



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY

mgr Adriana Zimnowoda

„Jerzy Stempowski jako polski przedstawiciel egzystencjalizmu europejskiego”

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
prof. dr hab. Tadeusza Gadacza

Seminarium z filozofii człowieka
ks. dr hab., prof. UPJPII Jarosław Jagiełło

Kraków 2023

OPIS BIBLIOGRAFICZNY PRACY

Adriana Zimnowoda, „Jerzy Stempowski jako polski przedstawiciel egzystencjalizmu europejskiego”, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Tadeusza Gadacza, Kraków, WF UPJPII, 2023, 248 stron.

ABSTRAKT

Założeniem pracy doktorskiej było obronienie tezy o zaklasyfikowaniu pisarskiej działalności Jerzego Stempowskiego do nurtu filozofii egzystencji, przyznanie polskiemu eseście pełnoprawnego miejsca pośród najważniejszych europejskich przedstawicieli tego kierunku oraz zarysowanie propagowanego przez Stempowskiego, oryginalnego projektu egzystowania.

Zastosowanym narzędziem badawczym była metoda analityczno-hermeneutyczna. Metodą analizy zostały wydobyte z pism Stempowskiego zawarte w nich wątki filozoficzne, następnie za pomocą hermeneutycznej interpretacji, zostały one porównane z poglądami europejskich filozofów egzystencji.

Wykorzystano materiały: źródłowe – listy, eseje i inne (68), dotyczące Jerzego Stempowskiego (27) oraz literatury przedmiotu (172).

SŁOWA KLUCZOWE:

a) IMIENNE: Jerzy Stempowski, Lew Szestow, Mihajlo Mihajlov, Jean Paul Sartre, Albert Camus, Emil Cioran.

b)RZECZOWE: egzystencjalizm, filozofia egzystencji, polski przedstawiciel egzystencjalizmu, problemy egzystencjalne, kategorie egzystencji, kategorie nihilizmu, moralność, wolność, tragizm, katastrofizm, rozum, irracjonalizm, absurd, samobójstwo, *vita activa*, *vita contemplativa*, przewrót antypozytywistyczny, anty-teizm.

c) GEOGRAFICZNE: Ukraina, Kraków, Warszawa, Monachium, Zurich, Paryż, Berno.

SPIS TREŚCI:

I. Wprowadzenie.....	5
II. Historia egzystencjalizmu.....	15
2.1. Tło historyczne	15
2.1.1. Filozofia życia	15
2.1.2. Prekursorzy filozofii egzystencji	17
2.2. Egzystencjalizm	28
2.2.1. Historia publikacji	28
2.2.2. Stan badań	33
2.2.3. Terminologia (egzystencjalizm, filozofia egzystencji, kategoria egzystencji, problemy egzystencjalne).....	35
III. Życiorys Jerzego Stempowskiego.....	39
3.1. Rys biograficzny Jerzego Stempowskiego.....	39
3.1.1. Okres dzieciństwa i młodości – aż do wybuchu I wojny światowej	39
3.1.2. Okres I wojny światowej.....	43
3.1.3. Międzywojnie.....	44
3.1.4. Okres II wojny światowej.....	48
3.1.5. Okres po II wojnie światowej	50
IV. Jerzy Stempowski – recepcja filozofii egzystencji	53
4.1. Recepcja egzystencjalizmu zachodniego	55
4.2. Recepcja egzystencjalizmu wschodniego	62
4.2.1. Przyjaźń Jerzego Stempowskiego i Lwa Szestowa.....	67
4.2.2. Filozoficzny świat Lwa Szestowa.....	72
V. Antypozytywistyczne deklaracje Jerzego Stempowskiego.....	80
5.1. Pokłosie filozofii ducha.....	82
5.2. Prawda subiektywna – na przykładzie krytyki artystycznej	90
5.3. Człowiek jako jednostka indywidualna.....	92
5.4. Prawomocność kategorii irracjonalnej.....	95
5.5. Objaśnianie człowieka – o zjawisku psychoanalizy.....	99
VI. Fundamentalne kategorie nihilizmu.....	106
6.1. Konstytutywne wymiary nihilizmu.....	112

6.1.1. Ateizm.....	112
6.1.2. Moralność.....	121
6.1.3. Absurd.....	133
6.1.4. Tragizm (katastrofizm, pesymizm).....	135
VII. Kłopoty z istnieniem. Sens czy bezsens istnienia.....	142
7.1. Samobójstwo.....	144
7.1.1. Samobójstwo jako problem filozoficzny.....	144
7.1.2. Samobójstwo jako problem filozoficzny w myśli Jerzego Stempowskiego.....	153
7.2. „Uporczywy optymizm”. Nadzieja w filozofii egzystencji.....	161
VIII. Refleksja nad <i>vita activa</i> i <i>vita contemplativa</i>.....	174
8.1. Kategoria milczenia i stan samotności w filozofii egzystencji.....	176
8.1.1. Kategoria milczenia i stan samotności w filozofii Jerzego Stempowskiego.....	186
8.2. Faworyzowanie czynu lub odmowa działania w myśli egzystencjalnej Jerzego Stempowskiego.....	189
IX. Zakończenie.....	194
9.1. Jerzy Stempowski – filozof.....	194
9.2. Jerzy Stempowski – filozof egzystencji.....	197
9.2.1. Analiza porównawcza kategorii egzystencji.....	197
9.3. Jerzy Stempowski – projekt człowieka egzystencjalnego. Wkład w europejską filozofię egzystencji.....	234
X. Źródła bibliograficzne.....	238

I. WPROWADZENIE

Celem pracy badawczej zatytułowanej „Jerzy Stempowski, jako polski przedstawiciel egzystencjalizmu europejskiego” jest dostarczenie dowodu, iż pisarska działalność Stempowskiego, zarówno jego eseistyka, jak i twórczość epistolarna, ze względu na kategorię poruszanych w niej tematów oraz dogłębną ich analizę (czynioną z wyraźnym podkreśleniem osobistego utożsamiania się z zagadnieniami), przynależy do nurtu filozofii egzystencji, a jej autor zajmuje pełnoprawne miejsce pośród najważniejszych europejskich przedstawicieli tego kierunku. W dysertacji zamierzam wykazać nie tylko zasadność tak postawionej tezy, lecz ponadto, wyodrębnić zawarty w myśli Stempowskiego oryginalny „projekt” egzystowania. Już wstępny etap pracy badawczej dał podstawy do postawienia tezy o prekursorskiej pozycji pisarza wobec niektórych prymarnych koncepcji filozofii egzystencji, zwłaszcza wobec propozycji Jean Paula Sartre’a w obszarze kategorii moralności¹.

Niniejsza praca doktorska ma więc na celu: po pierwsze – dostarczenie dowodu na zasadność postawionej tezy o przynależności polskiego pisarza do grona filozofów, po drugie – dostarczenie dowodu na zasadność postawionej tezy o przynależności Stempowskiego do grona filozofów egzystencji, po trzecie wreszcie – przekonanie o słuszności twierdzenia, iż Stempowski, jako polski pisarz-filozof, winien zaistnieć jako jeden z reprezentantów europejskiej filozofii egzystencji, którego oryginalny, poszerzający dotychczas obrane perspektywy „projekt człowieka egzystującego” wnosi nowe wartości w jej obszar badawczy.

Przy założeniu, że obrona niniejszego doktoratu zatytułowanego „Jerzy Stempowski, jako polski przedstawiciel egzystencjalizmu europejskiego” znajdzie pozytywny finał, historia polskiej filozofii XX wieku powiększy liczbę jej przedstawicieli, natomiast filozofia egzystencji, w ścisłym tego słowa znaczeniu, po raz pierwszy mogłaby wskazać na rodzimego jej przedstawiciela². Również poczet przedstawicieli europejskiej filozofii egzystencji poszerzyłby szeregi o nowego, polskiego reprezentanta tego nurtu.

W powszechnym przeświadczeniu Stempowski zajmuje niezaprzeczalnie prestiżowe miejsce w panteonie najwybitniejszych twórców polskiej eseistyki i epistolografii oraz jako ważny krytyk literacki i artystyczny ówczesnej kultury. Warto jednak zauważyć, że ten

¹ O prekursorstwie polskiego myśliciela wspominam w rozdziale końcowym, w części analizującej kategorię moralności.

² Z polskich myślicieli problemy filozoficzne wpisujące się w nurt filozofii egzystencji podejmował Henryk Elzenberg. Czynił to jednak okazjonalnie, kierunkowo zajmując się głównie kwestiami dotyczącymi etyki, estetyki i aksjologii (co przecież nie uprawnia do wpisania myśliciela w poczet filozofów egzystencji).

niezwykle istotny dla rozwoju polskiej kultury intelektualny wkład, obfituje w liczne fragmenty zawierające głębokie *sensu stricto* analizy filozoficzne. To one właśnie stały się obszarem badawczym niniejszej rozprawy, w której twórczość literacko-krytyczna polskiego intelektualisty po raz pierwszy została poddana szczegółowej kwerendzie, skupionej wyłącznie na wyodrębnieniu myśli filozoficznej, a w szczególności (zgodnie z tematem niniejszego doktoratu) na wyróżnieniu tych kategorii filozoficznych, które stanowią fundament filozofii egzystencji.

W tym miejscu chcę jednak nadmienić, iż znawca twórczości Stempowskiego, polski historyk literatury – Andrzej Stanisław Kowalczyk zwracał uwagę na fakt, że Stempowski czynił z literatury „świadectwo egzystencjalne” (Kowalczyk 1997: 47), a praca krytyczno-literacka polskiego pisarza wpisywała się „w kontekst europejskich dyskusji o literaturze”, która pochylała się „nad tajemnicą ludzkiej egzystencji”, „analizując jednostkową świadomość i doświadczenie wewnętrzne” (Kowalczyk 1997: 77). Jednak powyższe sugestie, choć ważne, poczynione zostały niejako „na marginesie”. Były przecież zaledwie zanotowaną refleksją zrodzoną podczas klasycznych badań nad literaturą, przeprowadzonych przez literaturoznawcę. Nie może więc dziwić, iż wątki egzystencjalne nie zostały pogłębione ani poddane kwerendzie filozoficznej.

Analiza twórczości Stempowskiego, którą przeprowadziłam, a która objęła całokształt dorobku literacko-filozoficznego polskiego myśliciela, wyniosła na światło zawarty w nim spójny i niespotykany jak dotąd w propozycjach filozofów „projekt człowieka egzystencjalnego”. W pisarskim doświadczeniu Stempowskiego odnaleźć można niemal wszystkie fundamentalne zagadnienia analizowane w traktatach filozoficznych oraz literaturze czołowych przedstawicieli europejskiej filozofii egzystencji. Jednak filozofia egzystencji w wydaniu Stempowskiego jest naznaczona niekonwencjonalnym rysem, gdyż Stempowski jako myśliciel, przyjmuje perspektywę, zarówno w teorii, jak życiowej egzystencji, „bycia pomiędzy” antagonistycznymi filozoficznymi propozycjami: z jednej strony afirmującymi *ratio*, z drugiej jednak uznającymi prawomocność myślenia irracjonalnego. W tej właśnie „mentalnej konfiguracji” Stempowski usiłował patrzeć na rzeczywistość świata zewnętrznego i wewnętrznego, starając się „rozstrzygnąć” jego paradoksalność z pozycji wspomnianego „wewnętrznego pęknięcia”, nierzadko przy tym ulegając wpływom wszechogarniającej nostalgii, która, jak sugerował Camus, bywa silniejsza od wiedzy. Tak więc gmach filozoficznej wizji Stempowskiego oparty został na trzech fundamentach: racjonalnie porządkującym rzeczywistość umyśle, sympatii wobec antyracjonalnej i profetycznej filozofii rosyjskich myślicieli (istotne, iż afirmowanej z pozycji nieteistycznej) oraz w oparciu o głęboko zakorzenione wartości humanistyczne. Ta niezwykle

oryginalna kompozycja intelektualno-emocjonalna każe uznać Stempowskiego za twórcę w atmosferze egzystencjalizmu myśliciela osobnego.

Narzędziem badawczym, które stosowałam w trakcie przeprowadzanych badań była metoda analityczno-hermeneutyczna. Z jednej strony, metodą analizy wydobywam z eseistycznych i literackich pism Stempowskiego zawarte w nich (czasami wprost, czasami nie wprost) wątki filozoficzne, z drugiej, za pomocą hermeneutycznej interpretacji, porównuję je z poglądami europejskich filozofów egzystencjalnych. W ten sposób zamierzam ukazać oryginalność filozoficznej myśli polskiego pisarza wobec znanych dotychczas propozycji europejskich filozofów egzystencji.

Praca badawcza dotyczyła przede wszystkim czterech obszarów eksploracyjnych. Pierwszy obszar badań polegał na zaznajomieniu się z całą literacko-epistolograficzną spuścizną Stempowskiego pod kątem wyodrębnienia z niej tematów charakterystycznych dla nurtu filozofii egzystencji, a także tych, które nawiązują do poglądów filozofów i pisarzy uznanych za preegzystencjalistów. Na tym etapie pracy powstał swego rodzaju „katalog” problemów egzystencjalnych, takich jak: stosunek do egzystencji oraz do zagadnień sytuacji granicznych; śmierci, odrzucenia, nieuleczalnej choroby. Obejmuje on również zagadnienie transcendencji, wolności, miłości, samotności, wiary, nadziei, prawdy, dobra, zła czy moralności.

Drugi z obszarów badawczych dotyczył przeprowadzenia analizy porównawczej wyników osiągniętych podczas pierwszego etapu pracy (zbiór wyodrębnionych problemów egzystencjalnych odnalezionych w piśmactwie Stempowskiego) z aktualnym stanem badań europejskiej filozofii egzystencji. Trzeci obszar badań stanowił przede wszystkim refleksję na temat zarysowującego się, odrębnego od innych myślicieli, wariantu filozofii egzystencji Stempowskiego. W tym bowiem obszarze wyraźnie zaczął się zarysowywać egzystencjalny światopogląd Stempowskiego, absorbujący na równych prawach zarówno racjonalną myśl Zachodu, jak i znajdującą się na jej antypodach, irracjonalną perspektywę światopoglądową, obecną na przykład w filozofii Lwa Szestowa. To zaś spowodowało szczególne zwrócenie uwagi na filozofię wspomnianego już rosyjskiego myśliciela, która zaczęła być przeze mnie dostrzegana, jako istotny komponent światopoglądu Stempowskiego (choć być może właściwsze byłoby określenie „fundament filozoficznej intuicji”).

W tym momencie powinnam nadmienić, iż kompozycja napisanego przeze mnie doktoratu w żadnym wypadku nie stanowi odwzorowania wymienionych powyżej obszarów badawczych w kolejności ich występowania, a ich kompilacja znajdzie miejsce w rozdziale będącym końcową konkluzją. Decyzję taką w pewnym sensie wymusił specyficzny sposób „uprawiania” filozofii przez Stempowskiego.

Filozofia Stempowskiego była, podobnie jak filozofia Szestowa, Bierdiajewa, Camusa czy Unamuno, absolutnie antysystemowa. Nie znajdziemy więc u Stempowskiego żadnych klasycznie napisanych rozpraw filozoficznych czy nawet zwartych tekstów dedykowanych wyłącznie jakiejś jednej domenie filozoficznej. Przeciwnie, Stempowski posługiwał się stylem eseistycznym, i chociaż możemy tu mówić (mając na myśli „zawartość” poszczególnych tekstów) o treści skondensowanej, to z całą pewnością nie o jednorodnej. Polski pisarz był autorem operującym nadzwyczajną erudycją oraz wiedzą obejmującą nieraz bardzo odległe od siebie dziedziny szeroko pojętej kultury. Niemal miał w zwyczaju oddalać się od pierwotnie obranego tematu, czyniąc liczne, niepowiązane na pierwszy rzut oka, z zaznaczonym w tytule temacie, dygresje. Z tego też względu pojawiające się wątki filozoficzne były wręcz „odławiane” z płynącej wartkim nurtem, lecz występującej z brzegów tej niezwykle elokwencji, rzeki. Co więcej, w przypadku Stempowskiego należy także wspomnieć o manierze, którą określić można jako „gadanina”, tej przypadłości, którą Nietzsche zaklasyfikował jako „gadatliwość – skutek uciechy z coraz to nowych obrotów tej samej rzeczy” (Gadacz 2018: 135), a którą niemiecki filozof przypisał Montaigne’owi (intelektualnemu faworytowi Stempowskiego).

Kolejną trudnością, z którą przyszło mi się zmierzyć, były okoliczności utrwalonego wizerunku i jednoznacznego „przyporządkowania” twórczego udziału Stempowskiego do domeny wyłącznie literackiej, jak również zakorzenione (dotyczące ideologicznego dziedzictwa pisarza) przekonanie, które obok myśli świata starożytnego za schedę uznało wyłącznie Oświecenie. Jak mocno opinia ta była utrwalona niech posłuży wybrany (spośród wielu tożsamyh) cytat:

On sam określiłby siebie jako człowieka XVIII wieku, człowieka Oświecenia. Niewątpliwie było to dziedzictwo wyraźne i może najbardziej bezpośrednie. Z XVIII wieku był racjonalizm i sceptycyzm. Z XVIII wieku było połączenie arystokratycznego habitus z radykalizmem politycznym i społecznym. Z XVIII wieku był reformizm i brak wszelkiej rewerencji dla konwencjonalnych wielkości i wartości [...] Z XVIII wieku był wolterianizm i negacja wszelkiej zinstytucjonalizowanej religijności. Osiemnastowieczna była klarowność myśli i odwaga intelektualna, niezatrzymująca się przed żadnym ustalonym kanonem (Marek 2005: 122-123).

Nie sposób zaprzeczyć trafności powyższej diagnozy, zarzucić jej można jednak jednostronność spojrzenia.³ Uważam, że wszędzie tam, gdzie na wokandę filozoficznego

³ „Nikt nie wziął pod uwagę sugestii Stefana Morawskiego z przełomu lat 60. i 70., który dostrzegł w „eseju krytycznym” Stempowskiego wyraźne inspiracje egzystencjalistyczne przejawiające się w wizji świata jako nieprzenikliwego i absurdałnego, i koncepcji człowieka świadomego swej bezsilności, zdolnego jednak do zaznaczenia dystansu wobec nicości” – pisał Kowalczyk (Andrzej St. Kowalczyk, *Niespieszny przechodzień i paradoksy*, Wrocław 1997, s. 200), powołując się na tekst Morawskiego [w:] *Wątki egzystencjalistyczne w polskiej prozie lat trzydziestych* [w:] *Problemy literatury polskiej lat 1890-1939*, Wrocław 1972, s. 502.

namysłu wprowadzane było zagadnienie losu człowieka indywidualnego, ten „[s]ceptyk bez żądła, mózgowiec bez oschłości, diagnostyk bez uprzedzeń [...] nie lekceważył <wiary i czucia>”⁴ (Nowakowski 2005: 130). I w tym wszakże obszarze najpełniej dochodził do głosu oryginalny, dogłębnie zanurzony w nurcie filozofii egzystencji „projekt człowieka egzystencjalnego”, czerpiący swą odrębność właśnie z konglomeratu zachodniego oświeceniowego racjonalizmu i wschodniego religijnego egzystencjalizmu, ze szczególnym uwzględnieniem wpływu myśli Lwa Szestowa.

Praca doktorska składa się z 10 rozdziałów. Rozdział II: „Historia egzystencjalizmu” zawiera przegląd najważniejszych opracowań historii filozofii egzystencji oraz niesie próbę uporządkowania pewnego zamętu terminologicznego obecnego w opracowaniach tego tematu. Podejmuję w nim także próbę wyodrębnienia czołowych przedstawicieli preegzystencjalizmu oraz filozofii egzystencji. Wśród tych pierwszych obok najistotniejszych moim zdaniem Kierkegaarda i Nietzschego (których takie przyporządkowanie nie budzi większych zastrzeżeń), pojawia się sylwetka Maxa Stirnera. Myśl filozoficzną Stirnera przedstawiam dość obszernie. Zaliczam się bowiem do grona osób, które dopuszczają pogląd o prekursorstwie egzystencjalnych poglądów Stirnera wobec Nietzschego. W przypadku każdego z filozofów preegzystencjalizmu wskazuję na recepcję jego myśli w dojrzałej już formie filozofii egzystencji i jej przedstawicieli tj., zgodnie z proponowaną przez Gadacza w „Historii filozofii XX wieku” listą: Miguela de Unamuno, Lwa Szestowa, Mikołaja Bierdiajewa, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela, Paula Sartre’a oraz Alberta Camusa.⁵

Poglądy filozoficzne przedstawicieli filozofii egzystencji, których wymieniam powyżej, zostaną przedstawione zwłaszcza w rozdziale podsumowującym, w którym dokonuję analizy porównawczej kategorii egzystencjalnych oraz (przy okazji przedstawiania poglądów Stempowskiego) w poszczególnych tematycznie sprofilowanych rozdziałach. Jedyne odstępstwa od powyższego założenia dotyczą szerszego omówienia filozofii Louisa Lavelle’a, na którego prekursorstwo w rozwoju filozofii egzystencji, zwłaszcza wobec Sartre’a, szczególną uwagę zwraca Tadeusz Gadacz⁶, a którego filozofię przedstawiam w streszczanym właśnie rozdziale oraz postać Lwa Szestowa, którego myśl filozoficzną

⁴ Warto zaznaczyć, iż tendencja ta jest zauważona przez osobę, która wskazywała na duchowe dziedzictwo Stempowskiego sięgające Comte’a, Darwina, Spencera, Szmita, nawet Hegla, Marksa czy Engelsa.

⁵ T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku* (t. II). Kraków 2009.

⁶ W 2016 roku pod kierunkiem Tadeusza Gadacza napisany i obroniony został doktorat Witolda Wieteski pt: „Egzystencjalizm Louisa Lavelle’a i Jean-Paula Sartre’a: analiza porównawcza (1928-1946)”. W pracy autor wskazał na uprzedniość tez egzystencjalnych Lavelle’a wobec propozycji Sartre’a, zwłaszcza głównych sformułowań egzystencjalnych takich jak: „egzystencja poprzedza esencję”, „człowiek wymyśla człowieka”, „odpowiedzialność za siebie i cały świat”.

przybliżam szczególnie obszernie⁷. Decyzja ta została podjęta ze względu na doniosłą rolę jaką rosyjski filozof odegrał w procesie kształtowania się podwalin myśli filozoficznej u Stempowskiego, dlatego też (dla ułatwienia odczytania podobieństw ich światopoglądów) umieściłam informacje o filozofii Szestowa pomiędzy podrozdziałami „Przyjaźń Jerzego Stempowskiego i Lwa Szestowa” a „Ideologiczne konsekwencje fascynacji filozofią Lwa Szestowa”.

Rozdział III „Życiorys Jerzego Stempowskiego” podzielony został na pięć okresów życia i twórczości Stempowskiego. W każdym z nich przedstawiam kluczowe wydarzenia biograficzne polskiego eseisty oraz sytuuję w nich informacje o najważniejszych esejach, listach, książkach oraz zawartych znajomościach.

Rozdział IV „Jerzy Stempowski – recepcja filozofii egzystencji” ukazuje stanowisko Stempowskiego wobec propozycji filozofii egzystencji, która w latach jego aktywności twórczej była kierunkiem aktualnym i modnym (zwłaszcza w środowisku francuskim). Analiza tekstów Stempowskiego wykazała wyraźną dezaprobatę wobec środowiska współczesnych mu francuskich myślicieli, takich jak: Sartre, Camuse, de Beauvoir, Merleau-Ponty, czy Mounier oraz szczególną atencję wobec myślicieli Europy Wschodniej: Szestowa, Mihajlowa, Bierdiajewa, czy intelektualisty wschodnio-południowej Europy – Ciorana. Z tego względu rozdział ten podzielony został na dwie odrębne części: „Recepcja egzystencjalizmu zachodniego” oraz „Recepcja egzystencjalizmu wschodniego”. Drugi rozdział, o czym już wspomniałam, podporządkowany został w sporej mierze relacji myśli Stempowski – Szestow. W podrozdziale „Filozoficzny świat Lwa Szestowa” przedstawiam myśl Szestowa ze szczególnym podkreśleniem jego antyscjentycznych proweniencji. W tym bowiem świetle, nawiązując do poheglowskiego klimatu spychającego pozarozumowe myślenie w rejony naukowego podziemia, naświetlam konflikt pomiędzy racjonalnym a irracjonalnym sposobem uczestnictwa w świecie i metodami jego wyjaśniania. W tym miejscu przybliżam sylwetki takich filozofów jak: Spinoza, Kant, Fichte czy Husserl. W tle niniejszej analizy (jako antyteza dla wyżej wymienionych poglądów) pojawia się myśl pochodzącego z XVII wieku Pascala, jak i myśliciela współczesnego – Paula Feyerabenda. Te z kolei stanowią interesującą perspektywę spojrzenia na antypozytywistyczne poglądy obecne zarówno w filozofii Szestowa, jak i Stempowskiego. I temu właśnie zagadnieniu poświęcony został kolejny rozdział doktoratu.

Rozdział V „Antypozytywistyczne deklaracje Jerzego Stempowskiego” zwraca szczególną uwagę na dosadną krytykę, którą Stempowski kierował wobec postawy moralnej i intelektualnej ówczesnego humanizmu. W podrozdziale „Pokłosie filozofii ducha” wskazuję

⁷ Czynię to w rozdziale IV. „Jerzy Stempowski – recepcja egzystencjalizmu”.

na pokrewieństwo filozofii Stempowskiego z *Lebensphilosophie* i myślą Dilthey'a, ale także na spójność jego poglądów z filozofią Bierdiajewa. Wszystkie one, jako że podkreślają wagę subiektywnej interpretacji rzeczywistości, zajmowały negatywne stanowisko wobec dokonującej się ówczesnie degradacji dobrze pojętego humanizmu, który w wieku XIX i XX, przybrał (o ironio) antyhumanistyczne, materialistyczne oblicze, pozbawiające człowieka zarówno godności, jak i wiary w zasadność poszukiwania wartości duchowych.

Ponieważ Stempowski poświęcił sporo uwagi problemowi zmiany paradygmatu w postrzeganiu natury ludzkiej, dlatego też w niniejszym fragmencie doktoratu znajdują się rozważania Stempowskiego o *homo oeconomicus*, poglądach teoretyka organizacji – Aleksandra Bogdanowa czy polemika z propozycjami miłośnika teorii Darwina – Samuela Butlera. Pozwoliłam sobie również na odbiegającą nieco od tematu doktoratu dygresję, a mianowicie na spekulacje odnośnie ewentualnego stanowiska Stempowskiego (jako myśliciela poważnie zaangażowanego w myśl intelektualną XX wieku) wobec, oferowanych przez najnowsze zdobycze technologiczne i rozwój neurobiologii, nadziei na poprawę egzystencji człowieka. W tym fragmencie przytaczam sylwetkę teoretyka anarchizmu – Johna Zerzana oraz poglądy Chantal Delsol. Naturalnie, dywagacje te przybrały formę pytania otwartego.

W podrozdziale „Prawda subiektywna – na podstawie krytyki artystycznej”, śledząc stanowisko Stempowskiego wobec dyscypliny jaką jest krytyka artystyczna, a którą Stempowski uprawiał z wielkim powodzeniem, podkreślam jego przywiązanie do takich narzędzi analitycznych jak: udział emocji, empatii oraz intuicji. Przybliżyłam także teorię Thibaudeta oraz Taine'a, których metody analityczne krytykowane były zarówno przez Szestowa, Dilthey'a, jak i Stempowskiego. Wykazuję przy tym przynależność Stempowskiego do nurtu krytyków o rodowodzie egzystencjalnym.

Kolejny podrozdział „Człowiek jako jednostka indywidualna” dotyczy głównie wskazania na antydeterministyczne poglądy polskiego pisarza. W tej części dysertacji uwypuklam akceptującą postawę Stempowskiego wobec, naznaczonej subiektywnym oglądem świata, indywidualnej egzystencji człowieka oraz zwracam uwagę na fakt, iż w spektrum zainteresowań pisarza znalazły się również te obszary życia ludzkiego, które toczą się także poza światłem jupiterów, na które składają się doświadczenia „niekonsekwentne, złamane, niedokończone i irracjonalne”.

„Prawomocność kategorii irracjonalnych” to fragment doktoratu, w którym piszę o stosunku Stempowskiego do wspomnianych powyżej kategorii irracjonalnych, w tym magicznych. We fragmencie tym przywołuję sylwetkę Camuse'a, który w „Micie Syzyfa”

pisał o zjawisku przywracania myślenia irracjonalnego do świata nauki oraz Szestowa twierdzącego, że filozofia powinna być przesunięta na antypody racjonalności.

W „Objaśnianiu człowieka – o zjawisku psychoanalizy” zajmuję się nową, analityczną metodą rozpoznania człowieka zaproponowaną przez Freuda. Przytaczam poglądy Sartre’a, Bierdiajewa, Szestowa, czy Ricoeura, którzy wobec propozycji psychoanalizy obrali własne filozoficzne stanowisko. O zjawisku psychoanalizy Stempowski pisał kilkakrotnie.

Rozdział VI „Fundamentalne kategorie nihilizmu” zbudowany jest w oparciu o proponowaną przez Gadacza w artykule „Myślenie z wnętrza nihilizmu” pentadę: ateizm, moralny relatywizm, egzystencjalny absurd, polityczny anarchizm i historyczny tragizm. W obszarze tych konstytutywnych dla nowożytnego egzystencjalizmu wymiarów (jednak z wykluczeniem rozważań na temat politycznego anarchizmu) analizuję zjawisko nihilizmu. Rozdział ten podzielony został na dwa segmenty. Pierwszy dotyczy analizy zjawiska nihilizmu w europejskiej myśli egzystencji z uwzględnieniem podziału na proponowane kategorie, drugi (analogicznie) przedstawia stanowisko Stempowskiego wobec powyższych.

Rozdział VII „Kłopoty z istnieniem. Sens czy bezsens istnienia” składa się z trzech części. Część wprowadzająca stanowi preludeum dla rozwiniętej w dalszej partii rozdziału analizy kategorii życia, gdzie omawiam jej dwie (antypodyczne) propozycje: apoteozę istnienia oraz jego odmowę. Pierwsza część rozdziału kieruje uwagę na zagadnienie samobójstwa. Podejmuję tutaj analizę tego zagadnienia, śledząc poglądy filozofów, poczynając od starożytności po wiek dwudziesty. Analiza ta nie jest jednak kompleksowa. W pierwszym podrozdziale postanowiłam zbadać myśl filozoficzną dotyczącą czynu suicydalnego jedynie u tych filozofów, z którymi Stempowski „sympatyzował ideologicznie”. Tak więc pojawiają się w nim takie postaci jak: Epikur, Seneka, Tertulian, Marek Aureliusz, Montaigne oraz Szestow. Ponadto wspominam o poglądach Schopenhauera, Kierkegaarda i Nietzschego. Obecna jest także opinia twórcy psychoanalizy – Freuda oraz pisarzy, których twórczość Stempowski analizował, bądź recenzował: Dostojewskiego, Ciorana, Camusa i Sartre’a. I wreszcie poglądy Elzenberga – jedyne polskiego filozofa ideologicznie związanego z myślą egzystencjalną, do tytułu książki którego nawiązałam w pierwszym członie tytułu niniejszego rozdziału. Kategoria samobójstwa zajęła także spory obszar rozważań filozoficznych u Stempowskiego, o czym nadmieniam w kolejnym z podrozdziałów.

Druga część rozdziału stanowi rewers opisanego powyżej rozdziału pierwszego. Zajmuję się w nim kategorią nadziei, w szeroko rozumianych jej definicjach – które przedstawiam. Analizuję w nim kategorię nadziei obecną w myśli filozoficznej XX wieku wyłącznie u tych filozofów, u których dostrzegam podobieństwo z poglądami Stempowskiego.

Rozdział VIII „Refleksje nad *vita activa* i *vita contemplativa*” jest nawiązaniem do wydanej w 1958 roku książki Hanny Arendt „The Human Condition” („Kondycja ludzka”), a ściślej do podjętej przez autorkę analizy przemian, jakie nastąpiły w pokartezjańskim świecie w obszarze refleksji nad *vita activa* i *vita contemplativa*. Nawiązanie do filozofii niemieckiej myślicielki stanowi jedynie punkt odniesienia, który jednak wydał mi się właściwym dla dalszych refleksji, jakim poddaję w dwóch kolejnych podrozdziałach kategorię milczenia i stan samotności oraz dwie antagonistyczne względem siebie postawy społeczne – faworyzowanie czynu lub odmowę działania. Te, w obliczu postawy o egzystencjalnym samostanowieniu jednostki, są przecież prymarne. Obecność myśli Hanny Arendt, chcę również usprawiedliwić faktem, iż znajduję co najmniej trzy postawy światopoglądowe wspólne niemieckiej myślicielce i Stempowskiemu: krytykę władzy totalitarnej (zawłaszczającej i negującej wartość życia indywidualnego), sceptyczną postawę wobec propozycji nauk przyrodniczych (jako tych, które uznały siebie za jedynie sprawcze w poznawaniu człowieka) oraz predylekcję do „czystego”, kontemplacyjnego, nie podległego dyktaturze utylitaryzmu myślenia.

„Kategoria milczenia i stan samotności w filozofii egzystencji” zostały omówione przekrojowo, zanalizowane począwszy od tradycji platońskiej aż po współczesność. W osobnym podrozdziale podsumowuję ich obecność w myśli filozoficznej Jerzego Stempowskiego, który sporą część refleksji poświęcił zjawisku *apathei* i *ataraxi*, dla których właśnie stan odosobnienia i milczenia stanowił *sine qua non*.

Podrozdział „Faworyzowanie czynu lub odmowa działania w myśli egzystencjalnej Jerzego Stempowskiego” odsłania głębokie zaangażowanie Stempowskiego w namysł nad zjawiskiem czynu, i jego odmowy. Polski intelektualista, jak wielokrotnie udowodnił, był niekwestionowanym zwolennikiem „autonomicznej wartości czynu”, którą rozpatrywał jako zjawisko moralne.

Rozdział IX: „Konkluzja” to rozdział podsumowujący. W nim staram się przedstawić wiarygodne, poparte badaniem naukowym, argumenty na rzecz obronienia tezy o przynależności Stempowskiego do grona filozofów, tezy o przynależności polskiego intelektualisty do grona europejskich klasyków filozofii egzystencji oraz nakreślić, co zasugerowałam, oryginalny „projekt człowieka egzystencjalnego” i jego prekursorstwo wobec egzystencjalnych propozycji Sartre’a. Na potrzeby trzech pierwszych dokonuję swego rodzaju podsumowania treści powyżej przedstawionych rozdziałów dokonując analizy porównawczej najważniejszych kategorii egzystencji.

II. HISTORIA EGZYSTENCJALIZMU

2.1. TŁO HISTORYCZNE

2.1.1. FILOZOFIA ŻYCIA

Chcąc dotrzeć do fundamentów filozofii egzystencji konieczne jest zaznajomienie ze zrodzonym w Niemczech w drugiej połowie XIX wieku nurtem filozofii zwanym „filozofią życia”. Zwłaszcza, że spośród wielu kierunków powiązanych z egzystencjalizmem, takich jak fenomenologia, hermeneutyka, personalizm, filozofia dialogu, marksizm czy tomizm, *Lebensphilosophie* wiodła w tym okresie pierwszeństwo. Filozofia życia zrodziła się na drodze polemiki i ostatecznego zakwestionowania pozytywistyczno-scjentyistycznych poglądów, materializmu. Podobnie jak jej młodsza siostra – filozofia egzystencji, postrzegana była jako filozoficzna moda rozwijana poza głównym nurtem filozoficznym, którym w tym

czasie był w Niemczech neokantyzm. Równie podobnie jak w przypadku filozofii egzystencji, wobec niejednoznaczności tożsamości ruchu, karkołomną okazała się próba skonstruowania jego definicji. Kluczowe dla *Lebensphilosophie* słowo „życie” stało się rozmyte, a przez to mało klarowne, jak w przypadku filozofii egzystencji miało to miejsce z terminem „egzystencja”. Tym jednak co fundamentalne w obu przypadkach, to zainteresowanie przedstawicieli tych kierunków filozoficznych człowiekiem jako bytem świadomym własnego życia – egzystencji jako takiej (w przeciwieństwie do pozbawionego swej indywidualności bytu przyrodniczego).

Zainteresowanie jednostkowym życiem (i przeżyciem) człowieka znajdowało miejsce u licznych filozofów poprzedzających propozycje *Lebensphilosophie*, a lista tych filozofów niemal pokrywa się z proponowanymi przez Gadacza myślicielami, których uznać należy za odległe, lecz istotne echo filozofii egzystencji. W tym kontekście Gadacz umieszcza: Sokratesa, Senekę, Marka Aureliusza, św. Augustyna, Machiavellego, Montaigne’a, Pascala, Kierkegaarda oraz Schopenhauera (Gadacz 2009 a: 57).

Samo określenie „filozofa życia” zaistniało pod koniec XVIII wieku. Użyte został w tytule książki napisanej w 1772 roku przez niemieckiego historyka, filozofa i pisarza Gottloba Benedicta von Schirach „Über die moralische Schönheit und Philosophie des Lebens”⁸ („O moralnym pięknie i filozofii życia”). Najistotniejszy jednak wkład w rozwój filozofii życia miał niemiecki poeta, najwybitniejszy przedstawiciel literatury niemieckiej – Johann Wolfgang von Goethe. Wpływ jaki wywarł na filozofię życia w Niemczech, Gadacz przyrównuje do oddziaływania, jakie miała na filozofię egzystencji myśl Kierkegaarda. Do myśli Goethego nawiązywał: Wilhelm Dilthey, Oswald Spengler, José Ortega y Gasset oraz Georg Simmel. Do prekursorów filozofów życia obok Goethego należeli: Friedrich Schlegel, Novalis, Johann G. Fichte, Friedrich W.J. Schelling oraz Arthur Schopenhauer.

Ważne miejsce w rozwoju filozofii życia, i znowu podobnie jak to miało miejsce w przypadku filozofii egzystencji, odegrali przedstawiciele literatury i poezji. Na szczególne wyróżnienie zasługują Hugo von Hofmannsthal, Rainer Maria Rilke, Lew Tołstoj oraz Fiodor Dostojewski.

Lebensphilosophie w klasycznym tego słowa znaczeniu była nurtem powstałym w Niemczech, w drugiej połowie XIX wieku. Za prekursora filozofii życia w Niemczech uznaje się Nietzschego⁹ i Dilthey’a. Pozostali niemieccy przedstawiciele *Lebensphilosophie* to: Oswald Spengler, Ludwig Klages, Georg Misch, Eduard Spranger, Hermann Nohl, Ernst

⁸ Informację podaję [za:] Tadeusz Gadacz, *Historia filozofii XX wieku* (t. I), Kraków 2009, s. 58.

⁹ Założenia filozofii Nietzschego obszernie przedstawione zostaną w podrozdziale dotyczącym prekursorów filozofii egzystencji.

Troeltsch, Georg Simmel, Max Weber oraz Otto F. Bollnow. Przedstawicielem tego kierunku we Francji był Henri Bergson.

Natomiast przedstawiciele hiszpańskiej filozofii życia na tyle mocno odzwierciedlali postawy filozoficzne, które utożsamiamy z filozofią egzystencji, że trudno jednoznacznie określić, czy właściwe jest ich umiejscowienie w przestrzeni filozofii życia, czy już raczej w obszarze preegzystencjalistów. Filozofem, u którego dostrzega się swobodny przepływ pomiędzy obu kierunkami był z pewnością Unamuno. Zgłębiając zagadnienia ludzkiej egzystencji nie posiłkował się samym wyrażeniem „egzystencja”, jednak po ostatecznym porzuceniu pozytywistyczno-scjentystycznych poglądów obficie stosował wyrażenie „życie”, co bezpośrednio nawiązywało do *Lebensphilosophie*, jak również do bergsonowskiej koncepcji życia intuicyjnego oraz filozofii Nietzschego. W roku 1913 Unamuno ukończył swoje najważniejsze dzieło filozoficzne „O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów”. W rozdziale książki „Człowiek z krwi i kości” pisał:

[...] przymiotnik *humanus* jest dla mnie równie podejrzany, co abstrakcyjny rzeczownik *humanitas*, ludzkość. Ani „to co ludzkie”, ani zwyczajny przymiotnik, ani rzeczownik odprzymiotnikowy, lecz właśnie konkretny rzeczownik: człowiek. Człowiek z krwi i kości, który rodzi się, cierpi i umiera – przede wszystkim umiera – który je i pije, bawi się i śpi, myśli i kocha, człowiek, którego się widzi i słyszy: brat, prawdziwy brat (Unamuno 1984: 5).

W filozofii Unamuno możemy dostrzec kilka kluczowych dla filozofii egzystencji tematów związanych z egzystencją człowieka. Unamuno był przede wszystkim filozofem tragedii, samotności, nadziei oraz śmierci. Te jednak rozpatrywał wyłącznie w kontekście wiary w Boga żywego, do którego prowadzą drogi omijające racjonalne odczytanie jego osoby, wytyczone przez uczucia i emocje – miłość i tragizm. Zdaniem Unamuna rozum jest z gruntu ateistyczny.

Z tradycją filozofii życia związany był także drugi z hiszpańskich filozofów przełomu XIX i XX wieku – Ortega y Gasset. Życie, zdaniem filozofa, posiada wartość samo w sobie, nie wymaga więc czerpania potwierdzenia swej wartości w żadnym z zewnętrznych źródeł. Człowiek wśród nich żyje, wchodząc w żywe korelacje z wytworami kultury, myśli religijnej, idei filozoficznej, zasad etycznych czy dóbr ekonomii. Problemami egzystencjalnymi, które szczególnie zajmowały hiszpańskiego filozofa były samotność człowieka oraz jego wolność.

Podsumowując. Wspólne dla filozofii życia oraz filozofii egzystencji z pewnością były następujące kategorie: egzystencja, życie i śmierć; tragizm i katastrofizm; samotność i koegzystencja; nadzieja i miłość; twórczość; rozum i intuicja; nihilizm, wiara, Bóg, ateizm; wolność, determinizm, historia; absurd; odpowiedzialność i moralność.

Zdaniem niemieckiego filozofa Herberta Schnädelbacha filozofia egzystencji stanowiła pogłębioną wersję filozofii życia, a zdaniem Otto Friedricha Bollnowa była jej kontynuacją. Relacje i różnice pomiędzy obu filozoficznymi kierunkami klarownie przedstawiła polska filozofka Elżbieta Paczkowska-Łagowska:

Egzystencjalizm był filozofią bardziej odpowiadająca potrzebom pokolenia, które w późnych latach dwudziestych, nie ufając już ładowi „uprzedmiotowionego ducha”, w sobie samym, w nagiej egzystencji i jej decyzji poszukiwało radykalnego oparcia. Filozofia życia ze swoją niejednoznacznością, uznawaniem wielostronności życia jako siły nośnej i niszczącej zarazem, entuzjazmu dla życia i głębokiego szacunku dla jego mrocznych sił, atrakcyjna była jako Jugendbewegung przed pierwszą wojną światową. Egzystencjalizm odpowiadał natomiast pokoleniu doświadczonemu wojną, dodatkowo zaś nie wymagał zapoznawania się z historią idei w celu zrozumienia egzystencji, gdyż wyosabniał jednostkę ludzką z tkanki historycznego życia (Paczkowska-Łagowska 2004: 222).

2.1.2. PREKURSORY FILOZOFII EGZYSTENCJI

Niekwestionowanym prekursorem filozofii egzystencji był duński dziewiętnastowieczny filozof Søren Aabye Kierkegaard. Filozofia Kierkegaarda zgłębiała problemy, które dla myślicieli zajmujących się filozofią człowieka w końcu wieku XIX oraz w wieku XX wieku, stały się kluczowe. Przede wszystkim jednak Kierkegaard wystąpił przeciwko klasycznym, systemowym koncepcjom filozofii (do takich Wahl zalicza filozofię Platona, Spinozy oraz Hegla) (Wahl 2004: 16), dla których fundamentem była wiara w istnienie rzeczywistości uniwersalnej i idei absolutnej, gdzie teoria istnienia brała pod uwagę wyłącznie ideę „nadrzędnej całości” (Wahl 2004: 17). Duński filozof obrał drogę przeciwną i w centrum filozoficznej uwagi umieścił człowieka – wyodrębnioną z całości indywidualną jednostkę.

Egzystujący pojedynczy, zdefiniowany przez Kierkegaarda, to po pierwsze człowiek, dla którego nieskończenie ważne są jego osobowość i przeznaczenie. Po drugie, ta egzystująca jednostka bez przerwy staje się, ciągle widzi przed sobą jakiś cel [...] Po trzecie, egzystujący pojedynczy jest pełen pasji – ta pasja, namiętność, zainspiruje go, stanie się on pewnego rodzaju wcieleniem nieskończoności w tym, co skończone. Kolejnym, czwartym problemem [...] jest właśnie ta ożywiająca Kierkegaarda pasja, którą nazywał pasją wolności” (Wahl 2004: 18).

Kierkegaard uznał priorytet egzystencji przed istotą i prawdopodobnie był pierwszym myślicielem, który termin „egzystencja” stosował w sensie egzystencjalistycznym – pisze Gadacz (Gadacz 2009a: 365). Recepcja poglądów Kierkegaarda przez przedstawicieli filozofii egzystencji była niezwykle obszerna.

Unamuno podkreślał łączące go z Kierkegaardem powinowactwo dusz. Dzielił z duńskim filozofem krytykę filozofii Kartezjusza oraz Hegla. Podobnie jak Kierkegaard

Unamuno pojmował egzystencjalną tożsamość. Człowiek (zdaniem obu) stanowi egzystencję niepowtarzalną i konkretną, dlatego też myślenie nie może być domeną abstrakcji, lecz umocowane być musi w obszarze żywego egzystowania. Również wiara (zdaniem obu) znajduje miejsce poza sferą *ratio*, a filozof bliższy jest tożsamości artysty, niż naukowca (Gadacz 2009 a: 381).

Szestow po zapoznaniu się z pismami duńskiego filozofa był zdumiony odkrytym w nich powinowactwem myśli. „Niekiedy zdaje się, że czytał *Apoteozę*... albo, że ja czytałem jego książki” – pisał w „Apoteozie nieoczywistości” (Szestow 1983: 218). Rosyjski filozof poświęcił Kierkegaardowi esej „Kierkegaard i filozofia egzystencjalna”, rozważania na temat wiary starotestamentowych sylwetek Abrahama oraz Hioba, a także kilka artykułów. Tym jednak, co Szestow krytykował w postawie filozoficznej Kierkegarda, była zbyt mało zdecydowana postawa antyracjonalna¹⁰ (Gadacz 2009 a: 394).

Bierdiajew przejął i rozwinął kilka Kierkegaardowskich koncepcji filozoficznych, choć sam zaprzeczał, by wpływ duńskiego filozofa był w jego myśli istotny. „Kierkegaard jest mi bliski tylko w jednym motywie, pisał w „Autobiografii filozoficznej”, w buncie tego, co jest indywidualne, przeciw temu, co jest ogólne” (Gadacz 2009 a: 408).

Od Kierkegarda termin „egzystencja”, jak i jego rozumienie, przejął Karl Jaspers. Zgadzał się z podkreślaną przez Kierkegarda ideą indywidualnego, subiektywnego przeżycia religijnego, chociaż pojmowanie wiary chrześcijańskiej, jako opartej na paradoksie, wiary absurdalnej, nie znalazło miejsca w światopoglądzie filozoficznym Jaspersa. Pokrewne wydaje się jednak podejście do ontologii. „Jaspers mimo wszystko pozostaje bliżej egzystencji (twierdził Wahl), gdyż podobnie jak w myśli Kierkegarda „podmiot poznający jest egzystencjalny, nie chce tworzyć żadnej ontologii ani metafizyki”. (Wahl 2004: 55).

Tym, co połączyło Marcela z Kierkegardem, to z całą pewnością krytyka kartezyjskiego racjonalizmu oraz egzystencjalne zaangażowanie człowieka w kwestie wiary (Gadacz 2009 a: 440). Znaczącą różnicę natomiast należy odnotować w rozumieniu wiary, która w przypadku Marcela posiadała aspekt wyłącznie intelektualny. Ten właśnie pogląd znacząco zdystansował filozofię Marcela wobec myśli Kierkegarda, podobnie zresztą jak wobec poglądów Pascala.

Dla Sartre’a filozofia Kierkegarda była niezwykle pojemnym źródłem licznych polemik i analiz.

Istnieją silne związki między egzystencjalizmem Kierkegarda i Sartre’a [podkreśla Gadacz]. Dla obydwo egzystencja przejawia się przez fenomeny negatywne: doświadczenie braku, rozpacz,

¹⁰ Ten zarzut Szestow stawiał niemal każdemu z filozofów, m.in. Husserlowi (o czym piszę w dalszej części dysertacji).

trwogi: „trzeba przyznać rację Kierkegaardowi – pisał Sartre – trwoga tym różni się od strachu, że strach jest strachem przed obiektami czy zjawiskami należącymi do świata, trwoga natomiast jest trwogą przed samym sobą” – pisał w *Bycie i nicości* Sartre (Gadacz 2009 a: 465).

Camus był niezwykle zainteresowany zwłaszcza tymi koncepcjami filozoficznymi, w których pojawiał się faworyzowany przez niego temat absurdu. Z tego względu „przypatrywał się” myślicielom, którzy tropili absurdy ludzkiej egzystencji, jak Heidegger, Jaspers oraz Szestow (których poglądy analizował w „Micie Syzyfa”). W gronie tym znalazł się także Kierkegaard.¹¹ Camus nie mógł jednak zgodzić się z koncepcją „skoku” wiary, którą proponował Kierkegaard, możliwą do wykonania jedynie w okolicznościach wyrzeczenia się intelektu. „Kierkegaard chce się uleczyć. To szaleńcze pragnienie przenika cały jego dziennik. Ujść antynomii kondycji ludzkiej oto zadanie, na którym skupia się wysiłek jego inteligencji” (Camus 1991: 37).

Friedrich Nietzsche – najważniejszy przedstawiciel filozofii życia, był także jednym z najważniejszych prekursorów filozofii egzystencji. „Można również zadać pytanie: czy filozofia Nietzschego jest filozofią egzystencjalną? Jest on przecież filozofem egzystencjalnym w tym samym sensie, co Kierkegaard” – twierdził Wahl (Wahl 2004: 57). Nietzsche to wyrafinowany myśliciel i prowokator kwestionujący niemal cały dotychczasowy system wartości, którego słabość usiłował zarysować. Nie dziwi zatem jego wszechobecne oddziaływanie na wszystkich dwudziestowiecznych filozofów egzystencji, w postaci ich licznych komentarzy, polemik i zapożyczeń.

Może Bóg umarł? [pisał Nietzsche] Może moralność to wielkie fałszerstwo, ukrywające jedynie ludzką beziłość? Może cnota to jedynie droga do sławy? Może poczucie sensu jest nam potrzebne tylko po to, byśmy się nie powiesili? Może wszystkie pojęcia metafizyki są tylko złudzeniem języka? Może wolność wymyślono tylko po to, by móc karać za grzechy? (Gadacz 2009 b: 87).

Najistotniejszą kategorią było dla Nietzschego życie samo w sobie, pozbawione celowości, wartości, harmonii, życie będące nieujarzmioną „wolą mocy” – walką o permanentny postęp w rozwoju człowieka. Taki człowiek, otwarty na afirmatywnie rozumianą nicość¹² miałby w tym procesie życia stać się tym kim jest – człowiekiem indywidualnym, świadomym własnej odrębności, człowiekiem przekraczającym,

¹¹ W gronie Heideggera, Jaspersa oraz Szestowa (których poglądy analizował w *Micie Syzyfa*) znalazł się także Kierkegaard.

¹² W przeciwieństwie do powszechnie przypisanego terminowi „nicość” wydźwięku pejoratywnego, tu „nicość” rozumiana jest jako początek; możliwość rozwoju i kreacja. Dla przykładu, podobnym „ograniczeniom” (sztywnej kategoryzacji) uległo swego czasu wyjaśnienie terminu „dekonstrukcja”. Termin interpretowany był wyłącznie jako synonim rozpadu, rozkładu i czynności chaotycznej, a przez to pozbawiony elementów afirmacyjnych, takich jak: plastyczność, inwencja, czy możliwość nieskończonych interpretacji.

wykluczającym się z tożsamości tłumu. O takim „nowym rodzaju transcendencji” wspomina Gadacz, powołując się na słowa włoskiego filozofa Giorgia Penzo. Nowa kategoria transcendencji nie jest transcendencją metafizyczną, lecz egzystencjalną¹³ (Gadacz 2009b: 94), wydarzającą się na drodze dochodzenia do pozycji „nadczołwieka”, rozumianego jako osiągnięcie „ideału indywidualnego”, i jako przezwycięzenie nihilizmu¹⁴, gdyż „istotą życia nie jest przetrwanie, lecz rozwój”. (Gadacz 2009 a: 81). Nietzsche zakwestionował istnienie prawdy jedynej i ostatecznej. Był krytykiem moralności dogmatycznej, „hodużącej człowieka upragnionego” (jako antytezę człowieka „prawdziwego”) oraz krytykiem religii (zwłaszcza teologii racjonalnej). Przeciwwstawiał się pozytywizmowi akceptującemu jedynie fakty oczywiste, podkreślał bowiem ważkość subiektywnych interpretacji rzeczywistości.

Do propozycji filozoficznych Nietzschego, jak już wspomniałam, afirmatywnie lub negująco, odnosili się wszyscy przedstawiciele filozofii egzystencji.

Unamuno znał i poważał pisma Nietzschego. Jednakże w swoich nielicznych pracach filozoficznych, choć cytował słowa niemieckiego filozofa, nie ujawniał źródła ich pochodzenia. Tym, co szczególnie cenił u Nietzschego, było pewnego rodzaju „szaleństwo uczuć”, nieukrywana emocjonalność i pragnienia wybiegające w wieczność. Niemniej, nietzscheańską ideą wiecznego powrotu, o której wspomina Unamuno w „O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów” określił mianem karykatury nieśmiertelności. (Gadacz 2009a: 381-382).

Szestow poświęcił niemieckiemu filozofowi znaczny fragment wydanej w 1903 roku książki „Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii”. Ogłoszoną przez Nietzschego ideę śmierci Boga uznał Szestow za sprawną filozoficzną konkluzję wszystkich etapów rozwoju filozofii europejskiej, podczas których Bóg w sposób permanentny „dogorywał”. (Gadacz 2009a: 394-395). Tym co krytykował u Nietzschego, było zbyt mocno ugruntowane przekonanie o wyjątkowej potencji rozumu.

Stosunek do filozofii Nietzschego był u Bierdiajewa ambiwalentny. Najgłębszym źródłem różnic światopoglądowych była „metafizyczna orientacja”, u Bierdiajewa wykraczająca w stronę życia wiecznego, u Nietzschego będąca „transgresją immanentną” w obrębie świata doczesnego i osoby własnej. Dlatego też szczególnie ostro krytykował

¹³„Dzielenie świata na <prawdziwy> i na <pozorny>, czy to na sposób chrześcijański, czy to na sposób Kanta (koniec końców p o d s t ę p n e g o chrześcijanina), jest tylko podszeptem *décadence* – symptomem s c h y ł k o w e g o życia [...]” (Nietzsche 2004: 23).

¹⁴ Kwestię Nietzscheańskiej idei nadczołwieka wyjaśnia Gadacz w rozdziale poświęconym filozofii Nietzschego [w:] T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku* (t. I), Kraków 2009, s. 94-95.

Bierdiajew propagowaną przez Nietzschego ideę „woli mocy”¹⁵ oraz projekt „nadczołowieka”, które przecież nie mogły zmieścić się w światopoglądzie o eschatologicznym ukierunkowaniu. Natomiast Nietzscheńska krytyka chrześcijaństwa pozyskała ogromne uznanie w oczach Bierdiajewa. Chociaż szczegóły tej koncepcji krytykował, nazywając Nietzschego zamkniętym na tajemnice ostateczne „religijnym ślepcem”, uznał ją (w jej ogólnym przesłaniu) za „oczyszczający ogień”. Nietzsche był dla Bierdiajewa, odrzuconym przez ówczesnych, religijnym prorokiem proklamującym nadchodzącym nowym czasem zmianę paradygmatu; prorokiem fazy przesilenia, po której nastąpi „nowe”. Wspólnym obszarem rozumienia i doświadczania rzeczywistości było dla obu filozofów intuicyjne rozpoznanie. Obaj także rozumieli rolę filozofii polegającą na byciu narzędziem w przekraczaniu granic, gdzie źródłem poznania stają się doświadczenia emocjonalne i ekstatyczne: cierpienie, radość, konflikt.

Dla Jaspersa filozofia Nietzschego stała się ważna ze względu na „wielkie objawienie nihilizmu” (Gadacz 2009 b: 424). Fascynowała go także krytyka metafizyki, której dokonał Nietzsche. Ostatecznie jednak polemikę Jaspersa z Nietzschem określić można, jako konflikt pomiędzy „wertykalną i horyzontalną dystrybucją sił życiowych”. „Może człowiek będzie coraz wyżej wzbierał, odkąd przestanie p r z e l e w a ć s i ę w Boga” – twierdził Nietzsche w „Wiedzy radosnej” (Nietzsche 1991: 231); „dopiero przez wzgląd na Boga człowiek naprawdę rośnie, zamiast rozlewać się jak nie spiętrzona woda w nicości tego, co przydarza mu się w życiu” – odpowiedział Jaspers (Jaspers 2000: 80) we „Wprowadzeniu do filozofii”. Myśli Nietzschego poświęcił Jaspers książkę „Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii”.

Dla Marcela interesująca wydała się nietzscheńska koncepcja transcendowania człowieka w kierunku „nadczołowieka”. Podobnie jak u Nietzschego „[t]ranscendowanie nie oznacza dla Marcela przekraczania wszelkich granic (na przykład poznawczych), by coś osiąść (mieć), lecz by pełniej być” (Gadacz 2009 b: 448). Nietzschego traktował francuski filozof jako świadka odsłanianej prawdy (Gadacz 2009 b: 441).

Sartre przejawiał postawę ignorującą dokonania Nietzschego, pomimo iż do filozofii Nietzschego francuski myśliciel odwoływał się wielokrotnie. O pokrewieństwach filozofii obu myślicieli pisze w artykule „Sartre vs. Nietzsche: Will To Power, Platonism, and Pessimism” Craig Beam. Wszystkie z nich umieszcza w podrozdziale zatytułowanym znacząco: „Similarities: Sartre as a Proponent of Will to Power”. Pierwszym z podobieństw, na które wskazuje, jest sposób rozumienia koncepcji woli oraz nicości jako „alternatywnych

¹⁵ Chociaż pisząc o wolności Bierdiajew wskazuje właśnie na jej moc twórczą („wolę mocy”), która przekracza kategorie dobra i zła [w:] T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku* (t. II), Kraków 2009, s. 417.

przymiotnikowych opisów naszego bytu”. Zdaniem autora „wola” Nietzschego, chociaż wywodzi się z metafizycznych teorii Schopenhauera i choć wypowiada się o niej w sposób „zachęcający do ontologii”, nie powinna być traktowana jako byt materialny. Koncepcja woli Nietzschego jest głównie przymiotnikowa i fenomenologiczna. Jej status jest podobny do statusu „bytu samego w sobie” Sartre'a, którego, analogicznie jak powyżej, nie należy uważać za byt metafizyczny, mimo że jest odległym spadkobiercą „substancji myślowej” Kartezjusza. Autor wskazuje, iż w „Poza dobrem i złem” Nietzsche krytykuje nieuzasadnione założenia metafizyczne, które wiążą się z kartezjańskim „myśle” i schopenhauerowskim „chcę”. Podsumowując: chociaż w pismach Sartre'a, jak i Nietzschego istnieją fragmenty, które można by zinterpretować metafizycznie, zwłaszcza, jeśli wyodrębni się je z szerszego kontekstu, „nicość” i „wola” zespolone są wyłącznie z bytem. (Beam 2008: 2). Kolejnym pokrewieństwem jest zainteresowanie pojęciem „władzy”. Jak twierdzi Beam, Nietzsche rozwijał koncepcję „władzy” w odpowiedzi na propozycje dziewiętnastowiecznych teoretyków moralności, którzy zawężali jej znaczenie do kwestii użyteczności i przyjemności. Nietzsche wskazuje (podobnie jak Sartre w „Bycie i nicości”), że „konotacje <władzy> są szersze i bogatsze, a człowiek znacznie przekracza ambicje „człowieka ekonomicznego”. Władza w filozofii Nietzschego to także władza nad wolą w kierunku samorealizacji: „stań się tym, kim jesteś”. I analogicznie w „Bycie i nicości” Sartre przedstawia siebie jako odkrywcę pełnego zakresu ludzkiej wolności. (Beam 2008: 2).

Jednym z jej najistotniejszych przejawów wolności jest twórczość artystyczna. Wspomina o tym autorka doktoratu „Antynomie Sartre'owskiej koncepcji egzystencji autentycznej” – Agnieszka Iskra-Paczkowska.

Dla Sartre'a działanie jest zawsze związane z ryzykiem, bowiem jest hazardem (w rozumieniu wprowadzonym do tradycji filozoficznej przez Pascala), „zakładem o sens”. Najpierw zaangażowanie, dopiero potem liczenie szans – mówi Sartre w *Egzystencjalizm jest humanizmem*: „niekoniecznie trzeba mieć nadzieję, aby coś przedsięwziąć”. Między wyborem moralnym a tworzeniem dzieła sztuki dostrzega głęboką analogię: w obydwu nie ma wartości a priori, są za to – tak w sztuce, jak i w moralności – wartości, które dają się dostrzec jako „następstwo stosunku między wolą tworzenia a rezultatem”. Wspólnym elementem moralności i sztuki jest tworzenie, kreacja i odkrywczość. Nie ma to nic wspólnego z akceptacją moralności estetycznej (Iskra-Paczkowska 2007: 167).

„Sztuka była dla Nietzschego formą filozofowania, tak jak matematyka dla Kartezjusza, a biologia dla Bergsona” (Gadacz 2009a: 89). „U Nietzschego <my artyści = my, poszukiwacze poznania lub prawdy = my, wynalazcy nowych możliwości życia> – pisze (powołując się na tekst Gilles'a Deleuze'a) Tomasz Matkowski w artykule „Sztuka jako miejsce sporu między Nietzschem a Heglem” (Matkowski 2014: 116).

Obaj filozofowie (Nietzsche i Sartre) zajmowali się także kwestią świadomości, chociaż wyprowadzili wnioski odmienne. Sartre traktuje świadomość jako trans ku nicości, ku pustce bytu, którą nie sposób wypełnić. Świadomość to brak skazany na nicość i na niespełnienie, jest więc z natury świadomością nieszczęśliwą i niezdolną do przezwyciężenia (uważa wspomniany Craig Beam). Innymi słowy, kondycja ludzka według Sartre'a jest zasadniczo syzyfowa, gdyż człowiek jest skazany na dążenie do wypełnienia swojej wewnętrznej pustki. Czyni to desperacko używając twórczości lecz w sposób destrukcyjny (tu autor ma na myśli nadrabianie braku bytu poprzez dążenie do zawłaszczania świata): pragnienie konsumowania, zdobywania, dominowania, gwałcenia i niszczenia). W niczym to jednak nie przypomina „woli mocy” Nietzschego (chyba że „wolę mocy” zinterpretujemy jak Heidegger, jako ucieleśnienie wszystkiego co najbardziej nikczemne w nowoczesności).¹⁶

Kolejnym wspólnym mianownikiem był zabieg usunięcia Boga poza horyzont wpływów i świat wartości. Zarówno Nietzsche, jak Sartre przyjęli bezcelowość pozbawionego sensu chaotycznego świata

[...] z bolesnym uczuciem tragicznego rozdarcia [...]. Jednakże większość tych, którzy – od orędowników wesołego i przytulnego ateizmu oświecenia – gotowi byli spoglądać na lodowatą pustkę przez Boga opuszczonego świata, nie porzucili wiary, że da się coś uratować z bezosobowego tańca atomów. Tym „czymś” miała być ludzka godność, sama zdolność do tego, by bez trwogi zdać sobie sprawę z własnej wolności i ustanawiać sens czystym aktem woli, w pełnej świadomości, że jest to ustanawianie, nie zaś odkrywanie sensu w naturze albo historii” (Kołakowski 1987: 140).

Do Nietzschego odwoływał się Camus w „Człowieku zbuntowanym”, gdzie pisał:

Negujemy Boga, zaprzeczamy odpowiedzialności Boga; tylko w ten sposób wyzwolimy świat. Dzięki Nietzschemu nihilizm nabiera akcentów proroczych. Ale w dziele jego można dopatrzeć się tylko niskiego i pospolitego okrucieństwa, którego nienawidził ze wszystkich sił, jeśli nie dać pierwszeństwa diagnoście przed prorokiem. Myśl jego jest z pewnością prowizoryczna, metodyczna, strategiczna wreszcie. Po raz pierwszy nihilizm staje się świadomy. Wspólną cechą chirurgów i proroków jest myślenie i działanie z uwagi na przyszłość. Nietzsche mówił o przyszłej apokalipsie nie po to, aby ją zachwalać — odgadywał bowiem jej twarz ponurą i wyrachowaną — ale żeby jej uniknąć i przekształcić ją w odrodzenie. Stwierdził nihilizm i zbadał go jak zjawisko kliniczne. Mówił o sobie, że jest pierwszym doskonałym nihilistą w Europie. Nie z upodobania, ale z profesji, i dlatego, że był zbyt wielki, by odrzucać dziedzictwo swego czasu. U siebie samego i u innych rozpoznał niemożność wiary i brak fundamentu dla wszelkiej wiary, to jest uznania życia. „Czy można żyć w buncie?” zmienia się u Nietzschego w „Czy można żyć bez wiary?”. Odpowiedź jest twierdząca. Tak, jeśli z braku wiary uczynić metodę, jeśli doprowadzić nihilizm do skrajnych konsekwencji i, znalazłszy się wówczas na pustyni, lecz ufając w przyszłość, doznać razem, w jednym porywie, cierpienia i radości (Camus 2002: 85-86).

¹⁶ Heidegger mówi o nienasyconej woli, która ucieleśnia ludzkie dążenie do podporządkowania natury, zmechanizowania świata i cieszenia się stale rosnącym postępem materialnym.

Za prekursorską wobec egzystencjalizmu uważana była, choć nie bez zastrzeżeń¹⁷, myśl filozoficzna głównego teoretyka indywidualizmu – Maxa Stirnera, odsłonięta zwłaszcza w jego najważniejszym, wydanym w 1844 roku dziele, „Jedyny i jego własność”. Tym co warte wyróżnienia w kontekście założeń filozofii egzystencji było szczególnie uwypuklenie przez niemieckiego myśliciela wartości indywidualnego życia jednostki.

Autor Jedynego daje się poznać jako zwolennik radykalnego nominalizmu. Redukuje wszelkie możliwe postaci bytu do jednej zasadniczej formy, którą jest konkretna jednostka. Ta właśnie jednostka musi, jego zdaniem, dokonać swoistej katharsis, polegającej na zanegowaniu wszelkich norm, wartości i autorytetów narzucających jej swą wolę i określających dopuszczalne zasady postępowania. Efektem tego jest objęcie przez nią władania nad samą sobą. Jednostka staje się swoją własnością, gdy całkowicie panuje nad sobą – pisze Leszek Kusak we wstępie do „Jedynego...”. (Stirner 2012: XIII).

Tym co pozwala na przyznanie Stirnerowi prekursorskiej roli wobec filozofii egzystencji jest wyniesienie przez filozofa na piedestał emocji życia wewnętrznego oraz podkreślenie nawigacyjnej roli jaką w podróży przez życie ma do odegrania świadomość. Potrzeby (egoistyczne) – bo o nich mowa – w procesie poznawania i partycypowania w rzeczywistości uznane zostały przez Stirnera za nadrzędne wobec władzy rozumu i konieczności. Podążanie w kierunku wewnętrznie uświadomionych potrzeb prowadzić miało do istotnego „samoodkrycia”. „Wolność uczy jedynie: oderwijcie się, uwolnijcie od tego, co uciążliwe; nie uczy Was tego, czym sami jesteście [...]. Lecz Swojskość przyzywa Was na powrót do was samych, mówiąc: <Przyjdź do Siebie!>” (Stirner 2012: 191).

„Czymże Ja jestem?” – każdy z was pyta. Otchłanią bezładnych i dzikich popędów, żądz, pragnień i namiętności; chaosem bez światła i gwiazdy przewodniej! Jakże mam otrzymać właściwą odpowiedź, skoro pytam jedynie Siebie – nie bacząc na boskie nakazy czy obowiązki, które nakłada moralność; nie bacząc na głos rozsądku, który po wiekach gorzkich doświadczeń wyniósł do godności prawa to, co najlepsze i najrozumiejsze? Namiętność moja doradziłaby Mi pewnie rzecz najbardziej niedorzeczną. Stąd każdy widzi w sobie – *diabła*, ponieważ, gdyby uważał się wyłącznie za zwierzę (o ile nie obchodziłaby go religia, itd.), to odkryłby z łatwością, że zwierzę, które słucha tylko swoich popędów (poniekąd swoich rad), nie doradza sobie niczego „niedorzecznego”, lecz postępuje wyjątkowo rozsądnie. Jednak nawyk religijnego sposobu myślenia tak strasznie skrępował naszego ducha, że przeraża Nas nasza nagość i naturalność [...] (Stirner 2012: 189).

Na przeciwległej szali „zapierania się siebie” i „samoudręczenia” Stirner kładzie uwolnienie tzw. Swojości. Przetawia zwrotnicę z pozycji „wolność od” na pozycję „wolności do” w której to dostrzega czynnik afirmacyjny. Miłość egoistyczna (nazwę ją miłością do

¹⁷ W tym sporze bliska jest mi opinia Pawła Pieniążka, który w myśli Stirnera widział manifest nowoczesnego indywidualizmu, i który pisał „[n]ależy wyjść od stanowiącej rdzeń egzystencjalizmu tezy, że istnienie ludzkie jest tożsame ze świadomością tego istnienia, z samowiedzą osobową przeciwstawioną rzeczom [...] Wyobcowanie i samotność mają charakter ontologiczny, stanowiąc o swoistości istnienia ludzkiego” [w:] Pieniążek P. Stirner i Nietzsche – perspektywa egzystencjalna [w:] Feć K. (red.) *Max Stirner, wokół indywidualizmu*, Kraków 2018, s. 185.

samego siebie), którą głosi filozof, zachowuje spontaniczność i nie niszczy osobowości (samo się) kochającego. Nie czyni zatem zamachu na jego wolność¹⁸ – pisze we wstępie do „Jedynego” Kusak. (Stirner 2012: XXVI).

Wpływ myśli filozoficznej Stirnera nie był oszałamiający. U szczytów popularności filozof znajdował się jedynie przez krótki czas, mniej więcej do połowy lat 50. XIX wieku. Nie zmienia to jednak faktu, iż w pismach znaczących intelektualistów i artystów wieku XIX i XX, ślady stirnerowskiej koncepcji człowieka były obecne. W wieku XIX z filozofią Stirnera polemizował Marks, Engels i Feuerbach. W wieku XX nastąpiła jej reaktywacja w związku z rozwojem filozofii egzystencji. Współcześnie ponownie znajduje się w spektrum uwagi, między innymi w rozprawach z historii filozofii (Sokół 2011: 317).

Na recepcję filozofii Stirnera zwracają uwagę tłumacze „Jedynego i jego własność” – Joanna i Adam Gajlewiczowie (Stirner 2012: XLII – XLIII). Myśl Stirnera okazała się inspirująca nie tylko na polu filozofii [wyjaśniają tłumacze jego tekstów], lecz także dwudziestowiecznej socjologii, nauk politycznych oraz psychologii (m.in. w koncepcjach etycznych Ericha Fromma). Echa jego myśli obecne były w literaturze Dostojewskiego, Ibsena, Gide’a oraz Celine’a. Do polskich wyznawców Stirnera zaliczali się Stanisław Przybyszewski oraz Witold Gombrowicz.

Relacja pomiędzy Stirnerem a Nietzschem była szeroko dyskutowana, zwłaszcza w kwestii rzekomego plagiatu¹⁹, którego miałyby dopuścić się Nietzsche²⁰. Nie próbując rozstrzygnąć sporów o domniemane pierwszeństwo w zakresie prekursorstwa wobec filozofii egzystencji, trudno zaprzeczyć znaczącej roli jaką myśl Stirnera wywarła w obszarze rozwoju nihilizmu²¹.

¹⁸ Poważnym zarzutem czynionym Stirnerowi było rzekome nawoływanie do podejmowania działań anarchistycznych. Nie odnoszę się do tych insynuacji. Kwestią, na którą chciałam zwrócić szczególną uwagę jest ogromna (moim zdaniem) i niezwykle terapeutyczna w procesie stawania się świadomą własnej tożsamości jednostką, wartość procesu samopoznania, ze szczególnym odniesieniem do sytuacji terażniejszej każdego człowieka. „Nie w przyszłości, przedmiocie westchnień, należy szukać prawdziwego człowieka, gdyż naprawdę istnieje on w terażniejszości” [w:] M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, Warszawa 2012, s. 394.

¹⁹ Analiza tego autora pozwala zrozumieć korzenie tego zjawiska i jego rozwój na przestrzeni wieków. Należy podkreślić [pisał Andrzej Kobyliński w artykule „Metamorfozy nihilizmu: od Maxa Stirnera do Gianniego Vattima”], że Stirner antycypował o kilkadziesiąt lat twórczość Fryderyka Nietzschego, który jest powszechnie uważany za głównego proroka, koryfeusza i teoretyka nihilizmu. (Feć 2018: 261).

²⁰ Wprawdzie w pismach Nietzschego nazwisko Stirnera nigdzie nie zostało nawet wzmiankowane, co jednak w żaden sposób nie dezawuuje podejrzeń. Wiemy (z artykułu „Stirner i Nietzsche – perspektywa egzystencjalna” Pawła Pieniążka), że istniała wzmianka o Stirnerze w dobrze znanej Nietzschemu „Historii filozofii materialistycznej” Langego oraz że w 1874 roku Nietzsche polecił lekturę Stirnera swemu ulubionemu uczniowi Baumgartnerowi. (Feć 2018: 183–199).

²¹ Należy zaznaczyć, iż pojawiały się liczne głosy wskazujące na brak u Stirnera „nihilistycznego konfliktu ze światem”. Pieniążek (który stawia taki właśnie zarzut, a którego wypowiedź umieszczam poniżej w przypisie) odwołuje się do artykułu: Stanisław Gromczyński *Egzystencjalistyczne interpretacje filozofii Stirnera* [w:] „Studia filozoficzne” (1986) nr 7, s. 59-76, gdzie autor prowadzi polemikę z tezą Kołakowskiego, który –

Z polskich filozofów Stirnerem interesował się Kołakowski²², który w obszernej antologii napisanej z Krzysztofem Pomianem „Filozofii egzystencjalnej” przybliżył liczne fragmenty książki Stirnera „Jedyny i jego własność”. Oto jeden z nich:

Absolutna suwerenność i niesprowadzalność monadycznego ego, które jako ego przeżywane samo jest dla siebie jedyną wartością możliwą, uzasadniać ma program radykalnego i konsekwentnego egoizmu, mocą którego „Jedyny” odrzuca wszystkie formy zwierzchnictwa „ogólności” nad jednostką jako mistyfikujące i zniewalające okowy. Emancypacja czy też dezalienacja jednostki realizuje się w jej samowiedzy własnej wyjątkowości, własnego bytu bezwzględnie nieredukowalnego do jakiegokolwiek innej rzeczywistości, a tym samym nie dającego się w słowach artykułować. „Jedyny” odmawia identyfikacji z czymkolwiek różnym od siebie, afirmuje własną egzystencję jako bezwzględnie heterogeniczną wobec całej reszty świata i programowo nie szuka dla siebie oparcia w świecie zewnętrznym, traktując go tylko jako zbiór możliwych środków dla zaspokajania własnych potrzeb, stąd za swoje hasło przewodnie bierze słowa Goethego: Ich hab ' mein' Sach' auf Nichts gestellt – ufundowałem sprawę swoją na nicości. (Kołakowski, Pomian 1965:74f.)

Spśród filozofów egzystencji do myśli Stirnera nawiązywał jedynie Sartre oraz Camus. Ten pierwszy przejął wiele z koncepcji filozofii skrajnego indywidualizmu, zwłaszcza założenie „nowego egzystencjalnego humanizmu”, gdzie wartością najwyższą stał się człowiek indywidualny i samostanowiący. Zgodność myśli Stirnera i Sartre’a podkreśla Maciej Chlewicki w artykule „Redukcja do Jedynego. Max Stirner i duch kartezjanizmu”, gdzie pisze:

O pokrewieństwach między Stirnerem a dwudziestowiecznym egzystencjalizmem, zwłaszcza z Sartre’em, niech świadczą choćby słowa tego pierwszego: „W każdej chwili Twojego istnienia przywołuje Cię nowa chwila przyszłości, a Ty, zmierzając ku niej, wynurzasz się <sam z Siebie>, a mianowicie pozbywasz się Swego obecnego Ja. Ty, jaki jesteś w każdym momencie, jesteś swoim dziełem i właśnie w tym <dziele> nie chcesz Siebie, stwórcy zatracić”(Chlewicki 1998: 150),

a także: „[...] nie jestem jakąś tam zwykłą pustką, lecz twórczą Nicością, z której Sam jako Stworzyciel, Wszystko tworzę” – pisał Stirner (słowa te łatwo byłoby uznać za wypowiedź Sartre’a) (Chlewicki 1998: 150).

jak już przedstawiłam – przychylił się do egzystencjalnego wymiaru myśli Stirnera. Tezę o braku nihilistycznego konfliktu w myśli Stirnera podkreślał również Maciej Chmieliński w książce „Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo”. (2006).

²² „Myśl żyjącego w I połowie XIX wieku niemieckiego filozofa Maxa Stirnera odczytywana jest najczęściej jako jedno ze stanowisk opozycji antyheglowskiej, a za jej zasadniczy wątek uznaje się problem miejsca jednostki w społeczeństwie [pisał Kołakowski]. Nazywana totalnym egoizmem, etycznym solipsyzmem, amoralizmem, zaliczana jest do klasyki anarchizmu, a nawet, poprzez usankcjonowanie zbrodni oraz kult siły ponad prawem, bywa traktowana jako teoretyczne zaplecze faszyzmu. Na szczęście, nierzadkie są też próby zrozumienia poglądów Stirnera w ujęciu egzystencjalistycznym” – przytaczam [za:] M.Chlewicki, *Redukcja do Jedynego. Max Stirner i duch kartezjanizmu*. [w:] *Wokół Kanta i innych: zbiór rozpraw*, Bydgoszcz 1998, s. 141.

Albert Camus odniósł się do filozofii Stirnera bezpośrednio w jednym z podrozdziałów „Człowieka zbuntowanego”. Receptę Stirnera „teraz kiedy pustynia została odkryta, trzeba się nauczyć na niej istnieć” (Camus 1984: 77), uznał Camus za ledwie za „przedpole walki”, którą ostatecznie rozegrał Nietzsche. „<Zadowolony nihilizm> Stirnera został skonfrontowany z jego wersją Nietzscheańską; <Stirner śmieje się w ślepej ulicy, Nietzsche rzuca się na mury>” – pisał francuski eseista w „Człowieku zbuntowanym” (Camus 1984: 74).

Camus zauważa, że Stirner wystawił ostrze krytyki przeciwko wszystkim formom idealizacji rzeczywistości, próbując uregulować rachunki nie tylko z Bogiem („straw hostię i będziesz miał z nią spokój”), ale przede wszystkim z człowiekiem (państwem, społeczeństwem, ludzkością). Był buntownikiem totalnym – twierdził Camus, gdyż sugerował zaniechanie relacji z tym wszystkim, co nie wzmacnia istoty jednostkowej Jedyne. Jednostkowe Ja, uwięził w logice własnej abstrakcji i immanentnym wyabstrahowaniu, w decyzji odcięcia od historycznych korzeni. Stirner jest „nihilistą, upojonym zniszczeniem, który spieszy na krańce” – konkludował Camus. Czy słuszna to diagnoza – to już kwestia interpretacji.

