełna wolność od wiedzy”. Wtedy zaś „nie będziemy już musieli stosować się, jak teraz, do «danej» rzeczywistości, lecz rzeczywistość zacznie dostosowywać się do nas i *adaequatio rei et intellectus*, do której zawsze sprowadzała się i sprowadza ludzka wiedza, utraci element zniewolenia, którego miejsce zajmie swobodna ludzka decyzja”⁴².

Streszczenie

W artykule próbuję udowodnić, że zaproponowana przez Lwa Szestowa metoda filozofowania poprzez subiektywne relacjonowanie i dyskusję z niektórymi problemami poruszonymi przez wybranych myślicieli stanowi szczególnie rodzaj hermeneutyki dialogicznej inspirowanej Dostojewskim. Dostojewskiego jako pisarza polifonicznego odczytuję tu przy pomocy znanych interpretacji Michaiła Bachtina, by w tak rozumianym Dostojewskim – jako twórcy wielkich dialogów ideowych rozpisanych na wiele głosów – zobaczyć źródło Szestowowskiej metody twórczej. Hermeneutyka Szestowa stanowi próbę poznania – poprzez interpretację tekstu – niedostępnego na co dzień Ty autorskiego, próbę samopoznania, a jednocześnie ukrycia Ja autorskiego i wreszcie próbę dialogowego wzniesienia się do „niezakorzenionej” wiary i przekroczenia racjonalistycznych oczywistości.

⁴² L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, dz. cyt., s. 442.