



**PAWEŁ PIENIAŻEK**  
UNIwersytet Łódzki

## **ŻYCIE PĘKNIĘTE W NOTATKACH Z PODZIEMIA DOSTOJEWSKIEGO**

*Notatki z Podziemia* są niewątpliwie węzłowym dokumentem rozwoju myśli Dostojewskiego, po doświadczeniu katorgi i porzuceniu przezeń jego dawnych, socjalistycznych i okcydentalizujących poglądów (związanych z przynależnością do Pietraszewców). Spór o jej ewolucję spolaryzował Lew Szestow w *Filozofii tragedii*; w pracy tej *Notatki*, którym zresztą nie poświęcił wiele miejsca i nie poddał głębszej analizie, wpisał, tak jak i całą – zaczynając się od nich – dojrzałą twórczość Dostojewskiego w pesymistyczną perspektywę swej myśli: człowiek z podziemia stanowi dlań egzemplifikację doświadczenia tragizmu życia, potworności istnienia naznaczonego przypadkowym, bezużytecznym, niczym niedającym się usprawiedliwić cierpieniem jednostki. Tym samym Szestow dał asumpt egzystencjalnym interpretacjom *Notatek* i twórczości Dostojewskiego, kładącym nacisk na problemy jednostki, wolności i zła, tragicznego konfliktu ze światem i niespełnienia, niemożności osiągnięcia wiary i duchowej stałości<sup>1</sup>. Przeciwnstawiają się im z kolei interpretacje podkreślające religijną perspektywę twórczości Dostojewskiego; w tej perspektywie autor *Notatek* poddaje krytyce człowieka z podziemia, widzi w nim bowiem przejaw zachodniego, nowoczesnego indywidualizmu, który przenikając do Rosji stał się zgubny dla jej duchowości i religijności oraz dla ludu rosyjskiego jako teź rdzennego nośnika. Oba stanowiska, dotykające problemu zła (jego uniwersalności czy też historyczności), grzeszą jednostronnością, którą, jak się wydaje, można znieść w wyższej

---

<sup>1</sup> Punkt widzenia Szestowa podtrzymuje w swej skądinąd świetnej pracy Kruszelnicki (2017, zob. przede wszystkim rozdz. I) eksponującej, ważną też dla nas, egzystencjalną optykę czytania Dostojewskiego.

syntezie, artykułowanej, choć nie bez trudności, przez Dostojewskiego i wpisującej jego myśl w istotny nurt poszukiwań duchowych epoki.

Zacznijmy od perspektywy historycznej, przez Szestowa całkowicie zapoznanej. *Notatki* jawią się w niej jako literacki dokument epoki. Z jednej strony ukazują Dostojewskiego krytykę postoświeceniowego racjonalizmu naukowego – z jego wiarą w możliwość poznania natury i racjonalizacji istnienia ludzkiego – oraz utylitarystycznego przekonania, że stanowiącą cel jednostki, decydującą o jej szczęściu korzyść można zharmonizować i uzgodnić z dobrem społeczeństwa. Z drugiej strony ukazują zgubne – stanowiące następstwo racjonalizmu i utylitaryzmu – przejawy indywidualizmu zachodniego: egoizm, samotność, wyobcowanie jednostek oderwanych od duchowych podstaw życia i niezdolnych do duchowego działania, ich pogrążenie w marzeniach, fascynację złem, a tym samym erozję więzi międzyludzkich. Obraz ten, właściwy religijnym wykładniom człowieka z podziemia, miałby być archetypiczny dla rozumienia wielu późniejszych postaci powieści Dostojewskiego, ulegających niszczycielskiej sile zła. Jest on jednak o tyle niepełny, że nie tłumaczy analitycznej siły i bogactwa Dostojewskiego diagnozy nowoczesności, których podobieństwo do bardziej filozoficznych diagnoz Schillera, Nietzschego i Kierkegaarda jest uderzające; odwołamy się do nich szerzej, by lepiej zrozumieć i wyartykułować znakomite intuicje Dostojewskiego, a tym samym wzmocnić bronioną tu tezę, iż problematyka nowoczesności jest kluczowa dla zrozumienia *Notatek z podziemia*.

Dostojewski nie pozostawia wątpliwości co do nowoczesności jako kontekstu, w jakim umieszcza *Notatki*<sup>2</sup>; wskazując na ich fikcyjny charakter we wprowadzającym przypisie stwierdza wprost: „Niemniej takie postacie, jak autor takich notatek, nie tylko mogą, ale nawet powinny istnieć w naszym społeczeństwie, jeżeli weźmiemy pod uwagę okoliczności, w jakich się społeczeństwo kształtowało. Pragnąłem wyrazić wyraziściej niż to się zwykło czynić jeden z typów niedawno minionej przeszłości” (Dostojewski, 1992, s. 7), minionej, gdyż, jak można sądzić, ma ona zostać przewyciężona. Narrator zaś, człowiek z

<sup>2</sup> W *Notatkach*, jak i w wielu innych utworach, rzecz dzieje się w Petersburgu, symbolu europeizacji Rosji; dodajmy, że swój ciemny obraz kultury zachodniej Dostojewski kształtował również pod wpływem swych pierwszych podróży na Zachód, które miały miejsce bezpośrednio przed napisaniem *Notatek* (1864).

podziemia, już na pierwszych stronach osadza swe istnienie w kontekście epoki, pisze o „dziewiętnastym stuleciu”, następnie o „naszym nieszczęsnym dziewiętnastym wieku”, by wreszcie nazwać siebie „człowiekiem dotkniętym postępem i europejską cywilizacją”, który „się «odrzekł gleby i pierwiastków duchowych», jak to się dzisiaj określa” (Dostojewski, 1992, s. 9, 10, 16). Krótko mówiąc, konstatuje swą przynależność do nowoczesności, uznając się zarazem za ofiarę właściwych jej procesów alienacyjnych. W tym kontekście wskazuje na kluczowy dla opisu istnienia człowieka nowoczesnego podział na „ludzi bezpośredniego czynu” i na „ludzi rozumnych” z właściwym im „nadmiarem świadomości” – do tych ostatnich zalicza samego siebie. Podział ten pokrywa się z opozycją bezpośredniości istnienia i wyobcowującej ze świata refleksji, jest zasadniczy dla *Notatek*, stanowiąc oś refleksji człowieka z podziemia nad własną, uwikłaną w epokę egzystencją<sup>3</sup>.

Ludzie czynu są zdolni do działania, „czynni”, posiadają „charakter”, czyli jednolitą osobowość pozwalającą im działać w sposób pewny i jednoznaczny. Dla człowieka z podziemia są oni jednak „głupcami”, „istotami ograniczonymi” i „tępymi”, gdyż ich aktywność odnosi się do istnienia codziennego i banalnego, do prozy życia mieszczańskiego z właściwym mu dążeniem do osiągnięcia korzyści mierzonej zyskiem, pieniądzem, karierą, stanowiskami i zaszczytami, jak i z dążeniem do osiągnięcia stabilizacji, szczęścia i spokoju. Jest to zatem aktywność wyzbyta ducha i wyższych aspiracji i w tym znaczeniu bezmyślna i ograniczona. Natomiast ludzie rozumni, „myślący, a przeto bezczynni” (Dostojewski, 1992, s. 12) są niezdolni do „bezpośredniego czynu” wskutek „nadmiaru świadomości”, który wyraża się w nieskończonej refleksji. „Zaostrzona świadomość” paraliżuje wolę narratora i nie pozwala mu działać – poddając swoje istnienie nieustannej refleksji bez końca roztrząsa on bowiem i problematyzuje wszystkie racje, nie mogąc podjąć jakiejkolwiek decyzji: „jestem człowiekiem rozumnym, (...) przez całe życie nie mogłem ani nic rozpocząć, ani niczego zakończyć” (Dostojewski, 1992, s. 19).

<sup>3</sup> W Rosji lat trzydziestych i czterdziestych opozycja ta stanowiła zresztą, w nawiązaniu przede wszystkim do myśli niemieckiej, istotny przedmiot dyskusji filozoficznych oraz rozważań literackich (np. Turgieniewa), zob. (Walicki, 1959, s. 285-286, 428-429).

Niezdolność do realnego działania człowiek z podziemia kompensuje sobie pogrążeniem się w świecie marzeń i fantazji, nieustannym snuciem kolejnych, ciągle porzucanych planów, czysto imaginacyjnym urzeczywistnianiem „niezaspokojonych pragnień” (Dostojewski, 1992, s. 14); również ciągłym, jałowym mówieniem: „jedynym i naturalnym przeznaczeniem każdego człowieka rozumnego jest gadanina, czyli rozmyślne przelewanie z pustego w próżne” (Dostojewski, 1992, s. 19).