2.2. EGZYSTENCJALIZM

2.2.1. HISTORIA PUBLIKACJI

Jak dotychczas, historycznych początków filozofii egzystencji badacze tematu doszukiwali się na gruncie filozofii niemieckiej (jak uczynił to Jacek Aleksander Prokopski w posłowie „Krótkiej historii egzystencjalizmu” Wahla) lub w obszarze filozofii francuskiej (pogląd promowany w większości opracowań tego tematu). Odmienna perspektywa spojrzenia pojawia się w opracowanej przez Gadacza „Filozofii XX wieku”. Polski filozof doszukuje się prapoczątków filozofii egzystencji w obszarze hiszpańskiej metafizyki egzystencjalnej obecnej u Unamuna. „Choć Unamuno używał raczej określenia <życie> niż <egzystencja>, można jednak uznać go za preegzystencjalistę, ze względu na podjęte przez niego takie zagadnienia, jak: prymat konkretnego życia indywidualnego człowieka, samotność, śmierć, niebyt, relacje międzyosobowe”. (Gadacz 2009 b: 366). Idąc tym tropem, rok 1913 (w którym zostało opublikowane najważniejsze dzieło filozoficzne hiszpańskiego myśliciela „O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów”) polski filozof uznaje za kamień milowy i początek rozwoju filozofii egzystencji. Rok później, ukazał się

ważny artykuł francuskiego filozofa Gabriela Marcela „Existence et objectivité”, w którym zostały zreferowane postulaty filozofii egzystencji. Śledząc historię rozwoju kierunku warto zwrócić uwagę na opublikowaną w 1919 roku pracę szwajcarskiego teologa Karla Bartha, który w dziele „Römerbrief” (będącym komentarzem do „Listu św. Pawła do Rzymian”) przedstawił teorię bliską myśli egzystencjalnej, mówiącą o świecie porzuconym przez Boga oraz o immanentnie wpisanej w człowieka wrogości wobec transcendencji. Istotna była także opublikowana w tym samym roku publikacja Jaspersa „Psychologie der Weltanschauung”, dzięki której niemiecki filozof przywrócił w Europie zainteresowanie filozofią Kierkegaarda. Co ciekawe, kluczowe dla rozwoju myśli egzystencjalnej sformułowanie *Dasein*, które powszechnie utożsamiane jest z opublikowanym przez Heideggera w 1927 roku dziełem „Sein und Zeit” („Bycie i czas”) pojawiło się w przeprowadzonych w latach 1922–1923 wykładach Paula Natropa „Philosophische Systematik” (po raz pierwszy opublikowanych w 1958 roku). Wymieniając publikacje leżące u podstaw rozwoju filozofii egzystencji należy także dodać wykłady marburskie Paula Tillicha „Dogmatik. Marburger Vorlesungen von 1925” (opublikowane w 1986 roku), „Dziennik metafizyczny” Marcela z 1927 roku, wspomniane już „Bycie i czas” Heideggera oraz „Philosophie” Jaspersa z roku 1932.

Na szczególne wyróżnienie spośród prekursorskiego grona filozofów egzystencji zasługuje (szczególnie długo nie zauważany w tym kontekście) Louis Lavelle. W dwóch ważnych publikacjach Mary Warnock poświęconych historii filozofii egzystencji („Krótka historia egzystencjalizmu” z 1947 roku oraz „Egzystencjalizm” z roku 1970) Lavelle nie został dostrzeżony jako prekursor egzystencjalizmu. Prekursorską pozycję francuskiego filozofa dostrzegł jednak Karl Albert w „Studiach o historii filozofii”. W obszernym rozdziale „O metafizyce Lavelle’a” (Albert 2006: 839) możemy przeczytać:

Louis Lavelle jest z pewnością słusznie zaliczany do najwspanialszych myślicieli francuskich naszego stulecia. Jego sława sięgnęła szczytu, gdy w roku 1941 został powołany na katedrę filozoficzną w Collège de France. Nauczał tam wcześniej Henry Bergson, a po nim jego uczeń Le Roy. W roku 1951, po śmierci Lavelle’a, katedrę objął Maurice Merleau-Ponty. W krajach romańskich pisma moralne i metafizyczne Lavelle’a już wcześniej przyjęto z wielkim uznaniem. Musi dziwić, że w Niemczech nie zauważono dotąd tej filozofii. (Albert 2006: 805).

W innym miejscu Albert pisze:

Lavelle jest metafizykiem. Jego metafizyka wydaje się jednak [...] pozostawać w związku z ruchem filozoficznym, który zyskał sławę pod mianem filozofii egzystencji lub egzystencjalizmu. Charakterystyczne dla tego ruchu jest jego centralne pojęcie: pojęcie egzystencji. Również u Lavelle’a gra ono ważną rolę. Szczególnie uwydatnia się to w wykładzie inauguracyjnym z 2 grudnia 1941 roku w Collège de France; wykład ten na dwa lata przed publikacją *Bytu i nicności* Sartre’a (lecz po głównych dziełach Jaspersa i Heideggera) zarysował program filozofii egzystencji. Lavelle wysunął wtedy tezę: „cała refleksja filozoficzna krąży wokół dwóch następujących pytań: co znaczy

egzystować lub, ściślej biorąc, co znaczy dla mnie egzystowanie? Oraz: czemu ta egzystencja służy, jeśli nie możemy jej odrzucić”. (Albert 2006: 839).

Również Gadacz we wspomnianej już wielokrotnie „Historii filozofii XX wieku” wymienia Lavelle’a jako filozofa, którego powinno się uznać za prekursora nurtu. Polski filozof zwraca uwagę na wydaną w 1940 roku książkę Lavelle’a „Le mal et la souffrance” („Zło i cierpienie”), która porusza wiele istotnych dla filozofii egzystencji kategorii. Co więcej, twierdzi, iż filozofię Lavelle’a należy uznać za poprzedzającą egzystencjalne postulaty Sartre’a, a Lavelle’a za pierwszego francuskiego filozofa egzystencji²³. „Jeśli zatem Sartre był pierwszym, i zresztą jedynym, egzystencjalistą francuskim, to przed nim, obok Marcela, francuskim filozofem egzystencji był Lavelle”. (Gadacz 2009 b: 367). Kluczową kategorią egzystencjalnej myśli Lavelle’a było „doświadczenie partycypacji”, „Ja egzystujące” oraz „akt samorealizacji”. Wszystkie one wyrastają z podstawowego określenia stosowanego przez Lavelle’a (za św. Augustynem) „metafizyki doświadczenia wewnętrznego”. Takie podejście do metafizyki wpisywało się w przełom dokonany w obszarze metafizyki francuskiej i rezonowało z poglądem innego ważnego filozofa francuskiego – Jeana Wahla, dla którego „metafizyka nie jest nauką o bycie abstrakcyjnym, lecz o przeżyciu angażującym samego przeżywającego” (Gadacz 2009 b: 374). Doświadczenie partycypacji, o którym wspomniałam, określane było przez Lavelle’a jako egzystencja. „Egzystencji nie da się oddzielić od aktu partycypacji” – cytuje Lavelle’a Gadacz. Istotne dla rozwoju filozofii egzystencji rozważania na temat partycypacji w byciu zawarł Lavelle w książce „La Dialectique de l’éternel présent”, w tomie z 1928 roku „De l’etre”. Doświadczenie wewnętrzne rozumiał Lavelle jako immanentne partycypowanie świadomości w obecności bycia. Filozofia Lavelle’a to w istocie filozofia świadomości.

²³ W roku 2016 na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie, na Wydziale Filozofii przeprowadzona została obrona doktoratu, którego główna teza zakładała popełnienie przez czołowego przedstawiciela filozofii egzystencji – Sartre’a, plagiatu co najmniej kilku konstytutywnych dla filozofii egzystencji koncepcji filozoficznych, na bazie których zbudował on „własną” egzystencjalną teorię. Witold Wieteska (pracujący pod opieką naukową prof. Gadacza autor doktoratu) dokonał rzetelnej analizy porównawczej metodą humanistyki cyfrowej tekstu obu francuskich myślicieli, która jednoznacznie potwierdziła słuszność przypuszczeń o dokonanych plagiacie. Zastanawiająca jest przecież okoliczność (wskazująca na rozmyślne tuszowanie plagiatu), iż w żadnym z pism Sartre’a nie pojawia się jakakolwiek wzmianka na temat żyjącego w tym samym czasie i miejscu tak sławnego rodaka. Zarówno Gadacz, jak i autor doktoratu, poddają w wątpliwość teorię o nieznajomości pism Lavelle’a przez Sartre’a. Jak pisze w doktoracie Wieteska, Lavelle żył w czasach Sartre’a i był filozofem znacznie bardziej znanym przed wojną niż Sartre. Przez dwanaście lat, od roku 1930, Lavelle prowadził rubrykę filozoficzną w znanym filozoficznym periodyku *Le temps*, gdzie publikował felietony filozoficzne. Był profesorem Sorbony. Jego książka *La Conscience de soi* z 1933 odniosła duży sukces, stając się jednocześnie asumptem do nagrania audycji radiowej, w której to Lavelle przedstawiał swoje filozoficzne predylekcje. Należy podkreślić, iż zarówno Lavelle, jak i Sartre mieszkali w tym samym czasie w Paryżu, co więcej, obaj wydawali w tej samej oficynie wydawniczej „Nouvelle Encyclopedie Philosophique” (Sartre opublikował „L’imagination” w 1948, Lavelle „Introduction à L’ontologie” w roku 1947). Jak już zostało wspomniane, Sartre nigdy nie przyznał, że zna filozofię Lavella.

„Moja refleksja filozoficzna [powiadał Lavelle] zawsze opierała się na tym wyobrażeniu partycypacji świadomości w jakiejś nieskończonej aktywności, która przewyższa świadomość, od której jednak ta bierze całe swoje światło i całą swoją skuteczność” (Albert 2006: 815-816). Wspomniana partycypacja świadomości jest tożsama z wolnością, a zatem jest nie tylko wolnością kogoś, lecz byciem kogoś.²⁴ (Gadacz 2009 a: 478). Partycypacja świadomości jest doświadczeniem metafizycznym, a nie własnością człowieka. Przy czym jej rozmiar (zakres i głębia partycypacji) oparty jest wyłącznie na aktach ludzkiej świadomości. Warto zwrócić uwagę, że Lavelle, odmiennie niż Sartre, rozumiał uczestnictwo w byciu jako partycypację, która jednocześnie jest tożsamością i różnicą (Gadacz 2009a: 479). „W tle wszelkich szczegółowych pytań, jakie możemy sobie zadać, tkwi problem bytu i ja – jedyny, który nas głęboko interesuje [pisał francuski filozof w „La presence total”] (Albert 2006: 829). O istocie „ja” Lavelle pisał w sposób innowatorski wobec dotychczasowych propozycji filozoficznych: „Nie jest nam pierwotnie dane jakieś czyste ja, które istniałoby przed bytem i niezależnie od niego, lecz [dane jest] istnienie ja lub istniejące ja. Oznacza to, że doświadczenie ja zawiera w sobie doświadczenie bytu i niejako go określa” – twierdził Lavelle [Albert 2006: 829]. Doświadczenie „ja” to wyłącznie doświadczenie ja partycypującego. Nie jest możliwe, aby „ja” – twierdził Lavelle – zostało odsłonięte w „doświadczeniu oddzielnym”. „Ja” nie znajduje się w pozycji uprzedniej wobec bycia (jako ja czyste i niezależne), lecz ludzkie Ja to z natury „Ja egzystujące” – Ja partycypujące, więc uzależnione od samego bycia.²⁵

Bycie nie jest substancją i nie jest przedmiotem. Bycie to akt doświadczenia bytu, w którego doświadczeniu zawsze obecne jest również doświadczenie ja. Lavelle wskazywał na możliwość wyboru jednego z dwóch przejawów partycypacji: pozytywnej i negatywnej. Doświadczenie partycypacji negatywnej, w obliczu której człowiek uświadamia sobie absolutne zdeterminowanie bytem absolutnym, skutkuje (jak pisze Albert) samotnym i nieprzewidywalnym bytem człowieka.

Od strony tego negatywnego aspektu można wyjaśnić, dlaczego „egzystencjaliści” stworzyli filozofię trwogi” [...]”²⁶. Widząc tylko tę negatywną stronę, mamy przed oczyma śmierć, czasowość

²⁴ Louis Lavelle, *De l'intimité spirituelle*, Paris 1955, s. 202.

²⁵ Tym sposobem myślenia Lavelle doskonale komponuje z analizami Sartre’a na temat samoświadomości, które ten przedstawił w „L’être et le néan”, chociaż należy podkreślić brak akceptacji Lavelle’a dla zasadności podziału bytu na „byt-w-sobie” i „byt-dla-siebie”.

²⁶ Jak wiemy z historii filozofii nie jest to prawda lecz raczej schematycznie powielana interpretacja, wynikająca z przyjętego a priori pejoratywnego osądu zjawiska.

ludzkiego istnienia, ból itp. Widzimy wówczas nasze życie na wąskiej kładce między bytem a niebytem (jak Lavelle stara się pojmować egzystencjalną interpretację trwogi). [Albert 2006: 835].

Lavelle był zwolennikiem partycypacji pozytywnej. Taka partycypacja uznaje byt jako sprzymierzeńca, od którego wprawdzie jest zależna, jednak z którym jest spokrewniona, pozytywnie w nim „immanentna”, gdyż jest jej nośnikiem. „Partycypacja ma też pozytywny aspekt, dzięki któremu odkrywamy całość bytu, od którego nie możemy zostać oddzieleni, [...] oraz odczuwamy radość, na którą składają się poczucie pewności i posiadania oraz nadzieja” – pisał Lavelle w „De l’Etre” (Albert 2006: 835).

Lavelle (jak wszyscy filozofowie egzystencji) był zdecydowanym antagonistą filozoficznych koncepcji pozytywizmu logicznego, walczącego z tradycyjną metafizyką. „Neopozytywizm jest, jeśli można tak powiedzieć, totalitarną koncepcją nauki zredukowaną do czystego języka” – twierdził²⁷ (Gadacz 2009a: 477).

Powracając do historii publikacji, kolejna ważna pozycja ukazała się w roku 1938. Była nią książka Jana Wahla „Etudes Kierkegaardiennes”. Natomiast uznane za sztandarowe dzieło Sartre’a „Byt i nicność” ujrzało światło dzienne dopiero w roku 1943.

Poza wspomnianymi powyżej tekstami źródłowymi należy wspomnieć o opracowaniach natury historycznej. Najwcześniejsze próby opracowania tego zagadnienia zostały podjęte przez Wahla (wybitnego francuskiego znawcy filozofii egzystencji) w wydanym w 1947 roku opracowaniu pod tytułem „Krótka historia egzystencjalizmu”, brytyjską filozofkę Warnock w wydanym w 1970 roku „Egzystencjalizmie” oraz w opublikowanych sześć lat wcześniej pismach Mouniera „Wprowadzenie do egzystencjalizmów”, które miały za zadanie ukazanie personalizmu, jako jednego z nurtów egzystencjalizmu. Z polskich filozofów problemem egzystencjalizmu zajmowali się Leszek Kołakowski oraz Krzysztof Pomian w wydanej w 1965 roku książce „Filozofia egzystencjalna”. Najnowsze, kompleksowe opracowanie historii egzystencjalizmu zostało zrealizowane przez polskiego filozofa Gadacza i opublikowane w II tomie „Historii filozofii XX wieku”, w części zatytułowanej „Filozofia egzystencji”. W kontekście dotychczasowego stanu badań, napisana przez Gadacza „Filozofia egzystencji” wniosła nową perspektywę spojrzenia na zagadnienie filozofii egzystencji. Gadacz czyni klarownymi najważniejsze definicje będące w obiegu filozofii egzystencji oraz wskazuje na, marginalizowane (bądź niezauważone jak dotąd), źródła myśli preegzystencjalnej, tym samym poszerzając krąg jej przedstawicieli.

2.2.2. STAN BADAŃ. ŹRÓDŁA

²⁷ Louis Lavelle, *Le moi et son destin*, Paris 1936, s. 90-95.

Jak dotąd, żaden z filozofów nie podjął się analizy literacko-krytycznej działalności Stempowskiego pod kątem wyodrębnienia z niej wątków filozoficznych. Dotychczasowy stan badań nad dorobkiem Stempowskiego dotyczył zwłaszcza jego działalności literackiej i krytycznej, był więc rozpatrywany w kręgach kompetencji literaturoznawczych. Jediną publikacją, o której można powiedzieć, iż dotyka wyłącznie tematyki filozoficznej jest „Świat wartości. Problematyka aksjologiczna w eseistyce Bolesława Micińskiego, Jerzego Stempowskiego i Czesława Miłosza”, napisana w 2002 roku przez badacza literatury Sławomira Janowskiego.

Do wybitnych znawców twórczości Stempowskiego zaliczyć należy polskiego historyka literatury Andrzeja Stanisława Kowalczyka oraz historyka teatru Jerzego Timoszewicza. W ostatnich latach do grona znawców spuścizny Stempowskiego dołączyła historyczka literatury Magdalena Chabiera. Warto w tym miejscu wspomnieć również o artykułach Małgorzaty Krakowiak (polskiej filolog i literaturoznawczyni).

Z dorobku Andrzeja Stanisława Kowalczyka należy wymienić dwie książki autorskie: „Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej lat 1945-1977 (Vincenz – Stempowski – Miłosz” (Warszawa 1990) oraz „Nieśpieszny przechodzień i paradoksy: rzecz o Jerzym Stempowskim” (Wrocław 1997), a także liczne publikacje powstałe pod redakcją i opracowane przez Kowalczyka: Jerzy Stempowski, „Listy do Jerzego Giedroycia” (wybór i opracowanie A. St. Kowalczyk) (Warszawa 1991); Jerzy Stempowski, „W dolinie Dniestru i inne eseje ukraińskie”; „Listy o Ukrainie” (wybór, opracowanie i posłowie) (Warszawa 1993); Bolesław Miciński, Jerzy Stempowski, „Listy” (oprac. wspólnie z Anną Micińską i Jarosławem Klejnockim) (Warszawa 1995); Jerzy Giedroyc, Jerzy Stempowski, „Listy 1946-1969” (opracowanie i wstęp; cz. 1-2) (Warszawa 1998); Jerzy Stempowski, „Listy” (autor posłowie; słowo wstępne Jan Kott, Wojciech Karpiński, wybór i red. Barbara Toruńczyk) (Warszawa 2000); Jerzy Stempowski, „Od Berdyczowa do Lafitów” (wybór, oprac. i przedmowa A. St. Kowalczyk) (Czarne 2001); „Maria Dąbrowska, Jerzy Stempowski, Listy 1926-1965”, (oprac. i wstęp A. St. Kowalczyk) (Warszawa 2010); Jerzy Stempowski, „W dolinie Dniestru. Pisma o Ukrainie” (wybór, oprac. i posłowie A. St. Kowalczyk) (Warszawa 2015).

Jerzy Timoszewicz był wieloletnim wydawcą pism Jerzego Stempowskiego. Do najważniejszych publikacji Stempowskiego, którym patronował należą: Stempowski „Felietony dla Radia Wolna Europa” (opracowanie J. Timoszewicz) (Warszawa 1995); Jerzy Stempowski, „Bez tytułu oraz inne publikacje nieznanne i zapomniane 1925-1939” (wybór J. Timoszewicz, opracowanie P. Kądziała i J. Timoszewicz; Jerzy Stempowski, „Pamiętnik

teatralny trzeciej klasy i inne szkice” (wybór i opracowanie J. Timoszewicz) (Kraków 1999); Jerzy Stempowski, „Chimera jako zwierzę pociągowe: 1926–1941” (wybór i opracowanie J. Timoszewicz) (Warszawa 2001); Jerzy Stempowski, „Klimat życia i klimat literatury 1948–1967”, (wybór i opracowanie J. Timoszewicz) (Warszawa 2001); „Pan Jerzy. Śladami Niespiesznego Przechodnia: wspomnienia i szkice o Jerzym Stempowskim” (wybór i oprac. J. Timoszewicz) (Warszawa 2007); „Jerzy Stempowski w wydawnictwach Instytutu Literackiego w Paryżu” (bibliografia obejmuje wszystkie teksty Jerzego Stempowskiego i jego dotyczące opublikowane w wydawnictwach Instytutu Literackiego w Rzymie i w Paryżu w latach 1946-2006. Rejestruje eseje, artykuły, recenzje, noty, przedmowy, przekłady, listy) (Warszawa 2007); Jerzy Stempowski, „Notatki niespiesznego przechodnia” (t. I i II) (opracowanie J. Timoszewicz) (Warszawa 2012); Jerzy Stempowski, „Eseje dla Kassandry” (opracowanie i nota edytorska J. Timoszewicz) (Warszawa 2020).

Magdalena Chabiera zajmuje się naukowo spuścizną literacką Stempowskiego. Praca magisterska Chabierki dotyczyła tematu Niemiec w publicystyce Stempowskiego z lat trzydziestych, natomiast rozprawę doktorską poświęciła kategorii kryzysu w myśli Jerzego Stempowskiego. Patronowała następującym publikacjom dotyczącym Jerzego Stempowskiego: „Po powodzi: eseje i dzienniki podróży” (wybór, oprac. i wstęp M. Chabiera) (Paryż 2015); Jerzy Stempowski, „Niemcy”, t. I: „1923-1939” (wybór, opracowanie i wstęp M. Chabiera) (Warszawa 2018); Jerzy Stempowski, „Niemcy”, t. II, „1940-1965” (wybór, opracowanie i wstęp M. Chabiera) (Warszawa 2018); „Korespondencja w kręgu „Kultury” (Jerzy Stempowski, Jerzy Giedroyc) / Wiktor Woroszyński” (opracowała M. Chabiera) (Warszawa 2020).

Do opracowań tematu należą także: Jan Tomkowski, „Jerzy Stempowski” (Warszawa 1991); Jerzy Stempowski, „Listy do różnych adresatów: do Marii i Józefa Czapskich, Jana Kotta, Czesława Miłosza, Marii i Stanisława Stempowskich, Wiktora Weintrauba, Józefa Wittlina” (słowo wstępne J. Kott, W. Karpiński, posłowie A. S. Kowalczyk, wybór i redakcja B. Toruńczyk) (Warszawa 2000); Jerzy Stempowski, „Zapiski dla zjawy oraz Zapiski z podróży do Delfinatu” (opracowanie, tłumaczenie oraz posłowie J. Zieliński, przedmowa W. Karpiński) (Warszawa 2004); Jerzy Stempowski, „Eseje dla Kassandry” (redakcja i nota edytorska P. Kłoczowski) (Gdańsk 2005); Dorota Siero-Galusek, „Moment osobisty: Stempowski, Czapski, Miłosz” (Katowice 2013); „Listy 1941-1966 / Jerzy Stempowski, Tymon Terlecki” (opracowanie, posłowie N. Taylor-Terlecka) (Warszawa 2015); Magdalena Grochowska, „Jerzy Stempowski. Zachować przytomność w czasach szaleństwa” (reportaż) (2016); Dawid Szkoła, „Galicyjskie żywoty: opowieści o stracie, doli i pograniczu” (Łódź

2018); Magdalena Grochowska, „W czasach szaleństwa: Hertz, Filozofow, Stempowski, Moltke” (posłowie A. Wolff-Powęska) (Warszawa 2019).

Konieczne jest wspomnienie o licznych esejach dotyczących twórczości Jerzego Stempowskiego pisanych przez najwybitniejszych intelektualistów polskich XX wieku (w większości edytowanych w wyżej wymienionych publikacjach zbiorczych): J. Czapski, G. H. Grudziński, K.A. Jeleński, J. Kościakowska, J. Kott, Cz. Miłosz, T. Terlecki, J. Timoszewicz, H. Zbinden.

2.2.3. TERMINOLOGIA (EGZYSTENCJALIZM, FILOZOFIA EGZYSTENCJI, KATEGORIA EGZYSTENCJI, PROBLEMY EGZYSTENCJALNE)

Egzystencjalizm był zarówno nurtem filozoficznym, prądem literackim jak i zjawiskiem kulturowym. Nazwa „egzystencjalizm” funkcjonowała także w obiegu kulturowym powojennych lat paryskich jako określenie popularne na nową modę. Fakty te spowodowały trwający kilka dziesięcioleci nieporządek w domenie terminologii stosowanej w odniesieniu do nazwy kierunku. W autorskich wypowiedziach myślicieli dwudziestowiecznych zajmujących się filozofią egzystencji dominowała niebywała niechęć i stanowczość w negowaniu przynależność do nurtu egzystencjalizmu. Z tego właśnie powodu posługiwanie się terminem „egzystencjalizm” uczyniło sporo fermentu nie tylko pośród historyków filozofii, lecz także samych filozofów²⁸. I tak, w licznych opracowaniach historii filozofii, do grona filozofów egzystencjalistów zostali przyporządkowani²⁹ (przedstawiam w porządku alfabetycznym): Nicola Abbagnano, Georges Bataille, Simone de Beauvoir, Nikołaj Bierdiajew, Albert Camus, Henryk Elzenberg, José Ortega y Gasset, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Jean

²⁸ O tym jak stanowczo „umocowany” w historii filozofii został termin „egzystencjalizm” niech zaświadczy fakt, iż sama zastosowałam go (będąc na początku mojej pracy badawczej) w tytule pracy doktorskiej. Patrząc z kilkuletniego dystansu mniej kolizyjnym sformułowaniem byłoby określenie „filozofia egzystencji”. Zwłaszcza, że to właśnie egzystencjalizm (ten w wydaniu paryskim) stanowił dla Jerzego Stempowskiego jedną z najbardziej obrzydliwych odmian filozofowania w obrębie namysłu nad kategorią egzystencji. Cóż, procedury administracyjne nie dopuszczają zmiany tytułu dysertacji już po jej otwarciu, więc pozostaje mi utrzymać zaaprobowany przez Radę Wydziału tytuł, mając w domyśle jego lepszą wersję, a mianowicie „Jerzy Stempowski, jako polski przedstawiciel europejskiej filozofii egzystencji”. Niemniej, w niniejszym rozdziale dotyczącym historii egzystencjalizmu, i wszędzie poza fragmentami cytowanymi, konsekwentnie zastosowałam pojemny, a jednocześnie usuwający zbędne perturbacje, termin „filozofia egzystencji”.

²⁹ Wymieniony spis filozofów jest kontrowersyjny i w dużej mierze już nieaktualny. Moim zamiarem było wskazanie jak liczne były propozycje (a jednocześnie nieporozumienia) związane z tym określeniem, z jego kategoryzacją filozoficzną. Pisze o tym Gadacz [w:] T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku* (t. I), Kraków 2009, s. 370.

Paul Sartre, Louis Lavelle, Lew Szestow, Miguel de Unamuno, Jean Wahl.³⁰ Być może miał rację Lévinas, gdy odnosząc się do wystąpienia Wahla (którego fragment cytuję poniżej) wskazywał na niewykonalność niepodważalnych kategoryzacji.

Egzystencjalizm istniał przed Kierkegaardem i Pascalem, u Szekspira i Sokratesa. Wszędzie i jednocześnie nigdzie, ponieważ wszyscy odżegnują się od bycia egzystencjalistami. To jest właśnie to, co Husserl nazwał drugim etapem ekspansji nowej doktryny. W pierwszym etapie wykrzykuje się: „Przecież to absurd!” W drugim etapie jest się oburzonym: „Przecież to wiedzą wszyscy!” W trzecim etapie doktryna ukazuje się w swojej prawdziwej oryginalności. (Wahl 2004: 67-68).

I tak, Heidegger zdecydowanie przeciwstawił się pomysłowi nazywania go egzystencjalistą, podkreślając, iż jest filozofem bycia, Merleau-Ponty wraz z Sartrem i Simone de Beauvoir termin ten bez zastrzeżeń akceptowali (choć Merleau-Ponty bliższy był fenomenologii niż filozofii egzystencji, natomiast de Beauvoir była raczej przedstawicielką filozofii feministycznej). Wymienioną trójkę myślicieli Gadacz (za Wahlem) proponuje określać, jako przedstawicieli Paryskiej Szkoły Filozoficznej, nie pozbawiając ich jednak tytułu „egzystencjalistów” (co ostatecznie nie usuwa w sposób jednoznaczny wrażenia chaosu).³¹ Jeszcze inną próbę klasyfikacji czyni brytyjska filozofka Mary Warnock, gdy proponuje stosowanie terminu „egzystencjalizm” wyłącznie wobec działalności filozoficznej, która rozwinęła się w Europie w latach czterdziestych oraz pięćdziesiątych wieku XX (Warnock 1970: 9).

W „Historii filozofii XX wieku”, we wstępie do rozdziału „Filozofia egzystencji”, (Gadacz 2009: 363-375) polski filozof przychylił się do propozycji Jeana Wahla, aby niedookreślone, a przez to wieloznaczne wyrażenie „egzystencjalizm” zastąpić pojemnym, jednocześnie klarownym sformułowaniem „filozofia egzystencji”³². Zabieg ten ułatwił wyjście z impasu sporów o nazewnictwo, pozwolił również wyodrębnić najważniejszą z kategorii filozofii egzystencji – rdzeń myśli egzystencjalnej: „kategorię egzystencji”. Właśnie ona, „kategoria egzystencji”, stanowić powinna papierek lakmusowy, swego rodzaju weryfikator upewniający, że obszar badawczy, który penetrujemy faktycznie

³⁰ Z wymienionej powyżej listy w rozdziale dotyczącym historii filozofii egzystencji Gadacz przedstawia sylwetki następujących filozofów: Abbagnana, Bierdiajewa, Camusa, Jaspersa, Marcela, Sartre’a, Szestowa oraz Unamuna. Wahla i Elzenberga wymienia jedynie jako mniej znanych, choć ważnych filozofów egzystencji. Heidegger, y Gasset, Lavelle i Merleau-Ponty w niniejszym opracowaniu zostali pominięci.

³¹ Działający w Paryżu Bierdiajew, nie należący przecież do paryskiego towarzystwa Sartre’a, również określał siebie jako egzystencjalistę.

³² Termin „filozofia egzystencji”, zdaniem francuskiego filozofa i socjologa Georges’a Gurvitcha, został wprowadzony już przez Kierkegarda [patrz:] Jean Wahl, *Krótką historią egzystencjalizmu*, Wrocław 2004, s. 57.

przynależy do filozofii egzystencji, gdyż jej obecność jest bezdyskusyjną koniecznością dla wszystkich znanych nauce, wariacji w obrębie filozofii egzystencji.³³

Omawiając kategorie egzystencji konieczne wydaje się przybliżenie sporu dotyczącego religijnego wymiaru egzystencji. W tym miejscu napotykamy na kolejną trudność definicyjną. W większości tekstów poświęconych filozofii egzystencji funkcjonuje niewygodna i karkołomna opozycja: egzystencjalizm „teistyczny” *versus* „ateistyczny”. Analiza poglądów filozoficznych niektórych myślicieli tego nurtu (mam tu na myśli Sartre’a, Camusa, Jaspersa oraz Stempowskiego) nie pozwala na jednoznaczne przyporządkowanie i „twarde” kategoryzacje. Jeśli egzystencjalizm teistyczny zinterpretuje się w duchu katolickim (lub nawet szerzej – chrześcijańskim), to egzystencjalizm wymienionych powyżej filozofów (którzy odrzucają ideę Boga osobowego) należałoby kategorycznie określić mianem ateistycznego (czego, jak zostanie wykazane w dalszej części doktoratu, nie da się obronić). Jeśli jednak duchowość określona zostanie jako sposób wierzenia alternatywny dla ograniczonych możliwości rozumu, to jej zakres zacznie się rozpościerać daleko szerzej niż założenia egzystencjalizmu teistycznego, który stanie się wyłącznie jedną z jej opcji. Być może zatem zasadnym będzie dokonanie innego podziału i wyodrębnienie nowej kategorii egzystencji, gdzie obok wersji teistycznej i ateistycznej zaistnieje kategoria, którą można by określić anty-teistyczną³⁴.

Dla uniknięcia kolejnych nieporozumień konieczne jest dostrzeżenie i wyodrębnienie tzw. problemów egzystencjalnych które, zawłaszczone zwłaszcza przez dwudziestowieczną filozofię egzystencji, znajdowały również miejsce w licznych pozaegzystencjalnych nurtach filozoficznych, wszędzie tam, gdzie punktem bezpośredniego zainteresowania było ludzkie życie i przejawy ludzkiej egzystencji.

Do prymarnych problemów egzystencjalnych należą: przygodność bytu ludzkiego, bezsilność rozumu, nagły rozkwit bytu ludzkiego, znikomość bytu ludzkiego, alienacja, skończoność i nagłość śmierci, samotność i tajemnica oraz nicość.³⁵

Rozpatrywał je zarówno Sokrates, koncentrujący się na życiu jednostki i pytaniu o sens jej życia, święty Augustyn, akcentujący wewnętrzną refleksję podmiotu, krytyczny wobec rozumu Marcin

³³ Definicje najważniejszych kategorii filozofii egzystencji (w tym wspomniana „kategoria egzystencji”) zostaną przedstawione w rozdziale ostatnim dysertacji, w którym dokonam ich analizy porównawczej.

³⁴ Należy podkreślić, że każdorazowo rodzaj ateizmu czy anty-teizmu jest uwarunkowany przez rozumienie teizmu.

³⁵ Niezwykle trafne i pojemne wydają się kategorie wymienione przez Emmanuela Mouniera w rozdziale „Dramatyczna koncepcja ludzkiego istnienia”, z których skorzystam w celu wyodrębnienia najważniejszych problemów egzystencjalnych.

Luter, stawiający samotną jednostkę w obliczu Boga, czy Blaise Pascal, podkreślający przygodność ludzkiej egzystencji i jej skończoność. Stali się oni źródłem inspiracji dla filozofów egzystencjalnych (Gadacz 2009 a: 364).

Omówienie podstawowych kategorii filozofii egzystencji oraz ich analiza porównawcza z filozoficznymi rozstrzygnięciami, jakich w jej obrębie dokonał Stempowski, znajdują miejsce w rozdziale podsumowującym niniejszej dysertacji.

III. ŻYCIORYS JERZEGO STEMPOWSKIEGO

3.1. RYS BIOGRAFICZNY JERZEGO STEMPOWSKIEGO³⁶

³⁶ „Wciąż nie doczekaliśmy się jego biografii w formie odrębnej publikacji. Życiorys Jerzego Stempowskiego opracowany przez Andrzeja S. Kowalczyka, będący częścią rozprawy <Nieśpieszny przychodzień i paradoksy>, stanowi pozycję dostępną przede wszystkim polonomistom. Publikacja Jana Tomkowskiego <Jerzy Stempowski>, wydana w niszowym wydawnictwie, również nie jest szerzej znana” [w:] Dorota Sieroń-Galusek, *Moment osobisty. Stempowski, Czapski, Miłosz*, Katowice, 2013, s. 27.

Pisząc rozdział biograficzny korzystałam przede wszystkim z tekstów: A. St. Kowalczyk, *Nieśpieszny przychodzień i paradoksy*, Wrocław, 1997; J. Timoszewicz, *Jerzy Stempowski. Nota biograficzna* (s. 389–399) [w:] *Klimat życia i klimat literatury 1948 – 1967*, Warszawa, 2001; J. Timoszewicz, *Jerzy Stempowski. Krótka kronika życia i twórczości* (277–282) [w:] J. Timoszewicz, *Pan Jerzy. Śladami nieśpiesznego przechodnia* (Red.), Warszawa, 2005; J. Timoszewicz, *Noty o tekstach* (283–308) [w:] J. Timoszewicz (red.), *Pan Jerzy. Śladami nieśpiesznego przechodnia*, Warszawa, 2005; D. Sieroń-Galusek, *Moment osobisty. Stempowski, Czapski, Miłosz*, Katowice, 2013.

3.1.1. OKRES DZIECIŃSTWA, MŁODOŚCI – AŻ DO WYBUCHU I WOJNY ŚWIATOWEJ

Jerzy Stempowski³⁷ to polski eseista, epistolograf, publicysta, krytyk literacki oraz tłumacz. Wybitny erudyta oraz poliglota, piszący zarówno w języku polskim, jak i francuskim. Urodził się w Krakowie 10 grudnia 1893 roku. Jednak w metryce urodzenia pisarza widnieje błędna data oraz błędne miejsce urodzenia: 10 marca 1894 rok, Szebutyńce. Wprowadzoną niewłaściwie datę i miejsce urodzenia Stempowski świadomie „pielęgnował” przez całe życie. Przodkowie Stempowskich przybyli w połowie XVIII wieku na Ukrainę i osiedli w miejscowości Szebutyńce – małym majątku leżącym w powiecie uszyckim (jednym z dwunastu przynależnych do guberni podolskiej). Wywodzili się ze szlachty ruskiej o znacznych zasługach i honorach. Jerzy Stempowski był pierwszym dzieckiem Stanisława Stempowskiego (1870–1952) oraz Marii ze Stempowskich (1870–1951). Rodzice Stempowskiego byli ze sobą spokrewnieni (Maria była stryjeczną siostrą Stanisława). W 1893 roku, tuż przed przyjściem Jerzego Stempowskiego na świat, Stanisław Stempowski za działalność antycarską został skazany na karę przymusowego spędzenia trzech lat na prowincji.³⁸ Za namową ojca wybrał Szebutyńce, dokąd w 1894 roku przyjechała z Krakowa żona – Maria Stempowska wraz z kilkumiesięcznym Jerzym. W tym rodzinnym majątku, 18 czerwca 1895 roku, w wieku dwu lat został ochrzczony pierwszy syn Stempowskich. Wtedy też (ze względów obyczajowych)³⁹ do aktu urodzenia została wpisana nieprawidłowa data urodzenia. Jerzy od urodzenia był dzieckiem chorowitym. Już we wczesnym okresie jego życia została zdiagnozowana (trwająca całe jego życie) choroba Ménière’a⁴⁰, a jako trzylatek leczony był sanatoryjnie na astmę. Z tego względu pierwsze lata

³⁷ Jerzy Stempowski używał licznych pseudonimów, m.in. Paweł Hostowiec (tym posługiwał się na emigracji), Leon Furatyk, B. Serafin, Kaz. Bień., Jer. Kow.

³⁸ „Aresztowany w 1892 roku pod zarzutem działalności wyrotowej i przewieziony z Dorpatu (gdzie po niezdanej maturze, aby uniknąć poboru do wojska, wstąpił do Instytutu Weterynaryjnego) do Kijowa. W czasie śledztwa nie zdołano jednak udowodnić Stempowskiemu rewolucyjnej działalności. Ustanowiono natomiast trzyletni jawny nadzór w miejscu dowolnie wybranym, poza miastami uniwersyteckimi” [w:] D. Sieroń-Galusek, *Moment osobisty. Stempowski, Czapski, Miłosz*, Katowice, 2013, s. 28.

³⁹ Ślub rodziców odbył się w Warszawie 11 czerwca 1893 roku. Zgodnie z nieujawnianą metryką Jerzy Stempowski urodził się sześć miesięcy po zaślubinach rodziców.

⁴⁰ Stempowski chorował na liczne choroby przez całe swoje życie. Szczegółowo zwierzał się z problemów m.in. w liście do Giedroycia z roku 1958: „Musze zacząć od wstępu do nowego okresu naszej korespondencji, powstałego z niepomyślnego obrotu mojej choroby. Otitis mi wprawdzie nie dolega, ale operacje, manipulacje, a zwłaszcza masywne narkozy obudziły moją starą chorobę Ménière’a. Są to okropne zawroty głowy, drażniące różne ośrodki nerwowe i komplikujące się według dwóch schematów: 1. Duszność, lęk, spazm naczyniowy, stenokardia, 2. Nystagmus, wymioty co sześć minut, postępująca utrata orientacji przestrzennej, sen letargiczny. Pierwszy typ zaburzeń jest łżejszy; można zapobiec najgorszemu zastrzykami wapna. Na drugi typ zaburzeń nie ma żadnego lekarstwa; trzeba znosić okropną torturę aż do chwili reakcji obronnej organizmu w postaci snu

życia spędzał naprzemiennie w Szebutyńcach, Warszawie (częste wizyty lekarskie) oraz licznych uzdrowiskach, m.in. w Ciechocinku, Połędzie, Reichenhallu oraz Föhr. W sierpniu 1895 roku urodził się brat Jerzego – Hubert Stempowski⁴¹. Po zakończeniu nałożonej na ojca Stanisława Stempowskiego kary, w 1897 roku cała rodzina Stempowskich przeniosła się do Warszawy, by zamieszkać przy ulicy Żurawiej 19. Rodzice Jerzego Stempowskiego prowadzili dom otwarty, w którym gościli znani pisarze oraz publicyści, m.in. Stefan Żeromski, Waław Sieroszewski, Gustaw Daniłowski, Stanisław Posner, Ludwik Krzywicki, Edward Abramowski i inni. W 1901 roku urodził się drugi brat Jerzego – Paweł Stempowski⁴².

W tym samym roku Jerzy Stempowski rozpoczął naukę w znajdującej się przy ulicy Waliców warszawskiej Szkole Zgromadzenia Kupców pod kierunkiem ukraińskiego pedagoga Jerzego Cwietkowskiego.

Prowadząc cię do szkoły [niemal uroczyście przemawiał ojciec Jerzego], chciałem ci powiedzieć, czego masz się tam trzymać. Przede wszystkim nie zapominaj nigdy, że szkoła jest narzędziem twojego wroga, który chce cię zemleć na miałkie wapno i przerobić na coś innego niż to, czym jesteś. Od dziś będziesz mu opierał się sam, nie bardzo mogąc liczyć na kogokolwiek. Nie daj się ani przestraszyć groźbami, ani zwieść pochwałami i wyróżnieniami. Bądź uważny i przytomny. Twoim zadaniem jest nie dać się schwytać. (Stempowski 2005g: 103).

W trakcie nauki Stempowski nawiązał kilka wartościowych przyjaźni, które kontynuował przez wiele kolejnych lat, m.in. z Rafałem Marcelim Blüthem, Aleksandrem Węgierką, czy Bernardem Singerem. W 1904 roku rodzina Stempowskich przeniosła się do mieszkania przy ulicy Lipowej, do budynku, w którym mieściła się redakcja „Ogniwa”. Jerzy kontynuował naukę w siedmioklasowej Szkole Handlowej Zgromadzenia Kupców do końca roku 1905. Wiosną 1906 roku, już po zamknięciu założonego przez Stanisława Stempowskiego, wspomnianego już tygodnika społeczno-polityczno-kulturalnego „Ogniwo”, rodzina przeniosła się do innego rodzinnego majątku położonego w powiecie Lityńskim na Podolu – Winnikowic. W Winnikowicach Jerzy oraz Hubert kształcili się w domu, pod kierunkiem prywatnych nauczycieli. Po dwóch latach, w 1907 roku Jerzy wraz z matką i bratem Hubertem powrócił do Warszawy, gdzie bracia rozpoczęli naukę w mieszczącym się

letargicznego. Taki stan rozstraja szybko władze umysłowe, zwłaszcza wykonawcze. Mogę pisać zaledwie po kilka słów na dzień. Nie wyjmuję tego arkusza z maszyny, bo być może nie starczy mi energii i inicjatywy, aby go włożyć z powrotem. Leczę się bardzo intensywnie, z doświadczeń poprzednich jednak wynika, że choroba Ménière’a jest oporna, długotrwała – do dwóch lat – i że stany podobne do obecnego nie ustępują przed upływem sześciu tygodni. Z tymi terminami muszę się liczyć (Kowalczyk 1998 b: 55-56).

⁴¹ Hubert Stempowski (1895–1962).

⁴² Paweł Stempowski (1901–1920).

na ulicy Smolnej 30, prywatnym gimnazjum im. gen. Pawła Chrzanowskiego. W wyniku konfliktu, do którego doszło pomiędzy Jerzym Stempowskim a katechetą – ks. Marcinem Szkopowskim, przy pełnym poparciu ojca, syn przerwał naukę zaledwie po jednym roku kształcenia. Powrócił zatem do Winnikowic, gdzie kontynuował edukację w indywidualnym toku nauczania, m.in. pod kierunkiem filologa klasycznego oraz tłumacza dzieł Charlesa Baudelaire’a⁴³ – Jana Opęchowskiego. Podczas spotkań organizowanych w domu Stempowskich, w ramach tzw. akademii winnikowickiej, Jerzy Stempowski nabierał erudycyjnych szlifów wygłaszając odczyty dotyczące historii starożytnej. To również okres intensywnego zaznajamiania z pismami klasyków greckich i łacińskich, myślą ojców Kościoła oraz literaturą średniowiecza. W 1909 roku ojciec zabiera Stempowskiego w podróż Berdyczów– Mińsk– Kowno – Ryga. Jerzy Stempowski został umieszczony na krótki czas w gimnazjum w Odessie, w celu weryfikacji postępów w nauce oraz zaznajomienia z językiem rosyjskim. Tam też zdał egzamin gimnazjalny. W 1910 roku Jerzy Stempowski wraz z matką i bratem Pawłem przeprowadza się do Krakowa. W krakowskim gimnazjum im. Jana III Sobieskiego zamierzał zdać maturę. Nie został dopuszczony do egzaminu z powodu zbyt młodego wieku. Maturę zdał eksternistycznie w czerwcu 1911 roku w Niemirowie na Podolu, po otrzymaniu zgody rosyjskiego ministra oświaty, przy dość słabym opanowaniu języka rosyjskiego, w którym zdawał wszystkie przedmioty. Z większości przedmiotów uzyskał ocenę dostateczną, jedynie z „wiedzy o prawie” otrzymał notę bardzo dobrą. W październiku 1911 roku rozpoczął studia historyczne na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Niezadowolony z przebiegu studiów, kontynuował je zaledwie przez rok. W tym okresie mieszkał w Krakowie u ciotki Matyldy z Hanickich Stempowskiej w prowadzonym przez nią pensjonacie „Podole” przy ulicy Studenckiej 14.

W korespondencji podawał ojcu, jakich będzie miał wykładowców i na jakie zajęcia się zapisał. Mowa o kursach takich jak: historia XIII wieku w Polsce, rewolucja francuska i walka o Bałtyk w XVII wieku, historia prawa polskiego, poglądy historyzoficzne w Polsce. Donosił ponadto, że zajęcia nie zaczną się wcześniej niż po 20 października oraz że żaden z jego „mistrzów nie ogłosił terminów swoich prelekcji”⁴⁴ (Sieron-Galusek 2013: 32).

⁴³ Charles Baudelaire stanie się ulubionym poetą Stempowskiego.

⁴⁴ D. Sieron-Galusek [za:] „List z 9 października 1911 roku; Listy Jerzego Stempowskiego pisane w czasach dzieciństwa i młodości w latach 1902–1913”, Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, Dział Rękopisów, sygn. 1569, k. 92.

Już w październiku 1912 roku Stempowski rozpoczyna studia z filologii klasycznej w Monachium. Tam też studiuje medycynę, której ostatecznie nie kończy. O fakcie tym pisze Sieron-Galusek przytaczając list do Czesława Miłosza:

Przez ambicję, nie rezygnując ze studiów historycznych, zacząłem równolegle studiować medycynę. W 1914 byłem mocno zaawansowanym medykiem i na tym polu znalazłem liczne kontakty ze współczesną młodzieżą. Wojna wykoleiła mnie i do medycyny więcej nie wróciłem, broniąc w 1917 tezy o historykach rzymskich późnego cesarstwa (Sieron-Galusek 2013: 32).⁴⁵

Studia w Monachium kontynuował zaledwie przez rok, bowiem w 1913 roku Jerzy Stempowski doświadczył silnego kryzysu emocjonalnego, którego przyczyną był prawdopodobnie fatalnie zakończony romans. W konsekwencji załamanie nerwowe doprowadziło do podjęcia próby samobójczej. Stempowski miał wtedy dwadzieścia lat. Powrót do zdrowia następował w słynnym zakładzie dla nerwowo chorych doktora Montera „Mon Repos” w Mont Pelerin pod Vevey w Szwajcarii⁴⁶.

3.1.2. OKRES I WOJNY ŚWIATOWEJ (1914-1918)

Wybuch I wojny światowej zastał Stempowskiego w okolicznościach zmagania się z chorobą i powolnej rekonwalescencji. Niezdolny do służby wojskowej w latach 1914–1915 Stempowski kontynuuje studia na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu w Genewie (Faculté des Lettres). W latach 1916–1917 studiuje na Uniwersytecie w Zurichu, a następnie od 1917 do 1919 roku w Bernie. Jak podaje Timoszewicz, w trakcie edukacji szwajcarskiej „wybierał m.in. takie tematy, jak: historia Kościoła, literatura rzymska, Corneille i Racine, historia średniowiecza, Juwenalis, mistyka starochrześcijańska, ekonomia polityczna, historia gospodarcza, współczesna literatura francuska. (Timoszewicz 2001: 391).

Podczas studiów w Zurichu napisał w języku niemieckim rozprawę doktorską pt. „Antike und christliche Geschichtsphilosophie in Rom im I–V Jahrhundert” („Starożytność a chrześcijańska filozofia historii w okresie od I do V wieku”). Ostatecznie jednak do obrony doktoratu nie przystąpił, gdyż w rozprawce „Piekło według Ojców Kościoła” „zabawił się skrupulatnym obliczeniem kubatury piekła, opisem jego organizacji

⁴⁵ List z 17.11.1968. „Zeszyty Literackie” 2000, nr 2 (70), s. 6–7.

⁴⁶ Ogromna empatia wobec osób psychicznie chorych, zagubionych emocjonalnie, która wyraźnie zaznaczona jest w wielu tekstach i listach Stempowskiego (zwłaszcza w okresie międzywojennym) niewątpliwie była śladem traumatycznych doświadczeń osobistych.

przestrzennej, ilości diabłów, sposobów tortur i panującej tam temperatury – na skutek czego wydano go z uniwersytetu i doktoratu nie przyznano!” (Sieron-Galusek 2019: 33).

Pobyt w Bernie wypełniony był także czynnym zaangażowaniem w „problemy” tureckie. W liście do ojca pisał:

Jestem tu sekretarzem, czyli popychadłem od wszystkiego przy osobie ambasadora tureckiego w Szwajcarii, dla którego piszę listy, czytam gazety, kupuję książki, układam dysertacje dyplomatyczne i naukowe itd. Głównym awantażem tej sytuacji jest niezrównana uprzejmość i czar osobisty mego szefa, z którym najwięcej czasu spędzam na dysputach filozoficznych [...] Przez krótki czas byłem korespondentem pewnego wielkiego dziennika konstantynopolskiego, do którego pisywałem wstępne artykuły i korespondencje z zakresu polityki zagranicznej (Kowalczyk 1997: 18).

Jerzy Stempowski brał udział w Światowym Kongresie Muzułmanów w Lozannie. W liście do Czesława Miłosza czyni krótką wzmiankę na ten temat „W młodości miałem okazję poznania bliżej świata Islamu, byłem nawet członkiem gminy muzułmańskiej w charakterze katechumena” (Kowalczyk 1997: 18). Kontakty z tym środowiskiem utrzymywał (zakulisowo) jeszcze przez wiele lat.

W 1919 roku, z nieformalnego związku z Marią z Sosnowskich Suchecką, rodzą się w Lozannie córki Stempowskiego, bliźniaczki – Iwona Danuta oraz Hanna Simona. Dziewczynki otrzymały nazwisko matki. Maria Suchecka wraz z córkami opuściła Szwajcarię i powróciła do kraju. Jerzy Stempowski nie wychowywał swoich córek, wychowaniem zajęła się matka Stempowskiego – Maria Stempowska. Początkowo córki Stempowskiego mieszkały w Goździkowie, a od 1927 roku we Włodzimierzu Wołyńskim, gdzie wraz z babką zamieszkały u Pawła Stempowskiego – młodszego brata Jerzego. W latach dwudziestych Jerzy Stempowski zamierzał adoptować swoje córki, jednak Maria Suchecka nie wyraziła na to zgody.

3.1.3. MIĘDZYWOJNIE

Wiosną 1918 roku Stempowski wyjechał do Paryża, co zapoczątkowało liczne podróże po Europie, zapoznawanie się z historią, kulturą, aktualnymi zjawiskami obszaru sztuki, muzyki, literatury, filozofii czy religioznawstwa. Swobodne poruszanie się w obrębie tych zjawisk umożliwiało mu biegła znajomość kilku języków w mowie i piśmie; francuskiego, niemieckiego, ukraińskiego, rosyjskiego, wystarczająco opanowany język angielski, włoski i hiszpański oraz nabyta podczas prywatnych lekcji i w okresie studiów biegła znajomość greki i łaciny. W 1919 roku Stempowski został zatrudniony w Poselstwie Rzeczypospolitej Polskiej w Bernie. W tym samym roku powrócił do Polski.

Od października 1920 roku Stempowski pracował w Departamencie Informacji Ministerstwa Spraw Zagranicznych, na stanowisku referenta w wydziale spraw politycznych. W ramach pełnionych obowiązków podróżował służbowo do Szwajcarii, Francji oraz Niemiec zbierając informacje na temat sytuacji na Bliskim Wschodzie. W 1920 roku zgłosił się dobrowolnie do wojska. Prawdopodobnie jednak nie brał udziału w czynnych działaniach wojny polsko-bolszewickiej. W tym samym roku jako wywiadowca polityczny (tajny obserwator Ministerstwa Spraw Zagranicznych) uczestniczył w rokowaniach pokojowych z Rosją w Rydze. Był fikcyjnym dziennikarzem, posługującym się paszportem na nazwisko Rajmund Nikolm. Misja ta zakończyła się fiaskiem, gdyż Stempowski został zdekonspirowany. W 1921 roku Stempowski przebywał w Paryżu i Genewie jako korespondent Polskiego Biura Prasowego. W takim też charakterze brał udział w obchodach obrad Ligi Narodów w Genewie. Tam też poznał Szymona Askenazego oraz Roberta Della. W tym samym roku po raz pierwszy (na żywo) miał okazję spotkać się z Lwem Szestowem, z którym utrzymywać będzie wieloletnią przyjaźń.⁴⁷

W roku 1923 Stempowski definitywnie zaprzestał współpracy z Ministerstwem Spraw Zagranicznych. Zajął radykalnie opozycyjne stanowisko wobec Józefa Piłsudskiego i jego zwolenników. W tym okresie publikował w antyrządowym czasopiśmie „Głos Prawdy”, a także w miesięczniku „Droga” oraz w wydawanym w języku polskim dzienniku żydowskim „Nasz Przegląd”. W latach 1923–1925 pracował w Polskiej Agencji Telegraficznej jako paryski, genewski, następnie berliński korespondent. Obecny był na posiedzeniach Reichstagu. W okresie podróży po Europie Stempowski poznał wielu znaczących ludzi, między innymi ukraińskiego polityka – Szymona Petlurę. W pierwszym kwartale 1926 roku powrócił z Berlina do kraju.

W 1926 roku Stempowski został zatrudniony w Biurze Prezydium Rady Ministrów, najpierw w Biurze Prasowym, następnie jako ekspert do spraw mniejszości narodowych w referacie kierowanym przez Józewskiego. Praca w Biurze Prezydium Rady Ministrów przypada na okres rządów pierwszego premiera polskiego (po przewrocie majowym) – Kazimierza Bartla. Stempowski przynależał do tzw. Małej Rady Ministrów. 30 października 1926 roku został mianowany szefem gabinetu Prezesa Rady Ministrów. Mieszkał w tym czasie na ulicy Wroniej, następnie na Siennej 29 w Warszawie.

⁴⁷ Kulisy przyjaźni odsłonięte zostały w rozdziale IV. „Jerzy Stempowski – recepcja egzystencjalizmu”, w podrozdziale „Przyjaźń Jerzego Stempowskiego i Lwa Szestowa”.

W roku 1928 Stempowski został członkiem loży wolnomularskiej „Kopernik”, do której od lat przynależał Stanisław Stempowski.⁴⁸ Jednak sceptyczne stanowisko wobec obowiązujących w niej rytuałów nie pozwoliło Jerzemu Stempowskiemu na aktywne zaangażowanie w jej działalność. Niemniej, kontakt ze środowiskiem wolnomularzy zagranicznych Jerzy Stempowski będzie podtrzymywał całe życie.

Wiosną 1929 roku, po odejściu Bartła z rządu, Stempowski złożył rezygnację i opuścił gabinet Rady Ministrów. Rozczarowany decyzjami ekipy rządzącej i polityką Józefa Piłsudskiego, definitywnie wycofał się ze współpracy z rządem. Szczególnie bolesna była dla Stempowskiego tzw. „sprawa ukraińska”. To jeden z trudniejszych epizodów w jego życiu. Z byłym premierem Bartlem będzie pozostawał w ścisłym kontakcie, spotykając się w Warszawie i uczestnicząc w naradach we Lwowie. Podtrzyma także kontakty ze środowiskiem „antypiłsudczyków”.

Od 1929 do do momentu wybuchu wojny w 1939 roku, Stempowski pracował w Państwowym Banku Rolnym na stanowisku doradcy ekonomicznego. Czynnie uczestniczył w międzynarodowych kongresach dotyczących problematyki rolnej, publikował artykuły w „Rolnictwie” i w „Polakach za Granicą”. Czasowo pełnił również w Banku Rolnym funkcję prokurenta generalnego.

W roku 1934 Stempowski współuczestniczył w powołaniu polsko-rosyjskiego klubu dyskusyjnego „Domek w Kołomnie”. Nawiązujący z nazwy do puшкиnowskiego poematu klub mieścił się w Warszawie przy ulicy Chocimskiej 35. Osią centralną stowarzyszenia był wybitny intelektualista i krytyk literacki, rosyjski emigrant – Dymitr Filosof. Stempowski był członkiem zarządu klubu wraz z Rafałem Marcelim Blüthem i Józefem Czapskim. Wygłaszał w nim prelekcje, uczestniczył w dyskusjach dotyczących zagadnień literatury rosyjskiej, polskiej oraz światowej. W spotkaniach klubu udział brali: wspomniani już – Rafał Marcelli Blüth i Józef Czapski, Maria Czapska, Eugenia Chiriakowa, Jerzy Czechowicz, Maria Dąbrowska, Leon Gomolicki, Bolesław Miciński, Władysław Tatarkiewicz, Julian Tuwim, Karol Wiktor Zwodziński.⁴⁹

W roku 1935, na zaproszenie Leona Schillera, Stempowski rozpoczął prace na Wydziale Sztuki Reżyserskiej w Państwowym Instytucie Sztuki Teatralnej w Warszawie.

⁴⁸ „Stempowski został przyjęty do masonerii pod koniec 1921 r. (loża „Kopernik”), w 1923 r. został wielkim sekretarzem Wielkiej Loży Narodowej Polski, 1926–1928 – wielkim mistrzem WLN, w 1934–1935 członkiem Komisji Rytów i Wielkiego Trybunału; w latach 1922–1929 był wielkim kanclerzem i sekretarzem generalnym Rady Najwyższej '33 i ostatniego stopnia Obrządku Szkockiego Dawnego i Uznanego na Polskę. 19 marca 1938 r. Stempowski, będący wówczas wielkim komandorem Rady Najwyższej, wystąpił z masonerii, a 26 października 1938 r., uprzedzając policyjną likwidację masonerii posiedzenie Wielkiej Loży Narodowej podjęło uchwałę o samorozwiązaniu się”. https://pl.wikipedia.org/wiki/Stanis%C5%82aw_Stempowski [dostęp: 12.08.2021].

⁴⁹ Działalności klubu dyskusyjnego poświęcił Stempowski esej „Domek w Kołomnie” (1935).

Prowadził tam następujące konwersatoria tematyczne: „Postaci literackie w powieści i dramacie”, „Tło filozoficzne wielkich epok dramatu”, „Analizy tekstów powieściowych i dramatycznych”. Do słuchaczy Stempowskiego należeli m.in. Erwin Axer, Aleksander Bardini, Bolesław Miciński, Antoni Cwojdzinski, Bronisław Horowicz, Leonia Jabłonkówna, Jan Kosiński, Jerzy Kreczmar, Zygmunt Kałużyński, Jan Kott. Na Wydziale Reżyserskim Stempowski zaprzyjaźnił się z jednym z wykładowców – Tymonem Terleckim. Koleżeństwo zaowocowało wspólnie przygotowaną i wydaną drukiem w 1936 roku, dyskusją dotyczącą „Historii o żołnierzu” Igora Strawińskiego i Charles’a Ferdinanda Ramuza oraz wieloletnią korespondencją prowadzoną od lat czterdziestych do sześćdziesiątych. W pamięci wykładowców oraz studentów zapadło wydarzenie zorganizowanego przez Stempowskiego strajku w obronie dyskryminowanych na tle rasowym dwóch profesorów – Aleksandra Hertza i Mieczysława Wallisa. Artykuły o tematyce teatralnej Stempowski publikował na łamach „Sceny Polskiej”, „Teatru” oraz „Comoedii”.

Podczas pobytu w Warszawie Stempowski mieszkał w mieszkaniu przy ul. Flory 1, które dzielił z przyjaciółmi – Mieczysławem Rettingerem oraz jego żoną Ludwiką Rettingerową. Ludwika Rettinger została wieloletnią przyjaciółką Stempowskiego. Razem tworzyli nieformalny, niezwykle silny związek emocjonalny.⁵⁰

W okresie międzywojnia Stempowski rozpoczął intensywną praktykę publicystyczną. Nastąpił okres regularnej działalności wydawniczej. W 1923 roku ukazał się debiutancki szkic literacki Stempowskiego „Z notatek emigranta”. Do wydania tego tekstu w znaczący sposób przyczynił się ojciec Stempowskiego, który wybrał i opracował fragmenty listów syna.⁵¹ Jednak pierwszym, w pełni samodzielnym debiutem pisarza był esej „Pielgrzym”.⁵²

Refleksem doświadczeń i przemyśleń w podróżach jest esej *Pielgrzym*, który ukazał się w „Drodze”, po czym wyszedł jako pierwszy tom Biblioteki Pstrykońskiej. W założeniu miała to być bibliofilska seria małych książeczek ilustrowanych przez Henryka Józewskiego, wydawana w niewielkim nakładzie 35 egzemplarzy. Koszty druku ponosiło warszawskie towarzystwo bibliofilskie liczące 29 członków, którzy nabywali publikację drogą subskrypcji. Nazwa serii nawiązywała do przyjacielskiego związku „Pstry Koń” utworzonego przez Henryka Józewskiego, Władysława Korsaka i Jerzego Stempowskiego. W serii wydano tylko dwie książki, oprócz *Pielgrzyma* ukazał się zbiór litografii Józewskiego (Sieron- Galusek 2013: 35).

⁵⁰ O relacjach Jerzego Stempowskiego i Ludwika Rettinger wspomina w eseju „Sceptyk i arystokrata” W.A. Zbyszewski: „Nie był to stosunek erotyczny, wcale nie wyłączam, że ten stosunek był całkiem platoniczny, ale nigdy później nie widziałem u Stempowskiego tyle czułości, dbałości [...] wobec jakiegokolwiek kobiety; właściwie wówczas Stempowski i pani Rettingerowa robili wrażenie starego, kochającego się małżeństwa [...]” [w:] Zbyszewski 2005a: 113).

⁵¹ Szkic ukazał się w „Drodze” (1923, nr 8) (wydany pod pseudonimem Kaz. Bień.)

⁵² Tekst opublikowany został w „Drodze” (1923 nr 9, 1924 nr 1-2) (zamieszczony pod pseudonimem Jer. Kow.) oraz ponownie, gdy w latach 1924–1925 wspólnie z Henrykiem Józewskim prowadził serię wydawniczą „Biblioteka Pstrykońska” (pod jej egidą opublikowany został „Pielgrzym” Stempowskiego).

W roku 1929 Stempowski rozpoczął współpracę z „Wiadomościami Literackimi” – tygodnikiem społeczno-kulturalnym wydawanym w latach 1924 – 1939. Szkice i eseje zamieszczał także w „Skamandrze”, „Kulturze”, „Życiu sztuki”, „Ateneum”, „Piórze”, „Przeglądzie Współczesnym”, „Marchońcie”, „Głosie Plastyków” czy „Kurierze Wileńskim”. W latach trzydziestych niezwykle aktywnie udzielał się na polu literackim. Publikował w „Tygodniku”, „Epoce”, „Głosie Stolicy”, „Robotniku”. W 1931 roku wydał w formie broszurowej esej „Pan Jowialski i jego spadkobiercy. Rzecz o perspektywach śmiechu szlacheckiego”, a w kwietniu 1933 roku ukazała się „Chimera jako zwierzę pociągowe” (Sieron-Galusek 2013: 36). Analizując szczegółowo pierwsze, pisane w latach dwudziestych oraz trzydziestych teksty literackie Stempowskiego nie sposób nie dostrzec, iż pewne tematy szczególnie intensywnie angażowały eseistę. Dominującą jest w nich radykalna postawa antypozytywistyczna, wrażliwość na tzw. „zagadnienia ducha”, empatia wobec człowieka „zmarginalizowanego”, a także zainteresowanie kwestiami moralności, tragizmu, samotności oraz subiektywnych wyborów. Co ciekawe, jednak sam Stempowski pisarską twórczość międzywojnia, gdy analizował ją po latach, potraktował w sposób lekceważący. Nazywał ją „produkcją przedwojenną” o nikłej wartości artystycznej.⁵³ Nie wnikając w dyskurs dotyczący wartości artystycznej literatury międzywojnia, warto zauważyć, że zakres wymienionych tematów odsłania szczególnie w tym okresie zainteresowanie Stempowskiego problemami egzystencjalnymi człowieka, które, w takich czy innych konfiguracjach, pozostawiły ślady w literackich wariacjach Stempowskiego i były obecna we wszystkich okresach jego literacko-filozoficznej twórczości. Do najważniejszych tekstów okresu międzywojennego należą: „Literat w domu wariatów” (1925), „Daniel w jaskini lwów i w cukierni warszawskiej” (1925), „Struny głuche i dźwięczne” (1926), „Żołnierz niemiecki jako moralista” (1929), „Pan Jowialski i jego spadkobiercy” (1929), „Czytelnik o krytyce” (1929), „Kongres Unii Intelktualnych w Krakowie” (1930), „Słonimski koło <złotego środka>” (1931), „Fizjologia krytyki” (1931), „Polacy w powieściach Dostojewskiego” (1931), „Ulisses Joyce’a, jako próba psychoanalizy stosowanej” (1932), „Biografia i literatura” (1932), „Poemat mechaniczny” (1932), „Sceptycyzm w twórczości Wacława Berenta” (1933), „Powieść bez estetyzmu” (1933), „Chimera jako zwierzę pociągowe” (1933), „Kongres Unii Intelktualnej w Krakowie” (1933), „Wspomnienia o Emilu Meyersonie” (1933), „Literatura w okresie wielkiej przebudowy” (1935), „André Malraux”

⁵³ Magdalena Chabiera, *Po powodzi. Eseje i dzienniki podróży*, Warszawa-Paryż 2015, s. 5.

(1935), „Praca i nuda” (1935), „Graniczne punkty sztuki u naturalistów” (1937), „Wspomnienia o Lwie Szestowie” (1939).

3.1.4. OKRES II WOJNY ŚWIATOWEJ

W momencie wybuchu II wojny światowej Stempowski przebywał w Karpatach Wschodnich na Pokuciu, wraz z bardzo już chorą przyjaciółką Ludwiką Rettingerową (Wichuną) w domu Stanisława Vincenza w Słobodzie Rungurskiej. 18 września 1939 roku Stempowski wraz z Vicenzem i jego synem przekroczył granicę polsko-węgierską, pozostawiając (pod opieką) chorą przyjaciółkę w Słobodzie Rungurskiej. W październiku 1939 roku, odprowadzając wracającego z Węgier do Polski Vincenza, doznał w drodze powrotnej paraliżu. Ocalał, dzięki pomocy przemytników, którzy po udzieleniu mu pierwszej pomocy oddali go do szpitala w Aknaszlatina (Akwa Szlatina), gdzie przebywał przez trzy miesiące. Historię własnego ocalenia opisał podczas pobytu w Szwajcarii, tuż po zakończeniu wojny we wspomnieniach karpackich w „Księgozbiórce przemytników”. W tym czasie (zimą 1940 roku) umarła przyjaciółka Stempowskiego⁵⁴. Po okresie rekonwalescencji, w kwietniu 1940 roku, Stempowski otrzymał zaproszenie szwajcarskiego pisarza i historyka – Hansa Zbindena. Wyruszył przez Węgry, Jugosławię i Włochy do Szwajcarii. W 1941 roku zamieszkał w Muri pod Bernem, gdzie spędził kolejne dziesięć lat życia. Był to również okres, w którym zaangażował się w czynności edukacyjne w miejscowości Winterthur w Szwajcarii. Wykładał przez dwa tygodnie literaturę współczesną dla 345 studentów – internowanych polskich żołnierzy z Drugiej Dywizji Strzelców Pieszych. W tym samym roku wyjechał do Francji, w celu nawiązania kontaktu z działającym na terenie Francji polskim ruchem oporu.

Po powrocie do Szwajcarii współpracował z poselstwem Rzeczypospolitej w Bernie. Jako delegat Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, systematycznie wysyłał raporty do rządu polskiego w Londynie na temat sytuacji w kraju. Organizował przerzuty ludzi przez granicę szwajcarską do Francji, oraz paczki żywnościowe do Polski. Współpracował z polskim wywiadem wojskowym kierując berneńską placówką Akcji Kontynentalnej. Aktywnie zaangażował się w sprawy Ukrainy oraz przedstawicieli tzw. „małych narodów”, jak Ormianie, Azerowi, Gruzini czy górale kaukascy.⁵⁵

⁵⁴ Stanisława Ludwika Rettinger (1887–1945).

⁵⁵ Wspomina o tym A. St. Kowalczyk [w:] *Jerzy Stempowski i Akcja Kontynentalna*, „Zeszyty Historyczne” 2003, z. 144, s. 103-108.

W roku 1941 Stempowski podjął próbę współpracy z BBC. Od roku 1942 działał także w londyńskiej „Nowej Polsce”. W czerwcu 1942 roku wybrał się w podróż do Francji do miejscowości Bouquéron, koło Grenoble, aby spotkać się z chorym przyjacielem (i dawnym studentem) Bolesławem Micińskim. Także, aby nawiązać kontakt z francuskim ruchem oporu. W 1944 roku opracował skrypty „Kurs języka polskiego w Szwajcarii”. W latach 1944-1945 prowadził wykłady z historii kultury i literatury polskiej (jako *privat-docent*) na uniwersytecie w Neuchâtel.

Lata czterdzieste to okres, w którym Stempowski napisał „Zapiski dla Zjawy” (1940) – rodzaj intymnego pamiętnika, „Zapiski z podróży do Delfinatu” (1941) oraz esej „W dolinie Dniestru” (1942). To także okres zaawansowanej twórczości epistolarnej, spośród której należy wymienić korespondencję z ojcem – Stanisławem Stempowskim, Bolesławem Micińskim, Anielą Micińską, Haliną Micińską oraz Tymonem Terleckim.

3.1.5. OKRES PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

W momencie zakończenia II wojny światowej Stempowski w dalszym ciągu przebywał w Muri w Szwajcarii. To okres licznych podróży, w którym wielokrotnie odwiedzał Niemcy, dwukrotnie Austrię, trzykrotnie Włochy, także Holandię i Jugosławię. Refleksje z podróży znalazły odzwierciedlenie w licznych esejach oraz listach, przede wszystkim w „Dzienniku podróży do Austrii i Niemiec”.

W 1946 roku Stempowski rozpoczął współpracę z londyńskimi „Wiadomościami”, emigracyjnym tygodnikiem społeczno-kulturalnym, w którym publikował okazjonalnie, natomiast od roku 1947 podjął stałą współpracę z prowadzonym przez Giedroycia czasopismem literackim „Kultura”.

Na jej łamach publikował eseje, artykuły, dzienniki, recenzje oraz przekłady. Od 1954 roku prowadził stałą rubrykę *Notatnik niespiesznego przechodnia*. Pisał przedmowy do książek wydawanych przez Instytut Literacki. Dzięki staraniom Jerzego Giedroycia, jeszcze w tym samym 1954 roku otrzymał stypendium z Fund for Intellectual Freedom, a po jego wygaśnięciu wsparła go organizacja Free Europe. Od 1958 roku Redaktor sam posyłał Stempowskiemu co miesiąc pieniądze. Rok później, w styczniu, zaproponował mu przetłumaczenie Doktora Żiwago Borysa Pasternaka; już w czerwcu książka ukazała się drukiem (Sieron-Galusek 2013: 39).

W 1950 roku Stempowski otrzymał nagrodę literacką Polskich Oddziałów Wartowniczych.⁵⁶ W tym okresie rozpoczął pracę jako tłumacz w poselstwie argentyńskim

⁵⁶ Polskie jednostki wojskowe przy amerykańskich wojskach okupacyjnych w Niemczech oraz we Francji i Belgii, istniejące od maja 1945.

w Bernie. W Szwajcarii wiódł niezwykle ascetyczne życie. Dochody z publikacji były niewystarczające (okazjonalnie pisał dla prasy szwajcarskiej, niemieckiej i francuskiej). Zmuszony sytuacją podjął się pracy chałupniczej, którą był wyrób szczotek szlifierskich.

W 1952 roku przeniósł się do Berna i zamieszkał w domu małżeństwa Henriego Tzau (prawnika) i Dieneke Tzau (malarki). Mieszkanie zaprzyjaźnionego małżeństwa znajdowało się w Kalcheggweg, w starej kamienicy położonej na skrzyżowaniu ulic Nydegasse i Junkerngasse.

W roku 1953 Stempowski otrzymał prawo stałego pobytu w Szwajcarii. Rok później wyróżniony został literacką nagrodą kantonu berneńskiego, przyznaną za wydaną w genewskiej oficynie „Libraire Drozd” książkę „La Terre Bernoise”.

Napisany po francusku szkic Ziemia berneńska – pod takim tytułem ukazały się rozmyślenia Stempowskiego o Bernie i okolicach, ich historii, krajobrazie i wpisany weń doświadczeniu człowieka – w 1954 roku otrzymał honorową nagrodę literacką przyznaną z funduszu popierania piśmiennictwa berneńskiego. Nagroda przesądziła o zaliczeniu Stempowskiego do grona pisarzy kantonu berneńskiego. Jak przyznawał sam uhonorowany, był pierwszym cudzoziemcem urodzonym poza granicami kantonu, którego wyróżniono tym tytułem (Sieron-Galusek 2013: 41).

W 1956 roku Stempowski rozpoczął pracę nad książką poświęconą estetyce u Owidiusza. Wspomina o tym w listach do Giedroycia z lutego oraz grudnia 1968 roku. W pierwszym z listów pisze:

Do Włoch wybieram się latem – może nawet już wiosną – w innej kombinacji. Mam mianowicie pewne widoki na otrzymanie stypendium na napisanie książki o Owidiuszu. W tym celu chciałbym pojechać do Sulmony, miejsca urodzenia Owidiusza, między Rzymem i Pescarą. O ile wiem, nikt dotąd nie próbował wyzyskać tego, co tam można jeszcze zobaczyć. W moim pojęciu książka o Owidiuszu ma pewien dalszy sens. Jeżeli Polacy nie sowietyzują się w obecnej sytuacji, wynika to głównie stąd, że mają inną przeszłość, że są innej formacji od Moskali i że przed 150 laty jeszcze łacina była ich językiem urzędowym. Przed 20 laty rolę łaciny zrozumieli Ukraińcy, jakkolwiek ich związek z łaciną był bardziej luźny – i stąd powstał ich parnasizm. Zrozumiano też to w GPU⁵⁷ i stąd dzikie represje przeciw parnasistom.⁵⁸ (Kowalczyk 1998: 353).

Z listu grudniowego dowiadujemy się, iż było to przedsięwzięcie dokładnie zaplanowane:

Książeczka o Owidiuszu zapowiada się jako tomik 120-150 stron rozmiaru „Kultury”, zawierający 4-5 szkiców o sądach literackich o Owidiuszu, o jego ojczyźnie, o jego sławie w Europie

⁵⁷ GPU (ros.) Gosudarstwennoje politiceskoje uprawlenie, Państwowy Zarząd Polityczny, sowiecka policja polityczna 1922–34 – źródło: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/GPU;3907250.html>.

⁵⁸ Ukraińscy pisarze (Mykoła Zerow, Maksym Rylśkyj, Pawło Fyłypowycz, Michajło Draj-Chmara, Jurij Kłen). Przymuszani przez władze komunistyczne do przyjęcia socrealizmu. Rylśkyj skapitulował, Kłen emigrował, pozostali zostali aresztowani i skazani na łagry – przypis [za:] Kowalczyk 1998a : 357).

Wschodniej i o jego wygnaniu. Będzie to nie rozprawa z dziedziny filologii klasycznej – takich książek nie brak – lecz próba krytyki literackiej. W tym sensie będzie to rzecz niemal zupełnie nowa, bo od 150 lat Owidiusz jest tylko przedmiotem badań filologicznych. (Kowalczyk 1998a: 418-419).

Ostatecznie książka o Owidiuszu nigdy nie powstała.

W Polsce z przyczyn cenzuralnych pisma Stempowskiego nie były publikowane. W 1958 roku w „Dialogu” został w Polsce opublikowany jedyny za życia autora tekst „Pełnomocnictwa recenzenta”. Od 1961 roku Stempowski związany był z Radiem Wolna Europa, dla którego pisał recenzje i omawiał nowości wydawnicze. Pod koniec roku 1967 przeniósł się wraz z rodziną Tzautów do dużego trzypiętrowego domu mieszczącego się przy ulicy Kalcheggweg. Pokój Stempowskiego umieszczony był w mansardzie.

W latach 60. Stempowski odbył liczne podróże (RFN, Austria, Holandia, Włochy, Jugosławia). Był to również czas, w którym otrzymał ważne nagrody; w 1961 nagrodę Kultury (ponownie w 1967 roku), w 1963 roku nagrodę Anny Godlewskiej, a w 1964 roku nagrodę Fundacji Alfreda Jurzykowskiego. W Paryżu w 1961 roku zostały wydane „Eseje dla Kassandry”. W tym czasie Stempowski zainteresował się postacią serbskiego dysydenta – pisarza Mihayla Mihajlova.⁵⁹

Jerzy Stempowski zmarł w Bernie 4 października 1969 roku. „Pożegnała go w krematorium berneńskim, wierna jego upodobaniom, sonata Haendla i *Lamentoso* Glucka” (Marek 2005: 125). W 1994 roku, w dwudziestą piątą rocznicę śmierci prochy Stempowskiego zostały przewiezione do Polski i złożone w rodzinnym grobowcu na warszawskich Powązkach.

W okresie powojennym powstały ważne teksty Stempowskiego, m. in.: „O współczesnej formacji humanistycznej” (1948), „Stanisław Mackiewicz o Dostojewskim oraz kilka uwag o biografiiach literackich” (1948), „Esej dla Kassandry”, „Monsieur Chlewaski” (1950), „Notatnik nieśpiesznego przechodnia” (1954), „Rubis d’Orient” (1954), „Książki z kraju” (1954), „Fantazje bywalca koncertowego” (1954), „Ziemia Berneńska” (1954), „Nowe wydanie Soli Ziemi” (1955), „Portret młodego Panurga” (1956), „Klimat życia i klimat literatury” (1957), „Losy pasierbów” (1958), „Kłopoty recenzenta muzycznego” (1958), „Po powodzi” (1959), „Dziewczyna ze stylosem” (1962), „Notatki niespiesznego przechodnia” (1962), „Kompleks Zachodu” (1962), „Śmierć na asfalcie” (1963), „Epitaphium” (1965), „Słońce jesieni” (1966), „Demonstracja Mihajlova” (1966), „Niezdecydowanie pani Barbary” (1966), Tekst wspominkowy o Bolesławie Micińskim

⁵⁹ O kulisach znajomości Stempowskiego z Mihajlovem piszę w rozdziale „Jerzy Stempowski – Recepcja egzystencjalizmu”, w podrozdziale: „Recepcja egzystencjalizmu wschodniego”.

(1968), a także twórczość epistolarna: Korespondencja z Marią Dąbrowską, Korespondencja z Haliną Micińską, Korespondencja z Tymonem Terleckim, Korespondencja z Marią Czapską, Korespondencja z Józefem Czapskim, Korespondencja z Jerzym Giedroyciem.