Człowiek z podziemia żyje w świecie stale roztrząsanych możliwości, które z racji oderwania od działania przeżywa z taką intensywnością, że, zastępując życie, dają mu one poczucie rzeczywistości, zwłaszcza że „jako kulturalny człowiek dziewiętnastego stulecia” odwołuje się do „wszystkiego, co piękne i wzniosłe” (Dostojewski przywołuje tu Kanta). Pogardzając „normalnym” życiem odwołuje się do wyższych idei, lecz ich nie urzeczywistnia, gdyż w świecie mieszczańskim straciły one wszelką, motywującą działanie, pozwalającą kształtować rzeczywistość moc, stając się bezpłodne, anachroniczne. Wiedzie żywot „książkowy”, nie potrafi bowiem żyć bez „książek” organizujących jego myślowy świat i symbolizujących jałowy idealizm kultury wyższej, oderwanej od rzeczywistości i już tylko erudycyjnej. Jeśli działa, to za sprawą kaprysu i przypadku, decyzje podejmując nieoczekiwanie i nagle, bez głębszego uzasadnienia, pośród niezliczonych wahań i refleksji. Jest dla siebie całkowicie nieprzejrzysty, nie potrafi się samookreślić, nie wie, kim ostatecznie jest; w przeciwieństwie do człowieka „normalnego”, „nie może na serio kimś się stać”, jest „bez charakteru” (Dostojewski, 1992, s. 9). Dlatego też prowadząc ciągłą grę z czytelnikiem – to kolejny aspekt jego „gadania” – głosząc coś i zarazem to uchylając, narrator w gruncie rzeczy grę tę prowadzi z samym sobą, nie potrafiąc być szczery wobec samego siebie.

Podstawowe konflikty świadomości człowieka z podziemia biorą się z napięcia między pragnieniem przynależenia do świata normalności i pragnieniem życia w podziemiu. Pogardza on „człowiekiem normalnym”, ale i, „nade wszystko”, mu zazdrości (Dostojewski, 1992, s. 33); wybierając podziemie, „świadomy bezwład”, jest w nim nieszczęśliwy, nie jest bowiem w stanie integralnie się w nim spełnić, potwierdzić się w całej swej egzystencji. Żyje w zawieszeniu

między realnym działaniem a czystym myśleniem i imaginowaniem, niezdolny do nawiązania głębszej więzi z ludźmi i ze światem.

Dostojewski nie rozważa szerzej genezy wyłonienia się nieszczęśliwej świadomości człowieka z podziemia, nie ulega jednak wątpliwości, że wiąże ją postępującym sceptycyzmem kulturowym: człowiek z podziemia mówi wszak o „naszym sceptycznym stuleciu” (Dostojewski, 1992, s. 20), sam zaś Dostojewski wyznaje bezpośrednio (list do N. D. Fonwizyny): „jestem dziecięciem wieku, dziecięciem niewiary i zwątpienia po dziś dzień (...)” (Dostojewski, 1979, s. 114). Ideę tę rozwijają, o czym poniżej, Kierkegaard i Nietzsche.

W opisie rozdzielenia egzystencji ludzkiej w świecie nowoczesnym Dostojewski nawiązuje niewątpliwie do Schillera, jednego z pierwszych, obok Rousseau, krytycznych obserwatorów i teoretyków nowoczesności; wywarł on znaczący wpływ na młodego Dostojewskiego, który później poddał krytyce jego idealizm i sentymentalizm, nie tylko w *Białych nocach* (zob. Przybylski, 2010, 67-79), ale i też w *Notatkach* („książkowy” idealizm), aczkolwiek idealizmowi człowieka z podziemia nadaje mroczne zabarwienie.

W *O poezji naiwnej i sentymentalnej* Schiller, niewątpliwie w kontekście krytyki kantyizmu, rozróżnia dwie antagonistyczne (odpowiadające rozróżnieniu świata zjawisk i świata noumenów) postawy: idealizm i realizm. Nie odnosi ich wprost do nowoczesności, niemniej jednak jego wcześniejsza krytyka nowoczesności (z *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka*) nosi piętno tej dystynkcji. Realizm, odpowiadający „życiu normalnemu” u Dostojewskiego, sprowadza życia ludzkie do jego wymiaru naturalnego, na gruncie którego jednostka kieruje się pożytkiem, dążąc do osiągnięcia „szczęśliwości”, „dostatku i zadowolenia”, a jej zdroworozsądkowe, związane z doświadczeniem empirycznym i względne poznanie służy zaspokajaniu potrzeb praktycznych. To jednostronne, pospolite istnienie zapoznaje w człowieku jego duchowość, to co wzniosłe, uznając je za „chimerę” i „marzycielstwo”. Z kolei idealizm, odpowiadający istnieniu człowieka podziemia, wyraża dążenie do osiągnięcia duchowej „suwerenności i wolności” poprzez przewyciężenie ograniczeń natury, wykracza poza fakty i doświadczenie w poszukiwaniu tego, co ogólne i ostateczne, bezwarunkowe i absolutne, wszelako w tym nigdy nie zaspokojonym

dążeniu pomija to, co jednostkowe, i możliwość jego konkretnego samourzeczywistnienia się (Schiller, 2006, s. 283-290).

W nawiązaniu do Schillera, powyższy podział przejmuje również Nietzsche (zob. Pieniążek, 2010), przenosząc go wyraźnie – podobnie jak Kierkegaard (też Tomasz Manna w swej wczesnej twórczości) – na analizę zjawisk kulturowych.

Zacznijmy od Kierkegaarda. Źródeł rozdwojenia człowieka w „epoce współczesnej” upatruje on w postępującym relatywizmie kulturowym, w następstwie którego duchowość ludzka zostaje „strawiona refleksją”. Relatywizm stanowi dlań następstwo samorozkładu racjonalizmu, którego finalnym wyrazem staje się dialektyka heglowska przybierająca postać „nadmiaru refleksji”, „przeżywającej refleksji”: przebiegając między tezą i antytezą relatywizuje ona wszelkie racje w ich równoważności i napięciu między nimi, uniemożliwia tym samym podjęcie decyzji, gdyż „pragnienie decyzji jest tym, co refleksja zwalcza”, dostarczając „wymówki, by w ogóle nie wstawać z łóżka” (Kierkegaard, 2008, s. 80) „Paraliżujące deliberowanie” niszczy wszelki duchowy „zapał”, osłabia „wolę chcenia i namiętność działania”, toteż „działania i podejmowania decyzji jest w epoce współczesnej równie mało (...)” (Kierkegaard, 2008, s. 78, 86, 82); przez działanie Kierkegaard rozumie tu aktywność twórczą, mającą sens egzystencjalny i obejmującą całość istnienia ludzkiego. Człowiek nowoczesny żyje w świecie możliwości, ulega wszakże „złudzeniu, jakoby możliwości oferowane przez refleksję były czymś bez porównania większym, aniżeli nędzna decyzja”, co więcej, ich intensywne, refleksyjne przeżywanie rodzi iluzję działania: „ustawiczne zapobieganie wszelkiemu działaniu, stwarzałoby jego pozory” (Kierkegaard, 2008, s. 91, 80, 79). Tę samą funkcję pełnił też nieustanna „gadanina”: „nieustannie gada bowiem o wszystkim, co tylko możliwe” (Kierkegaard, 2008, s. 106). Kierkegaard podkreśla zatem, tak jak Dostojewski, wyobcowanie się świadomości refleksyjnej z życia, paraliż ludzkiej woli, iluzję działania na gruncie wzmożonej refleksyjności i „gadaniny”.

Drugą stronę duchowej alienacji człowieka i zaniku autentycznej komunikacji międzyludzkiej stanowi dla Kierkegaarda sprowadzenie więzi społecznych do odpowiadającej u Dostojewskiego życiu „normalnemu” wspólnoty interesów oraz gry konwencji: „zasada

stowarzyszania się (...) obowiązywać może co najwyżej w odniesieniu do interesów materialnych” (Kierkegaard, 2008, s. 114)<sup>4</sup>.

Podobne analizy znajdujemy i u Nietzschego. Od samego początku swej twórczości podkreśla rozdarcie egzystencji ludzkiej na dwie sfery. Pierwszą odnosi do świadomości nowoczesnej oderwanej od realnych procesów życiowych wskutek kulturowego sceptycyzmu i relatywizmu, podważających normatywne podstawy istnienia ludzkiego: relatywne, wartości i idee tracą swą normatywną siłę, nie będąc w stanie motywować działania jednostki. Drugą sferę wiąże z działaniem praktycznym, aksjologicznie indyferentnym, nie ożywianym wartościami i racjami duchowymi. Nietzsche mówi tu o „roztropnej praktyce egoizmu”, mając na myśli mieszczański merkantyizm, utylitaryzm i pragmatyzm<sup>5</sup>; później, w odniesieniu do cywilizacji przemysłowej i w ślad za Schillerem, powie o „realizmie”, przeciwstawiając mu bezsilny „idealizm” kultury nowoczesnej.

W swej fenomenologii świadomości nowoczesnej Nietzsche podkreśla, tak jak Dostojewski i Kierkegaard, jej możliwościowy charakter (Nietzsche, 2012b, s. 144), właściwą jej, bezkresną refleksję („nieskończony horyzont w sobie”), którą przyrównuje do „wciąż płynącego i rozpływającego się stawania się” (Nietzsche, 2012a, s. 304, 296), tak, że „uczeń Heraklita nie odważy się nawet kiwnąć palcem” (Nietzsche, 2012a, s. 250). Paraliżując wolę działania, refleksja prowadzi do dezintegracji osobowości, czyni ją niezdolną do twórczego stawania się, takiego, które wiązałoby całość jej istnienia. Toteż o ludziach nowoczesnych Nietzsche powie, że zmieniają się, lecz nie stają się: „nie rozwijają się – ich stany są obok siebie, nawet jeśli są siedem razy oddzielone. Zmieniają się, lecz nie stają się...” (Nietzsche, 2012d, s. 296). Niezdolni do samorozwoju, na gruncie kultury nowoczesnej („aleksandryjskiej”, „filisterskiej”), kultury eklektyczno-erudycyjnej, żyją

<sup>4</sup> Swego rodzaju reakcję na jałowy idealizm świadomości refleksyjnej i właściwą jej nieskończoną refleksję Kierkegaard widzi – ten aspekt jest nieobecny w *Notatkach* Dostojewskiego – w tym, co nazywa „niwelacją” a zatem w pojawieniu się niszczących autentyczną jednostkowość mechanizmów masowej integracji duchowej (zjawiska publiczności, prasy w jej powszechnym oddziaływaniu).

<sup>5</sup> Młody Nietzsche mówi jeszcze językiem romantyków o „systemach jednostkowych egoizmów”, „światowym systemie egoizmu”, „tworach utylitarystycznej nikczemności”, „zbójceckim wyzysku nie zbratanych” w „epoce wspólnej, możliwie użytecznej pracy”, tej „fabryce powszechnej użyteczności” (Nietzsche, 2012a, s. 286-287, 301-302, 351).

rozproszonymi treściami, które utraciły jakiekolwiek znaczenie egzystencjalne, przekształcając ich w „kompedia i niejako skonkretyzowane abstrakcje” (Nietzsche, 2012a, s. 278, 274); analogia z „człowiekiem kulturalnym” z *Notatek* jest tu oczywista. Przemierzane w nieskończoność, relatywne treści nie pobudzają do działania<sup>6</sup>, stanowią – podobnie jak w analizach Dostojewskiego i Kierkegaarda – przedmiot jałowej „gadaniny”<sup>7</sup>.

Świadomość nowoczesna jest świadomością nieszczęśliwą, chronicznie niespełnioną, usiłuje ona bowiem – jak w przypadku człowieka z podziemia – osiągnąć to, czego na gruncie swej immanencji osiągnąć nie może, a mianowicie spełnienie się w wiążącej myśl i życie jedności egzystencji. Jest świadomością histrioniczną, Nietzschemu przypomina bowiem aktora, który nie identyfikuje się do końca z żadną rolą i który, tak jak człowiek z podziemia, nie ma tożsamości – tak jak Dostojewski, Nietzsche mówi o „maskaradzie”.

Również jak Dostojewski i Kierkegaard, na gruncie swej krytyki romantyzmu ukazuje zmistyfikowaną naturę świadomości nowoczesnej, dla której jej refleksyjnie intensyfikowane stany zastępują samo życie, stwarzając pozór jego rzeczywistości: „«uczucie», «namiętność» jako surogat, gdy [ktoś] nie umie już osiągnąć wysokiej duchowości i jej szczęścia (na przykład [u] Woltera)” (Nietzsche, 2012c, s. 432).

W rozważaniach Schillera można znaleźć kolejny motyw, ważny dla charakterystyki człowieka z podziemia i świadomości nowoczesnej w ogóle; dotyczy on absolutyzacji realizmu i idealizmu, prowadzącej do ich zwyrodnienia. Jeśli „pseudorealista”, ignorujący całość natury i rządzącą nią konieczność, poddaje się kaprysom zmysłowości, pozostając mimo to w obrębie natury, to pseudoidealista „porzuca” ją, zamieniając wolność – „samą w sobie godną szacunku i zdolną do nieskończonego doskonalenia się” – w „czystą samowolę, ażeby z tym

<sup>6</sup> Z treści tych „nic nie wynika”, „nie znajdują [one] drogi na zewnątrz, (...) nie stają się życiem”, nie pociągają za sobą „skutków dla życia i postępowania” (Nietzsche, 2012a, s. 272, 276).

<sup>7</sup> „Owszem, myśli się, pisze, drukuje, mówi, wyklada filozoficzne – w tych granicach mniej więcej wszystko jest dozwolone, tyle że w działaniu, w tak zwanym życiu rzecz ma się inaczej: tu dozwolone jest tylko jedno, a wszystko inne po prostu niemożliwe (...). Czy to jeszcze ludzie (...), czy może już tylko maszyny do myślenia, pisanie i przemawiania” (Nietzsche, 2012a, s. 274).



większą swobodą folgować natarczywości żądz i kaprysom wyobraźni". W ten sposób idealizm zwyrodniały prowadzi do „upadku nieskończonego w otchłań bezdenną i może się skończyć tylko całkowitym zniszczeniem” (Schiller, 2006, s. 290-291)<sup>8</sup>.

Intuicję Schillera podjęli Nietzsche<sup>9</sup> i właśnie Dostojewski ucieleśniający idealizm zwyrodniały w wielu swych postaciach powieściowych, których samowola przejawia się również w perwersyjnym erotyzmie. Ich wzorcem jest właśnie człowiek z podziemia, dla którego perwersyjna rozkosz stanowiąc rozpaczliwą próbę spełnienia się wobec niemożności samourzeczywistnienia się w świecie realnym.

Dostojewski ukazuje dynamikę i mechanizm rozwoju sado-masochistycznej świadomości człowieka z podziemia i właściwej jej, perwersyjnej rozkoszy – „rozpustce” („namiętności miałem ostre i palące”). Jej aspekt masochistyczny ma swe źródło w nudzie i melancholii – istotnych przejawach niespełnienia duchowego w świecie zmysłowym, eksplorowanych już przez egzemplifikującą tezy Schillera literaturę czarnego romantyzmu<sup>10</sup> – i w wypływającej z nich „histerycznej żądzy przeciwieństw i kontrastów” (Dostojewski, 1992, s. 42). Ulegając jej, człowiek z podziemia swej nadaje seksualności perwersyjny charakter poprzez jej uduchowienie, czyli pobudzenie jej idealistycznymi „przyływami” „wszystkiego, co piękne i wzniosłe”<sup>11</sup>, którego pogwałcenie staje się dla niej podnietą: „nie niszczyły [one]

<sup>8</sup> Na ten aspekt wpływu Schillera na Dostojewskiego zwraca uwagę Walicki (1959, s. 366-368). Podtrzymujemy tu tezę Walickiego o „dialektyce samowoli” w twórczości Dostojewskiego.

<sup>9</sup> Nietzsche rozwija ją w swej krytyce późnego romantyzmu (dekadencji), wiążąc właściwą mu samowolę z perwersyjną, transgresywną erotyką, z okrucieństwem i eksploracją zła, które czyni siłą napędową religijno-mistycznej duchowości dekadencji (a szerzej, kultury modernistycznej).

<sup>10</sup> Chodzi o Tiecka i Brentanę ukazujących destrukcyjne następstwa agresywnej zmysłowości, w której wyzbyta poczucia sensu życia, podlegająca nudzie jednostka poszukuje daremnego spełnienia, instrumentalizując innych i dopuszczając się zbrodni. Do literatury tej nawiązywał niewątpliwie Kierkegaard w analizie istnienia estetycznego, pokrewnego przecież pewnym rysom człowieka z podziemia.

<sup>11</sup> Trwającymi trzy miesiące, i była to kolejna faza jego świadomości; można tu znaleźć pewne podobieństwo do Kierkegaarda analizy stadiów egzystencji (estetycznej, etycznej, religijnej), zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, że *Notatki* miały zakończyć się (usuniętym przez cenzurę) epilogiem mówiącym o nawróceniu człowieka z podziemia.

rozpustki; przeciwnie, jeszcze ją niejako ożywiały wskutek kontrastu", będąc „sosem”, który nadawał „jakiejś pikanterii, a nawet sensu mojej rozpustce”, przydawał jej „(...) głębi. Czyż bowiem mógłbym przystać na zwykłą, szpetną, prostacką rozpustę i znieść na sobie całe to błoto. Cóż by mnie wtedy zdołało w niej znęcić i wyciągnąć nocą na ulicę? O, nie, miałem zawsze na podorzędziu jakiś szlachetny wykręt” (Dostojewski, 1992, s. 48-49). Perwersyjnej spirytualizacji erotyzmu służy również chwilowa, towarzysząca przyływowi „wiary, nadziei i miłości” „skrucha”, tłumiona jeszcze większą „rozpustką”. Nadto, masochistyczna rozkosz żywi się świadomością nieszczęścia, poniżenia (np. wobec Lizy – przedmiotu jego ambiwalentnej miłości; Dostojewski, 1992, s. 42), pogardą dla siebie (nazywa siebie „muchą”) i udręką (rozkoszy przysparza nawet ból zęba).