IV. JERZY STEMPOWSKI – RECEPCJA FILOZOFII EGZYSTENCJI

Relacje Stempowskiego z egzystencjalizmem to związek trudny, niejednoznaczny, chociaż ewidentny. Bliżej mu było do romansu, który w pewnych okolicznościach warto zataić, niż do zdeklarowanego, powszechnie obwieszczego sojuszu. I tak, chociaż wspólne powinowactwo poglądów Stempowskiego z egzystencjalizmem jest dostrzegalne, eseista nigdy nie próbował utożsamić się z jego nurtem, nie był również apologetą tego filozoficznego prądu. Rzadko bowiem ujawniał nazwisko autora, lub tytuł publikacji, do której się odnosi (mam na uwadze teksty przedstawicieli egzystencjalizmu) pomimo, iż wydźwięk przesłania jego licznych esejów oraz treść korespondencji, bez żadnych wątpliwości wskazywały na rezonowanie z najistotniejszymi ideami ich przedstawicieli.⁶⁰ Stempowski nie szczędził natomiast wyrażania srogiej dezaprobaty wobec czołowych myślicieli egzystencjalizmu, a w tych okolicznościach nazwiska ujawniał w sposób pozbawiony jakiegokolwiek subtelności. Obecna w wypowiedziach eseisty krytyka tego filozoficznego środowiska (bezpośrednia, i aluzyjna), odsłania brak jakiegokolwiek „wysiłku przychylności”, a więc postawy, którą sam Stempowski proklamował, jako niezbędną dla zrozumienia świata twórcy oraz jego dzieła. Mam tutaj na myśli ten rodzaj zaangażowania, który przywodzi na myśl Dilthey’owskie „porozumienie dusz” – sympatię przynależną kategorii rozumienia. Jean-Marie Guyau, przedstawiciel filozofii życia, którego lektury należały do faworyzowanych przez Stempowskiego, uważał że „badacz zobowiązany jest do miłości i zrozumienia dla dzieła [...] powinien związać się z nim wnikającym weń odczuciem [...] przez zachwyty, trud zrozumienia i przyjaźń” (Dutka 2000: 77). Z powyższej rady Stempowski korzystał wybiórczo, i nie tak znowu chętnie, chociaż znaleźć można zaskakujące przejawy empatycznego utożsamienia z bohaterem, gdy pisze: „[c]ała moja sympatia jest po stronie chłopca, który wykoleił się, zobaczywszy Kalibana rządzącego na wyspie Prospera. Bardzo chciałbym go spotkać. Jeśli go nie spotkam, moja starość będzie straszliwie samotna” (Terlecki 2005b: 93). To jednak bardzo unikatowe wyznanie, co więcej, nie dotyczy przecież literatury egzystencjalizmu. Do sympatii „bezwarunkowej” na polu literatury i filozofii egzystencjalizmu Stempowski przyznawał się tylko w jednym wypadku. Była nią myśl rosyjskiego filozofa egzystencji – Lwa Szestowa.

Wyprzedzając nieco postawione przeze mnie w kolejnych rozdziałach tezy i wpływające z nich wnioski, zaakcentuję w tym miejscu, iż filozofia egzystencjalna Stempowskiego (o niezaprzeczalnie pesymistycznych preferencjach), bliższa była

⁶⁰ Podobną sytuację obserwujemy u hiszpańskiego filozofa de Unamuno, który chociaż przytaczał słowa Nietzschego nie ujawniał jego nazwiska (pisze o tym Gadacz [w:] T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku* (t. II), Kraków, 2009, s. 381.

egzystencjalizmowi religijnemu, opartemu na filarach myśli filozoficznej Pascala, Kierkegaarda, Dostojewskiego i wspomnianego już Szestowa, niż jego ateistycznemu, paryskiemu wariantowi. Jednak, co należy zaznaczyć, przedstawiony powyżej schemat wskazujący na ideologiczne przynależności, sympatie i antypatie, traci swą „kategoryczność” w wyniku nieco bardziej wnikliwej analizy tematu.

Stempowski był człowiekiem paradoksów i wewnętrznych dysonansów. Znany był także z wrodzonej przekory. Z tego też powodu nie wspierał modnych filozoficznych doktryn, rzeczywistość, jak horyzont, lubił obserwować z dystansu, a ulubioną perspektywą była wolność sądu subiektywnego. Jednakże uprzedzenia Stempowskiego wobec francuskiego środowiska intelektualno-artystycznego (począwszy od okresu międzywojnia) oraz uporczywe odżegnywanie się od jakichkolwiek konotacji ze środowiskiem egzystencjalistów francuskich, nie unieważniają pokrewieństwa jego myśli z ideami głoszonymi przez jego adwersarzy. Z perspektywy czasu, gdy możliwe stało się analityczne porównanie tekstów polskiego eseisty z tekstami klasyków filozofii i literatury egzystencjalizmu, odsłonił się całkiem spory obszar wspólny, a na jego tle także oryginalny, by nie rzec prekursorski, wkład Stempowskiego w dyscyplinę filozofii egzystencji.

Niemniej nasuwa się pytanie, czy wskazanie na liczne pokrewieństwa myśli Stempowskiego z ideologią egzystencjalizmu jest wystarczającą przesłanką do zaliczenia polskiego eseisty do grona filozofów egzystencji? Jak dotychczas, w powszechnej świadomości, Stempowski zajmował niekwestionowane miejsce autorytetu w dziedzinie filologii klasycznej, czy filozofii starożytnej. W oczach jemu współczesnych uchodził niemal za mędrca, za wzór postawy stoickiej, człowieka wydobywającego z zanadru ogromnego odczytania, zawsze odpowiednio zdystansowaną, podaną w najwłaściwszym momencie puentę. Odnoszę jednak wrażenie, że ta postawa eleganckiego dystansu na miarę arystotelesowskiego złotego środka, to wyłącznie zewnętrzna fasada, skrywająca pokłady ogromnych emocji. Szczegółowa analiza tekstów polskiego pisarza ukazała jakże odmienne oblicze. Stempowski okazał się być niezmiernie wrażliwym i empatycznym „odbiorcą” każdego „upokorzonego życiem” ludzkiego egzystowania.

W 2005 roku wydany został zbiór tekstów wspominkowych o Stempowskim pt. „Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia”. Publikacja zgromadziła teksty niezwykle zróżnicowane w opinii o Stempowskim, na co wpływ miały zapewne poziom zaawansowania w relacji z eseistą, specyfika wykształcenia autora tekstu, także wybiórczość ludzkiej pamięci. Co warto jednak zaznaczyć, dwie cechy charakteru Stempowskiego podkreślone zostały przez licznych autorów artykułów. Mam tu na myśli wyjątkową zdolność Stempowskiego do „elastyczności” w kontaktach międzyludzkich. „Hostowiec ma zdolność równie

bezpośredniego kontaktu z laureatem Nagrody Nobla i przemysłowcem; z miliarderem i ze szpiclem; z wielkim artystą i z wiejskim analfabetą” – pisał we wspomnieniach Jeleński (Jeleński 2005: 62). Terlecki natomiast podkreślał u Stempowskiego „jednakowo rozważną, spokojną, dojrzałą ciekawość dla świata idei, jak dla stającego się, dotykającego życia” (Terlecki 2005a: 37).

Mawialiśmy o Stempowskim [pisał Terlecki]: liberał, kosmopolita, Paneuropejczyk; byli i tacy, którzy określali go po prostu jako „masona”. W istocie był to może ostatni Polak Jagiellończyk, czujący i myślący kategoriami Rzeczypospolitej wielu narodów, jak kiedyś czuł i myślał Polak-„Litwin” Mickiewicz i Polak-„Ukrainiec” T. T. Jeż. Jest to uchwytnie w „otwartości” Stempowskiego na ludzi, w jego potrzebie i umiejętności dialogu, jest utrwalone w wielu śladach dojsć, spotkań, porozumień. Potwierdza to doskonale bezstronny artykuł o mniejszości ukraińskiej w jednym jeszcze niesłusznie zapomnianym, wielkim, trzutomowym wydawnictwie encyklopedycznym pt. *Pologne 1919-1939*. (Terlecki 2005b: 85).

Faktycznie, zdumiewa u Stempowskiego skala zainteresowania człowiekiem, uważność z jaką pochylał się nad doświadczeniem ludzkiej egzystencji, i bynajmniej nie po to, aby ją zważyć, zmierzyć czy filozoficznie zaklasyfikować. Celem było doświadczenie jej głębi. Kolejne rozdziały ujawnią zarówno skalę, jak i intensywność zaangażowania Stempowskiego w kwestie dynamicznego, wymykającego się naukowemu analizom, nieuchwytnego procesu jakim jest życie.

4.1. RECEPCJA EGZYSTENCJALIZMU ZACHODNIEGO

Stempowski w sposób niezawołowany demonstrował antypatię wobec reprezentantów zachodniego egzystencjalizmu, zwłaszcza wobec jego francuskich przedstawicieli: Sartre’a, Camusa oraz związanych ze środowiskiem Simone de Beauvoir i Merleau-Ponty’em. Powód tej nieukrywanej niechęci był zapewne wielowarstwowy. Pierwszą z przyczyn dostrzegam w odrazie wobec specyficznego dla francuskiego kręgu intelektualistów, zwłaszcza tych skupionych wokół Sartre’a, nonszalanckiego stylu filozofowania: środowiskowej mody oraz zabiegania o „medialny szum”. Druga racja wydaje się kluczowa, i ona prawdopodobnie stanowiła najgłębsze źródło ujawnianej antypatii. Opór pisarza budził fakt wprzęgnięcia filozofii w mechanizm komunistycznej propagandy oraz zdroworoządkowy utylitaryzm. Stempowski, niechętny podporządkowaniu myśli filozoficznej jakimkolwiek dogmatom, uznał taki obrót sprawy za z góry skazany na porażkę, niweczący możliwość uzyskania niezawisłej odpowiedzi na nurtujące ówczesnych myślicieli pytanie: „jakim jest” w nowych powojennych warunkach dziejowych, i „jakim stać się powinien” człowiek. Być może właśnie dlatego francuskie „egzystencjalne filozofowanie”

traktował z awersją, jako zbyt powierzchowne, a które w konfrontacji z przejawami bliskiej mu gęstej materii życia, znanej z pism Szestowa, czy Dostojewskiego, musiały mu się wydać fałszywe, zbyt estetyzujące intelektualnie, „charakteryzujące się chłodem, brakiem ognia, bez którego nie można ukształtować przyszłości”⁶¹. To możliwe, jeśli przyjrzeć się bezpretensjonalności, z jaką Stempowski podejmował kontakty międzyludzkie, zaangażowany „zawsze po stronie życia, po stronie spontaniczności, po stronie wyzwolenia człowieka” (Jeleński 2005: 63), nade wszystko po stronie prawdy. Zdaniem Sartre’a, człowiek zajmował w świecie pozycję nędzną i niegodną. Droga do uzyskania *dignitas hominis* wiodła wyłącznie poprzez *vita activa*⁶², jakim było społeczne zaangażowane oparte na dogmacie nieograniczonej wolności i swobody decyzji o samostanowieniu (będącej świeckim substytutem drogi do „zbawienia”).

Ten „ateistyczny egzystencjalizm”⁶³, pozbawiony jakichkolwiek konotacji mistycznych odrzucany był przez myślicieli rosyjskich, jak ciało obce wprowadzone w zdrowy organizm. „Możliwy jest jednak egzystencjalizm religijny – powiada Bierdiajew – z którym spotykamy się u Pascala i Kierkegaarda oraz Szestowa.” (Bierdiajew 2018: 59). Wolność w ujęciu Sartre’a ma charakter negatywny – twierdzi Bierdiajew. „Myśl francuskiego filozofa deprecjonuje człowieka, neguje wszelką wyższą zasadę, która nie powinna być ujmowana jako natura ludzka” (Bierdiajew 2018: 55). Dlatego też, myśl egzystencjalna Heideggera i Sartre’a nie może zaistnieć w światopoglądzie rosyjskim, gdyż pozostajemy dziećmi Dostojewskiego” (Bierdiajew 2018: 59). Dalekim potomkiem Dostojewskiego był także Stempowski.

W 1969 roku ukazał się tekst autorstwa Gustawa Herlinga-Grudzińskiego „Pożegnalny list” (Grudziński, 2005a: 80–81). Wart jest przytoczenia w obszernym fragmencie, gdyż ukazuje zjawisko zasygnalizowanego powyżej rozdźwięku, pomiędzy potrzebą heroicznego zaangażowania w losy świata, z gotowością do męczeństwa włącznie (co stanowiło rys charakterystyczny inteligencji rosyjskiej), a pragmatycznym udziałem inteligencji Zachodu, traktującej postawę męczeństwa jako irracjonalną, nie wartą zatem głębszego zainteresowania. W eseju Herling-Grudziński zamieszcza komentarz

⁶¹ Tak o filozofii Sartre’a pisał Bierdiajew [w:] M. Bierdiajew, *Sartre i los egzystencjalizmu*, 2018, s. 58.

⁶² Szczegółowe rozważania na temat *vita activa* zostały podjęte w rozdziale VIII. *Refleksja nad vita activa i vita contemplativa*.

⁶³ Bierdiajew poddaje w wątpliwość absolutny ateizm Sartre’a. Nasuwa się pytanie, na ile zadeklarowanym i konsekwentnym w podtrzymywaniu poglądu o własnym ateizmie był Stempowski?

Stempowskiego do artykułu „Il Momento Morale”⁶⁴, który potwierdza zbieżność poglądów Stempowskiego i Bierdiajewa.

Heroiczna postawa opozycyjnej inteligencji rosyjskiej, z gotowością do męczeństwa i być może z głęboką potrzebą męczeństwa, jest już od dawna jej rysem charakterystycznym [pisał Stempowski]. Pamiętam ją z carskich czasów. Opis jej znaleźć można w powieści Sawinkowa *To czewo nie było*, napisanej gdzieś między 1905 i pierwszym rozczarowaniem autora do terroryzmu a 1914. Jest dziś niesłusznie zapomnianym dokumentem. Odwagę w obliczu męczeństwa mogliśmy zresztą widzieć też u Mihajła Mihajlova, wnuka rosyjskich emigrantów. Mihajlov jak i Siniawskij i inni musieli zdawać sobie sprawę, że wystąpienia ich nie mogą mieć żadnych doraźnych skutków politycznych, chodziło więc im o danie świadectwa prawdzie, o to, co Pan słusznie określa jako zagadnienie moralne. W Rosji męczennicy są zapewne bardziej samotni niż gdzie indziej [...]. Kiedy na festiwalu młodzieży w Wiedniu zobaczyłem 300 Rosjan w wieku 25-30 lat, którzy aby się tam znaleźć musieli zdać egzamin ze sprytu, ich pikniczny typ i praktyczne zachowanie się były dla mnie największą rewelacją. [...] Sposób w jaki patrzyli na kaukaską parę tańczącą w upale i na entuzjazm komunistów zachodnich – wot duraki – wskazywał, że od tej strony rewolucja nic nie zmieniła, zmiotła tylko z powierzchni życia ascetników, mniej praktycznych i skłonnych do marzycielstwa. Nie wydaje mi się, aby widok Golgoty i jakiegokolwiek zagadnienia moralne mogły poruszyć martwą masę tych kandydatów na profitariuszy. Samotność bohaterów musi tam być zupełna. Zachowanie inteligencji rosyjskiej przypomina prześladowanych chrześcijan pierwszych wieków i prześladowanych przez nich później heretyków. Zjawiska te są niezrozumiałe dla <intelektualistów> zachodnich, wychodzących ze szkoły Epikura i Shaftesbury’ego. Essays Bacona zaczynający się od słów: *What is true? Said jesting Pilate and did not stand for the answer*. Tzw. zaangażowanie głoszone przez Sartre’a i Grahama Greene’a, było tylko fanatyzmem komunistów i nie zmieniło postawy inteligencji zachodniej. Nawet tak zapalony wielbiciel Lenina jak Georges Sorel nie mógł zrozumieć postawy chrześcijan gotowych do męczeństwa (Grudziński, 2005 a: 80-81).

Niewiele znajdziemy w eseistyce i literaturze korespondencyjnej Stempowskiego wyrazów sympatii wobec przedstawicieli egzystencjalnej myśli francuskiej. Sartre i de Beauvoir to „rzekomi koryfeusze”, czytani w Warszawie z zaciekawieniem z niezrozumiałych dla Stempowskiego przyczyn (Sakowski, 2005: 182). Nieprzychylny Merleau-Ponty’emu i Camus’owi, Bergsona zaliczył w poczet „zdevaluowanego moralnie pokolenia intelektualistów, które na łamach wojennych broszur ogłaszało zimne, puste i głupkowate frazesy” (Stempowski 2001e: 39). Raz czy dwa, już w latach powojennych, padają nieco cieplejsze słowa wobec Sartre’a: „niedawno zajrzałem do głośnej powieści J.-P. Sartre’a *L’Age de raison*”, którą czytałem przed dziesięciu laty [...] I tym razem wydała mi się świetna” (Stempowski, 2001i: 105). To niewiele. Zazwyczaj komentarze były cięte i nieprzychylnie.

W eseju „New look” eseista dokonuje bezpardonowej krytyki wydanych w 1938 roku „Młodości” Sartre’a, gdy pisze: „Koryfeusze współczesnej literatury francuskiej zbyt bezceremonialnie zdeformowali na własne podobieństwo otaczający ich świat rzeczy,

⁶⁴ Artykuł Herlinga-Grudzińskiego ukazał się w mediolańskim dzienniku „Corriere della Sera”. Tekst poświęcony był „opozycyjnej postawie inteligencji rosyjskiej od Siniawskiego do Solżenicyna”.

przenieśli nań swe poczucie absurdalności życia, swe obrzydzenie i mdłości [...]” (Stempowski 2005d: 198).

W liście do Giedroycia, w którym porusza kwestię ewentualnej emigracji Marka Hłaski, odradzając Paryż, krytykuje Sartre’a:

Nie wiem także, czy Paryż się do takiej aklimatyzacji nadaje. Miasto ponure wśród ponurych, podobne do lamusa, w którym porastają kurzem wszystkie stare wzorce literackie Zachodu. Nowe życie ma tam zasięg regionalny, znaczenie jego jest zrozumiałe tylko w mieście i grande balieul. Bo czy Sartre z jego polemikami, buntami, submisjami, retraktacjami i komerażami ma jakieś znaczenie w promieniu dalszym niż Maisons-Alfort? Czy warto, aby Hłasko to wszystko czytał? Na pewno nie. (Kowalczyk, 1998b: 15).

Natomiast korespondując z Giedroyciem na temat sytuacji młodych pisarzy w krajach reżimu komunistycznego nadmienił:

Nieliczni tylko są dostępni dla takich rzeczy jak protesty, opór i drukowanie za granicą. Większość stoi przed zagadnieniem pilniejszym, mianowicie przed przestawieniem się na bezwzględne posłuszeństwo. <Ja chcę uważać, ja żądzu uważać>, jak pisał Dostojewski. Ta dostojewszczyzna jest czymś nowym, bo nawet autorzy od Stalina traktowali je jako gesty zaklinające raczej niż jako głębokie przestawienie się wewnętrzne. Obecnie stało się to rodzajem obsesji nie tylko humiliorów, ale nawet honoratorów literatury. Tak kiedyś było w Rosji, takie procesy myślowe znajdujemy u Sartre’a i Merleau-Ponty. (Kowalczyk, 1998b: 251).

W liście do Czapskiego z 1947 roku, gdy pisze o doniosłości literatury łacińskiej, doskonałym rzemiośle pisarstwa Greków oraz kunszcie pisarstwa Machiavelliego zaznacza:

Zachód, jego literatura i stylizacje są dla mnie czymś podobnym do krynolin i kolorowych fraków [...]. Co Zachód myśli o nas, nie ma najmniejszego znaczenia [...] Przy stole zasiadają teraz barbarzyńcy, stary zaś Zachód zszedł pod stół [...]. Rola Greków, jaką Europejczycy mogliby grać w jakimś imperium amerykańskim czy sowieckim, została zaprzepaszczone przez wszystkich tych Merleau-Ponty, Wallonów, Haldanów *etc.*, podskakujących, podszczekujących i odszczekujących, gotowych do przyjęcia każdej religii mogącej dać w mordę. Grecy tak się nie zachowywali (Stempowski 2000d: 47).

W 1949 roku Stempowski koresponduje z Marią Czapską. Wyraża rozczarowanie, że Czapska podjęła się tłumaczenia wydanej w Szwajcarii powieści Malraux „Lutte Alec l’ange”⁶⁵. Krytykując powieść za mglistość i niezdrowe zainteresowanie Francuzów literaturą niemiecką, nie omieszka wyrazić dezaprobaty wobec środowiska paryskiego. Tym razem posługuje się fragmentem „Traktatu moralnego” Miłosza⁶⁶:

⁶⁵ Powieść Andre Malraux wydana jako „Les Noyers de l’Altenburg” w Lozannie w 1943 roku (rękopis powieści zniszczony został przez gestapo) – informacja [za:] Jerzy Stempowski, *Z listów do Marii Czapskiej* (przypisy), [w:] Jerzy Stempowski. *Listy*, Warszawa, 2000, s. 198.

⁶⁶ O Miłoszu Stempowski wyrażał się z wielkim uznaniem. W liście do Jerzego Giedroycia z 1951 roku pisał: „Ostatni numer <Kultury> otrzymałem i bardzo go chwalebę. Uważam to za wielkie osiągnięcie redaktorskie

Nie mówię tu o całej aurze,
W której się właśnie Paryż babrze,
Znów na bulwarze Saint Michel
Niemałże mit, niemał Sorel,
I Bergson znów, *élan vital*,
Naprawdę przykro jest i żal.
Gorzej, na ślicznych dziewcząt piersiach
Oprawny w skórę tom Jaspersa,
I co niemieckie nie umiera,
Że wziąć za przykład Heideggera⁶⁷.
(Stempowski 2000a: 23-24)

W roku 1968 w korespondencji z Miłozsem, gdy nawiązuje do wydarzeń majowych w Paryżu, pisze:

W perspektywie pokoleń Sartre i M-me de Beauvoir schodzą już na śmietnik starych zabawek [...]. Wyjąłowanie umysłowe Francji jest tak wielkie, że niezadowoleni nie mają ani przywódców, ani doktryny, ani wyobraźni. Odrzucają nieprzydatny w tej sytuacji marksizm-leninizm w wersji moskiewskiej, w gorączkowym poszukiwaniu autorytetów wzięli za mistrzów Chińczyków i Herberta Marcuse, zwariowanego psychoanalityka. Znam go tylko z artykułów w „Die Zeit”, ale widzę, że będę musiał go też czytać, niestety! (Stempowski 2000 e: 126-127).

Twórczości Camusa Stempowski poświęcił niewiele miejsca, i czynił to bez szczególnego zaangażowania. „Camus jest kwintesencją francuskiego katzenjammeru i czytam go bez żadnej przyjemności” – pisał w liście do Giedroycia (Kowalczyk 1998a: 421). W eseju „Klimat życia i klimat literatury nowelę „La Chute” („Upadek”) określał jako „rzekome opowiadanie”, oderwany od realiów monolog i „kazanie w sześciu rozdziałach”. (Stempowski 2005e: 65). „Camus nie ma również żadnych argumentów, jest w nim tylko niepokój, <świadomość, że coś się stało i że życie nie będzie więcej jak przedtem>. Sens i smak życia ulotniły się, pozostał tylko kacenjamer” – pisał Stempowski w dalszej części eseju. (Stempowski, 2005e: 66).

z Pańskiej strony, że zyskał Pan od razu współpracę Miłozsa, po którym się wiele spodziewam. W Miłozsu widzę najlepszego pisarza polskiego jego pokolenia, a jego *Traktat moralny* [...] wydaje mi się wciąż najlepszym utworem powojennego pięciolecia”. (Kowalczyk 1998a: 155).

⁶⁷ O stosunku Stempowskiego do faworyzowanych w latach powojennych filozofów świadczy fragment jego korespondencji z Giedroyciem: „Moje pokolenie pętało się strasznie między Bergsonem, Husserlem i Wiener Kresem, ale już z trochę mniejszym entuzjazmem, co mu zapisuję po stronie aktywów. Przykład tych dwu pokoleń był tak odstrasający, że dziś zostali na placu już tylko Marks i Tomasz z Akwinu, a dla bardziej wybrednych Carnap, który radzi w ogóle nie wdawać się w żadne pseudoproblemy filozoficzne. Prawda, dla panienek został jeszcze Martin Heidegger, bredzący niezrozumiałym germańskim dialektem”. (Kowalczyk 1998b: 201).

W *La Chute* można dostrzec pewne konsekwencje formalne ponurego tonu, w jaki wpadła literatura współczesna. Utrzymywanie w niej klimatu tak odległego od klimatu otaczającego życia wymaga uszczelnienia okien i drzwi, zamknięcia się w formach monologu i majaczenia, w którym rzadkie fragmenty rzeczywistości zewnętrznej pływają luźno jak jarzyny w *consommé Julienne*, w formie barokowego kazania, w którym furia słów oszałamia raczej, niż przekonywa słuchacza. (Stempowski 2005 e: 66).

Na trywialność z jaką Stempowski potraktował opowiadanie Camusa „La Chute” zwrócił uwagę Gustaw Herling-Grudziński. W „Wyjściu z milczenia” pisze:

Prawie nie do wiary, że Hostowiec zatrzymał się tu na samej powierzchni zjawiska, że nie dostrzegł, iż klimat otaczający dzisiejsze życie jest bardziej złożony [...]. A krasomówstwo kościelne Camusa – nie tak znowu sztuczną formą pisarza, zwracającego się do czytelników postawionych przez wzrost dobrobytu i powszechnego awansu społecznego wobec rzeczy ostatecznych. (Grudziński, 2005b: 57).

Wiedza Stempowskiego na temat pisarstwa Camusa musiała być niezwykle powierzchowna, skoro nie zdawał sobie sprawy jak wielkim zauroczeniem autor „Mitu Syzyfa” darzył twórczość Szestowa (a taka informacja zapewne nie uszłaby uwagi Stempowskiego). Zwłaszcza, iż ubolewał nad faktem, że „życie i pisma Szestowa minęły prawie niepostrzeżenie dla publiczności [...] Pośród pokoleń nowych Szestow robił wrażenie samotnej skały, szczątku wielkiej Atlantydy literackiej, zatopionej przez fale niesprzyjających czasów” – pisał we „Wspomnieniach o Lwie Szestowie” tuż po jego śmierci. (Stempowski 2014b: 249). Nie zorientował się Stempowski, jak bardzo harmonijnie, własna jego myśl filozoficzna rezonuje z refleksją francuskiego egzystencjalisty, któremu nie poświęcił należytej uwagi. Dlaczego tak się stało? Przyczyna takiego stanu rzeczy prawdopodobnie była niezwykle trywialna. Stempowski, na fali krytyki kierowanej w stronę francuskiej myśli egzystencjalnej, nierozważnie i „mechanicznie” przyporządkował twórczość Camusa do wspólnego zbioru „Francuzów”, zepchniętych na margines jego zainteresowań. W liście z 1961 roku skierowanym do Jana Kotta wspomina o tym bezpośrednio:

Czy interesował się Pan np. wojną między Sartre'em i Camusem? Z początku usiłowałem zrozumieć, o co im obu chodziło, ale potem dałem temu spokój. Były to sprawy mogące interesować tylko Paryż i co najwyżej la grande banlieue, lecz nie sięgające poza Saint-Cloud i Maisons-Alfort. Dla tych przyczyn między 1953 i 1960 przez 7 lat nie jeździłem do Paryża i mało stosunkowo czytałem po francusku. (Stempowski 2000f: 83).

W odpowiedzi na list Haliny Micińskiej pisze w kwietniu 1958 roku:

W drukowanym fragmencie z notatnika skarży się⁶⁸ że współcześni nie mają żadnego zmysłu eschatologicznego, nie czują sensu spraw ostatecznych. Co powiedziałyby o tym dziś, kiedy gwarzenie o tych sprawach stało się ulubioną rozrywką wszystkich *zazou*⁶⁹ i egzystencjalistów. Czy razem ze mną oddaliłyby się od Paryża i Francji, topiącej się w rodzaju nowego hitleryzmu, czy znalazłby jakiś *modus vivendi* z tą ohydą? (Stempowski 1995 g: 294).

„Mnie Paryż powojenny napełnia taką melancholią [pisał do Micińskiej w 1961 roku], że przez siedem lat nie jeździłem wcale w tamtą stronę i dopiero po tej kwarantannie wyleczyłem się z obrzydzenia do byłej stolicy Europy”. (Stempowski 1995 h: 299).

Warta odnotowania jest także dosadnie zakomunikowana antypatia Stempowskiego wobec francuskiego filozofa Emmanuela Mouniera (przedstawiciela filozofii personalizmu). O antagonizmie świadczą dwa poniżej umieszczone fragmenty korespondencji Stempowskiego: z Czapskim oraz Terleckim.

Wbrew Pańskiemu przypuszczeniu personalizm nie jest mi niesympatyczny [pisał Stempowski do Terleckiego w 1957 roku]. Nieopanowaną odrazę budził we mnie natomiast Mounier i cała moralna mętna woda, która toczyła się stronicami „Esprit”, prowadząc wreszcie to wydawnictwo do rynsztoka. Myśl, że będę oddychał tym samym powietrzem co Mounier, odstręczyła mnie od Paryża. Wolałem już szwajcarski Ciemnogród od kąpieli w tym fango. Teraz powinienem mu być wdzięczny, bo pomógł mi oddalić się na czas, zanim Francja, do której byłem tak przywiązany, zmieniła się w hitlerowski trup, cuchnącego na cały Zachód. „Jaki brzydki trup” chciałoby się powiedzieć z obywatelom Przechrzta. (Stempowski 2015c:118).

W rozmowie z Czapskim w 1957 roku Stempowski komentuje wizytę kardynała Stefana Wyszyńskiego w Rzymie. Pisząc o ówczesnej sytuacji ideologiczno-politycznej we Włoszech, także o porozumieniu Wyszyński – Gomułka, w konkluzji zamieszcza zdanie „[w]e Włoszech zresztą wszystko to ma zupełnie inny styl i sens, bez tego podleńskiego sosu, w jakim pływał Mounier i cały <Esprit>”. (Stempowski 2000d: 59).

4.2. RECEPCJA EGZYSTENCJALIZMU WSCHODNIEGO

Jerzy Stempowski z upodobaniem, niezłomnym przekonaniem i przy każdej nadarzającej się ku temu sposobności podkreślał swoje przywiązanie do Europy Wschodniej. Dla określenia własnej tożsamości najchętniej używał etykiety „wschodni Europejczyk”, która nie tyle unieważniała, co potwierdzała status „jednego z ostatnich, może ostatniego Polaka – ze świadomością śródziemnomorską” (Terlecki, 2015: 13). Postawa ta widoczna

⁶⁸ Mowa o fragmencie z notatnika Bolesława Micińskiego, który opublikowany został przez „Tygodnik Powszechny” w 1957 roku, w nr 19.

⁶⁹ Przydomek nadawany ekstrawaganckiej młodzieży paryskiej w latach czterdziestych XX wieku, informacja [za:] Bolesław Miciński. *Jerzy Stempowski. Listy*, Warszawa 1995, s. 296.

była zwłaszcza w trzech obszarach: po pierwsze Stempowski „nigdy nie umiał, i nie chciał myśleć w kategoriach *raison d’Etat*” (Kowalczyk 1997: 29), co między innymi objawiało się w kategoriycznie piętnowanym antysemityzmie, po drugie, przejawiała się poprzez szczególną adorację rosyjskiej myśli filozoficznej przełomu XIX i XX wieku, po trzecie wreszcie, dała się poznać jako nigdy nie zdezaktualizowana, głęboka miłość polskiego pisarza do Ukrainy. Najprawdopodobniej jednak, strumień tego, trwającego całe życie, niesłabnącego „romansu” ze Wschodem, wypływał z poczucia nostalgii, którą Stempowski „nosił w sobie” całe życie; z „nigdy nie wyznanej, lecz uświadomionej w źródłach melancholii”. (Terlecki 2015: 8). To ona w momentach licznych kryzysów stanowiła dla Stempowskiego *sine qua non* zachowania własnej tożsamości i dawała sposobność do mentalnego powrotu do świata wartości kultywowanych w młodości.

Charakterystyka postaci Josepha Conrada – bohatera eseju „Bagaż z Kalinówki”, mogłaby stanowić portret własny Stempowskiego. Empatyczna postawa wobec świata ludzi przynależnych do innych grup narodowościowych, tolerancja wobec odmiennej kultury, języka czy światopoglądu, zaciekawienie obyczajową różnorodnością, to wizytówka Stempowskiego, który, podobnie jak jego literacki bohater, pomimo iż „zerwał ze wszystkim, co było poza nim, ale nosił to w sobie, zachował to w postaci wysublimowanej”. (Terlecki 2015: 7). „Cała ogromna część Europy, leżąca między Morzem Bałtyckim, Morzem Czarnym i Adriatykiem [pisał Stempowski w eseju poświęconym Ukrainie] była jedną wielką szachownicą ludów, pełną wysp, enklaw i najdziwniejszych kombinacji ludności mieszanej” (Stempowski, 2014c: 5). Magdalena Grochowska kreśląc portret osobowościowy Stempowskiego, przywołuje między innymi refleksje Miłosza:

Stempowskiego „bycie sobą” Miłosz kojarzy z postawami pisarzy: Vincenza, Micińskiego i Gombrowicza, a z młodszych – Konstantego A. Jeleńskiego [pisze w rozdziale *Jerzy Stempowski. Zachować przytomność w czasach szaleństwa* Grochowska]. Podkreśla podobieństwo ich duchowego zaplecza. Tworzą je szacunek dla cywilizacji europejskiej, zakorzenienie w tradycji regionalnej i umiejętność zachowania równowagi między nimi. Zdolność czerpania siły z obrazów własnej rzeki. Brak kompleksów wobec Zachodu, którego mody przyjmowali z dystansem, a niekiedy z krwiożerczą drwiną. I wolność od „polskiego substratum”, jak Miłosz określa chorobę bałwochwalstwa narodu (Grochowska 2019: 391).

Zakorzenione poczucie lojalności oraz sympatii wobec kultury Europy Wschodniej miały zapewne wpływ na szczególne zainteresowanie Stempowskiego osobą Szestowa, Mihajlova oraz Ciorana. O szczególnym wpływie filozofii Szestowa piszę obszernie w odrębnym rozdziale. W tym miejscu pragnę wspomnieć o zainteresowaniu życiem i twórczością serbskiego pisarza – Mihajlo Mihajlova, a także Emila Ciorana (choć w przypadku rumuńskiego pisarza akceptacja jego filozofii wymagała dłuższego procesu).

Spójrzmy najpierw na relację Stempowskiego z Cioranem. Pierwszą wzmiankę o pisarzu znajdujemy w skierowanym do Stempowskiego liście Giedroycia z 8 kwietnia 1952 roku: „W ostatniej <Table ronde> jest króciutki essay E. M. Ciorana: *Avantages et inconvenients de l'exil*, który w pewnym sensie łączy się z Pana motywacją nagród literackich. Marzyłbym, by przedrukować Ciorana zaopatrzonego Pana komentarzem” – pisał do Stempowskiego redaktor „Kultury” (Kowalczyk 1998a: 182).

Pierwsza reakcja Stempowskiego nie była przychylna. Odpowiedź na list Giedroycia zawierała ostrą krytykę, zarówno literatury, jak i osoby Ciorana. Poniżej przytaczam nieco dłuższy fragment tej negatywnej wypowiedzi Stempowskiego, zwłaszcza, że kolejne komentarze pisarstwa Ciorana, będą zawierały wyłącznie superlatywy. Warto zaznaczyć, iż Stempowski nie zadał sobie trudu zaznajomienia się z biografią Ciorana, skoro pisał „Nie mogę dobrze uświadomić sobie, kim jest E. M. Cioran. Nazwisko wydaje mi się rumuńskie. Mam wrażenie nawet, że <czoran> coś po rumuńsku znaczy”.⁷⁰ (Kowalczyk 1998a: 187).

Wystąpienie Ciorana jest natury czysto chuligańskiej [pisał Stempowski w odpowiedzi na list Giedroycia]. Autor nie ma najmniejszej ochoty rozważać postawionego w tytule zagadnienia, chce tylko wystąpić. Kiedy był młodszy, musiał drażnić żebraków i przedrzeźniać kalekich. Są tacy, co robią to też w wieku dojrzałym, i na takich jest dziś wielkie zapotrzebowanie, datujące się we Francji od czasów A.F.⁷¹ [...] W substancji ambicją Ciorana w tym wystąpieniu było tylko to, aby w sam dzień Bożego Ciała – a cała „Table ronde” jest rodzajem permanentnego laickiego Bożego Ciała z nieustającą procesją ubogich, lecz godnych rzemieślników – wyskoczyć przed grupę emigrantów i na cały głos zawołać: „Oni wszyscy mają dziurawe skarpetki!” (i żółte zadki). [...] Do rozważenia zagadnienia postawionego w tytule wystąpienia Ciorana jemu samemu i jego kolegom brak wszystkiego, a przede wszystkim wykształcenia. Gdyby który z nich znał np. Petrarę, który większą część życia był emigrantem we Francji i nigdy nie nauczył się nawet mówić po francusku, wówczas być może przyszłoby im na myśl, że zagadnieniem dzisiejszych D.P.⁷², ale nierównie bardziej zasadniczą sprawą samotności i izolacji [...] Autorzy i czytelnicy „Table ronde” niewarci są ani chwili zastanowienia, są tylko zepsutym powietrzem *de chez nous*, których pierwszy powiew wiatru obróci w nicość. Nie traćmy na nich czasu (Kowalczyk 1998a: 187-188).

⁷⁰ 41-letni wówczas Cioran mieszkał już we Francji. Z pewnością znane były trzy jego publikacje „Na szczytach rozpaczy” (1934), „Święci i łzy” (1937), „Zarys rozkładu” (1949). „Sylogizmy gorczy” (1952) być może były nieznaną jeszcze Stempowskiemu nowością wydawniczą.

⁷¹ „<Action Française>, dziennik, którego nazwą potocznie określano skrajnie nacjonalistyczną organizację *Ligue d'action française*, domagającą się przywrócenia monarchii, występującą z hasłami rasistowskimi. Podczas wojny Liga współpracowała z rządem Vichy”. Przypis [za:] A. St. Kowalczyk, *Jerzy Giedroyc. Jerzy Stempowski. Listy 1946-1969* (t. I), Warszawa 1998, s.189.

⁷² *Displaced persons*, oficjalne określenie dla osób, które w następstwie działań wojennych znalazły się poza krajem zamieszkania. Przypis [za:] A. St. Kowalczyk, *Jerzy Giedroyc. Jerzy Stempowski. Listy 1946-1969* (t. I), Warszawa 1998, s.189.

7 maja 1952 roku Giedroyc wysłał Stempowskiemu dwie książki Ciorana⁷³. Niespełna dwadzieścia dni później (już w odpowiedzi na list Stempowskiego) pisze ponownie:

Ponieważ zainteresował się Pan Cioranem, więc przesyłam entrefilecik Gombrowicza, który daję wraz z przetłumaczonym tekstem Ciorana z „Table ronde”. Bardzo bym się cieszył, gdyby Pan zechciał też napisać o jego książkach, ale mam silne podejrzenia, że list (po francusku) był napisany jedynie po to, by Cioranowi zrobić przyjemność. (Kowalczyk 1998a: 192-193).

Dwa lata później, w 1954 roku Stempowski publikuje „Rubis d’Orient” – esej w całości poświęcony Cioranowi (Stempowski 2012g: 31). Odnosi się w nim do treści przesłanych przez Giedroycia książek Ciorana. Stempowski już wie, że losy emigracji znał Cioran z własnej autopsji, i podobnie jak to miało miejsce u niego samego, było to bolesne doświadczenie „emigranta patrzącego na rozpadanie się świata, od którego nie szuka żadnej ucieczki” (Stempowski 2005f: 174). „Cioran jest niezrównanym mistrzem słowa [pisze Stempowski]. Od dawna nie widziano prozy tak zwartej i lotnej zarazem. O wirtuozerii autora mogą dać pojęcie tylko cytaty, które wyjmujemy z tomiku aforyzmów” (Stempowski 2005f: 174). W „Rubis d’Orient” Stempowski przytacza siedem wybranych fragmentów prozy Ciorana, zwłaszcza pierwszy z cytowanych wersów musiał wydać się polskiemu eseście niezwykle bliski:

Na próżno Zachód szuka sobie formy agonii godnej jego przeszłości. Jakie to smutne widzieć wielkie narody, jak zebrzą o dodatkową przyszłość! Wschód pochylił się nad kwiatami i nad wyrzeczeniem. Przeciwstawiamy mu maszyny i wysiłek, i galopującą melancholię – ostatni podryg Zachodu” – pisał Cioran. (Stempowski 2005f: 174)⁷⁴.

„Cioran przekazuje Zachodowi coś z tradycyjnej mądrości swego kraju [pisze w zakończeniu eseju Stempowski]. W jego prozie jest coś z gorzkich jak chinina czereśni, z których nad Morzem Czarnym smażono najwykwintniejsze konfitury”. (Stempowski 2005f: 176).

W tym samym roku ukazał się w „Kulturze” esej Stempowskiego „O mierze i nieumiarze w powieści”. Tym razem, zaraz na wstępie eseju Cioran został przedstawiony czytelnikowi jako wybitny pisarz rumuński. To już okres zdecydowanej przychylności Stempowskiego wobec rumuńskiego filozofa. Z korespondencji z Giedroyciem (z lipca 1956

⁷³ Chodzi o „Précis de decomposition”, Gallimard, Paris 1949 oraz „Sylogismes de l’amertume”, Gallimard, Paris 1952. Przypis [za:] A. St. Kowalczyk, *Jerzy Giedroyc. Jerzy Stempowski. Listy 1946-1969* (t. I), Warszawa 1998, s. 192.

⁷⁴ Cytowany fragment napisany został w języku francuskim. W tekście podaję tłumaczenie umieszczone w przypisach do strony 174 [za:] red. Pawłem Kłoczowskim.

roku), możemy wywnioskować, iż Stempowski zamierzał bezpośrednio skontaktować się z rumuńskim pisarzem. Śledził też na bieżąco jego nowości wydawnicze: „Czytałem w <Corriere Della Sera>, że ogłosił jakąś nową książkę” – pisał do Giedroycia (Kowalczyk 1998a: 398–399).

Postacią Mihajlova zainteresował się Stempowski w latach sześćdziesiątych. Informacje na ten temat znajdujemy w obszernej korespondencji z Giedroyciem⁷⁵, a także Czapskim. Pierwsza wzmianka pochodzi z listu Giedroycia skierowanego do Stempowskiego z dnia 30 maja 1965 roku, w którym Giedroyc pisze o próbach znalezienia tłumacza artykułu Mihajlova⁷⁶. Kilka miesięcy później (26 września 1965 roku) Stempowski informuje Giedroycia o nawiązaniu kontaktu listownego z Mihajlovem. Przygotowuje się także do podróży na spotkanie z rumuńskim pisarzem. W *postscriptum* listu do Giedroycia pisze „Wracam jeszcze do Mihajlova [...] Wezmę więc ze sobą ostatni numer „Kultury” z artykułem Mihajlova”. (Kowalczyk 1998b: 333).

Relację z podróży Stempowskiego do Zadaru w 1965 roku znajdujemy w obszernym tekście, w wydany w 1966 roku w „Kulturze” „Słońcu jesieni” (Stempowski 2012: 141–160).⁷⁷ Tym co z pewnością ujęło polskiego eseistę w postawie Mihajlova, to jego nieprzejednane zaangażowanie w obronę praw człowieka oraz odwaga stawienia czoła mającym w konsekwencji nadejść restrykcjom politycznym. Mihajlov był „antytezą” postawy „profiteariuszy”, zjawiska, które Stempowski opisywał i piętnował. „Mihajlov nie jest do kupienia za pieniądze, ani ryzykantem literackim chwytającym każdą okazję” (Stempowski, 2012:157), „wydaje sąd człowieka wychowanego na książkach Sołowiewa, Sałykowa-Szczedriny, Szestowa, sąd spadkobiercy duchowego inteligencji rosyjskiej” – pisał o rumuńskim pisarzu (Stempowski, 2012: 156). Po powrocie z Jugosławii Stempowski starał się skupić uwagę środowiska zaprzyjaźnionych przyjaciół intelektualistów na sprawie Mihajlova. W grudniu 1965 roku pisał w tej sprawie do Józefa Czapskiego:

⁷⁵ W latach 1965 – 1969 Stempowski prowadzi ożywioną korespondencję z Giedroyciem w sprawie Mihajlova. Wspólnie ze Stempowskim opracowywali strategię na rzecz zabezpieczenia honorariów wydawniczych dla pisarza, śledzili i komentowali sytuację polityczną w Jugosławii oraz los wielu dysydentów – prześladowanych w krajach komunistycznych intelektualistów.

⁷⁶ Informacja pochodzi z przypisu [za:] A. St. Kowalczyk, Jerzy Giedroyc. *Jerzy Stempowski. Listy 1946-1969* (t. II), Warszawa 1998, s.315 (prawdopodobnie chodzi o napisany w 1964 roku tekst „Moskwa latem. Notatki z podróży”).

⁷⁷ Jerzy Stempowski przybył do Zadaru z zamiarem odszukania pisarza. Pisarz żył w trudnych warunkach. Po opublikowaniu „Lata moskiewskiego”, „staraniem” ambasadora rosyjskiego w Belgradzie rozpoczęły się szykany wobec pisarza. Mihajlo Mihajlov za szkalowanie rewolucji październikowej został publicznie potępiony przez Tito, tymczasowo aresztowany, pozbawiony prawa do wykładania na wyższej uczelni, możliwości druku oraz paszportu zagranicznego.

W reżimie komunistycznym odsunięcie od władzy równa się utracie mieszkania i wszystkich dochodów, jest rodzajem śmierci cywilnej i nawet śmierci po prostu. Stąd charakter bestialsko-konserwatywny warstwy uprzywilejowanej, gotowej wrócić chociażby do Stalina niż zgodzić się na jakiegokolwiek zmiany mogące zachwiać ich stanowiskiem służbowym. Tymczasowość przywilejów jest rysem zasadniczym profitariatu.⁷⁸ (Stempowski 2000: 73-74).

Pod koniec listu Stempowski prosi Czapskiego o pomoc w dostarczeniu Mihajlowowi książek Szestowa:

Z moich przyjaciół Ty jeden znasz rosyjskich emigrantów w Paryżu. Być może mógłbyś się od nich dowiedzieć, jak można dostać wydawnictwa emigracyjne w języku rosyjskim z okresu międzywojennego, dziś wyczerpane [...] Chodzi mi mianowicie o książki Lwa Szestowa, które ukazały się po rosyjsku w efemerycznej YMCA Press. Z Szestowem byłem bardzo zaprzyjaźniony i miałem w mojej bibliotece wszystkie jego dzieła w pierwszych wydaniach. Szestow był mało znany w Rosji. Byłem jednym z jego nielicznych czytelników. W Paryżu zyskał chwilowy rozgłos, gdy uszedł za prekursora filozofii egzystencjalnej. Niektóre jego książki ukazały się w języku francuskim. Mam u siebie jego *Athènes et Jérusalem*, ale to jest wszystko co mi po nim pozostało. Szestowem interesuje się bardzo Mihajlo Mihajliv, ale ani biblioteka w Zagrzebiu, ani największa biblioteka rusycystyczna w Pradze nie posiadają Szestowa albo też wycofały jego książki w okresie stalinowskim. Mihajlov prosił mnie o wyszukanie mu książek wydanych w Paryżu przez YMCA Press [...] Mihajlov jest najlepszym ze znanych mi rusycystów, najbardziej przedsiębiorczym i chłonnym. Jeśli ktoś w ogóle może odświeżyć Szestowa w pamięci potomnych, będzie to chyba Mihajlov. Dlatego warto mu się o te książki wystarać. (Stempowski 2000: 74-75).

W jednym z ostatnich listów, napisanym zaledwie cztery miesiące przed śmiercią, Stempowski pisząc do Giedroycia ponownie porusza kwestię Mihajlova. Niezwykłe i długotrwałe zaangażowanie polskiego pisarza w sprawy młodszego o niemal czterdzieści lat Mihajlova budzi uznanie. Pytanie brzmi: co stanowiło źródło aż takiego przywiązania? Odnoszę wrażenie, iż główną siłą napędową mogła być wspólna pasja pisarzy skupiona wokół sylwetki Szestowa. W Mihajlovie Stempowski odnalazł bratnią duszę, powrócił nie tylko do sentymentów, lecz po raz ostatni miał okazję dać świadectwo wyznawanym wartościom: serbski dysydent był przecież południowo-wschodnim Europejczykiem, któremu bliskie były wielkie tradycje inteligencji rosyjskiej. Tak o nim pisał w ostatnim liście skierowanym do Giedroycia:

Z Mihajlovem nawiązaliśmy od razu przyjacielski kontakt, gdy zapytał mnie, czy nie posiadam pewnej książki Lwa Szestowa. Z kijowskim filozofem, później emigrantem, byłem bardzo zaprzyjaźniony i miałem kiedyś w bibliotece wszystkie jego drukowane utwory. Nigdy jednak przedtem – nawet wówczas, gdy Szestow zaczął uchodzić za prekursora egzystencjalistów – nie widziałem kogoś, kto by jego książki czytał. (Stempowski 2012: 157-158).

⁷⁸ „À propos profitariatu, wyraz ten znalazłem latem w jednej z południowoamerykańskiej publikacji [...].Słowo to puściłem w obieg w Jugosławii, gdzie znalazło największe powodzenie” [w:] *Jerzy Stempowski. Listy*. Warszawa 2000, Fundacja Zeszytów Literackich, s.73.

4.2.1. PRZYJAŹŃ JERZEGO STEMPOWSKIEGO I LWA SZESTOWA

Gdy słyszymy, że „wierny syn pozytywizmu”⁷⁹ wygłasza z pamięci obszerne cytaty z pism Tertuliana, towarzysko spacerując z Lwem Szestowem ulicami Paryża, lub gdy z postawą wyraźnego współodczuwania analizuje „podziemne rzeki” poezji Baudelaire’a – odczuwamy poznawczy dysonans. Wiemy przecież, iż problemy „wewnętrzne królestwa Acheronu”, „sutereny świadomości” (Stempowski 2001a: 94), mentalne podziemia przeczuć, irracjonalne iluminacje i powidoki, wycofane zostały z katalogu zainteresowań scjentyistów.

Historia znajomości Stempowskiego z Szestowem zbiegła się w czasie z pojawieniem się nowego światopoglądowo zjawiska, jakim był nurt filozoficzny zwany egzystencjalizmem. Okres znajomości obu filozofów zaznaczył się w pisarstwie Stempowskiego niezwykłą intensywnością w podejmowaniu tematów filozoficznych.

Fascynacja Stempowskiego światem idei Szestowa była faktem powszechnie znanym w środowisku jego bliskich przyjaciół. We wspominkach „O Jerzym Stempowskim” Halina Micińska-Kenarowa wymienia nazwiska autorów przynależnych do zbioru literacko-filozoficznych fascynacji Stempowskiego. W towarzystwie myślicieli takich jak Jean-Marie Guyau, Baltazar Gracjan, czy Martin Buber znajdowały się „śmiałe i piękne eseje filozoficzne rosyjskiego filozofa Lwa Szestowa”. (Micińska-Kenarowa, 2005: 216). Najistotniejsze informacje o znajomości z Szestowem pochodzą z trzech esejów Stempowskiego: „Kongres Unii Intelektualnych w Krakowie” (1930) (Stempowski 2014: 54-60), „Wspomnienie o Lwie Szestowie” (1939) (Stempowski, 2014: 249-255) oraz „Wspomnienie o Emilu Meyersonie” (Stempowski, 2014: 245-248).

Tuż przed pierwszą wojną światową nakładem księgarni „Szipownik” pojawiły się na rosyjskim rynku wydawniczym rozprawy literackie nieznanego wówczas eseisty – Lwa Szestowa. Fakt ten nie uszedł uwadze Stempowskiego, co więcej, pisma Jehudy Lejbema Szwarcmana (skrywającego prawdziwą tożsamość pod pseudonimem), zapoczątkowały u Stempowskiego trwającą całe życie intelektualną adorację rosyjskiego filozofa. Stempowski posiadał wszystkie pierwsze wydania pism Szestowa. Z opublikowanymi przez „Szipownik” pracami Szestowa [„Szekspir i jego krytyk Brandes”, „Dobro w nauczaniu Tołstoja i Nietzschego”, „Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii”, „Tworczestwo iż niczewo (Czechow)”, „Apoteoza nieoczywistości”] musiał się zaznajomić wnikliwie skoro pisał:

W esejach tych uderzała znajomość wielkiej literatury, niezwykła nie tylko przez rozmiar i dokładność odczytania, ale przede wszystkim przez odmienną i głęboką kontakt z światem fikcji literackiej. W wyobraźni Szestowa postaci stworzone przez mistrzów słowa żyły, jak gdyby

⁷⁹ W taki sposób samego siebie określał Jerzy Stempowski.

dalej życiem samodzielnym. Szestow znał ich wszystkie tajemnice, umiał zadawać im takie pytania i otrzymywać takie odpowiedzi, że pisma jego zdawały się torować drogę do jakiejś zupełnie nowej, znacznie pogłębionej znajomości literatury klasycznej. Przedmiotem jego rozważań były postawy moralne pisarzy i ich stosunek do wielkich zagadnień metafizycznych. Pod jego piórem autorzy i ich postaci, niby w żywotach greckich filozofów, przybierały postawy uproszczone i skrajne zarazem, zachęcając do coraz dalszych, często niepokojących wniosków. (Stempowski, 2014: 249-250).

Informacje o szczegółach z życia Szestowa dotarły do Stempowskiego za pośrednictwem młodego kijowskiego lekarza. Niewiele ich było. Stempowskiemu zapadło w pamięć, że Szestow w tym okresie był młodym absolwentem Wydziału Prawnego Uniwersytetu Kijowskiego, synem i spadkobiercą podtrzymującym rodzinne tradycje prowadzenia przedsiębiorstwa odzieżowego, sprawnie władającym łaciną i greką, autorem esejów z dziedziny filozofii i literatury, którymi zajmował się w wolnych godzinach popołudniowych.

Pierwsza informacja Stempowskiego o Szestowie pojawiają się w liście do ojca z 27 listopada 1911 roku, gdzie pisze: „Rzeczywiście Europejczyk, a może i coś więcej. Mam jego drugą książkę, nie o Szekspirze, ale o Dostojewskim i Nietzschem. Bardzo ciekawa i z wielkim talentem napisana. Mogłaby być ozdobą literatury nawet francuskiej” (Kowalczyk 1997: 21)⁸⁰

Stempowski po raz pierwszy na żywo zobaczył Szestowa w 1921 roku w Paryżu (Stempowski ma 28 lat, Szestow 55), podczas uroczystości obchodów setnej rocznicy urodzin Fiodora Dostojewskiego. Nie ma pewności, czy podczas tego spotkania doszło do bezpośredniej rozmowy obu pisarzy, nie jest także, jak dotychczas, znany fakt wymiany korespondencji pomiędzy myślicielami. Bezspornie jednak wiadomo, że parę lat po tym wydarzeniu, można już mówić o bliższej znajomości, potwierdzonej faktem wielokrotnych spotkań pisarzy w paryskim mieszkaniu Szestowa. „Był to mroźny zimowy wieczór, Szestow przyszedł z żoną i córką w dość zniszczonym ubraniu i w gumowym palcie będącym znakiem całkowitego ubóstwa. Swój esej „Muzyka i zjawy” czytał z rękopisu, szybko, nie podnosząc oczu i nie licząc na żadne kontakty ze słuchaczami” – relacjonował pierwsze wrażenie. (Stempowski 2014: 251).

Bliższa znajomość Stempowskiego z Szestowem nastąpiła kilka lat później. Około sześćdziesięcioletni wówczas filozof mieszkał w Paryżu, w robotniczym mieszkaniu przy Boulogne-sur-Seine. Stempowski gościł w nim wielokrotnie. Można by nawet zaryzykować przypuszczenie, że spotkania w domu Szestowa, wypełnione długimi rozmowami „przy

⁸⁰ Dział Rękopisów BUW 1569, 104 [za:] Andrzej Stanisław. Kowalczyk, *Nieśpieszny przechodzień i paradoksy*, Wrocław 1997, s. 21.

kuchennym stole”, zwyczajowo finalizowane spacerem („potem wychodziliśmy do Bois de Boulogne, który zaczynał się przy końcu ulicy” (Stempowski 2014: 251) należały do wspólnej tradycji.

Już w czasach emigracyjnych przechadzając się z nim pewnego razu koło placu wyścigowego w Longchamps, zrobiliśmy z pamięci rodzaj licytacji cytatów z Tertuliana. Szestow pamiętał niemal całe stronicy, passusy dziwne, mało znane; postać Tertuliana wynurzała się z nich niesamowita, tragiczna, ostra i tajemnicza, jak wszystkie postaci autorów, którzy budzili nienasyconą ciekawość Szestowa. (Stempowski 2014: 251).

Rozmowy intelektualistów krążyły wokół wzajemnych fascynacji światopoglądowych, także bieżących rozpraw filozoficznych Szestowa, które w tym czasie dotyczyły Spinozy⁸¹, Hegla, Platona oraz Husserla. Literaturą w tym okresie Szestow już się nie zajmował, niemniej dyskusje obu pisarzy musiały krążyć wokół literackich tematów, skoro Stempowski nie bez patosu oświadcza:

Mimo tej zmiany tematów Szestow był jednak zawsze człowiekiem literatury. Z moich znajomych nikt w równym stopniu nie znał i nie kochał literatury. Jego mowa potoczna była mozaiką cytatów, łąką, na której kwitły (...) kwiaty słowne Plotyna, Paskala, Szekspira, Kierkegaarda, Dostojewskiego. Zresztą tylko w takim języku były możliwe do sformułowania wielkie wzruszenia metafizyczne, które – wedle świadectwa Diogenesa Laertiosa, Seneki i Lukiana – popchnęły do tyłu szaleństw Greków i Rzymian i wśród których żył Szestow. (Stempowski 2014: 252).

W 1930 roku na Kongresie Międzynarodowego Towarzystwa Współpracy Kulturalnej w Krakowie Szestow wygłosił wykład zatytułowany „O źródłach prawd metafizycznych” (Gadacz 2009: 389). Stempowski, obecny na kongresie, relacjonuje przebieg konferencji w eseju „Kongres Unii Intelektualnych w Krakowie” (Stempowski, 2014: 54). Z niego dowiadujemy się, że poświęcony metafizyce wykład Szestowa wysłuchany został bez głębszego zainteresowania i, wobec „tendencji zasadniczych umysłu współczesnego” (które to miały być tematem konferencji), odebrany został jako niszowy i przebrzmiały. Stempowski znalazł się w gronie, zapewne nielicznym, dla którego wywód o „odkrywaniu tragicznych szczelin w najbardziej na pozór spoistej i pewnej myśli ludzkiej” (Stempowski 2014: 59) stanowił „rodzaj pikantnej przyprawy” (dla koneserów pozytywistycznej diety niestrawnej).

⁸¹ Krytykę poglądów Spinozy obecną w filozofii Szestowa obszernie omawiam w rozdziale IV. „Jerzy Stempowski – recepcja egzystencjalizmu”, w podrozdziale „Filozoficzny świat Lwa Szestowa”. O ile jednak radykalnie antydeterministyczne poglądy Szestowa „otworzyły” młodego wówczas polskiego eseistę na zagadnienia kluczowe w obszarze filozofii ducha; krytykę pozytywizmu, akceptację prawomocności myślenia irracjonalnego, czy uznanie samoświadomości (autentyczności) jednostki ludzkiej, o tyle krytykowana przez Szestowa filozofia Spinozy padła na podatny grunt w kwestiach dotyczących światopoglądu religijnego Stempowskiego (ten omawiam w rozdziale „Omówienie fundamentalnych kategorii nihilizmu”). Można by zgodzić się ze stwierdzeniem A. St. Kowalczyka, gdy twierdzi „[...] Stempowski bowiem jest uczniem Szestowa, lecz nie jest epigonem”. (Kowalczyk 1997: 208).

Dramaturgię tego wydarzenia Stempowski rozbudowuje o własną interpretację myśli Szestowa, próbując pokazać jej pokrewieństwo z myślą romantyczną Goethego:

Główna idea jego wykładu, jak zresztą wszystkich jego książek, polega na poszukiwaniu w człowieku zdolności wyrwania się, chociażby na chwilę i w myśli tylko, z trybu myślenia narzuconego nam przez wymagania życia praktycznego i przez urobione u nas od Arystotelesa pojęcie świata jako konsekwentnie spójnej całości. Szestow wzywa nas do myślenia jak bogowie w chwili, gdy stworzyli świat niemający jeszcze w momencie tworzenia swej spójnej budowy. Szczeliny w budowie świata ukazują się w chwilach tragicznych załamania się naszego ducha, napełniają przerażeniem i dlatego nauka i filozofia starają się jak najprędzej scalić znów pęknięte sklepienie kosmosu. Szestow wzywa do pójścia drogą odwrotną i do hardego zażądania niemożliwości [...] Faust jest czytany w szkołach [...] nikt nie spostrzega zawartego w nim straszliwego apelu do sięgania po niemożliwe [...]. (Stempowski, 2014: 58).

Nie tylko w intelektualnym środowisku Krakowa filozofia Szestowa nie znalazła zainteresowania. Stempowski nadmienia o mającej miejsce kilka miesięcy wcześniej konferencji filozoficznej w Berlinie, na której wystąpienie rosyjskiego filozofa spuentowane zostało trywialną konkluzją: „o tym, o czym mówił nasz prelegent, należy myśleć, ale straszno jest o tym dyskutować”. (Stempowski 2014: 59).

Na przełomie 1930 i 1931 roku Stempowski odwiedził Szestowa co najmniej dwa razy. W trakcie jednej z wizyt Szestow odsłonił przed Stempowskim kulisy spotkania z Edmundem Husserlem, które miało miejsce podczas kongresu filozoficznego w Amsterdamie w 1928 roku. Rozmowa filozofów dotyczyła rozprawy filozoficznej „Potestas clavium”, nad którą Szestow pracował od 1915 roku (wydanej ostatecznie w Berlinie w 1923 roku). Właśnie wówczas, podczas spotkania w Amsterdamie, bezpośrednio z ust niemieckiego filozofa Szestow dowiedział się, iż tekst jego rozprawy okazał się największym rozczarowaniem w życiu Husserla.⁸²

Kiedy, jako profesor matematyki, Husserl powołany został do Getyngi na szefa szkoły filozoficznej, mającego wykształcić nowe pokolenie niemieckich filozofów, w umyśle jego zrodziły się niezliczone wątpliwości i wreszcie stało się jasne, że nic właściwie nie ma do powiedzenia. Były

⁸² Pierwsze zetknięcie Lwa Szestowa z filozofią Edmunda Husserla nastąpiło w roku 1914, na krótko przed wybuchem wojny, gdy Szestow powrócił do Moskwy i, jak pisze Wilhelm Goerd t w „Historii Filozofii Rosyjskiej” (Goerd t 2012: 543), odnowił kontakty z „husserlistą” Gustawem Szpetem. W roku 1917 Szestow publikuje swój pierwszy artykuł o Husserlu „Memento Mori. O teorii poznania Edmunda Husserla” [wydana w 1923 r. jako „Potestas clavium”]. Osobista znajomość z Husserlem rozpoczyna się w 1928 roku, w okresie pracy profesorskiej na paryskiej Sorbonie. W tym samym roku filozofowie spotkali się na wspomnianym Kongresie filozoficznym w Amsterdamie (o którym Szestow opowiadał Stempowskiemu). Ostatnia praca Szestowa poświęcona Husserlowi to esej „Pamięci wielkiego filozofa (Edmund Husserl)” wydany w zbiorze artykułów zebranych przez córkę Szestowa już po jego śmierci pt. „Spekulacja i objawienie”.

to najstraszliwsze miesiące jego życia. Wystąpienie przeciw Sigwartowi⁸³, podniesiony głos, jakim żądał uznania nieomylności nauki i <der Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft>⁸⁴, pochodziły wówczas właśnie z lęku przed sceptycyzmem. Zamiast atakować tę nieprzejednaną postawę, Szestow – właśnie on – powinien był zrozumieć ją od tej strony. (Stempowski, 2014: 253).

Odpowiedź na ten zarzut możemy przeczytać w tekście Szestowa „Egzystencjalizm jako krytyka fenomenologii”:

Ostrość mego ataku podkreśla raczej, niż podważa, ogromne znaczenie tego, co uczynił pan dla filozofii. By walczyć z panem, trzeba zmobilizować całą energię umysłu; każdy intensywny wysiłek zakłada namiętność, i to namiętność gwałtowną. Stałem wobec przerażającego dylematu: albo zaakceptować pana stanowisko w całości wraz z jego dotąd nie sformułowanymi implikacjami, albo wystąpić przeciw panu. (Kołakowski 1965: 213).

W powojennych pismach Stempowskiego temat przyjaźni z Szestowem powraca jeszcze kilkakrotnie, najintensywniej jednak w kontekście zainteresowania osobą prześladowanego w tym czasie serbskiego pisarza, wspomnianego już w tekście Mihajlo Mihajlova.

4.2.2. FILOZOFICZNY ŚWIAT LWA SZESTOWA

Przychodzi na myśl stara, wszystkim znana, lecz przez wszystkich zapomniana anegdota. Młoda Tracjanka, widząc, jak poszukujący niebiańskich tajemnic Tales wpadł do studni, wybuchnęła szczerym śmiechem: nie potrafi dojrzeć, co ma pod nogami, a wyobraża sobie, że dojrzy, co jest na niebie... Wszyscy zdrowo myślący ludzie rozumują dokładnie tak, jak Tracjanka. Wszyscy są przekonani, że *ordo et connexio rerum* jest takie samo na niebie, jak i na ziemi. Nawet filozofowie, którzy, sądzić należy, nie bez powodów zawsze z uwagą przysłuchiwali się sądom mądrych ludzi, od dawna już usiłują ustanowić zasadę ciągłości zjawisk we wszechświecie. (Szestow 1990: 1).

Trudno uznać rosyjskiego filozofa za nieodrodne dziecko epoki, w której żył. Szestow niewiele miał „wyznawców” za życia i nie tak znowu wielu naśladowców po śmierci. Poglądy Szestowa wydawały się być szczególnie nietrafione w ducha epoki, zwłaszcza, że wobec umacniania pozycji *ratio* był radykalnym opozycjonistą. Nie tylko zresztą na gruncie ówczesnej filozofii Zachodniej Szestow nie znalazł zrozumienia. Z opozycją zderzył się także na terenie rodzimej filozofii rosyjskiej. Relacjami pomiędzy naukami pozytywnymi a metafizyką zajmował się niewiele starszy od Szestowa – Władimir Sołowiow. W 1874 roku Sołowiow napisał pracę zatytułowaną „Kryzys filozofii zachodniej (przeciw

⁸³ Christoph Sigwart (1830–1904) – niemiecki filozof. Jeden z głównych przedstawicieli psychologizmu w logice.

⁸⁴ Tzn. nieskończoność obiektywnego rozumu.

pozytywistom)”. Batalia antypozytywistyczna polegała u Sołowiowa na wyrażeniu dezaprobaty wobec pomysłu wykluczenia problemu wiary z dyskursu filozoficznego (i to prawdopodobnie jedyna wspólna z Szestowem płaszczyzna na gruncie działań antypozytywistycznych). Sołowiow zgodnie z „duchem czasów”, będąc pod urokiem filozofii Spinozy i Hegla, których Szestow krytykował, stanął w obronie praw rozumu. Aspiracją jego było „wprowadzenie odwiecznych treści chrześcijaństwa w nową, właściwą, tj. niewątpliwie racjonalną formę (Obolevitch 2014: 121). W tym celu – jak pisze:

[...] należy wykorzystać wszystko, co przez umysł ludzki zostało wypracowane w ciągu ostatnich wieków, należy przyswoić sobie powszechne wyniki rozwoju naukowego, należy przestudiować całą filozofię [...] jest dla mnie jasne, jak to, że dwa razy dwa równa się cztery, iż cały wielki rozwój zachodniej filozofii i nauki – wydawać by się mogło, obojętny, a po części wrogi wobec chrześcijaństwa – w rzeczywistości jedynie wypracowywał dla chrześcijaństwa nową, odpowiednią dla niego formę. I kiedy chrześcijaństwo zostanie wyrażone w tej nowej formie [...] zniknie to wszystko, co dotychczas przeszkadzało mu wejść do powszechnej świadomości, mianowicie jego rzekoma sprzeczność z rozumem. (Obolevitch 2014: 121).

Natomiast w tekście Sołowiowa możemy przeczytać:

Skoro więc fizyka szuka i udziela wyjaśnień, to oczywiście wyjaśnienia te mogą mieć sens tylko wtedy, gdy zostaną sprowadzone do zasady nie potrzebującej dalszego wyjaśnienia, tj. zawierającej w sobie swoją prawdę i wiarygodność, do zasady bezwzględnie koniecznej, czyli absolutnej, albowiem oczywistym jest, że zasada, której wiarygodność jest wątpliwa, nie może służyć do wyjaśnienia czegoś innego. Ponieważ zaś bezwzględna zasada znajduje się poza sferą fizyki jako nauki szczegółowej, czyli względnej, stąd [fizyka] powinna otrzymać znajomość tej zasady od innej nauki. Ta zaś inna nauka – nauka o tym, co istnieje autentycznie, czyli absolutnie – to właśnie metafizyka. (Sołowiow 1874).

Szestow był zdecydowanym antagonistą jednorodnej koncepcji świata. Ateny i Jerozolima, o których pisał, to dwa porządki ontyczne, o odmiennym „kodeksie prawnym”, otwierane za pomocą różnych kluczy: w przypadku Aten – rozumem, w przypadku Jerozolimy – wiarą. Filozofii Sołowiowa Szestow postawił poważny zarzut (tożsamy z zarzutem postawionym Kantowi): wymuszenia na metafizyce postawy uległości wobec nadrzędnej roli rozumu o kompetencjach wyrokującego sędziego. Autor „Aten i Jerozolimy” nie był skłonny oddać Jerozolimy pod sąd Ateński. W „Nauce i swobodnym poszukiwaniu” Szestow występując w obronie niepodległej metafizyki, cynicznym tonem ostrzega:

Tak więc niepotrzebna jest żadna metafizyka lub, jeśli już dopuścić metafizykę, to tylko taką, która potrafi żyć w zgodzie z nauką, a nawet podporządkować się jej. Ponieważ – i trzeba to z góry wiedzieć – jeśli dojdzie do konfliktu metafizyki z nauką, to pierwsza „zniesiona zostanie z powierzchni ziemi”. Filozofia nowożytna wyrosła i umocniła się w takiej świadomości. Po Kartezjuszu, a zwłaszcza po Spinozie, nie mógł mówić ani myśleć inaczej. (Szestow 1990: 4)

Powróćmy na moment do Kanta. W 1911 roku (sto trzydzieści lat po wydaniu „Krytyki czystego rozumu”) Szestow publikuje „Wielkie wigilie”. Rosyjski filozof uważał filozofię Kanta za jedną z najbardziej fascynujących spośród istniejących, kwestionował jednak jego metodę. Uznanie czasu i przestrzeni, jako subiektywnych form ludzkiej percepcji wprawdzie uznał Szestow za rewolucyjne, jednak z ubolewaniem podkreślał, że żaden z kantystów, ani żaden inny filozof studiujący dzieła Kanta, a nawet sam Kant nie wyciągnął przełomowych wniosków z ogłoszonej przez siebie teorii. „To wielka strata” – wydaje się konkludować na kartach „Wielkich wigilii” Szestow,

[...] gdyby rzeczywiście [kantowskie odkrycie] odsłoniło ukrytą dotychczas przed ludźmi prawdę, to powinno nie tyle położyć kres metafizycznym poszukiwaniom, lecz przeciwnie, stanowić impuls i powód do [...] zupełnie nieprawdopodobnych i szalonych doświadczeń. Jeśli bowiem czas i przestrzeń są formami naszego ludzkiego postrzegania, to wynika z tego, że to właśnie one skrywają przed nami ostateczną prawdę. (Szestow 2016: 46).

Ale to tyle, jeżeli chodzi o „zachwyty” Szestowa nad Kantem. Kant przystępując do pracy nad epistemologiczną teorią posiadał niezachwiane przekonaniem o wyższości matematyki i nauk przyrodniczych nad metafizyką (Szestow 2016: 15) i – zdaniem Szestowa – zbyt był zachowawczy aby „spojrzeć w przepaść”. A metafizyka to dla Szestowa „urwisko”, mamiąca pięknem grozy niewiadoma, nęcący uskok, powodujący zaburzenie równowagi, wprowadzający w odmienny stan świadomości – w nieoczywistość.

Pochylamy się nad przepaścią [powiada Szestow], chociaż wiemy, że niczego nie zobaczymy. Nie jest nam bowiem potrzebne widzenie i nie z widzenia pochodzi wiedza. Źródłem siły okazuje się to, co przyjęło się uważać za źródło słabości: „zawrót głowy”, tych, których „ciągnie [...] do przepaści, do tego co nieodgadnione, do tajemnicy – nie dlatego, że chcemy odgadnąć, pojąć tajemnicę, słowem: zrozumieć, uporządkować życie. Musimy odwyknąć od rozumienia, pokochać zgrozę i nieporządek. Dlatego przepaść jednocześnie pociąga nas i odpycha. (Szestow 2016: 7).

I nieco dale rosyjski filozof pisze:

W ciągu naszego długiego życia do tego stopnia przyzwyczajamy się do sznurka, że zaczynamy wierzyć, iż należy on do samej istoty świata; że w sznurku jako takim kryje się wielka tajemnica, tajemnica wszystkich tajemnic. Jeden z najznakomitszych myślicieli, Spinoza, sądził, że nawet sam Bóg związany jest koniecznością. (Szestow 2016: 27).

Spinozie poświęcił Szestow wspomniany już kilkakrotnie esej z 1929 roku *Nauka i swobodne poszukiwanie*. Spinoza – pisze Szestow – „występował przeciwko <samowolnej> metafizyce” (Szestow 1990: 4) i uroczyście przyrzekał (chcąc teorię potwierdzić praktyką) usunąć ze swojego słownika wszelkie wyrażenia mogące wskazywać na obecność ludzkich

emocji. Te przecież nie mogą mieć żadnego znaczenia w procesie docierania do prawdy – uważał. A Bóg? Bóg zrównany został w hierarchii z naturą i substancją, więc bez uszczerbku dla „porządku rozumu” mógł być przez nie zastąpiony. Osobowy Bóg (kapryśny i nieprzewidywalny) w celu uniknięcia zbędnego chaosu, „wymieniony został” na bezosobową i beznamietną prawdę „objawioną”, za jakie zostały uznane powszechnie obowiązujące sądy. Czy jest jakieś wyjście z tego impasu? – pyta w konkluzji autor „Nauki i swobodnego poszukiwania” (i sam udziela odpowiedzi). Jest nim „nadnaturalny świat samowoli”, z którego odejdą w niepamięć <powszechnie obowiązujące sądy> i samozadowalająca się pobożność” (Szeszow 1990: 15). To warunek – zdaniem Szestowa – i początek „swobodnego poszukiwania prawdy”. (Szeszow 1990: 15).

Koncepcja bytu podporządkowanego prawom rozumu, stopionego w jednorodny, funkcjonujący na mocy determinizmu organizm, ma wielowiekową i mocno zakorzenioną w filozofii tradycję. Niezwykle interesujący, o równie burzliwych dziejach spekulacji był (i jest) problem relacji pomiędzy (jak starano się wykazać zwłaszcza w epoce oświeconego racjonalizmu, czy w okresie rozkwitu nauk pozytywistycznych) niezawodnym narzędziem weryfikującym sądy i probierzem prawdy – logiką, a najpotężniejszym działem filozofii, jakim jest metafizyka.

W przytoczonym na początku rozdziału cytacie eseista nawiązuje do wydanego w 1677 roku dzieła Spinozy „*Ethica ordine geometrico demonstrata*”, w którym niderlandzki filozof umieścił przełomowe (jak miało się okazać) twierdzenie: „*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*”.⁸⁵ Oświadczenie Spinozy ustanowiło pewien punkt graniczny. O ile relacje logiki z metafizyką do czasów Spinozy uwzględniały ich autonomiczności (z różnymi wariacjami na temat „odległości” w tym systemie hierarchii), tym jednym twierdzeniem, spajającym porządek logiczny i ontyczny, filozof zburzył konfigurację dotychczas uznawanego systemu. „Tak pomyślana koncepcja <logiki metafizycznej> znalazła kontynuatorów (zwłaszcza Fichtego i Hegla) (Kamiński 2017: 53), a po Heglu – jak zauważył Szestow – „nikt nie ma odwagi twierdzić, że filozofowie mogą <swobodnie> myśleć i poszukiwać”. (Szeszow 1990: 1.1.). Odtąd – kontynuuje Kamiński

logika nie tylko jest wyznaczona przez założenia metafizyczne i znajduje się całkowicie pod ich dyrektywami, ale stanowi nawet podstawę metafizyki, bo porządek ontyczny nie tylko jest tożsamy z logicznym, ale i względem niego wtórny”. (Kamiński 2017: 53).

⁸⁵ Krytykę Spinozjańskiej koncepcji człowieka przeprowadza Stempowski w eseju z 1956 roku „Portret młodego Panurga” [w:] Jerzy Stempowski, *Notatki niespiesznego przechodnia* (t.1), Warszawa, 2012.

Naturalną kolejną rzeczą, najefektywniejszym obszarem praktyki dla niezmiernie aktywnego *ratio*, stały się nauki matematyczno-przyrodnicze. Tak było w czasach Spinozy, Kanta, Hegla czy Fichtego, tak też było w okresie działalności Szestowa. Tradycja kantowsko-spinozjańsko-pozytywistyczna w procesie uczynienia z filozofii nauki, usiłowała zmusić tę pierwszą, do zaakceptowania, jedynie słusznego (zdaniem scjentystów) języka, jakim była logika. Termin „racjonalność” zajął w świecie kultury zachodniej miejsce prestiżowe, podobnie jak zaszczytną pozycję osiągnęło sformułowanie „nauka”. Oba określenia niezmiernie budziły (i budzą w większości) powszechny respekt i aprioryczne uznanie. Związek frazeologiczny „racjonalność nauki” jest najczęściej bezkrytycznie akceptowany i uznany za jedynie właściwy. Kilka wieków systematycznej pracy na polu filozofii Zachodniej, na rzecz umacniania pozycji *ratio et logica* nie pozostało bez odzewu: nauka powinna być wyłącznie racjonalna. Nie znaczy to jednak, że tak wypracowane stanowisko znajdowało wyłącznie popleczników. Pomimo, iż określenie „irracjonalność nauki” brzmi podejrzliwie, wywołuje kontestację i wrażenie dysonansu. Próby zrzucenia logiki z piedestału lub co najmniej podważenie jej monopolu, następowały w historii myśli filozoficznej wielokrotnie. Poza klasycznym przykładem Pascala i jego dwóch porządków podległych różnym „konstytucjom” („serce ma swoje racje, których rozum nie zna”) (Pascal 1989: 244), należałoby wymienić Montaigne’a, Rousseau, Kierkegaarda, Schopenhauera, Nietzschego, Bergsona, Szekspira, Dostojewskiego, i naturalnie – Szestowa.

Nie wglębiając się zanadto w kwestie dotyczące relacji pomiędzy logiką a metafizyką (dyskutowane zarówno na polu filozofii nauki pomiędzy poszczególnymi jej dziedzinami, jak i w dyskursie teologicznym), faktem jest, iż w dalszym ciągu obecne są oba „trendy”: umocnienia pozycji rozumu oraz jego zdyskredytowanie.⁸⁶ We wprowadzeniu do książki poświęconej tematowi racjonalności nauki Walczak pisze:

Z jednej strony nauka uzyskuje kolejne, przełomowe wyniki (genetyka, nauki kognitywne), co zdaje się potwierdzać wyróżnioną pozycję racjonalności nauki wśród innych typów racjonalności, a co za tym idzie, nauka staje się coraz bardziej dominującą i wpływową częścią (zachodniej) kultury. Z drugiej strony filozofowie nie tylko mają trudność z odpowiedzią na pytanie, na czym polega racjonalność nauki [...] Aktualny stan świadomości filozoficznej jest rezultatem znaczącej zmiany, jaką przeszły w XX wieku poglądy na temat racjonalności nauki: od bezkrytycznego uwielbienia dla nauki jako wzorca wszystkich innych postaci poznania [...] do całkowitego zwątpienia w racjonalność nauki. (Walczak 2006: 13).

⁸⁶ Mistycyzmem interesował się także Bertrand Russell – jeden z największych logików XX wieku, m.in. pisał o syntezy myślenia naukowego i mistycznego (choć nie w sensie religijnym) – [patrz: Tatiana Barkovskiy, Rola mistycyzmu i myślenia mistycznego u Bertranda Russella, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria R. 31: 2022, Nr 2 (122). <https://philarchive.org/archive/BARRMI-2>. [dostęp: 19.12.2022].

W wieku XX nastąpiła dynamiczna ewolucja poglądów na temat nauki i jej racjonalności. Najpierw, za sprawą logicznego empiryzmu – kontynuuje autorka – wpojone zostało przekonanie, iż nauka jest uosobieniem racjonalności, w latach 60. (co zawdzięczamy głównie teorii Thomasa S. Kuhna), przekonanie to zostało poważnie nadwyrężone, a zakwestionowane w radykalnej tezie Paula K. Feyerabenda głoszącej, że „nauka jest współczesną formą irracjonalności i nie lepszą postacią poznania niż np. magia Azande”. (Walczak 2006: 13).