W opisie sadycznego wymiaru świadomości człowieka z podziemia Dostojewski wskazuje na dwa jej rysy. Pierwszy dotyczy właściwej mu żądzy panowania, poniżania innych. Drugi wiążącego się z nią resentymentalnego zezłościwienia jego psychiki. Człowiek z podziemia jest opanowany przez resentyment, kierują nim urazy, żądza zemsty i złośliwość – tak w działaniach (wobec petentów, gdy w młodości pracował jako urzędnik, wobec Lizy za obudzone w nim uczucia, które uznaje za „sentymalizm”), jak i w imaginowanej zemście (snute przez dwa lata plany zemsty na pewnym oficerze za wyrządzoną sobie krzywdę). Tak jak w przypadku Nietzscheańskiego niewolnika, jego resentyment bierze się z „beznadziejności (...) położenia”, z beziły – jest „jadem niezaspokojonych pragnień” (Dostojewski, 1992, s. 12, 14). Świadom intoksykującej go „złości”, „żółci”, syci się nią, znajdując w niej kolejne źródło rozkoszy.

Resentyment człowieka z podziemia staje się dlań wyborem i projektem egzystencjalnym. Wyrasta z uogólnionej zemsty na świecie nowoczesnym i na jego naukowej wizji rzeczywistości. W przeciwieństwie do resentymentu Nietzscheańskiego niewolnika – mszczącego się na panu za to, że nie może sprostać reprezentowanym przezeń wartościom – resentyment człowieka z podziemia jest ambiwalentny, z jednej bowiem strony świat ludzi normalnych, który nie zaspokaja jego potrzeb duchowych, jest przedmiotem jego nienawiści, z drugiej jednak – zazdrości. Człowiek z podziemia mści się na nim zarówno za to, że nie może sprostać jego wartościom, jak i za to,

że świat ów odmawia mu prawa do realizacji tego, co jest dlań autentyczne (wykraczające poza normalność). Mści się na nim również za to, że na gruncie swej racjonalności naukowej odbiera mu on możliwość uzasadnienia swego buntu. Człowiek z podziemia skazany jest na zemstę imaginacyjną i na nieustanne rozjątrzenie swego cierpienia, które pozostają dlań jedyną możliwością obrony jego człowieczeństwa, jedynym możliwym przejawem jego jednostkowości i wolności (Sugerman, 1980, s. 15-20), wszelako, jak zobaczymy, możliwością destrukcyjną, czego jest w pełni świadom. Postawiony przed dylematem: szczęście czy wolność, wybiera wolność, która możliwa będzie wyłącznie jako samowola (Sugerman, 1980, s. 17).

Dylemat ten stawia naukowo-techniczna, symbolizowana przez „pałac kryształowy” racjonalność nowoczesności. W *Notatkach* Dostojewski odnosił się do poglądów Czernyszewskiego próbującego połączyć etykę utylitarystyczną z „socjalistyczną utopią społeczną” (Przybylski, 2010, s. 135, zob. 129-143), ale ostatecznym przedmiotem jego krytyki staje się cała postoświeceniowa, zachodnia racjonalność mieszczańska, właściwy jej i określający egzystencję człowieka normalnego kult rozumu i nauki, oświeceniowy egoizm i wiara w postęp historyczny. Człowiek z podziemia ujawnia niepokojące konsekwencje światopoglądu naukowego oraz ugruntowanej w nim i w etyce utylitarystycznej wizji przyszłego, doskonałego społeczeństwa. Stając się w scjentystycznej nowoczesności jedynym typem racjonalności, nauka sprowadza człowieka do sumy naturalnych potrzeb i podporządkowuje go konieczności przyrodniczej czyniącej zeń „sztyfik w organach”. Ma określać definiowane przez korzyść dobro jednostki i harmonizować je z korzyściami innych, tworząc warunki dla przyszłego, naturalizującego człowieka społeczeństwa dobrobytu, dla „błogostanu” i „szczęścia ludzkości”.

Ustami człowieka z podziemia Dostojewski podważa samą możliwość istnienia takiego społeczeństwa, wskazując na przykład, że szczęście i spełnienie rodzą, czego dowodem są losy dojrzałych cywilizacji, nudę, a wraz z nią, i za sprawą „wyostrzonej świadomości”, nienaturalne, wyrafinowane i perwersyjne zło<sup>12</sup>. Założona w tej krytyce antropologia Dostojewskiego skierowana jest przeciwko

<sup>12</sup> Zarys dialektyki spełnienia i nudy znajdziemy w planie istnienia jednostkowego również u Schopenhauera (2004, s. 152).

eudajmonizmowi tradycji zachodniej, podtrzymywanemu przez racjonalistyczno-scjentystyczną wizję człowieka. Człowiek nie dąży ostatecznie do spełnienia (duchowego czy naturalnego), harmonii i szczęścia. Spełnienie, Dostojewski idzie tu za wczesnojenajskimi romantykami, jest „początkiem śmierci” (F. Schlegel), kresem życia, które jest dlań otwarte, niedające się wyczerpać: „człowiek (...) ceni sam tylko proces osiągnięcia celu, nie zaś właściwy cel” (Dostojewski, 1992, s. 31, 30). Życia nie da się sprowadzić ani do jego wymiaru racjonalnego, ani biologicznego, u jego podstaw leży twórcza wola, wolicjonalność wyrażająca się w sprzecznych pragnieniach i dążeniach: „chcenie jest (...) przejawem pełni życia, a więc całego życia ludzkiego (...)”. Człowiek „bez pragnień, bez woli i bez zachcianek” byłby częścią natury, jej mechanicznym przejawem – „sztyfcikiem w organach” (Dostojewski, 1992, s. 26, 25). Dla Dostojewskiego wola stanowi rdzeń ludzkiej duchowości, w woli – nawet jeśli wyraża się ona w „kaprysie” czy „zachciance” przekształcających wolność w samowolę – przejawia się „to, co jest dla nas najważniejsze i najcenniejsze”: „nasza osobowość i nasza indywidualność”. Dlatego też, mówi buntujący się przeciwko prawom przyrody bohater *Notatek*, „człowiek chce tylko chcieć samodzielnie, jakakolwiek byłaby cena owej samodzielności i jakikolwiek jej wynik” (Dostojewski, 1992, s. 27, 25). Wraz z XIX wiekiem Dostojewski odkrywa potęgę wolności jednostki, zaś destrukcyjna samowola jest wolności tej nieodłącznym przejawem, potwierdzeniem i zarazem ceną, stanowiąc o nieusuwalnej irracjonalności i głębi życia ludzkiego.

Z tych też pozycji Autor *Notatek* konfrontuje człowieka z podziemia z determinizmem i naturalizmem scjentystycznej wizji świata. Otóż stając przed wzniesioną przez naukę „ścianą”, czyli przejawiającą się w prawach przyrody koniecznością, przed którą cofa się „człowiek normalny”, człowiek z podziemia może, gwoili samopotwierdzenia się w swej niezbywalnej wolności, nie uznać tej konieczności, odrzucić kuszącą mirażem szczęścia wizję Kryształowego Pałacu, kierować się nie korzyścią, lecz „kaprysem”, „fantazją”, samowolą, a nawet wybrać – jak właśnie człowiek z podziemia i inni bohaterowie Dostojewskiego – „zniszczenie i chaos”, „chaos, i mrok, i przekleństwo” (Dostojewski, 1992, s. 30, 29). Wówczas korzyścią może być i cierpienie – „korzystniejsze od wszelkich korzyści nawet i

wówczas, gdy wyrządza nam szkodę i przeczy najsolidniejszym wnioskowi naszego rozsądku o tym, co jest korzystne” (Dostojewski, 1992, s. 27). Co więcej, podważając roszczenia nauki do wyjaśnienia całości istnienia ludzkiego, Dostojewski ukazuje, jeśli nie aksjologiczny indyferentyzm nauki, to jej niezdolność do ugruntowania idei oświeconego egoizmu i etyki utylitarystycznej – w świetle nauki możliwe jest na przykład poświęcenie korzyści wielu jednostek na rzecz korzyści jednej (Dostojewski, 1992, s. 15).

Krytyką scjentyistycznego determinizmu Dostojewski nawiązuje niewątpliwie do Schillera, który podejmując podniesiony przez Kanta i kluczowy dla idealizmu niemieckiego problem relacji między wolnością człowieka i koniecznością natury ukazuje niekonsekwencję realizmu negującego istnienie woli. Według Schillera, sam fakt uznania konieczności, wraz z którym staje się ona przedstawieniem, zakłada to, co ona neguje, dobrowolnie uznając ją wolę, dowodząc istnienia wolności człowieka, co oznacza, że wola ta może „przeciwstawić się” „konieczności natury”: „człowiek może także nie chcieć tego, co być musi” (Schiller, 2006, s. 298). W duchu tej argumentacji Dostojewski uznaje, że gdyby wola ludzka miała się uzgadniać z „normalną korzyścią, z prawami natury i z arytmetyką” (Dostojewski, 1992, s. 99), przestałaby być wolą. W ten sposób Dostojewski, obok wielu myślicieli dziewiętnastowiecznych (np. Schellinga, Kierkegaarda), ujawnia na gruncie narastających procesów nowożytnej indywidualizacji kryzys tradycji racjonalistycznej bezskutecznie usiłującej uzgodnić ludzką wolę z koniecznością natury i racjonalnej prawdy.