Austriacki filozof nauki, który (podobnie jak w pierwszej połowie XX wieku czynił to Szestow), sugeruje co najmniej równowartość możliwości epistemologicznych racjonalizmu i doświadczeń irracjonalnych. Tak o tym pisał:

[...] istnieje wiele sposobów uporządkowania otaczającego nas świata, że znieawidzone ograniczenia jednego zbioru zasad można przełamać, przyjmując dobrowolnie zasady innego rodzaju, jak również i to, że nie ma potrzeby odrzucania wszelkiego porządku i dopuszczenie do sytuacji, w której jest się bytem zredukowanym do bezładnego strumienia świadomości [...] Paradoxem współczesnego irracjonalizmu jest to, że jego rzecznicy milcząco utożsamiają racjonalizm z porządkiem i artykułowaną mową, a zatem sami czują się zmuszeni promować jąkanie i niedorzeczność – wiele odmian „mistycyzmu” i „egzystencjalizmu” istnieje tylko dzięki silnemu, choć nieświadomionemu przywiązaniu do pewnych zasad pogardzanej ideologii (wystarczy tylko przypomnieć „teorię” głoszącą, że poezja to nic innego jak barwnie wyrażone uczucia). Wystarczy usunąć zasady, dopuścić możliwość wielu form życia, a zjawiska takie znikną jak zły sen. (Feyerabend 1996: 163–164).

Czy cytowany fragment nie przywodzi na myśl wypowiedzi Pascala?:

Trzeba umieć wątpić, tam gdzie trzeba, twierdzić, tam gdzie trzeba, i poddać się, tam gdzie trzeba. Kto czyni inaczej, nie pojmuje siły rozumu. Są ludzie, którzy grzeszą przeciw tym trzem zasadom, albo przeciwstawiając wszystko jako rzeczy dowiedzione, z braku rozumienia dowodów; albo wątpiąc o wszystkim, z braku zrozumienia, gdzie trzeba się poddać; albo poddając się we wszystkim, z braku wiadomości o tym, gdzie trzeba sądzić”. (Pascal 1989: 240).

Wyjaśnieniu należy się wspomniany w poprzedzającym podrozdziale „Przyjaźń Jerzego Stempowskiego i Lwa Szestowa” konflikt pomiędzy rosyjskim myślicielem a twórcą fenomenologii – Husserlem. Niemiecki filozof oraz stworzona przez niego filozofia fenomenologiczna zajęły (obok neokantyzmu) istotne miejsce w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej. Należy jednak zaznaczyć, iż myśliciele rosyjscy niezwykle rzadko transponowali na grunt rodzimy zachodnioeuropejskie koncepcje filozoficzne w ich „czystej” formie, najczęściej dokonywali swoistej transformacji w duchu rosyjskiego rozumienia rzeczywistości. Tym, co okazało się pociągające w filozofii Husserla była jego determinacja do uczynienia filozofii nauką ścisłą. Filozofię Husserla propagował w Rosji zwłaszcza wspomniany już Gustaw Gustawowicz Szpet (uznany za najwybitniejszego fenomenologa filozofii rosyjskiej), którego pierwsza obszerna publikacja o tytule „Zjawisko i sens.

Fenomenologia jako nauka podstawowa i jej problemy” w sposób bezpośredni nawiązywała do wydanego na przełomie roku 1911/12 w rosyjskim „Łogosie” artykułu Husserla „Filozofia jako nauka ścisła”. I właśnie przeciwko takiej koncepcji filozofii z całą determinacją zwrócił się Szestow (dodajmy bliski przyjaciel Husserla, i jednocześnie zagorzały adwersarz jego filozofii). Tym co wzburzało Szestowa w filozoficznych propozycjach Husserla dotyczących kwestii istoty ludzkiego poznania był – jak pisze w „Historii filozofii rosyjskiej” Wilhelm Goerdts – „brak umiaru w dążeniu Husserla <do uczynienia filozofii nauką o prawdach absolutnych>”. (Goerdts 2012: 536).

Władza rozumu oznacza pewność [kontynuuje Goerdts obszernie cytując poświęcony Husserlowi tekst Szestowa „Pamięci wielkiego filozofa (Edmund Husserl)”) – a ta umocowana jest w długiej filozoficznej tradycji od czasów Arystotelesa i przyjmowana wśród ludzi, którzy „trzymają się środkowych sfer bytu” [...] i „nie ryzykują dojścia na ich krańce” – że „poznawszy środek, drogą wnioskowania [...] mogą dojść do tego, co dzieje się na krańcach” [...]. Ale środkowe sfery ludzkiego i kosmicznego życia tylko w niewielkim stopniu przypominają zarówno bieguny, jak i równik. Po to, by ocenić krańce bytu, trzeba w nich przebywać. Najbardziej fałszywym wnioskiem jest wniosek następujący: rozum [...] uczynił tak wiele, a zatem może uczynić wszystko. Wiele – nie znaczy wszystko: wiele i wszystko to dwie różne, niesprowadzalne do siebie, kategorie”. (Goerdts 2012: 536).⁸⁷ Zamykając wątek poświęcony relacji Szestowa i Husserla niemiecki historyk filozofii pisze:

W spotkaniu Husserla z Szestowem dochodzi do głosu z całą ostrością spór między „wewnętrzna” i „zewnętrzna” filozofią, między filozofią będącą „zamyśleniem” (*Besinnung*) i „refleksją” jak chce Husserl, i filozofią będącą „wielką i ostateczną walką” w celu „przewyciężenia tego, co wydaje się naszemu rozumowi [...] niemożliwe do przewyciężenia”. (Goerdts 2021: 537).

Kończąc niniejszy fragment, w którym przedstawiłam sylwetkę oraz filozofię Szestowa, winna jestem wyjaśnienia tak podjętej decyzji. Wpływ filozofii Szestowa uważam za kluczowy w procesie kształtowania orientacji filozoficznej Stempowskiego. Nie twierdę jednak, iż była ona jedynym budulcem filozoficznego kręgosłupa polskiego pisarza.

⁸⁷ Być może interesująca byłaby analiza porównawcza myśli Lwa Szestowa, a już z pewnością Jerzego Stempowskiego (apologetów głoszących prawomocność „prawd peryferyjnych”) z dyskusjami toczonymi od połowy wieku XX po dzień dzisiejszy w ramach refleksji posthumanistycznych. Mam tu na myśli m.in. Rosi Braidotti dostrzegającą koniec niepodzielnie panującej dominacji kartezjańskiego podmiotu Cogito (z przypisaną mu dystynkcją jedyne właściwego modelu „prawdziwego człowieczeństwa”), wskazującą na „brzeży przepaści” (czyż nie bliskie Lwu Szestowowi?), na których odsłaniają się „peryferyjne”, choć pełnoprawnie umocowane w rzeczywistości, prawdy.

Niezaprzeczalny jest przecież wpływ filozofii starożytnej, zwłaszcza tak bliski Stempowskiemu stoicyzm i sceptycyzm⁸⁸ oraz epoka Oświecenia. Mam nadzieję, iż kolejny rozdział mojej pracy czytelnie udowodni prymarny wpływ myśli filozoficznej Szestowa, jako tej, która odegrała istotną rolę w ukształtowaniu światopoglądowej postawy Stempowskiego, zwłaszcza jego niezaprzeczalnie antagonistyczne nastawienie wobec filozofii pozytywizmu.

⁸⁸To właśnie ten trudny we współlistnieniu melanz sceptycyzmu, stoicyzmu i akceptacji nieoczywistości pozwolił (jak sądzę) na „zachowanie przytomności w czasach szaleństwa”, przy jednoczesnym autentycznym i bezkompromisowym zaangażowaniu w świat ludzkiego ducha.

V. ANTYPOZYTYWISTYCZNE DEKLARACJE JERZEGO STEMPOWSKIEGO

Jako wiernemu synowi pozytywizmu, piszącemu te słowa trudno jest robić proces pozytywizmu współczesnego. Nie można jednak ukryć, że lud laboratoryjny dostarczył w ostatnich czasach dotkliwych rozczarowań. Żyjąc w obawie wypowiedzenia sądu wartościującego, nie zajął stanowiska do najważniejszych zagadnień naszego czasu. W swych białych tunikach pozostał niemy [...]. Od formacji humanistycznej oczekujemy czegoś innego. (Stempowski 2001d: 19)

Główną intencją niniejszego rozdziału jest wykazanie antypozytywistycznych poglądów Stempowskiego, które co najmniej od początku znajomości z Szestowem, stały się fundamentem refleksji eseisty w opowieści o kondycji ludzkiej. Rozdział składa się z pięciu podrozdziałów, które w pierwszym rozpoznaniu wydają się wieść własne niezależne i niepowiązane z głównym tematem rozdziału życie. Decyzja taka ma jednak głębsze uzasadnienie. Jak już wspomniałam w rozdziale wstępnym, Stempowskiego zaliczyć należy do filozofów antysystemowych, takich jak Szestow, Camus, czy Unamuno, którzy eksplorowali leżące w spektrum ich zainteresowań kategorie filozoficzne w sposób niesystematyczny. Z tego względu, usiłując wyodrębnić zasygnalizowane w tytule „antypozytywistyczne deklaracje” Stempowskiego, sięgnęłam do pięciu obszarów badawczych, w których je odsłania, tj.: w obszarze powinowactwa z *Lebensphilosophie*, krytyki artystycznej, antagonizmu wobec odindywidualizowania jednostki, sympatii wobec „irracjonalnej esencji świata” oraz psychoanalizy, jako innowacyjnej metody mentalnej retrospekcji człowieka.

Stempowski faktycznie był „synem pozytywizmu”. „Oświeceniową atmosferę domu w Winnikowcach tworzą wyjątkowi rodzice [...] Oboje byli dziećmi <czasu pozytywizmu, przyrodoznawstwa i pogardy dla poezji>”. (Grochowska 2019: 384). Stempowski wychowany został wedle pozytywistycznych wzorców, wpajanych mu zarówno przez rodziców, jak i krąg znamienitych, zorientowanych wedle panującej ideologii przyjaciół domu. Rodzice Stempowskiego prowadzili dom otwarty, w którym gościli znani pisarze oraz publicyści, m.in. Stefan Żeromski, Waław Sieroszewski, Gustaw Daniłowski, Stanisław Posner, Ludwik Krzywicki i inni. Jednak już we wczesnej eseistyce Stempowskiego pojawiają się wyraźne sygnały świadczące o antypatii wobec filozofii pozytywistycznej,

zwłaszcza wobec jej koronnych tez podkreślających priorytet wiedzy empirycznej i naukowości, jako jedynych i nieomylnych w wyjaśnianiu świata.

Analogicznie wobec intensywności, z jaką Szestow krytykował każdą próbę usprawiedliwiania wiary przed wyrokującym jej słusznym rozumem, Stempowski przez całe życie i przy każdej nadarzającej się okazji oskarżał ówczesny humanizm o bierność i wyjałowienie. Tak w jednym, jak i drugim wypadku na ławie oskarżonych usadowiona została logika jako nieomylny probierz prawdy.

Byłem niedawno na odczycie Martina Heideggera, który rozgraniczając zakres nauki i filozofii, powoływał się m.in. – jako na charakterystyczne dla nauk ścisłych – na zdanie Maxa Plancka, że rzeczywiste jest to, co się daje zmierzyć [...] Mylnie byłoby jednak sądzić, aby mierzenie otaczających nas zjawisk było wyłącznie przywilejem nauk ścisłych. „Weź tę trzcinę i zmierz nią kościół i tych, którzy się w nim znajdują”, mówi autor Apokalipsy. Potrzebę mierzenia odczuwamy wobec każdego zjawiska przytłaczającego nas swym rozmiarem, swym charakterem niejasnym lub chociażby swą jednostajnością. (Stempowski 2012i: 12).

Powrócę w tym miejscu do cytatu, którym rozpoczęłam niniejszy rozdział, do eseju „O współczesnej formacji humanistycznej”. Tekst stanowi nie tylko „proces pozytywizmu współczesnego”, jest równocześnie druzgocącą krytyką ówczesnej kondycji humanizmu. Zarzut, który stawiał Stempowski był poważny. To zarzut „zaniedbania” i tchórzliwej asekuracji. Stempowski obwinia „formację humanistyczną” o zmarnowanie szansy, którą otworzył przełom antypozytywistyczny.

W tekście Stempowski nakreśla sylwetki Charlesa Darwina, Claude’a Bernarda i Hipolita Taine’a, jako przedstawicieli tej kategorii myślenia, która „oddała” człowieka we władanie nieuniknionych procesów ewolucyjnych, tak, iż w konsekwencji wewnętrzny, subiektywny świat człowieka (jak dotąd będący głównym obszarem zainteresowań humanistyki) przestał być postrzegany, jako wartość. Przyczyny tego stanu rzeczy Stempowski dopatruje się w zaniedbaniach środowiska humanistów, a na liście zarzutów znalazły się zarówno metody kształcenia, jak i jego zakres. Humanisci, zdaniem eseisty, zawiedli, gdyż zbyt łatwo „porzucili” najcenniejszy „obiekt” zainteresowań humanistyki – indywidualnego człowieka. Wobec ekspansji nauk przyrodniczych, które bezkolizyjnie zaadoptowały nowoczesne metody badawcze, stając się atrakcyjnym ekonomicznie, szybko galopującym systemem, studia humanistyczne pozostały wyraźnie w tyle, i wobec naukowo-społecznych przemian zwyczajnie zbladły. Doprowadziło to do sytuacji, w której dynamicznie rozwijająca się technika oraz hermetyczny charakter specjalizacji poszczególnych zakładów naukowych zostały wprężone w mechanizm nowożytnego państwa opartego na – jak podaje eseista – „moralności obłąkanego miasta”. Wyszło z niego

pokolenie technokratów, nie widzące żadnej trudności w racjonalnym zorganizowaniu narodów na wzór termitów, pod warunkiem odrzucenia wszystkich przesądów i tradycji (Stempowski 2001d: 8). Nowo powstałe *polis* o nowej moralności, odrzucić musiało tradycyjnie rozumiane studia humanistyczne, z przypisanym im zapleczem bibliotek i muzeów. A przecież „poważniejsze wykształcenie humanistyczne ma w sobie zawsze coś z kurzu bibliotek i coś ze szlafroka” – puentuje eseista. (Stempowski 2001d: 9).

Należy podkreślić, że krytyka środowiska współczesnych Stempowskiemu humanistów, a jednocześnie przedstawicieli nauk ścisłych wyszła spod pióra człowieka, którego zwano

[...] humanistą doskonałym, neohumanistą [...] czytał po grecku i po łacinie z równą swobodą, jak czytał w kilku językach nowożytnych. Klasycy, Tukidydes czy Owidiusz, bywali dla niego autorami czytany do poduszki lub w pociągu. Wszystkie jego rozważania o literaturze, o kulturze mają swoje korzenie w przeszłości grecko-rzymskiej. Ale w rzeczy samej jego formacja intelektualna była podwójna: humanistyczna i przyrodnicza [...]. Niejako *avant la lettre* Stempowski znosił przeciwieństwo „dwu kultur”, przeczył głośnej tezie C.P. Snowa o rozziwie między wiedzą o człowieku i wiedzą o przyrodzie. Był humanistą myślącym kategoriami nauk ścisłych, był *a scientist* o często oszałamiającej kulturze humanistycznej. (Terlecki 2005b: 88).

W dalszej części eseju Terlecki wyjaśnia:

Intelektualizm Stempowskiego nie był szlafrokowy i nie pachniał kurzem. Łączył go z metodycznym studium życia, konfrontował z rzeczywistością i pogłębiał w tej konfrontacji; trafnie nazwał to kiedyś „eksperymentalnym wykształceniem społecznym”. Znał mnóstwo ludzi, lubił rozmawiać, umiał sensownie podróżować – jakby z reflektorem, lunetą i mikroskopem. Miał zdolność kojarzenia elementów obserwacji i spekulacji, teorii i doświadczalnego konkretnego, wiedzy książkowej i wiedzy życia. (Terlecki 2005b: 88).

5.1. POKŁOSIE FILOZOFII ŻYCIA

Teraz kiedy Jurek ma wyruszyć w świat na samodzielne już życie jako dojrzały młodzieniec, muszę sobie przypomnieć niektóre rzeczy z jego dzieciństwa [pisał w *Pamiętnikach* Stanisław Stempowski]. Na ogół nie był on łatwy do prowadzenia, tkwił w nim jakiś dziwny upór względem wszystkiego, do czego chciałem go zachęcić [...] smuciło mnie to, że syn mój nie przejmuje się tym, co mnie do żywego obchodziło i że ucieka duchowo gdzieś w bok; okazywał przy tym dziwne zainteresowanie do rzeczy cudacznym, chorobliwym, do nienormalności i nawet zbrodni. (Stempowski S. 2005: 17).

Stempowski już od najmłodszych lat wykazywał wysoki stopień wrażliwości na liczne przejawy niesprawiedliwości, krzywdy, agresji i hipokryzji. „Dziwne zainteresowania”, o których w „Pamiętnikach” wspomina ojciec Stempowskiego dotyczyły takich przejawów doświadczania życia, które przez większą część społeczeństwa były marginalizowane, uznawane za rachityczne, nieużyteczne, bądź ekscentryczne. Ta właśnie różnorodność życia umysłowego i emocjonalnego, indywidualny sposób zakorzenienia człowieka w świecie

stanowiły dla pisarza „atrakcyjny” obszar interpretacji, lecz jednocześnie określały jego własny rys osobowościowy. Przez całe swoje życie Stempowski był nieprzejednany w proklamowaniu prawa do posiadania sądu wartościującego i przeżyć subiektywnych. Życie rozumiał jako „grę duchowych sił” i nierzadko dopuszczał interpretację rzeczywistości w duchu irracjonalizmu. Poglądy Stempowskiego wydają się być bliskie założeniom przełomu antypozytywistycznego. Ideologia, z którą (bez składania jawnych deklaracji) utożsamiał się pisarz, swobodnie wpisuje się w pojemną definicję filozofii życia, którą proponuje Gadacz:

Pojęcie to w historii filozofii odnoszone bywało do rozmaitych, pokrewnych intuicji filozoficznych; jako myślicieli podzielających te intuicje wskazywano Sokratesa, Lucjusza Anneusza Senekę, Marka Aureliusza, świętego Augustyna, Niccolò Machiavellego, Michela de Montaign’ę, Blaise’a Pascala, Søren Kierkegarda, Artura Schopenhauera. Zajmowali się oni nie tyle życiem w znaczeniu przyrodniczym, ile życiem jednostki, świadomej swego losu, nadchodzącej śmierci, winy. Takie rozumienie stało się współcześnie bliskie filozofii egzystencji (Gadacz 2009 a: 57), a już z pewnością w zrodzony w drugiej połowie XIX wieku, nurt filozofii zwanej *Lebensphilosophie* wyrosłej na polemice z pozytywizmem i materializmem, „z mechanistycznym, systematyzującym, matematyczno-racjonalistycznym i statycznym myśleniem, które [...] ujmowało życie w sposób mechaniczny (zwierzęta-maszyny u Kartezjusza, człowiek-maszyna u Juliana Offraya de La Mettrie). (Gadacz 2009 a: 57–58).

Spośród licznych przedstawicieli filozofii życia, refleksja nad światem, jaką podejmował Stempowski najbliższa była przedstawicielowi *Lebensphilosophie* – Dilthey’owi. Podobnie jak niemiecki myśliciel Stempowski dostrzegał niebezpieczeństwo jednokierunkowego myślenia, faworyzującego poznanie oparte na wiedzy pozyskanej w obszarze nauk ścisłych, przy jednoczesnym „zaniedbaniu” rozumienia tak uzyskanej wiedzy. Podobnie jak Dilthey dostrzegał odrębność świata przyrodniczego i historycznego, krytykował pomysł poddania go metodologii nauk empirycznych. Istotną rolę w rozumieniu świata obaj myśliciele dostrzegali (obok doświadczenia zewnętrznego) w doświadczeniu wewnętrznym, będącym subiektywną interpretacją rzeczywistości. Obaj także wskazywali na pozaintelektualne metody poznawania rzeczywistości. Zgodnie także rozumeli kulturę, jako przejaw werbalizacji ludzkiego życia, a sferę ducha jako obszar wolności i kreatywności człowieka.

O stopniowej degradacji godności człowieka pisał także Bierdiajew. Stempowski, o czym piszę w dalszej części rozdziału, podzielał poglądy rosyjskiego filozofa.

Wiele racji miał filozof Bierdiajew, który uważał, że szczytem rozwoju humanistyki i kultury był wiek XV i XVI. Ówczesna eksplozja humanistyki była wybuchem energii duchowej nagromadzonej w kontemplacji całego średniowiecza. Potem rozwój techniczny stopniowo wypłukiwał humanizm z kultury, aż wreszcie doprowadził do radykalnego antyhumanizmu. Jak to

możliwe – kontynuuje Gadacz – że w XVI wieku Pico della Mirandola głosił pochwałę godności człowieka, a już dwieście lat później La Mettrie pisał książkę pod tytułem „Człowiek maszyna”, a w wieku XIX pojawił się materializm wulgarny, który twierdził, że nie ma różnicy między myślą a uryną, bo jak nerki wydzielają moczu, tak mózg wydziela idee [opowiada polski filozof w artykule „Należy się bać tego, że ludzie zgłupieją, a nie tego, że sztuczna inteligencja stanie się wybitnie inteligentna” (Gadacz 2019)].

W roku 1932 Stempowski napisze „Poemat mechaniczny”. Esej rozpoczyna od przedstawienia sylwetki francuskiego filozofa Augusta Comte’a⁸⁹ (choć być może to jedynie personifikacja ducha epoki). Na kanwie rozmyślań, snującego się po paryskich ogrodach, nędznie ubranego i niedożywionego starego profesora, Stempowski nakreślił historię ewolucji myśli pozytywistycznej i ukazał proces przewartościowania niekwestionowanego do czasów Kartezjusza systemu filozoficznego, którego początek stanowiło zanegowanie duchowego dziedzictwa rodzaju ludzkiego, koniec natomiast miał ukazać obraz zdetronizowanej pozycji „korony stworzenia”. W ostatecznym kształcie, po dokonaniu tej rewolucyjnej w skutkach metamorfozy, pozycja człowieka w kosmosie zbanalizowana została do roli opiekuna, inteligentniejszych i wydajniejszych od człowieka, maszyn. *Homo oeconomicus* – Oto człowiek! – rozumował stary profesor. Powinnością władzy i nauki – uważał – stać się powinno pozyskanie i wdrożenie umiejętności wyłącznie użytecznych, dla „najogólniejszego i najcentralniejszego powiązania wiedzy i techniki z codzienną walką człowieka o chleb powszedni” (Stempowski 2014f: 62). W rozumieniu starego profesora, arystotelesowskie wzorce szkolnictwa kontynuowane w ówczesnym systemie kształcenia, zarówno na gruncie nauk ścisłych, jak i humanistycznych, były społecznie nieprzydatne a nawet szkodliwe.

Tak zwani wykształceni po kilkunastu latach studiów dochodzą do posiadania umiejętności równie trudnych, jak bezużytecznych, w rodzaju dokładnego rozumienia tekstu Wergiliusza, znajomości teorii filozoficznych od Sokratesa do Bertranda Russela lub doktryn społecznych od Hobbesa do Lenina. Inni znów, nie mniej długo szkoleni w naukach ścisłych i technicznych, dzięki wzrastającej specjalizacji stają się rodzajem egzotycznych roślin kwitnących w ciszy laboratoriów i więdnących natychmiast w zetknięciu z klimatem ulicznym. Nic dziwnego, że najmądrzejsi ekonomiści radzą zostawić rzeczy ich naturalnemu biegowi, nie spodziewając się niczego po interwencjach oświeconych ignorantów, zwłaszcza specjalistów. (Stempowski 2014f: 63).

⁸⁹ Albert Camus w *Człowieku zbuntowanym* nakreślił ideologię propagowaną przez Augusta Comte’a. Odwołując się do słów Henri Gouhiera pisze: „[...] chodziło mu o człowieka, na którym nie pozostałby ślad Boga” oraz w innym miejscu: „Co do Comte’a to wiedział albo przynajmniej domyślał się, że jego religia to przede wszystkim idolatria społeczeństwa, że zakłada realizm polityczny, zaprzeczenie prawa indywidualnego i ustanowienie despotyzmu. Społeczeństwo, gdzie kapłanami zostaliby uczeni, gdzie dwa tysiące bankierów i techników rządziłoby stu dwudziestoma milionami mieszkańców Europy, gdzie życie prywatne całkowicie utożsamiono by z życiem publicznym, a wszyscy byłiby winni absolutne posłuszeństwo „<czynem, myślą i sercem> wielkiemu kapłanowi-władcy, oto utopia Comte’a, która zapowiada to, co można by nazwać poziomymi religiami naszego czasu“ [w:] Albert Camus, *Człowiek zbuntowany*, Warszawa 2002, s. 229 – 230).

Niewłaściwe wzorce kształcenia to tylko jedna z przyczyn niepowodzenia we wdrażaniu w powszechną świadomość czynu społecznie użytecznego – kontynuował stary uczony. Źródło niepowodzenia wypływa z anachronicznego, prehistorycznego obrazu świata zakorzenionego w ludzkiej wyobraźni. Wszystko to jest jedynie zabarwioną uczuciowo ułudą, znajdującym się poza ludzką kontrolą bezładem (tak jak kiedyś to było w mentalności człowieka jaskiniowego, i jak teraz jest u poety) – wyjaśniał starzec z paryskiego ogrodu.

U ludzi wykształconych – kontynuuje uczony – ponad chaosem wrażeń unoszą się nadto abstrakcyjne i odległe od wszelkiej pracy użytecznej sentencje ogólne, datujące się przeważnie z czasów Arystotelesa i Spinozy. U specjalistów wewnątrz chaosu tkwią niezwiązane z niczym i przez to nieużyteczne fragmenty wiedzy ścisłej. Nic dziwnego, że niedawno pewien teolog niemiecki⁹⁰ usiłował przedstawić pojmowanie świata zewnętrznego w postaci „misterium tremendum” jako jedną z kategorii naszego myślenia. (Stempowski 2014f: 64)

Idea człowieka jako istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Boga narzuciła postrzeganie gatunku ludzkiego jako zbiorowości podległej wspólnemu prawu natury wszechświata – wyjaśniał stary uczony. Zmiana paradygmatu w postrzeganiu natury ludzkiej; zaakceptowanie idei człowieka o profilu mechanistycznym uwolniła „ciemną, bezradną wobec choroby, śmierci i cielesnego uszkodzenia zbiorowość ludzką od niemocy”. Człowiek (sam będący mechanizmem) przy pomocy wypracowanych na polu nauki narzędzi, przystąpił do „naprawiania, sztukowania, przerabiania organizmów zepsutych”. (Stempowski 2014f: 65). Wraz z rozwojem tej sytuacji, narzędzia podporządkowały sobie w pewnej mierze świat uczonych, a nauki ścisłe stały się uzależnione od instrumentów. Co więcej, niektóre z wielkich odkryć nie były dokonaniem uczonych – twierdzi filozof – lecz powstały w procesie „przypadkowych postępów techniki” (Stempowski 2014f: 66). System kopernikański, czy imponująca architektura egipskich piramid to dzieła ludzi „rozumiejących nie historycznie, ale praktycznie, na poziomie swych narzędzi pracy i uzdolnień wykonawczych” (Stempowski 2014f: 66). Wspominając o wiedzy organizacyjnej Stempowski nawiązuje do stworzonej przez najwybitniejszego teoretyka rosyjskiego bolszewizmu – Aleksandra Bogdanowa teorii organizacji:

Tekstologia zatem mogłaby znaleźć odpowiedź na wątpliwości wychodzące od uczonych i moralistów [pisał Stempowski]. Pewne wątpliwości mogłyby jednak wyjść także z ust [...] samych adeptów tekstologii. Mogą oni zapytać, czy człowiek, którego horyzont ograniczony jest do samej pracy użytkowej, którego rola w naszej epoce maszynizmu zeszlaby, według przewidywania Samuela

⁹⁰ Mowa o niemieckim teologu i filozofie Rudolffie Otto, autorze „Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen”, Trewendt & Granier, Breslau 1917. [„Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych” (polski przekład 1993)].

Butlera⁹¹, do roli czynnika obsługującego maszyny i sprzyjającego ich rozmnażaniu, czy człowiek ten będzie zadowolony z siebie i ze swojego nowego sposobu bycia? Jediną właściwą treścią jego życia będzie tylko praca, tylko działanie. Co będzie [pyta Stempowski], jeżeli dla jakichkolwiek przyczyn w pracy tej nastąpi przerwa, jeżeli okaże się, że wszystko, co miało być zrobione, jest już dokonane? Jak będzie przedstawiała się egzystencja ludzi niezdolnych do pracy? Czy życie człowieka niezajętego pracą nie stanie się wówczas rodzajem bolesnego niebytu, męką niemożliwą do zniesienia? (Stempowski 2014f: 69).

O Bogdanowie Stempowski obszernie pisze w liście do Miłosza w 1951 roku:

Ciągłość pamięci wydaje się główną przeszkodą stojącą na drodze wszystkim próbom przerobienia ludzi na termity i pszczoły [...]. Różni już próbowali przejścia od człowieka do termita przez pozbycie się pamięci. Jedną z najbardziej uderzających prób jest dziś zapomniana książka rosyjskiego prawnika i ekonomisty Bogdanowa, przyjaciela Lenina [...] *Tektologija, wsieobszczaja organizacjonna nauki*⁹². Założenie Bogdanowa jest następujące: wszystkie znane opisy świata posługują się terminologią przestarzałą, odpowiadającą postawie kontemplacyjnej. Stąd płynie rozbieżność między posiadanym przez nas obrazem świata i narzędziami, jakie posiadamy dla jego przebudowy. Wystarczyłoby odrzucić terminologię, opisać świat w terminach wziętych z narzędzi pracy, aby świat zmienić w plastyczną masę, poddającą się biernie konstruktorowi wolnemu od wszelkich nieużytecznych asocjacji. (Stempowski 2000 e: 91-92).⁹³

Interesującą analizę zmian poczynionych w obrębie szeroko rozumianej duchowości poprzez rewolucję technologiczną przedstawił Piotr Machura w artykule „Maszyny, cnoty i „dżihad bulteriański”.

W „dżihadzie butleriańskim” [pisze autor artykułu] interesujące wydaje się zatem połączenie integrującej funkcji religii z nihilizmem symbolizowanym przez drugi człon nazwy. Ten ostatni nawiązuje bowiem do nazwiska Samuela Butlera, brytyjskiego pisarza i artysty, ale też miłośnika idei Karola Darwina, który zasłynął – między innymi – opublikowanym w 1863 roku artykułem *Darwin Among the Machines*⁹⁴, w którym stawia trzy tezy. Po pierwsze, teorię ewolucji można zastosować nie tylko do organizmów żywych, ale przez zadanie pytania o możliwego następcę człowieka w procesie ewolucji trzeba zwrócić uwagę, że maszyny nie tylko poddają się analizie w tych kategoriach, ale też w sposób – nomen omen – naturalny zmierzają w swojej organizacji do przewyższenia człowieka (co stanowi tezę drugą). Ich działanie, pisze Butler, jest bowiem pozbawione ludzkich słabości, poddane ścisłej woli, wolne od rozproszenia i niepodlegające akrazji. Po trzecie, co z tego wynika, człowiek musi ostatecznie znaleźć się w pozycji niewolnika względem maszyn, musi zostać

⁹¹ Samuel Butler (1835–1902) – angielski pisarz i myśliciel. Interesował się teorią ewolucji Karola Darwina.

⁹² Książka wydana w 1919 roku.

⁹³ W dalszej części Stempowski pisał „W założeniu Bogdanowa jest coś z tzw. *mentalité primitive*, z wiary w magiczną potęgę słowa i myśli. Zjawisko to towarzyszyło różnym chorobom umysłowym i psychiatria niemiecka nazwała to *Die Allmacht der Gedanke*” (Stempowski 2000e: 92).

⁹⁴ W 1863 roku Samuel Butler napisał artykuł „Darwin among the Machine”, w którym porównał rozwój ówczesnych maszyn do ewolucji biologicznej organizmów żywych. Wyraził on także przekonanie, że w przyszłości maszyny mogą stać się osobnym gatunkiem istot i próbować pozbawić ludzi dominującej pozycji na świecie. Artykuł ten ukazał się pod pseudonimem *Cellarius*. (Na cześć autora nazwano Dżihad Butleriański w serii powieści fantastycznych „Diuna”).

srowadzony do roli dostawcy usług serwisowych i produkcyjnych (Butler nie przewiduje zautomatyzowanej produkcji maszyn) dla istot w każdym innym względzie go przewyższających. W konsekwencji angielski pisarz wzywa do wojny przeciw maszynom, którą widzi jako kwestię przetrwania naszego gatunku. (Machura 2018: 278).

Warta uwagi jest metafora jaką zastosował w tytule artykułu Machura „dżihad Bulteriański”. Autor tłumaczy zasadność użycia przenośni oraz wyjaśnia nieporozumienia związane z interpretacją arabskiego słowa „dżihad”. Machura zwraca uwagę na kilka jego znaczeń. Odwołuje się do jego pierwotnego sensu, w którym „dżihad” rozumiany był jako podejmowanie wielkiego wysiłku, starań i troski, zwłaszcza w kwestiach duchowych i religijnych. Drugi człon bezpośrednio nawiązuje do nazwiska angielskiego pisarza *science-fiction* – Butlera (także Stempowski wspomina o Butlerze kilkakrotnie).

Dżihad butleriański’ [pisze autor] nie jest zatem głosem na rzecz odrzucenia maszyn, buntem przeciw technicyzacji życia i bierności, ale wezwaniem do podjęcia wysiłku pracy z nowymi właściwościami rzeczywistości, na które dotychczasowe życie nie daje recept, a zwłaszcza – do pracy z samym sobą, do zwiększenia wysiłku duchowego. Dżihad odwołuje się tu zatem do imaginarium religijnego jako tego sposobu określania formy życia, które posiada szczególne właściwości integrujące, zarówno co do scalania różnych sfer aktywności jednostek w spójną całość, jak i do uzgadniania działań różnych osób. W tej ostatniej kwestii bowiem, można odnieść wrażenie, społeczeństwa rozwinięte dają sobie radę coraz gorzej. Wydaje się też, że odwołanie do terminu dżihad pozwala na uchwycenie religijnego podłoża stanowiska zwolenników intensywnej technicyzacji. Jeśli bowiem prześledzić wypowiedzi wielu z nich, wówczas można odnieść wrażenie, że oczekują oni od techniki umożliwienia bądź to realizacji nietzscheańskiego wezwania do transhumanistycznego przekroczenia człowieka, ulepszenia jego natury lub nawet (jeśli przyjąć realizowalność osobliwości technologicznej) jego przejścia w nowy rodzaj istot, bądź nadejścia elektronicznego Mesjasza – nadistoty czy superkomputera, który wolny od ludzkich ograniczeń pokaże nam lepsze sposoby organizacji naszego życia czy to na poziomie indywidualnym, czy – zwłaszcza – zbiorowym. Wyidealizowana inteligencja sztucznych podmiotów widziana z tej perspektywy jest zatem nie tyle sposobem wzmocnienia ludzkich działań, co ich zastąpienia, wyparcia indywidualnych ograniczeń i konieczności uwikłania w polityczność, a przynajmniej oczyszczenia jej i usprawnienia procedur decyzyjnych (także przez zastąpienie konfliktu „zobiektywizowaną” decyzją algorytmiczną). Relacja do niej zaś jest podobną eksterioryzacją „poczucia mocy” co diagnozowane przez Zerkana jego przesunięcie od bezpośredniej relacji do sił natury do idei transcendentnego Boga, w podobny sposób opartą na przeniesieniu części własnej sprawczości oraz konieczności wejścia w dialog z bliźnimi na działania „obiektywnego” systemu technologicznego. (Machura 2018).

Machura jest młodym pracownikiem naukowym. Artykuł, do którego się odnoszę napisany został w 2018 roku, zatem w okresie żywej dyskusji nad zagadnieniem transhumanizmu, któremu towarzyszy zaawansowany rozwój neuro-, bio- oraz nanotechnologii.

Stempowskiemu z przyczyn obiektywnych wiedza na temat zaawansowanej technologii drugiej połowy XX. i XXI wieku, możliwości bezpośredniej ingerencji w świadomość człowieka oraz związanych tym faktem dylematów filozoficznych była niedostępna. Kasandryczne wizje przyszłości dotyczące zawłaszczenia człowieka przez

technologię, aż po pozabawienie go ducha rodziły się w umyśle Stempowskiego w obliczu wiedzy o „człowieku La Mettrie’go”, znajomości „postaci z powieści Butlera” (z dużym prawdopodobieństwem możemy założyć znajomość tekstu Butlera z 1863 roku „Darwin among the Machines”) oraz ówczesnych polemik antypozytywistycznych.

Pomimo dystansu czasu, trudno zaprzeczyć aktualności „proroczych dygresji” eseisty przepowiadających zjawisko narastającego napięcia jakie wywołać musiała wzrastająca „sprawczość intelektualna” wobec popadających w jałowość obszarów życia zwanych „duchowymi”, a w konsekwencji problem pojawiającej się kolejnej „nowej moralności” odpowiadającej duchowi czasu. Nigdy nie będziemy pewni, jakie stanowisko zająłby Stempowski w obliczu aktualnych filozoficznych dylematów. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można założyć, że jak czynił to w okresie przełomu antypozytywistycznego, wskazywałby na konieczność „dżihadu” (w jego pierwotnym znaczeniu) – postawę zaangażowania, „podejmowania wielkiego wysiłku, starań i troski” w kwestiach (szeroko pojętego) życia duchowego. I podobnie jak miało to miejsce w latach trzydziestych dwudziestego wieku (gdy pisał swoje słynne pro-humanistyczne eseje), zalecałby humanistom czujność i dbałość o wysokie standardy tak, by nie powielić historycznego błędu, polegającego na zbyt łatwym (oddanym walkowerem) zwątpieniu w wartości jakie wnoszą do ludzkiego życia nauki humanistyczne, na rzecz proponowanej przez najnowsze technologie nadziei na udoskonalenie człowieka, przekroczenia go, aż po ambicję dokonania „rasy doskonalszej”. Nie chciałabym w tym miejscu pozostawić wrażenia, iż uważam Stempowskiego za nieprzejednanego krytyka rewolucyjnych zdobyczy nauki i jej eksperymentów. Mam wrażenie, iż Stempowski wyznający filozoficzną zasadę „złotego środka” nie zalecałby wylewania dziecka (osiągnięć nauki) z kąpielą (trudne do rozstrzygnięcia dylematy natury moralnej). Prawdopodobnie więc poglądy głównego teoretyka prymitywistycznego anarchizmu i przeciwnika cywilizacji – Johna Zerzana uznałby za daleko idącą przesadę, natomiast racjonalne i wyważone poglądy Chantal Delsol, mogłyby znaleźć uznanie w oczach Stempowskiego, gdy ta pisze:

Musimy wypróbować doświadczenia transgresji, obserwować ich następstwa, rozważać je i wycofywać się w przypadku, gdy czujemy, że zniszczylibyśmy coś istotnego; ponieważ przestaliśmy już wierzyć w dogmaty, które dawniej mogły wstrzymać nasze działania, zapobiegając niebezpieczeństwom, zmuszeni jesteśmy często próbować, a więc podejmować ryzyko zniszczenia, zanim zrozumiemy, czy jest to transgresja i postęp, czy profanacja. Oznacza to, że przemiany techniczne, medyczne, społeczne, których celem jest zawsze ulepszenie kondycji ludzkiej, wprowadzane być powinny nie wyłącznie z entuzjazmem, jaki towarzyszy nowym zdobyczom, lecz z pełną cierpliwością uwagą, która porównuje planowane skutki z uzyskanymi wynikami, oraz z uczciwością, która zdolna jest uczynić krok w tył, jeśli planowane ulepszenie nie nastąpiło lub jeśli nastąpiwszy, spowodowało niedopuszczalne nieszczęścia. (Delsol 2001: 62).

Wszystko to jednak spekulacje. Powróćmy zatem do tekstów źródłowych Stempowskiego:

Obraz świata, jaki dają nauki ścisłe, nie jest wcale rodzajem uproszczonego mechanizmu na poziomie [...] narzędzi pracy zarobkowej [powiada Stempowski]. Wystarczy spojrzeć na skomplikowane, niejasne w skutkach równania teorii kwantów, aby zrozumieć, że fizyka zgodna w swych wynikach z narzędziami badania, odbiega daleko od narzędzi pracy. Wiedza organizacyjna, oderwana od nauk ścisłych, może mieć wielkie trudności przy wytwarzaniu własnych przesłanek [...] Być może wypadnie jej znaleźć się w sprzeczności z wszystkimi racjonalnymi próbami wytłumaczenia świata i pójść drogą jakiejś na pół mistycznej filozofii czynu, przeciw której wystąpi cały świat uczonych. (Stempowski 2014f: 67-68).

W dalszej części eseju czyni osobiste wyznanie:

Jeżeli najstarsi filozofowie nie wahali się dla motywów humanitarnych narazić się na potępienie surowych moralistów swego czasu [powiada Stempowski], także i mnie dla tych samych motywów przedłużającemu dzieło filozofów, nie wypada cofać się przed sceptycznymi uwagami uczonych. Nowa dyscyplina może obejść się bez służenia nauce, jeżeli posłuży podniesieniu i rozpozgodzeniu krótkiego i smutnego pobytu człowieka na ziemi. (Stempowski 2014f: 68).

Nowa dyscyplina? Było by wielkim błędem utożsamiać kategorię „pół mistycznej filozofii czynu” z kategorią duchowości rozumianą jako relację z Bogiem (zwłaszcza Bogiem chrześcijańskim). Nie mniej, nie można zignorować fragmentu tekstu, w którym Stempowski nawiązuje do terminu *mysterium tremendum* – określenia, które jednoznacznie wskazuje na teorię Rudolfa Otta⁹⁵ (Stempowski 2014f: 64), przytacza je w kontekście zaskakujących słów La Mettrie’go, zdaniem którego gwarancją ludzkiego szczęścia jest „ignorowanie spraw niedających się zmieścić w ramach mechanistycznego pojmowania świata”. (Stempowski 2014f: 68).

5.2. PRAWDA SUBIEKTYWNA – NA PRZYKŁADZIE KRYTYKI ARTYSTYCZNEJ

Pewnego upalnego lata, jako młody chłopiec, przeczytałem po kolei wszystkie dramaty Shakespeare’a. Wypadek ten miał rozstrzygający wpływ na moje późniejsze lektury, a być może i na wiele innych wyborów i decyzji. „Weź tę trzcinę i zmierz nią świątynię i tych, co się w niej modlą”, mówi Apokalipsa. Trzcina była w moich rękach. Odrzucałem odtąd bez pardonu wszystkie książki, które wydawały mi się o wiele gorsze od *Troilusa* i *Kressydy*. Szedłem, być może nieco naiwnie, za jednym z najstarszych kryteriów [...] „Co nie dąży do szczytu, spada w nicość”.⁹⁶ (Stempowski 2001m: 179).

⁹⁵ O teorii niemieckiego teologa protestanckiego – Rudolfa Otta – pisze Stempowski obszernie w eseju „Pan Jowialski i jego spadkobiercy” [w:] Jerzy Stempowski, *Eseje dla Kasandry*, Gdańsk 2005, s. 213-278).

⁹⁶ Stempowski nawiązuje do „Listu do Pizonów” Horacego.

Pierwsze teksty Stempowskiego ukazujące awersję pisarza wobec pozytywistycznych metod badania twórczości artystycznej pojawiają się w okresie międzywojennym. Antynaturalistyczne przekonania o wartości subiektywnej prawdy doświadczenia wewnętrznego w indywidualnej percepcji dzieła sztuki oraz w krytyce artystycznej w sposób skondensowany wyraża eseista w trzech tekstach: „Literat w domu wariatów” (1925), „Fizjologia krytyki” (1931) oraz „Ulisses jako próba psychoanalizy stosowanej” (1932).

„Fizjologia krytyki” Stempowskiego to obszerny, dziewięcioczęściowy esej poświęcony zjawisku anatomii krytyki literackiej. W pierwszych sześciu częściach tekstu Stempowski referuje książkę francuskiego eseisty i krytyka literackiego Alberta Thibaudeta. Ostatnie trzy części stanowią filozoficzne rozważania Stempowskiego, w których podkreśla wartość krytyki literackiej korzystającej z wielorakich prądów pochodzenia pozaliterackiego, takich jak: intuicja, przeczucie oraz indywidualny gust. Zanim przejdziemy do szczegółowej analizy ostatnich fragmentów eseju Stempowskiego, i w celu uchwycenia kontekstu, przyjrzyjmy się charakterystyce różnych kategorii XIX-wiecznej krytyki literackiej we Francji, o której pisze Thibaudet.

Ten rodzaj inwentarza krytyki podjęty jest w duchu poszukiwań naturalistów [relacjonuje Stempowski], oglądających zjawiska przyrody i starających się uchwycić ich związek wewnętrzny. Thibaudet nie żąda niczego od krytyki, nie ocenia jej poszczególnych odmian i ich zasług i wreszcie, być może, nie spodziewa się od niej tak wiele. W całej swej różnorodności jest ona dla niego zjawiskiem przyrody istniejącym obiektywnie, mniejsza o to, uciesznym czy smutnym. (Stempowski 2001b: 60).

Thibaudet opisuje trzy rodzaje krytyki: samorzutną, zawodową oraz krytykę mistrzów. Pokróćce opiszę dwa z nich, tak by na ich tle wyodrębnić trzeci rodzaj krytyki – faworyzowany przez Stempowskiego, który poświadcza, że zdolność delektowania się sztuką przeciwstawiona jest procesom rozumowym. Krytyka zawodowa to „krytyka profesorska, robiona przez uczonych historyków literatury i mająca za zadanie, według określenia Brunetière’a, sądzić, klasyfikować i objaśniać” (Stempowski 2001b: 62). Krytyka mistrzów to krytyka uprawiana przez samych artystów. Opiera się ona na entuzjazmie piękna i znajduje się na przeciwległym biegunie krytyki wytykającej błędy. Wreszcie – krytyka samorzutna to „krytyka oświeconych czytelników, opinia dobrych ludzi, krytyka robiona przez publiczność” (Stempowski 2001b: 61). Charakteryzuje ją „tymczasowość, uboczność, jednostronność, brak cech sądu definitywnego, klasyfikującego przedmiot jej rozważań” (Stempowski 2001b: 62). Zdaniem Thibaudeta (także Stempowskiego) sąd oraz smak literacki wydają się być antagonistyczne wobec siebie. Sąd jest wyłącznie operacją rozumową,

podczas gdy rolą krytyki powinno być przekraczanie kompetencji jedynie sprawnego kategoryzowania i systematyzowania, poprzez odnoszenie się do wrażliwości, jako zdolności delektowania się sztuką. Krytyka najwyższej próby, to taka (zdaniem obu pisarzy), która wypływa ze zdolności do czerpania przyjemności z „napawania się sztuką” (jak miało to miejsce u Montaigne’a czy Amiela), która pozbawiona jest „celów praktycznych, wszelkiego dążenia do panowania nad duszami, zmierzająca raczej do rozpoznania swych własnych idei aniżeli do narzucania ich komukolwiek”. (Stempowski 2001b: 65).

Obok rzetelnej dokonanej analizy książki Thibaudeta, esej Stempowskiego posiada wartość dodaną, w postaci przedstawienia zjawiska krytyki artystycznej z perspektywy jej przesłanek filozoficznych, wyrażonych we wspomnianych już trzech ostatnich rozdziałach eseju.

Thibaudet nie filozofuje, bierze krytykę niby proces przyrodniczy [...]. W koncepcji autora dzieła sztuki rosną samorzutnie niby drzewa. Przechadzający się pod nimi czytelnicy delektują się cieniem, porównują grubość pni, gęstość ulścienia i w ten sposób wyrabiają swój smak literacki. Nasamprzód rosną drzewa, potem dopiero można do nich pisać komentarze. Sztuka zawiera w sobie swą własną miarę i nie może być sądzona z punktu widzenia kryteriów pozaartystycznych [...] Zatem krytyka literacka jest niejako tylko wewnętrzną sprawą samej literatury, jej ubocznym produktem. (Stempowski 2001 b: 66-67).

Interesujące wnioski przedstawia eseista na temat zjawiska krytyki epoki homeryckiej VIII wieku p.n.e., krytyki, jak ją nazywał, „najmłodszej infansji” (Stempowski 2001b: 67), która zadaje kłam tezom o wtórnej roli dyscypliny krytyki. Pisarz zdecydowanie oponuje przeciwko uznaniu krytyki artystycznej za produkt uboczny literatury. Z jakiego bowiem źródła czerpali wiedzę greccy krytycy VIII wieku p.n.e. pozbawieni literatury przedhomeryckiej? – pyta Stempowski. W odpowiedzi wskazuje na fenomen pozaliterackiej wiedzy, która „porusza w nas całość naszego doświadczenia uczuciowego, wynikłego z czytania książek, lecz także skądinąd”. (Stempowski 2001b: 70). Tak o tym pisze:

U Homera zastajemy już całą koncepcję świata, uporządkowany kompleks poglądów na rzeczy i ludzi, na bogów, na prawa ogólne, którymi podlegają jedni i drudzy. Ta uporządkowana już koncepcja świata zdaje się obejmować nawet pogląd na sposób pisania poematów epicznych. Szereg dyscyplin ducha ludzkiego istnieje najwidoczniej już przed Homerem. Krytycy homeryczni nie są wcale zawieszani całkowicie w próżni. Czerpią oni z tego samego świata zagadnień ducha pozaliterackich [...]. (Stempowski 2001b: 68).

Stempowski twierdził, że odseparowanie zarówno literatury, jak krytyki literackiej od „innych dyscyplin ducha”, sprowadziłoby tę pierwszą do rangi wyłącznie sztuk dekoracyjnych, natomiast krytykę literacką na drogę jałowego rzemiosła pisarskiego.

W ostatnim rozdziale eseju Stempowski wspomina o dwu modnych na przełomie wieków XIX i XX prądach krytyki: materialistycznej i psychoanalitycznej. W ramach eksperymentu (zgodnie z XIX-wiecznymi metodami krytyki artystycznej) Stempowski nie poddaje obu prądów ocenie, wyłącznie stwierdza ich istnienie i przynależność do prądów pozaliterackich. Przyznaje, iż prąd krytyki materialistycznej analizuje literaturę z perspektywy zagadnień materialnych człowieka (jako przejaw życia społecznego), krytyka psychoanalityczna rozważa literaturę, jako wyraz „przedłużenia ekspansji osobistej piszącego”. Twierdzi więc, że oba rodzaje krytyki (jeśli miałyby być rzetelne) wymuszają wiedzę pozaliteracką. Wiedza mogłaby pochodzić z obszarów socjologii, publicystyki czy medycyny. Jeśli jednak owa krytyka otrzymała wsparcie – jak wyżej wspomniano – delektacji (subiektywnego smaku literackiego) – co przecież odsyła w obszary – (powtórzmy) „innych dyscyplin ducha”, zaklasyfikowanie jej do kategorii wyłącznie metod nauk przyrodniczych nie jest już oczywiste. „Delektacja bowiem, zwłaszcza intelektualna, jest operacją, w której nie potrafimy odróżnić czynników znajdujących się wewnątrz obrębu literatury i zewnątrz niego [...]. Ta delektacja porusza w nas niejako całość naszego doświadczenia uczuciowego” (Stempowski 2001b: 70) „w miarę powstawania nowych kryteriów elegancji wewnętrznej odpowiadającej nieskończonej różnorodności aktualnej spraw człowieka”. (Stempowski 2001b: 69).

5.3. CZŁOWIEK JAKO JEDNOSTKA INDYWIDUALNA

Cała wiedza ludzka, nagromadzona w ciągu trzech tysięcy lat, wynika z myślowego procesu biegnącego od poszczególnego do ogólnego, odrzucającego – w tym, co widzimy – wszystko tymczasowe i indywidualne, wyróżniającego natomiast to, co ma cechy stałości i powszechności [...] W tym ujęciu schematycznym miejsce skrajne, najbardziej przeciw prądowi naszej myśli wysunięte zajmuje biograf. Przedmiotem jego badania jest człowiek indywidualny [...]. (Stempowski 201a: 113)

W eseju „Biografia i literatura” Stempowski omawia kategorie „zapisów” biograficznych oraz zastanawia się nad rolą pisarza-biografa. Jako specyficzną cechę warsztatu biografu wymienia umiejętność wyodrębniania z ogólników ludzkiego indywiduum, wszystkich tych zjawisk, które przynależą i reprezentują świat „analizowanego” bohatera, biorą go w obronę „przeciw trudnościom słowa tradycji, zwyczajów myślowych – w milionie szczegółów niepowrotnie indywidualnych, odrębnych, wrywających go z niwelującego procesu naszej myśli, czasów i wypadków”. (Stempowski 2001g: 115).

Siła zaś i radość biografii leży w śmiałości jej paradoksalnego zadania, jakim jest wyrwanie z zasadniczej niepamięci, właściwej samej myśli ludzkiej, jednego człowieka w jego konkretnej

całości. Zadanie to ma za wieczystą podstawę ten stosunek człowieka do człowieka, jaki w Ewangelii św. Jana łączy Łazarza z jego siostrami i przyjaciółmi, nie kontentującymi się żadnym wytłumaczeniem, żadną ideą filozoficzną czy religijną, ale oczekującymi niemożliwego przywrócenia w całość, cudownego wskrzeszenia ich brata i przyjaciela. (Stempowski 2001a: 121).

W 1935 roku Stempowski napisał esej poświęcony twórczości André Malraux. Utwierdza w nim czytelnika o szczególnej wartości indywidualnych rozstrzygnięć dotyczących świata i idei. W eseju wyraża także przekonanie o przynależności Malraux do świata pisarstwa Zachodniego. Bohaterowie powieści Malraux odnoszą się do wartości utrwalonych, ostatecznych, „mierzonych niejako skalą kosmiczną” – powiada Stempowski (Stempowski 2001k: 255). Malraux przywrócił literaturze pierwiastek tragiczny (twierdził cytowany przez Stempowskiego – Walliam Troy), a bohaterowie powieści francuskiego pisarza posiadają rys indywidualny. I właśnie uwypuklenie subiektywnego rysu charakterologicznego bohaterów przeczy przynależności Malraux do nurtu rewolucyjnej literatury sowieckiej, która propagowała wiarę w „nieograniczoną niemal plastyczność człowieka, w możliwość urabiania i modelowania jego sposobów bycia i wartościowania”.

Człowiek staje się indywidualnością [powiada Stempowski], kiedy przyznajemy mu posiadanie pewnego jedyne, odróżniającego go od wszystkich innych sposobu bycia i kiedy tej jego odrębności nie dzielimy na łańcuchy przyczyn i skutków, ale uważamy za tłumaczącą się sama przez się i posiadającą własną wartość. (Stempowski 2001k: 253).

W „Nowych marzeniach samotnego wędrowca”, tekście z 1935 roku, we fragmencie omawiającym relacje człowieka i zwierzęcia Stempowski występuje w nieukrywanej opozycji wobec pomysłu Schelera o nadrzędnej pozycji człowieka wobec zwierzęcia w hierarchicznej strukturze bytu. Dla wyłożenia tak postawionej tezy przytacza liczne przykłady z życia zwierząt, które są dowodem stałości ich natury, niezawisłości ich manier oraz „godności” ich obyczajów. Wskazuje tym samym na wartości, które wypierane ze świata ludzkich obyczajów (na „potrzeby” dziejowych konieczności) stały się na tyle unikatowe, iż otrzymały status „nowych marzeń”⁹⁷. Wartość, o której mowa, to omawiana w rozdziale indywidualność. A w tym kontekście, w porównaniu człowieka ze zwierzęciem, ten pierwszy wypada – jak twierdzi eseista – marnie i karykaturalnie.

Znaczna część naszych dzisiejszych pojęć o człowieku opiera się właśnie na jego specyficznej plastyczności, receptywności na przymus. Przymuszenie, że za pomocą reklamy, propagandy, wychowania, przymusu, a w potrzebie terroru, masę ludzką można bez większego trudu, jak wosk lub plastelinę, urobić na cos innego, pozbawić starych właściwości i przyzwyczajajeń, zastępując je nowymi [...]. (Stempowski 2014d: 115)

⁹⁷ Nawiązanie do tytułu eseju Stempowskiego *Nowe marzenia samotnego wędrowca* [w:] Jerzy Stempowski, *Bez tytułu oraz inne publikacje nieznane i zapomniane 1925–1939*, Warszawa 2014.

W myśl tego przekonania, administrator masy ludzkiej; wychowawca, propagandysta, organizator, przywódca czy arcykapłan, okazują większy brak szacunku dla ludzkiej natury (przyjmując jej podatność na przekształcenia), niż hodowca wobec zwierząt, mający świadomość, iż bez znajomości i respektu dla zwierzęcej natury utraci hodowlę (Stempowski 2014d: 116). W świetle powyższych dywagacji Schelerowski „*Neinsagenkönnner*”: jedyna z istniejących istota przecząca, „życiowy asceta i wieczny protestant”, to zdaniem Stempowskiego postać papierowa i niewiarygodna. Cynicy – powiada eseista – radzili ludziom uczyć się od zwierząt.

W zetknięciu ze światem zwierząt spotykamy się z postawami bardziej odpornymi od postaw człowieka, niepoddającymi się perswazji i przymusowi [pisze Stempowski]. Aby zbliżyć się do zwierząt, musimy, chcąc nie chcąc, zająć stanowisko tolerancyjne, zgodzić się z różnorodnością kreacji, uznać samodzielność i odrębność ich sposobu bycia. W ten sposób, sama ciekawość poznania pozwala nam odpocząć od monoideizmu użytkowego, któremu zdaje się być podporządkowany cały zakres spraw ludzkich. (Stempowski 2014d: 118) „Świat powojenny zaludnili [...] *homines unius libri*”. (Stempowski 2014d: 119).

O człowieku szlachetnym, wyodrębnionym z „tożsamości tłumu” pisał w książce „Bunt mas” Ortega y Gasset:

Dla mnie szlachectwo to synonim życia pełnego trudu i wyrzeczeń, zawsze gotowego do doskonalenia się, do przechodzenia od tego, co już jest, do wyższych jeszcze celów i obowiązków. Tak rozumiane życie szlachetne jest jaskrawym przeciwieństwem życia pospolitego, bezwładnego, ograniczającego się statycznie do siebie samego [...] Im dłużej żyjemy, tym wyraźniej widzimy, że większość mężczyzn – i kobiet – jest zdolna do podjęcia jakiegoś wysiłku tylko wtedy, gdy wymaga tego zewnętrzna konieczność. Dlatego też te nieliczne, znane nam jednostki, które umieją zdobyć się na spontaniczność i luksus wysiłku, pozostawiają niezatarte piętno w naszej pamięci, nabierając nieledwie monumentalnych wymiarów. (Gasset 2016: 91).

Hiszpański myśliciel mówiąc o życiu „prawdziwym” (szlachetnym) wskazuje na jego prymarną treść, którą jest autokreacja jednostki. Autentyczne życie ludzkie posiada wymiar wyłącznie indywidualny – twierdzi. Społeczeństwo natomiast, choć oparte jest na jednostkowych międzyludzkich interakcjach, jest sztucznie nadbudowanym bytem ponadindywidualnym.

Dlatego właśnie, Ortega zauważa [pisze w artykule „Antropologia rozwojowa José Ortegi y Gasseta” Natalia Anna Michna], że to, co społeczne uwidacznia się przede wszystkim pod postacią narzuconych zwyczajów, umów, kompromisowych rozwiązań, praw i tradycji. Jednostka podlega tym społecznym „wynalazkom” w sposób nienaturalny, nie rozumiejąc ich istoty i celu, nie czując się z nimi zsolidaryzowana i istotowo związana. Nie są one wyrazem jej indywidualnej decyzji czy inicjatywy. Jednostka dostosowuje się do nich nie dlatego, że tak chce, ale dlatego, że tak powinna uczynić i również dlatego, że niepodporządkowanie się owym społecznym „wynalazkom” grozi konsekwencjami takimi, jak izolacja jednostki czy społeczny ostracyzm. Można zatem twierdzić, że

to, co społeczne jest według Ortegi oderwane od istoty człowieczeństwa, sztuczne i obce naturze ludzkiej. (Michna 2015: 111).

5.4. PRAWOMOCNOŚĆ KATEGORII IRRACJONALNYCH

„Rozpoznanie, zwłaszcza uczuciowe, irracjonalnej esencji świata jest początkiem myśli i uczuć religijnych”. (Stempowski 2005a: 255).

Ogląd rzeczywistości u Stempowskiego przebiegał dwutorowo: na świat spoglądał zarówno naukowo, przyjmując postawę racjonalisty analizującego fakty w „świecie dnia”, jak i romantycznie, dostrzegając irracjonalne przejawy jego mrocznej odwrotności. Trudno nie zgodzić się z zaobserwowaną przez Jeleńskiego prawidłowością, gdy pisze o Stempowskim:

Nie należy dać się ukołysać klasycyzmem stylu Hostowca aż do przekonania, że jest on wyłącznie pisarzem dnia, świadomości. Nie jest obca Hostowcowi tradycja gnostyczna, rozumie on wszelkie zsekularyzowane przejawy antynomicznego buntu [...] Poezja związana jest dla niego z magią, ten umysł pozornie apolliniński [...] pozostaje w tajnym porozumieniu z Dionizjuszem, ten „wierny syn pozytywizmu” dobrze zna „Królestwo Matek Goethego”. (Jeleński 2005: 63-64).⁹⁸

Także Terlecki podkreślał poetycką intuicję Stempowskiego:

Miał niebywałą zdolność skojarzeń, zdolność perspektywicznego, niemal rentgenowskiego widzenia rzeczywistości, otwierania jej skrytek, przenikania pod jej powierzchnię. Była to zdolność właściwie poetycka, ale [...] podobnie jak Edith Sitwell przypisywał działanie magiczne poezji, prozie pozostawiając funkcję poznawczą i porządkującą. (Terlecki 2005b: 93).

Stempowski, pisząc o mającym miejsce w epoce popularności nauk pozytywistycznych zjawisku odsunięcia dyscyplin artystycznych z obszaru świata uniwersyteckiego, wskazywał na jego „kamień potknięcia”. Był nim stosunek do kategorii irracjonalnych i magicznych, który powodowały wzajemną nieufność obu stron, a przecież sztuka – jak podkreślał eseista – nigdy nie porzuciła swoich magicznych początków. O zjawisku przywracania kategorii irracjonalnych w świat naukowego dyskursu pisał Camus w „Micie Syzyfa”. W rozdziale zatytułowanym „Rozumowanie absurdałne” przypomina, iż przełom wieku XIX i XX, zapoczątkowała rewolucja atakująca rozum i kierująca strumień światła w stronę myśli irracjonalnej. „Od Jaspersa po Heideggera, od Kierkegaarda po Szestowa, od fenomenologów

⁹⁸ Jeleński badając metody „rozpoznawania rzeczywistości” przez Stempowskiego, sięga po krypto cytaty z Nietzschego i Pascala. Podkreśla tym samym przywiązanie Stempowskiego do języka i pojęć (połączenie rozumu geometrycznego i subtelnego serca) obecnych w myśli tychże prekursorów filozofii egzystencji.

po Schelera, w płaszczyźnie logicznej i moralnej, cała rodzina umysłów spokrewnionych nostalgią [...] z zaciekleścią poczęła zagradzać królewską drogę rozumu i szukać prostych ścieżek prawdy”. (Camus 1991: 26). W podobnym tonie pisał w „Apoteozie nieoczywistości” Szestow:

Nawyk logicznego myślenia zabija fantazję. Człowiek nabiera przekonania, że jest tylko jedna droga do prawdy poprzez logikę i zboczyć z niej znaczy niechybnie popaść w niedorzeczność. Poza logiką wszystko jest błędem, który staje się tym bardziej fatalny, im bardziej zbliżamy się do spraw ostatecznych. (...) Filozofia nie powinna mieć nic wspólnego z logiką. Filozofia jest sztuką, która stara się przedostać przez łańcuch logicznych wniosków, i która wynosi człowieka na bezbrzeżne morze fantazji, fantastycznego, gdzie wszystko jest równie możliwe, jak niemożliwe. Zrozumiałe, że trudno być dobrym filozofem, jeśli się ma nawyki domatora. (...) Dopóki prawdy będą szukać ludzie prowadzący osiadły tryb życia, nie zostanie zerwane jabłko z drzewa poznania. (Szestow 1983: 33–34).

Od połowy lat 30. aż do roku 1943 Stempowski prowadził bogatą korespondencję z Bolesławem Micińskim. Dwadzieścia pięć lat po śmierci Micińskiego napisał krótki tekst wspominkowy. W artykule przypomniał o głównych tendencjach ówczesnej, neopozytywistycznej myśli filozoficznej, by na jej tle nakreślić stosunek młodego wówczas filozofa, jakim był Miciński, do jej analitycznych preferencji. Tak oto ujmuje problem:

Miciński, zresztą pełen podziwu dla zmysłu krytycznego neopozytywistów, czuł jasno, że ramy zakreślone filozofii przez wiedeńskich spadkobierców Sokratesa, są zbyt wąskie i pozostawiają poza jej zasięgiem najważniejsze być może zagadnienia naszego czasu. To co miałyby do powiedzenia, nie dałoby się zmieścić w tych ramach. Stąd jego zainteresowanie dla mniej rygorystycznych, luźniejszych form wypowiedzi, których szukał w eseju [...] zamierzał napisać teorię eseju, przeciwstawiającą jego swobodę rygorom traktatu filozoficznego. (Stempowski 1995a: 308).

Po części wspominkowej Stempowski przytacza esej przyjaciela „Refleksja o grze w szachy”, który to ujawnia sympatie Micińskiego do myślenia irracjonalnego. Fakt ten musiał być dla Stempowskiego ważny, skoro podkreślił go umieszczając w słowie pożegnalnym:

W sanatorium zacząłem grać w szachy [pisał Miciński]. Ale nigdy nie polubię tej gry, bo nigdy nie pogodzę się z t a k t y k ą, z wykorzystywaniem słabości i przeoczeń partnera. Jest w tej grze dużo dżungli [...] Nie rozumiem i n i e c h c ę zrozumieć z j a w i s k a g r y. Szachy są „matematyczne”, „zimne” i „racjonalne”. Ale prawo dżungli jest właśnie „racjonalne”. To, co różniło Mowglię od jego szarych braci, to była właśnie jego irracjonalność, jego wybuchy płaczu i śmiechu, które tak gorszyły profesora praw dżungli, niedźwiedzia Baloo. Wbrew pozorom, przyroda [...] jest r a c j o n a l n a. To człowiek, biedna „żabka” z ogniem w ręku i łzami w oczach jest irracjonalny. I Hegel, i szachy, i Spinoza należą do świata przyrody. Jest w nich nawet symetryczność konstrukcji pszczoł, mrówek i pajaków. „Asymetryczny” i potargany Pascal mieszka w załęcznionej, osnutej dymami wiosce, przycupniętej do ziemi na skraju dżungli Kiplinga. Pascal w kulminacyjnym punkcie życia napisał dwa słowa: Feux, Feux [...] Nie wiem czy jest to ogień odkupienia czy kary, ale wiem, że poznałem jego smak. Mówiłem o tym ostatnio z sową, której oczy świeciły zielonym, fosforyzującym blaskiem. Może ten ogień różni nas od przyrody [...] Rozmowy z sową w starym domu są bardzo pouczające i pozwalają zrozumieć starego Kanta, który radził pytać przyrodę „jak sędzia podsądnego”. Kiedy nadejdzie dzień zapłaty, będziemy się pytać podsądnych, którzy chcieli

wnieść w nasze życie racjonalne prawo lasu. Pełnoprawnym jest, jak wiadomo, w tym świecie tylko ten, kto stoi na czterech łapach. W tym dniu słabi, kalecy, przyrodniczo niedoskonali, ale z tajemnicą łez, śmiechu i ironii, zasiądą za stołem sędziowskim”. (Miciński 1995: 309-310).

Metafora gry w szachy pojawia się w eseju Miłosza z 1972 roku „Szeszow, albo czystość rozpaczy”. (Miłosz 1990: 284).

Bo dlaczego „ja” powinno skłonić się przed mądrością najoczywistej pogwałcającą jego najsilniejsze pragnienie? – pisze Miłosz. Dlaczego mamy szanować „niewzruszone prawa”? Skąd ta pewność, że co rzekomo jest niemożliwe, naprawdę jest niemożliwe? I czy filozofia zajmująca się *ho anthropos*, człowiekiem w ogóle, przydaje się na coś tam, gdzie pojawia się *tis anthropos*, ten jeden człowiek obdarzony jednym życiem w czasie i przestrzeni? (Miłosz 1990: 284).

Szeszow – pisze Miłosz, w afekcie niezgody na wszelki przejaw „racjonalnej równowagi” o stoickich korzeniach, „odmawia takiej gry w szachy i przewraca stolik jednym kopnięciem”. (Miłosz 1990: 284). „Szeszow? Pachnie wódką – przestrzegali mnie moi rosyjscy przyjaciele – fenomenolodzy [pisał w słowie wstępnym „Wielkich wigilii” Szeszowa Piotr Nowak]. W rzeczy samej, od jego myśli, o ile udziela się czytelnikowi, potrafi zakręcić się w głowie. Co do tego nie ma sporu. On sam powtarzał, że jego filozofia jest dla tych, którzy nie boją się zawrotów głowy, nur für Schwindelfreie”. (Nowak 2016: XXII).

Sam Stempowski daleki był wprawdzie od afektów (tak w życiu, jak w literaturze). Ten rodzaj ekspresji, który znamy z pism Szeszowa, był mu obcy. Nie zmienia to jednak faktu, iż „w sprawach najważniejszych eseista odwołuje się do mitów i symboli, które zwracają się do istoty ludzkiej w jej integralności, nie tylko do samej inteligencji – pisał Kowalczyk. (Kowalczyk 1997: 263).

Kategorię irracjonalności szeroko omawia polski eseista w tekście „Pan Jowialski i jego spadkobiercy”, we fragmencie poświęconym teorii religii Rudolfa Otto i Williama Jamesa pisze:

Przed kilkunastu laty, pod koniec wielkiej wojny, pewien bardzo uczony niemiecki teolog protestancki imieniem Rudolf Otto ogłosił ambitną próbę oczyszczenia religii ze wszystkich – nagromadzonych wielowiekową pracą teologów – tendencji do jej zracjonalizowania i pogodzenia z czystym rozumem. Próba ta, która nabrała wkrótce niemałego rozgłosu w świecie teologicznym, opierała się w pewnej mierze na znakomitej pracy Williama Jamesa o doświadczeniu religijnym, odbudowującej religię w laboratorium psychologicznym nie jako prawdę objawioną lub zdobytą w drodze spekulacji logicznych, lecz jako przedmiot badań, istniejących obiektywnie i eksperymentalnie w życiu duchowym ludzi najbardziej do siebie niepodobnych. Idąc drogą pokrewną, profesor Otto w swej książce „Das Heilige” usiłuje odtworzyć religię jak gdyby *ex naturalibus*, opierając się na tym, że znaczna część ludzi doznaje w sposób naturalny uczuć religijnych w postaci lęku kosmicznego, mistycznych fascynacji i tym podobnych uczuć, świadczących o naszym rozpoznaniu uczuciowym pierwiastka irracjonalnego we wszechświecie. (Stempowski 2005a: 254).

Stempowski zwracał jednak uwagę na spore trudności w objaśnianiu przeczuców irracjonalnych i próbie wskazywania ich źródeł. Uznanie przez Otta elementu świętości za kategorię *a priori*, jest – zdaniem Stempowskiego – zawróceniem od ugruntowanej na przestrzeni wieków „tradycyjnej teologii racjonalizującej”. (Stempowski 2005a: 255). Stempowski kwestionuje również jednostronne „zawłaszczanie” irracjonalnej odsłony świata i przynależnego do niej uczucia strachu wobec okoliczności ostatecznych, jak na przykład śmierci, przez wykładnie teologiczne.

Starożytni Grecy i Rzymianie zajmowali się z upodobaniem rozważaniem spraw ostatecznych człowieka. Od ich czasów sprawy te zostały przekazane na przeciąg długich wieków teologom, którzy ze szczątków pojęć i słów starożytnych stworzyli istniejącą dziś nomenklaturę tych spraw i odnośny zakres pojęć. [...] Dzięki tym okolicznościom powstaje złudzenie, któremu zdaje się ulegać także profesor Otto, że uczucia i myśli wynikłe ze spraw ostatecznych człowieka należą od razu do kategorii religijnych. (Stempowski 2005a: 255-256).

Polski eseista wskazując na twórczość Conrada, Flauberta, Ibsena i Dostojewskiego stara się uświadomić, iż sytuacje graniczne, których doświadcza człowiek, w tym myśli o sprawach ostatecznych przebiegać mogą ścieżkami nie krzyżującymi się w żaden sposób z refleksjami teologicznymi.

Biorąc rzecz nieco ogólnikowo, człowiek, postawiony w obliczu spraw ostatecznych, ustosunkowuje się do nich przez dwa rodzaje reakcji. Pierwsza z nich polega na tym, że tragiczne położenie indywidualne człowieka zostaje w drodze procesu intelektualnego skompensowane przez harmonię i głębszy sens ogólny świata. W drugim wypadku człowiek nieznajdujący żadnego wyjścia z tragicznego położenia za pomocą intelektu zostaje pocieszony przez bogów. Pierwszy z dwóch ludzi podnosi się do człowieka kosmicznego, rzuca na świat spojrzenie olimpijczyka i zostaje pocieszony w filozofii. Drugi, mniej dumny, dostępuje obcowania z bogami i doznaje pocieszenia religijnego. Pierwszy akceptuje *solacium humanum vel philosophicum*, na drugiego sływa *solacium divinum*. (Stempowski 2005a: 256).

5.5. „OBJAŚNIANIE” CZŁOWIEKA – O ZJAWISKU PSYCHONALIZY

Stworzona na przełomie XIX i XX wieku psychoanaliza była nowatorską metodą badania umysłu ludzkiego, narzędziem penetrującym meandry zagubionych osobowości i sposobem rozświetlania tajemnicy „nieświadomego” życia psychicznego. Choć początkowo jej autor, wiedeński psychiatra – Zygmuntd Freud, spotkał się z dużym oporem środowiska naukowego, zwłaszcza medycznego, z biegiem czasu pozyskał grono uczniów i propagatorów, a termin „nieświadomość” na stałe zagościł w języku i praktyce psychologii. Wydaje się, że środowisko artystyczno-literackie wykazało o wiele większą zdolność zasymilowania fenomenu badań nad rzeczywistością obszarów wypartych niż świat nauki.

Filozoficzne środowisko również nie było pozbawione antagonizmu. Najbardziej wnikliwym czytelnikiem i interesującym interpretatorem metody psychoanalitycznej okazał się w tym wypadku Sartre. W napisanej przez niego „Filozofii jako psychoanalizie egzystencjalnej” odnosił się do metody austriackiego psychiatry rysując jej propozycją alternatywną. O relacji Sartre’a z teorią Freuda pisze Gadacz:

Obok fenomenologii i dialektyki Sartre posługiwał się także psychoanalizą. Tak mówił o swoim spotkaniu z Sigmundem Freudem: „Znałem go ze studiów filozoficznych. Następnie przeczytałem parę jego książek: pamiętam, że czytałem *Psychopatologię życia codziennego* na pierwszym roku École Normale, a *Interpretację marzeń sennych* przed odejściem ze szkoły. Ale nie zgadzałem się z nim, ponieważ przykłady, jakie podaje on w *Psychopatologii życia codziennego*, są zbyt odległe od myśli racjonalnej i kartezjańskiej [...] Później, w trakcie mojej profesury pogłębiłem znajomość doktryny Freuda, pozostając zawsze oddzielony od niego jego ujęciem nieświadomości”. (Gadacz 2009: 469).

Sartre nie podzielał poglądów Freuda o istnieniu w człowieku obszaru nieświadomości. Wiele natomiast punktów zbieżnych można dostrzec w sposobie rozumienia istoty świadomości, jako tej, która zawiera liczne obszary nieprzejryste. Jednak głównym zarzutem Sartre’a postawionym nowej metodzie psychoanalitycznej była (na co zwraca uwagę Gadacz) jej jednokierunkowość. Wedle procedur psychoanalitycznych Freuda „proces analizowania” pacjenta zawsze skierowany był w stronę doświadczeń przeszłych. Był więc wyłącznie natury retrospektywnej, a więc w pewnym sensie pasywnej. Co więcej, Freud uważał, iż nieświadoma sfera świadomości nie była dostępna jej posiadaczowi, a jedynie obiektywnemu świadkowi zewnętrznemu. Z tak ukonstytuowaną procedurą terapeutyczną, która samemu pacjentowi odbierała całkowitą możliwość udziału w analizie wyjaśniającej jego własny stan psychiczny, Sartre nie mógł się zgodzić. Tak o tym pisze:

Przyjmując jednak metodę psychoanalizy [...] będziemy musieli zastosować ją w odwrotnym kierunku. Chociaż bowiem podobnie jak Freud wszelkie działanie uważamy za dostępne rozumieniu i nie dopuszczamy „deterministycznego” przypadku, to jednak zamiast w rozumieniu badanego zjawiska wychodzić od przeszłości, pojmujemy akt rozumienia jako nawrót od przyszłości ku temu co obecne. (Gadacz 2009: 470).

Zarys swojej koncepcji filozoficznej dotyczącej „wyjaśniania” człowieka, francuski filozof zawarł już we wczesnym dziele „Byt i Nicość”. Rozwinął ją w dziele późniejszym „Krytyce rozumu dialektycznego”. O ile wczesna koncepcja psychoanalizy egzystencjalnej oscylowała wokół ludzkiej jednostki jako autonomii, o tyle późniejsza – zawarta w „Critique of Dialectical Reason” – traktowała jednostkę jako część większego systemu. Wczesną możemy nazwać psychoanalizą egzystencjalną jednostki, drugą psychoanalizą

społeczną. W takim ujęciu terapia psychoanalityczna miałaby polegać na „przywróceniu” człowieka do świata aktualnego porządku.

Zarówno Bierdiajew, jak i Szestow nową psychoanalityczną metodę Freuda traktowali jako jedno z najnowszych dokonań „materialistów”, wobec których byli w jawnej opozycji. Metodzie, która rościła sobie pretensje do bycia najbardziej adekwatną i skuteczną w rozjaśnianiu ludzkich głębin, zgodnie zarzucali powierzchowność w porównaniu z możliwościami jakie niesie metafizyka. Z powodu bliskiego powinowactwa myśli Sartre’a z teorią Freuda Bierdiajew krytykował francuskiego egzystencjalistę:

Pod względem metodologicznym – pisze Bierdiajew – Sartre pragnie pozostać wierny fenomenologii, jednak z powodu prezentowanej treści jego publikacja pozostaje w ściślejszym związku z myślą Freuda i psychoanalizą. Nie można odmówić Sartre’owi wielkiego talentu, jest w nim natomiast zbyt dużo lekkości, brakuje mu moralnej powagi, dostrzegalny jest zaś element intelektualnej gry. Nie ma w nim niemieckiej głębi metafizycznej, która cechuje Heideggera. Zagrożenie dla francuskiej elity intelektualnej polega na tym, że filozofia Sartre’a to proces usubtelniania, a nie pogłębiania, subtelność może stanowić miarę dekadencji i schyłku. Ponieważ brakuje mu głębi, można Sartre’a uznać raczej za subtelnego psychologa niż za metafizyka. W swej filozofii wychodzi on ze stanowiska stanowczego odrzucenia tajemnicy. Uważa on, że poza światem zjawisk nie istnieje nic, i wierzy, że zostało to udowodnione. (Bierdiajew 2018: 50).

Ocena postawy filozoficznej Sartre’a, także klimatu filozoficznego panującego ówczesnie we Francji, jaką wyraża w artykule Bierdiajew, podzielał Stempowski. Obaj myśliciele zarzucają Sartre’owi brak moralnej powagi oraz zbyt dużą dozę lekkości, która towarzyszyła tej (wyłącznie) „intelektualnej grze”. Jaki stosunek do teorii psychoanalizy miał Szestow? O postawie rosyjskiego filozofa pisała w artykule poświęconym kwestii etyki w działalności psychoterapeutycznej Małgorzata Opoczyńska. Autorka twierdzi, iż jest mało prawdopodobne by Szestow znał dzieła Freuda, tematu psychoterapii nie poruszał w swoich tekstach, a psychologia była dla Szestowa „nauką toporną”, o której pisał:

[...] jak każda nauka, zanim cokolwiek przedsięwzię, ogłasza wszem i wobec swoje plany i sposoby ich urzeczywistniania, w ogóle nie nadaje się do pochwycenia tak ulotnej i nieuchwytniej substancji, jak dusza ludzka” [...] Pozostawmy psychologii honorowe miejsce nauki – pisał dalej – będziemy nawet otaczać szacunkiem materialistów [...] ale dusze spróbujemy wysledzić innymi sposobami. (Szestow 2005: 92).