Przeprowadzona przez człowieka z podziemia krytyka racjonalizmu i deterministycznego scjentyzmu odzwierciedla poglądy Dostojewskiego, będąc stałym motywem jego późniejszej twórczości literackiej i publicystyki (zob. Bohun, 1996, s. 99-117). Dostojewski odrzuca jednak jej założenie, rozumienie wolności jako arbitralnej samowoli, która pozbawia człowieka odpowiedzialności za siebie i za świat: „Czy świat ma zginąć, czy też, ot, ja mam się napić herbaty? Odpowiem: niech ginie świat, bylebym tylko zawsze pił sobie herbatę” (Dostojewski, 1992, s. 99). Tą refutacją samowoli Dostojewski nawiązuje z pewnością do Schillera, utrzymując się w koleinie krytyki *liberum arbitrium* (idącej od Lutra, Leibniza, poprzez Kanta, po Schellinga, Schopenhauera, Kierkegaarda, Nietzschego). Idąc za

Schillerem ukazującym wzajemną zależność realizmu i idealizmu, samowolę traktuje jako negatywne, dialektyczne dopełnienie konieczności, tak jak w istnieniu człowieka z podziemia widzi lustrzane odbicie świata normalnego. Sam człowiek z podziemia jest w pełni świadom zgubnej, polegającej na „zaostrożonej świadomości” jednostronności swej egzystencji: w odniesieniu do swego resentymentu, „żółci”, uznaje „życie w podziemiu” za złe: „jestem człowiekiem chorym (...) złym. (...) Myślę, że cierpię na wątrobę” (Dostojewski, 1992, s. 1). Przyznaje się do klęski: „marnowałem swe życie w podziemiu przez moralny rozkład w samotniczym kącie” (Dostojewski, 1992, s. 105, też s. 102).

Alternatywą dla okaleczonego, zdeintegrowanego życia nie może być dlań oczywiście „życie normalne”, aczkolwiek ma do niego ambiwalentny stosunek. Przyznaje bowiem, że zazdrości „człowiekowi normalnemu” – domyślamy się, że chodzi o szczęście, uznanie, pewność istnienia, stabilizację życiową – dodaje jednak, że „na takich warunkach, w jakich go oglądam, nie chcę nim być (choć nie przestanę mu zazdrościć (...))”. Powraca więc niejako do swego podziemia, by jednak wyznać, że „lepiej nie podziemie, ale coś innego, coś zupełnie innego, czego pragnę, lecz nigdy nie znajdę” (Dostojewski, 1992, s. 34). To nieobecne, niemożliwe dlań życie, które uznaje za prawdziwe, pod koniec drugiej części nazywa „żywym życiem”. Od tego życia, powiada, „odwykliśmy, wszyscy kulejemy, każdy więcej albo mniej” (Dostojewski, 1992, s. 105). Mówiąc o wszystkich, ma na myśli zarówno ludzi „normalnych”, jak i tych z „podziemia”.

Czym jest „żywe życie”? Biorąc pod uwagę ambiwalentny stosunek człowieka z podziemia zarówno do swego życia, jak i do „życia normalnego”, a także pragnienie życia „innego”, należy uznać, że oznacza ono powrót do rzeczywistości, ale już nie tej właściwej „człowiekowi normalnemu”, banalnej i trywialnej, lecz innej, takiej, w której człowiek mógłby spełnić się w całości swego istnienia – idea całości życia ludzkiego stanowi finalną perspektywę obu części *Notatek*, a zatem i całej powieści. Człowiek z podziemia mówi o „pełni życia”, „o całym życiu”, na które mają składać się „chcenie (...) wraz z rozsądkiem oraz wszelką dłubaniną” (Dostojewski, 1992, s. 26). „Żywe życie” łączyłoby więc w sobie atrybuty „życia normalnego” i „życia w podziemiu”, byłoby syntezą refleksji i bezpośredniości istnienia – realizmu i idealizmu,

konieczności i samowoli, szczęścia i wzniosłości – taką, która znosiłaby ich antagonistyczny charakter, usuwając ich, przeciwstawiającą je sobie jednostronność i ograniczoność. Mediatyzującą je i łączącą w nową całość zasadę Dostojewski znajduje w harmonizującej sile „wiary, nadziei, miłości” (Dostojewski, 1992, s. 48). Wątku tego w *Notatkach* nie rozwija, choć wiadomo, że miały kończyć się nawróceniem człowieka z podziemia. „Żywe życie” to życie etycznie-religijne.

W chwilach szczerości człowiek z podziemia przyznaje się do wspomnianych wartości, nie jest jednak w stanie im podołać; wymagałoby to wysiłku duchowego i pracy nad sobą, albowiem „prawdziwe życie uważamy prawie za mózół, niemal za ciężką pracę, i wszyscy jesteśmy zgodni, że lepiej według książki” (Dostojewski, 1992, s. 105). Jego tragizm, komentuje Dostojewski, tkwi „w świadomości dobra i w niemożności osiągnięcia dobra” (za: Przybylski, 2010, s. 149). Świadom swej niemocy i klęski liczy już tylko na „cud”, „jakieś zewnętrzne okoliczności” (Dostojewski, 1992, s. 48).

W *Notatkach* Dostojewski podejmuje więc problem zła nowoczesności (rozdwojenie egzystencji ludzkiej), a zarazem zarysowuje normatywny horyzont jego przezwyciężenia. Pozostawiając człowieka z podziemia w jego nowoczesnym świecie, staje przed pytaniem o usytuowanie i możliwość urzeczywistnienia nieobecnego „żywego życia”. Mając na uwadze tradycjonalistyczno-zachowawcze (odwołujące się rosyjskiej tradycji prawosławnej) zapatrywania Dostojewskiego, można by sądzić, że osadza on je w przeszłości, przeciwstawionej „postępowi i europejskiej cywilizacji” (Dostojewski, 1992, s. 16). I rzeczywiście, rozwiewając złudzenia postępu, ukazując rozróżnienie między postępem cywilizacyjnym a postępem moralnym, człowiek z podziemia utrzymuje, że zło nasiliło się dopiero wraz z rozwojem cywilizacji – wskutek swej refleksyjności i wyrafinowania człowiek „stał się jeżeli nie bardziej krwiożerczy, to już z pewnością brzydziej, wstrętniej krwiożerczy niż dawniej” (Dostojewski, 1992, s. 23). Człowiek z podziemia stwierdza dalej, że w przeszłości zło (tu: „rozlew krwi”) miało sens duchowy<sup>13</sup>, wyrządzano je bowiem w imię

<sup>13</sup> W *Idiocie* Dostojewski podkreśla duchową siłę dawnych ideałów, które nadając sens życiu jednostki, integrowały jej osobowość i czyniły ją „jednolitą” (Dostojewski, 1979, s. 424-425). Przeciwstawia ją współczesnej, rozbitej osobowości (podobne analizy znajdujemy u Kierkegaarda i Nietzschego): ludzie „dziś są bardziej nerwowi, rozwinięci umysłowo, wrażliwsi, mają jakby dwie albo

idei (sprawiedliwości); przeciwnie w czasach współczesnych, czasach rzekomego postępu moralnego: choć zło uważamy za „ohydę, przecież tę ohydę uprawiamy, i to nawet intensywniej niż dawniej” (Dostojewski, 1992, s. 23). U Dostojewskiego nie znajdujemy jednak apologii przeszłości, jej zło uznaje on tylko za relatywnie mniejsze<sup>14</sup>, choć naiwne, nierefleksyjne. „Żywe życie” nie istniało więc w przeszłości, toteż człowiek z podziemia powiada, że „przecież nie wiemy, gdzie teraz znajduje się żywe życie, co to jest takiego i jak się nazywa”, „rodzimy się martwo urodzeni” (Dostojewski, 1992, s. 105, 106), i martwota ta oznacza wyobcowanie, życie niespełnione. „Żywego życia” nigdy więc jeszcze nie było, jest ono wyłącznie sprawą przyszłości, zadaniem człowieka.