„Sposoby”, o których myślał Szestow mogą stanowić dobry początek refleksji nad etyką psychoterapii – twierdzi Małgorzata Opoczyńska autorka artykułu „Próby relacji, czyli etyka psychoterapii”, w którym cytuje obszerne fragmenty z „Początku i końca” Szestowa:

„Spróbujcie w myśli pochylić się nad obcą duszą; nie zobaczycie niczego oprócz pustki, ogromnej, czarnej otchłani, i w rezultacie odczujecie wyłącznie zawrót głowy. Z czego wynika, że, właściwie rzecz ujmując, wyrażenie «zajrzeć w czyjąś duszę» to wyłącznie nieudana metafora [...].

Tymczasem obca dusza, tak jak dawniej, pozostaje niewidoczna i, tak jak dawniej, możemy o niej jedynie zgadywać, być może prawidłowo, a być może błędnie”. I dalej, po kolei odrzucając sposoby poznania drugiego człowieka (z których korzysta też psychologia), w momencie, gdy zdaje się, że nie ocalił już żadnych, dzieli się zaskakującym stwierdzeniem: „Wydaje się, że w głębi ciemnej otchłani, o której mówiliśmy wcześniej, można coś dostrzec, i że przeszkadzają w tym jedynie zawroty głowy. Z czego wynika, że nie należy wymyślać nowych sposobów, lecz raczej przyuczać siebie do patrzenia bez strachu w otchłań, która nienawykłemu wzrokowi zawsze będzie się wydawać bezdena. Zresztą w końcu także i bezdenność niekoniecznie musi się okazać całkowicie nieprzydatna”. (Opoczyńska 2007: 16).

Czy jednak rzeczywiście Szestow nie znał pism Freuda? W książce „Entretiens avec Léon Chestov” francuski poeta, Benjamin Fondane, przytacza fakty, które przeczą, jakoby francuski filozof wykazywał się całkowitą ignorancją wobec dokonań słynnego psychoanalityka. Siostra Szestowa – Mme Lovtzky⁹⁹ zafascynowana była osobą i nauką Freuda. Jako była uczennica Freuda czynnie zajmowała się psychoterapią. Trudno sobie wyobrazić, by temat psychoanalizy w rodzinie Szestowa nie był poddawany dyskusji. Trudno uwierzyć (choć nie można wykluczyć takiego obrotu spraw), iż Mme Lovtzky nie dyskutowała z bratem na temat teorii psychoanalitycznej. Za jej namową jak wiadomo Szestow wysłał Freudowi własną książkę „Władzę kluczy”. Czy znaczy to, że Szestow poznał dzieła Freuda? – to jedynie przypuszczenia. Faktem natomiast jest, iż opinia znanego lekarza o własnej twórczości filozoficznej Szestowa, nie pozostawała mu obojętna. Freud zignorował tekst „Potestat Clavium”, lecz z zainteresowaniem przeczytał esej Szestowa poświęcony Pascalowi¹⁰⁰. Poniżej przytaczam dwa fragmenty pochodzące z książki Fondana, które wspominają o relacjach Szestowa z Freudem oraz pośrednictwie, jakie w tym kontakcie odegrała Mme Lovtzky.

Siostra moja [Mme Lovtzky] była studentką psychoanalizy u dra Eitingona, który kiedyś wahał się między mną a Freudem – czytał nas obu w tym samym czasie. Napisał mi o tym, chciał również przetłumaczyć na niemiecki moją książkę o Tołstoj i Nietzschem. Nigdy jednak do tego nie doszło, nie pamiętam dlaczego. Później powiedział mi, że Freud był zobligowany aby myśleć w taki właśnie sposób, gdyż był z zawodu lekarzem. Obecnie dr Eitingon sam jest dobrym freudystą; musi teraz myśleć, że moja filozofia to nic innego jak „Schwärmerei”, jak mawiał Kant o Swedenborgu. (Fondane 1982)¹⁰¹ (tłum. A.Z.).

⁹⁹ O praktykowaniu przez panią Lovsky terapii psychoanalitycznych wspomina w przedmowie książki francuskiego poety i powieściopisarza Raymonda Queneau „Psia trawka” Anna Wasilewska, gdy pisze: „Odbył siedmioletnią psychoanalizę u pani Lowskiej, siostry Szestowa” [w:] Raymond Queneau, *Psia trawka*, Warszawa 2014, s.10.

¹⁰⁰ O czym w korespondencji z Fondane Szestow wspomina osobiście.

¹⁰¹ “My sister [Mme Lovtzky] was a student (in psychoanalysis) of Dr Eitingon who once hesitated between Freud and myself – he was reading me at the same time. He wrote to me about this and also wanted to translate my book on Tolstoy and Nietzsche into German. But it never happened, I can't remember why. Later he told me that Freud was obliged to think the way he did because he was of the medical profession. Nowadays Dr Eitingon is himself a good freudian; he must be thinking now that my philosophy is nothing but "Schwärmerei", as Kant used to say of Swedenborg”¹⁰¹. (Fondane 1982).

W innym fragmencie czytamy:

„Pewnego wieczoru rozmawialiśmy o Freudzie, którego oskarżyłem o zbyt naukowe podejście do filozofii, zbyt optymistyczne, jak u Haeckela, Buchnera, Darwina. Siostra Szestowa, pani Lovtzky, sama psychoanalityczka i uczennica Freuda, zaprotestowała przeciwko moim uwagom. Szestow powiedział nam, że pewnego razu, za namową swojej siostry, wysłał Freudowi swoją książkę <Potestas Clavium>. Freud wziął do ręki książkę, przejrzał ją na chybił trafił i natrafił na fragment, w którym Szestow mówił o Darwinie w sposób lekceważący. Po czym Freud wyrzucił książkę z oburzeniem i nigdy więcej do niej nie zajrzał. W tym samym czasie przeczytał od deski do deski i bez niezadowolenia <Noc Gethsemani> [esej Szestowa o Pascalu]. (Fondane 1982)¹⁰². (tłum. A.Z.).

Stempowski z przychylnym zainteresowaniem przyglądał się rozwijanej w pierwszej połowie XX wieku nowej metodzie wewnętrznej retrospekcji. Można jedynie spekulować, czy Szestow w jakikolwiek sposób przyczynił się do podjęcia tematu psychoanalizy przez Stempowskiego. Jak również, czy kiedykolwiek, zwłaszcza w okresie bliskiego paryskiego kontaktu, myśliciele poruszali temat Freudowskiego odkrycia w bezpośredniej rozmowie. Nie wiemy także, czy Stempowski osobiście poznał mieszkającą w Paryżu siostrę Szestowa.

O metodzie psychoanalizy Stempowski pisze zaledwie kilkakrotnie, jednak w sposób zaangażowany. Wzmianka o niej pojawia się w jego pierwszym znaczącym esej z 1925 roku, „Literat w domu wariatów”, następnie w esej „Ulisses Joyce’a, jako próba psychoanalizy stosowanej” (1932), w „Biografii i literaturze” (1932), „Fantazjach bywalca koncertowego” (1954) „Notatkach niespiesznego przechodnia” (1962) oraz „Kłopotach awangardy” (1968).

Opinia jaką wyraża Stempowski w wymienionych fragmentach nie powiela uprzedzeń i niechęci Szestowa wobec dziedziny psychologii, czy psychoanalizy. Można wręcz zaryzykować twierdzenie, że napisany w 1932 roku esej „Ulisses Joyce’a, jako próba psychoanalizy stosowanej” pełnił funkcję panegiriku na cześć Freudowskiego sposobu otwierania drzwi „wewnętrznego królestwa Acheronu” (Stempowski 2001a: 94). Polski eseista analizuje zjawisko psychoanalizy niezwykle szeroko i wnikliwie, zwracając uwagę czytelnika na jej przynależność (i zastosowanie) nie tylko do obszaru nauk medycznych, lecz jako dyscyplinę humanistyczną.

¹⁰² “One night we were discussing Freud whom I accused of being too scientific in philosophy, too optimistic, like a Haeckel, a Buchner, a Darwin. Shestov's sister, Mme Lovtzky, herself a psychoanalyst and a pupil of Freud, protested against my remarks and Shestov told us that once, at the instigation of his sister, he sent to Freud his book "Potestas Clavium". Freud took up the book, looked through at random and chanced on a passage where Shestov spoke of Darwin in an irreverent manner. Whereupon Freud threw the book away in indignation and never looked at it again. At the same time he had read "Gethsemani Night" [Shestov's essay on Pascal] cover to cover and without any displeasure”. (Fondane 1982).

Papini¹⁰³ (o czym wspomina Stempowski) uważał Freuda za niedocenionego artystę, a psychoanalizę za nową dziedzinę sztuk pięknych. (Stempowski 2001a: 93).

Jak Freudowskie *acheronta* tłumaczy Stempowski? Powróćmy do najważniejszego w tym temacie eseju Stempowskiego „Ulisse Joyce’a jako próba psychoanalizy stosowanej”. W tekście Stempowski przeprowadza wnikliwą analizę bohaterów powieści Joyce’a „Ulisses”, udowadniając, że stanowi ona doskonały literacki przykład „przeprowadzonej na wielką skalę próby psychoanalizy stosowanej”. (Stempowski 2001a: 97). Wyjaśniając psychoanalityczne mechanizmy Stempowski przypomina słynne motto z Wergiliusza *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*¹⁰⁴, które to Freud umieścił na karcie tytułowej najważniejszego dzieła „Die Traumdeutung”¹⁰⁵. Objasniając fenomen spowitego mrokami obszaru ludzkiej świadomości tak pisze:

Na stronie od myśli wynikających z naszego wychowania, tradycji i ambicji, drzemie w nas cały świat impulsów, obrazów, skojarzeń, dochodzących tylko niejasno do naszej świadomości – niejako przez nasze świadome życie psychiczne odtrącany [...]. Ta część naszego życia wewnętrznego, nie służąca na pozór żadnemu z naszych świadomych zadań i jako zbędna, natrętna, nieraz nieprzyzwoita, wykreślana z naszego rachunku sumienia – ukrywa żyjące w nas jeszcze wspomnienia człowieka pierwotnego, minionego, obcego, znanego nam prawie tylko z opisów antropologów, ze wszystkimi jego dziwnymi obrzędami i zabawami. Ta druga, odepchnięta i niejako relegowana do suterren świadomości, połowa naszego ja stanowi rozpoznane przez Freuda „acheronta”. (Stempowski 2001a: 94).

Wytworzenie „nowej techniki introspekcji” Stempowski bezsprzecznie przypisuje Freudowi. Przypomina jednak, iż doświadczenie przenikania w głąb „nieoczywistej” materii życia dotyczyło już praktyk świata antycznego; obecne na kartach ksiąg proroczych Starego Testamentu i literatury starożytnej. „Pisarze rzymscy – przypomina eseista – zostawili nam nawet parę zbiorów snów komentowanych. Najgłębiej wniknęli w nią poeci [...]”. (Stempowski 2001a: 94-95). U podstaw każdej działalności terapeutycznej Stempowski umieszcza motto wyryte na frontonie świątyni Apollina w Delfach: *Nosce te ipsum*. Jest to bowiem obiektywnie istniejąca praktyka psychoanalityczna, istniejąca niezależna od Freudowskiej teorii kompleksów, zaburzeń seksualnych czy psychicznych (Stempowski 2001a: 95-96), która stanowi

¹⁰³ Giovanni Papini (1881–1956) – włoski dziennikarz, eseista, krytyk literacki, poeta i nowelista. Związany futuryzmem. Był zwolennikiem przystąpienia Włoch do pierwszej wojny światowej. Popierał ideologię faszystowską. W latach 20. XX wieku związał się z katolickim ruchem religijnym. Stempowski wielokrotnie nawiązywał do poglądów Papiniego (zwłaszcza jako jego krytyk), szczególnie w kontekście faworyzowania przez włoskiego intelektualistę „czynów rewolucyjnych”.

¹⁰⁴ „Skoro nakłonić nie mogę niebiosów, piekła poruszę”.

¹⁰⁵ „Objaśnianie marzeń sennych”.

[...] wpływ dobroczynny na osoby, których życie wewnętrzne stało się nużące i niespokojne. Ich natrętnie myśli, niepokoje, depresje, hipochondrie ustępują miejsca nowej namiętności obserwowania swojego na pół obcego ja, dość odległego, aby dostarczyć rozrywki, dość bliskiego, aby pociągać zatrzwożonych o siebie. (Stempowski 2001a: 100).

Poprzez analizowanie indywidualnego życia wewnętrznego „psychoanaliza łączy się wdzięcznie z wielką literaturą i tradycjami, jakie zostawili w niej głęboacy znawcy życia wewnętrznego człowieka, znakomici eseiści i artyści, jak Montaigne, Pascal, Vauvenargues, Szekspir, Rousseau, de Quincey, Nietzsche, Dostojewski, Meredith [...]”. (Stempowski 2001a: 96).

W „Fantazjach bywalca koncertowego”, Stempowski opisuje wewnętrzną metamorfozę, której doświadczył jako ośmioletni chłopiec, uczestnicząc w koncercie muzyki klasycznej. Opisując własne przeżycie, wzmiankuje o Freudzie:

W formie nagłej rewelacji stałem się tego dnia dostępny dla przeżyć natury innej [...] Od tego dnia byłem posiadaczem sekretu pozwalającego patrzeć z pobłażaniem na wiele spraw zaprzatających moich rówieśników i osoby dorosłe. Postawę tę zachowałem i później we wszystkich ważniejszych okolicznościach [...] Sigmunt Freud mówi niechętnie o muzyce jako czynniku niesprzyjającym równowadze psychicznej. Wnosząc z własnego doświadczenia, sądzę, że znakomity psychiatra ma nieco racji, trudno mi jednak zdobyć się w tej sprawie na obiektywizm, bo poczucie równowagi i „normalność” dostarczało mi dużo mniej zadowolenia niż słuchanie lub czytanie muzyki. Wydaje mi się prawdopodobne, że w salach koncertowych i teatrach gromadzi się większa niż gdzie indziej ilość osób „niezrównoważonych” i uchylających się od normalizacji. Biorę jednak pod uwagę, że te przybytki muzy są rzadkimi wyspami niepochlönionymi jeszcze całkowicie przez procesy niwelacji i standaryzacji, zbliżając nas powoli do termitów. (Stempowski 2012j: 72).

Temat psychoanalizy poruszony jest także w eseju „Literat w domu wariatów”:

W zakończeniu wypada nam wspomnieć o psychoanalitikach, którzy znaleźli pewien odrębny sposób zbliżenia się do ludzkiego szaleństwa. Rozważania ich wychodzą z założenia, że znaczna część chorób umysłowych i nerwowych pochodzi z psychogenezy, to jest pewnym anormalnym systemem myślowym wytworzonym nieświadomie przez pacjenta broniącego się w ten sposób przeciw nadmiernym trudnościom i komplikacjom życia. Ta koncepcja szaleństwa, jako pewnego rodzaju chorobliwej twórczości umysłowej pozwoliła psychoanalitikom rozpoznać cały szereg subtelnych procesów myślowych u chorych i zdrowych. (Stempowski 2014a: 36),

oraz w późnym tekście eseisty z 1968 roku „Kłopoty awangardy”:

W literaturze zamykanie się artystów w ich świecie wewnętrznym i odwracanie się od zjawisk zewnętrznych nie jest nowością. Zнали je romantycy; Dostojewski, który tak często obwoził swych bohaterów koleją, nie wzmiankuje nigdzie, aby widzieli coś z okna wagonu. Sigmund Freud rozszerzył granice naszego życia wewnętrznego. Potem przyszli Franz Kafka i James Joyce [...]. (Stempowski 2012b: 200).

VI. FUNDAMENTALNE KATEGORIE NIHILIZMU

Czy można uciekać przed nicością także w świecie zanurzonym w nicość? Być może któreś symulakrum stanie się w końcu naszym domem. Nie takim, jakiego byśmy chcieli, ale takim, jakiego będziemy potrzebować. Gdyby greckie przeznaczenie było nie do oswojenia, tragedia króla Teb skończyłaby się jego oślepieniem. Tymczasem jest jeszcze Edyp w Kolonie – na wygnaniu kazirodca okazuje się nie przeklętym, ale wybrańcem bogów. W fatum greckim – w jakiś niezrozumiały, być może symulacyjny sposób – nieoczekiwanie znajduje się miejsce dla łaski. Symptomatyczne jest to, że ostatni utwór Sofoklesa, zaprzeczający fatumicznemu charakterowi greckiej postawy tragicznej, ujawniony został w niedokończonyj postaci dopiero po śmierci autora, dziś zaś – jako druga część trylogii tebańskiej – uznawany jest za klasyczny dramat łaski, przełomowy względem pozostałych części tryptyku. (Samsel 2011: 103)

Nihilistycznie ukonstytuowana platforma poglądów nie jest domeną przypisaną wyłącznie filozofii dwudziestego wieku. Jest wyłaniającą się z kryzysu, ze znaczną przewidywalnością takiego wystąpienia, konsekwencją głębokich transformacji światopoglądowych, filozoficznych i religijnych, obecnych w całej historii burzliwych przemian światopoglądowych. Jest pojawiająca się w obszarze logicznego umysłu, i pierwotnych intuicji, postawą oporu wobec dezaktualizującego się systemu wartości oraz akceptacją procesu rozpadu dotychczasowego „porządku” świata.

Już myśl starożytna zajmowała się analizą zjawiska nihilizmu¹⁰⁶, w jego czterech odsłonach: negacji metafizycznej, epistemologicznej, moralnej oraz egzystencjalnej. O pierwszym z nich, nihilizmie ontologicznym głoszącym negację wszelkiej prawdy i bytu, wypowiadał się Gorgiasz, sofiści oraz ironiści. Nihilizm poznawczy, w którym prym wiedli sceptycy, głosił brak prawdy obiektywnej, bądź niemożność dotarcia do niej. Dwa pozostałe – nihilizm moralny i egzystencjalny (także proveniencji starożytnej) podkreślały całkowitą

¹⁰⁶ Jako *terminus novus* nihilizm (*nihilismus*) pojawia się po raz pierwszy w wersji łacińskiej w 1733 roku w traktacie Fridericusa Leberechta Goetziusa „De nonismo et nihilismo in teologia”.¹⁰⁶ (Fić 2018: 262).

niewiarę w sens istnienia. „Nada, nihili, nic – oto ostatnie słowo i testament znikającego Boga, a i człowieka, który jest przyzwalającym świadkiem jego odejścia. Mówił tak Hiob, David, Eklezjasta, Pascal, Dostojewski, Kierkegaard, a także Lukrecjusz, Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, Camus, Céline i wielu innych”. (Kołakowski 1987: 141).

Kryzys zrodzony w powojennym okresie wieku dwudziestego (bo ten interesuje nas najbardziej) przeobraził niemal każdą dziedzinę szeroko rozumianej humanistyki: myśl filozoficzną, obszar religii, kultury, nauki oraz polityki. Niemal natychmiast i prawie jednogłośnie, w tej ukonstytuowanej w duchu nihilizmu kulturowej rewolucji, myśl filozoficzna, a zwłaszcza teologiczna dostrzegła wyłącznie pejoratywne treści. W pierwszym rzędzie ławy oskarżonych, z zarzutem szerzenia wychylającego się wyłącznie ku śmierci pesymizmu, posadzony został prekursor „myśli negującej” – Nietzsche oraz najważniejsi przedstawiciele filozofii i literatury egzystencjalnej – zwłaszcza Sartre. Ten niefortunny skrót myślowy, dostrzegający w filozofii nihilizmu jedynie postawę negacji, bierności i rezygnacji, rozgościł się w powszechnej opinii niezwykle swobodnie, i na tyle bezceremonialnie, iż nie dopuścił do wejścia w obieg dyskursu filozoficznego jakiegokolwiek podejrzenia o afirmacyjny potencjał zawarty w nihilistycznym sposobie bytowania człowieka. Tendencyjnie wybiórczy sposób filozofowania, który w artykule „Myślenie z wnętrza nihilizmu”¹⁰⁷ nazywa Gadacz „spiskową historią filozofii” i „drogą na skróty”, stał się, bardziej lub mniej świadomie, wykorzystywanym po dziś dzień narzędziem manipulacji lub ujmując kwestię nieco delikatniej, filtrem przysłaniającym zawarty w nihilizmie twórczy potencjał nowego początku.

Niewątpliwe zasługi w promowaniu tej afirmacyjnej odsłony nihilizmu przypisać należy filozofii egzystencji. Nicość, jeśli rozumieć ją jako wątplenie w istnienie „drugiej strony” bytu (tej spekulowanej metafizycznej rzeczywistości ukrytej za kotarą i dostępnej nielicznym) należałoby uznać za jeden z największych podarunków dla ludzkości, który skierował uwagę człowieka na niego samego i oświetlił mu drogę powrotu do siebie samego.

To ona, w okolicznościach milczącej nieobecnością Boga ontologicznej ciszy, ustanowiła człowieka miarą wszechrzeczy, tym samym, udostępniła nowe trakty dla nowej ludzkiej aktywności. Dwudziestowieczny człowiek nihilizmu po raz pierwszy mógł skorzystać ze swobody w tworzeniu nowych sensów, czyniąc to w odwadze, nadziei i wolności, jako człowiek pozbawiony lęku przed groźbą kary, za to świadomy konsekwencji popełnionych pomyłek. I zgodnie z proklamacją Nietzschego, suwerennie „wypuszczać

¹⁰⁷ T. Gadacz, *Myślenie z wnętrza nihilizmu*, „Znak” nr 469, 1994, s. 4-14 (przedruk [w:] T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Warszawa, 2013).

własne okręty na pełne morze”, nie bacząc już na zdewaluowane moralnie, grzmiące *ex cathedra* zwiastuny sztormowej pogody.

Choć powszechnie za twórcę dwudziestowiecznego nihilizmu uważany jest Nietzsche¹⁰⁸, to fundament pod jego radykalną odstonę położył kilkadziesiąt lat wcześniej Max Stirner¹⁰⁹. We wspomnianym już w pracy doktorskiej artykule „Metamorfozy nihilizmu: od Maxa Stirnera do Gianniiego Vattima” Andrzej Kobyliński pisze:

Franco Volpi, jeden z najbardziej znanych włoskich badaczy tego fenomenu, twierdzi, że w pismach Stirnera „mamy pierwszą autentyczną teorię stanowiska filozoficznego, które może być określone jako nihilizm, nawet jeśli samo pojęcie nie jest bezpośrednio wykorzystane”. Zamiast nihilizmu pojawia się w dziełach tego autora kategoria nicości. Stirner odrzucał wszelki trwały fundament i opierał wszystko na nicości, rozumianej nie jako nowa idea, ale na nicości, która wyraża negację jakiegokolwiek fundamentu, który by przekraczał wyjątkową i niepowtarzalną egzystencję jednostki. W ten sposób, poprzez kategorię nicości i negację jakiegokolwiek postawy rzeczywistości, dopiero a posteriori Stirner znalazł przestrzeń i swoje miejsce w historii nihilizmu”. (Feć 2018: 261).

Powracając do postaci Nietzschego. Kobyliński powołując się na badania jednego z najbardziej znanych włoskich badaczy zjawiska nihilizmu – Vittorio Possentiego przedstawia cztery fundamentalne elementy filozofii nihilizmu odnalezione w myśli niemieckiego filozofa. Pierwszy to „przekonanie o rozpadzie wielkiego fundamentu, który został nazwany metaforycznie przez Nietzschego „śmiercią Boga”, drugi odwołuje się „do zanegowania wszelkiej celowości świata i człowieka. W konsekwencji cała rzeczywistość staje się ciągle zmieniającą się całością, złożoną z różnych horyzontów pozbawionych sensu”, trzeci element stanowi „zredukowanie podmiotu do czystej funkcjonalności. Tego rodzaju uprzedmiotowienie podmiotu dokonało się szczególnie za sprawą nowożytniej nauki i techniki” oraz czwarty postulujący równoważność wszelkich istniejących sądów wartościujących. (Feć 2018: 263).

Interesującą analizę zjawiska nihilizmu przedstawił Gadacz. W cytowanym już artykule polski filozof wymienia trzy odmiany nihilizmu, które w prostej linii są reakcją człowieka

¹⁰⁸ To całkowicie błędna diagnoza. Nietzsche wielokrotnie powtarzał, że nie jest twórcą nihilizmu lecz jego wnikliwym diagnostą. Nie proklamował nihilizmu, choć chrześcijaństwo czyniąc „drogę na skróty” dość bezrefleksyjnie uczyniło z Nietzschego Antychrysta. Niemiecki filozof przed nihilizmem ostrzegał: „Z punktu widzenia Nietzschego istnieje tylko jedno właściwe wyjście: nie można ani budować sztucznej moralności, ani trwać w nihilizmie (jak czyni to buddyzm – nihilizm bierny), lecz jedynie poprzez nihilizm czynny i jego przekroczenie ukonstytuować nowy system wartości. Dlatego Nietzsche może siebie samego określić jako <pierwszego zupełnego nihilistę w Europie, który jednak przeżył już w sobie do cna cały nihilizm – który ma go już poza sobą, pod sobą, na zewnątrz siebie>”. (Leszczyński 2003: :65).

¹⁰⁹ Filozofię Maxa Stirnera szeroko omawiam w rozdziale II. „Historia egzystencjalizmu”, w podrozdziale „Najważniejsi prekursorzy filozofii egzystencji”.

na egzystencjalny kryzys wartości. Pierwszy z nich to nihilizm czynny (radosny), zawładnięty przez imperatyw tworzenia i działania, ustanawiający i powołujący nowe wartości, aż po (w skrajnym jego przejawie) destrukcyjny gest anarchii. W opozycji Gadacz sytuuje nihilizm bierny (uległy), podporządkowany obowiązującym systemom społeczno-polityczno-religijnym (nazwę go apatycznym). Trzeci z wymienionych kategorii to nihilizm rezygnacji. Ten ostatni nie jest w stanie sprostać wyzwaniu nicości. Nihilizm rezygnacji niczego nie tworzy ani niczemu się nie podporządkowuje – powiada Gadacz. Ale za to spośród trzech wymienionych, najczęściej dopomina się o gest samounicestwienia.

Nihilizm uzewnętrznia swoją naturę w licznych wymiarach ludzkiej rzeczywistości. Charakteryzując podstawowe manifestacje nihilizmu okresu nowożytnego, Gadacz podaje pięć stałych konstytutywnych nihilistycznej wolności, a mianowicie: ateizm, moralny relatywizm, egzystencjalny absurd, polityczny anarchizm oraz historyczny tragizm (Gadacz 2013: 113).

W niniejszym rozdziale, dokonując przeglądu kategorii nihilizmu w pismach Stempowskiego, będę poruszała się przede wszystkim po obszarze filozofii wieku XX, a powyższe, wymienione przez Gadacza konstytutywne nihilizmu przedstawię, ograniczając się do czterech spośród nich: ateizmu, moralnego relatywizmu, egzystencjalnego absurdu i tragizmu.

Spśród wymienionych „stałych” nihilizmu Stempowski skupiał się przede wszystkim na kwestiach moralnych. Temat moralnego relatywizmu omawiał obszernie w licznych fragmentach pism, czego dowodem jest długa lista stosowanych przez eseistę określeń moralności relatywnej: tymczasowa, utylitarna, użytkowa, frontowa, ludności cywilnej, „obleżonego miasta”, formalna, przemysłowo-maszynowa czy laicka. Sporą część rozważań poświęcił także kwestii egzystencjalnego absurdu oraz tragizmu.

Natomiast odnosząc się do przedstawionego powyżej trójpodziału w obszarze myśli nihilistycznej (przypomnę: trzy odmiany nihilizmu: nihilizm czynny, bierny oraz rezygnacji), Stempowski skupiał się zwłaszcza na nihilizmem rezygnacji, pisząc szeroko o zjawisku samobójstwa (do tego tematu odniosę się w rozdziale „Kłopoty z istnieniem”) oraz na nihilizmie czynnym, pogłębiając kwestię w rozważaniach, które czyni na temat nadziei.¹¹⁰

Najobszerniej przeprowadzone analizy w obszarze kategorii nicości pojawiają się więc we fragmentach esejów i listów, w których odnosi się do tematu odmowy istnienia oraz w których poddaje krytyce egzystencjalizm Sartre’a, jak również w obszernym eseju

¹¹⁰ Uprzedzając dokonaną poniżej analizę, nadmienię, iż zarówno postawa czynna, jak i postawa rezygnacji miały swoją czasową odłonę w życiu (i refleksji filozoficznej) eseisty. Natomiast całkowicie obca naturze Stempowskiego wydaje się być postawa nihilizmu biernego.

poświęconym sztuce XIX-wiecznych naturalistów, u źródeł której eseista dopatrywał się „ducha” nihilizmu. Warto uściślić, iż mowa tu o nihilizmie w jego biernej odsłonie – formie nihilizmu, którą Stempowski szczególnie piętnował.

I tak w eseju z 1937 roku „Graniczne punkty sztuki u naturalistów” Stempowski dokonuje przewrotnej analizy literacko-filozoficznej zjawiska naturalizmu. Podważa w nim powszechnie przyjęte przeświadczenie, zgodnie z którym, wysiłek twórczy przedstawicieli naturalizmu motywowany był wiarą w plan naprawczy pokolenia, w którym przyszło im żyć. Zdaniem Stempowskiego postawa artystyczna przedstawicieli naturalizmu nie wypływała z idei udoskonalenia człowieka i afirmacji przyszłego, „zdrowszego” świata, lecz z ducha na wskroś nihilistycznego. Twórcy naturalizmu (jak zauważa polski krytyk) preferowali melancholijną formę przekazu, wypływającą z ducha pogardy dla świata, która w swej najgłębszej istocie stanowiła bezpośrednią anty-apoteozę życia; umiłowanie śmierci i rozkładu¹¹¹. Nie o „szkołę dokumentu ludzkiego” zatem chodziło, ani o „naśladowanie natury”. I nie „z formy rodziła się idea” (jak chciałby Flaubert) (Stempowski 2005 b: 304-305). Forma, po którą sięgnęli naturaliści była wyłącznie rytualnym narzędziem – twierdził eseista.

Mamy tu do czynienia z tym, co Edmond de Goncourt trochę żartobliwie nazywał religią literacką i co Flaubert bardziej poważnie nazywał religią piękna – *la religion de la beauté*. Od sztuki tak pojętej oczekujemy pocieszenia jak od filozofii lub religii, oczekujemy zmiany porządku rzeczy jak od magii. Tak pojęta sztuka przesuwą swój punkt graniczny na teren zarezerwowany zazwyczaj dla religii lub metafizyki. (Stempowski 2005b: 316).

Kto jednak miałby zostać pocieszony? „Samobójstwo Moupassanta, podrzynającego sobie gardło w Cannes, jest jak błyskawica oświetlająca ponurym blaskiem całą powagę jego literackiego przedsięwzięcia” – pisał Stempowski (Stempowski 2005b: 314). Oświetliła przy okazji mrok panujący w umysłach całego środowiska naturalistów: postawę negacji, rezygnacji i kapitulacji z życia, a „[w] całej szkole panuje pod tym względem osobliwa jednostajność temperamentów” (Stempowski 2005b: 313). Przedstawiciele naturalizmu stanowili niezwykle homogeniczną pod względem kondycji psychicznej grupę twórców: jednostek drażliwych, nerwowych, skomplikowanych, samotnych – pesymistycznych i ascetycznych jednocześnie – zauważył eseista. Pozbawieni byli nie tylko afirmacji życia, ale nawet współczucia. Wybór formy (ukazywanie nędznego, często zdegenerowanego życia) ani nie był podyktowany troską moralną, ani nie rościł sobie pretensji rzetelnego dokumentu.

¹¹¹ O kulcie destrukcyjności można przeczytać [w:] E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, (tłum. J. Karłowski), Poznań 2020.

Naturaliści odrzucają świat, znoszą go zaledwie z wielkim wysiłkiem, lubują się w ostatecznościach, w przebywaniu na punktach granicznych, na których sprawy ludzkie się kończą i dalej nic nie ma. Z dzieł ich można by spisać cały system specyficznej eschatologii, nauki o rzeczach ostatecznych [...] Sztuka naturalistów jest zakochana w nicości i śmierci jak sztuka wieków średnich, którą Edmond de Goncourt nazywa *l'art amoureux du neant, l'art galantyn de la mort*. Te spostrzeżenia prowadzą nas do najdalej wysuniętego z punktów granicznych sztuki naturalistów (Stempowski 2005b: 314-315).

Wspomniana już *la religion de la beauté*, dotyczyła wyłącznie stylistycznej transmutacji, „próby zrobienia złota z ołowiu” – uważał polski eseista (Stempowski 2005b: 316). Twórcy naturalizmu opuszczając swoje XIX-wieczne salony, które niczego o życiu nauczyć nie mogły – jak twierdził Zola¹¹², schodzili w podziemia tam „gdzie kończy się cywilizacja, zachowuje się prawdziwy charakter rzeczy, osób, języka, wszystkiego” (Stempowski 2005b: 311). Jednak „spacery” po widokowych trasach społecznej destrukcji, które praktykowali naturaliści pełniły jedynie funkcję *katharsis*. Tak snobistyczna postawa nie spotkała się z aprobatą Stempowskiego¹¹³, wyraził ją dobitnie we fragmencie eseju „Literat w domu wariatów”:

Sztuczny raj, podobnie jak piekło, dostępny jest tylko za cenę niepowrotnego potępienia. Dlatego też smutni mieszkańcy tego rajy odczuwają rodzaj zawiści zmieszanej z obrzydzeniem moralnym dla amatora, który, popychany przez ciekawość i snobizm na próżno chciałby tam wejść na chwilę tylko, nie zapłaciwszy straszliwej ceny, jaką uiszczyć musieli wtajemniczeni”. (Stempowski 2014a: 35-36).¹¹⁴

¹¹² W eseju Jerzy Stempowski przytacza fragment rozmowy Alfreda Barbou z Wiktorem Hugo na temat „Assomoiru” Emila Zoli. Czołowy przedstawiciel romantyzmu, autor „Misérables”, wypowiadając się o literaturze naturalistów tak o tym pisze: „Nie obawiałem się pokazać bólu i wstydu w *Nędznikach*. Wziąłem za bohaterów przestępcę i ladacnicę, ale książkę tę pisałem myśląc nieustannie o podniesieniu ich z upadku. Nie zapomniałem o tym ani na chwilę. Wnikałem w nędzę człowieka z chęcią niesienia ulgi, leczenia. Robiłem to jako moralista, jako lekarz, ale nie z chęcią, aby wciskali się tam ludzie obojętni lub tylko ciekawi, bo na to nie mają prawa” [w:] J. Stempowski, *Graniczne punkty sztuki u naturalistów* [w:] J. Stempowski. *Eseje dla Kassandry*, Gdańsk 2005, s.307.

¹¹³ Przydomek „naturalistów”, tych, którzy epatują wyłącznie brzydotą, przypadł w udziale egzystencjalistom. Był jednym z tych zarzutów, na które odpowiadał Sartre w tekście „Egzystencjalizm jest humanizmem”, w którym pokazuje mechanizm hipokryzji, gdy pisze: „[...] ludzie, którzy upajają się piosenkami brukowymi – ci sami ludzie oskarżają egzystencjalizm, że jest zbyt posępny. Ja natomiast odnoszę wrażenie, że mają oni pretensje do egzystencjalizmu ze względu na jego optymizm raczej niż pesymizm. Czy w gruncie rzeczy to, co budzi niepokój w doktrynie, którą usiłuję wam przedstawić, to nie fakt, że pozostawia on człowiekowi możliwość wyboru?” [w:] Paul Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1982, s. 5, a także „Jeśli rzeczywiście egzystencja poprzedza istotę, nigdy nie będzie można się usprawiedliwić powołaniem się na naturę ludzką. Inaczej mówiąc, nie istnieje determinizm, człowiek jest wolny”. [w:] J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1982, s. 14).

¹¹⁴ Stempowski w sposób szczególny wyczulony był na przejawy hipokryzji. W liście do Giedroycia z 1957 roku, w którym odnosi się do encykliki papieża Piusa XII o „atletach Chrystusa” pisał: „W encyklice o „atletach Chrystusa” Watykan wraca do Tertuliana, który również namawiał do męczeństwa, siedząc w pantoflach przy kominku, i z tego powodu nie wszedł w poczet ojców Kościoła kanonicznych. (Kowalczyk 1989 a: 442).

6.1. KONSTYTUTYWNE WYMIARY NIHILIZMU

6.1.1. ATEIZM¹¹⁵

Podrozdział dotyczący ateizmu należałoby rozpocząć podaniem klarownej definicji tego zjawiska. Rzecz z pozoru prosta, jeśli oprzeć się wyłącznie na najprostszym encyklopedycznym wyjaśnieniu terminu „ateizm”¹¹⁶. Sprawa komplikuje się w znacznym stopniu, jeśli deklaracja niewiary w istnienie Boga (utożsamionego przez religie monoteistyczne z bytem doskonałym, niezależnym od człowieka i świata, z osobowym Absolutem), rozumiana jest wyłącznie jako manifest niewiary w transcendencję czy duchowości. Zaznaczmy jednak, że światopogląd ateistyczny nie zawsze ma wpisany w swój wewnętrzny kodeks przymus wyeliminowania transcendencji oraz wymiaru duchowego. Dość przytoczyć uznane już za klasyczne stwierdzenie Camusa „nie wierzę w Boga i nie jestem ateistą”, teorię bliską filozofii ateistycznego mistycyzmu, o którym mowa w książce Andre Comté-Sponville’a „Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga”. Ze wstępu książki napisanego przez Adama Aduszkiewicza pragnę przytoczyć dwa fragmenty, które dają czytelny ogląd takiego właśnie pojmowania rzeczywistości: „[...] nie ma sprzeczności między duchowością a ateizmem, bo nie ma związku między wiarą w istnienie osobowego Boga a rozwijaniem w sobie świadomości moralnej i doświadczaniem tajemnicy istnienia” (Comte-Sponville 2011: 10) oraz

[d]oświadczenie tajemnicy bytu, zachwyt nad pięknem i bezmiarem świata, poczucie jedności z nim są udziałem ludzi o różnych poglądach na świat i nie są w żaden sposób związane z wyznawaniem tej lub innej religii ani od niego zależne [...] Duchowość ateistyczna nie jest oksymoronem. Duchowość jest czymś bardziej fundamentalnym niż znane nam religie. (Comte-Sponville 2011: 7-8).

Mistycyzm, o którym wspomina Comte-Sponville rozumiany jest naturalistycznie, podkreśla recenzentka wspomnianej książki. Dotyczy immanentnie obecnego w teraźniejszości Absolutu, w którym człowiek jest obecny, lecz który człowieka przekracza. O duchowym charakterze doświadczeń człowieka a-teistycznego zaświadcza nie

¹¹⁵ Liczne odmiany ateizmu wymienia w artykule „Człowiek wobec transcendencji - trzy stanowiska dotyczące ateizmu” Emilia Zimnicka-Kuzioła [w:] *Collectanea Theologica* 83/3, 67-92, 2013. https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Collectanea_Theologica/Collectanea_Theologica-r2013-t83-n3/Collectanea_Theologica-r2013-t83-n3-s67-92/Collectanea_Theologica-r2013-t83-n3-s67-92.pdf [dostęp: 20.12.2022].

¹¹⁶ Greckie ἄθεος (atheos) – gdzie przedrostek ἄ znaczy „bez”, θεός (theos) znaczy Bóg.

domniemanie lecz „doświadczenie absolutu w sferze aktywności”. (Ossowska 2018: 408). „To doświadczenie odbywające się bez słów prowadzi do freudowskiego uczucia oceanicznego, poczucia bezgranicznej jedności ze wszystkim, jedności z bytem i w bycie”. (Ossowska 2018: 408).

Stosunek do transcendencji w myśli filozofii egzystencji nie był jednorodny i wykazywał daleko idące różnice w rozpoznaniu zjawiska. Gadacz, powołując się na opinię Wahla, wskazuje na możliwość dwukierunkowego transcendowania: jako *trans-ascendance* (transcendencja pionowa) oraz *trans-descendance* (transcendencja pozioma). Do grupy filozofów, którzy wskazywali na konieczność transcendowania w obu obszarach (zarówno transcendowania pionowego, jak i poziomo) Gadacz zalicza Marcela, Unamuno, Bierdiajewa, Szestowa oraz Jaspersa, w przestrzeni egzystencjalizmu *trans-descendance* umieszcza Sartre'a oraz Heideggera. W tym obszarze znajdzie się także Jerzy Stempowski.

Poniżej pokrótce przedstawiam stanowiska, jakie wobec filozofii religii zajęli filozofowie egzystencji. Wśród nich znajdują się światopoglądy dotyczące transcendencji (i transcendowania), które nazwać możemy filozofią religijną, myśleniem anty-teistycznym, czy szeroko rozumianym ateizmem.

Filozofia Unamuna osadzona jest w myśleniu teistycznym. Chociaż centralnym tematem swojej filozofii uczynił Unamuno kategorię śmierci, refleksję na temat umierania i ewentualnej nieśmiertelności nieustannie krążą po orbicie rozważanej przez filozofa koncepcji Boga. Bóg hiszpańskiego filozofa jest bytem wiecznym i nad-istniejącym, dostępnym człowiekowi poprzez emocje, uczucia, intuicje. Zwłaszcza w aktach cierpienia i miłości. *El hambre de la eternidad* (głód nieskończoności) oraz *el dolor del alma* (ból duszy) to zdaniem Unamuno prymarne egzystencjalne wewnętrzne doświadczenia człowieka domagające się zaspokojenia. Bóg w ujęciu Unamuno to jednak Bóg niedostępny dla rozumu, gdyż zdaniem filozofa rozum ludzki jest z natury ateistyczny (Gadacz 2009b: 385). W tej koncepcji hiszpański filozof jest spadkobiercą myślenia religijnego św. Augustyna, hiszpańskich mistyków, Pascala czy Kierkegaarda. Warto także zaznaczyć wpływ Nietzschego. Unamuno odrzucał koncepcję Boga abstrakcyjnego proponowaną przez logików. A do tych zaliczył obok Kartezjusza, Kanta, Hegla, Spinozy także św. Tomasza z Akwinu. W tym sprzeciwie wobec racjonalnego ujmowania Boga bliski był filozofii Lwa Szestowa. Przyglądając się poglądom baskijskiego myśliciela trudno jednoznacznie stwierdzić, czy opowiadał się za koncepcją boga osobowego, czy też nie. W jednym z fragmentów książki „O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów” pisał: „Bóg jest [...] wieczną i nieskończoną świadomością Świata”. (Unamuno 1984: 156). Natomiast w „Dzienniku intymnym” czytamy:

Rozumem szukałem Boga racjonalnego, który rozwiewał się, gdyż był czystą ideą, i w ten sposób doszedłem do Boga-Nicości, do którego prowadzi panteizm, oraz do czystej zjawiskowości, źródła poczucia pustki. I nie odczuwałem Boga żywego, który mieszka w nas i który objawia się nam poprzez akt miłości miłosiernej, a nie poprzez próżne i będące wyrazem pychy pojęcie. Póki nie przyciągnął On mego serca i nie wlał w nie lęku przed śmiercią. (Unamuno 2003: 10).

Szestow w równej mierze jak wymieniony powyżej myśliciel nie był wyznawcą ateistycznej koncepcji świata. Podobnie również jak Unamuno podkreślał nieadekwatność zasobów rozumu w drodze do pojęcia i opisu Boga. W poglądach tych był jednak skrajnie radykalny. „Filozofia Szestowa sytuuje się na przeciwnym biegunie w stosunku do Heglowskiej fenomenologii rozumu. Jeśli Hegel całkowicie zredukował Boga do rozumu, to Szestow radykalnie Go od niego oderwał” – twierdzi Gadacz (Gadacz 2009b: 402). Zarysowanie Szestowskiej koncepcji Boga, wiary i człowieka znajdujemy w artykule „Bóg i człowiek w antysystemowej i antyracjonalistycznej myśli Lwa Szestowa”. Tym co szczególnie podkreśla autor tekstu – ks. Piotr Mrzygłód to fakt, iż Bóg Szestowa jest Bogiem absurdu. Jako *Deus semper maior* przekracza wszelkie ludzkie zrationalizowane wyobrażenie i nie jest ograniczony żadną koniecznością ani zasadami logiki. Przewyższa dualizm prawdy i fałszu, dobra i zła. Jest z natury „niezakorzeniony”, tym samym „samowolny”. Łącząc w sobie zasadę sprzeczności jest Bogiem irracjonalnym. Może więc tworzyć góry bez dolin (Szestow 2009: 318–319), czy zdezaktualizować historię. Szestow krytykował dotychczas uprawianą zarówno „teologię naturalną”, jak i „filozofię Boga”.¹¹⁷

Warto może zaznaczyć, iż rosyjski filozof był myślicielem ponadkonfesyjnym, przez całe swoje życie nie związanym formalnie z żadnym wyznaniem (choć w krytyce racjonalizmu poruszał się w przestrzeni judeochrześcijaństwa). Polski teolog specjalizujący się w filozofii rosyjskiej zwraca również uwagę na pewną trudność dotyczącą interpretacji tekstów Szestowa dotyczących Boga.

[...] gdy tylko Szestow zaczyna mówić o Bogu i o człowieku [pisze Mrzygłód], niemal milkiem jego własny głos. Zaczyna on bowiem wtedy niemal wyłącznie interpretować i przytaczać poglądy innych myślicieli (czasem eseistów i pisarzy), przede wszystkim – Dostojewskiego, Kierkegarda, św.

¹¹⁷ [...] rozważania Szestowa dotyczące Bytu Absolutnego [...] swoje bezpośrednie źródła mają w zaczerpniętym od Błażeja Pascala radykalnym przeciwstawieniu między Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba – a Bogiem filozofów. „Bóg filozofów” – zdaniem Szestowa – to Istota całkowicie zniewolona, oddana we władanie *Logosu* – czyli rozumu, pierwszych zasad oraz praw logicznych i metafizycznych. To istota, której naturę da się wyrazić w ściśle określonych pojęciach ontologii lub logiki. Bóg filozofów to również istota, której istnienie można, a nawet koniecznie trzeba (jako epistemologicznie niepewnej), udowodnić. Jako taki więc, już na samym wstępie rozważań, jawi się – zdaniem Szestowa – „Bóg nie do przyjęcia” – Bóg „niewolnik rozumu” i przedmiot zrationalizowanych, ogólnoludzkich wyobrażeń. Jest on Bytem, którego istnienie można logicznym ciągiem argumentów i przesłanek udowodnić, zaś naturę wyrazić i zamknąć w pojęciu. To nic innego jak zimny i wykalkulowany Bóg Platona, Arystotelesa, Hegla, Spinozy i wielu innych. To przewidywalny, filozoficzny Absolut, Bóg rozumu, którego można co najwyżej racjonalnie poznać, ale nie sposób już go przyjąć na sposób wiary. Jego odkryta natura oraz istnienie poparte częstokroć różnymi dowodami sprawiają, że nie jest to już Istota najwyższa, do której można by zwracać się z nadzieją i modlitwą. (Mrzygłód 2011: 11-12).

Augustyna, Tertuliana, Piotra Damianego, Friedricha Nietzschego, Marcina Lutra czy Lwa Tołstoja. Rodzi to zasadniczy kłopot – ujawnienia poglądów samego autora tychże interpretacji, albo mówiąc inaczej, rodzi to pytanie – co jest jeszcze tylko interpretowaniem poglądów innych, a co jest już własnymi, osobistymi poglądami samego Szestowa. (Mrzygłód 2011: 4-5).

Bierdiajew podobnie jak dwaj powyżej wymienieni filozofowie był myślicielem religijnym, uznającym istnienie Boga, jako najwyższy sens ludzkiego istnienia i osadzającym go w centrum własnej refleksji filozoficznej. Rosyjski filozof był zwolennikiem popularnej w tradycji prawosławnej idei „bogoczołowieczeństwa”, zgodnie z którą „[i]dea Boga jest największą ludzką ideą. Idea człowieka jest największą ideą Boga” (Gadacz 2009b: 415). Bóg Bierdiajewa jest Osobą, jednak nie Absolutem, którego traktował jako fałszywą koncepcję Boga stworzoną przez racjonalnie ujmujących rzeczywistość filozofów. Bóg, podobnie jak człowiek, przeżywa pełen wachlarz emocji, wśród których obok miłości znajduje się także cierpienie. Bierdiajew przestrzegał jednak, aby o Bogu nie próbować myśleć jako o kategorii podległej porządkowi natury, czy relacji międzyludzkich. Bóg jest przede wszystkim nieingerującą w losy świata tajemnicą, więc historię uznać należy wyłącznie za bieg wydarzeń ludzkiego życia.

W spektrum uwagi Jaspersa znajdowała się przede wszystkim ludzka egzystencja ale również byt, który stanowił nieodłączny element jej spełnienia. Egzystowanie człowieka filozof ściśle powiązał z kategorią świadomości, tą „częścią” człowieka, która czyniła bezpośredni związek pomiędzy nim a bytem. Człowiek jest przede wszystkim świadomością, zawsze jednak skonkretyzowaną, jest świadomością czegoś. Świadomość przynależy do konkretnej Istoty, do konkretnego Istnienia i jej ducha. Ale nawet to złożone z kilku współpracujących ze sobą elementów „ja” nie wyczerpuje odpowiedzi na pytanie kim jest i jak egzystuje człowiek. Człowiek bowiem posiada egzystencję transcendującą – egzystencję odnajdującą się sama-dla-siebie wewnątrz Transcendencji, która jest pełnym wachlarzem istniejących sensów, bytem-samym-w sobie. Proces ten jest możliwy wyłącznie poprzez „myślenie transcendujące”, które jest poruszającym się wewnątrz Transcendencji ruchem świadomości. W myśleniu transcendującym „usiłował Jaspers przewyciężyć przeciwieństwo podmiot-przedmiot, aby odnaleźć prawdziwy byt”. (Gadacz 2009 b: 429).

I jeszcze jedna z ciekwych koncepcji Jaspersa: Transcendencja przemawia szyframi, zakodowanym w niej językiem mitów oraz symboli. Nie jest to język ani podmiotu, ani przedmiotu. Co więcej, nie prowadzi do odsłonięcia całości sensu. Ekspozuje jedynie fragmenty. Jest tajemnicą.

Wiara Jaspersa jest „wiarą filozoficzną”, nie religijną. Podstawowe pytanie „czy Bóg istnieje?”, w pewnym sensie zawiesza się w momencie gdy tylko wybrzmi. Jaspers wie, że

domagać się dowodów na istnienie Boga może jedynie rozum. Dlatego wiara filozoficzna pyta jakby z wnętrza Transcendencji: „drogą formalnego transcendowania w myśleniu, drogą egzystencjalnego wzniesienia się ku transcendencji i drogą czytania szyfrów”. (Gadacz 2009b: 434).

Egzystencja jest nieuchwytną i nieprzedmiotową formą bytowania. Jedyne wartościowe egzystowanie człowieka to ruch świadomości w stronę Transcendencji, która ze swojej natury nie może być bytem poznany. Tylko taka forma istnienia – zdaniem Jaspersa – może uchronić człowieka przed martwym, nieruchomym bytowaniem poddanym nakazowi konieczności, zamkniętym w świecie dogmatów.

„[F]ilozofia religijna, którą uprawia Marcel, to myślenie „z wnętrza” religii, myślenie w „bojaźni i drzeniu”, w świadomości tego, że problemy religii są tym, co w najgłębszym sensie dotyczy człowieka i rozstrzyga o samym sensie człowieczeństwa”. (Zalewski 2018: 213). Bóg wyłaniający się z koncepcji Marcela to przede wszystkim tajemnica ukryta za sformułowaniem *Ego sum qui sum*:

Wszelkie inne pozytywne określenia są nonsensem, gdyż transcendentny Absolut nie może być ujęty w żadne kategorie ziemskie [podkreśla autor książki „Bóg w myśli współczesnej: problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych]. Byłoby to równoznaczne z umysłowym „posiadaniem” Boga, co jest wewnętrznie sprzeczne. Absolut jest nieuchwytny w empirycznym doświadczeniu [...]. Jest transcendentny, przekraczając ludzkie pojęcia; jest nieporównywalny z ludzkimi doskonałościami. Wiemy tylko, kim nie jest, brakuje zaś nam określeń pozytywnych. Tajemnica bytu mówi o istnieniu Boga jako podstawy ludzkiej egzystencji, nie mówi zaś nic o Jego naturze. Tu spotykają się tajemnica bytu i tajemnica wiary [...]. (Kowalczyk 1982: 434).

Zrozumienie „wymogu ontologicznego”, o którym pisał Marcel, wymaga zaznajomienia się z dwoma odrębnymi porządkami rzeczywistości: „problemem” i „tajemnicą”.

Problem jest kwestią do rozwiązania, bytem do zrozumienia, nieznanym do rozstrzygnięcia. Znajduje się zawsze niejako przed człowiekiem. Stanowi cel do osiągnięcia. Przynależy do porządku w którym uczestniczą dwie opozycyjne kategorie: podmiot – przedmiot. Inaczej jest z tajemnicą. W tym wypadku nie można mówić o relacji podmiotu z przedmiotem. Tajemnica pochodzi z innego porządku. Nie może być rozpatrywana jako problem do rozwiązania, czy zgłębienia. Tajemnica nie zakłada dystansu poznawczego. Człowiek tajemnicą jest „ogarnięty”. Droga do jej doświadczania polega na hierarchicznie ustanowionych stopniach poznania, lecz jest refleksją (myśleniem myśli). Zwłaszcza świadomością bycia „bytem wcielonym” – uważał Marcel.

„Tajemnica ontologiczna” to – jak twierdzi Tarnowski – współbycie w łonie najgłębszego wymiaru partycypacji, polegające na byciu z ludźmi i byciu z najwyższym „Ty”. (Tarnowski 1989/1990: 104).

Abbagnano – przedstawiciel egzystencjalizmu pozytywnego zajmował się przede wszystkim filozofią nauki i był krytykiem tradycyjnie pojmowanej metafizyki. Zatem filozofia Boga nie znajdowała szczególnego zainteresowania w rozważaniach myśliciela, choć można znaleźć fragmenty, w których polemizował ze znanymi mu koncepcjami Boga. W tekście *Egzystencjalizm jako filozofia możliwości* tak pisał:

Są to takie formy egzystencjalizmu, które zakładają w możliwościach egzystencji [istnienie] relacji z Bogiem, z Bytem lub Wartością, dzięki któremu można wznieść się ku nieskończoności, absolutności i – niewiele mówiąc - ku wszechmocy pojęcia tej relacji, dla zagwarantowania owej relacji, a zatem i poznania w możliwościach egzystencji charakteru pozytywnego, dzięki któremu wydaje się otwierać przed człowiekiem horyzont pewności. Zarówno wtedy, gdy Boga pojmie się jako *Tajemnicę* ofiarującą się człowiekowi bardziej w miłości niż rozumowej spekulacji (Marcel); także, jeśli ujmie się Go jako Byt całkowicie obecny w wewnętrznym doświadczeniu (Lavelle); również, gdy pojmie się Boga jako najwyższą *Wartość*, która ujawnia się w doświadczeniu moralnym (Le Senne), to owocem tych interpretacji – w każdym przypadku – będzie ofiarowanie człowiekowi gwarancji, że możliwości jego egzystencji zrealizują się w najlepszy sposób. Owa gwarancja tkwi w tym, że egzystencja jest w każdym wypadku relacją z pewnym bytem (Bóg), który z definicji posiada lub – lepiej – jest możliwością doprowadzenia do realizacji wszystkich najwznioślejszych możliwości człowieka. Innymi słowy, ludzkie możliwości są już z tego punktu widzenia możliwościami *ureczywistnionymi*, o ile daje je i udziela ich człowiekowi ten Byt, który wszystkie je mieści w dokonanej realizacji. Zatem czas przestaje być czynnikiem [niosącym] niebezpieczeństwo destrukcji stając się stanem realizacji. Powodzenie ludzkich przedsięwzięć jest zagwarantowane w punkcie ich rozpoczęcia, ponieważ – jak twierdzi Lavelle – „każda możliwość jest przeznaczona do tego, by została zrealizowana. Chociaż podobny punkt widzenia mógłby okazać się pocieszający, jednakże jest bardziej wyrazem pobożnego życzenia niż wynikiem wolnej od uprzedzeń analizy ludzkiej egzystencji. W rzeczywistości, ten punkt widzenia nie może stać się pomocą dla człowieka w żadnej z osobistych sytuacji, w której przychodzi mu się znaleźć. (Abbagnano 1952).

Sartre (powszechnie, choć niesłusznie, uważany za głównego teoretyka ateizmu) w sztandarowym dla filozofii egzystencji tekście „Egzystencjalizm jest humanizmem” tłumaczył: „Nie chodzi o to, czy wierzymy w istnienie Boga, bo uważamy, że to nie jest głównym naszym problemem. Trzeba, żeby człowiek odnalazł siebie i wytłumaczył sobie, że nic go nie uchroni od niego samego – nawet najpewniejszy dowód na istnienie Boga. (Sartre 1982: 37).

Gdy Sartre twierdził, że Bóg nie widzi, nie słyszy i nie zna człowieka, nie starał się przekonać do nieistnienia Boga. Opisywał raczej niez zaangażowaną obustronnie relację Boga z człowiekiem, niemniej tak dalece przez Boga zawłaszczającą, że stała się niemożliwą do pogodzenia z wolnością człowieka, a tę Sartre traktował priorytetowo jako *sine qua non* ludzkiego egzystowania. Ta perspektywa pojmowania Boga rodziła się u Sartre’a w atmosferze praktyk religijnych jego rodziny (rodziców i dziadków), których „letnia” postawa wobec wiary w Boga bezpośrednio przyczyniła się do zakorzenienia niechęci przyszłego filozofa do rozwijania jakichkolwiek relacji z Bogiem. Ich postawa braku zaangażowania w sprawy społeczne, polityczne, moralne, a także religijne (o czym wspomina

w autobiografii), ukonstytuowała nieakceptowalny dla Sartre'a wizerunek Boga. Zatem, jeśli protestował Sartre to przeciwko takiemu obrazowi Boga, który „poznał” we wczesnym dzieciństwie.

Nie jest przypadkiem chyba, że Sartre swoją proklamację śmierci Boga zamieścił w dramacie, którego akcja dzieje się w greckiej starożytności. Bóg, którego zabija, jest bowiem bogiem greckim, a właściwie Losem, grecką *ananke*, której poddani są zarówno ludzie, jak i bogowie. Jest to Bóg-Konieczność, Fatum, które obejmuje całe ludzkie istnienie, kieruje nim, przenika do najmniejszej komórki i nie pozwala człowiekowi uczynić odruchu nawet bez swojej wiedzy i pozwolenia. W takim Bogu człowiek zatracą swoją substancję, staje się tylko przejawem bóstwa, zjawiskiem. Jednakże to całkowite podporządkowanie się Bogu trwa tak długo, dopóki człowiek nie uświadomi sobie swojej wolności. W tym momencie Bóg dla człowieka umiera. Pozostaje Bogiem konieczności, ale przestaje być Bogiem człowieka, gdyż człowiek jest wolnością. Znika z jego świata, jest poza nim: „Co mnie i tobie, boże? Przepływamy obok siebie nie dotykając się, jak dwa okręty. Ty jesteś bóg, ja jestem wolny: jednakowo samotni jesteśmy [...]”¹¹⁸. (Gałkowski 1972: 4).

Zatem ateizm Sartre'a to decyzja wyproszenia Boga z obszaru ludzkiej świadomości.

W prywatnych notatnikach prowadzonych przez Camusa w latach 1935-1959 znajduje się istotna światopoglądowa deklaracja autora: „Czytam często, że jestem ateistą, słyszę o moim ateizmie. Te słowa nic mi nie mówią i nie mają sensu dla mnie. Nie wierzę w Boga i nie jestem ateistą” napisał. (Camus 1994: 228). Ta, w pierwszym rozpoznaniu nielogiczna deklaracja Camusa, znalazła wśród grona intelektualnych komentatorów tekstu rozbieżne interpretacje.

Do grona intelektualistów oceniających poglądy Camusa jako zdecydowanie ateistyczne należał Czesław Miłosz. Pomimo, iż twórczość francuskiego pisarza określił nowoczesnym komentarzem do Księgi Hioba, w artykule „Diariusz paryski” napisał: „Camus nie wierzył w niebo ani w piekło, w nagrodę za dobre czyny, ani w karę za złe. Jego dzieło powstało z wyczulenia na ogrom zła wypełniającego wszechświat” – przypomina słowa polskiego poety Merton. (Merton 1996: 210). I chociaż filozoficzny namysł Camusa ogniskował się wokół problemu Boga oraz kwestii chrześcijańskich, w żadnym fragmencie jego tekstów, czy komentarzy filozoficznych nie padła deklaracja wiary w Boga osobowego, tego który jest gwarantem odkupienia i zmartwychwstania. Wspomniany Merton odczytywał Camusa jako myśliciela i religijnego i niechrześcijańskiego zarazem, pisząc:

Camusa można w zasadzie nazwać myślicielem „religijnym” Choć Camus pozostał zdecydowanie niechrześcijański, to jednak był wrażliwy, jak wszyscy poeci, na mistycyzm pierwszych franciszkanów – w nich także znalazł to czego szukał, ponieważ byli prawdziwi. W jakiś sposób ich wiara nie była „wyjaśnieniem” czy też „usprawiedliwieniem”, lecz po prostu częścią ich odpowiedzi na piękno świata, w którym żyli. (Merton 1996: 89).

¹¹⁸ W tym fragmencie autor odwołuje się do dramatu Paula Sartre'a „Muchy”.

Odrzucenie udziału w chrześcijańskiej religii, nie czyniło jednak z Camusa apologety nihilizmu, twierdzi Merton i wyjaśniając wątek, ponownie sięga do tekstu Miłosza:

Nie ma nic wspólnego pomiędzy Camusem i tymi współczesnymi nihilistami, którzy twierdząc, że wszystko jest absurdem, chronią się w bierność i w życie jak najbardziej ułatwione. Camus głosił braterstwo ludzkie i heroiczną prawość – zupełną – właśnie dlatego, że na niczym nie wspartą (Merton 1996: 210-211)¹¹⁹.

Stosunek do filozofii Boga będzie nie mniej skomplikowany u Stempowskiego. Próżno szukać w dziełach polskiego myśliciela jakichkolwiek fragmentów, w których w poważny sposób rozważałby ideę życia pozagrobowego. Brak przywiązania do idei życia wiecznego, wątpliwości w istnienie egzystencji pozagrobowej zapewne były echem antyklerykalnego wychowania Stempowskiego oraz daleko idącej niechęci wobec chrześcijańskich aksjomatów. Awersja do religii „zorganizowanej” i jej dogmatów zadomawiała się u Stempowskiego już od najmłodszych lat.

Znając flegmatyczny i raczej kontemplacyjny charakter Jurka [wspomina Stanisław Stempowski] byłem zdumiony jego wyczynem [...] Jurek za wiele miał wrodzonego i z domu wyniesionego krytycyzmu w sprawach religijnych i za wiele czytał, zwłaszcza Ojców Kościoła, by mógł, jak reszta jego rówieśników, z nabożeństwem słuchać uczonych wywodów nawet takiego księdza Szkopowskiego, który uchodził za postępowego i luminarza. (Kowalczyk 1997: 13).

Wydarzenie konfliktu, do którego doszło pomiędzy młodym uczniem gimnazjum (Jerzym Stempowskim) a katechetą interpretuje w swojej książce Kowalczyk:

Epizod ten świadczy nie tylko o braku pokory i o niezależności, względnie zuchwałości gimnazjalisty Stempowskiego. W traktowaniu przez Jerzego religii wyłącznie jako fenomenu kulturalnego i odrzuceniu jej wymiaru metafizycznego dostrzegamy również gest naśladowczy wobec ojca i środowiska. Dystansując się wobec narodowej mitologii i jej herosów (Napoleon), rezygnując ostentacyjnie z mszy niedzielnej Stempowski inscenizował swój akces do ekskluzywnej warstwy radykalnej inteligencji. Ta bowiem lubiła podkreślać swoją pogardę dla wszelkich form kolektywizmu, do których zaliczała także naród, klasę społeczną, partię polityczną i kościół. (Kowalczyk 1997: 14).¹²⁰

Nie znaczy to jednak, że Stempowski nie toczył w swojej głowie „filozoficznych dysput” w temacie najtrudniejszej (jak sądzę) dla filozofii egzystencji kategorii – Boga i dylematów

¹¹⁹ Tekst [w:] Merton (1996). *7 esejów o A. Camus*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.

¹²⁰ Andrzej Stanisław Kowalczyk zwraca uwagę na zmianę postawy Jerzego Stempowskiego wobec Kościoła, która miała miejsce w latach 50. W eseju „Spizowa brama i parafialne wrota” Stempowski pisze: „Kościół katolicki stał się siłą moralną, widoczną także dla obcych”.

o jego „być, albo nie być”. W liście do ojca z września 1945 roku, w którym relacjonuje swój pobyt w szpitalu w Akwaszlatina pisał:

Z różnych innych oznak zobaczyłem bliski koniec i to przyniosło mi wielką ulgę, zwalniając od wszystkich kłopotów i obowiązków. Poczułem się jak *le dé possédé* Duhamela: „*Tout ce qu'il avait à faire est fait, tout ce qu'on demandait de lui est accompli*”. W tym stanie oddalenia od świata, przytomny i lekki od kamfory, przeleżałem jeszcze trzy tygodnie [...] W ciągu tego czasu przekonałem się, jak wiele racji mieli stoicy negując Pola Elizejskie i wszystkie inne postacie życia duchów i upiórów. Jakkolwiek nic mi nie dolegało, życie duchów wolnych i oderwanych od świata wydawało mi się tak mało warte, że na dłuższą metę zupełnie nie do przyjęcia. Tyle argumentów wymyślono dla dowiedzenia, że taka egzystencja jest możliwa i nawet ma perspektywę wieczności, kiedy zetkniesz się z nią mówi, że lepsze jest wszystko inne, chociażby nicość. Zaczęłem już tęsknić do tej nicości [...]. (Stempowski 2000 b: 133)

W podobnym tonie koresponduje z Anielą Micińską:

I ja przeżyłem drugą zimą wbrew wszelkim rozumnym oczekiwaniom. Widocznie to nie jest taka prosta sprawa. Przestałem się nawet w ogóle martwić czymkolwiek od czasu, kiedy kilka tygodni musiałem sąsiadować tak blisko ze śmiercią. Doświadczenia te utwierdziły mnie zresztą w odziedziczonym po Senecie i Rzymianach przekonaniu, że potem nie ma już nic prócz milczenia. Ta półegzystencja duchów i upiórów jest tak marna, że nie warto się jej trzymać, ani wysilać wyobraźni, że taka rzecz w ogóle jest. (Stempowski 1995e: 161).

Równie głęboki sceptycyzm (jak wobec idei życia pozagrobowego) wyrażał Stempowski w odniesieniu do idei odnajdywania powszechnych (i partykularnych) sensów zawartych w świecie kultury. W liście z 1946 roku do Krystyny Marek czyni pewnego rodzaju „deklarację światopoglądową”, którą można by zaklasyfikować jako wyznanie wiary w nadrzędność sensu nieuchwytnego rozumem ludzkim, a zawartego w samej naturze:

Nie ma żadnej dobrej odpowiedzi na pytanie, po co przychodzimy na świat i przez kilkadziesiąt lat obciążamy ziemię naszą osobą. Wszystkie znane odpowiedzi budzą od razu największe wątpliwości. Po co? Aby zbawić duszę, mówią wierzący chrześcijanie. Aby zapłacić podatki, powie inspektor podatkowy. Aby odsłużyć swój czas w wojsku, powie urzędnik PKU. Aby wyczerpać przyjemności, jakich życie może nam dostarczyć, powie hedonista. Aby stworzyć społeczeństwo bezklasowe, powiedzą socjaliści. Wszystkie te odpowiedzi są równie mało wiarygodne. Gdyby w nich było coś z prawdy, natura obdarzyłaby nas jakimiś uzdolnieniami do zbawiania duszy, płacenia podatków i wykazywania cnót obywatelskich, do znajdowania przyjemności lub tworzenia bezklasowego społeczeństwa. Tymczasem na pierwszy rzut oka już widać, że natura poskąpiła nam tych zdolności, wyposażając nas natomiast we wszystkie dane potrzebne do zgubienia duszy, do zaprzepaszczenia naszej *civitas*, do martwienia się przez całe życie i wytwarzania na poczekaniu nierówności społecznych nawet na dnie obozów koncentracyjnych. Pytanie pozostaje zatem bez odpowiedzi i lepiej jest uczciwie przyznać, że nic pewnego o tym nie wiadomo. (Stempowski 1974: 58-59).

O polskim *flâneur*, o jego wędrówkach przyrodniczo-mentalnych i duchowych iluminacjach pisał Kowalczyk w licznych fragmentach swojej książki „Niespieszny przechodzień i paradoksy”:

Jeśli świat nie przedstawia się nam mimo wszystko jako chaos wrażeń, mgławica znaków, niepewna konfiguracja wyglądów, to dlatego, że to, co materialne, przechowuje to, co duchowe, język zaś utrwała fizyczne kształty; trwanie przeważa nad rozpadem, a nicość jest ostatnim ogniwem długiego łańcucha form, pod postacią których istnieją idee, przedmioty, teksty, wydarzenia. Życie jest palimpsestem, w którym to, co nowe, nie zastępuje wcześniejszego, lecz się na nie nakłada. Niespieszny przechodzień pyta przedmioty, rośliny, formy krajobrazu, dawne obyczaje, pyta o ludzi [...]. Człowieczeństwo to pamięć i trwanie; żyć to przypominać sobie i utrwalać, dziedziczyć i przekazywać. (Kowalczyk 1997: 219).

Liczne okresy alienacji Stempowskiego, wycofywanie aktywności w przestrzeni publicznej, Kowalczyk przyrównuje do decyzji słynnych XVII-wiecznych epistolografów, którzy, jak pani de Sévigné i Guez, porzucili życie światowe na rzecz poszukiwania duchowości. I w tym kontekście polski literaturoznawca zwraca uwagę na postawę Racine’a czy Pascala, dla których samotność była warunkiem *sine qua non* pogłębienia ich życia religijnego.

6.1.2. MORALNOŚĆ

Zagadnienie moralności w myśli filozofów egzystencji było nierozłącznie powiązane z refleksją na temat wolności człowieka, a obie kwestie permanentnie obecne były w dysputach filozoficznych oraz tekstach filozofów egzystencji. Spośród filozofów egzystencji zajmujących się kategorią moralności największe pokrewieństwo z myślą Stempowskiego odnajduję w przesłaniu Sartre’a. Z tego też powodu analiza porównawcza myśli Stempowskiego w obszarze kategorii moralności dotyczyła wyłącznie francuskiego filozofa. „Człowiek tworzy siebie dokonując wyboru swojej moralności” – pisał Sartre w przełomowym tekście „Egzystencjalizm jest humanizmem”. (Sartre 1982: 30).

Kategoria wolności człowieka to temat rzeka i warto już na początku niniejszego rozdziału ustalić pewne granice i spróbować sprecyzować jej definicję, zwłaszcza, iż poruszamy się po nieco grząskim terenie¹²¹. Wolność to przecież nie bez-prawie i nie samowola. Choć ta ostatnia – pisze polski filozof :

¹²¹ Zbyt często w namyśle nad nihilizmem, głoszenie praw wolnościowych człowieka o jego samostanowieniu, przyrównywane było do propagowania niemoralnej anarchii.

[...] jest jednym z najczęstszych wyobrażeń, jakie mamy na temat wolności. Jest wolnością całkowicie nieograniczoną, stawiającą własne dobro ponad dobro innych. [...] Jest to wola upodobania, popędu, pożądania, namiętności. Polega ona jednak nie tylko na tym, że czyni to co chce, lecz także na tym, że często czyni to wbrew innym” (Gadacz 2013: 133).

Tu jednak napotykamy na zasadniczy problem jakim jest próba zdefiniowania czegoś z natury niedefiniowalnego. Jak pisze Gadacz w „Wychowaniu do wolności” „bezpośredni sens słowa <wolny> możemy ująć jedynie w tautologii: <wolny jest wolny>, i w kontradycji <wolny nie jest nie-wolny>. Ale w ten sposób niczego się o wolności nie dowiadujemy” (Gadacz 2013: 128-129). Wolność jest pewną tajemnicą. Odślania się w konkretnych aktach podejmowanych przez człowieka i jedynie przez nie eksponuje swą naturę. Tak więc, chociaż wolność dotyczy konkretnych czynności intelektualnych (podjęcia decyzji, zajęcia stanowiska wobec), dopóty nie skonfrontuje się z jednostkowym czynem indywidualnym, pozbawiona jest konkretnej tożsamości. O takim właśnie „nieskonfrontowanym” rodzaju wolności możemy twierdzić w przypadku stoickiej filozofii dystansu, czy sceptycznego wątpienia.

Doświadczenie wolności w działaniu to warunek konieczny w procesie kreowania zindywidualizowanego życia człowieka, gdy osoba ludzka świadomie je tworzy i odkrywa. Dlatego spośród dwóch przejawów wolności: negatywnej, która jest ucieczką od wolności, i pozytywnej (twórczej), filozof egzystencji wybierze tę ostatnią.

Dla przedstawicieli filozofii egzystencji, a z pewnością dla filozofów o anty-teistycznym oglądzie rzeczywistości¹²², moralność ma charakter względny i jest relatywna. W obszarze duchowości ateistycznej (którą starałam się zdefiniować), gdzie absolut „wysunięty” zostaje poza granice dobra i zła, więc nieskłonny jest z natury do poddania się ocenom moralnym i nie może determinować etycznych wyborów człowieka, pozostaje wyłącznie suwerenność ludzkiej decyzji oraz odpowiedzialność człowieka przed samym sobą i przed historią (z tą ostatnią perspektywą z pewnością zgodziłby się Sartre i z dużym prawdopodobieństwem Stempowski).

W rozdziale tym skupię się przede wszystkim na filozofii moralności Sartre’a i Stempowskiego. Decyzję taką podjęłam z dwóch istotnych powodów. Po pierwsze, obaj myśliciele zagadnieniu moralności (relatywnej) poświęcili sporą część refleksji filozoficznych. Po drugie w pismach Stempowskiego odnalazłam myśl spójną z przesłaniem Sartre’a zawartym w tekście „Egzystencjalizm jest humanizmem” (co ciekawe, eseje Stempowskiego są wobec wystąpienia Sartre’a prekursorskie!¹²³). Wart odnotowania jest fakt,

¹²²Cytat [za:] Gadacz 2013: 134-135.

¹²³ Mam tu na myśli dwa teksty Stempowskiego: „Żołnierz niemiecki jako moralista” (filozoficzna analiza antywojennej powieści Remarque’a „Na Zachodzie bez zmian”) oraz „Polacy w powieściach Dostojewskiego”

że mimo wspólnego obszaru zainteresowań rozstrzygnięcia filozofów w obszarze moralności obrały rozwidlające się ścieżki.

Koncepcja moralności w filozofii Sartre'a ulegała znaczącej transformacji. Możemy wręcz mówić o trzech okresach moralności: wczesnym, środkowym i późnym. W początkowej fazie Sartre ogłaszał wolność człowieka jako autonomiczną i samowolną. Poszukiwanie prawdy, innymi słowy „pogoń za Dobrem” (Sartre 1965: 321) dokonywało się w obszarze suwerenności człowieka, i tylko „w tej mierze, w jakiej jest on nicością” – pisał francuski filozof w „Wolności Kartezjańskiej”. (Sartre 1965: 321). „[M]oja wolność jest jedyną podstawą wartości” – ogłosił w 1943 roku, w najsłynniejszym swoim dziele „Bycie i nicości”.

Tę chłodną moralność Sartre'a, która była moralnością niezorientowaną na człowieka, krytykował w tekście „Sartre i los egzystencjalizmu” Bierdiajew:

Bez względu na to, jak dużo mówiłby Sartre o aktywizmie, odpowiedzialności, wyborze itd., to filozofia jego pozostaje dekadenccka (schyłkowa), wolność zaś – bezsilna, ponieważ nie zwraca się w kierunku przyszłego dnia historycznego [...]. Całe ukierunkowanie francuskiego myśliciela charakteryzuje się chłodem, brakiem ognia, bez którego nie można ukształtować przyszłości. Moralność [wyznaczonego przez niego] kierunku [w filozofii] jest chłodną cnotą, pozbawioną oznak miłości. Jest to wolność obumierającej subtelności, która jest dziwnie reprezentowana w pogłębionej formie. Jest to filozofia zachodu, która nieprzerwanie wzywana jest do odgrywania roli nowego doświadczenia ludzkiego. Sartrowska wolność nie ma związku z prawdą i nie chce go mieć, jest wolna od prawdy. Dlatego wolność ta jest bezprzedmiotowa, pusta i nieukierunkowana na cokolwiek. Stąd wypływa moralność bezprzedmiotowej wolności. Człowiek jest pusty i wyjałowiony. (Bierdiajew 2018: 58-59).¹²⁴

Jednak już dwa lata później, w wygłoszonej w 1945 roku przemowie „Egzystencjalizm jest humanizmem” daje się zaobserwować zwrot Sartre'a w myśleniu na temat wolności i ukonstytuowanych na niej wyborach moralnych.

Egzystencjalista przeciwstawia się stanowczo pewnemu rodzajowi moralności laickiej, która chciałaby usunąć Boga możliwie najmniejszym kosztem [wyjaśniał Sartre]. Kiedy profesorowie francuscy około roku 1880 próbowali stworzyć moralność laicką, mówili mniej więcej tak: Bóg jest hipotezą nieużyteczną i kosztowną – usuwamy ją. Jednakże aby istniała moralność, społeczeństwo, porządek, niezbędne jest, aby pewne wartości były brane poważnie i rozważane jako a priori [...]. Dokonamy więc pewnego niezbędnego zabiegu, który pozwoli wykazać, że wartości te istnieją same przez się, w świecie idei, a poza tym Bóg nie istnieje. Odnajdziemy te same normy uczciwości, postępu, humanizmu, a z Boga zrobimy przedawnioną hipotezę, która umrze własną śmiercią.

(tu Stempowski analizuje twórczość literacką Dostojewskiego, wyodrębniając z niej problematykę natury moralnej).

¹²⁴ Bierdiajew najpewniej odwoływał się do dwóch tekstów Sartre'a wydanych niemal równocześnie w roku 1946: „Egzystencjalizm jest humanizmem” oraz „Wolność kartezjańska” oraz wydanego w 1943 roku „Bytu i nicości”.

Egzystencjalizm przeciwnie, stwierdza, że jest to bardzo kłopotliwe, że Bóg nie istnieje, gdyż wraz z nim znika cała możliwość odnalezienia wartości w świecie idei. (Sartre 1982: 13).¹²⁵

Wybór zasad moralnych w rozumieniu francuskiego filozofa, chociaż w dalszym ciągu pozostawał domeną autonomicznego działania, przestał być „sprawą osobistą”. Stał się odpowiedzialnością za innych, tym większą, że pozbawioną wzorca zewnętrznego. O metamorfozie tej pisała Grzegorzycyk:

Za sensacyjne natomiast uznać można w tym zakresie stanowisko Sartre’a – niestrudzonego niegdyś piewcy egzystencjalistycznej pustki [pisze Grzegorzycyk]. Dla „dawnego” Sartre’a wolność była konieczna, jako jedyne źródło wartości, dla „późnego” – wolność zdaje się zależna, i określana jest, jako idea braterstwa – związek z drugim, jako naturalny dar [...] Wedle „późnego” Sartre’a istnieje moralność i to ona pozwala urzeczywistnić cel braterstwa, który określa horyzont przyszłego człowieczeństwa [...] Tak widziana moralność jest nadzieją zrodzenia pełnego Człowieka [...]. (Grzegorzycyk 1996: 57-58).

Ta droga transformacji, przepływająca z nicości do nicości, którą zrozumiał i przeżył Sartre wydaje się zawierać pełne spektrum wolnościowych tożsamości na drodze poszukiwania prawdy.¹²⁶

Powróćmy do Stempowskiego, zadając sobie pytanie, czy polskiego myśliciela można nazwać apologetą moralności. Każdy kto go znał – zaprzeczyłby, choć jednocześnie przyznał, że dla wielu stanowił instancję moralną. (Kowalczyk 1997: 26).

Niepostrzeżenie dla innych i dla siebie stał się sumieniem literatury emigracyjnej albo, mówiąc prościej, ale ciągle jeszcze zbyt patetycznie, jej autorytetem moralnym – nienaznaczonym przez nikogo, niepomazanym, nienarzucającym się, ale słuchanym. Nie miał ambicji przywódczych, nie zasiadał na sybillińskim trójnogu, nie propagował i nie nawracał. Nie był dawcą łatwych pocieszeń, szafarzem pochlebnych złudzeń. Jego naturalnym powołaniem było rozeznawanie się w chaosie, porządkowanie zjawisk, zażegnanie światła w mroku. (Terlecki 2005b: 91-92).

Stempowski rzadko wypowiadał sądy moralne, a bezpośrednio nigdy.

¹²⁵ W artykule „Antynomie Sartre’owskiej koncepcji egzystencji autentycznej” wspomniana już Iskra-Paczkowska tak problem komentuje: „Dziewiętnastowieczny racjonalizm francuski żywił się – według Sartre’a – przekonaniem, że nieistnienie Boga niczego nie zmienia. Fundował moralność laicką na przyjmowanym a priori kanonie wartości. Jedyna różnica polegała na tym, że ich depozytariuszem przestał być Bóg – zostały one przesunięte w świat idei. Sartre natomiast podąża tu tropem myśli Nietzschego, zgodnie z którą z tej nieobecności trzeba wyciągnąć ostateczne konsekwencje. Brak Boga bowiem zasadniczo unieważnia dwa ograniczenia wolności ludzkiej: istnienie wartości transcendentnych wobec człowieka i zdeterminowanie egzystencji przez esencję. Jak pisze: „[...] ateizm to przedsięwzięcie okrutne i długodystansowe, chyba doprowadziłem je do końca” – chodzi tu nie tylko o odrzucenie Boga, także wszystkich jego świeckich substytutów (zbawienia, męczeństwa, nieśmiertelności poprzez sztukę, literaturę [...], pośmiertnej sławy, apelowania do ludzkości i występowania w jej imieniu)” (Iskra-Paczkowska 2007: 123-124).

¹²⁶ Ideę wolności intersubiektywnej, która Sartre przedstawił w „Cahiers pour une morale” rozwinął w kolejnej książce „Verite et existence” (1948) gdzie pogłębił problem wolności właśnie o wymiar prawdy. „Poznaną prawdę możemy zachować dla siebie, traci się jednak w ten sposób <dobrodziejstwo daru, który stanowi przejście do absolutu intersubiektywności>”. (Gadacz 2009b: 480).

Przechodzień – to nie aktor zaangażowany w dramacie, lecz po prostu świadek, i to wcale nie dobrowolny. Opisuje to, co spotkał i widział, w sposób możliwie najbardziej obiektywny, strzegąc się zbyt skwapliwych osądów. Nie znaczy to, aby ustosunkowywał się do spraw i ludzi obojętnie. Tyle, że nie chce wyteżać głosu, oburzać się, podniecać w sobie emocje. Obserwuje, komentuje, a gdy osądza, to nigdy z wysokości nieomylnego trybunału. (Łobodowski 2005: 161).

Chociaż Stempowski doskonale orientował się w filozofii moralistów, od Seneki po Nietzschego, nigdy nie próbował narzucić *ex catedra* jedynie słusznego moralnie kierunku. Ten o wybitnie analitycznych skłonnościach i wielowątkowej dogłębnej wiedzy pisarz, wykazywał daleko idącą ostrożność w wyrokowaniu sądów wobec jednostkowego życia ludzkiego, dając miejsce empatii wobec ludzkiej „niewystarczalności”. Wielokrotnie rezygnował z pozycji apologety moralności i zaangażowania w doniosłe sprawy wielkiego świata międzynarodowej polityki. Bez uprzedzeń wobec różnicy rasy, wyznania, kultury, pochyła się nad „tą drugą”, usuniętą z blasku jupiterów, mroczną stroną ludzkiej egzystencji: psychicznym cierpieniem, poniżeniem, wyobcowaniem, by ostatecznie obrać kurs na podtrzymanie jednostkowego życia drogiej mu, chorej kobiety. Okoliczności tej „misji” opisał w „Listach z ziemi Berneńskiej”:

[...] ciążyła na mnie odpowiedzialność, której dziś nie mam, utrzymywania przy życiu chorej na raka kobiety, do której byłem niezmiernie przywiązany. To utrzymanie jej przy życiu przez blisko 13 lat było moim arcydziełem, *chef-d'oeuvre*, *capo lavoro*, najbardziej udanym i niewiarygodnym przedsięwzięciem, podjętym wbrew wszelkim rozumnym obliczeniom. Do tego musiałem mieć trochę pieniędzy, wbrew pociągowi do abnegacji. W tym celu musiałem wziąć niewielkie zajęcie w banku, napisawszy uprzednio małą rozprawkę o pewnym modnym wówczas rodzaju kredytu, aby móc uchodzić za specjalistę. (Stempowski 1974: 64).

Gdyby termin „moralność słaba” funkcjonował w okresie aktywności pisarskiej Stempowskiego, ten byłby jej klasycznym przedstawicielem. Sformułowanie „moralność słaba” powstało stosunkowo niedawno. Narodziło się w obszarze refleksji filozoficznej nad moralnością, która to od początku działalności naukowej zajmowała Gadacza, a która, ze względu na aktualnie obecne, burzliwe wydarzenia społeczno-polityczne, zaczęła domagać się przemyślenia nowego jej (moralności) kontekstu:

Na podobieństwo kantowskiego rozróżnienia fałszywej i prawdziwej polityki chciałbym wprowadzić fałszywą i prawdziwą moralność. Moralność fałszywa to ta, która oddaje taką cześć wartościom najwyższym, że odwraca wzrok od wartości najbliższych. Politycy hołdujący takiej moralności odwołują się do najwyższych ideałów moralnych i tak są w nie wpatrzeni, że te ideały ich oślepiają – i nie widzą już ludzi: ich problemów, dramatów, a nawet tragizmu. Idealizm zabija w tych politykach empatię. A nawet gorzej, ich idealizm dopuszcza wręcz adiaforyzację pewnych grup: uciekinierów, emigrantów, osób transpłciowych, LGBT+, czyli, jak pisze Zygmunt Bauman w „Obcych u naszych drzwi”, wyłączenie ich poza przestrzeń współczucia i odruchu odpowiedzialności. Przykładem fałszywej moralności są kapłan i lewita z „Przypowieści

o miłosiernym Samarytaninie”. Minęli leżącego przy drodze, gdyż tak ich zaślepiły własne moralne ideały, że potrzebujący pomocy stał się dla nich niewidzialny. Przedstawicielem prawdziwej moralności był obcy, Samarytanin, gdyż prawdziwa moralność to moralność odpowiedzialności zdolnej odpowiedzieć na słabość. Fałszywa moralność jest także niebezpieczna, gdyż, jak pokazał to XX wiek, wielkie idee moralne okazały się wywrotowe. Kto próbował budować moralne utopie, w konsekwencji tworzył nieludzkie dystopie. Moralność prawdziwa to moralność słaba, gdyż jest odpowiedzią na słabość. (Gadacz 2022).

„Moralność fałszywą” piętnował Stempowski w licznych esejach, zwłaszcza tych z lat 20 i 30. XX takich jak: „Charakter moich współczesnych” (1925), „Żołnierz niemiecki jako moralista” (1929), „Polacy w powieściach Dostojewskiego” (1931), „Słonimski koło <złotego środka>” (1931) „Człowiek w obliczu natury” (1935) oraz „Nowe marzenia samotnego wędrowca” (1935). To w nich pojawia się wspomniane już rozpoznanie moralności słabej, która wspierając wielkie użyteczne ideały, spychała na tor boczny troskę o los człowieka indywidualnego.

„Żołnierz niemiecki jako moralista”, tekst Jerzego Stempowskiego, w którym Stempowski zagłębia się w analizę „zagadnień i konfliktów moralnych, jakie [...] rzuciły niepokój i zamęt w umysły starej Europy” (Stempowski 2001e: 29), w traumatycznym wydarzeniu I wojny światowej, można by uznać za traktat moralny. Natomiast konkluzję, którą czytelnik tego obszernego eseju z pewnością dostrzeże, ująć słowami: „[w]ojna jest [...] przedmiotem równie drażliwym dla moralistów budujących na naturze człowieka, jak i dla tych, którzy opierają się na rozumie”. (Stempowski 2001e: 32).

Oparta o analizę antywojennej powieści Remarque’a, filozoficzna rozprawa Stempowskiego, stawia dwa istotne pytania: jak wobec niekwestionowanej klęski etycznych wartości Starego Kontynentu uporządkować proklamowane przez zachodnią kulturę prawa moralne oraz drugie, skonstruowane w formie pozbawionej zbędnych subtelności reprimendy skierowanej do środowiska ówczesnych humanistów:

[...] dlaczego najbardziej frapujące współczesnych rozpoznanie, objaśnienie i uporządkowanie wątpliwości umysłowych i uczuciowych, wywołanych przez wojnę przypadło po dziesięciu latach nieznanemu nikomu szeregowcowi niemieckiemu – nie zaś zawodowym moralistom, filozofom i psychologom”. (Stempowski 2001e: 31).

Uznając zasługi Remarque’a jako moralisty, Stempowski uzmysławia, iż problem wojny, niechlubnie przynależnej wyłącznie do świata ludzkiej aktywności, był tematem pomijanym

lub traktowanym niezwykle oględnie przez większość „zawodowych” moralistów (tych Stempowski ujmuje zbiorem „od Seneki do Nietzschego”). (Stempowski 2001e: 31).¹²⁷

Jedną z przyczyn wspierających taki stan rzeczy, Stempowski odnalazł w teorii angielskiego myśliciela społecznego – Thomasa Hobbesa. Było nią przeświadczenie, które można by kolokwialnie spuentować: wojna, to przecież „pierwotny stan ludzkości”¹²⁸ więc nie ma się czym zajmować.

Dla dawnych moralistów [pisał Stempowski] wojna jest rodzajem próżni społecznej, gdzie nauka ich nie ma ani punktu wyjścia, ani właściwego przedmiotu, ani wreszcie zastosowania praktycznego. Wojna należy dla nich do tej negatywnej połowy świata, którą Papini starał się rehabilitować w swej osobliwej książce *L'altra metà*. (Stempowski 2001e: 32).

Hobbes, tłumaczy Stempowski, traktował wojnę jedynie jako „przerwę” w życiu społeczeństw, gdzie „życie człowieka jest samotne, ubogie, plugawe, bestialskie i krótkie”(Stempowski 2001e: 32).

Spośród moralistów ostatniej doby najbardziej, być może, powołany do rozważania moralnych spraw wielkiej wojny był Georges Sorel [twierdził Stempowski], który – podobnie jak jego mistrz Proudhon – z wielkiej wojny wywodził najważniejsze cnoty człowieka i sądził, że z ducha walki jedynie można się spodziewać w naszych czasach odrodzenia moralności publicznej i nawet prywatnej. Wypadki wojenne zastały go na schyłku długiego życia. Stary mistrz nie zdążył już wnikać w ich nową istotę, przesyłając tylko zwycięskiej Europie ogólne przekleństwo, dopisane przezeń do czwartego wydania *Reflexions sur la violence*: „Jestem tylko starcem, którego życie jest na łasce drobnego przypadku; zanim jednak zejdem do grobu, chciałbym widzieć jeszcze poníženie tych dumnych demokracji burżuazyjnych, które dziś cynicznie triumfują. (Stempowski 2001e: 33).

Również w czasach sobie współczesnych, w wojennych okolicznościach, Stempowski zauważał brak zaangażowania środowiska intelektualistów w namysł nad kwestią moralności. Mądrzy tego świata zamilkli – pisał – „aby wreszcie posłyszeć coś rozumnego”(Stempowski 2001e: 34), by oddać głos niemieckiemu szeregowcowi, człowiekowi, który pozbawiony postawy oskarżeń, dogmatycznych sugestii i retoryki, jako naoczny świadek hańby „telefonuje ze środka piekła” (Stempowski 2001e: 35). Tylko takie stanowisko uznawał Stempowski za właściwe, a zwykły szeregowiec nabrał w jego oczach autorytetu moralisty.

Ta rzetelność w rozpoznaniu zjawisk, przed którymi zakrywały twarze długie pokolenia moralistów, pozwalała mu jako artyście osiągnąć niezapomnianą intensywność wyrazu i jako moralisście daje mu autorytet mistrza opierającego się nie na sofizmatach, ale na znajomości rzeczy samej (Stempowski 2001e: 35) – pisał autor eseju.

¹²⁷ W eseju Stempowski wspomina, iż w prawdzie, na temat wojny wypowiadał się Erazm z Rotterdamu, Kant czy Freud, jednak opinie tych filozofów znane były jedynie wąskiemu gronu czytelników (Stempowski 2001e: 33).

¹²⁸ Zdaniem Thomasa Hobbesa człowiek z natury nie jest istotą społeczną, a okoliczności wojny nie stanowią stanu wyjątkowego, gdyż są permanentną częścią natury ludzkiej.

Sytuacja wojenna odsłoniła konflikt dwóch rodzajów moralności: frontowej i cywilnej oraz ukazała dwie odmienne wobec wydarzenia reakcje psychiczne: człowieka-żołnierza i człowieka-cywila. Badając temat Stempowski doszedł do zaskakujących wniosków, budzących w pierwszym odruchu ich odczytania opór. Twierdzi bowiem, że uczucia walczących na froncie żołnierzy należą do niewspółmiernie subtelniejszych, niż uczucia kibicującej spoza linii frontu, ludności cywilnej.

Polski eseista stanowczo nie zgadza się ze stanowiskiem Freuda, który w studium „Dlaczego wojna?”¹²⁹ wyrażał pogląd, iż człowiek dziki, posiadał wyższe uczucia etyczne niż ludzie nowocześni, o czym świadczyć miałyby rytuały pokutne czynione przez ludy prymitywne za dokonane zbrodnie wojenne. „W swym pięknym i głębokim eseju o wojnie i śmierci (1915) Freud niesłusznie sądzi, że uczucia człowieka cywilizowanego w stosunku do śmierci na wojnie uległy stępieniu” – pisał. (Stempowski 2001e: 37). W obliczu wojny Stempowski stanął po stronie żołnierza (podobnie jak Remarque), zwracając uwagę na koszmar podwójnej traumy walczących: wojennej i post-wojennej, gdzie posttraumatyczny ból i „żołnierskie” wyrzuty sumienia nie były akceptowane w żadnej z wojennych okoliczności.

Postawa miernej jakości moralnej stała się zatem udziałem ludności cywilnej. Ta, jako świadoma poniesienia znaczących kosztów materialnych, oczekiwała rekompensaty – zadośćuczynienia, którym stać się miał powrót żołnierza bohatera. Post-wojenne wyrzuty sumienia weteranów wojennych („[d]wa lata strzelania i ręcznych granatów – tego nie zdejmuję się jak pończochy... Wojna zrobiła z nas niezdatnych do niczego... Jesteśmy zgubieni”) (Stempowski 2001e: 36), uznana za przejaw wyłącznie niepotrzebnych dylematów etycznych.

Powyżej zobrazowany konflikt doprowadzić musiał do wytworzenia odrębności moralnej bohatera, która sprawdza się jedynie w okolicznościach zbrojnej walki – zauważa Stempowski. Poszerzając kontekst, Stempowski przywołuje w eseju postać XVIII-wiecznego moralisty francuskiego – Luca de Clapiersa de Vauvenarguesa, który tłumaczył: „[b]ohater widzi swą sławę nie w tym, że zaniósł głód i nędzę do kraju nieprzyjaciela, lecz że je sam znosił dla państwa; nie w tym, że śmierć zadawał, lecz w tym, że się sam na nią wystawiał”. (Stempowski 2001e: 37).

¹²⁹ S. Freud, *Dlaczego wojna?*, tłum. R. Reszke [w:] S. Freud, *Pisma społeczne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

„Samotności pokoleń walczących” wtórowała „użyteczna, tymczasowa moralność” reprezentowana przez zbankrutowane pokolenie starszych, które miało udział w przygotowaniach okrutnej wojny. (Stempowski 2001e: 39).

O moralności użytecznej pisał Stempowski już przed wojną w 1925 roku w „Charakterze moich współczesnych” oraz w roku 1935 w „Nowych marzeniach samotnego wędrowca”. „Charakter moich współczesnych” to prześmiewczy esej, w którym Stempowski przedstawia trzech, przedstawicieli tzw. moralności użytecznej, których wybory etyczne skalkulowane były wedle miary wymiernych korzyści w sferze osobistej. Antonio (pierwsza z przedstawionych w eseju figur) to człowiek, który beznamyślnie i wyłącznie w oparciu o chłodną kalkulację opartą na nadziei zdobycia zaszczytów władzy, przyjaciół dobierał wyłącznie wedle ich użyteczności. W słusznej, jak sądził, sprawie unikał zabawy, nie rozumiejąc „bezinteresownej rafinerii umysłu” (Stempowski 2014d: 13). „Pogardzając wszystkimi zainteresowaniami ludzkimi, które nie prowadziły do zadowolenia ambicji, Antonio nie stworzył sobie żadnego kapitału moralnego, z którego mógłby żyć w latach niepowodzenia”. (Stempowski 2014d: 15).

Kolejna z przedstawionych postaci to Stratofanesto – fanatyk o nacjonalistycznych skłonnościach i „zwolennik silnej państwowości”, który – jak pisał Stempowski „ma wybitną skłonność do funkcji policyjnych i propagandystycznych”. (Stempowski 2014 d: 18).

Trzeci przedstawiciel moralności użytecznej – Eusapio, rozczytany był w księgach dialektyków i sofistów. Samozwańczy kaznodzieja chlubił się rodzimym herbem, niosącym na tarczy wyobrażenie trąby jerychońskiej oraz napis: *ubi sapientia ibi ira (gdzie mądrość, tam gniew)*. Ten określony prześmiewczo przez Stempowskiego „konduktor rodzaju ludzkiego” (Stempowski 2014 d: 21), nosił ambicje narzucenia społeczeństwu właściwego porządku. Uzbrojony w „niewielką dozę łagodnie przeczyszczającej metafizyki hegliańskiej lub filozofii naturalnej”, wzmocniony „wyczynem” postu czterdziestodniowego, wygłaszał prorocze pogroźki. (Stempowski 2014 d: 22). Nie uzyskawszy spodziewanej chwały zwycięstwa nad „wielkimi tego świata”, zadawał się nawracaniem „maluczkich”. Tu jednak oczekiwał, iż ci „nie sprzeciwiając się ani złemu, ani dobremu, w starannie oczyszczonych butach, z uczuciem przedświątecznego podniesienia w sercach i z czapkami w rękach powinni stać przy mistrzu, oczekując dopełnienia się proroctw, co zobaczą dopiero przyszłe pokolenia”. (Stempowski 2014 d: 23).

Krytykę moralności utylitarnej kontynuował Stempowski także w latach międzywojennych, m.in. we wspomnianym już eseju z 1935 roku „Nowe marzenia samotnego wędrowca”.¹³⁰

W eseju z 1935 roku „Człowiek w obliczu natury” Stempowski omawia „[s]pojrzenie użytkowe na naturę, jako na przedmiot, który mamy ujarzmić i podporządkować sobie” (Stempowski 2014h: 84). Przenosi czytelnika w rozważania na temat hierarchii ważności czynów praktycznych, moralności miasta i ostatecznie moralności walki – wojny mistycyzmu użytkowego.

Użytecznym nazywamy to, co nie jest dla nas warte samo przez się jako środek prowadzący do celu uznanego za dobry. Wir nennen nützlich das, was uns als Mittel gefällt, mówił Kant¹³¹. Dlatego nie bez racji u ekonomistów wyraz u ż y t e c z n y odnosi się do wartości będących przedmiotem popytu. Stąd wynika, że do wartości użytecznych nie potrafimy ustalić żadnej uniwersalnej skali czy hierarchii, ponieważ nie wiemy, jakie są ogólne cele natury ani w jakim celu człowiek rodzi się i przez kilkadziesiąt lat obciąża ziemię swoją osobą. (Stempowski 2014h: 84).

Hierarchia wartości użytecznych przybiera najbardziej klarowną formę w warunkach oblężenia miasta – uważa Stempowski. Miasto osaczone posiada tylko jeden najważniejszy cel – wyswobodzenie z niewoli. „Wszystko, co temu celowi nie służy, jest zbędne i jako rozpraszające uwagę, szkodliwe. W oblężonej Jerozolimie Jeremiasz został wtrącony do lochu, ponieważ głoszona przezeń moralność nie odpowiadała potrzebom miasta walczącego o życie”. (Stempowski 2014h: 85).

Kolejny obszerny tekst zajmujący się problematyką natury moralnej to napisany nieco wcześniej esej „Polacy w powieściach Dostojewskiego” (1931). Stempowski analizuje w nim twórczość literacką Dostojewskiego pod kątem ukazania pisarza jako moralisty, choć (co zaznacza) moralne przesłanie Dostojewskiego odczytane zostało dopiero przez generację zaznajomioną z filozofią Nietzschego. Dostojewski – pisze polski eseista – zapoznawał

¹³⁰ Rezygnując ze szczegółowej analizy eseju przytaczam jego dwa istotne fragmenty: „Wraz z rozpowszechnieniem się moralności wojennej wartościowanie użytkowe ogarniało coraz szersze dziedziny [...] Pod wpływem przyzwyczajenia przestano nawet spostrzegać, ile postawa taka zawiera niewymownego barbarzyństwa [...] przyzwyczailiśmy się myśleć, że potrafimy każde zjawisko wtłoczyć w ramy naszej użytkowej celowości i odrzucić od siebie precz bezwartościową resztę, niemieszczącą się w naszych ramach. Ale pokolenia wyrosłe z wielkiej wojny i związanego z nią przewrotu społecznego, zdają się z kolei też ulegać wpływowi tradycji kulturalnych i wyzwać się z prostactwa utylitaryzmu wojennego”. (Stempowski 2014e:120)

„Naiwny mesjanizm, mistyka czynu skierowanego w odległą przeszłość i zwracającego się do przyszłych pokoleń zdaje się być jednym z najbardziej uderzających rysów naszego romantyzmu utylitarne. Nawet epoki bardziej religijne zdawały się posiadać więcej pogodnego umiaru i poczucia proporcji”. (Stempowski 2014 e:120-121).

¹³¹ Wersje poprawną cytatu z Kanta podaję za przypisem uczynionym w eseju: „<Wir nennen einiges zu et was Gut – das Nützliche – das nur als Mittel gefällt>. I. Kant., Krytyka władzy sądenia, ks. I, par. 4. W przekładzie Jerzego Gałeckiego: <Niejedno nazywamy dobrem do czegoś (pożytecznym), a mianowicie to, co podoba się [nam] tylko jako środek>”.

odbiorców „z filozofią moralną oderwaną od zagadnień praktycznych, będącą dramatem moralnym rozgrywającym się abstrakcyjnie w pustynnej wysokości, w której nikt ze zwykłych śmiertelników z własnej woli nie przebywał”. (Stempowski 2001r: 81). Aż dotąd (pisał Stempowski mając na myśli czasy sobie współczesne) „nikt nie zamierzał brać go za przewodnika w sprawach etycznych, ani nie przywiązywał wagi wywodom ogólnym, moralnym i filozoficznym, do jakich mogły prowadzić pisma Dostojewskiego”. (Stempowski 2001r: 81).

Dostojewski wystawił negatywny werdykt rozpowszechnionej w kulturze Europy Zachodniej powierzchownej „moralności formalnej”, która zwalczała każdy przejaw ludzkiej woli niewspierający norm powszechnych obowiązujących i stanowiących podstawę moralnego porządku.

Stempowski eksponuje sylwetkę rosyjskiego myśliciela, jako pisarza, który osobiście utożsamiał się z losem osób pokrzywdzonych, jako tego, który zajmował pozycję rzecznika sprawy „upokorzonych i podeptanych, upośledzonych i koślawych, odtrąconych od uczty życia” (Stempowski 2001r: 82), przyznając poszkodowanym przez los prawo do odrzucenia nadziei oferowanej przez filozoficzne, czy religijne doktryny, prawo do „negowania wszelkiej koncepcji świata jako całości harmonijnej”. (Stempowski 2001r: 82). Filozofię „metafizycznego pocieszenia”, co także podkreślał wielokrotnie już przytaczany Szestow, Dostojewski uznawał za propozycję obłudną, za narkotyk sztucznie rozweselający zaniepokojone umysły – pisał polski eseista. „Mieszkańcy podziemia” z powieści Dostojewskiego to figura tych wszystkich potępionych, od których odwracają twarze ludzie szukający odkupienia w filozofii i wierze, ci, którzy za ratunek płacą cenę w postaci deklarowanego żalu i postawy pokory. „Mieszkańcy podziemia” wypatrują odrodzenia, jednak bez konieczności wikłania się w proces pokuty, przebaczenia i rehabilitacji. Tym czego domaga się Dostojewski dla swoich potępionych, to uznania ich prawa do porzucenia nadziei niesionej przez każdy z filozoficzno-religijnych porządków metafizycznych.¹³² Postuluje o przyznanie im prawa odrodzenia na wzór „Feniksa z popiołów” – odrodzenia z „niczego”.¹³³

¹³² Do eseju Stempowskiego „Polacy w powieściach Dostojewskiego” odnosił się Gustaw Herling-Grudziński, wskazując na przyczynę (wielokrotnie przecież podnoszoną) niechęci Dostojewskiego wobec Polaków. Tak o tym pisze: „Polacy reprezentują dla niego najbardziej niebezpieczną, bo schodzącą aż na samo dno katongi, próbę racjonalnego czy mistycznego wytłumaczenia męki potępionych, która w całej twórczości Dostojewskiego ma nosić zasadniczo charakter n i c z y m niewytłumaczony, apelujący do nas wiekiustym, niemożliwym do spełnienia protestem”. (Grudziński2005b: 57-58).

¹³³ Dogłębna analiza eseju przeprowadzona została w podrozdziale „Tragizm (katastrofizm, pesymizm)”.

Dokładnie trzydzieści lat od napisania przez Stempowskiego przedstawionego powyżej eseju, w roku 1961 ukazało się niezwykle istotne w kontekście rozważań nad zagadnieniami moralności dzieło „Całość i nieskończoność”¹³⁴. Jako że jego autor, francuski myśliciel żydowsko-litewskiego pochodzenia – Emmanuel Lévinas, poprzez osobiste doświadczenie wojennej tragedii wydaje się być filozofem jak najbardziej kompetentnym do zabrania głosu w kwestii etyki, przybliżę jego poglądy w tym miejscu. W przedmowie dzieła zapisał:

Zgodzimy się bez trudu, iż jest rzeczą niezwykle ważną wiedzieć, czy moralność nie jest świadectwem naiwności. Czy bowiem jasność widzenia – otwarcie się umysłu na prawdę – nie polega na dostrzeganiu stałej możliwości wojny? Stan wojny zawiesza moralność; z instytucji i wiecznych zobowiązań zrywa wieczność, a tym samym unieważnia bezwarunkowe imperatywy, stwierdzając ich tymczasowość. Z góry rzuca swój cień na ludzkie działania. Wojna jest nie tylko próbą – najpoważniejszą – jakiej poddawana jest moralność. Wojna moralność ośmiesza. Sztuka przewidywania i wygrywania wojny wszystkimi sposobami – polityka – jawi się wówczas jako jedyny właściwy sposób używania rozumu. Polityka przeciwstawia się moralności tak, jak filozofia – naiwności. (Lévinas 2002: 3).

W licznych kwestiach Stempowski mógłby zgodzić się z Lévinasem. Poza być może uzależnieniem moralności od kontekstu eschatologicznego (chyba, że wyprowadzimy go poza narrację eschatologii objawionej), we wspólnym zbiorze znalazły by się: krytyka totalizacji, odrzucenie rozumu jako wyłącznego fundamentu etyki, sprzeciw wobec instrumentalnego traktowania jednostki (jej osobowości i etycznych preferencji) oraz wyłącznie osobista (nie zbiorowa) odpowiedzialność człowieka za dokonywane wybory.

6.1.3. ABSURD

„Jeśli przymiotnik <absurdalny> może być w nieabsurdalny sposób użyty poza terenem gramatyki i jeśli jego etymologia – *surdus*, głuchy – przechowuje się w jego użyciu [...]. Świat absurdalny jawiłby się jako świat głuchy [...]. A jeśli wszechświat rzeczywiście jest głuchy, to zupełnie nie ma znaczenia, czy posiadam dar mowy: jestem niemy i moja mowa jest iluzją, grą, którą bawię się (*ludo*) z samym sobą”. (Kołakowski 1987: 141).

Absurd stanowi podstawową kategorię filozofii egzystencji. Pojmowany jest przez nią jako poczucie obcości, którego doświadcza człowiek w konfrontacji z nieprzenikalnością otaczającego go świata. Czołowy jej apologeta – Camus określał go jako „niezgodność pomiędzy człowiekiem a jego życiem, pomiędzy aktorem a dekoracją”. (Camus 1991: 13). Absurd u Camusa jawił się jako rozdźwięk, który powstaje w akcie konfrontacji dwóch faktów: realnego stanu życia oraz rzeczywistości jego odczuwania przez podmiot. Pojawia się więc

¹³⁴ Nie jest pewne, czy Stempowski poznał dzieło Lévinasa. Z całą jednak pewnością nie istniało ono w okresie, w którym polski eseista zajmował się kwestią moralności, i gdy zarzucał filozofom „opuszczenie zasłony milczenia” na tematykę wojenną. „Całość i nieskończoność” ukazało się osiem lat przed śmiercią Stempowskiego.

wyłącznie w polu konfliktu człowieka i świata lub inaczej rzecz ujmując, jako wypadkowa ludzkich pragnień i niosącego rozczarowanie braku możliwości ich spełnienia. Świat najwyraźniej pozostaje głuchy – twierdził Kołakowski – wobec ludzkich roszczeń, a niebo zostało „wyparte”. Absurd przynależy więc do człowieka, zamieszkuje rozum ludzki lecz przekracza jego kompetencje. Kreuje swego rodzaju pole walki w przestrzeni, w której ujawnia się brak nadziei (choć nie rozpaczy), protest przeciw spolegliwej akceptacji nonsensu (lecz nie rezygnacja) oraz postawa niezadowolenia. Podsuwa człowiekowi zwłaszcza dwie skrajnie spolaryzowane możliwości reakcji: samobójstwo, bądź afirmację życia. „Absurd ma sens tylko o tyle, o ile się na niego nie zgadzamy” – pisał Camus. (Camus 1991: 32). „Zdrowa”, klasyczna zdaniem Camusa, reakcja na absurd wystrzegać się musi wszelkich prób ucieczki w rejony metafizyki, z jej obietnicami odnalezienia sensu w prawdzie apriorycznej. Odruch ucieczki to wymuszona nadzieja, który – jak twierdził francuski pisarz – zawsze ma charakter religijny. Taka „religijna” reakcja niemal zgodna jest z heglowską „mocą ducha”, która „na tym polega, aby sprzeczność w sobie założyć, by ją wytrzymać i przewyciężyć”. Camus odrzuca jednak „ponadludzki sens życia”, a tym co zaleca jest postawa, aby wszelką sprzeczność pozostawić nieprzewyciężoną. (Camuse 1991: 33).

Figurą „nieprzewyciężonego” jest bohater eseju Camusa – Syzyf. Praca Syzyfa choć wygląda na pozbawione sensu mechaniczne działanie, może być również interpretowana jako przejaw afirmacji życia. Mozolnie kontynuowane „powtarzanie” to także przejaw dobrze pojętego buntu, które przestaje być odbierane jako jałowe, staje się deklaracją tłęcej się w głębi jestestwa godności, a ostatecznie jest decyzją o rezygnacji z samounicestwienia¹³⁵. A jeśli tak, jest w czystej postaci afirmacją bycia.

Egzystencjalny absurd była również tematem refleksji Stempowskiego. Na szczególne wyróżnienie w tym zakresie zasługuje obszerny, napisany w roku 1931 esej „Pan Jowialski i jego spadkobiercy”¹³⁶, w którym Stempowski ukazuje jeden z mechanizmów reakcji na absurdalność i dysharmonię świata, którym w tym wypadku jest śmiech.

Rozważania, które Stempowski snuje w eseju nie stanowią literaturoznawczej analizy komedii Fredry, co mógłby sugerować tytuł¹³⁷. W „Panu Jowialskim i jego spadkobiercach”

¹³⁵Postawy kapitulacji: samobójstwo, depresja, oraz refleksja nad sensem (lub bezsensem) istnienia (tak ściśle powiązanych w filozofii Alberta Camusa, czy Emila Ciorana z absurdem) zostaną podjęte w kolejnych podrozdziałach. Tematom tym sporo miejsca poświęcił Jerzy Stempowski.

¹³⁶ Temat absurdu życia Jerzy Stempowski rozwija także w eseju „Literatura w okresie wielkiej przebudowy” (1935) we wzmiance o powieści „Podróż do kresu nocy” Louisa-Ferdinanda Céline’a (w eseju Stempowskiego tytuł powieści brzmi: „Podróż w głąb nocy”).

¹³⁷ Józef Jowialski – bohater komedii Aleksandra Fredry (niefrasobliwy staroświecki zawsze zadowolony rubaszny staruszek).

polski eseista przeprowadza głęboką analizę klasycznych teorii uczuć, a wszystko po to aby, na przykładzie bohatera eseju, zrozumieć mechanizm, sens oraz konsekwencje obłąkańczej, na pierwszy rzut oka, reakcji człowieka na absurd rzeczywistości. Irracjonalny śmiech, ta dziwna maniera permanentnej wesołości „z naddatkiem” (z ekscesem, który za moment wyjaśnię), tylko na pozór znamionuje afirmację świata, choć w samym swoim rdzeniu jest zakamuflowaną wersją mentalnego samobójstwa.

Nieracjonalny śmiech nie dotyczy w tym wypadku osób obłąkanych (tą ścieżkę rozumowania Stempowski wyklucza i precyzyjnie wyjaśnia swoje stanowisko). Wspomniany już „naddatek”, to świadomie powołany i niewspółmiernie wykraczający poza zakres zwykłej wesołości „eksces”, porywający w stronę całkowicie oderwanych od rzeczywistości emocjonalnych doznań. „Różowy obłok, emanujący z samego pana Jowialskiego, zaczyna zasłaniać mu własny sens reszty świata. Wkracza on w coś w rodzaju próżni euforycznej, stanu pozostającego w pewnym pokrewieństwie z tym, co moralisci greccy nazywali *apatheia* i *ataraxia*”. (Stempowski 2005: 251).

Wesołość Jowialskiego miała udowodnić jego własną nad światem absurdu wyższość. Świat sprowadzał do roli zabawki, obracając jego „smutne sprawy” w żart i niefrasobliwie galopując w tej „pseudofilozoficznej” podróży w nieznaną.¹³⁸ Tu Stempowski zauważa, iż wspomniany, historyczno-kompulsywny „naddatek” może stać się (i niejednokrotnie w historii stawał się) energią zasilającą czyn irracjonalny, który otwierał bramy prowadzące do tyranii.

„Śmiech pana Jowialskiego jako gest metodyczny jest w pewnym sensie surogatem filozofii, nie prowadzi jednak do filozoficznego roz pogodzenia śmiejącego się, lecz przeciwnie – popycha go do rozstrzygnięć katastrofalnych” – pisał polski myśliciel. (Stempowski 2005; 274-275).

6.1.4. TRAGIZM (KATASTROFIZM, PESYMIZM)

Istotną cechą tragedii jest [...] rzeczywisty konflikt wolności w podmiocie a koniecznością o charakterze obiektywnym, który to konflikt kończy się nie w ten sposób, że ulega jedna lub druga strona, ale że obydwie, zarazem zwycięskie i zwyciężone, występują w pełnej indyferencji” (Schelling 1983: 420).

¹³⁸ „Myśl, że świat służy naszej zabawie i nie jest pozbawiony komizmu, jest zarówno banalna, jak oczywista. Bo i z czego mielibyśmy się śmiać, jeżeli nie ze świata, a skoro śmiejemy się, musi być śmieszny, bo gdyby nie był śmieszny – nie byłoby się z czego śmiać” [w:] J. Stempowski, *Pan Jowialski i jego spadkobiercy* [w:] J. Stempowski, *Eseje dla Kasandry*, Gdańsk 2005.

Analiza kategorii jaką jest filozofia ludzkiego tragizmu powinna obejmować wiele płaszczyzn ludzkiej egzystencji. Na problem należałoby spojrzeć z licznych perspektyw, które uwzględnią różnorodność odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek” oraz jakie jest jego miejsce w kosmosie (pomiędzy ludźmi i pomiędzy bogami). Te bowiem „zmiennie” generować będą znaczące różnice w odkrywaniu sensów ludzkiego egzystowania i ich interpretacji. Rozróżnienie takie dostrzegał węgierski literaturoznawca i filolog – Péter Szondi, zwracając uwagę na fakt, że wprawdzie Arystoteles zainicjował poetykę tragedii, jednak dopiero niemiecki romantyzm zapoczątkował filozofię tragiczności. (Szondi 2020: 7).

Fundamenty pod nią położył Schelling, nie nadając im jednak formy programu, a później ciągnie się ona, przybierając wciąż nowe postacie, przez myśli epoki idealistycznej i postidealistycznej. Pozostaje czymś charakterystycznym dla filozofii niemieckiej, jeśli wolno zaliczyć do niej i Kierkegaarda, a pominać jego uczniów, choćby Unamuno”. (Szondi 2020: 7).

Listę wskazaną przez Szondi’ego, bezsprzecznie dopełniają niemieccy myśliciele. Poza wspomnianym Schellingiem w wykazie węgierskiego filologa znaleźli się: Hölderlin, Hegel, Solger, Goethe, Schopenhauer, Vischer, Kierkegaard, Hebbel, Nietzsche, Simmel oraz Scheler. Przynależą oni do wspólnego obszaru, w przestrzeni którego ludzkie egzystowanie, bez względu na wspomnianą różnorodność świata wartości, znalazło wspólny mianownik. Jest nim, tak odmienna od antycznej, filozofia ludzkiego tragizmu. Na rozróżnienie to zwraca uwagę Gadacz stawiając, w pokonferencyjnym artykule poświęconym dramatowi greckiemu, pytanie „[c]o decyduje o tragedii: konieczność czy wolność?”. W tym celu zwraca się do tekstu z „Albo-albo” Kierkegaarda „Odblask antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym” i pisze:

Kierkegaard dostrzegł istotną różnicę między starożytną a współczesną tragedią, pomimo tego, że „pojęcie tragizmu w istocie swej pozostało bez zmiany, tak samo jak płacz zawsze jest dla człowieka czymś naturalnym”. Pierwsza zasadnicza różnica polega na tym, że tragedia antyczna jest tragedią konieczności, a nowoczesna tragedią wolności. Różnica ta wynika z faktu, że świat starożytny nie znał doświadczenia subiektywności we współczesnym znaczeniu. (Gadacz 2014: 30).

I nieco dalej kontynuuje: „Kolejna różnica między tragizmem antycznym a współczesnym jest taka, że tragedia antyczna jest monologiczna, a nowoczesna dialogiczna”. (Gadacz 2014: 32).

Powracając do przedstawionej powyżej listy Szondiego, uzupełnia ją o innych przedstawicieli, wykraczając poza krąg niemieckich myślicieli (i już wyłącznie w obszarze filozofii egzystencji) Jacek Aleksander Prokopski. W książce „Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności” wskazuje na filozofów, których nie konieczność,

a wewnętrzna wolność „wrzuciła” w meandry tragedii. To z „pragnienia, z rozpacz, bólu, nie zaś ze zdziwienia, które angażuje tylko <mój umysł>, bierze swój początek [...], prawdziwa filozofia ludzkiego tragizmu” – pisał. (Prokopski 2007: 5).

Kierkegaardowską filozofię tragedii (bo o niej między innymi mowa) celnie zinterpretował cytowany już Szondi w napisanym w 1961 roku „Eseju o tragiczności”. Skupia się w nim na dialektyce dwóch porządków zmagających się wewnątrz człowieka. Tragiczność (powiada za Kierkegaardem) to doświadczana sprzeczność i desperacka próba jej rozstrzygnięcia. Tragiczność tym głębsza, im bardziej moce kolidujące są jednorodne (Kierkegaard 1976 a: 185). Ostatecznie jednak Kierkegaard – „religijny pionier myślenia niereligijnego” (Szondi 2020: 87) „oddziela czynnik zbawczy od tragiczności i przygotowuje w ten sposób jego analizę uwolnioną od wszelkich sensów metafizycznych. Dla niego samego oznaczało to, że tragiczność może być jedynie czymś tymczasowym”. (Szondi 2020: 87-88).

Jeśli pokusić się o opatrzenie etykietą sposobu przeżywania tragizmu przez Kierkegaarda to byłaby to trwoga płynąca z konieczności subiektywnego wyboru w warunkach niesprzyjających – w obliczu absurdalności życia (które duński filozof usiłował obłaskawić ironią). „Jednak kpiący dystans do siebie samego nie jest w stanie ani trochę ukryć, że pojęcie tragiczności nie było dla Kierkegaarda wyłącznie środkiem pomocniczym w penetrowaniu obszaru religii, lecz kluczem do jego najbardziej własnego problemu cierpienia [...]” – pisał węgierski filolog. (Szondi 2020: 90).

Kierkegaardowski dylemat „albo – albo” można by uznać za sztandarowy symbol filozofii tragedii. Tragedii, która wybrzmiewa podwójnie. Tragedii „zamkniętej rzeczywistość” (Prokopski 2007: 365), gdzie „albo – albo” jest wymuszone koniecznością uczestnictwa w grze zwanej życiem „tu i teraz” oraz tragedii „pozorowanej wolności”, przenoszącej gracza (egzystującego) poza „zasłonę”, w jakieś nieokreślone, spekulowane „tam”, obszar nieskończoności, być może nicości, w którym zasady gry w „albo – albo” nie mają żadnego znaczenia, gdyż nie obowiązują. Tak więc, ostatecznie, egzystencja ludzka kroczy od tragizmu skończoności do tragizmu nieskończoności, nigdy nie będąc ukojoną niepodważalną pewnością i absolutnym spełnieniem.

W nieco innym duchu Szondi zinterpretował filozofię tragedii Nietzschego. Kierkegaardowskie „albo-albo” zastąpiło Nietzscheańskie „jedno-obok-drugiego”. „Kto nie doświadczył tego musu patrzenia zarazem i wyrywania się zarazem tęsknotą ponad patrzenie, wyobrazi sobie z trudem, jak określenie i jasno w obliczu mitu tragicznego istnieją te oba procesy obok siebie i są obok siebie przedmiotem naszego uczucia [...]” – pisał niemiecki myśliciel. (Nietzsche 1907: 163).

Pierwszym ważnym dziełem, które wyszło spod pióra Nietzschego była „Filozofia tragedii”, którą napisał w wieku zaledwie 25 lat. W tym okresie będąc pod wyraźnym wpływem pesymizmu Schopenhauera życie uważał za jedynie tragiczne. W „Filozofii tragedii” przedstawił dwa sposoby interpretowania rzeczywistości: poprzez żywioł dionizyjski i apolliniński (ten pierwszy stanowił istotny komponent późniejszych okresów filozoficznych Nietzschego). Zaanektowane z greckich wierzeń postaci Dionizosa i Apolla, Nietzsche uczynił figurami reprezentującymi dwa porządki kosmiczne, które władają człowiekiem i skutecznie go „pozycjonują”. Żywioł apolliniński jest przewidywalny, uporządkowany, harmonijny i pozbawiający mocy. Żywiołu dionizyjski jest ekstazą, upojeniem, niesłabnącym strumieniem życia, radością i mocą. Spośród dwóch wymienionych – uważał Nietzsche – to właśnie pierwiastek dionizyjski pozwalał przekroczyć próg pesymizmu w kierunku odnowy życia, „nadczołowieka” i twórczości, natomiast pierwiastek apolliniński, jako racjonalny, stabilny, uporządkowany, harmonijny i sensowny, stanowił największe dla człowieka niebezpieczeństwo. Ten właśnie wspierał wielkie systemy filozoficzne, którym przeciwstawiał się Nietzsche.

Tragizm ludzkiego istnienia był główną treścią rozważań Unamuna. Ponieważ człowiek nie jest bytem abstrakcyjnym, lecz egzystującą indywidualną jednostką świadomą własnej skończoności, przeżywa tragizm własnego istnienia – twierdził. „Jest coś, co z braku innego określenia nazwiemy poczuciem tragiczności życia, co pociąga za sobą całą koncepcję życia oraz świata, całą, mniej lub bardziej uświadomioną filozofię” – pisał w najważniejszym swoim dziele filozoficznym „O poczuciu tragiczności wśród ludzi i wśród narodów”. (Unamuno 1984: 23).

Najistotniejszymi kategoriami filozoficznymi, którymi zajmował się Unamuno była śmierć, i konieczny do jej oswojenia wewnętrzny monolog odbywany w samotności.

Choć medytacja nad własną śmiertelnością wprędce staje się dla nas męcząca, to jednak ostatecznie ona nas umacnia. Wniknij, czytelniku, w siebie i wyobraź sobie powolny rozpad samego siebie [...] wszystko rozprasza się w nicość, rozpraszasz się także i ty, i nie pozostaje ci nawet świadomość nicości, choćby jako fantastyczny, ostatni ślad cienia. (Unamuno 1984: 49-50).

Różnicę między tragedią monologiczną (antyczną) a nowoczesną tragedią dialogiczną wyjaśnia ponownie Gadacz, tym razem odnosząc się do, poświęconego losom Edypa i Hiobaa, tekstu Bierdiajewa.

W tragedii Edypa zdumiewa pokora wobec przeznaczenia [pisze Bierdiajew]. Słowa i gest Edypa są przepiękne w swym umiarze i pokorze, zawarte jest w nich estetyczne przemienienie cierpienia. Edyp nie ma do kogo apelować w swych niewinnych cierpieniach, nie ma z kim walczyć. Edyp żyje w immanentnie zamkniętym świecie i nie ma żadnej potęgi, na którą może liczyć w walce ze światem.

Świat pełen jest bogów, ale bogowie są immanentni światu, nimi także rządzi przeznaczenie, które zesłało na Edypa tragiczne cierpienia, niewinne i nie do rozwiązania. (Bierdiajew 1999: 19).

Doświadczenie biblijnego bohatera jest odmienne – kontynuuje Bierdiajew.

Zupełnie inaczej przeżywa swoją tragedię Hiob. Hiob nie jest pokorny i nie godzi się z losem. Hiob woła i jego krzyk napełnia historię świata, do dzisiaj dźwięczy w naszych uszach. W krzyku Hioba czujemy los człowieka. Dla Hioba nie istnieje los jak dla Edypa. On zna moc, która przewyższa świat, przewyższa los, do której można apelować w sprawie cierpień świata, więc krzyczy do Boga i ten krzyk przechodzi w Bogobóstwo. (Bierdiajew 1999: 29).

Biblijne bogobóstwo, wypełnione żalem wołanie, ból, niezgoda na los i walka, to całkowite przeciwieństwo pochodzącej z antycznej kultury greckiej *amor fati* pisze Gadacz. Cała rosyjska kultura XIX i XX wieku pełna była Hiobowego krzyku, a pierwsze skrzypce w tym lamencie należą do wielokrotnie już wspomniani w dysertacji Dostojewski ego oraz Szestowa – przyjaciel Stempowskiego (choć ten, nigdy nie zrezygnował z sympatii do monologicznej tragedii antyczne).

Problematyką tragizmu Stempowski zajmował się począwszy od wczesnych lat pisarskiej działalności, w okresie międzywojennym, aż po schyłkowy okres twórczości. W roku 1925 napisał błyskotliwy esej na temat zjawiska katastrofizmu „Daniel w jaskini lwów i w cukierni warszawskiej”, w którym stwierdził:

Na okręcie miotanym burzą ręce przerażonych podróżnych ściskają obrazki święte i amulety; modlitwy wznoszą się do wszystkich bogów. Tak samo, kiedy w kawiarni współczesnej od stolika do stolika zaczyna się przenosić wieść hiobowa o nowym spadku waluty narodowej, o wzroście potęgi i sukcesach wrogów i przecucie klęski zaczyna się szerzyć wśród obecnych, odżywają w nich gesty myślowe wieków ubiegłych, budzą się najstarsze przesady. (Stempowski 2014g: 37)

Stempowski poruszając się w eseju wokół reminiscencji biblijnych oraz wyjaśniając wierzenia starożytnych Greków i Rzymian w nadrzędną siłę fatum, odsłania specyfikę rodowodu pesymizmu polskiego, a w opowieści tej ukazuje bliskie koligacje polskiej odmiany tragizmu z pesymizmem pokrewnym myśleniu Rosjan.

Jedną z najbardziej charakterystycznych osobliwości stosunku naszej opinii do wypadków jest jej pesymizm, tj. skłonność do przewidywania złego wyniku tych ostatnich, łatwość przeczuwania klęski przy jednoczesnej indolencji i godzeniu się z niepomyślną przyszłością. Przyjrząwszy mu się bliżej spostrzegamy, że pesymizm współczesnych Polaków nie jest tylko prostą skłonnością do złych przeczuć. Nosi on w sobie ślady pracy wieków, która na prostym przecuciu złego nawarstwiła już cały szereg konstrukcji myślowych. Oprócz innych komponentów pochodzenia późniejszego, znajdujemy w nim przede wszystkim idee, że klęski czasu obecnego są karą za grzechy przodków i własne oraz że mnożąca się coraz bardziej liczba calamitates jest zapowiedzią nadchodzącej godziny wyzwolenia. (Stempowski 2014g: 38).

Analizę pesymizmu polskiego rozwija Stempowski w oparciu o dwa zasadnicze typy rozumienia historii przez Starożytnych. „Grecy i Rzymianie nie znali dramatu historii. Myśl, że dzieje narodu są grzechem, karą, ekspiacją, a wreszcie dążeniem do końca czasów i ostatecznego wyzwolenia, jest obca oświeceniowemu społeczeństwu grecko-rzymskiemu” (Stempowski 2014g: 38). Historia w rozumieniu Starożytnych zawiera się w obiegu wieczystego powrotu. Nie posiada początku ani końca. Jest przejawem fatum – nieuchronnie odtwarzającego się losu nieprzewidującego jakichkolwiek ingerencji człowieka. Tym co zaprzętało głowy myślących Starożytnych to kwestie moralne – postawa indywidualnego człowieka wobec katastrofizmu nieuniknionego, „obciążonej względem nas fatalności, jakiej ulega świat i której sens lub bezsens uchyla się spod naszej obserwacji”. (Stempowski 2014g: 38).

W dalszym fragmencie Stempowski powołuje się na historyków Starożytności – Tacydydesa oraz Tacyta, którzy nie zajmując się ogólnym sensem dziejów, rozważali miejsce człowieka w historii wyłącznie z perspektywy psychologicznej. Z tego też powodu różnice w jakości pesymizmu starożytnych (będących jeszcze wolnymi od koncepcji tragizmu przyniesionego przez Wschód i jego kosmogonie) a pesymizmem o proveniencjach opartych na księgach Starego Testamentu i ideologii mesjanizmu są zasadnicze. Istotnie odmienny jest także stosunek do figury bohatera i czynów człowieka indywidualnego.

Początków historiozofii dopatruje się polski eseista w księgach Starego Testamentu oraz całej tradycji judeochrześcijańskiej. Zgodnie z tą filozofią historia ludzkości zmierza w stronę nieuniknionej katastrofy i mającej po niej nadejść ery wiecznego wyzwolenia. W biblijnej koncepcji historii, do której wprowadzony został (nieznany starożytnym Grekom i Rzymianom) pierwiastek walki dobra ze złem, człowiek zmuszony jest uczestniczyć w dramacie walki wyboru i opowiedzenia się po jednej ze stron konfliktu. W konflikcie tym nie ma większego znaczenia powaga moralnych wyborów, czy odwaga bohaterskich czynów jednostki. Istotną wartość ma jedynie podporządkowanie (najlepiej bierne) nadrzędnym Boskim wyrokom ingerującym w dzieje świata. W takim świetle człowiek czynu „stający do walki na własną odpowiedzialność” jawi się jako bluźnierca oraz heretyk – pisał Stempowski interpretując historię proroka Jeremiasza i królestwa Nabuchodonozora.

Ludzie czynu nie dowierzają prorokom i immanentny sens historii jest dla nich wątpliwy. Historia, mówią oni, będzie taka, jaką my ją zrobimy. Jak mówi pewien wielki wojownik, nie trzeba im nadziei dla przedsięwzięcia ich czyny ani powodzenia dla doprowadzenia go do końca. Dla Jeremiasza i obecnych dziedziców jego filozofii stanowisko takie nie ma żadnego sensu, ponieważ klęska ludzi czynu jest z góry wiadoma i ponieważ klęska ta jest niezbędnym dla ostatecznego wyzwolenia aktem ekspiacji. [...] Dlatego też opinia społeczeństw o biblijnym rozumieniu historii musi zwracać się z całą siłą swej teologicznej nienawiści przeciw herezji bohaterów. (Stempowski 2014g: 42).

Stempowski szukając korzeni polskiego pesymizmu sięga po rodowód biblijny i jednocześnie wskazuje jego bliskie powinowactwo z katastrofizmem rosyjskim. Ten również, podobnie jak polski, oparty o światopogląd judeochrześcijański, niósł w sobie pogardę dla bohaterskich czynów jednostki, proponując w to miejsce kult antybohatera. „W Polsce natomiast, gdzie historia współczesna obfituje w bohaterski stosunek poszczególnych ludzi do wypadków, każdy kandydat na bohatera jest wtrącany w nicość przez negatywny stosunek doń opinii publicznej”. (Stempowski 2014g: 41). I dalej pisze:

Natchnięta reminiscencjami biblijnymi opinia polska widzi też chętnie interwencję nieba tam, gdzie Rzymianie widzieli czyn swych własnych bohaterów. Dlatego też legenda „cudu nad Wisłą” pochodzi w prostej linii ze Starego Testamentu i jest naturalnym dopełnieniem judaistycznej koncepcji historii naszego czasu – pisał Stempowski w roku 1925. (Stempowski 2014g: 42)

Wobec myśli Dostojewskiego Stempowski miał szczególne sympatie. Tragizm o proveniencjach rosyjskich, kult antybohatera i człowieka „zmarginalizowanego” obszernie analizował w eseju z 1931 roku „Polacy w powieściach Dostojewskiego”. (Stempowski, 2001r). „Centralnym punktem wyjścia idei moralnych Dostojewskiego jest wielka sprawa upokorzonych i podeptanych, upośledzonych i koślawych, odtrąconych od uczty życia, pędzących nędzny i niegodziwy żywot w pomroce Podziemia”. (Stempowski, 2001r: 82). Na szczególną uwagę w kontekście katastrofizmu zasługuje „Esej dla Kassandry”. Napisany został przez Stempowskiego w 1950 roku i zadedykowany „cieniom L.R” – ukochanej kobiecie, która, jak zwierzył się w „Zapiskach dla Zjawy”, była jedynym i najważniejszym jego audytorium. (Stempowski 2004: 68).

Postać Kasandry, opisanej w homeryckim eposie trojańskiej prorokini, pojawia się w pisarstwie Stempowskiego kilkakrotnie w latach 40. oraz 50., w listach do przyjaciół (Józefa i Marii Czapskich), ojca oraz Marii Dąbrowskiej. To szczególne zainteresowanie postacią córki króla Troi może być pewną wskazówką interpretacyjną.

Kassandra była tragiczną postacią świata mitologii i symbolem dramatu. Kobieta o profetycznych zdolnościach, posłańcem nieodwołalnego dramatu i *personą non grata*. Nie trudno odnaleźć bliskie powinowactwo postaw tej profetycznej bohaterki starożytności oraz piszącego o niej Stempowskiego. Pokrewieństwo dostrzegane jest w sposobie interpretowania świata oraz zajmowanego w nim miejsca. Z tą jednak różnicą, iż Stempowski moralnym autorytetem był i znajdował szeroki posłuch. Pisał o tym Terlecki:

Niepostrzeżenie dla innych i dla siebie stał się sumieniem literatury emigracyjnej [...] jej autorytetem moralnym – nienaznaczonym przez nikogo, niepomazanym, nienarzucającym się, a słuchanym. Nie miał ambicji przywódczych, nie zasiadał na sybillińskim trójnogu, nie propagował

i nie nawracał. Nie był dawcą łatwych pocieszeń, szafarzem pochlebnych złudzeń. Jego naturalnym powołaniem było rozeznawanie się w chaosie, porządkowanie zjawisk, zażegnanie światła w mroku. (Terlecki 2005b: 91-92).

VII. KŁOPOT Z ISTNIENIEM. SENS, CZY BEZSENS ISTNIENIA

Existentia to jedna z najbardziej fundamentalnych kategorii filozoficznych, która oznacza fakt bycia oraz dotyczy sposobu istnienia. Pytanie o sens bycia jest prymarnym pytaniem, które zadać powinna sobie każda myśląca istota ludzka. Namysł nad sensem egzystowania posiada także swój rewers. Jest nim refleksja na temat życia pozbawionego sensu i istnienia bezcelowego, która wytycza drogę w kierunku autodestrukcji, aż po czyn samounicestwiający.

Dylematy filozoficzne w zakresie „kłopotu z istnieniem”¹³⁹ stanowiły istotną częścią literacko-filozoficznej twórczości Stempowskiego. Polski eseista tematem refleksji czynił niemal każdy istotny przejaw ludzkiej egzystencji. Wypowiedzi Stempowskiego na temat sensu istnienia świadczą o znaczącym powinowactwie jego myśli z przedstawicielami nihilistycznego nurtu w filozofii. Stempowski, podobnie jak Montaigne (filozof wyjątkowo doceniany i często przez Stempowskiego cytowany), twierdził, iż „nie ma żadnego zła w życiu dla tego, kto dobrze pojął, że utrata życia nie jest złem: umieć umrzeć wyzwala nas z wszelkiej niewoli i przymusu”. (Montaigne 1985a: 149). Roztrząsając kwestię życia i śmierci obaj (zarówno Montaigne, jak i Stempowski) rozważali zjawisko czynu samobójczego.

W obszernym studium poświęconym zagadnieniu samozagłady pt. „Idea samobójstwa w filozofii od antyku do współczesności”, Jean Marx wskazuje także na pokrewieństwo myśli Stempowskiego z filozofią Schopenhauera. Przytaczając słowa niemieckiego filozofa, zdaniem którego: „człowiek, jeśli jest rozumny a zarazem uczciwy, nie zapragnie nigdy, by przeżyć życie ponownie, lecz raczej wybierze w zamian zupełne nieistnienie” (Schopenhauer 1994: 492), w komentarzu do tego cytatu umieszcza słowa polskiego eseisty:

Przyjaciele pytają mnie nieraz, czemu nie spisuję wspomnień z dwudziestolecia, które oglądałem dość blisko z różnych stron, bez zaangażowania. Nasze dwudziestolecie posiada historię bogatą w malownicze i warte zastanowienia wypadki. Przeraza mnie jednak nędza i poniewierka obywateli

¹³⁹ Określenie „kłopot z istnieniem” pochodzi z tytułu książki Henryka Elzenberga, „Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu” (dziennika filozoficznego prowadzonego w latach 1907–1964). Elzenberg jako nieliczny z polskich filozofów podejmował refleksję nad samobójstwem (i w duchu bliskim filozofii egzystencjalizmu).

Rzplitej tego czasu. Gdyby zaproponowano mi nowe życie w skórze robotnika lub chłopą dwudziestolecia, wybrałbym śmierć. (Stempowski 1984: 151).

We fragmencie „Inspirations indéçises”, luźnych notatkach czynionych przez Stempowskiego, znajdujemy fragment dotyczący śmierci: „UMRZEĆ: zobaczyć wszystkie kleksy, wszystkie dawne wyrzuty sumienia ulatniające się w białą nicość; zobaczyć wszystkie prace ukończone, poczuć się wolnym od wszelkich zobowiązań; skupić się w chwili nieczułej jasności, po czym wolno zanurkować ku głębi”¹⁴⁰ – pisał o swoich przeżyciach Stempowski. (Marek 2005: 127-128).

Znacznie mniej „przychylny” w ocenie zjawiska okazał się Stempowski w sytuacji doświadczenia granicznego, które dotyczyło drugiego człowieka, w tym wypadku umierającej na raka najbliższej przyjaciółki. Już po jej śmierci, w „Zapiskach dla Zjawy”, jedynym intymnym dzienniku jaki pozostawił pisarz, powracał do traumatycznych doznań związanych z umieraniem i ostatecznym odejściem najważniejszej kobiety jego życia. „Dawno już przyjąłem jako nieuniknione klęskę i okupację ojczyzny, ale wciąż nie dopuszczałem śmierci Ludwici. Oswojenie się z tą myślą grubo przekraczało moje siły [...] Wolę stan obecny, kiedy w grę wchodzi już tylko moja śmierć. A ta nie budzi we mnie najmniejszego niepokoju”. (Stempowski 2004: 38).

Zdarzało się także, iż filozofowie mówiący o śmierci, także filozofowie preferujący stoicki dystans, postrzegani byli przez Stempowskiego pejoratywnie, jako niezaangażowani w życie teoretycy piszący o sprawach, których żywioł znajdował się poza zasięgiem ich spekulatywnych kompetencji, i którym nie było dane wnikać w materię umierania. Zdaniem Stempowskiego refleksje o śmierci wydają się nawet przerastać Pascala. „Głęboko wierzący Pascal, powiadał eseista, radzi nam odwracać się od myśli o śmierci: <Śmierć jest łatwiejsza do zniesienia, kiedy się o niej nie myśli>. I nieco niżej wypowiada myśl gorzką, między gorzkimi: <przykłady ofiarnej śmierci Spartanów i innych nie wzruszają nas wcale>”. (Stempowski 2001h: 12).

Komu, wobec tego, Stempowski daje moralne prawo do wypowiedzania się na temat kwestii ostatecznych, jeśli odbiera go filozofom? W tym samym eseju, w którym przytacza słowa Pascala, w „Strunach głuchych i dźwięcznych” nadmienia o postaci „przejętego chrześcijaństwem mistyka”, za jakiego uważał Dostojewskiego. Ten rosyjski pisarz, ustami swego bohatera księcia Myszkina, wypowiadał słowa proste, emocjonalne i dalekie

¹⁴⁰ Fragment „Inspirations indéçises” Krystyna Marek dołączyła do wydanych „Listów z ziemi berneńskiej” (Londyn 1973).

filozoficznym dywagacjom: „śmierć jest potworna i jest niepotrzebna”. W podobnym tonie pisze Stempowski:

Jeśli komukolwiek wypada mówić o śmierci – to właśnie chyba tylko mistykom i poetom [pisał Stempowski]. Wśród nich także jednak najwięksi znawcy bolesnych spraw ludzkich uchylają się od mówienia. I gdy mówią, w słowach ich słychać krzyk protestu i zgrozy przed rzeczą zarówno straszną, jak pustą i obłudną, którego wewnętrznego sensu nic nie potrafi oświecić. (Stempowski 2001h: 12-13).

7.1. SAMOBÓJSTWO

7.1.1. SAMOBÓJSTWO JAKO PROBLEM FILOZOFICZNY

Życie jest drogą na szafot, którą człowiek, przystrojony koroną cierniowa z róż, podąża od urodzenia do naturalnej śmierci, niezdolny, jeśli odrzuci samobójstwo, do wyrwania się z pułapki istnienia i z ubezwłasnowolniającej sieci jej obiektywnych i subiektywnych uzależnień, wśród których najsilniejsze implikuje współczesna cywilizacja. Jej suicydogenność wynika stąd, że odpodmiotowując reifikuje ona człowieka, czyniąc zeń konieczny i nieodzowny element społecznej maszynerii, a zarazem uprzedmiatawia go, redukując do roli marionetki wprawianej w inercyjny ruch. (Marx 2003: 7).¹⁴¹

Problem śmierci samobójczej był obecny w refleksji filozofów egzystencji, jak również preegzystencjalistów. Już na wstępie pragnę zaznaczyć, że zarówno preegzystencjaliści, jak filozofowie egzystencjalizmu, nie wypracowali żadnej wspólnej wizji dotyczącej omawianego zjawiska. Niniejszy rozdział poświęcony kwestii namysłu nad zjawiskiem samobójstwa w europejskiej myśli filozoficznej, nie rości sobie pretensji do wyczerpującego problem opracowania. Pragnę jedynie zwrócić uwagę na poglądy wyłącznie tych myślicieli i pisarzy, którzy należeli do wyróżnionego przez Stempowskiego grona jego intelektualnych sympatyków: Epikura, Seneki, Tertuliana, Aureliusza, Montaigne’a oraz Szestowa. Ponadto pragnę przypomnieć poglądy filozofów XIX-wiecznego nurtu pesymistyczno-nihilistycznego: Schopenhauera, Kierkegaarda i Nietzschego, a także twórcy psychoanalizy – Freuda oraz pisarzy, których twórczość Stempowski analizował, bądź recenzował: Dostojewskiego, Ciorana, Camusa i Sartre’a. Wspomnę także o poglądach Elzenberga – jedyne polskiego filozofa ideologicznie związanego z myślą egzystencjalną.

¹⁴¹ Cytowany powyżej fragment pochodzi ze wstępu wydanej w 2003 roku książki Jana Marxa „Idea samobójstwa w filozofii od antyku do współczesności”. Publikacja stanowi obszerne studium problemu samobójstwa. Autor poczynił obszerną analizę tematu samounicestwienia, obierając jako obszar badań europejską myśl filozoficzną obecną zarówno w tekstach myślicieli sensu stricte (począwszy od okresu starożytności, aż po współczesność), także wskazując na obecność problemu na płaszczyźnie literatury.

W historii filozofii starożytnej do najważniejszych teoretyków „gestu ostatecznego” należeli: Epikur, Marek Aureliusz oraz Seneka.

„Śmierć jest niczym dla nas [powiadał Epikur], bo to, co się rozpadło, nie ma uczucia, a co nie ma uczucia, jest dla nas niczym”. (Laertios 1984: 652). Problem samobójstwa grecki filozof rozpatrywał na co najmniej dwóch płaszczyznach: jako wynik emocjonalnego kryzysu wynikającego z subiektywnych ocen doznanych krzywd i niesprawiedliwości oraz jako akt o podłożu filozoficznym. Uważał, że zakończyć wolno nawet szczęśliwe życie, jeśli jest szczęśliwe w sposób niewystarczający. Bowiem śmierć jest równie piękna jak samo życie. Stanowi wyłącznie jedną z opcji wyboru. Odwaga życia i odwaga samobójstwa wymaga takiej samej determinacji – powiedział kiedyś Montaigne. Marx, przytaczając słowa Epikura, umieścił je w świetle dwudziestowiecznej myśli egzystencjalnej, jako jej dalekie, lecz klarowne w przekazie echo: „gdyby nas nie dręczył strach przed zjawiskami niebieskimi i obawa, że śmierć w jakiś sposób stale nam zagraża, a także i to, że nie znamy granic bólu i pożądań, zbyteczne by było studium filozofii – twierdzi Epikur”. (Laertios 1984: 653).

Marek Aureliusz radził nie przywiązywać się do żadnej rzeczy zewnętrznej, nie pożądać zbyt długiego życia, a już z pewnością nie próbować heroicznie w nim trwać, gdyż „niewiele jest ono warte, podobnie jak znikome są wszystkie ludzkie uczucia, doznania, dążenia, czyny”. (Marx 2003: 120). „Kto uważa za dobro jedyne to, co w porę przychodzi, i komu jest obojętne, czy spełnia więcej czy mniej uczynków rozumnych, i komu nie sprawia różnicy, czy patrzył na świat przez czas dłuższy czy krótszy – dla tego i śmierć nie jest straszna” – powiada. (Aureliusz 1958: 150).

Do szczególnych faworytów tematu samobójstwa należał Seneka, który zapisał się w dziejach filozofii jako najważniejszy teoretyk problemu. Świadectwo swoich poglądów zamieścił w „Listach moralnych do Lucyjusza” oraz „Dialogach”. Seneka (jak liczni obywatele starożytnej Grecji oraz Rzymu) traktował kwestię samobójstwa jak rzecz oczywistą, jako jeden z wielu „obyczajów” ówczesności. Podtrzymywanie życia w sytuacji hańby, choroby, starości, która uniemożliwia godne trwanie Seneka uważał za hańbiące. „Czymś wstrętnym jest gwałtem zapewniać sobie życie i przeciwnie, nader pięknie jest gwałtownie umierać” – uważał (Seneka 1998: 280). „Najplugawszą śmierć trzeba postawić wyżej od najwytworniejszej niewoli” (Seneka 1998: 278), a „w każdej niewoli droga do wolności stoi otworem. Dla kogo życie jest męką, komu choroba sprawia cierpienie, temu wolno jest skończyć z sobą, zarazem ze swoim cierpieniem” – twierdził (Seneka 1989: 355-356).

Tertulian był zwolennikiem dobrowolnego oddawania własnego życia. W „Samobójstwie i grzechu istnienia” Chwina czytamy:

Tertulian zakazał członkom swojej gminy chrześcijańskiej nawet jakichkolwiek prób uniknięcia okrutnych prześladowań. Tym, którzy dobrowolnie zgodzą się na męczeńską śmierć, obiecywał pośmiertną nagrodę i sprawiedliwą zemstę nad prześladowcami. Uwięzionym wyznawcom dodawał otuchy, opowiadając o antycznych samobójczyniach Lukrecji, Dydonie i Kleopatrze. (Chwin 2013: 67).

Warto wspomnieć, że Tertulian śmierć Chrystusa uznał za akt samobójczy.

Kolejny przejaw entuzjazmu wobec czynu samobójczego odnotowujemy w wieku XVI. który, po kilkunastu wiekach dominacji autorytetu metafizyki i nauk ojców kościoła stanowczo sprzeciwiających się samobójstwu, jako pogwałceniu woli boskiej, z aprobatą i w duchu starożytnych podjął temat samozagłady.

Francuski humanista i rzecznik w obronie prawa do samobójstwa – Montaigne, tak o nim pisał: „Najbardziej własnowolna śmierć jest najpiękniejsza. Życie zależy od woli drugiego, śmierć od naszej. W żadnej rzeczy nie powinniśmy tak się stosować do naszych chęci jak w tej. Reputacja świata nie wchodzi w grę przy takim przedsięwzięciu; szaleństwem jest mieć wzgląd na nią”. (Montaigne 1985b: 58). W filozofii Montaigne’a zarówno zgoda na życie, jak i niezgoda na jego kontynuowanie, były decyzjami autonomicznymi, nie wynikającymi z konieczności losu.

Zgodnie z tytułem najważniejszego tekstu Kierkegarda „Albo-albo” wybór życia jest rewersem innej oferty – śmierci. Samobójstwo, zdaniem duńskiego filozofa, bywa jedynym rozsądnym wyjściem, gdy życie pogrążonego w stanie apatii człowieka wydaje się być nie do zniesienia. W takim stanie, wskazującym na odrętwienie, marazm i nudę, znajdujemy jednego z bohaterów książki Kierkegard: „Poeta nie posiada celu, nie ma też żadnych planów, niczego nie pragnie, nic nie jest w stanie wznieść jego myśli i uczuć poza pustkę i bezsensowność egzystencji”. (Michalska-Suchanek 2011: 51). Poeta znajduje się w stanie choroby na śmierć. Stan ten scharakteryzował Marx:

„Choroba na śmierć” to stan psychiczny kulminujący w desperackim geście, którego przyczyny są zbyt złożone, aby móc je jednocześnie określić. Z reguły podkopywanie instynktu samozachowawczego bywa coraz frenetyczniejszym pożądaniem nicości, wobec którego wszystkie działania neutralizujące są jedynie spowolnieniem drogi na szafot, z zacieklą determinacją wznoszony własnymi rękoma. Stan owej cudownej – jak ją określił Majakowski¹⁴² – „choroby na śmierć” niesłusznie bywa przez psychiatrów diagnozowana, jako schizofreniczne pęknięcie, podczas gdy jest to tylko chęć wymknięcia się z pułapki, którą zastawił na siebie sam człowiek, a także – co również prawdopodobne – instynktowne poddanie się sugestii Seneki, który twierdził, że najlepsza jest śmierć, którą się wybiera. (Marx 2003: 243).

¹⁴² Dotyczy fragmentu wiersza Włodzimierza Majakowskiego „Obłok w spodniach”: „Coś w sobie noszę, co z uporem wrywa się samo! Halo! [...] Mammo!! Twój syn jest cudownie chory! Mammo!! Syn ma pożar serca! Powiedz siostrze, Ludce i Oli, że nigdzie nie ma dlań miejsca!” (tłum. Julian Tuwim).

Głęboko pesymistyczna filozofia Schopenhauera, sięgająca korzeniami filozofii starożytnych, przyzwala na popełnienie samobójstwa, będącego szansą na zakończenie życia niespełnionego, bądź niedostatecznie satysfakcjonującego.

W ogólności można chyba stwierdzić, że człowiek kładzie kres swemu życiu, gdy okropności życia zaczynają przeważać nad okropnościami śmierci. Okropności śmierci wywołują znaczny opór: są jakby strażnikami u bram wyjścia (...). Z reguły walka z owymi strażnikami nie jest tak ciężka (...) a to dzięki antagonizmowi cierpień duchowych i cierpień fizycznych (...). I właśnie ta okoliczność ułatwia samobójstwo, gdyż związany z nim ból fizyczny traci wszelkie znaczenie w oczach człowieka, którego przygniata ogrom cierpień duchowych. (Schopenhauer 2000: 88-89).

Rzecznikiem samobójstwa „egzystencjalnego”, będącego rezultatem „całościowego, negatywnego osądu reguł ludzkiej egzystencji” i wynikiem „radykalnej egzystencjalnej frustracji” (Chwin 2016: 241) był Dostojewski. Samobójcy Dostojewskiego to samobójcy „filozoficzni”. Ich zamach na własne życie, w rzeczywistości stać się miał ocaleniem, które uwalniało spod jurysdykcji Bożych praw i determinacji losu. Niwelowało ból odrzucenia egzystencji naznaczonej grzechem; niedoskonałego istnienia istoty nie-boskiej. Pisze o tym Chwin:

Kula wystrzelona z pistoletu przez samobójcę ma zatem przejść przez ciało „na wylot”, by dosięgnąć – a przez to znieważyc i „ukarać” – naturę, która „nieodpowiedzialnie”, „złośliwie”, nadała wszystkim ludziom upokarzającą formę ciała, odbierając im wolność w sprawie najważniejszej, to znaczy w kwestii swobodnego wyboru między istnieniem a nieistnieniem [...]. Ale ma być ono także sposobem na osiągnięcie stanu najwyższej wolności, bo taką wolność osiągnie tylko ten, kto potrafi choćby na moment zatrzymać w sobie obroty przeklętej „maszyny” instynktu samozachowawczego. (Chwin 2016: 208-209).

Nietzsche wielokrotnie w swoich tekstach podejmował temat samobójstwa. Pisał o nim zarówno w „Poza dobrem i złem”, jak i w „Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo” oraz w „Ludzkie, arcyłudzkie”. Z równym jak Dostojewski zdeterminowaniem przeciwstawiał się konieczności akceptacji postanowień losu, odrzucał jednak religijny kontekst tych rozważań. Co więcej, „zanegował wszystkie obowiązujące mu współczesne teorie, określające determinanty funkcjonowania jednostki”. I tak, poza wspomnianymi uwarunkowaniami religijnymi odrzucił uwarunkowanie historyczne, racjonalistyczne oraz moralne. (Michalska-Suchanek 2011: 45). Poddanie się władczym procesom świata uznał za równie niedorzeczne, jak zanegowanie indywidualnej woli jednostki do samostanowienia (w tym decyzji o czynie samobójczym):

[...] dlaczego ma być zaszczytniej dla człowieka, gdy się starzeje i poczuje, że sił mu ubywa, wyczekiwać powolnego wyczerpania i rozkładu, niż samemu sobie oznaczyć kres z całą

świadomością? Samobójstwo w tym wypadku jest postępkem zupełnie naturalnym i prostym, który jako zwycięstwo rozumu słusznie powinien wzbudzać szacunek. (Nietzsche 1984: 93).

Poglądy Nietzschego dotyczące czynu suicydalnego odczytamy także w traktacie filozoficznym „Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo” z ust jednego z bohaterów: „Moją śmierć wysławiam wam, śmierć samowolną, która przychodzi do mnie, ponieważ ja tego chcę” (Nietzsche 2012: 78) oraz w „Niewczesnych rozważaniach” „wszystkie porządki ludzkie nastawione są na to, by w ciągłym rozproszeniu myśli nie odczuwać życia” (Nietzsche 1996: 204). W dalszym fragmencie tekstu czytamy: „powszechny jest pośpiech, bo każdy ucieka przed samym sobą, powszechne też lękliwe skrywanie tego pośpiechu, bo każdy chce wydawać się zadowolony i łudzić bystrzejszych obserwatorów co do swej nędzy. Powszechna jest potrzeba nowych słów – dzwoneczków, którymi obwieszcza się życie, by nadać mu pozór czegoś hałaśliwie odświętnego”. (Nietzsche 1996: 209-210).

Twórca psychoanalizy Freud prawdopodobnie nie był zanadto zainteresowany kategorią samouniżenia.

W latach międzywojennych [wspomina Ślipko] Zygmunt Freud poświęcił nieco uwagi zjawisku samobójstwa ze stanowiska filozofii naturalistycznej. Przyjmował on istnienie w człowieku dwu podstawowych popędów: „popędu życia”, zwanego przezeń „erosem” i „popędu śmierci” inaczej „*thanatos*”. Kiedy człowiek, czyli „Ego”, popada w konflikt z własnym sumieniem i świadomością moralnych wartości, czyli „Superego”, tak że czuje się przez to „Superego” zniechęcony i prześladowany, wówczas nie mogąc znieść ciężaru poczucia winy dostaje się w moc popędu śmierci i popełnia samobójstwo. (Ślipko 2008: 25).

Ślipko zwraca uwagę na fakt, że Freud próbował wyjaśnić przyczyny samobójstw zawężając zakres badań zjawiska jedynie do grupy psychopatów. Ostateczne stanowisko austriackiego filozofa w temacie samobójstwa nie jest znane.

Myślicielem, który z tematu samobójstwa uczynił najważniejsze zagadnienie filozoficznych interpretacji był Camus. Prymarne filozoficzne pytanie francuskiego filozofa brzmiało: „Czy życie warte jest trudu aby je przeżyć”. Tak o tym pisał:

Jest tylko jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny: samobójstwo [...] Nie widziałem nigdy nikogo, kto umierałby dla argumentu ontologicznego [...] Widzę, natomiast, że wielu ludzi umiera, ponieważ ich zdaniem życie niewarte jest trudu, by je przeżyć. Widzę też innych, którzy paradoksalnie dają się zabić dla idei albo złudzeń użyczających im racji istnienia [...] Sądzę więc, że sens życia jest najpilniejszym z pytań. (Camus 1991: 11).

Odpowiedzi na zadane samemu sobie pytanie poszukiwał Camus nie tyle w okolicznościach życia zewnętrznego, ile wewnętrznego, badając związki pomiędzy filozoficzną refleksją „dojrzewającą w ciszy serca, podobnie jak wielkie dzieło” (Camus

1991: 12), a decyzją o odebraniu sobie życia. „Życie pod dusznym niebem żąda odejścia albo pozostania” – pisał Camus. Najważniejsze, uważał, by wiedzieć, dlaczego chce się odejść, bądź odnaleźć rację pozostania. Obie decyzje wymagają wysiłku refleksji. Świat, w okolicznościach którego rozważany jest czyn samobójczy, to w filozofii Camusa świat absurdu, poczucia niemocy, milczącego nieba oraz tragizmu. Samobójstwo [zdaniem filozofa] wprawdzie posiada siłę sprawczą, która dezaktualizuje prawa absurdu, jednak rezygnacja z „abdykacji z życia sugeruje idealistyczny heroizm trwania” (Marks 2003: 377).

Drugą z możliwości egzystowania jest świadoma zgoda na życie pod „spizowym niebem” bezsensu. Ta jednak wymaga znalezienia strategii przetrwania. Znalazł ją Syzyf z noweli Camuse’a, gdy oddany władaniu tragiczności losu, nieprzejednany w postanowieniu, dokonuje swojego kieratu z postawą buntu i niezgody na absurd.

Istnieje jeszcze droga trzecia, chociaż trudno ją nazwać strategią. Jest raczej bezwolnym poddaniem się nacierającej agonii życia autentycznego. W tym wypadku absurd zostaje zaakceptowany poprzez usprawiedliwienie absurdalnej logiki metafizycznej, jaką jest – zdaniem Camuse’a – niedostępna ludzkiemu poznaniu logika opaczności.