Dla określenia natury „żywego życia” ważne wydaje się bezpośrednio poprzedzające powyższą wypowiedź stwierdzenie człowieka z podziemia, że „przecież w swoim życiu doprowadziłem do ostatecznego kresu to, czego wy nawet nie śmieliście doprowadzić do połowy, tchórzliwość braliście za rozsądek, i cieszyliście się z tego, łudząc sami siebie. Toteż ja wypadam bodaj jeszcze «bardziej żywy» od was” (Dostojewski, 1992, s. 105). Dlaczego w sporze człowieka podziemia z „ludźmi normalnymi” ostatni głos należy do niego, dlaczego jest on, choć martwy, „bardziej żywy”? Otóż Dostojewski przypisuje mu wolność, choć pod postacią samowoli, a zatem atrybut, którego odrzeka się „człowiek normalny” za sprawą głoszonej przez siebie scientystyczno-deterministycznej wizji świata. W jej refleksyjnym, związanym z autonomią jednostki wymiarze wolność jest zdobyczą nowoczesności, wytworem nowoczesnych procesów indywidualizacji. Ich wytworem jest również „człowiek normalny”, i choć wyrzeka się wolności (uważa się przecież za część przyrody), doświadcza swej jednostkowości pod postacią mieszczańskiego egoizmu. Zarówno samowola, czyli wolność zabsolutyzowana, chybiona, oderwana od realnych procesów życiowych, jak i egoizm odpowiadają za,

---

trzy idee naraz (...) teraźniejszy człowiek ogarnia szersze horyzonty (...) to właśnie przeszkadza mu być takim jednolitym człowiekiem, jak ludzie tamtych czasów”, wszelako pozbawionym indywidualności (Dostojewski, 1979, s. 582-583).

<sup>14</sup> Tak należy, jak sądzę, rozumieć tezę o „historycznym znaczeniu zła” (Kułakowska, 1981, s. 42-43). Nie stoi ona wówczas w sprzeczności z uwagą Dostojewskiego o jego uniwersalnym i jednostkowym charakterze (Dostojewski, 1982, t. 3, s. 210-212).



postrzegany przez Dostojewskiego jako apokaliptyczny, kryzys świata zachodniego (zob. Bohun, 1996, s. 36-53). Wolności jako samowoli należy według autora *Notatek* nadać autentyczny sens, odzyskać ją dla przyszłego „żywego życia” i uczynić jego podstawą.

Ideą tą Dostojewski wpisuje się w romantyczną (jenajską), trójfazową koncepcję historii (Kułakowska, 1981, s. 48-49; Bohun, 1996, s. 26, 120-121, też 21), której istotą była próba zrozumienia nowożytnych procesów indywidualizacji i której podwaliny (w nawiązaniu do Rousseau i Kanta) stworzył Schiller. Zgodnie z nią procesy te oznaczały wyjście ze stanu bezpośredniości istnienia (u Rousseau stan natury, u Schillera Grecja, u Novalisa średniowieczne chrześcijaństwo, u Nietzschego antyczna Grecja), w którym jednostka nie posiadała indywidualizującej ją i wyodrębniającej z bytu świadomości refleksyjnej, pozostając w bezpośrednich, spontanicznych związkach z bytem, w jedności ze sobą, wspólnotą i bytem-kosmosem. Nowoczesność stanowi kulminację procesów upodmiotowienia jednostki, na gruncie których samookreśla się ona w swej refleksyjnej autonomii i wolności. Upodmiotowienie to uznano jednak za chybione; na gruncie nihilistycznego odczarowania świata, sceptycyzmu i relatywizmu wykształciło ono jednostkę wyobcowaną, niezakorzenioną w świecie. Rozwiązaniem miała być przyszła synteza refleksyjnej autonomii i bezpośredniości istnienia, istnienia jednostkowego i wspólnoty, synteza ugruntowana właśnie w wolnej, swobodnie określającej się podmiotowości.

Koncepcja ta, szerzej przez Dostojewskiego nie rozwijana, wydaje się centralna dla jego myśli. Daje się ona uzgodnić z jego przekonaniem o kluczowej dla istnienia ludzkiego idei nieśmiertelności (Dostojewski, 1982, t. 2, s. 345) oraz założonej w niej idei nieskończonego postępu rozumianego jako moralne doskonalenie się ludzkości. Dla Dostojewskiego jest ono procesem otwartym, którego zasadą jest wolność ludzka poszukująca w swej nieokreśloności środków osiągnięcia jego celu – przyszłej, uniwersalnej harmonii (romantyczna idea „złotego wieku”), zakorzenionej właśnie w ludzkiej różnorodności i jednostkowości (Simons, 1972, s. 329, zob. 328-337). Nic więc dziwnego, że poddając krytyce sprzeczny z tym ideałem,

cezarystyczny katolicyzm (zob. Bohun, 1996, s. 77-97)<sup>15</sup> oraz wyrastające z niego i grożące despotyzmem prądy socjalistyczne (zob. Bohun, 1996, 55-76), Dostojewski odwołuje się nie tylko do pierwotnego chrześcijaństwa, którego kontynuacji upatruje w prawosławiu (Bohun, 1996, s. 94), ale i do indywidualizmu zachodniego (Walicki, 1959, 432-533), odrzucając jedynie jego postać alienacyjną. Podstawą przywrócenia więzi z życiem – w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym – ma stać się właśnie wolna jednostka w jej niepowtarzalnej „silnie rozwiniętej indywidualności”, nawet jeśli ma ona się zatracić – to chrystologiczny rys religijności Dostojewskiego (zob. Przybylski, 2010, s. 153-179) – w poświęceniu i ofierze na rzecz innych (Dostojewski, 1976, s. 176). Dla Dostojewskiego więź tę określają właśnie wiara i miłość, ugruntowane już nie w bezrefleksyjnie przyswajanej tradycji, w dogmatach i instytucjach, lecz właśnie w ludzkiej wolności. Jednakże ceną wolności i warunkującą ją nieokreśloności istnienia jest zło, cierpienie i grzech, ceną wszelako nie bezużyteczną i przypadkową, lecz konieczną, gdyż umożliwiają one subiektywną głębię wiary, jej czystość i wolną od troski o zbawienie bezinteresowność. Nierozerwalny związek wolności i zła jest kluczowy dla rozumienia religijności Dostojewskiego<sup>16</sup>.

Z tego też względu historiozofię Dostojewskiego przenika napięcie odzwierciedlające przeciwieństwo refleksyjności i bezpośredniości istnienia – jest to napięcie między jej rysem wspólnotowym, przeważającym w publicystyce i związanym z jawnie wyidealizowaną tradycją prawosławną (Kułakowska, 1981, s. 151)<sup>17</sup>, a jej rysem indywidualistycznym, obecnym głównie w jego powieściach<sup>18</sup>. Napięcie to – którego zniesienie określa utopijny charakter harmonii

<sup>15</sup> W katolicyzmie Dostojewski widzi kontynuację antycznego Rzymu (prymat władzy instytucjonalnej, prawa, tego, co formalne, podporządkowanie jednostki państwu), zob. (Bohun, 1994, s. 77-97), a zarazem historyczną przesłankę dwudziestowiecznego socjalizmu, tak laickiego, jak i chrześcijańskiego.

<sup>16</sup> Na związek ten wskazuje Bierdiajew (2004, s. 37-60), a za nim liczni komentatorzy, zob. np. (Jewłampijew, 2017, s. 117-119).

<sup>17</sup> Według Kułakowskiej (1981, s. 169) przeprowadzona przez Dostojewskiego krytyka cezarystycznego katolicyzmu odnosi się faktycznie do realnego, historycznego prawosławia.

<sup>18</sup> Prymat twórczości w stosunku do publicystyki wygrywają Uglik (2014, np. s. 45, 131) i w bardziej zasadniczy sposób Kruszelnicki (2017), biorąc stronę negatywnych bohaterów przeciwko prawosławnej konfesji Dostojewskiego, aczkolwiek obaj czynią to z innymi intencjami.

jednostki i wspólnoty u kresu historii (chrześcijański socjalizm) (Kułakowska, 1981, s. 82) – dochodzi ostatecznie do głosu w konflikcie między tą idealną wizją wspólnoty a antropologią odwołującą się właśnie do idei wolności, cierpienia oraz grzechu jako warunku wiary i miłości. Jeśli na gruncie pierwszej ostateczne spełnienie jest możliwe, to na gruncie drugiej już nie; w twórczości literackiej Dostojewskiego trudno znaleźć przykłady egzemplifikujące możliwość ostatecznego spełnienia się, lecz tylko „konflikt i niespełnienie” (zob. Kruszelnicki, 2017). Skupmy się na antropologicznym rysie wiary u Dostojewskiego, odsyłającym do tak ważnej dla *Notatek* kwestii wolności i związanym z rewizją tradycyjnego chrześcijaństwa w duchu egzystencjalnym.

Dostojewski, niezależnie od jego związków z prawosławiem, wpisuje się w nurt dziewiętnastowiecznych poszukiwań wiary autentycznej – wolnej od dogmatów, nieskażonej ziemskimi interesami, władzą i pieniądzem, która byłaby wiarą indywidualną, nawiązującą do jej pierwotnego, ewangelicznego przesłania. W próbie jej ugruntowania Dostojewski jest pod pewnymi względami bliski myśli Schellinga<sup>19</sup>, doskonale znanego w ówczesnych kręgach intelektualnych Rosji (Rogalski, 1960, s. 95-100). Na Dostojewskiego mogła wpłynąć przede wszystkim Schellingańska krytyka racjonalizmu<sup>20</sup> i rozumienia wiary w kategoriach racjonalnych, jak również rewolucyjne przeformułowanie tradycyjnego rozumienia relacji między wolnością i złem.

W tzw. *Piśmie o wolności* z 1809 r. Schelling poddał gruntownej krytyce właściwe całej tradycji religijno-metafizycznej negatywne rozumienie zła jako braku, by ukazać jego sens pozytywny, związany z nową koncepcją *ja* ludzkiego przewyższającą tradycyjny dualizm duszy i ciała i przejętą przez Kierkegaarda<sup>21</sup>. Zło nie jest negatywne, niejako zewnętrzne wobec duszy (nacisk zmysłów, słabość woli, wpływ szatana) i przez to niezrozumiałe i przypadkowe (jak to, co niższe, np.

<sup>19</sup> Kwestia wpływu późnego Schellinga na Dostojewskiego wymagałaby osobnych rozważań; w literaturze przedmiotu nie była szerzej rozważana, pewne ogólne wzmianki i nierozwinięte sugestie w tej kwestii znajdziemy np. u Walickiego (1959, s. 430) i Dobieszewskiego (2017, s. 41), natomiast wpływ wczesnego Schellinga na Dostojewskiego koncepcję sztuki omawia Lazari (1988, 119-122, 130, 137-139, 141-142).

<sup>20</sup> Wpłynęła ona na bliskich Dostojewskiemu słowianofilów. Wpływ Schellinga na Dostojewskiego w odniesieniu do tezy o nieredukowalności istnienia do wiedzy pojęciowej podkreśla Gromczyński (1980, s. 315).

<sup>21</sup> Właśnie ją ma na myśli Gromczyński (1980, s. 346), przypisując Dostojewskiemu „nową ontologię ludzkiego istnienia”.

zmysły, może wpłynąć na duszę, wolę i rozum z natury powołane do poznania prawdy i dobra), jest pozytywne, wewnętrzne; jego źródłem jest wolny wybór jednostki, którym ustanawia ona samą siebie i określa empiryczną naturę swego istnienia (u Schellinga wybór ten dokonuje się jeszcze w czasie intelligibilnym, w momencie stworzenia, i jest wyborem między boską siłą miłości a tkwiącą w Bogu jako warunek jego rozwoju mroczną podstawą-chaosem)<sup>22</sup>. Oznacza to przede wszystkim, że również zło, a nie tylko dobro, ma charakter duchowy, że stoją za nim głębokie i zniewalające, angażujące całą osobowość ludzką racje<sup>23</sup>, że może ono tkwić w dobru i pięknie i je perwersyjnie wykorzystywać<sup>24</sup>. Innymi słowy, poprzez zło osobowość potwierdza się właśnie jako osobowość, w całym jej bogactwie, w składającej się na nie wielości i złożoności często sprzecznych, nieprzejrzystych dla jednostki motywów (zob. Dostojewski, 1979, s. 540)<sup>25</sup>. Dlatego też to duchowe, uwewnętrznione zło może być niejako „autentyczne” i interesujące, wyrażać pełnię osobowości jednostki, wyzwalać wzniosłe namiętności, tak że może ona ulec „zachwytowi złem” (Schelling, 1990, s. 75). Takie są właśnie wielkie postacie z powieści Dostojewskiego, złożone i sprzeczne w swym bogactwie, pełne życia, często urzekające, kierujące się ideami i przez to głębokie (Raskolnikow, Stawrogin, Kiryłow, Iwan i Dymitr Karamazow), nawet jeśli Dostojewski bezwzględnie skazuje je na klęskę. Dla Dostojewskiego możliwość zła stanowi warunek „dobrowolnego dobra”, które w przeciwnym wypadku byłoby dobrem wymuszonym przez racjonalny, poprzedzający wolność porządek bytu: „wolne dobra” „zakłada wolność zła”; w tej perspektywie usiłowanie eliminacji zła jako takiego musiałoby oznaczać zniesienie wolności (Bierdiajew, 2004, s. 38-39)<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> „(...) jednostkowe działanie pochodzi z wewnętrznej konieczności wolnej istoty, i z tej racji samo jest konieczne, [...] owa wewnętrzna konieczność sama jest wolnością, istota człowieka jest z istoty jego *własnym czynem* (...)” (Schelling, 1990, s. 90).

<sup>23</sup> W tym duchu Kułakowska uznaje, że ateizm nie sprowadza się u Dostojewskiego do negacji, lecz ma swoje „pozytywne argumenty” (np. w kwestii teodycei), zaś jego „chrystologia (...) nie jest antytezą ateizmu, lecz próbą jego przekroczenia w sensie Heglowskim” (1981, s. 89-92).

<sup>24</sup> Dla Dostojewskiego piękno nie jest domeną wyłącznie dobra, ale i zła, zob. (Bierdiajew, 2004, s. 32-33; Bohun, 1996, s. 25-36).

<sup>25</sup> Na nieprzejrzystość egzystencji Raskolnikowa zwraca uwagę Gromczyński (1980, s. 324-330).

<sup>26</sup> W swej książce o Dostojewskim Bierdiajew interpretuje myśl Dostojewskiego dokładnie w kategoriach filozofii Schellinga, którego jednak nie przywołuje;

Zło u Schellinga, i myśl tę znajdujemy właśnie u Dostojewskiego (także u Kierkegaarda), polega na podjętej przez człowieka próbie oderwania się od Boga, zastąpienia Boga przez człowieka, zatem na samopotwierdzeniu się człowieka w jego ludzkim bycie („ambicja bycia wszystkim” u Schellinga (1990, s. 98); „chcieć być sobą” u Kierkegaarda (1982, zob. s. 212-221) – taki jest ostateczny sens samowoli. Człowiek dąży do przewyciężenia swej skończoności, chce zapanować nad irracjonalnością i niedającymi się rozjaśnić warunkami istnienia<sup>27</sup>, by stać się podstawą bytu. Autodeterminacja ta prowadzi albo do „demonicznego szału”, polegającego na potęgującym się samoutwierdzeniu jednostki w złu, które musi skończyć się rozpadem jej osobowości, rozpaczą i przejawiającym się w „gorączce”<sup>28</sup> (motyw ten jest istotny dla Dostojewskiego opisów zmagania duchowych Raskolnikowa i Iwana Karamazowa) rozjątrzeniu jej destrukcyjnych sił. Albo też – do przemiany moralno-religijnej (Raskolnikow); u Schellinga nie jest ona możliwa (pozaccasowy wybór determinuje osobowość w jej istnieniu empirycznym), u Dostojewskiego (i u Kierkegaarda) możliwa, gdyż oparta na określającej istnienie to wolności.

U Schellinga istotna jest dialektyka grzechu i wiary, zła i dobra, na gruncie której zło staje się warunkiem świadomości dobra; ma ono również swój wymiar historiozoficzny, związany właśnie z romantyczną historiozofią nowoczesności (rozwój samowiedzy moralnej ludzkości służy osiągnięciu samowiedzy moralnej Boga). Wymiar ów znajdujemy podskórnie u Dostojewskiego i Kierkegaarda, dla którego groźba zatraty indywidualności wskutek nowoczesnych procesów relatywizacji i „niwelacji” stanowi warunek ukonstytuowania się autentycznej indywidualności oraz refleksyjnego podjęcia wiary, umożliwiającego powrót do pierwotnego chrześcijaństwa. Dialektykę grzechu/zła i wiary

---

wspomina natomiast o Boehmem stanowiącym dla Schellinga istotną inspirację.

<sup>27</sup> „Po wiecznym czynie samoobjawienia w świecie, jakim obecnie go widzimy, wszystko jest regułą, porządkiem i formą, ale u podstawy tkwi ciągle jeszcze nieuregulowanie, jakby ponownie gotowe się przebić (...). Jest ono w rzeczach niepojętą podstawą realności, zawsze obecną resztą, czymś, z czym największy nawet wysiłek rozumu nie potrafi się uporać i co zawsze pozostaje u podstawy” (Schelling, 1990, s. 60-61).

<sup>28</sup> „(...) owo światelko życia, błyskające w głębiach mroku każdemu człowiekowi, wobec grzesznika wybucha niszczycielskim płomieniem, tak jak w żywym organizmie jakiś organ lub system wypadłszy z całości odczuwa jedność i współdziałanie, któremu się przeciwstawia, jako ogień (= gorączkę) i pali go wewnętrzny żar” (Schelling, 1990, s. 98).