Poglądy Sartre’a na temat czynu suicydalnego znajdujemy w traktacie „Byt i nicość”, w powieści „Mdłości” oraz dramacie „Za zamkniętymi drzwiami”. Chcąc zbadać temat samobójstwa w filozofii Sartre’a, prędzej, czy później badacz zmuszony zostaje do zogniskowania swojej uwagi wokół kategorii „mdłości”. Zdaniem Trznela (autora polskiego przekładu powieści), Sartre’owskie „mdłości” to „<wstrząsająca somatycznie utrata trwałego gruntu pod nogami>, <bunt i przerażenie wobec istnienia>, a więc silny wstrząs psychiczny, który prowadzi do egzystencjalnej frustracji, a także do myśli o samobójstwie i eutanazji” (Chwin 2010: 302). „Doświadczenia opisywane w „La Nausée” [pisze Trznel] miały w sobie wyraźny rys samobójczy, nawet jeśli nikt z bohaterów tej powieści ostatecznie samobójstwa nie popełnił”. (Chwin 2010: 303).

Marzyłem niejasno o zgładzeniu siebie, aby unicestwić jedno przynajmniej z tych przesadnych istnień [powiada bohater „Mdłości”]. Ale nawet moja śmierć byłaby zbyt cenna, Mój zbyt cenny trup, moja krew na tych kamieniach, pomiędzy tymi roślinami, w głębi tego uśmiechniętego parku. A wyżarta skóra byłaby zbyt cenna w tej ziemi, która by ją przyjęła, a moje kości wreszcie oczyszczone, odarta z powłoki, czyste i schludne jak zęby, byłyby też zbyt cenne: byłem zbyt cenny na całą wieczność. [...] W tej chwili pod moim piórem rodzi się słowo Absurdalność. I nie formułując niczego wyraźnie zrozumiałem, że odnalazłem klucz Istnienia, klucz do moich Mdłości, do mego własnego życia. Rzeczywiście, wszystko, co mogłem później uchwycić, sprowadza się do podstawowej absurdalności. (Sartre 1974: 182).

W artykule „Śmierć: nadanie sensu, czy odebranie znaczenia? Analiza filozoficzna dramatu „Przy drzwiach zamkniętych” Jeana-Paula Sartre’a” Joanna Roś pisze:

[...] samobójstwo nie jest czymś w rodzaju życiowego celu czy kresu życia, który ma swoje źródło w tym, kto je popełnia. W przeciwieństwie do samobójstwa, wszystko, co należy do ludzkiego życia, musi zakończyć się nadaniem znaczenia, które dokonuje się dzięki przyszłości. Samobójstwo jednak, jako „ostatni akt życia”, nie wyznacza dla siebie istnienia jakiejś przyszłości, nadającej ów sens, i tym samym pozostaje na zawsze nieokreślone. Nieokreślone równie jak problemy, z którymi człowiek umiera śmiercią naturalną. Jednakże o ile za życia człowiek jest w stanie rozwiązać niektóre własne problemy, poprzez decyzje, podejmowane w tym celu, o tyle samobójstwo jest postawieniem ich wszystkich w stan absurdalności absolutnej, albowiem wyklucza wszystkie późniejsze projekty. (Roś 2012: 197-198).

Podsumujmy ostateczne stanowisko Sartre’a słowami Katafiasa:

Dla Sartre’a prawo do samobójstwa jest jedną z możliwości, w której manifestuje się ludzka wolność, która poprzez ciągłe wychodzenie w przyszłość określa jednostkę. Jednak wolność ukazująca się w samobójstwie zamyka możliwość wszelkich wyborów, zatrzymuje człowieka w pewnym punkcie i uniemożliwia dalszą jego samorealizację. Dlatego dla Sartre’a samobójstwo jest czymś absurdalnym. (Katafias 1985: 29).

Spośród polskich filozofów głos w sprawie samobójstwa zabierali: Henryk Elzenberg, Tadeusz Kotarbiński oraz Władysław Witwicki. Spośród tej trójki chciałabym wyróżnić poglądy pierwszych dwóch myślicieli – zwłaszcza jednak Kotarbińskiego, który w temacie samobójstwa wydaje się być najbliższym spowinowacony z poglądami Stempowskiego.

Elzenberg, myśliciel najbliższy związany z problematyką filozofii egzystencji, dzieli się poglądami na temat gestu definitywnego w pracy „Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu”. „Życzliwy stosunek do samobójstwa stanowi jeden ze stałych elementów mojego myślenia” – pisał w pierwszym zdaniu podrozdziału dotyczącego samobójstwa (Elzenberg 1963: 168-170). Argumenty przeciwne aktom samobójczym widzi właściwie tylko dwa. Jako pierwszy wysuwa rzekome tchórzostwo, lecz natychmiast (w tym samym akapicie) podważa sens takiego osądu. „Kto zdolny jest przewyciężyć instynkt samozachowawczy, ten daje dowód odwagi całkiem niezgorszej [...]” – pisał (Elzenberg 1963: 168). Drugim argumentem, który dostrzega jest możliwość narażenia na straty i cierpienie społeczeństwa (w tym osoby najbliższe). Rozważania konkluduje jednak w ten sposób:

Jeśli za poszczególne jednostki, jako j e d n o s t k i z winy mojego samobójstwa wyraźnie ucierpią, to (...) wasze żądanie, bym pozostał przy życiu, kiedy ja nie chcę, jest nie mniej egoistyczne niż moja, przed zdarzeniem wymuszona, wola odejścia. Przeważnie nawet bardziej egoistyczne: bo ofiara, którą przez pozostanie przy życiu bym poniósł, jest większa niż ta, którą wy ponosicie przez moje wyniesienie się z życia. (Elzenberg 1963: 169-170).

„Elzenberg za Seneką twierdzi mianowicie, że samobójstwo jest dla człowieka być może ostatnią linią obrony i rękojmą, że istnieje poziom bólu i cierpienia, poniżenia i upokorzenia, po przekroczeniu którego może on wybrać śmierć” (Marx 2003: 463),

a rozstrzygając spór między *bios theoretikos* a *bios praktikos* „[j]ak na ucznia stoików przystało [...] wybrał życie wewnętrzne. *Via contemplativa* stała się główną domeną jego działalności” (Marx 2003: 463). Warto podkreślić iż Elzenberg miał ambiwalentne podejście zarówno do życia, jak i śmierci. Chociaż bezsprzecznie uważał, iż „życie jest obiektywnie wartościowe” a „liczne formy życia są piękne”, i choć doczesne, jest lepszą opcją niż niebyt, to jednak, jak pisał:

[...] pozostaje ujęcie subiektywne, od strony tego co potocznie nazywa się „szczęściem”. Życie, powiemy teraz, jest samo w sobie źródłem jakiejś może i tam satysfakcji, ale jakże często przetkanej cierpieniem i wszelką udręką. Utrata zaś życia – trudno powiedzieć, dlaczego właściwie – jest rzeczą straszną. I bilans ostateczny jest chyba taki: umrzeć jest złem większym, żyć – dobrem mniejszym. (Elzenberg 1963: 127).

W decyzji o pozbawieniu się własnego życia odnajduje jednak „wartość dodaną”:

A teraz coś o nieujawnionych, wstydlivych motywach, dla których samobójstwo jest potępiane. Samobójca, przez swój czyn, wszystkim więźniom pokazuje bramę wyjściową, wszystkim niewolnikom – drogę wolności: w oczach dozorców i w oczach właścicieli niewolników to zbrodnia. [...] Samobójca im przypomina, że jeśli są w niewoli, to z własnej winy; na nich zwała z powrotem odpowiedzialność, którą ona zwalili na fatum. Za jego sprawą czują się nędzni, bardziej nieszczęśliwi niż przedtem; zazdrościliby mu, ale brak im śmiałości. W ich ustach zakaz samobójstwa znaczy mniej więcej: „nikomu niech nie będzie wolno zrywać łańcuchów, na których zerwanie nas nie stać” (Elzenberg 1963: 170).

Kotarbiński, polski filozof szkoły lwowsko-warszawskiej, zajmował radykalne stanowisko w kwestiach samostanowienia o trwaniu życia, bądź jego przerwaniu. Był rzecznikiem (podobnie jak starożytni stoicy) życia godnego, które, jeśli przestawało się jawić jako takie, miało prawo domagać się jego zakończenia. W artykule Sahaja czytamy:

[Kotarbiński] w etyce manifestował swoje osobiste racje, przywiązanie do pewnych oświeceniowych wartości, a także do wyznawanego przez siebie racjonalistycznego systemu światopoglądowego, tak niechętnego metafizycznemu i religijnemu oglądowi świata ludzkiego. Wrogo nastawiony do irracjonalności oraz wszelkiego rodzaju dogmatyzmu, szczególnie zwalczał je w etyce (Sahaj2006: 150).

Polski filozof był zwolennikiem rzeczowej refleksji opartej na etycznym racjonalizmie. Nie unikał przy tym tematów trudnych, do których bez wątplenia należy problem samozagłady. Kotarbiński twierdził, że człowiek, nawet jeśli pozbawiony jest autorytetu „<dekalogów>, <kanonów> i <paradygmatów> aktualnie obowiązującej religii czy filozofii” (Sahaj 2006: 151), jest w stanie dokonać wyboru racji najkorzystniejszej.

Rozpowszechniony jest pogląd [pisał w eseju „Być albo nie być?”], że samobójstwo, jako czyn przeciwny tak zwanemu instynktowi samozachowawczemu, świadczy zawsze, z racji swej nienaturalności, o jakimś zaburzeniu psychicznym denata, że człowiek o zdrowych zmysłach nigdy nie mógłby się zdobyć na coś podobnego. Pogląd ten, zdaniem naszym, nie wytrzymuje krytyki. Brak wszelkich podstaw do mniemania, że np. Seneka, zagrożony egzekucją z rozkazu Nerona, w napadzie pomieszenia zmysłów sam pozbawił się życia. Przeciwnie, uczynił tak w pełni rozeznania (Kotarbiński 1976: 88).

Kotarbiński intensywnie interesował się zjawiskiem eutanazji; „przygotowaniu cudzego samobójstwa” (Kotarbiński 1986: 233). W obu cytowanych powyżej tekstach, Kotarbiński próbuje uzmysłwić czytelnikowi tkwiący u podstaw odmowy dla wdrożenia tej medycznej procedury pewien przejaw hipokryzji. Jeśli dylematy (moralne, etyczne, dogmatyczne) tkwią u podstaw odmowy przyniesienia ulgi dla nieuleczalnie chorego człowieka, który dobrowolnie i w pełni władz umysłowych deklaruje wolę eutanazji, dlaczego ta właśnie „rodzina dylematów” nie zabiera głosu w przypadku wykonywania wyroku śmierci na osobie skazanej przez sąd. Niemniejszej wagi paradoks dostrzega polski etyk w znaczącej różnicy w traktowaniu nieuleczalnie chorego zwierzęcia a cierpiącego człowieka. „Rozumuje się wtedy wedle schematu: życzliwość wymaga, by skrócić udrękę biednego stworzenia” (Kotarbiński 1986: 232). Na czym polega paradoks? – pyta. I odpowiada: „cofamy się przed okazaniem człowiekowi takiego aktu życzliwości, na jaki zdobywamy się w stosunku do zwierzęcia” (Kotarbiński 1986: 232).

7.1.2. SAMOBÓJSTWO JAKO PROBLEM FILOZOFICZNY W MYŚLI JERZEGO STEMPOWSKIEGO

Okres poprzedzający wybuch I wojny światowej był dla Stempowskiego traumatyczny ze względu na trudne doświadczenia osobiste; wielomiesięczną depresję zwieńczoną próbą samobójczą. Z epizodu tego zwierzył się jednemu z przyjaciół (uczyni to wyłącznie raz). W dzienniku Józefa Czapskiego możemy przeczytać:

Ten epizod Jerzy mi sam opowiadał. Kiedyś, za młodu, gdy przebywał na południu Francji w dniach skrajnej depresji, nie wychodził z domu całymi dniami, i raz wyszedł, już po nocy, do kawiarenki nad morze, żeby się napić kawy. W kawiarni podano mu... zimną kawę. Tego już było za wiele. Wstał i wszedł do morza, żeby się utopić. (Koniec był żalony – morze okazało się tak

płytkie, że brodzić musiał bez końca z wodą po kolana, potem po pas, więc zawrócił po jakimś czasie z powrotem... do życia). (Czapki 1993: 17)

Wybuch I wojny światowej zbiegł się z pobytem Stempowskiego w sanatorium dla nerwowo chorych doktora Montera „Mon Repos” w Mont Pelerin pod Vevey w Szwajcarii. Doświadczenie psychicznego cierpienia „ostry konflikt z życiem”, „tragiczna przygoda, która omal nie złamała mu życia” (Kowalczyk 1997: 17), wytworzyły w Stempowskim postawę głębokiej empatii wobec ludzi doświadczających kryzys psychiczny. Wrażliwość o jakiej mowa, dotyczyła zarówno zaburzeń osobowości, chorób psychicznych, jak i gestu ostatecznego. Temat musiał być dla Stempowskiego ważny, gdyż w stosunkowo niewielkim objętościowo dorobku pisarskim, wątek dotyczący „kategorii cierpienia” podejmował kilkakrotnie.

Wszędzie tam, gdzie w obszarze analiz pojawiał się temat „upokorzonego ludzkiego losu”, Stempowski uzewnętrzniał zdeponowane w nim ogromne pokłady wrażliwości. Jak wiemy z przekazu ojca – Stanisława Stempowskiego, jego syn od najmłodszych lat przejawiał nastroje melancholijne i nadmierną (zdaniem ojca) emocjonalność. We wspomnieniach Stanisława Stempowskiego możemy przeczytać fragment listu do ojca, napisany przez zaledwie czternastoletniego Jerzego:

[...] jak trzeba bronić Żeromskiego [pyta ojca], na którego w klasie napadał Nowicki (polonista)... Nowicki utrzymuje, że Żeromski apoteozuje i jako bohaterów swych powieści przedstawia ludzi chorych, bez silnej woli, z rozstrojonymi nerwami, gdy tymczasem sztuka powinna się zajmować tylko zdrowymi, a chorych i ułomnych odrzucić od siebie... Nie umiałem na razie odpowiedzieć na te zarzuty [...] Czuję jednak, że zarówno *Ludzie bezdomni* są śliczni, jak i *Popioły*. Czuję, że piękną jest mimo wszystko chorobliwa fantazja Dostojewskiego, że piękną jest choroba, że piękną jest chorobliwa chuda ręka suchotnika. Dlaczego? Nie wiem. (Stempowski S. 2005: 21-22).

Stany melancholijne oraz epizody depresji u Stempowskiego pojawiały się w ciągu jego życia wielokrotnie. W jednym z listów do Terleckiego, z którym w latach 1941 – 1966 prowadził bogatą korespondencję tak zanotował:

Jeżeli nasza korespondencja wykazuje pewne luki, nie jest to na pewno z Pana winy, bo przez dwa lata – cierpiąc na rodzaj melancholii – nie odpowiadałem na żadne listy i wielu nawet nie otwierałem [...] Były chwile, kiedy wzywałem śmierć, nie mogąc więcej znieść tego stanu, a zwłaszcza zaburzeń mózgowych. Chodziłem jak lunatyk w świecie nie do poznania zmienionym. (Stempowski 2015 b: 81).

Zagadnienie samobójstwa Stempowski opisywał i analizował w esejach i korespondencji prowadzonej z przyjaciółmi i znajomymi intelektualistami. Pierwsza wzmianka pojawia się

w przejmującym tekście z roku 1925 „Literat w domu wariatów”, kolejna w „Liście do Micińskiego” (27.10.1940), dwukrotnie w korespondencji z Wittlinem „List do Józefa Wittlina” (28.06.1956), „List do Józefa Wittlina” (17.07.1957) oraz w esejach „Biografia i literatura” (1932) i „Śmierć na asfalcie” (1963). Temat śmierci obecny jest także w intymnym „pamiętniku” Stempowskiego „Zapiski dla Zjawy” (1940) oraz w „Liście Stempowskiego do Giedroycia” (1968).

Zarówno pierwszy dojrzały esej Stempowskiego napisany w 1925 roku „Literat w domu wariatów”, jak jeden z ostatnich tekstów „List Stempowskiego do Giedroycia” (napisany tuż przed śmiercią w październiku 1968 roku) dotyczyły problemów psychicznych i pobytu chorych w szpitalach. Esaj „Literat w domu wariatów” zadedykowany został psychiatrze doktorowi Adamowi. Już pierwsze akapity eseju wprowadzają czytelnika w krótką historię szaleństwa, opisując „[r]óżnorodne formy ekscesu, od całkowitej negacji życia do szału bachicznego [...]” (Stempowski 2014 a: 24). W rozważaniach tych Stempowski nieco dłużej koncentruje uwagę na epoce Wergiliusza i Horacego, by przedstawić niekonwencjonalny, rzadko eksponowany obraz, ukazujący filozofów stoickich wciągniętych w odmęt wydarzeń tragicznych i w rejony szaleństwa.

Kompletna biografia bohatera starożytnego [powiada Stempowski] zawiera wszystkie ekstrema. Ulisses i Eneasz znali nie tylko wielkość i radość życia, ale w podróżach swych zatrzymywali się także, aby zejść w podziemne królestwo Plutona i poznać żalną nicość mieszkańców otchłani. Myśl starożytnych posuwała się z ostrożnością aż do swych najdalszych i najbardziej paradoksalnych konsekwencji, które filozofowie i moralisci starali się nieraz ilustrować przykładem własnego życia [...] Biograf ówczesnych filozofów, Diogenes Laertios, zostawił nam galerię postaci przypominające niekiedy do złudzenia pensjonarzy zakładów, które Anglicy nazywają azylami lunatyków. Nic więc dziwnego, że starożytni odnosili się do obłąkania z pewną dobroduszością lub nawet respektem (Stempowski 2014a: 24-25).

Druga część eseju Stempowskiego ukazuje zmianę perspektywy postrzegania zjawisk związanych z cierpieniem psychicznym i czynami samobójczymi, jaka dokonała się w okresie rozkwitu nauk pozytywistycznych. Eseista tak o tym pisze:

Wraz z postępami nauk ścisłych i eksperymentalnych tzw. materialisci poddali głębokiej rewizji stosunek literatów do obłąkania. *Der Mensch ist was er ist* – człowiek jest tylko tym lub owym, zależnie od tego jak się odżywia, powiedział jeden ze znakomitych uczonych epoki pozytywizmu. Materialisci dokonali olbrzymiej próby sprowadzenia zjawisk nadprzyrodzonych i duchowych do procesów fizycznych, chemicznych i fizjologicznych. Cały zastęp ludzi sceptycznych względem ducha i wierzących względem materii podjął nieubłaganą analizę tego, co pokolenia uprzednie nazwały poetycznym mianem szaleństwa [...]. Czy przypadkiem nie bierzemy za cudo pijaka? (Stempowski 2014a: 27).

W trzeciej części eseju pisarz zmienia ton wypowiedzi, by porzucając historyczny kontekst, przejść do fenomenologicznego opisu panującej w salach zakładu psychiatrycznego stanu „umierającej nadziei”. Stempowski opisuje świat szaleńców jako uważny, empatycznie ustosunkowany do zjawiska kryzysu człowiek. Chorzy, o których pisze, to podopieczni zakładu psychiatrycznego, szaleńcy i niedoszli samobójcy, którzy (jak w latach młodości Stempowski) zdecydowali się na desperacki krok zakończenia własnej egzystencji:

W wysokim refektarzu siedzą grupkami lub pojedynczo ludzie odziani w niezgrabne biało-niebieskie ubrania płócienne, będące międzynarodowym mundurem obłąkanych [...]. Patrzący na nich przypomni sobie ewangelistę opisującego jezioro, nad którym chorzy czekali poruszenia się wody. W rzeczy samej, pacjenci oczekują tutaj nieuchwytnego poruszenia się ich myśli, które zrobi z nich znów normalnych ludzi, przystosowanych do wymagań życia codziennego. [...] Rozmowa nie jest łatwa z chorym, którego niezgłębiona otchłań dzieli już od świata zewnętrznego. Rzeczywistość zewnętrzna jest dla niego odległym majaczeniem, którego tylko najsilniejsze akcenty dochodzą do jego świadomości. Po chwili daje się słyszeć znów szelest szybko poruszających się ust. Są to myśli chorego, które w miarę zaniku świata zewnętrznego stają się tak intensywne, że poruszają nieświadomie usta pacjenta [...] W głębi swej świadomości [powiada Stempowski] chorzy zdają sobie, być może, sprawę ze swej choroby i radzi są temu, że internowanie w szpitalu położyło wreszcie kres ich ostremu konfliktowi z życiem i przyniosło odpoczynek, podczas którego nie wymagają oni od siebie samych czynnej obrony swych idei. (Stempowski 2014 a: 28 – 30).¹⁴³

Szaleńcy, zauważa Stempowski, za przynależność do grupy odseparowanych od świata ludzi „normalnych” zapłacili wysoką cenę. Była nią degradacja umysłu nieradzącego sobie z udźwignięciem standardów „normalności”. Kapitulation w ich przypadku była więc podwójna: polegała na rezygnacji z walki o życie oraz na odstąpieniu od prawa do własnego obłądu.¹⁴⁴

W 1956 roku Stempowski pisze list do Józefa Wittlina. Korespondencja sprowokowana została informacją o samobójczej śmierci Jana Lechonia¹⁴⁵. W liście Stempowski powraca do

¹⁴³ W „Micie Syzyfa” w podobnym klimacie Camus opisuje przebieg niezrozumiałego, pantomimicznego teatru trudnych do zinterpretowania zachowania osób odseparowanych od „realnego” życia. Camus (oczami zewnętrznego ulicznego obserwatora) opisuje sytuację, w której zamknięty w budce telefonicznej człowiek prowadzi rozmowę. „Z ludzi także promieniuje nieludzkie. W momencie jasności widzenia mechaniczność ich gestów, ich pozbawiona sensu pantomima głupim czyni wszystko, co ich otacza. Człowiek rozmawia przez telefon za szklaną przegrodą: nie słysząc go, ale widząc mimikę bez znaczenia; i zadajemy sobie pytanie, dlaczego on żyje. Niepokój wobec nieludzkości samego człowieka, niepojęte zachwianie w obliczu tego, czym jesteśmy, <mdłości> [...] to absurd” [w:] A. Camus, *Dwa eseje. Mit Syzyfa. Artysta i jego epoka*. Warszawa 1991, s. 20.

¹⁴⁴ Zgodnie z teorią psychoanalityczną Zygmunta Freuda chory nie posiada wglądu we własną wewnętrzną (chorą) rzeczywistość.

¹⁴⁵ 8 czerwca 1956 roku Jan Lechoń odebrał sobie życie, skacząc z dwunastego piętra hotelu Henry Hudson. Powodem samobójstwa była głęboka depresja.

osobistego doświadczenia z okresu pobytu na studiach filozoficznych w Getyndze w 1912 roku. Opisuje w nim przypadek młodej kobiety, Rosjanki studiującej na wydziale filozoficznym, uznawanej przez grono profesorskie za geniusza w dziedzinie matematyki i filozofii, która (wydawałoby się, wbrew jakiegokolwiek logice i w okolicznościach nie sugerujących stanu jakiegokolwiek kryzysu) popełniła samobójstwo. Młoda kobieta nie napisała żadnego listu wyjaśniającego, pozostawiła grono uczelniane w osłupieniu tak wielkim, iż przez kilka kolejnych dni na wydziale filozoficznym zawieszono zostały wszelkie zajęcia akademickie. Najwyraźniej w tym okresie życia, Stempowski miał dziewiętnaście lat, będąc pod wielkim autorytetem stoików, oczekiwał od profesorskiego grona (jak przystoi na powagę filozoficznej profesji), wyjaśnienia przyczyn, które doprowadziły do samouniwersytetowania zdolnej studentki. Spodziewając się, iż filozofia zgodnie ze swoją powinnością (w co niewątpliwie jeszcze wtedy wierzył), objaśni okoliczności tej bolesnej sytuacji, poniósł osobistą porażkę. Środowisko filozoficzne zgodnie zamilkło, dając wyraz kapitulacji języka. Po latach, wracając pamięcią do tamtych wydarzeń, tak o tym wspominał: „Bezradność filozofów wobec wspaniałej rozrzutności natury zniechęciła mnie do tamtejszej filozofii i w kilka dni potem wyjechałem z Getyngi”.¹⁴⁶ (Stempowski 2000c: 181).

Do wątku samobójstwa Stempowski powraca raz jeszcze w kolejnym, napisanym w 1957 roku liście do Wittlina. Nawiązuje w nim do ogłoszonego na łamach „Wiadomości” artykułu Wittlina poświęconego zmarłemu Janowi Lechoniowi.¹⁴⁷

Rzecz w tym [pisze Stempowski], że od czasów stoików samobójstwo uległo ogromnym przemianom. Dla Seneki jest to gest racjonalnie umotywowany, decyzja dająca się najdokładniej odważyć. Dla nas jest to gest irracjonalny, wychodzący z głębokich pokładów psyche, niespodziany jak błyskawica i, jak błyskawica, oświetlający tylko przypadkowe fragmenty otoczenia. Z doświadczenia psychiatrów wiadomo, że każdy późniejszy samobójca nosi w sobie przez długie lata swój gest, oszlifowany w szczegółach, zawsze obecny i niewymagający więcej żadnych motywów, lecz tylko okazji [...] Autorytet stoików jest wciąż tak wielki, że poszukujemy potem motywów gestu. Psychiatria przywróciła mu jego tajemniczość. (Stempowski 2000c: 183).

Jeszcze po wielu latach Stempowski pytał: „Czy L. chciał uciec od naszego losu według formuły senecjańskiej <Cato deducatur in tutum>¹⁴⁸” – pisał w 1956 roku (Stempowski 2000 c: 181). „Czy samobójstwo zdolnej studentki było tym właśnie „le suicide beau”,

¹⁴⁶ Komentarzem postawy Jerzego Stempowskiego mógłby być fragment pochodzący ze zbioru esejów Stanisława Cichowicza „Moje ucho a księżyc. Dywagacje, diagnozy” gdzie pisze: „Filozof, który nie może przemówić, opuszcza wspólny ludziom świat i wraca do swego prymitywnego zaświata, w którym wiedzie żywot utajony, żywot roślinny” oraz „Filozof, który milczy, budzi często odrazę” [w:] Stanisław Cichowicz, *Moje ucho a księżyc. Dywagacje, diagnozy*, Gdańsk 1996, s. 226-227.

¹⁴⁷ Mowa o artykule Józefa Wittlina opublikowanym na łamach „Wiadomości” 1957 nr 23.

¹⁴⁸ „Katon osiągnął wieczny spokój”.

„victorieusement fuit le suicide beau (jak napisał Mallarmé), do którego nawet zgromadzony fakultet nie umiał dopisać żadnych wystarczających motywów” (Stempowski 2000 c: 183).

W kwestii oceny kompetencji filozofów w zakresie wyjaśniania kłopotliwych czynów suicydalnych, ponownie dostrzegamy powinowactwo poglądów Stempowskiego ze stanowiskiem Ciorana (choć – ten pierwszy – oznajmia je w sposób znacznie bardziej subtelny niż rumuński filozof). Cioran pisze:

Rządy wszystkich państw zrobiłyby dobrze aresztując wszystkich mędrców i zamykając ich w jakimś opuszczonym pałacu, tak by nie niepokoiли już nikogo. Bo nienawidzę mądrości tych ludzi, którzy myślą bez spermy w mózgu, wolni od lęku i rozpacy. Cenię tylko prawdy witalne, organiczne i spermatyczne, bo wiem, że nie istnieje prawda, tylko prawdy żywe, owoce naszego niepokoju. Wszyscy ludzie myślący życiem mają rację, gdyż nie istnieją przeciw nim rozstrzygające argumenty. (Cioran 1992: 128).

Do kwestii samobójstwa powraca Stempowski raz jeszcze w eseju „Biografia i literatura”:

Seneka w listach do Lucyliusza zachował ostatnie słowa Katona „Kato deducatur in tutum (<Katon niech przeniesie się w miejsce bezpieczne>)”. W przekonaniu ówczesnych Rzymian śmierć, prowadząca do zupełnego niebytu, wyzwalała ze wszystkich spraw ludzkich i boskich zarazem. Ostatni gest przebijającego się mieczem Katona broni hardo jego treści indywidualnej przeciw wyrokom boskim i prawom natury. (Stempowski 2001g: 117).

Całe życie Katona Młodsze to „hymn na cześć rozumu pragmatycznego” oraz akceptacji wyroków przeznaczenia, aż do momentu [pisał Stempowski], w którym rzymski myśliciel dowiadując się, co zdaniem filozofów „w danej chwili rozum zaleca jako użyteczne” (Stempowski 2001g: 117) dokonuje gestu ostatecznego odmawiając tym samym uczestnictwa w porządku świata.

Ważny esej poruszający zagadnienie samounicestwienia został napisany przez Stempowskiego w 1960 roku. W tekście „Cosmographia purgatorii” Stempowski poddaje w wątpliwość, dotąd przez eseistę propagowaną, uniwersalną przydatność filozofii starożytnych stoików. Zwłaszcza dostrzega ich nadwątlony autorytet w obliczu utraty sensu życia, gdy doświadczenie sytuacji granicznej, jak w przypadku „łagierników i posieleńców”¹⁴⁹, przekracza dotychczasowe wyobrażenie o sile ludzkiej wytrzymałości,

¹⁴⁹ W „Słowniku warszawskim” „posieleniec” to „skazany na osiedlenie w Rosji” (Karłowicz et al. 1908: 739), natomiast w „Słowniku języka polskiego” pod redakcją Witolda Doroszewskiego to „polityczny zesłaniec, skazany przez władze carskie na przymusowy pobyt na wschodnich terenach Rosji, zwłaszcza na Syberii” [za:] Paulina Kaźmierczak. *O różnorodności nazw określających migrantów – na materiale leksykograficznym*. http://linguistische-treffen.pl/articles/16/04_kazmierczak.pdf [dostęp: 11.07.2020].

a konieczność egzystencji zdaje się być gorsza od samej śmierci.¹⁵⁰ „Złote myśli” Seneki twierdzącego: „nie jest wielką rzeczą żyć [...] Lecz wielką rzeczą jest umrzeć z godnością”, podobnie jak słowa karpackiego przemysłowca, którego eseista cytuje „zły to interes chcieć żyć za wszelką cenę; trzeba zawsze pytać, ile to kosztuje” – brzmią zdaniem Stempowskiego co najmniej niestosownie (Stempowski 2001n: 205). Istnienie wspólnej rodzajowi ludzkiemu granicy godności, poza którą walka o życie traci na znaczeniu, a nabiera mocy sens samouniwersalizowania, Stempowski uważa za sokratejski mit. Pamiętamy, że na obronę swych doktryn, sokratejscy filozofowie przytaczali przykłady z życia zwierząt, twierdząc, że świat zwierząt posiada granice o wymiernych parametrach, po wyczerpaniu których, zwierzęta zawsze traciły wolę życia i umierały (adekwatne zachowania mieliby przejawiać ludzie – twierdzili).

Żyjące obecnie pokolenia [pisał Stempowski] znalazły się wobec faktów nie mieszczących się w pojęciach klasyków i humanistów. Okazało się, że wytrzymałość, cierpliwość i przywiązanie do życia są nierównie większe, niż przypuszczano, że większość ludzi utrzymuje się przy życiu w warunkach, w jakich nie wyżyłyby zwierzęta, i że nie ma żadnej granicy, na której wybierano by śmierć [...] Nikt więcej nie uwierzy, że cena życia może się komuś wydać zbyt wysoka. Nasi współcześni w każdej chwili mogą znaleźć się w położeniu człowieka chcącego żyć za wszelką cenę. Otchłań ta znajduje się nie za górami, ale gdzieś bardzo blisko, zaraz za linią demarkacyjną lub, jak dawne piekło, pod naszymi stopami (Stempowski 2001n: 208).

„Co powiedziałyby pani, na przykład o otchłani Pascala? [pyta Stempowski]. Przedmiot w najwyższym stopniu elitarny. Baudelaire mówi o nim tak pięknie: <Pascal avant un gouffre avec lui se mouvat> ¹⁵¹. Jest rzeczą zdumiewającą, jak wielu pragnęłoby dziś posiadać obok telewizji także prywatną otchłań” (Stempowski 2001n: 207). Otchłań Pascala¹⁵² stała się towarem elitarnym, służącym przywróceniu sensu, znajdującego się po przeciwnej stronie banalnej egzystencji sytego *la dolce vita*, i kapryśnym pożądaniem rozrywki *hors commerce* – zauważa Stempowski. Poczucie dreszczu samotności, trwogi, braku nadziei, sensu i niemocy, znaleźć się pomiędzy banałem życia i banałem śmierci – w przestrzeni absurdu – czy tego

¹⁵⁰ Jak życie fikcyjnych bohaterów opowiadań Pawła Mayewskiego „Rzeka”, do których Jerzy Stempowski nawiązuje w eseju „Cosmographia purga torii” [w:] Jerzy Stempowski, *Klimat życia i klimat literatury 1948–1967*, Warszawa 2001, s. 205–211.

¹⁵¹ „Pascal miał swoją otchłań, szła z nim nieprzerwanie. Biada! Wszystko - przepaścią, czyn, żądza, marzenie” [w:] Ch. Baudelaire, *Le gouffre (Les fleurs du mal)*, tłum. M. Jastrun. 1958, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy

¹⁵² Otchłań Pascala – Nieskończoność i Nicość (B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1989, s. 62), dwa przeciwne uniwersa, „srogi i nieprzejednany dualizm, sięgająca w głąb jego metafizyki przepaść rozwierająca się między egzystencją a światem zewnętrznym” [w:] A. Lewandowski, *Pascal, albo rozpacz i nieskończoność u progu nowoczesności*, Olsztyn 2013, s. 188.

pożądamy syci awansów społecznych i zbytku ludzie? – zastanawia się eseista. I pisze dalej: „Kto zresztą wie, czy bliska obecność piekła nie jest niezbędnym warunkiem przywrócenia jakiegoś sensu naszemu banalnemu komfortowi? Otoczeni jesteśmy przedmiotami tak brzydkimi, że chyba w obliczu wiecznego potępienia moglibyśmy poczuć dla nich coś w rodzaju przywiązania” (Stempowski 2001n: 207). Pamiętajmy jednak, iż Pascal mianem rozrywki obejmował „całość postaw zmierzających do ucieczki przed rozpaczą” (Lewandowski 2013: 192). Jednak rozpacz – zaznacza Stempowski – jest towarem w pewnym sensie ekskluzywnym, zarezerwowanym dla nielicznych, dla tych, którzy zapłacili odpowiednio wysoką cenę.

Podobny wątek podejmuje Stempowski w eseju „Literat w domu wariatów”:

Radość odpoczynku, jaką przynoszą narkotyki, jest z samej natury ich dostępna tylko dla wielkiego cierpienia. Sztuczny raj, podobnie jak piekło, dostępny jest tylko za cenę niepowrotnego potępienia. Dlatego też smutni mieszkańcy tego raju odczuwają rodzaj zawiści zmieszanej z obrzydzeniem moralnym dla amatora, który, popychany przez ciekawość i snobizm na próżno chciałby tam wejść na chwilę tylko, nie zapłaciwszy straszliwej ceny, jaką uiścić musieli wtajemniczeni”.(Stempowski 2014a: 35-36).

Do wizyty w szpitalu psychiatrycznym w Tworkach (o którym pisał w pierwszym przedstawionym w rozdziale eseju) Stempowski powraca w eseju z 1963 roku „Śmierć na asfalcie” oraz „Listach do Giedroycia” z roku 1954 i 1968. W eseju, jak mantrę, przytacza poglądy Seneki:

Rzecz w tym, że rodzaje śmierci posiadają też pewną tradycyjną hierarchię. Za wszystkich czasów usiłowano nadać jakiś sens i jakieś decorum tej przykrej i pospolitej przygodzie. Najgłośniej chwalona i podawana za przykład do naśladowania była szlachetnie umotywowana śmierć z wolnego wyboru, wzorem Leonidasa czy Seneki. Według Seneki śmierć z wolnego wyboru była gwarancją godności osobistej. (Stempowski 2012c: 90-91).

I po raz kolejny odnosi się do mitu „szlachetnego samobójstwa, broniącego wolności i godności człowieka” (Stempowski 2012c: 91) oraz wskazuje, w tonie jakby nad tym ubolewał, iż niemożliwe jest ukonstytuowanie modelu „samobójstwa szlachetnego”, jak jego „szlachetnych” okoliczności około samobójczych.

Wielu jeździ tak nieostrożnie, że w razie śmiertelnego wypadku trudno stwierdzić, czy nie chodziło o zamaskowane samobójstwo. Prawda, że i własnowolna śmierć bywa niepodobna do wypadku. Słyszałem od psychiatrów [pisał Stempowski], że prawdziwi samobójcy mają swój ostatni gest wciąż przytomny w pamięci i że wystarczy im spojrzeć w lufę rewolweru lub wychylić się z okna, aby ten gest stał się rzeczywistością (Stempowski 2012c: 90).

Pisał także: „W oparach benzyny [...] ucieka od nas piękne samobójstwo” (Stempowski 2012c: 91). W liście z 1954 roku oznajmia Giedroyciowi:

Co się tyczy Tworek, znam z kilku wizyt ten koszmarny zakład. Jeśli są tacy, którzy uważają go za убежище Мон Репо¹⁵³, życie w kraju musi być piekłem. Znałem tam głównego lekarza Łuniewskiego, ale nie wiem, czy żyje. Zapytam o to panią M. D.¹⁵⁴, która też musiała go znać. (Kowalczyk 1998a: 218).

Korespondencja Stempowskiego z Giedroyciem w roku 1968 dotyczyła sprawy prześladowanego przez władze komunistyczne pisarza Januarego Grzędzińskiego¹⁵⁵. W liście (którego fragment cytuję poniżej za Kowalczykiem) Stempowski szczegółowo opisuje warunki pobytu w szpitalu psychiatrycznym w Tworkach oraz stosowaną w okresie socjalizmu tzw. „psychiatrię polityczną”:

Czy słyszał Pan, gdzie internują pisarzy w szpitalach? Najokropniejszym miejscem były Tworki, które zwiedzałem kiedyś około 1936. Przyjechałem tam z niemieckim psychiatrą Georgiem Adamem i doktor Łuniewski obszedł z nim cały zakład. Trwało to niemal cały dzień. Adam mówił po polsku, wchodziliśmy więc w rozmowy z ciekawszymi chorymi. Warunki w Tworkach były takie, że trudno mi było uwierzyć, aby ktoś mógł się tam wyleczyć, chyba że uprzykrzył sobie ostatecznie ten zawód. W braku szpitali Tworki przeciążone były chorymi niebezpiecznymi dla otoczenia, z których każdy miał za sobą kilka trupów. Najniebezpieczniejszych musiano zamykać na noc do klatek, jak goryli. Dla tych chorych przeznaczona była osobna część parku, otoczona wysokim murem. Za dnia i latem park dawał pewien luz, ale stojące w nim pawilony były przepełnione jak wagony trzeciej klasy. Ludzie spali w niskich kojach plecionych, niby kury w koszykach, strasznie brudni. Zwłaszcza dla kobiet było to samo dno ludzkiej kondycji. Do tej części Tworek trafiali także symulanci, typy najczęściej kryminalne, przysłane przez sąd. Prawdziwi chorzy na ogół nie uciekają, tym chętniej robią to symulanci. Nad nimi nadzór jest większy. Na noc wszystko zamyka się na klucz. Pozostający wewnątrz pielęgniarki oddają ostentacyjnie swe klucze przez kratę, aby nikt nie miał pokusy zamordowania ich dla zdobycia kluczy. Po stronie zewnętrznej kraty stoi zresztą zbrojna warta. Można przypuszczać, że Gomułka i Kliszko, tak jak się dali poznać w ostatnich latach, wybrali właśnie Tworki na miejsce pobytu dla opornych. W części przeznaczony dla chorych tylko lekarze mają głos, i można tam trafić wyłącznie z wyroku psychiatrów. W części dla przestępców i symulantów prokuratorzy i sądy przysyłają chorych i mają jakiś głos w ich sprawach. Pupile Gomułki trafiają więc bez wątpienia do tej części Tworek. Czyby nie napisać do pana Januarego na wariata do Tworek? (Kowalczyk 1998b: 452-453).¹⁵⁶

¹⁵³ Samotnia *Mon Repos* (francuska nazwa nadawana w Europie wiejskim rezydencją) – przypis [za:] A. St. Kowalczyk 1998 a: 220).

¹⁵⁴ Chodzi o Marię Dąbrowską.

¹⁵⁵ Jerzy Stempowski interesował się losem Januarego Grzędzińskiego (1890–1975), pisarza i publicysty. Pisarz był oskarżony o przekazywanie szkalujących władzę informacji dziennikarzom zachodnim. January Grzędziński współpracował z „Kulturą” paryską w latach 1967-1968. W tym okresie wznowiono postępowanie karne wobec pisarza, któremu zarzucano szkalowanie Państwa Polskiego. Karnie poddany został leczeniu psychiatrycznemu.

¹⁵⁶ List do Jerzego Giedroycia z 1968 roku to ostatni ślad obecności tematu obłądzenia i samobójstwa w pismach Stempowskiego.

7.2. „UPORCZYWY OPTYMIZM”. NADZIEJA W FILOZOFII EGZYSTENCJI¹⁵⁷

„[...] egzystencjalizm w naszym rozumieniu jest doktryną, która czyni życie ludzkie znośnym i która głosi, że wszelka prawda i wszelkie działanie związane jest ze środowiskiem i subiektywnością ludzką” (Sartre 1982: 4), „to co nam zarzucają jako pesymizm, jest w gruncie rzeczy uporczywym optymizmem”. (Sartre 1982: 23).

Zamieszczoną w tytule rozdziału grę słów „uporczywy optymizm” zaczerpnęłam z książki Sartre’a zatytułowanej „Egzystencjalizm jest humanizmem”¹⁵⁸. Bezpośrednią inspiracją wystąpienia Sartre’a stała się konieczność zdementowania, czy wręcz zdeklasowania zarzutów wysuwanych wobec programu filozofii egzystencji. W przemowie oraz sprowokowanej nią dyskusji, Sartre w sposób metodyczny, punkt po punkcie, odnosił się do głównych oskarżeń adwersarzy egzystencjalnej myśli filozoficznej, wyjaśniając podstawowe założenia tego kierunku. Krytyka oponentów dotyczyła przede wszystkim preferowania pesymizmu oraz samotności, gloryfikacji subiektywizmu, podważania społecznie akceptowanych wartości moralnych i tradycji, apoteozy degeneracji a także faworyzowania postawy kontemplacyjnej opacznie rozumianej jako filozofia bierności.

Pomysł, aby rozpocząć rozdział poświęcony zagadnieniu nadziei poprzez odwołanie do przemowy Sartre’a, filozofa, który w powszechnej percepcji zajmuje miejsce czołowego apologety pesymizmu i zdeklarowanego ateisty wymaga wyjaśnienia. Teza, którą stawiam, a która czyni z Sartre’a filozofa nadziei, wydaje się pomysłem karkołomnym i niemal bluźnierczym, jednak, przy wnikliwej analizie tekstów francuskiego filozofa, i po odrzuceniu utrwalonych przed-sądów możliwa do obronienia.

Zasadniczą trudnością w procesie analizowania kategorii nadziei był brak literatury filozoficznej, która problem nadziei usiłowałaby zbadać z innej niż teistyczna perspektywy. Większość myślicieli zajmujących się tematem nadziei, również spośród filozofów egzystencji, niemal jednogłośnie wkraczała w obszar rozważań eschatologicznych, wskazując na zewnętrzne wobec człowieka źródło nadziei oraz jej sens – istotę boską.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Ponieważ rozdział rozpoczęty został tekstem filozofa XX-wiecznego, przedstawiając propozycję myśli filozoficznej w temacie nadziei, konsekwentnie pozostanę w dwudziestym stuleciu i w gronie filozofów egzystencji ateistycznych i anty-teistycznych.

¹⁵⁸Referat ten przedstawiony został podczas paryskiej konferencji 29 października 1945 roku (po raz pierwszy opublikowany drukiem w 1946 roku staraniem paryskiego wydawnictwa Nagel).

¹⁵⁹ Mam tutaj na myśli m.in. Barbarę Skargę, Józefa Tischnera, Karola Tamowskiego, Paula Ricoeura, Gabriela Marcela oraz Tadeusza Gadacza.

Powracając do pomysłu uczynienia z Sartre'a filozofa nadziei pragnę zaznaczyć, iż pośrednią inspiracją takiego zabiegu był artykuł Pawła Piotra Rozwadowskiego, w którym autor wyodrębnia nową, wymykającą się analizom teologicznym i psychologicznym kategorię – nadzieję egzystencjalną.

Pojęcie „nadzieja” niewątpliwie uległo frazeologizacji [pisze w artykule Rozwadowski], pojawia się ono w wielu językowych konfiguracjach, które odsyłają do różnych opozycyjnych znaczeń [...] Mnogość aplikacji i wielość znaczeń prowadzi do semantycznej konfuzji, która domaga się filozoficznego badania. Jednakże nadzieja nie ma wcale bogatej literatury. Wydaje się, że przyczyna tego tkwić może w zdecydowanym chrzcie nadziei, jakiego dokonało chrześcijaństwo, czyniąc z niej cnotę teologalną i jedno z pojęć teologii [...] Z drugiej strony pojawiają się naukowe próby naturalizacji nadziei, czyli zredukowania jej do własności naturalnych, co czynią głównie psychologowie i socjologowie [...]. (Rozwadowski 2019: 125-126).

Przykładem jak dalece kategoria nadziei zawłaszczona została przez dyskurs teistyczny, niech będzie krytyka, jakiej poddana została koncepcja nadziei Ernsta Blocha¹⁶⁰ – jednego z nielicznych filozofów utożsamiającego naturę nadziei z „logosem materii” (Czajka 1991: 272). Zdaniem jednego z oponentów Blocha – Aloisa Edmaiera¹⁶¹ „możliwa jest jedynie teologiczna koncepcja nadziei, wychodząca od ujęcia Tomasza z Akwinu” (Czajka 1991: 270). Pierwszorzędną relacją nadziei jest jej zależność od przyszłości zdeterminowanej wolą Boga (twierdził Edmaier), i na tej dopiero podstawie wyrosnąć może każdy inny jej przejaw. Z kolei Hejno Sonnemans¹⁶², który także krytykował filozofię nadziei jaką zaproponował Bloch, czyni wyrzut odrzucenia transcendencji osobowej i braku miłości (Czajka 1991: 271). „Ten punkt wyjścia [podkreśla autorka książki „Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernsta Blocha”], pozwolił obydwu autorom na prezentację własnych pozycji, uniemożliwił natomiast płaszczyznę dyskusji z Blochem, a nawet adekwatne przedstawienie jego ujęć”. (Czajka 1991: 271)

¹⁶⁰ Nazwisko Blocha pojawia się po raz pierwszy w niniejszej dysertacji. Niezależnie od tematu nadziei omawianej w tym rozdziale, pragnę nadmienić, że filozofia Blocha była wspominana kilkakrotnie w pismach Stempowskiego, i także miała pejoratywny wydźwięk: „Właśnie przeczytałem Blocha, który mnie bardzo rozczarował. Jak na profesora niemieckiego, jest bardzo płyciutkie. Język jego jest mówiony i pełen dziwacznych zakrętasów. [...] Niektórych miejsc niemieckiego tekstu w ogóle nie rozumiem” – pisał Stempowski do Giedroycia w związku z poprawą przekładu artykułu Ernsta Blocha, napisanego dla „Kultury”, o którą prosił Giedroyc (Kowalczyk 1998 b: 226-227) oraz „Wysłałam w załączeniu tłumaczenie Blocha. Jest to najtrudniejsze i najniewdzięczniejsze tłumaczenie, z jakim kiedykolwiek miałem do czynienia. [...] Myślę, że tekst ten będzie tylko zaśmiecać „Kulturę”. Jest to w istocie niemieckie kazanie, ubrane w cudaczną, pseudofilozoficzną terminologię, mogącą zaciemniać rzeczy najbardziej jasne” [...] Bloch mógłby napisać coś znacznie ciekawszego”. (Kowalczyk 1998 b: 229).

¹⁶¹ Alois Edmaier (1916–1986). Niemiecki teolog. Autorka powołuje się na książkę Edmaiera „Horizonte der Hoffnung. Eine philosophische Studie” (Regensburg 1968).

¹⁶² Hejno Sonnemans (1940) – niemiecki teolog. Autorka powołuje się na jego książkę „Hoffnung ohne Gott? In Konfrontation mit Ernst Bloch”, Freiburg, Basel, Wien. 1973.

Rozwadowski także zwraca uwagę na inne niebezpieczeństwo, jakim jest „uczasowienie” nadziei:

Mam tutaj na myśli prostą kontrakcję na skłaniającą do rozpaczliwej wybiegająco-oczekującej pewnością przyszłości. Prowadzi to do zagrożenia identyfikacji nadziei i pustego optymizmu, czyli naiwnej wiary w to, że „coś będzie”. Optymizm nazywam *pustym*, dlatego że nie dostrzega on – trawestując Tischnera – *tragiczności*, jako wciąż obecnej obok nas możliwości. Nadzieja tym różni się od optymizmu, że nie jest ona ślepa, co znaczy, że nie zamyka ona oczu na groźbę własnego niespełnienia, dlatego egzystujący nieustannie znajdować się musi w pełnym obawy napięciu. Wydaje się, że to miał na myśli Paul Ricoeur¹⁶³ pisząc, że optymizm jest karykaturą nadziei, która nie zaznała łez (Rozwadowski 2019: 128).

Rozróżnienie tych dwóch przejawów oczekiwania, nadziei oraz optymizmu, jest istotne dla zrozumienia dalszych analiz. Wyodrębnienie tej fundamentalnej różnicy stało się dla mnie asumptem dla dokonania pewnej dekonstrukcji w obszarze definicji kategorii nadziei i zastosowanie nowego jej rozumienia w tekstach Sartre’a (co czynię pod koniec podrozdziału).

Istotne jest również dostrzeżenie różnicy pomiędzy nadzieją zachowawczą a aktywną. O problemie tym pisze Gadacz m.in. w książce „O umiejętności życia”. Nadzieja zachowawcza to taka, która obiera drogi ucieczki w obszary ułudy, druga preferuje męstwo życia w obliczu bezsilności. Pierwszą z nich można nazwać „pseudo nadzieją”, gdyż w obliczu kryzysu przynosi jedynie krótkotrwały efekt przeciwbólowy i chwilową ulgę. Uczestnikami „pseudo nadziei” czyni Gadacz ludzi tchórzliwych, przywiązanych niewolniczo do przypisanego im przeznaczeniu, w które ślepo i leniwie wierzą. Drugie oblicze nadziei dotyczy „ludzi autentycznie bezsilnych, którzy nie są tchórzami, nie uciekają od życia. Wręcz przeciwnie, pomimo bolesnych doświadczeń chcą żyć, pracować, tworzyć. Dla nich nadzieja nie jest ucieczką. Łudzeniem się aż do śmierci. Jest twórczą siłą”. (Gadacz 2013: 172). Prawdziwa nadzieja nie robi uników przed traumami życia i posiada element paradoksalny – istnieje wbrew sobie samej. Być może zatem „nadzieję” należałoby utożsamiać z „odwagą” – zastanawia się Gadacz lub z „męstwem samego istnienia” jak proponował Elzenberg.

W notatce z dnia 15 I 1923 r., w której Elzenberg porusza kwestię beznadziejności, znajduje się też pewne – konkretne już – określenie męstwa. Elzenberg mówi o nim w kontekście beznadziejności, która jest tą właśnie sytuacją egzystencjalną, której człowiek może stawić czoła, czyli po prostu być mężnym. Beznadziejność dla Elzenberga oznacza to, że „niczego po swym działaniu ani dla siebie, ani dla świata nie oczekuję; sens, treść i wartość świata są całe w tym oto czynie, wyrażającym mą duszę taką, jaka jest w tej oto chwili”. Elzenberg szuka najbliższego pojęcia, które zdołałoby wyrazić taką właśnie sytuację, w jakiej znajduje się człowiek – i jest to właśnie męstwo, „męstwo całej naszej

¹⁶³ Autor odwołuje się do książki „Filozofia osoby”.

postawy wobec istnienia”. Męstwo jest więc pewną specyficzną cnotą, w której streszcza się, wyraża i spełnia to, kim człowiek jest w swym bycie, męstwo jest czymś, co w jego człowieczeństwo się wpisuje i w danej sytuacji je niejako reprezentuje. (Kozłowski 2009: 2)¹⁶⁴

Natomiast o paradoksalnej naturze nadziei pisał niemiecki filozof i socjolog – Erich Fromm. W „Rewolucji nadziei. Ku ucłowieczonej technologii” z 1968 roku twierdził:

Nadzieja jest paradoksalna. Nie jest ani biernym wyczekiwaniem, ani nierealistycznym naginaniem rzeczywistości do swoich pragnień, które nie mogą być zrealizowane. Jest niczym przyczajony tygrys, który skoczy tylko wtedy, gdy nadejdzie odpowiednia chwila. Ani wymęczone reformatorstwo, ani pseudo-radykalne awanturnictwo nie są przejawami nadziei. Mieć nadzieję oznacza być gotowym w każdym momencie na to, co jeszcze się nie narodziło, a przy tym nie ulegać rozpacz, gdy przez całe życie nie doczekamy się żadnych narodzin [...] Ci, których nadzieja jest słaba, godzą się na wygodę lub na przemoc. Ci, których nadzieja jest silna, widzą i cenią wszystkie oznaki nowego życia i są gotowi w każdej chwili, by pomóc przy narodzinach tego, co dojrzeje do przyjścia na świat. (Fromm 2013: 16).

W wydanej w 1973 roku „Anatomii ludzkiej destrukcyjności” Fromm podkreśla dwuznaczność nadziei (Fromm 2020: 509-513), dlatego do opisu jej zastosował słowo wiara, które, choć posiada silną teologiczną implikację, pomaga uświadomić różnicę pomiędzy nadzieją niezaangażowaną, która jest jedynie życzeniem obserwatora, a nadzieją zakotwiczoną w obszar życia, bądź podmiot, do którego się odnosi. Taka nadzieja pozbawiona jest wątku irracjonalnego i jest wiarą racjonalną, „która opiera się na jasnej świadomości wszystkich istotnych danych”. (Fromm 2020: 511).

Optymizm jest wyalienowaną postacią wiary, pesymizm wyalienowaną postacią rozpacz. Jeżeli naprawdę przejmujemy się człowiekiem i jego przyszłością, tzn. z troską i „odpowiedzialnie”, nie możemy reagować jedynie wiarą lub rozpacz. Racjonalna wiara, jak również racjonalna rozpacz opierają się na dogłębnej krytycznej wiedzy dotyczącej wszystkich czynników istotnych dla przetrwania człowieka. Podstawą racjonalnej wiary w człowieka może być obecność realnych możliwości jego uratowania; podstawą racjonalnej rozpacz może być wiedza, że takich możliwości brak. (Fromm 2020: 511).¹⁶⁵

Powróćmy ponownie do propozycji „nadziei egzystencjalnej”, którą Rozwadowski kotwiczy w egzystencjalnych przeżyciach człowieka.

¹⁶⁴ „O męznym zachowaniu się wobec bytu” [w:] Włodzimierz Tyburski, Ryszard Wiśniewski, *Elzenberg – tradycja i współczesność*, Toruń 2009, s. 253–270.

¹⁶⁵ Erich Fromm ilustruje w tekście przykład śmiertelnie chorego dziecka. W takim kontekście stwierdzenie rodzica „jestem optymistą” zabrzmiał bezstronnie, obojętnie. W obliczu takiej sytuacji filozof proponuje użycie mocniejszego wyrażenia „wiara”. „Krytyczna i racjonalna myśl zbierze owoce życia – wówczas, gdy połączy się z najcenniejszą cechą, jaką obdarzony jest człowiek – z miłością do życia” – konkluduje Fromm w „Anatomii ludzkiej destrukcyjności”. (Fromm 2020: 513).

To, co się *zjawia* i ma swoje przemożne egzystencjalne znaczenie, jest fenomenem wyłącznie ludzkiego świata, stanowiąc przede wszystkim *rzecz* egzystencji. Nadzieja niewątpliwie również jest taką rzeczą [...] Ostatecznie uważam, że należy zerwać z wszelkim redukcjonistycznym myśleniem o nadziei, z jednej strony traktującym ją, jako służebnicę teologii, z drugiej zaś starającym się ją naturalizować czy psychologizować. Twierdzę, że nadzieję należy zacząć badać fenomenologicznie, opisując ją, jako fenomen specyficznie ludzki, który nie jest ani przywilejem wiary, ani własnością naturalną, ale rudymenem egzystującego [...], gdy zaczniemy badać nadzieję egzystencjalnie i myśleć ją z głębi egzystencji, zbliżymy się do tego, czym ona jest (Rozwadowski 2019: 127).

Kategorię nadziei, w tym problem jej umiejscowienia, analizuje w artykule „Filozofia (nie)oczekiwanego” Anna Grzegorzczuk. Autorka stawia tezę, że „sytuacja pęknięcia”, a w tej człowiek sięga po oręż nadziei, w każdym z możliwych jej przejawów (akceptacji, bądź nieakceptacji) jest zaszczepiona w „bezsensie”. Akt akceptacji zaistniałego kryzysu otwiera człowieka na wszelkie konsekwencje wynikające z kryzysu, co w rezultacie wywołuje

[...] akceptację utraty Rzeczywistości, wytwarza sytuację oczekiwania oczekiwanego lub pozornego oczekiwania nieoczekiwanego [...] Reguły tej gry – zwanej skądinąd mini-narracją – są zaaprobowane, a jej efekty, przy postawie akceptacji, nie mogą jej uczestników zaskoczyć – to znaczy rozczarować, zabołec, pograżać, czyli wywołać stanu nieakceptacji. Horyzont oczekiwań w ramach danej gry jest rozległy – aż do Bezsensu włącznie, ale w gruncie rzeczy przewidywalny.¹⁶⁶ (Grzegorzczuk 1996: 51-52).

Postawa nieakceptacji wydaje się być bardziej złożona i proponuje dwa warianty: nieakceptację pozytywną oraz negatywną. Pierwsza z nich, poprzedzona świadomością katastrofy oraz wynikającej z niej egzystencjalnej pustki, ofiaruje nicość „odczarowanego świata”, a więc uniwersum pozbawione wielkich narracji: Prawdy, Piękna, Dobra, Miłości, Boga, Rozumu, Teorii, Metody, Sensu, Rzeczywistości (Grzegorzczuk 1996: 49). Natomiast druga – negatywna

[...] podąża w kierunku rozpacz: napięcie, rezygnacja, niemoc, duchowe skurczenie się, zdegradowanie osoby, załamanie, poddanie, skoncentrowanie się na sobie, niecierpliwłość, lęk – inaczej Kierkegaardowska „choroba na śmierć”¹⁶⁷. Zauważmy, że w nieakceptacji wyrażającej się poprzez rozpacz – mimo różnych napięć – horyzont oczekiwania jest zamknięty. Działa tutaj ten sam strukturalnie mechanizm oczekiwania oczekiwanego, jak w wariacie akceptacji, tylko efekt egzystencjalno-moralny jest groźniejszy – melancholia (alkohol, narkotyki), bezsilność, próby samobójcze (Grzegorzczuk 1996: 52).

¹⁶⁶ Czy nie mamy tutaj do czynienia ze zjawiskiem nazwanym w artykule „pustym optymizmem”, w którym (pozorna) nadzieja obraca się w zamkniętym kręgu pustego świata symulaków, bez dostępu (do znajdujących się poza jego granicą) świata wartości (nie) oczekiwanych?

¹⁶⁷ W tym miejscu autorka artykułu odsyła do Sørensa Kierkegaarda „Bojaźń i drżenie” oraz Gabriela Marcela „Homo viator”. „Literatura na świecie” 1995, nr 3 (poświęcony analizie zjawiska melancholii i rozpacz).

Szczególną uwagę pragnę zwrócić na wariant „nieakceptacji pozytywnej”, postawę prowokowania do otwartości wobec oczekiwania nieoczekiwanego. Zdaniem autorki, nadzieja, która wypływa z nieakceptacji pozytywnej opiera się na doświadczeniu nieuformowanym człowieka, który podejmując próby „wyjścia z bezwyjściowości” ulega przemianie. Taka transmutacja

[...] postępuje w sposób permanentny, bo horyzont oczekiwania jest nieskończony – wypełniają go Tajemnica, Transcendencja, Bóg, Dobro, Piękno, Prawda [...] Poznanie nieskończone przekracza oczywiście umysł stworzony, gdyż jego moc poznawcza jest skończona. Zakłada istnienie „czegoś trzeciego” – ponad rozumowego: Absolutu, Siły wyższej, Superstruktury, Transcendencji, Boga, Podświadomości, Bycia.¹⁶⁸ (Grzegorzcyk 1996: 52).

Ernst Bloch, wspominany już niemiecki filozof neomarksistowski należał do tej nielicznej grupy filozofów, „których droga wiodła po religijnych bezdrożach” – pisze w artykule „Współczesna filozofia nadziei – od Blocha do Tischnera” ks. Jarosław Jagiełło. Przytaczając słowa Blocha „[j]a jestem. My jesteśmy. To wystarczy [...] W naszych rękach jest nasze życie”¹⁶⁹ oraz „[j]edynie w nas płonie jeszcze ten ogień, ostatni sen [...] jedynie w nas płonie jeszcze absolutne światło”¹⁷⁰, Jagiełło nie bez racji pyta: „[c]zy antropologia Ernesta Blocha jest próbą pogodzenia metafizycznego wymiaru nadziei z powiewem jakiegoś humanistycznego ateizmu, który wdziera się w życie niemieckiego filozofa, pozostającego pod urokiem myśli Feuerbacha, Marksa i Nietzschego?” (Jagiełło 2004: 51). Trudno zaprzeczyć, że zwłaszcza ostatnia z przytoczonej wypowiedzi Blocha oddana jest w duchu Nietzsche’ańskim, gdy ten, w IV Księdze „Wiedzy Radosnej” pisze: „wreszcie znów mogą wybiegać okręty nasze, naprzeciw niebezpieczeństwu każdemu wybiegać, każdy hazard poznającego jest znów dozwolony, morze, n a s z e morze znów stoi otworem, nigdy może nie było jeszcze tak <otwartego morza>” (Nietzsche 1911: 288). W „Obliczu woli” Blocha czytamy:

[...] pozostaje nam, którzy tutaj cierpimy i żyjemy wśród ciemności, żywić wybiegającą daleko stąd nadzieję. Jeżeli będzie dostatecznie silna, dostatecznie czysta i niezachwiana, nie pozwoli na unicestwienie – ta nadzieja nie pozwoli nam zginąć. Bowiem dusza ludzka ogarnia wszystko, także świat inny, jeszcze nie istniejący. (Bloch 1981: 31).

Na wyłączenie religijną tożsamość dyskursu dotyczącego kategorii nadziei nie godził się również Camus.

¹⁶⁸ W tym miejscu autorka artykułu odsyła do publikacji Kołakowskiego „Jeśli Boga nie ma” (1988) oraz „Husserl i poszukiwanie pewności” (1990).

¹⁶⁹ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, München 1923, s. 11,291,293.

¹⁷⁰ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, München 1923, s. 309.

A zatem, jeśli mam pozostać przy filozofach egzystencjalnych, widzę, że wszystkie bez wyjątku proponują mi ucieczkę. Biorąc za punkt wyjścia absurd – ponieważ rozum leży już w gruzach – w świecie zamkniętym i ograniczonym do istoty ludzkiej, przez szczególne rozumowanie przypisują one boskość temu, co je miazdzy, i znajdują racje dla nadziei w tym, co je nadziei pozbawia. Ta wymuszona nadzieja ma we wszystkich tych filozofiach charakter religijny. (Camus 1991: 33).

Kategoria nadziei była intensywnie analizowana przez Camusa i przebyła długą drogę transformacji, będąc reakcją na dyrektywy: w początkowej fazie – absurdu, następnie buntu, ostatecznie miłości. Przyjrzyjmy się każdej z kategorii.

Absurd to odwrócona nadzieja – twierdził Camus. „Stwierdzić absurd to go przyjąć i cały logiczny wysiłek jego myśli polega na ukazaniu absurdu w całej pełni, aby otworzyło się źródło niezmiernie nadziei, która się w nim kryje”. (Camus 1958: 34). Nadzieja, która ujawnia się jako reakcja na absurd nie należy do omawianej już kategorii, „pseudo-nadziei”. Tą zapewne miał na myśli Camus pisząc w „Zaślubinach”: „Z puszkii Pandory, gdzie mrowiły się plagi ludzkości, wypuścili Grecy na ostatku nadzieję, jako najstraszniejszą ze wszystkich. Nie znam bardziej wzruszającego symbolu. Gdyż nadzieja, wbrew ogólnemu przekonaniu, jest równoznaczna z rezygnacją. A żyć to znaczy nie rezygnować” (Camus 1981: 36).

Kategoria nadziei w „pierwszym okresie” analizy tego pojęcia, nie posiadała u Camusa charakteru religijnego i nie zalecała ucieczki w świat jakiegokolwiek metafizycznego spełnienia.

„Człowiekiem odnoszącym się do metafizyki kierowała nadzieja, że świat jest szyfrem, labiryntem, zagadką, która jednak ma rozwiązanie. Pytanie absurdysty to pytanie o to, co się stanie, jeśli okaże się, że tak nie jest”. (Kałuża 2016: 87).

„Afirmacja” absurdu wskazała na dwie rozwidlające się ścieżki możliwości. Trakt jednej z nich kierował w stronę czynu samobójczego, drugi w stronę nadziei egzystencjalnej, otwierającej horyzont dla (posłużę się określeniem Grzegorzcyk) „oczekiwania nieoczekiwanego”. W tym pierwszym okresie filozoficznym Camuse pisze „Mit Syzyfa”. Po nim, zauważa Gadacz „Camuse w miejsce absurdu wprowadził pojęcie buntu [...] Także słowo <nadzieja>, tak dotąd krytykowane, nabrało u niego nowego, pozytywnego charakteru jako twórcze wychylenie w przyszłość” (Gadacz 2009: 496).

Nadzieja zrodzona z buntu stała się nadzieją pasji, nadzieją adorującą każdą chwilę życia bez konieczności poszukiwania jego sensu. Wspomniana transformacja dokonała się w scenografii metaforycznie rozumianej „pustyni”, na której odbył się Camus’owski *danse absurde* złożony z trzech figur tańca: samobójstwa, nadziei oraz afirmacji życia. „W tańcu tym sam absurd szczyci się życiowością, natomiast samobójstwo i nadzieja są ucieczką z życia, są zabójczymi unikami” (Grzegorzcyk 1999: 43). Afirmacja życia (absurdalnego)

triumfuje w tym festiwalu figur, i jak łatwo zauważyć, nie jest tożsama z (pseudo)nadzieją. Jest natomiast nadzieją prometejską. Wskazuje bowiem na

[...] „królestwo ludzkie”, które przeciwstawia się „królestwu łask”. Jest to „królestwo sprawiedliwości”, w którym wierzy się w człowieka, a nie w Boga. Człowiek staje się w nim absolutem, odniesieniem do egzystencjalnej prawdy. „Nie wierzę w Boga i nie jestem ateistą” – to w pełni zrozumiałe, w kontekście tej filozofii, credo Camusa – pisze polska filozof. (Grzegorzczak 1999: 82).

Dla tego typu proklamacji życia, trafnym wydaje się określenie użyte przez Nathana A. Scotta „optymizm umiarkowany”¹⁷¹ „Modest optimism” – pisze Kałuża – czerpany jest z Nietzscheańskiej afirmacji życia, przy odrzuceniu nadziei na istnienie sensu ponad absurdem” (Kałuża 2016: 55). „Dlatego broniąc idei Śródziemnomorza [pisał o Camus Gadacz] poddał krytyce tę koncepcję nadziei, wolności i stosunku do świata, którą wniosło chrześcijaństwo” (Gadacz 2009: 492).

Ostatecznie Camus powraca do „mitu i prawdy” – źródła greckiej filozofii (Grzegorzczak 1999: 158), środowiska, w którym bezpowrotnie przewyciężony zostaje absurd i „obłaskawiony” kryzys. W tych okolicznościach nadzieja przybrała nową formę „obejmującą <zdarzenia krytyczne>, wokół których załamuje się logiczna racjonalność, gdzie niemożliwe staje się możliwe – przełamuje wszelkie sprzeczności i antagonizmy zatrzymując się u progu Tajemnicy” (Grzegorzczak 1999: 160). W ten oto sposób drogą kolejnych prób i przemian Camus dotarł do obcego dla środowiska absurdu świata wartości, do ponadrozumowego i poza-absurdalnego uniwersum, do pierwotne Jedni; Boga, Supernatury, Superstruktury, Jaźni, Uniwersaliów: Piękna – Dobra – Prawdy – Miłości (Grzegorzczak 1999: 164). Ostatnia zatem odsłona nadziei w filozofii Camusa stanowiła afirmacja życia – czysta miłość. Była nadzieją, która odrzuciła nihilizm i przewyciężyła tragizm. Była tańcem bez akompaniamentu „złudzeń i świateł”. (Grzegorzczak 1999: 43).

Powróćmy do Sartre’a, którego przemowa w 1968 roku stała się asumptem do rozwinięcia niniejszego rozdziału. Filozofia współczesna przywykła „doceniać” zasługi francuskiego myśliciela w promowaniu wizji świata „bezznaczeniowego”. Jeśli jednak przyjrzeć się filozofii francuskiego myśliciela (podobnie jak uczyniłam to z Camusem) przyglądając się procesowi przemian, których doświadczał w wędrówce po meandrach „nicości”, rozpoznamy obszar nadziei i dotrzemy do świata wartości.¹⁷²

¹⁷¹ O optymizmie umiarkowanym wielokrotnie pisze Maciej Kałuża, autor wspomianej już publikacji „Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa”.

¹⁷² O nowej moralności „późnego” Sartre’a (powołując się na analizę fenomenu nadziei autorstwa Grzegorzczak, pisałam w rozdziale „Cechy konstytutywne nihilizmu” w podrozdziale „Moralność”.

Sartre'owską nadzieję określa Grzegorzycyk, jako rozpaczą pokonaną, która rozprawiła się z „dwoma beznadziejnościami”¹⁷³, które „pchnęły go w kierunku tej <choroby na śmierć>, – okresu po II wojnie światowej i lat 1966–75” (Grzegorzycyk 1996: 56). Sartre, próbował przezwyciężyć rozpacz pokładając nadzieję w przyszłości, której fundamentem stać się miała nowa moralność nowego człowieka.

Kim miałyby stać się nowy człowiek? I jak miałyby tego dokonać? Człowiek nowej moralności to człowiek nadziei „wbrew” pesymistycznym klimatom zdegenerowanego powojennego świata, świadomy „odczarowanej” rzeczywistości, jednak niepoddający się jej nihilistycznym sugestiom, przekonany o doniosłości subiektywnych sądów, decyzji, intuicji i odpowiedzialności za własne niezależne wybory. Nie podejmuję się odpowiedzieć na pytanie, na wezwanie którego z horyzontów (to coś „Trzecie”, o którym pisze Grzegorzycyk), odpowiedział Sartre, istotne, że „wezwanie” okazało się na tyle „życiodajny”, że zainicjowało transformację nihilistycznie ukonstytuowanej myśli Sartre'a w formę otwartą na nadzieję i świat wartości. Pamiętamy przecież, że jeszcze w „Bycie i nicości” w roku 1943 Sartre twierdził:

[...] moja wolność jest jedyną podstawą wartości i że nic absolutnie nic nie uzasadnia ani nie usprawiedliwia tego, że przyjąłem taką czy inną hierarchię wartości. Jako byt, za sprawą, którego

¹⁷³ Rozpawił się także z „beznadziejnością” trzecią (poczuciem bezsensu własnego istnienia), której klimat przedstawił w powieści autobiograficznej „Słowa” (o czym opowiada Aleksander Bańka w audycji Radia eM <https://www.radioem.pl/doc/6159193.Chrzescijaństwo-obrzydzone> [dostęp: 05.08.2020]:

„Słowa”, to bezpardonowe rozliczenie się Sartre'a ze swoim dzieciństwem, młodością, zakłamaniem czasów dorastania, toksyczną rodziną pełną małomieszczańskich, fasadowych zachowań, słabą matką, narcystycznym dziadkiem i ojcem, który jak pisał Sartre: „zrejterował w śmierć”. Pisarz nie oszczędził nikogo, w tym również samego siebie. W niezwykle, uderzającym natłoku ironicznych wyznań i bólu skrywanego pod maską dojmującej kpiny, znajdują się też fragmenty, w których Sartre pisze o swoim ateizmie. I te właśnie są dla mnie szczególnie poruszające. Oto kilka z nich: „Ateizm – pisze francuski egzystencjalista – to przedsięwzięcie okrutne i długodystansowe, chyba doprowadziłem je do końca”. „Bóg potrafiłby wybawić mnie z kłopotu [...]. Przechywałem religię, liczyłem na nią, było to lekarstwo. Gdyby mi go odmówiono, wynalazłbym je sam. Nie odmawiano mi go [...]. Ale w następstwie w owym Bogu fashionable, o jakim mnie nauczano, nie rozpoznałem Boga, którego oczekiwała moja dusza”. „W naszym środowisku, w mojej rodzinie wiara była pompatycznym imieniem słodkiej francuskiej wolności [...]. Karol Schweitzer [...] ośmieszał katolicyzm nie omijając żadnej po temu okazji [...]. Wystarczyłoby przedstawić mi sprawę od strony przeciwnej, bym rzucił się w jego odmętę; jeszcze krok, a padłbym ofiarą świętości. Dziadek obrzydził mi ją raz na zawsze. Obejrzałem świętość jego oczyma, ów okrutny obłęd zemdził mnie lukrecją swoich ekstaz, przeraził sadystyczną wzgardą dla ciała”. „Kilka jeszcze lat utrzymywałem z Wszchemocnym stosunku oficjalne; prywatnie zaprzestałem składania mu wizyt. Raz jeden naszło mnie uczucie, iż On istnieje. Bawiąc się zapalkami przypaliłem dywanik; kiedym zamalowywał farbą ślady występuku, Bóg ujrzał mnie nagle, uczułem jego spojrzenie wewnątrz głowy i na rękach; kręciłem się po łazience straszliwie widzialny, żywy cel. Ocaliło mnie oburzenie; wściekłem się na niedyskrecję tak ordynarną, nabluźniłem, wymamrotałem jak mój dziadek: Ty Boże cholerny od wszystkich choler! I nie spjrzał na mnie już nigdy więcej. Opowiedziałem historię chybionego powołania: pragnąłem Boga, dano mi go, przyjąłem ów dar nie pojmując, żem go szukał. Nie zapuściwszy korzeni w moim sercu, wegetował czas jakiś, a potem umarł. Dziś, kiedy mówią mi o nim, powiadam z rozbawieniem i bez jakichkolwiek ciągot, jak stary uwodziciel, który spotyka sędziwą piękność: Gdyby nie to nieporozumienie, gdyby nie ta pomyłka, gdyby nie ten przypadek, co nas rozłączył mogłoby pięćdziesiąt lat temu coś zająć między nami. Nie zaszło nic”. „W braku dokładniejszych wskazań nikt, poczawszy ode mnie, nie wiedział, po com u licha przylazł na ten świat” – przytacza w audycji radiowej wypowiedź Sartre'a Aleksander Bańka.

istnieją wartości, nie mam żadnego usprawiedliwienia. Moja wolność trwoży się tym, że jest nieopartym na żadnej podstawie fundamentem wartości. (Sartre 2007: 73)¹⁷⁴,

Natomiast w napisanej trzy lata później publikacji „Egzystencjalizm jest humanizmem”, pisał: „jeśli odrzuciłem Boga Ojca, potrzebny jest ktoś, kto by stworzył wartości [...] życie nie posiada sensu *a priori*”. (Sartre 1982: 35). Zdaniem Gadacza Sartre pod koniec życia dostrzegł „fundamentalną wartość i podstawę nadziei” w osobie Boga Jahwe – w żydowskim monoteizmie. (Gadacz 2009: 483).

Metamorfoza w filozofii Sartre’a była „modelową sytuacją nieakceptacji pozytywnej, w filozofii oczekiwanie (nie)oczekiwanego: bezznaczeniowość – pęknięcie – pozytywna nieakceptacja – próba – odniesienie do horyzontu nadziei”. (Grzegorzczak 1996: 56). Sartre najwyraźniej skorzystał z możliwości transformacji, która ujawniła się w sytuacji „po <zużyciu życia>”. Píše o tym Grzegorzczak przytaczając fragment wywiadu, który z Sartrem przeprowadził Benny Lévy¹⁷⁵, a który uznać można, za co najmniej sugerujący zmianę światopoglądu Sartre’a:

W obliczu trzeciej wojny światowej, która może wybuchnąć pewnego dnia, w obliczu tego nędznego tworu, jakim jest nasza Ziemia, powraca pokusa rozpacz: myśl, że to się nigdy nie skończy, że cel nie istnieje, że są to tylko małe pojedyncze cele, o które się bijemy. Robimy małe rewolucje, ale nie ma celu ludzkiego, nie ma nic, co by interesowało człowieka, istnieje tylko bezład. Można tak myśleć. Ta myśl kusi bez przerwy, zwłaszcza, gdy jest się starym [...] W każdym razie świat wydaje się obmierzły, zły i bez nadziei, [...] Ale mimo to stawiam opór i wiem, że umrę z nadzieją, lecz tę nadzieję trzeba zbudować. Trzeba spróbować wytłumaczyć, dlaczego dzisiejszy świat, który jest tak przerażający, jest tylko chwilą w długim historycznym rozwoju, że nadzieja była zawsze jedną z dominujących sił rewolucji i powstań, i w jakiś sposób odczuwam jeszcze nadzieję, jako swoją koncepcję przeszłości. (Grzegorzczak 1996: 58).

W tym miejscu, w oparciu o powyżej przeprowadzone analizy, spróbujmy raz jeszcze przyrzeć się dwu fragmentom tekstów Sartre’a, tak by dokonać ponownego ich odczytania, już po uporządkowaniu znaczenia terminów optymizm i nadzieja:

optymizm = (pseudo) nadzieja, „nadzieja bez łoż”;

uporczywy optymizm = nadzieja egzystencjalna;

nadzieja egzystencjalna = nadzieja otwarta na niespełnienie, nadzieja w obliczu tragiczności, heroiczna nadzieja, nadzieja wbrew.

Cytowane fragment brzmiałyby następująco: „[...] egzystencjalizm w naszym rozumieniu jest doktryną, która czyni życie ludzkie znośnym” (Sartre 1982: 4) „to, co nam

¹⁷⁴ Cytat [za:] Tadeusz Gadacz, *Historia filozofii XX wieku* (t.2). Kraków 2009.

¹⁷⁵ Osobisty sekretarz Sartre’a w latach 1974–1980.

zarzucają, jako pesymizm, jest w gruncie rzeczy nadzieją egzystencjalną” (Sartre 1982: 23). Kolejny natomiast fragment można odczytać w następujący sposób:

Osamotnienie narzuca samodzielny wybór własnego bytu. Osamotnieniu towarzyszy niepokój. A jeżeli chodzi o beznadziejność – wyraźnie to ma sens nadzwyczaj prosty. Ma ono znaczyć, że możemy liczyć tylko na to, co zależy od naszej woli, lub na splot okoliczności warunkujących nasze działanie. Kiedy pragniemy czegokolwiek, napotykamy zawsze element niepewności [...] Znajduję się w dziedzinie możliwości; ale na możliwości wolno mi liczyć tylko o tyle, o ile zespół ich wszystkich zawarty jest w moim działaniu. W momencie, gdy rozważane możliwości przestają być ściśle zależne od mojego działania, powinienem przestać się nimi interesować, ponieważ żaden Bóg, żaden los nie może dostosować świata i jego możliwości do mojej woli. W gruncie rzeczy, kiedy Descartes mówił: „Należy przewyciężyć siebie samego raczej niż świat”, chciał powiedzieć to samo: **działać bez nadziei** (Sartre 1982: 19) = **działać w przekroczeniu (pustego) optymizmu** = **wytrwać w nadziei egzystencjalnej**.

Kategoria nadziei nigdy nie znalazła się w centrum filozoficznych zainteresowań Stempowskiego. Jeśli jednak gdzieś się pojawia, wybrzmiewa refleksją starożytnych oraz przedstawicieli XIX-wiecznej myśli pesymistyczno-nihilistycznej.