Kierkegaard rozwija przede wszystkim w planie egzystencjalnym: im większa rozpacz i świadomość zła, tym większa możliwość i głębia autentycznej wiary. Podobnie u Dostojewskiego – zło, grzech, cierpienie<sup>29</sup>, wątplenie<sup>30</sup> stanowią konieczny warunek wiary autentycznej (przypadek Raskolnikowa, starca Zosimy, Aloszy, któremu Zosima nakazuje iść w świat) (zob. Bierdiajew, 2004, s. 40, 51-52). Aby być świadomą i pewną siebie – a nie „prymitywną i zacofaną wiarą w Boga”, wiarą „dziecka” czy „głupca (fanatyka)” – wiara musi przejść przez „negację Boga”, przez „ognisty piec zwątpienia” (Dostojewski, 1993, s. 51, 50)<sup>31</sup>, musi być zatem założona w wolności człowieka. Dlatego też jest wiarą indywidualną i subiektywną, choć Dostojewski nie wyciąga subiektywistycznych konsekwencji z „wolność wiary” (Dostojewski, 2004, s. 291) w takim stopniu, w jakim czyni to Kierkegaard. W tej egzystencjalnej perspektywie wiara Dostojewskiego jest więc wiarą trudną<sup>32</sup>, heroiczną, zakładającą mękę wolności, taką zatem, jaką w *Legendzie z Braci Karamazow* odrzuca Wielki Inkwizytor<sup>33</sup>. Według Dostojewskiego jedynie wiara ugruntowana w wolności może stanowić absolutny fundament miłości do innych (Dostojewski, 1993, s. 32), i tylko taka bezwarunkowa, „wolna miłość” (Dostojewski, 2004, s. 291) może być w pełni bezinteresowna, nie licząca na nagrodę, zbawienie<sup>34</sup>, a zarazem odpowiedzialna w nieskończonej „odpowiedzialności [jednostki] za grzechy wszystkich ludzi”. Dostojewskiego rozumienie wiary zbliża się niewątpliwie do

<sup>29</sup> „Człowiek nie przychodzi na świat, by być szczęśliwym. Człowiek musi zasłużyć sobie na swoje szczęście i to zawsze cierpieniem”, „Bez nieszczęścia i szczęścia by nie było. Jeśliby nie było nieszczęścia, nie warto byłoby żyć (Dostojewski, 1993, s. 13, zob. 26, 28). Cierpienie stanowi „integralną część chrystologii Dostojewskiego” (Kułakowska, 1981, s. 172, zob. 218; zob. Bohun, 1996, s. 115).

<sup>30</sup> W dialektykę tę wpisuje się wypowiedź Dostojewskiego (list do N. D. Fonwizyny): „pragnienie wiary (...) jest tym silniejsze w duszy mojej, im więcej jest we mnie dowodów przeciwnych” (Dostojewski, 1979, s. 114), też: „pełną wiedzę życiową (...) uzyskuje się poprzez doświadczenie *pro* i *contra*, które należy przeżyć w sobie” (za: Przybylski, 2010, s. 179; zob. inny, mniej dobitny przekład (Dostojewski, 1993, s. 13)).

<sup>31</sup> Negację tę Dostojewski odnosi do *Legendy z Braci Karamazow* i do swego osobistego doświadczenia religijnego.

<sup>32</sup> Trudność wiary Dostojewskiego problematyzującego w dziełach literackich swą prawosławną konfesję znakomicie pokazuje Kruszelnicki (2017, rozdz. VII-IX), pomijając jednak jej wymiar praktyczny,

<sup>33</sup> Na jej elitaryzm zwraca krytycznie uwagę Uglik (2014, s. 54).

<sup>34</sup> „Pański Bóg jest niemoralny, skoro uznał za stosowne oferować nagrodę za miłość” (Dostojewski, 2010, s. 400).

religijnej myśli Kierkegaarda, pozostając w napięciu z jego prawosławiem, łagodzony przez tegoż idealizację.

Tak jak i Kierkegaard, Dostojewski rozluźnia silny, obecny jeszcze u Schellinga związek między etycznym, chrystologicznym wymiarem wiary (ufundowanym na dogmacie wcielenia; zob. (Dostojewski, 1993, s. 46)) i jej kontekstem teologiczno-metafizycznym na rzecz chrześcijaństwa praktycznego<sup>35</sup>, ewangelicznego, odpornego na niszczycielską siłę (dokonanej przez Iwana Karamazowa) krytyki teodycei. Bliski jest w tym również etycznie motywowanej religijności Tołstoja, z jej bezinteresowną wiarą; jeśli jednak u tego ostatniego zakorzeniona jest ona w ładzie natury, nie zakładając, jak u Dostojewskiego, doświadczenia zła (zob. Besançon, 1990), to u Dostojewskiego wyłącznie w otchłani ludzkiej wolności będącej darem, ale i też przekleństwem i ciężarem.

---

<sup>35</sup> Na praktyczny wymiar wiary u Dostojewskiego wskazuje Jaroszewski (1981, s. 16), sytuując ją w perspektywie kantowskiej; znaczenie tego wymiaru wzrasta też u późnego Kierkegaarda.

## BIBLIOGRAFIA

- Besançon, A. (1990). *Tołstojewszczyzna. Zeszyty literackie*, 30, 79-91.
- Bierdiajew, M. (2004). *Światopogląd Dostojewskiego*. Kęty: Antyk.
- Bohun, M. (1996). *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*. Katowice: Śląsk.
- Dobieszewski, J. (2017). *Raskolnikow i inni. Kilka filozoficznych refleksji o bohaterach Dostojewskiego*, [w:] J. Dobieszewski (red.) *Wokół Fiodora Dostojewskiego*. Warszawa: Wyd. UW.
- Dostojewski, F. (1976). *O literaturze i sztuce*. Kraków: Wydawnictwo Literackie
- Dostojewski, F. (1979). *Idiota*. Warszawa: PIW.
- Dostojewski, F. (1982). *Dzienniki pisarza*, t. 1-3. Warszawa: PIW.
- Dostojewski, F. (1992). *Notatki z podziemia (Z dzieł Fiodora Dostojewskiego, t. 1)*. London: Puls.
- Dostojewski, F. (1993). *Sentencje*. Białystok: Łuk.
- Dostojewski, F. (2004). *Bracia Karamazow*. Kraków: Znak.
- Dostojewski, F. (2010). *Biesy*. Kraków: Znak.
- Gromczyński, W. (1980). *Zagadka Raskolnikowa. Z problemów filozoficznej interpretacji postaci Dostojewskiego*. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Socjologicznej*, 26, 315-356.
- Jaroszewski, T.M. (1981). *Fenomenologia wolności Fiodora Dostojewskiego*, [w:] Kułakowska D. *Dostojewski. Dialektyka niewiary*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Jewłampijew, I. (2017). *Osoba jako absolut: metafizyka Dostojewskiego*, [w:] J. Dobieszewski [red.], *Wokół Fiodora Dostojewskiego* (93-119). Warszawa: Wyd. UW 2017.
- Kierkegaard, S. (1982). *Choroba na śmierć*. Warszawa: PWN.
- Kierkegaard, S. (2008). *Recenzja literacka*. Kęty: Wyd. Marek Derewecki.
- Kruszelnicki, M. (2017). *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*. Warszawa: Scholar.



- Kułałowska, D. (1981). *Dostojewski. Dialektyka niewiary*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Lazari, A. (1988). „Poczwiennictwo”. *Z badań nad historią idei w Rosji*. Łódź: Wyd. UŁ.
- Nietzsche, F. (2012a). *Niewczesne rozważania*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 1a. Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2012b). *Narodziny tragedii*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 1a. Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2012c). *Notatki z lat 1885-1887* (*Dzieła wszystkie*, t. 12). Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2012d). *Notatki z lat 1887-1889* (*Dzieła wszystkie*, t. 13). Łódź: Oficyna.
- Pieniążek, P. (2010). *Schiller/Nietzsche: nowoczesność, kultura, historiozofia*. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 3(28), 147-170.
- Przybylski, R. (2010). *Dostojewski i „przekłęte problemy”*. Warszawa: Sic!
- Rogalski, A. (1960), *Rosja Europa. Wzajemne związki, wpływy i zależności kulturalno-literackie*. Warszawa: PAX
- Schelling, F.W.J. (1990). *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Kraków: Inter esse.
- Schiller, F. (2006). *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 1 [red. S. Kaszyński]. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Schopenhauer, A. (2004). *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 2. Kęty: Antyk.
- Simons, J. D. (1972). *The Myth of Progress In Schiller and Dostoevsky*. *Comparative Literature*, 24, 328-337.
- Sugerman, R. (1980). *Rancor against time. The Phenomenology of „Ressentiment”*. Hamburg: Meiner.
- Walicki, A. (1959). *Osobowość a historia*. Warszawa: PIW.

## ABSTRACT

### **The broken life in Dostoevsky's *Notes from the Underground***

This article is dedicated to a philosophical interpretation of Dostoevsky's *Notes from the Underground*. In contrast to the existential interpretation proposed by Shestov (in *Philosophy of tragedy*) the author defends the thesis that Dostoevsky's novel has to be interpreted from the perspective of modernity, and the tragedy of his hero, the underground man, has to be interpreted in categories of alienation and inauthentic existence. From that perspective the divide between normal life and underground life expresses the fundamental contradiction of the modern world. The author indicates the proximity between Dostoevsky's and Kierkegaard's and Nietzsche's analyses of modernity. He then shows that Dostoevsky contrasts the arbitrariness of the underground man to a deterministic, scientific vision of the world and makes it an important premise of his understanding of an authentic existence based on freedom and faith.

**KEYWORDS:** the underground man, normal life, modernity, evil, freedom, faith.

**SŁOWA KLUCZOWE:** człowiek z podziemia, życie normalne, nowoczesność, zło, wolność, wiara.