W takie dni jak teraz jeżeli się nie jest Jeremiaszem, nie ma właściwie nic do powiedzenia. Myśl przestaje być trzeźwa i zamiast patrzeć w twarz katastrofie, czepia się najbardziej złudnych nadziei. Nawet naturaliści tracą swobodę sądu. René Quinton, który brał udział w 30 bitwach i był 11 razy ranny, w swych zapiskach wojennych wykazuje to samo ponure osłupienie, jakie ogarnia zwykłego śmiertelnika. Dlatego zapewne Dionizos z Synopu toczył z hukiem swą beczkę po ulicach Koryntu, nic nie mówiąc, tędy i nazad. (Stempowski 1995d: 93).

Temat nadziei był wywoływany na wokandę przez Stempowskiego jedynie wtedy, gdy w tle tych rozważań „migotała” sytuacja konieczności pożegnania z przeszłością, jako reakcja na zagrożenie życia, w obliczu śmierci lub choroby. Refleksje o nadziei pojawiały się więc w konieczności pocieszenia bliskich osób w obliczu tragedii. Nie były zatem podejmowane jako filozoficzne zgłębianie tematu, oderwane od realiów życia, lecz były bezpośrednią reakcją wobec „propozycji” jego aktualnych wydarzeń, z którymi przyszło się zmierzyć. Dodam, że Stempowski nie należał do mistrzów pocieszeń. Szczytem optymistycznego wyznania mogły zapewne być stosowane w dyskusjach, dodajmy — dość neutralnie emocjonalnie, starożytne sentencje zaczerpnięte z pism filozoficznych ulubieńców: Seneki:

Zawalanie się domu nie odstrasza nikogo od budowy nowego, a kiedy ogień strawi domostwo, zakładamy fundamenty na ciepłym jeszcze placu, i wiele razy zburzone miasta odważamy się wznosić na tym samym miejscu. Tak niez mordowanie umysł nasz żywi dobrą nadzieję. Gdybyśmy doznawszy niepowodzeń nie mieli ochoty podejmować na nowo wysiłków, ustałaby wszelka praca ludzka na lądzie i morzu (Seneka 1987: 335),

czy Epikura: „Należy o tym pamiętać, że przyszłość ani nie jest całkowicie w naszej mocy, ani też nie jest bynajmniej zupełnie od nas niezależna; mając to na uwadze ani nie będziemy oczekiwać jej niezawodnego ziszczenia, ani też nie stracimy nadziei, co do możliwości jej ziszczenia się” (Laertios1984: 646).

W momentach krytycznych, a takim była wiadomość o śmierci młodego przyjaciela, w liście z 14 czerwca 1943 roku, skierowanym do wdowy Haliny Micińskiej pisał:

Zapewne powinienem być przygotowany na złe wiadomości [...] Oszukujemy się do końca absurdalną nadzieją. Wobec choroby Bolka sąd mój był przyćmiony, myślałem o nim tak często, a jednak nie widziałem tego co było tak oczywiste. Nie umiałem pogodzić się z faktem, że był on tak bliski końca, bo tyle wiązałem z jego osobą nadziei [...] Było być może absurdem wiązanie tyłu nadziei z młodym człowiekiem, wykorzenionym emigrantem, narażonym na wszelkie niebezpieczeństwa, tkwiącym na swojej skale w Corenc jak chory ptak, ale w gruncie rzeczy wszelkie inne nasze nadzieje nie są dziś bardziej uzasadnione i czepiają się nitek o przerażającej nietrwałości. To właśnie niepewność odróżnia nadzieję od wszystkich naszych kalkulacyj. (Stempowski 1995i: 253-254).

W „Zapiskach dla Zjawy”, tekście napisanym po śmierci najbliższej przyjaciółki, Stempowski mówi o nadziei w klimacie mrocznego pesymizmu Schopenhauera (który twierdził, że uleganie nadziei jest oddawaniem się w ramiona śmierci: „Ci co mają nadzieję, spokojnie posuwają się naprzód, nie zniechęcają się przeszkodami i rozdrożami. Ale tym, co nie zmierzają donikąd, tym co stracili już nadzieję, dłuży się droga przez noc” (Stempowski 2004: 66) lub Nietzsche’ańskiej opowieści o puszcze Pandory:

Nadzieja.— Pandora przyniosła naczynie złego i otworzyła. Był to dar bogów dla ludzi, z zewnątrz piękny, kuszący dar i noszący nazwę „naczynia szczęścia”.. I oto wyleciały wszystkie zła, żywe skrzydlate istoty: odtąd krążą wkoło nas i czynią ludziom szkody dniem i nocą. Jedno tylko jeszcze zło nie wymknęło się z naczynia: wtedy Pandora za wolą Zeusa zatrzęsała pokrywę naczynia, i tak oto zostało ono wewnątrz. A odtąd człowiek przechowuje stale naczynie szczęścia przy sobie, myśląc, że posiada w nim Bóg wie jaki skarb; jest ono na jego usługi, sięga po nie, ilekroć chęćka go weźmie; nie wie, iż naczynie, które przyniosła Pandora, było naczyniem zła, a zło, które zostało w naczyniu, ceni sobie jak największe szczęście: — jest nim nadzieja. — Zeus bowiem chciał, żeby człowiek, choćby jak najbardziej przez inne zła dręczony, nie wyrzekł się jednak życia, lecz jak dawniej i coraz na nowo męczyć się pozwalał. Oto dlaczego daje człowiekowi nadzieję: w istocie jest ona najgorszym złem, ponieważ mękę ludzi przedłuża. (Nietzsche 2016: 63-64).

VIII. REFLEKSJE NAD VITA CONTEMPLATIVA I VITA ACTIVA

„Tak więc prawda jest poza słowami” (Arendt 1991: 171).

Dyskusja dotycząca funkcjonowania dwu przeciwstawnych modeli życia, *vita activa* i *vita contemplativa*, pojawiła się u zarania filozofii i weszła do stałego repertuaru debat filozoficznych wszystkich wieków, a u fundamentów tej dyskusji położona była troska o szeroko rozumianą kondycję człowieka. Równie długą tradycję posiada koncepcja dualistycznie ukonstytuowanego modelu świata, na który składały się hierarchicznie uporządkowane i najczęściej antagonistyczne wobec siebie zjawiska widzialne i niewidzialne. Te ostatnie wiodły bezdyskusyjny prym w hierarchii ich ważności, toteż zapewnienie wysokich standardów ludzkiej egzystencji miało polegać przede wszystkim na prowadzeniu aktywnego życia kontemplacyjnego. Tak właśnie ukonstytuowana postawa filozoficzna została wystawiona na wielki wstrząs światopoglądowej rewolucji XX wieku, który definitywnie zmienił percepcję rzeczywistości, a w obrębie dotychczas uporządkowanego podziału w zakresie życia kontemplacyjnego i czynnie zaangażowanego, wprowadził niemałe zamieszanie. Temat powrócił na wokandę filozoficznych sporów wieku XX m.in. za sprawą Hanny Arendt, podjęty w warunkach powojennych katastrof, doświadczenia totalitarnych rządów oraz w atmosferze nadwyrężonego zaufania do metafizycznych prawd. Tak o tym problemie pisze Robert Piłat:

Rozróżnienie tego, co widzialne i tego, co niewidzialne było jednym z głównych źródeł siły europejskiej filozofii. Ono też stało się główną ofiarą przemian, jakich doznała ona w ostatnim stuleciu. „Tym, co osiągnęło swój kres” – pisze Arendt – „jest podstawowe rozróżnienie pomiędzy zmysłowym i ponadzmysłowym oraz przeświadczenie, sięgające co najmniej Parmenidesa, że to co niedostępne zmysłom – Bóg czy Byt, czy Pierwsze Zasady i Przyczyny, czy Idee – jest bardziej realne, bardziej godne wiary, pełniejsze sensu niż to, co się pojawia (...). Tym, co martwe jest nie tylko sposób istnienia „wiecznych prawd” lecz samo rozróżnienie dwóch warstw bytu”. (Piłat 2005).

Nawiązanie do myśli filozoficznej Arendt na kartach niniejszej rozprawy wymaga wyjaśnienia, zwłaszcza że myślicielka nie dotyka w sposób bezpośredni obszaru jakim jest filozofia egzystencji, a Stempowski nigdzie nie odwołuje się do światopoglądu filozoficznego tej żydowskiej myślicielki. Pewnym usprawiedliwieniem tej decyzji niech będzie powszechnie znana okoliczność bliskiej znajomości Hannah Arendt z Martinem Heideggerem w okresie pracy nad najbardziej „egzystencjalnym” spośród prac niemieckiego filozofa dziełem, jakim było wydane w 1929 roku „Bycie i czas”. Poza powyższym, doszukałam się co najmniej trzech pokrewnych obu myślicielom (Stempowskiemu oraz Arendt) postaw filozoficznych, a mianowicie: braku czołobitnej postawy wobec metodologii nauk

przyrodniczych, proklamacji myślenia czystego, gdzie kontemplacja nie podlega dyktaturze pragmatyzmu i utylitaryzmu oraz krytyka władzy totalitarnej i wszelkiego rodzaju represji wobec ludzkiej wolności.¹⁷⁶

Być może najdonioślejszym duchowym skutkiem odkryć epoki nowożytnej, a jednocześnie jedynym, którego nie można było uniknąć, ponieważ nastąpił zaraz po odkryciu Archimedesowego punktu oparcia i towarzyszących mu narodzinach Kartezjańskiego wątplenia, było odwrócenie hierarchicznego porządku *vita contemplativa* i *vita activa* (Arendt 2000: 313)

– pisała Arendt w „Kondycji ludzkiej” (1960), w której podjęła się niezwykle głębokiej analizy przemian, jakie nastąpiły w świecie hierarchii wartości *vita activa*.¹⁷⁷ W jednym z esejów Piłata, będących refleksją zbudowaną wokół antropologii Arendt, możemy przeczytać:

Kondycję człowieka współtworzą zarówno zmysłowe jak i pozazmysłowe, niewidzialne przedmioty. Dla pierwszych mamy zmysły, dla drugich umysł [...] Filozofowie doradzali raz po raz oderwanie się od zgiełku zjawisk, zanurzenie w niewidzialnym świecie umysłu i jego przedmiotów. Można jednak powątpiewać czy ów niewidzialny świat filozofów cechuje większy spokój i pewność niż pogardzany świat zmysłów. Z drugiej strony, pomimo wszystkich wątpliwości, nie wolno nam stracić wrażliwości na osobliwą rzeczywistość umysłu. Jak pokazała Arendt w swojej głośnej książce, brak takiej wrażliwości – brak myślenia – rodzi Eichmanów tego świata. (Piłat 2005).

Postawę Eichmana można zdiagnozować jako jeden z ostatnich etapów w procesie porzucania czynności czystej kontemplacji. „Jeśli [...] zdolność odróżnienia dobra od zła może mieć cokolwiek wspólnego ze zdolnością myślenia, to musimy <żądać> jej uprawiania od każdego człowieka” – pisała Arendt. (Arendt 1991: 45) Myślicielka zwróciła uwagę na postępujące od epoki nowożytnej rozluźnianie dialogicznego współistnienia kontemplacji i myślenia, tak by w wieku XX fenomen kontemplacji sprowadzić do pełnienia wyłącznie służebnej roli wobec sprawczych możliwości człowieka. To jednocześnie początek rozbratu prawdy filozoficznej i prawdy naukowej, gdyż ta ostatnia, zdaniem Arendt, w miejsce wysiłku kontemplacji umieściła obietnicę jakie dawały człowiekowi „możliwości” wytworzonego przez niego narzędzia. Właśnie one stać się miały rękojmą sukcesu

¹⁷⁶ Antypozytywistyczne poglądy Jerzego Stempowskiego zostały obszernie przedstawione w rozdziale V. „Antypozytywistyczne deklaracje Jerzego Stempowskiego”, natomiast postawa dotycząca wartości czystego myślenia oraz antypatia wobec „faworyzowania ludzi czynu” zostaną rozwinięte w kolejnych dwóch podrozdziałach niniejszego rozdziału, tj. „Kategoria milczenia i stan samotności w filozofii Jerzego Stempowskiego” oraz „Faworyzowanie czynu lub odmowa działania w myśli egzystencjalnej Jerzego Stempowskiego”.

¹⁷⁷ Wiele z refleksji, które Arendt zawarła w swoim dziele, dotyczących zagrożeń jakie niesie myślenie będącego na usługach naukowej rewolucji XIX wieku i gloryfikacji pracy, będziemy mogli rozpoznać w rozważaniach Stempowskiego w podrozdziale pt. „Czyn, czy odmowa czynu”.

w czynności „zaglądania poza zasłonę”. To teleskop, a nie kontemplacyjne „czuwanie”, zmusił naturę do odsłonięcia przed poszukującym skrywanych przez nią tajemnic. W takich okolicznościach, pisze Arendt, „nic nie mogło być mniej godne zaufania ze względu na zdobywanie wiedzy i zbliżanie się do prawdy niż bierna obserwacja i zwykła kontemplacja” (Arendt 2000: 314). Ostatecznie można już było mówić nie tylko o odwróceniu porządku w obrębie *vita activa*, ale o ostatecznym porzuceniu *vita contemplativa*, jako czynności nieweryfikowalnej naukowo i bezskutecznej, a więc bezznaczeniowej.

Czyste myślenie (nazwę je tutaj kontemplacją „nieinstrumentalną”), w obrębie *vita activa* zostało zastąpione wytwarzaniem, natomiast niezależne od *vita activa* życie kontemplacyjne ostatecznie zaniechane. Wobec powyższego, powiada Arendt

[j]ednostkowe życie znów stało się śmiertelne, tak samo śmiertelne, jak było w starożytności, a świat stał się jeszcze mniej stabilny, mniej trwały, przez co jeszcze mniej można było na nim polegać niż w erze chrześcijańskiej. Człowiek nowożytny, utracił pewność co do przyszłego świata, został z powrotem rzucony w siebie, a nie w świat [...] utracił tamten świat, człowiek nowożytny wcale nie osiągnął tego świata, ani, ściśle rzecz biorąc, nie osiągnął życia; zostało mu ono z powrotem narzucone, rzucono go w zamkniętą wewnętrzną introspekcję, gdzie mógł doświadczyć co najwyżej pustych czynności rachunkowych umysłu, jego gry z samym sobą. (Arendt 2000: 346).

Opierając się na teorii XX-wiecznej myślicielki żydowskiej, która temat *vita activa* i *contemplativa* przywróciła w dyskurs filozoficzny, życie kontemplacyjne uznać należy za warunek *sine qua non* każdej wartościowej ludzkiej egzystencji, nawet jeśli (a może zwłaszcza), gdy prowadzi ono do „transcendowania” w świecie pomyślanym na sposób niedualistyczny.

W kolejnych częściach rozdziału omawiam kategorię milczenia oraz stan samotności, a także postawę, którą Stempowski określał „religią czynu”.

8.1. KATEGORIA MILCZENIA I STAN SAMOTNOŚCI W FILOZOFII EGZYSTENCJI

Milczenie stanowi konieczną przestrzeń dla doświadczenia aktu samotności, odosobnienie jest najkorzystniejszym środowiskiem dla milczenia. Te dwie kategorie współegzystują i stanowią niezbędny warunek zrodzenia każdej wartościowej auto- i interpersonalnej komunikacji. „Mowa nie wyrażająca duchowej obecności jest pusta”, pisze Gadacz (Gadacz 2018: 119), „potrzeba samotności jest znakiem, że mimo wszystko jest w człowieku duch” – twierdził filozof żydowski (Heschel 1991: 66). Idąc tym tropem postanowiłam obie kategorie egzystowania omówić we wspólnym podrozdziale.

W „Uniwersalnych prawdach i prawach życia dla mądrych ludzi na trudne czasy”, w rozdziale poświęconym mowie, Gadacz pisze:

„Żyjemy w epoce dewaluacji słów, wielosłowia, upadku mowy, mówienia dla samego mówienia i pisania dla pisania, by wciąż być czymś zajęтым. W czasach, w których mowa i pismo jest krzątaniną słów, milczenie jest szczególną wartością. Żyjemy jednocześnie w czasach, w których panuje niesprawiedliwość społeczna, wyzysk, bieda, głód, tortury, wojny. By zachować dystans i spokój pokrywamy je milczeniem. Mądry człowiek wie jednak, kiedy milczeć, a kiedy mówić. Dlatego trudno nie przyznać racji Solonowi: *<Opieczętuż mowę milczeniem, milczenie zaś stosownym czasem>*”. (Gadacz 2018: 118).

Zaskakuje fakt, że kategoria milczenia nie była chętnie podejmowana przez środowisko filozofów. Zdumiewa tym bardziej, że właśnie przestrzeń refleksji, a tej sprzyja samotność i milczenie, jest obszarem jak najbardziej pożądanym dla każdego filozofa. A jednak, pisze Krzysztof Stachewicz (we wszechstronnie ujętym studium tematu „Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej”), „[d]aremnie [...] szukać pojęcia <milczenie> w syntezach dziejów filozofii czy opracowaniach encyklopedycznych i słownikowych. Filozofowie generalnie nie lubią milczenia i rzadko o milczeniu się wypowiadają”. (Stachewicz 2012: 69-70).

W rozdziale „Milczenie w filozofii”, autor książki w sposób systematyczny analizuje kategorię milczenia, wyodrębniając jej konstytutywne tradycje w filozofii, w tym uwzględniając rzadkie w wielowiekowym dyskursie filozoficznym ślady jej obecności. Niemniej, uważa autor, to właśnie kategoria milczenia stanowi fundament europejskiej (choć logocentrycznej)¹⁷⁸ myśli filozoficznej.

Mówiąc o tradycjach zainteresowanego kategorią milczenia dyskursu filozoficznego, Stachewicz wskazuje na myśl Platona, Wittgensteina, Heideggera, Bergsona oraz Marcela. Warto dostrzec, że aż czterech z spośród pięciu wymienionych filozofów przynależy do filozofii współczesnej.

W badaniach Stachewicz cofa się aż do okresu presokratyjskiego, w którym milczenie (jak to było w szkole Pitagorejskiej, gdzie nowicjusze poddawani byli pięcioletniej dyscyplinie milczenia) stanowiło fundament filozofowania. „Milczenie, w nauce Pitagorasa, sprzyjało myśleniu – cisza, milczenie tworzą wszak przestrzeń dla namysłu, refleksji, analizy, w przeciwieństwie do hałasu, gadaniny uniemożliwiających zaistnienie tych fenomenów ludzkiego ducha”. (Stachewicz 2012: 74).

¹⁷⁸ „Europejska filozofia jest logocentryczna. Lecz pomimo tego zawsze istniała świadomość, że <milczenie> jest często najmądrzejszym pojęciem, jakie człowiek potrafi pojąć” (Gunter Wohlfart) cytat [za:] Krzysztof Stachewicz, *Milczenie wobec dobra i zła: w stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Poznań 2012, s. 73.

Tradycja platońska powiązała kategorię milczenia z niewyraźnością *arché*, która była niewytłumaczalną i nieuchwytną tajemnicą. Milczenie które zawierało w sobie bezradność, zdziwienie oraz trwogę przed niezglębialną tajemnicą, posiadało rys ascetyczny. Powstrzymywało mowę przed próbą wyrażania tego, co w istocie niewyraźalne. Było bezsłowną rozmową z własną duszą i sposobem pozyskania prawdy. „A więc słuchaj mnie w milczeniu. Doprawdy bowiem, wydaje się, że jest to miejsce uświęcone”. (Platon 1993: 238 c).

Mediaplatonicy, reprezentantem których czyni Stachewicz Plutarcha z Cheronei, podnieśli kategorię milczenia do rangi filozofii pierwszej. „Nie mowa, lecz milczenie wyrażałoby istotę i poświadczaloby istnienie tych przestrzeni swoistej filozofii ciszy, okrywającej największą doniosłość tak teoretyczną, jak i praktyczną” (Stachewicz 2012: 78-79). Dla Plotyna i innych neoplatoników milczenie było jedyną akceptowalną postawą filozoficzną. Miało jednak wyłącznie cel adoracji wobec Absolutu, który znajdował się poza jakimikolwiek możliwościami poznawczymi człowieka.

Arystoteles w wyraźnej opozycji do myśli Platona uznawał mowę za najdoskonalsze narzędzie filozofowania. „Filozof, który milczy wobec pytań o uzasadnienie swego stanowiska i swych tez, o podanie dowodu, jest przez Stagirytę porównywany do rośliny, a więc do substancji wyposażonej wyłącznie w duszę wegetatywną”. (Stachewicz 2012: 82).

Zupełnie odmienne stanowisko posiadali greccy sceptycy. Pirron z Elidy, także jego uczeń Tymon twierdzili, że rzeczywistość z natury rzeczy jest całkowicie niepoznawalna, zarówno w aspekcie metafizycznym, jak i każdym jej przejawem fizycznym. Postawę, którą zalecali to całkowite powstrzymanie się od wszelkich sądów, gdyż te są przejawem wyłącznie złudnych mniemań subiektywnych. Milczenie nie prowadziło zatem do poznania, a jedynie do zaniechania uczestnictwa w zlu, którym były fałszywe konkluzje i sprzeczne sądy.

Również Augustyn pojmujący Boga jako niewyraźnego, wskazywał na konieczność milczenia. Chociaż należy podkreślić, że „milczenie pojawia się w myśli św. Augustyna nie tylko w związku z samą niewyraźnością, ale i jako pochodna stanięcia wobec paradoksu niewyraźności: aby wiedzieć, że coś jest niewyraźalne trzeba posiadać jakąś wiedzę o tym i posłużyć się językiem, by ową niewyraźność wyeksplikować”. (Stachewicz 2012: 86).

Zarówno starożytna myśl żydowska, jak chrześcijańska w zgodzie z filozofią platońską głosiła brak możliwości zrozumienia i wyrażenia Boga poprzez narzędzia filozoficzne. Bóg był poznawczo nieosiągalny (twierdził Filona z Aleksandrii) lub poznawalny wyłącznie na drodze wejrzenia mistycznego (uważał Orygenes).

Zatem w perspektywach platońskich i neoplatońskich „<milczenie wyraża wewnętrzną postawę przygotowującą do ekstatycznego zjednoczenia się z tym, co boskie. Jest ona

określana, jako odsunięcie zmysłów, rozumu i słowa, a zrobienie miejsca dla poznania bezpośredniego i mistycznego zjednoczenia się z tym, co boskie w wymiarze pozaracjonalnym¹⁷⁹” (Stachewicz 2012: 86-87).

Filozofię kontemplacyjną głosił zarówno Boecjusz, jak Eriugena i Bernard z Clairvaux. Wyłącznie *philosophia theologica* ma rację bytu, a mistyczna intuicja jest jedynym narzędziem poznawczym.

O elementach teologii apofatycznej w kontekście niemocy wobec wyrażenia niepoznawalnego pisze Stachewicz wskazując na doniosłość milczenia także w erze nowożytności. Niepoznawalność traktował Kartezjusz jako konstytucyjną część własnej filozofii. Niewyraźalna była jego zdaniem idea nieskończoności. Pascal rozumiał rzeczywistość dualistycznie. Rozróżnił dwa nieprzystające do siebie porządki; porządek rozumu (oddający cześć Bogu filozofów) oraz porządek serca (wielbiący Boga wiary). Ten drugi dostrzegał niewyobrażalną ciszę i wieczne milczenie „nieskończonych przestrzeni świata”. (Pascal 1983: 56)¹⁸⁰.

Kant uznawał milczenie za jedyną właściwą postawę wobec próby nazwania rzeczywistości „rzeczy samej w sobie”, noumenu – przedmiotu transcendentnego. Podobną postawę prezentowali empirycy brytyjscy; John Locke oraz David Hume. Ich zdaniem substancja jest niepoznawalna, a więc niewyraźalna.

Okres pozytywizmu przyniósł znaczącą zmianę. Kategoria milczenia, jako powiązana w sposób szczególny z metafizyką, przestaje mieć rację bytu i została wykluczona z filozoficznego dyskursu. Podobnie XIX-wieczni idealści niemieccy, jak Fichte, Schelling oraz Hegel, wykluczyli milczenie z pola filozofii. Milczenie ontologiczne przestało istnieć w ogóle.

Nowe światło w zagadnienie milczenia wniósł Kierkegaard i jako jeden z pierwszych myślicieli poddał kategorię milczenia filozoficznej analizie.

Największym myślicielem milczenia we współczesnej filozofii jest Soren Kierkegaard. Jego najważniejszą pracą na ten temat jest krótka rozprawa *Milczenie* napisana w roku 1849. Odnosząc się do szóstego rozdziału u Mateusza Kierkegaard mówi: „Od lilii i ptaka nauczmy się milczenia lub nauczmy się milczeć. Zdolność mówienia naprawdę odróżnia człowieka od zwierzęcia i, jeśli kto chce, nawet bardziej od lilii. Ale gdy przewagą jest potrafić mówić, to niekoniecznie milczenie nie jest sztuką albo jest tylko sztuką niewielką. Przeciwnie, człowiek posiada zdolność mówienia i z tej to właśnie przyczyny umiejętność nie mówienia niczego jest sztuką. Zdolność mówienia może tak łatwo wieść człowieka na pokuszenie. Zatem zdolność milczenia jest wielką sztuką. (Wohlfart 1998: 217).

¹⁷⁹ Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*. T V. Tłum. E. I. Zieliński. Lublin 2002. s. 132.f

¹⁸⁰ Cyt. [za:] Krzysztof Stachewicz, *Milczenie wobec dobra i zła: w stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*. Poznań 2012, s. 93.

W „Bojaźni i drzeniu” duński filozof zwraca uwagę na, zarówno szatańską, jak i boską naturę milczenia. „Milczenie jest zasadzką szatana; im więcej się przemilcza, tym straszniejszym staje się szatan, ale milczenie jest także porozumieniem jednostki z Bogiem”. (Kierkegaard 1995: 96).

Sporą część rozważań poświęcił Kierkegaard tym, którzy „przędą nieprzerwanie, nie spoglądając ani na prawo, ani na lewo, cienką nitkę swej gadaniny”. (Kierkegaard 1976: 267). Na przypadłość tę zwraca uwagę Gadacz w książce „Uniwersalne prawdy i prawa życia dla mądrych ludzi na trudne czasy”, gdzie cytuje wypowiedź duńskiego filozofa z „Recenzji literackiej”:

Im mniej idealności, im więcej zewnętrzności, tym bardziej rozmowa staje się trywialnym paplaniem, rzucaniem nazwisk, przytaczaniem „całkowicie wiarygodnych” źródeł intymnych informacji o tym, co ten czy tamten, wymieniony z nazwiska, powiedział itd., gadatliwą poufnością [...] Gadanie jest zewnętrznością karykaturującą wewnętrzną. Gadanie jest brakiem ogłady (Kierkegaard 2008: 107-108).

Choć zjawisko gadaniny opisał i spopularyzował Heidegger (ujmując problem krótkim zdaniem „[i]stotą mowy jest mowa istoty”) (Gadacz 2018: 120), jednak gadanina jako zjawisko wyodrębnione z kategorii mowy zostało dostrzeżone jeszcze przed niemieckim filozofem. W tym wypadku prekursorem rozpoznania tej różnicy wydaje się być Kierkegaard, który prawdopodobnie wpłynął bezpośrednio na podejmowaną w „Byciu i czasie” krytykę gadaniny u Heideggera (Gadacz 2018: 120).

O gadaninie mówił także francuski moralista XVII wieku – La Rochefoucaulde¹⁸¹ oraz Nietzsche. Ten ostatni piętnował niszczyliśco-sprawczą moc gadaniny, która trywializuje prawdę, kompromituje ją i ośmiesza. Wytykał także *ventosa loquacitas philosophorum* (czcżą gadaninę filozofów). Pochwałę stanu milczenia przedstawił Nietzsche w dziele „Tako rzece Zaratustra” oraz w „Wędrowcu i jego cieniu”. We fragmencie tego ostatniego pisał: „Należy mówić tam tylko, gdzie się milczeć nie powinno; i tylko o tym, co się przewyciężyło – reszta jest gadaniną, <literaturą>, brakiem karności”. (Nietzsche 2003: 5). W „Zmierzchu bożyszcz” tłumaczył:

Nie cenimy już siebie dostatecznie, gdy siebie komunikujemy. Nasze właściwe przeżycia w żaden sposób nie są gadatliwe. Nie mogłyby siebie komunikować, gdyby tego chciały. Bierze się to stąd, że brak im słów. Nie obchodzi nas już to na co mamy słowa. We wszelkim mówieniu tkwi już odrobina pogardy. Jak się wydaje, mowę wynaleziono jedynie dla tego, co przeciętne, średnie komunikowalne. Mówiący już s i ę p o s p o l i t u j e poprzez mowę. Z moralności dla głuchoniemych i innych filozofów (Nietzsche 2004: 68).

¹⁸¹ „Prawdziwa wymowa polega na tym, aby powiedzieć wszystko, co trzeba, i tylko to, co trzeba” [za:] Tadeusz Gadacz, *Uniwersalne prawdy i prawa życia dla mądrych ludzi na trudne czasy*, Kraków 2018, s. 120.

Milczącą obecność rozumiał Husserl jako świadome uczestnictwo w rzeczywistości tu i teraz. Stachewicz wyjaśnia tę postawę w następujący sposób:

Milczenie, w takiej perspektywie jawi się jako bierność doświadczającego przedmiotu, który odbierając w doświadczeniu – jako źródło prezentujące naoczność – fenomeny, oddaje w ten sposób sprawiedliwość rzeczywistości, nie próbując jej wtłaczać w jakieś teoretyczne gorsety myślowe i teoretyczne. Milczenie prowadzi do nasłuchiwania, co rzeczywistość ma nam do powiedzenia, a postawa milczącego słuchania ma gwarantować obiektywny charakter osiągniętej poznawczo prawdy. (Stachewicz 2012: 98).

Za współczesnego filozofa milczenia uważany jest (wspomniany przy omawianiu tematu gadaniny) Heidegger. W fenomenie milczenia niemiecki filozof dostrzegł zarówno pozytywne, jak i negatywne aspekty. Milczenie, zdaniem filozofa, to najwłaściwsza mowa dająca nadzieję na wychwycenie brzmienia bycia. Wielosłowie na jakiś temat, pisał w tekście „W drodze do języka”, nie gwarantuje w najmniejszym stopniu, że zrozumienie zostanie pogłębione. Przeciwnie: nadmierne omawianie zakrywa, bowiem doprowadza do pozornej jasności tematu, do niezrozumiałości cechującej trywialność. (Heidegger 1994: 233). Milczenie jest także jedyną postawą, która we właściwy sposób wskazuje na nicość.

Negatywnym wydzźwiękiem milczenia jest milczenie o byciu. Począwszy od Platona i Arystotelesa zapomnienie bycia [pisze za Heideggerem Stachewicz] doprowadziło do spuszczenia zasłony milczenia na najistotniejszą z rzeczy do pomyślenia – mowę bycia.

W „Przyczynkach do filozofii” Heidegger pisał: „Zamilknięcie jest trzeźwym prawem trwania w milczeniu (σιγάβ). Zamilknięcie jest <logiką> filozofii, o ile zadaje ona podstawowe pytanie od strony innego początku. Szuka prawdy istoczenia Bycia, a prawda ta jest wskazująco-rozbrzmiewającą skrytością (tajemnicą) wydarzenia (wahające się odmawianie)”. (Heidegger 1996: 80)

W 1949 roku Theodor W. Adorno sformułował tzw. postulat totalnego zamilknięcia i skierował go w szczególności do świata artystów. Stwierdził w nim, że doświadczenie Holocaustu w konfrontacji z niemocą rozumu (który pozostał bezradny wobec potęgi irracjonalnej historycznej katastrofy) wymusza postawę zamilknięcia. W takiej sytuacji milczenie, jest jedyną słuszną postawą, chroniącą przed próbą racjonalizacji okrucieństw wszelkich totalitaryzmów.¹⁸²

¹⁸² O okrucieństwie Holocaustu i obozów koncentracyjnych milczał Heidegger. W tym przypadku większość badaczy tematu zaklasyfikowało postawę filozofa nie jako „milczenie” lecz haniebne „przemilczenie”. Nie wszyscy jednak badacze filozofii Heideggera problem ujęli w ten sposób. Węgierska filozofka żydowskiego pochodzenia – Ágnes Heller heideggerowską kategorię milczenia wyprowadza z poczucia wstydu i bezradność

Dla Jaspersa milczenie stanowi nierozłączny element komunikacji międzyludzkiej. Traktowane jest nie jako zaniechanie wypowiedziania słów, lecz jako jedna z form mówienia, i to forma niezwykle znacząca, wypełniona doświadczeniem dotykania transcendencji. Transcendencja ujęta jest w filozofii Jaspersa jako mowa szyfrów, a milczenie zezwala na jej częściowe poznanie.

Temat milczenia nie uszedł uwadze Szestowa. Rosyjski filozof jako zdeklarowany przeciwnik scjentystycznego racjonalizmu w sposób konsekwentny wskazywał na niemoc tej ideologii wobec głębi życia jednostkowego, przeżywania i przeżywania subiektywnego. Mowa, zdaniem filozofa, która jest narzędziem komunikacji obiektywizującej wiedzy, jest bezsilna wobec metafizycznych obszarów niewiedzy.

„Pisma Szestowa wyraźnie ujawniają jego milknięcie wobec niewyraźnego, pokorę w stosunku do rzeczywistości”. (Stachewicz 2012: 391). Rosyjski egzystencjalista wskazuje na ogromny rozdźwięk pomiędzy „uprawianiem” filozofii, a egzystowaniem człowieka „w procesie”, zakotwiczonym w „tu i teraz”. Skoro sztuka konstruowania teorii i definicji, którą uprawia filozofia jest niewystarczająca do pełnego wyrażenia subiektywnych doświadczeń człowieka, alternatywą jest uczciwa decyzja o milczeniu.

Taka intuicyjna percepcja rzeczywistości bliska była niemal wszystkim przedstawicielom filozofii rosyjskiej, „daleka od językowych precyzacji, cyzelowania myśli i budowania systemów. Skupiona na wewnętrznym, intuicyjnym, mistycznym poznawaniu istności wyrażanych na drodze symboli, metafor, a nie pojęć i słów”. (Stachewicz 2012: 117).

W intuicyjnie-poznawczy charakter milczenia wierzył Marcel. Obszar niepoznawalny dla rozumu ludzkiego, to granica niepoznawalności, która wystarczająco wskazuje – zdaniem Marcela – na obecność niezgłębionego. Wobec niego jedynie zaniemówienie jest adekwatnym aktem umysłu – nieubraną w słowa afirmacją tajemnicy.

Niezwykłą różnorodność zbioru kategorii milczenia pokazał Lavelle. Ten prekursor filozofii słowa, mowy i pisma (Gadacz 2009: 487) wyodrębnił dziewięć kategorii milczenia, którym przydał poetycką nazwę *la nuit du son*. Należą do nich: „milczenie zamknięcia, milczenie zastrzeżenia, milczenie dyscypliny, milczenie groźby, milczenie urazy [...] milczenie akceptacji, milczenie obietnicy, milczenie daru oraz milczenie posiadania”¹⁸³.

filozofa wobec niemocy języka. Niemniej polemiki dotyczące kwestii sympatyzowania Heideggera z nazizmem wykraczają poza obszar niniejszej dysertacji.

¹⁸³ Cyt. [za:] Tadeusz Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 1, Kraków 2009, s. 488.

Stachewicz pisze także o milczącym wymiarze obszaru niewyraźnego obecnego w „twardej” nauce.¹⁸⁴ Przytacza teorię Michaela Polanyi’ego, który twierdzi, że „wiedza milcząca”, „wiedza niewyraźna”, „milczące sądy fundowane intuicyjnie”, stanowią immanentny element każdej nauki.¹⁸⁵ (Stachewicz 2012: 122).

Drugi z obszarów wymagających opisanie to kategoria samotności. Nad pytaniem, czy wybór życia samotnego, świadomie podjęta izolacja społeczna przekreślają czynny udział osoby w społeczeństwie, czyniąc z niej osobę bezużyteczną pochylali się liczni filozofowie.

„Stan egzystencjalny, w którym sam sobie dotrzymuję towarzystwa, nazywam samotnością i odróżniam go od osamotnienia, w którym również jestem sam, lecz brak w nim oprócz towarzystwa innych także mego własnego towarzystwa” – twierdziła Arendt w „Myśleniu” (Arendt 1991: 118).

O człowieku „samotnego umysłu” i jego udziale w zbiorowości pisała w „Myślach”, w rozdziale „Świat wartości a życie społeczne” francuska filozofka i aktywistka społeczna – Simone Weil: „[t]en, kto stoi ponad życiem społecznym, wraca do niego wtedy, kiedy chce, ale ten, kto stoi poniżej tego życia, zrobić tego nie może” (Weil 1985: 27) oraz w innym fragmencie:

Istota ludzka wymyka się zbiorowości tylko wznosząc się powyżej spraw osobowych, aby przeniknąć w bezosobowe. I wtedy jest w niej coś, jakaś cząstka duszy, na którą nic zbiorowego nie może mieć żadnego wpływu. Jeśli można się zakorzenić w dobru bezosobowym, to znaczy stać się zdolną do czerpania z niego energii, wówczas za każdym razem, gdy poczuje się zobowiązana, jest w stanie zwrócić przeciw jakiegokolwiek zbiorowości (nie opierając się na żadnej innej zbiorowości) siłę wprawdzie niewielką, ale rzeczywistą i pewną. Bywają przypadki, kiedy siła nieskończenie mała decyduje (Weil 1985: 33-34).

Sporo miejsca zagadnieniu samotności poświęcił żydowski teolog i filozof – Abraham Joshua Heschel. W eseju „Samotność” rozważa styl życia jaki wybrali Kierkegaard oraz Kocker. Bohaterowie eseju Heschela byli ludźmi głęboko wierzącymi a wybrana przez nich samotność miała służyć pogłębianiu życia duchowego oraz izolacji od społeczeństwa prowadzącego życie powierzchowne, chaotyczne i pozornie zaangażowane. Tym jednak, co legło u samych fundamentów ich decyzji było poczucie odrębności. Czy było postawą antyspołeczną? Z taką oceną nie zgadza się Heschel. Wyjaśniając postawę Kockera pisze:

¹⁸⁴ O wartości wiedzy irracjonalnej w zakresie badań naukowych pisałam w rozdziale „Antypozytywistyczne deklaracje Jerzego Stempowskiego”.

¹⁸⁵ Również polski filozof nauki – Michał Heller zwraca uwagę na niewystarczalności metod empiryczno-matematycznych do próby kompleksowego wyjaśniania świata. Zdaniem Hellera poza zasięgiem naukowego weryfikowalnego doświadczenia znajduje się np. świat wartości.

Nie oznaczało ono dla niego wykluczenia spośród innych ludzi, bo mogło obejmować wspólnotę podobnie myślących indywidualności. Stał na stanowisku, że człowiek pochłonięty sprawami duchowymi w samotności zachowuje swą przynależność do społeczności, podczas gdy ci, którzy są związani z wieloma osobami przez doczesne troski i pracują każdy dla siebie, pozostają w rzeczywistości oddzieleni i samotni. (Heschel 1991: 65).

O relacjach pomiędzy życiem samotnym i społecznym pisał Georg Simmel w eseju „Dygresja w związku z zagadnieniem, jak możliwe jest społeczeństwo”. Zdaniem niemieckiego socjologa społeczeństwo „się wydarza” i jest uwarunkowane syntezą jednostkowych procesów zachodzących w świadomości indywidualnych jednostek. Nie wnikając w głębię rozważań Simmla (o koniecznych warunkach, aby społeczeństwo zaistniało), pragnę zwrócić uwagę na kilka fragmentów eseju potwierdzających stanowisko Heschela, iż wybór życia samotnego, nie jest równoważny z kultywowaniem postawy antyspołecznej. Przeciwnie, zdaniem Simmla, jest niezbędnym warunkiem umożliwiającym społeczne relacje:

Jako społeczne a priori oznacza to, że ta część indywiduum, która nie zwraca się ku społeczeństwu albo się w nim nie mieści, nie jest oderwana od części społecznie istotnej, nie jest czymś poza społeczeństwem, które chętnie, lub niechętnie ustępuje mu miejsca: przeciwnie, częśćka pozostająca poza społeczeństwem stanowi pozytywny warunek tego, że inną swoją częśćką dana istota jest elementem społeczeństwa: sposób w jaki jesteśmy uspołecznieni, określony jest lub współokreślany przez sposób, w jaki jesteśmy nieuspołecznieni. (Simmel 2008: 427).

Każda świadoma jednostka przeznaczona na działalność społeczną tylko pewien zakres energii, pozostałą – „swoje szczególne zabarwienie, swoją irracjonalność, swoje wewnętrzne życie” (Simmel 2008: 429) przechowując w nieodsłanianej części swojej istoty. Paradoksalnie jednak, to właśnie najbardziej strzeżone człowiecze terytorium jest warunkiem *sine qua non* każdej interakcji i każdego związku, zarówno transcendentnego, jak i społecznie incydentalnego.

Podsumowując: „indywiduum sytuuje się wewnątrz i zarazem na zewnątrz, jest członkiem organizmu społecznego i zarazem samo jest zamkniętą organiczną całością, bytem dla społeczeństwa i bytem dla siebie”. (Simmel 2008: 432).

Samotność to niezbędny warunek kontemplacji, podczas której dokonuje się scalenie „poszczególnych treści pola widzenia” pisał niemiecki socjolog w „Filozofii krajobrazu”. (Simmel 2006: 292). Przedstawiony poniżej fragment tekstu dotyczy wprawdzie „czynności krajobrazowych”, niemniej zasadę scalania indywidualnych (odizolowanych od siebie) „bytów” w krajobrazową całość (społeczeństwo) można uznać za uniwersalną.

Ileż to razy na przechadzce przyglądamy się z mniejszą czy większą uwagą drzewom, strumieniom, łąkom, pagórkom, domom oraz nieskończenie zmiennej grze światła i chmur, jednakże zważając na szczegóły lub nawet ogarniając je jednym spojrzeniem, nie uświadamiamy sobie

jeszcze, że oto oglądamy „krajobraz [...] W świadomości musi zarysować się nowa, jednolita całość, nadrzędna wobec poszczególnych elementów, niezwiązana ich specyficznymi znaczeniami i niezłożona z nich na sposób mechaniczny – i dopiero to jest krajobraz. (Simmel 2006: 292).

O pozytywnym aspekcie samotności pisał także niemiecki filozof i teolog Romano Guardini. W tej kwestii zajmuje on dosyć radykalne stanowisko. Człowieka, którego życie ukształtowane zostało wyłącznie poprzez aktywność i relacje społeczne, uważa za „niedorozwiniętego, niedojrzałego, nieprawdziwego i niepełnego”. (Guardini 1995: 47-48). Samotność jest przestrzenią, w której człowiekowi udzielony jest dostęp do rdzenia jego istoty, w której ma szansę uzmysłowić sobie odrębność własnego indywidualnego bytu wobec tego, co wobec niego zewnętrzne i odrębne. Guardini mówi także o ryzykownym zjawisku, jakim jest eksperymentowanie z własną samotnością, w której człowiek „staje oko w oko z własną niedoskonałością, z własnym sumieniem, dotkliwie doświadcza swoistego uczucia pustki” (Guardini 1995: 49-50). Doświadczenie, które uważa za warte poniesionego ryzyka, gdyż w konsekwencji człowiek zaczyna rozumieć, że jest czymś znacznie więcej niż elementem większej układanki społecznej, religijnej i każdego zorganizowanego systemu.

W książce „O umiejętności życia”, w rozdziale poświęconym samotności Gadacz wyodrębnia sześć stanów samotności: metafizyczną, istnienia, psychiczną, fizyczną, moralną oraz umierania. Samotność, jak twierdzi, posiada dwie główne odsłony: jako odosobnienie (samotność z wyboru) oraz osamotnienie (wymuszona samotność lub konsekwencja niezdolności do współegzystowania z innym). (Gadacz 2013: 88-94).

8.1.1. KATEGORIA MILCZENIA I STAN SAMOTNOŚCI W FILOZOFII JERZEGO STEMPOWSKIEGO

Najlepiej może jeszcze jest mnie, ale to dlatego, że byłem ze wszystkich najstarszy, widziałem od dawna do czego idą wypadki [...] Ale i mnie nie jest dobrze, bo pewnego rodzaju poprawność gry okupuję ceną samotności całkowitej, niby według formuły Dra Stokmana z Wroga Ludu [...] „silny jest tylko człowiek samotny”. (Stempowski 1995 f:163).

Stempowski nigdy nie cierpiał na niedobór słów, na niemoc wyrażania, puentowania. Stosował wręcz „kokieterię” krasomówstwa, czynił błyskotliwe analizy podróżując od głównego tematu w rejony zupełnie odmienne, niezwiązane z początkowym tematem. Jego stosunek do mowy ewaluował poprzez trzystopniową transformację: użycie słowa jako biegłego narzędzia komunikacji interpersonalnej, okres zapadania w milczenie w obliczu kryzysu (zejście do stopnia zero) oraz, następujący po 1940 roku, stan wychodzenia ze stanu milczenia (decyzja o wyjściu z kryzysu). Ten ostatni po raz pierwszy zaowocował

„odsłonięciem wnętrza”, czego niezbitym dowodem są napisane w latach 1940-1941 „Zapiski dla Zjawy”, a także liczne (zapewne będącymi echem „zejścia w milczenie” i „wytchnienia od zbędnych słów”) refleksje na temat potrzeby izolacji i „braku zaangażowania”.

Trzeba było podwójnej emigracji, z kraju ojczystego, ale też z narodowej mitologii, trzeba było złączenia wielkiej kultury z zejściem na „stopień zero stylu” (...) Trzeba było przejść przez te wyzwania, gdy słowo wydaje się całkowicie sformalizowane, niewładne unieść czegokolwiek z rzeczywistości, gdy znaki ulegają ciągłemu rozpadowi, gdy zalew słowa jest jednocześnie niemożliwością wyrażenia, wejściem w milczenie. Wyzwaniem zasadniczym w tej sytuacji jest krytyczne „wyjście z milczenia”. (Stempowski 2004: 17)

O zjawisku tym pisał Herling-Grudziński:

Wyjściami z milczenia, stanowiącego właściwą postawę myśli, są niemal wszystkie eseje Hostowca; wyjściami z milczenia przedsięwziętymi jedynie wówczas, gdy ma się coś naprawdę istotnego do obwieszczenia innym w pracy nad porządkowaniem chaosu zjawisk. Że nie są to okresy milczenia jałowego czy leniwego, wiedzą najlepiej ci, którym w przerwach między jednym esejem a drugim zdarza się widywać ich autora lub otrzymywać od niego listy. (Grudziński 2005 b: 55).

Stempowski sporo miejsca poświęcił opisowi zjawisk jakim były: *acedia*, *apatheia* oraz *ataraxia*. Kategorie te były poruszane przez polskiego filozofa w osobistym dzienniku – „Zapiskach dla Zjawy” oraz korespondencji z ojcem i zaprzyjaźnionymi intelektualistami. Wszystkie trzy z wymienionych stanów psychicznych opisywane były szeroko już w myśli filozofów starożytności. O ile jednak pierwszy z nich kojarzony był niemal wyłącznie ze stanem patologicznym (*acedia*), chorobą obojętnością, czy duchowym wypaleniem (w dzisiejszej terminologii określanej depresją), o tyle dwa pozostałe (*apatheia* oraz *ataraxia*) rozumiane były jako szczytne osiągnięcie stanu niewzruszoności i stabilności emocji. Stanowiły w oczach stoików, sceptyków oraz cyników stan idealnej równowagi ducha osiąganą życiem cnotliwym i rozumnym. O postawie milczenia pisał Stempowski do Micińskiego:

Intensywne przeżywanie tego, co nam życie przynosi, należy według Icka Froimowicza, mego dawnego przyjaciela, do higieny psychicznej. Nie trzeba, mówił, hamować z wielkim wysiłkiem łez i śmiechu, bo każdy z tych odruchów wyczerpuje się i przywraca nas do równowagi. Ale też nie wypada rozrabiać ich w paranoję, w systemy i sylogizmy, bo wtedy wpada się w figaryzmy w rodzaju wyżej opisanym¹⁸⁶. Kiedy myślę o tych wszystkich figaryzmach, przychodzi mi na myśl, że ta postawa negacji i milczenia, jaką u nas zajęto w kraju, niezależnie od tego, czym, czym się to skończy, jest może lepsza od prostego przeżycia do wieczora od tych wszystkich elokubracji

¹⁸⁶ „Niedawno w dodatku literackim <Figara> czytałem artykuł o przyszłości powieści francuskiej podpisany przez niejakiemu Billy [...]. Ten facet pisze, że produkcja powieści powinna być kierowana przez rząd, który wyznaczy tematy i style”. „W <Marianne>, dziś już zawieszona za liberalizm, w ostatnim numerze był apel do pisarzy i konkurs na napisanie książki, która ocali Francję, książki w rodzaju *Mein Kampf*, który ocalił i odrodził Niemcy” [w:] Jerzy Stempowski, *List Stempowskiego do Micińskiego* [w:] Bolesław Miciński. *Jerzy Stempowski. Listy*, Warszawa 1995, s. 120.

kapitulacjonistycznych, jakie widzimy na Zachodzie, i które muszą być bardzo kosztowne dla równowagi umysłowej i zdrowia psychicznego, a korzyści pieniężnych też nie przynoszą. W *L'Habit Vert* jest sławne powiedzenie: *Je suis dans un etat de prostitution. On ne croyait pas si bien dire.*¹⁸⁷ (Stempowski 1995c: 121).

Zjawisko *apathei* i *ataraxi* poruszał w esejach już w latach trzydziestych, by temat rozwinąć w kolejnym dziesięcioleciu w kontekście dopiero co zakończonej wojny i powojennego kryzysu.

„W jakim celu – pyta *Candide* – świat został stworzony? Aby nas doprowadzić do wściekłości – odpowiada *Martin*” (Stempowski 2001o: 195). Tym fragmentem rozpoczyna Stempowski esej „Sceptycyzm w twórczości Wacława Berenta”. Esey poświęcony jest pisarstwu polskiego literata okresu modernizmu. Analizy kilku powieści Berenta Stempowski poprzedza wywodem na temat sceptycyzmu, jego odmian i przedstawicieli, by – w podsumowującej części eseju dać wykład na temat *acedii* i myślenia kontemplacyjnego będącego przedprożem każdej wartościowej „działalności” międzyludzkiej.

Jest rzeczą oczywistą, że niepewność co do samego celu przebywania człowieka na ziemi musi za sobą pociągać nieskończony szereg dalszych wątpliwości, ogarniających wszystkie dziedziny spraw ludzkich. W braku szablonów każdy zmuszony jest szukać na własne ryzyko odpowiedzi, stosownie do swego temperamentu i otaczającej go rzeczywistości doświadczalnej. (Stempowski 2001o: 196).

Stempowski opisuje „zwątpienie słabych” (Stempowski 2001o: 198). Do tych zalicza postaci powieści Berenta oraz, leżący na przeciwległym biegunie, heroiczny sceptycyzm Montaigne’a. Ten pierwszy [pisze Stempowski] stanowi rodzaj przepełnionej smutkiem niemocy myślenia samodzielnie i niezależnie. Postacie Berenta „załamują się pod brzemieniem zadania, włożonego na nie przez formułę Hegesiasa: znalezienia w sobie samych miary każdej rzeczy i każdej chwili. Żadna pewność w odniesieniu do żadnej rzeczy nie wytwarza się w ich umęczonych wątpliwościami umysłach”. (Stempowski 2001o: 198). Ludzi takich Stempowski nazywa potępieńcami uwikłanymi w „mdłe uczucia” i zakompleksione myśli.

„Montaigne wątpił o wszystkim po trosze, niemniej przeżył bardzo piękne życie, godne zazdrości” – pisał dla przeciwwagi (Stempowski 2001o: 197). Strategią, którą obrał Montaigne polegała na świadomej kontemplacji osoby własnej, uzyskaniu pewnej wiedzy o życiowych preferencjach: „wiedział zawsze i na pewno, co mu sprawia przyjemność i co mu wydaje się piękne”. (Stempowski 2001o: 197). Wypracował w sobie własną miarę w ocenie rzeczywistości, na podstawie preferencji wewnętrznego człowieka. Dla

¹⁸⁷ „Prostyтуuję się. Nie można tego lepiej wyrazić” [w:] J. Stempowski, *List Stempowskiego do Micińskiego* [w:] *Bolesław Miciński. Jerzy Stempowski. Listy*, Warszawa 1995, s. 123.

Montaigne'a [w przeciwieństwie do bohaterów postaci Berenta] sceptycyzm stanowi źródło siły. „Wątpliwość wszystkich spraw ludzkich pozwala mu tym pewniej oprzeć się na tym, co mu jest wiadome bezspornie”. (Stempowski 2001o: 198).

Kwestię odmowy działania, wycofanie w bezczynność i brak aktywnej reakcji na ówczesną rzeczywistość Stempowski komentuje w napisanym w 1941 roku liście do Terleckiego:

O tendencjach nurtujących obecny kontynent powiem tylko tyle, że po kilkudziesięciu latach kultu czynu, pragmatyzmu, bergsonizmu i socrelizmu nastąpił zupełny odwrót, zwłaszcza u młodszego pokolenia. Najmodniejsza postawa jest odmową działania, absentyzm, indyferentyzm, jak w czasach hellenistycznych, kiedy pod cesarzami wojskowego pochodzenia szkoły filozoficzne lansowały wśród złotej młodzieży postawy zwane wówczas *apatheia* i *ataraxia* [...] *Apatheia* i *ataraxia*, będące widocznie największym wynalazkiem zdegradowanego kontynentu – szerzą się nie tylko w formach szlachetnych, pyrrońskich, ale także w formach wulgarnych, ku wielkiemu zapewne zadowoleniu uczniów platońskiego Kalliklesa, którym nikt nie chce wchodzić w drogę [...] właściwie wszystko streszcza się do jednego pytania: jak żyć i zachować resztkę godności bez nadziei? Przypomina to trochę znany dialog z *Lorda Jima: how can He Get cred of being himself? Strictly speaking, the question is not how to get but how to live?* (Stempowski 2015 a: 25).

Temat ponawia cztery lata później pisząc w 1945 roku do ojca:

W 1942 jeździłem latem do Francji [...] Wielkie wrażenie zrobiła na mnie apatia francuska. Pod rządami wojskowymi cesarzy Rzymianie i Grecy uznali byli, że dla zachowania resztki godności ludzkiej trzeba wyzbyć się wszelkiego entuzjazmu, odsunąć od wszelkiej aktywności, nie wiązać się niczym i być zawsze gotowym do odlotu. Te cnoty nazywały się *apatheia* i *ataraxia* i kilka szkół filozoficznych zajęło się wyszukiwaniem argumentów logicznych uzasadniających takie zachowanie się. Od Renesansu myśl europejska nie chodziła nigdy tymi drogami, ceniąc tylko aktywność i energię. Nagle jednak, kiedy powstały podobne okoliczności, stara formuła grecka stała się z dnia na dzień żywa i aktualna. Świeża i młoda, jak gdyby wieki poprzednie były tylko krótkim okresem snu. To mimowolne odkrycie ciąży dotąd na Francji i Włoszech i jest dziś ostatnią zdobyczą umysłową Zachodu, odpowiadającego tą formułą – *apatheia* i *ataraxia* – na wszelkie plany pokoju bez wolności. (Stempowski 2000b: 136-137).

Zjawisko *vita contemplative* Stempowski rozpatrywał badając jego negatywną odstonę, „czyn romantyczny” zaangażowany politycznie. „Życie to zmusza nas do nieustannej aktywności, faworyzując ludzi czynu” – pisał. (Stempowski 2001f: 7).

8.2. FAWORYZOWANIE CZYNU LUB ODMOWA DZIAŁANIA W MYŚLI EGZYSTENCJALNEJ JERZEGO STEMPOWSKIEGO

„Kto chce mieć zdrowego, pięknego i życzliwego kota, musi [...] zacząć od uznania jego praw do oryginalności i do odmowy współpracy” – pisał polski eseista w obszernym przedwojennym eseju z 1935 roku „Nowe marzenie samotnego wędrowca” (Stempowski

2014d: 118). Natomiast w powojennym tekście „Frankfurt” możemy przeczytać: „Jeśli nie zginąłem jak inni, zawdzięczam to przede wszystkim szczęśliwemu przypadkowi, niewielkiemu zaangażowaniu i przekonaniu, że w latach zbiorowego szaleństwa najważniejszą rzeczą jest zachować przytomność, zachować zmysł proporcji, rozumieć, być świadkiem” (Stempowski 2012i: 47).

Podrozdział rozpoczynam cytatami pozyskanymi z dwóch esejów napisanych w okresie dwóch różnych sytuacji losowych i wydarzeń historycznych. Oba, choć dzieli je dystans doświadczeń drugiej wojny światowej, niezmiennie wskazują na, deklarowaną wielokrotnie przez Stempowskiego, afirmację niezależności w myśleniu i podejmowaniu życiowych decyzji. W przypadku Stempowskiego wybór „stylu życia” był zawsze niezłomnie realizowany poza ideologią promowaną w masowym nurcie egzystencji.

Refleksjami o konieczności „powrotu do indywidualnego myślenia” dzielił się Stempowski między innymi, w powojennej korespondencji z Marią Czapską, gdy czyniąc rzadkie w jego pisarskim dorobku osobiste zwierzenia pisał:

Esej dla Kassandry zapewne nikomu się nie spodoba, bo będzie zakończony pochwałą postawy anarchistycznej, wobec tego, że myśl wprzężona w obecne maszyny społeczne, utraciła wszelką konsystencję i nawet wszelką użyteczność ogólną i prywatną. Do tego wniosku przyszedł wprawdzie już Eklezjasta, ale dziś Pismo Święte nie jest więcej żadną referencją nawet dla stronnictw mających w swym programie idee chrześcijańskie. Wydaje mi się jednak, że dla nas, emigrantów skazanych na samotność, powrót do indywidualnego myślenia jest jedynym słusznym wnioskiem w naszej sytuacji. (Stempowski 2000a: 21-22).

„Autonomiczna wartość czynu”, w tym decyzja o zachowaniu postawy zdystansowanej lub niezaangażowanej, określanych sarkastycznie w liście do Marii Czapskiej „postawą anarchistyczną”, oceniana była przez Stempowskiego w kategoriach moralności. Zjawisko moralności autonomicznej analizował Stempowski w licznych esejach i korespondencji. W roku 1941 w liście do Micińskiego pisał:

Śledzę teraz bardzo osobliwe zjawisko, mianowicie pewnego rodzaju rozkład czynu, opiewanego przez pragmatystów, bergsonistów, czy socrealistów w ciągu 40 ostatnich lat. Widziałem tu niedawno *journal intime* młodego Włocha poległego w Libii, w którym opisany jest bardzo dokładnie powrót do odmowy działania, do Pirrona, do greckiej ataraxia. Na kontynencie wydaje się to być największym odkryciem moralnym naszego pokolenia [...]. (Stempowski 1995b: 199).

O idei czynu „irracjonalnego” pisał eseista już w latach trzydziestych. Ślad tych rozmyślań znajdujemy w jego eseju_relacjonującym przebieg Kongresu Unii Intelektualnej, mającego miejsce w październiku 1930 roku w Krakowie.

Prelegent włoski rozwinął przed słuchaczami rodzaj fantastycznej teorii czynu górującego nad intelektem, coś, co – tłumacząc metafizykę faszystowską na język naszych pojęć ojczyźstych – można by nazwać filozofią radosnej twórczości. Doskonały mówca Valli, wywodzi swą teorię z następującego paradoksalnego założenia: myśl jest tylko częścią życia i dlatego nie może rościć sobie pretensji do sądzenia całości, tylko czyn reprezentuje całość zjawiska życia. Kruchość tego założenia, kokietującego różne, częściowo modne dziś prądy filozoficzne, polega na tym, że życie w swej części nieuchwytny dla intelektu jest czymś w rodzaju kantowskiego *Ding an sich* i jako rzecz niepoznawalna nie może być bez poważnych nieporozumień punktem wyjścia żadnej filozofii, nawet filozofii czynu. (Stempowski 2014e: 55-56).

Ideę czynu anty-racjonalnego głosiło w latach trzydziestych XX środowisko bohemy artystycznej, literacy ekstremiści z ugrupowania włoskich futurystów i francuskich surrealistów. Zjawisko to opisał Stempowski w eseju z 1933 roku „Młodość i starość futuryzmu”. Zwraca w nim szczególną uwagę na antyracjonalny i antyintelektualny rys myśli futurystycznej, będący zapowiedzią, lub może nawet fundamentem, postaw nacjonalistycznych oraz faszystowskich¹⁸⁸. „Futuryści wierzą w dobroczynną siłę życia, która rehabilituje i nadaje wartość ich najbardziej niedorzecznym czynom i gestom. Podjęta przez nich krucjata przeciw zgubnej <manii krytycznej> zbliżyła ich w sposób naturalny do nacjonalizmu w jego skrajnych przejawach”. (Stempowski 2001p: 145).

Przyglądając się witalności rozumianej jako wydajności i efektywności, tej którą włoscy futuryści umiejscawiali powyżej *intelectus* Stempowski zastanawia się nad kategorią odwagi. „Jeden z przyjaciół pożyczył mi numer organu egzystencjalistów francuskich <Les Temps modernes> [...] Uwagę moją zwrócił artykuł poświęcony odwadze. Od dawna już odwaga była we Włoszech przedmiotem rozważań, zaklęć i inwokacji”. (Stempowski 2015d: 139).

W dalszym fragmencie tekstu Stempowski cytuje fragment szkicu Papiniego, w którym ten pisze: „Musimy mieć więcej odwagi, a jeżeli nie wystarczy odwagi – śmiałości, a jeżeli nie wystarczy śmiałości – zuchwalstwa, a jeżeli nie wystarczy zuchwalstwo – szaleństwa, a jeżeli szaleństwa nie wystarczy – śmierci” (Stempowski 2015d: 139). Faktycznie, temat odwagi proklamowany był we Włoszech wyjątkowo chętnie: najpierw przez futurystów, następnie faszystów, a także w prasie lewicowej. W dalszej części autor eseju przeprowadza próbę filozoficznej wykładni kategorii odwagi. W pierwszym fragmencie eseju uzmysławia czytelnikowi jak bardzo mgliste było rozumienie idei odwagi wśród

¹⁸⁸ W tym miejscu odsyłam do artykułu Adama Danka (wykładowcy krakowskiej jezuickiej uczelni Ignatianum) pt. „Filozofia rewolucji antymodernistycznej”, w którym przedstawia Bogdanowa, Bergsona, Sorela i Diltheya jako protagonistów rewolucji antymodernistycznej, dającej podwaliny nacjonalizmowi i faszyzmowi. Dla środowisk i ugrupowań narodowych, państwowych, pravicowych i patriotycznych ma dr Danek syntetyczną formułę, która umożliwiłaby im znalezienie wspólnej podstawy działania. Mówi wprost: „jest nią faszizm”. Jego niedookreślenie ma dać ideową spójnię, organizacyjną jednolitość, polityczną sterowność i solidarność ruchu, jego zdyscyplinowanie i efektywność działania. <https://xportal.pl/?p=31812> [dostęp: 30.03.2021]. Podobny tok rozumowania można dostrzec już w latach 30. XX wieku u Jerzego Stempowskiego.

ówcześnie posługujących się tym terminem Włochów. W dyskusji z młodym Włochem, adeptem filozofii, odwołuje się do etymologii słowa odwaga.

Corragio pochodzi od słowa *cor* (serce), co mogłoby wskazywać na jej źródło i siedlisko – serce. Także stosowane przez Rzymian określenie *fortitudo* wskazywało na atrybut fizyczności. *Fortitudo* to bowiem siła, zdrowie i wytrzymałość. Odwaga jako brak strachu miały być jedynie konsekwencjami witalności. W tych okolicznościach Stempowski zwraca się do filozofii Platona i Arystotelesa. „Plato wiąże odwagę z instynktem czynu i walki – pisze Stempowski. Arystoteles w *Etyce* daje dłuższe wyjaśnienie. W substancji uważa odwagę za właściwość pozwalającą na zachowanie lub działanie zgodnie z zamierzeniem i trzymające się na równej odległości od paralizującego strachu, jak i od zbytniego zaufania w swe siły” – pisał w eseju „Po powodzi” (Stempowski 2012a: 140).

Spośród przedstawionych interpretacyjnych propozycji najbliższa Stempowskiemu (i młodemu adeptowi filozofii) stała się propozycja Arystotelesa. Idąc dalej, Stempowski postanawia zbadać „granice zakresu odwagi”. W tym celu przygląda się nie tylko stronie intencji, lecz także skutkom podjętego czynu. Polski termin odwaga – pisze, pochodzi od czasownika „ważyć się” i wskazuje, że „w tej strukturze językowej na pierwsze miejsce wysuwa się decyzja implikująca rozważenie celu i szans” (Stempowski 2012a: 141). Z historii jednak wiemy – kontynuuje Stempowski, że „czyn w Polsce wydawał się najbardziej oderwany od powodzenia. Czyny uwieńczone katastrofą uchodziły za najbardziej odważne” (Stempowski 2012a: 141). Konkluzja, którą zgodnie kończą rozważania dyskutanci, brzmi następująco: „odwaga zdaje się być zdolnością szybkiego i jasnego rozpoznawania środków, szans i skutków zamierzenia, co jest tylko szczególnym wypadkiem zdolności poznawania i rozumienia”. (Stempowski 2012a: 141).

Problem idei czynu kontynuuje polski eseista w eseju z 1933 roku „Chimera jako zwierzę pociągowe”. „Futuryści zamierzali popchnąć na nowe tory Włochy, a nawet zmienić oblicze świata” – pisał (Stempowski 2001f: 162). Nowa irracjonalna ideologia mająca ambicje położenia kresu wszelkiemu sceptycyzmowi i racjonalistycznej tradycji, wzmacniana kultem czynu „kokieteria futurystów ze światem przemysłowym”¹⁸⁹ (Stempowski 2001f: 167), wyznająca „kult pięknej maszyny, szybkiego tempa życia i pracy jako wartości samodzielnych” (Stempowski 2001f: 168) zaistniała jako nowa religia proklamująca nową skalę wartości. Nowy „porządek życia” polegał na zdeklasowanie niepasującego do nowego modelu „życia kontemplacyjnego”, na rzecz „romantyzmu czynu”.

¹⁸⁹ Stempowski okoliczności symbiozy literatury i wielkich przedsięwzięć przemysłowych omawia w eseju szeroko. Pomijam szczegóły tej analizy, skupiając się głównie na nakreśleniu tej, która wzmacniała myśl faszystowską.

O tragicznych konsekwencjach tej transformacji pisał Stempowski w 1935 roku w eseju „Literatura w okresie wielkiej przebudowy”, w którym analizuje problem czynu praktycznego. Stempowski zwraca uwagę na permanentną obecność w myśli filozoficznej dwóch koncepcji natury ludzkiej, z której jedna opowiada się za jej niezmiennością, druga natomiast wskazuje na jej plastyczność dającą możliwość swobodnego jej kształtowania. Wiara w tą właśnie drugą odsłonę natury ludzkiej towarzyszyła „czasom przebudowy”, w niej bowiem zakorzeniony został „czyn praktyczny” okresu międzywojennego.

„Człowiek, mówią nam, jest słaby i brzydki, ale ponieważ natura jego jest giętka i pozwala się kształtować, przy pomocy eugeniki i wychowania fizycznego zrobimy zeń istotę silną i piękniejszą”. (Stempowski 2001: 232). Kontynuując wątek pisze w dalszym fragmencie „Czy nie prościej byłoby przyspieszyć dobór naturalny i przystąpić zaraz do wyróżnienia lub przynajmniej wysterylizowania wszystkich osób nie wykazujących dostatecznej procentowej zawartości cech anielskich? Nazajutrz po tej operacji moglibyśmy przynajmniej stwierdzić, że nie siedzieliśmy z założonymi rękami [...]” (Stempowski 2002: 233).

Taki właśnie mechanizm myślenia w sposób szczególny nasilał się w historii w przededniu katastrofy na wielką skalę – twierdził polski eseista.

W każdym razie jest jasne, że przewaga tej lub innej recepty będzie skutkiem wiary i siły poszczególnych obozów, niezależnie od wartości myślowej czy kulturalnej poszczególnych recept. Można o tym wnosić już z łatwością, z jaką dzisiejsi władcy świata przechodzą od najbardziej ogólnikowych artykułów wiary do organizowania obozów koncentracyjnych. (Stempowski 2001: 234).

Atmosfera miasta obłązonego, gdzie pragmatyzm wypiera metafizykę, gdzie następuje pomieszanie wartości użytkowych i ostatecznych, i gdzie czyn praktyczny zyskał rangę wartości absolutnych akceptuje tylko jeden rodzaj wiary – wiary odciętej od zasobów wielkich tradycji racjonalistycznych, zwłaszcza sceptycznych – uważał Stempowski.

IX. ZAKOŃCZENIE

Ostatnia część rozprawy doktorskiej to rozdział reasumujący przedstawiony materiał badawczy, który zanalizowany został pod kątem postawionych w rozdziale wprowadzającym tez oraz kluczowy fragment potwierdzający ich słuszność.

Niniejsza praca doktorska miała na celu (przypomnijmy): po pierwsze – dostarczenie dowodu na zasadność postawionej tezy o przynależności polskiego pisarza do grona filozofów, po drugie – dostarczenie dowodu na zasadność postawionej tezy o przynależności Stempowskiego do grona filozofów egzystencji, po trzecie wreszcie – przekonanie o słuszności twierdzenia, iż Stempowski, jako polski pisarz-filozof, winien zaistnieć, jako jeden z reprezentantów europejskiej filozofii egzystencji.

9.1. JERZY STEMPOWSKI – FILOZOF

W tekście rozprawy pojawiło się wiele definicji, niemniej, pominięte zostało wyjaśnienie istotnego terminu „filozof”. Filozof to osoba zajmująca się dyscypliną badawczą jaką jest filozofia. Filozof bada naturę świata i człowieka. Czyni namysł nad szeroko rozumianą kategorią istnienia, sensem życia oraz miejscem człowieka w świecie. Filozof to myśliciel, choć niekoniecznie akademicko wykształcony w filozoficznym kierunku. Historia myśli filozoficznej wypełniona jest licznymi nazwiskami filozofów wybitnych, którzy nie legitymowali się cenzurą ukończenia filozofii systematycznej, jakna przykład Nietzsche (studia w zakresie filologii klasycznej, teologii, historii kościoła oraz sztuki), Szestow (studia matematyczne i prawnicze), Bierdiajew (studia prawnicze) czy Jaspers (studia prawnicze i medyczne).

Warto przy tym wspomnieć o nie tak rzadkim zjawisku, jak „profesja” filozofa-pisarza¹⁹⁰, czy pisarza-filozofa, gdzie w obu wypadkach, wartość intelektualna (filozoficzny namysł) dopełniona jest wartością estetyczną (bądź odwrotnie). Pośród filozofów egzystencji w obszarze tym szczególne miejsce zajmowali Sartre, Camus, Cioran, Unamuno.

Obok szczególnych kompetencji intelektualnych, które w przypadku filozofa cechuje logiczne myślenie, zdolność precyzowania pytań, umiejętność zgłębiania tematu z perspektywy analitycznej oraz syntetycznej, wielu filozofów posiadało wysoce rozwiniętą inteligencją emocjonalną, a już szczególnie ci spośród nich, którzy zajmowali się zagadnieniami z obszaru filozofii ducha, bądź egzystencji.

W tym miejscu należałoby odpowiedzieć na pytanie, które z powyższych kompetencji charakteryzują Stempowskiego. Stempowski to jeden z największych erudytów z grona polskich pisarzy dwudziestego wieku. Poliglota władający w mowie i piśmie kilkoma językami, wyposażony w dogłębną znajomość klasycznej literatury Grecji oraz Rzymu. Jego niezwykle rozległa wiedza z obszaru humanistyki, ekonomii i socjologii pozwoliły mu na swobodę zarówno syntetycznej, jak i analitycznej penetracji z obszaru licznych dziedzin humanistyki, nauk społecznych oraz ekonomii. Filozoficzna perspektywa, o której wielokrotnie wspominałam, jest w twórczości Stempowskiego bez żadnych wątpliwości obecna. Obejmowała ona namysł nad licznymi przejawami życia człowieka, które polski myśliciel ujmował w kontekście wiedzy z historii filozofii, historii sztuki, filologii, muzykologii, historii, psychologii, socjologii oraz ekonomii.

Wykształcenie akademickie Stempowskiego przebiegało bardzo niekonwencjonalnie. W okresie pomiędzy 1911 a 1918 studiował na licznych uczelniach w Polsce i za granicą, w Krakowie, Monachium, Genewie, Zurichu i Bernie. Studia Stempowskiego dotyczyły obszaru historii oraz literatury, choć pojawił się także wątek medyczny. Rozprawa doktorska do obrony której nie przystąpił nosiła tytuł „Antike und christliche Geschichtsphilosophie in Rom im I–V Jahrhundert” („Starożytność a chrześcijańska filozofia historii w okresie od I do V wieku”).

Stempowski, jak wielu parających się filozofią intelektualistów XIX i XX wieku, nie posiadał kierunkowego wykształcenia akademickiego. Był jednak klasycznym przykładem pisarza-filozofa, którego kunszt literacki nie ustępował miejsca umiejętności filozoficznego „obejmowania świata”. „Filozofująca” eseistyka Stempowskiego przynależy do tej samej antysystemowej tradycji, którą reprezentował Nietzsche, Kierkegaard, Szestow, Cioran, czy Camus. Podobnie jak oni, polski pisarz w centrum filozoficznych zainteresowań, umieścił

¹⁹⁰ Studium twórczości wybitnych polskich filozofów-pisarzy: Leszka Kołakowskiego, Barbary Skargi i Józefa Tischnera, zamieścił Maciej Michalski w publikacji „Filozof jako pisarz”, Warszawa 2010.

człowieka. Badał jego egzystencję, czasem poprzez nadzwyczaj szeroko obraną perspektywą syntezy, czasem w oparciu o analityczną umiejętność wnikania w życie wewnętrzne człowieka indywidualnego.

Odpowiadając na pytanie dotyczące filozoficznych kompetencji polskiego myśliciela, należałoby stwierdzić, że spełniały wszystkie kryteria niezbędne, aby móc określić Stempowskiego mianem filozofa.

9.2. JERZY STEMPOWSKI – FILOZOF EGZYSTENCJI

Definicja filozofii egzystencji (egzystencjalizmu) została wyjaśniona w początkowej części dysertacji. Wiemy zatem, że myśliciel którego możemy nazwać filozofem egzystencji musi spełniać podstawowy wymóg jakim jest postawienie człowieka w centrum swojego namysłu filozoficznego.

Filozofia Stempowskiego spełnia ten warunek. „Katalog” tematów analizowanych przez czołowych przedstawicieli nurtu był też obecny w dziełach Stempowskiego. Wszystkie one, począwszy od namysłu nad najważniejszą kategorią filozofii egzystencji „egzystencją”, poprzez spopularyzowane przez Jaspersa sytuacje graniczne, takie jak śmierć, walka, cierpienie i wina, a także zagadnienie transcendencji, wolności, miłości, samotności, wiary, nadziei, prawdy, dobra, zła czy moralności Stempowski podejmował i wnikliwie analizował.

W kolejnym podrozdziale dokonuję analizy porównawczej poszczególnych kategorii filozofii egzystencji, tak aby raz jeszcze w wersji skróconej przypomnieć poglądy filozofów preegzystencji i egzystencji (czyniąc swego rodzaju kompilację) i na tym tle „osadzić” propozycje Stempowskiego, które, jak zobaczymy, czasem będą rezonować z dotychczas istniejącymi poglądami, a czasem ukażą nową interpretację. Wtedy też (jak sądzę), decyzja o przynależności Stempowskiego do grona filozofów egzystencji stanie się oczywista.

9.2.1. ANALIZA PORÓWNAWCZA KATEGORII EGZYSTENCJI

▪ EGZYSTENCJA

„Cokolwiek nas bowiem na ten świat sprowadziło – czy to Bóg, czy natura, czy przeznaczenie, czy wola nasza, czy niektóre z tych czynników, łącznie, czy też wszystkie razem [...] – cisnęło nas na burzliwe morze życia jak gdyby bez ładu i celu” (Augustyn 1953:

8), a jednak (chciałoby się dodać) pośród chaosu wydarzeń znaleźć można egzystującego, istotę, jak określił to Wahl, „będącą filozofem przez sam fakt swojego bytowania”. (Wahl 2004: 37).

Existentia to prymarna kategoria filozofii dotycząca kwestii samego istnienia. Została przybliżona w początkowej części doktoratu, gdy podejmowałam próbę wyjaśnienia specyfiki egzystowania, które było (ujmując w dużym skrócie i podążając z wyjaśnieniem za Wahlem), bezpośrednim doświadczaniem świata z pominięciem teoretycznych spekulacji, przekroczeniem ciągłości tradycji konceptualnej, transcendowaniem w kierunku ontologicznej kategorii autentyczności, tak by na mocy subiektywnej prawdy porzucić wypełnione brakiem, fałszem i niespełnieniem, bytowanie nieautentyczne. Prawdziwie egzystować to wykorzystać możliwość samostanowienia. Poniżej przedstawiam propozycje tych nielicznych filozofów, którzy podjęli próbę określenia egzystencji.

Istnienie wymyka się wszelkiej definicji, uważał Gabriel Marcel, gdyż „bycie” jest tajemnicą ontologiczną, a nie zewnętrznym wobec człowieka problemem, jak przedmiot. „Choć istnienia nie można scharakteryzować, można je jednak rozpoznawać”. (Gadacz 2009b: 448). Istnienie człowieka w świecie jest permanentne, nie dzieje się więc poza światem i nierozdzielnie jest powiązane z ludzkim myśleniem. Ze wszech miar indywidualne, odczuwane jest przez istniejącego jako intymna więź z istnieniem. *Ex-sistere* rozpoznajemy i rozumiemy jedynie jako własne osobowe „ja-jestem” i wyłącznie w konkretnych „warunkach”. Dlatego też, „[s]tawka istnienia odsłania się szczególnie w sytuacji cierpienia, śmierci bliskich czy pytania o sens życia”. (Gadacz 2009b: 448).

Egzystencja zdaniem Marcela jest koegzystencją. Człowiek to *homo viator* poruszający się w *metaxu*, który ustawicznie wędruje w stronę siebie, innego czy Boga. Od bycia do niebycia, zgodnie z wymogiem ontologicznym.¹⁹¹ (Gadacz 2009b: 448). Egzystencja – zdaniem Marcela – to twórcze istnienie istniejącego w istnieniu.

O niemożliwości podania definicji egzystencji przekonany był także Jaspers. Definiować możemy jedynie przedmiot – uważał. Człowiek jednak jest istotą, która na podstawie wolności, którą dysponuje, nieustannie transcenduje. Dlatego nie może „pojąć siebie jako prostego rezultatu tego, co zdarza się w świecie. Dlatego przekracza swoje istnienie i świat, zmierza ku podstawie istnienia i świata, tam, gdzie upewnia się o swym źródle, dostępując wtajemniczenia w stworzenie”. (Jaspers 1990: 45). Termin egzystencja znaczy tyle w języku filozofii, ile znaczyła w świecie mitu jako „dusza” – konkluduje Gadacz. (Gadacz 2009b: 430).

¹⁹¹ Zgodnie z wymogiem ontologicznym rzeczywistość domaga się czynnego uczestnictwa w aktach szczęścia, miłości i natchnienia. W otwartości na świat nadziei.

Tym już i tak skomplikowanym wyjaśnieniom kategorii egzystencji Abbagnano nadał nowe pojęcie: „struktura”. Filozof rozumiał przez nią „formę”, przejawiającą się w dwu aspektach egzystencjalnych – pozytywnym i negatywnym. Należy zaznaczyć, że pojawienie się w propozycji Abbagnano aspektu negatywnego nie zostało obciążone pejoratywnym znaczeniem rezygnacji czy pesymizmu. „Wręcz przeciwnie, p r o b l e m a t y c z n o ś ć jest pozytywną podstawą ludzkiej egzystencji, gdyż jest podstawą możliwości” – wyjaśnia Gadacz. (Gadacz 2009b: 455). „Egzystencja może zatem ustanawiać siebie samą jedynie jako pozytywno-negatywną możliwość bycia, jako projekt bycia i otchłań niebycia. Tylko w ten sposób zachowuje ona swą autentyczność”. (Gadacz 2009b: 455).

Istnienie w człowieku poprzedza istotę – twierdził Sartre (Gadacz 2009b: 463). Kategorię egzystencji wyjaśnia Sartre’a za pomocą dwu podstawowych w jego filozofii pojęć jakimi są byt i nicość. Te dwie nierozdzielnie obecne w człowieku kategorie, ich wzajemna zależność, są początkiem i możliwością egzystowania trwającego aż do śmierci człowieka.

Sartre rozróżniał byt-w-sobie (który jest tym czym jest; ciałem i tożsamością) oraz byt-dla-siebie (który jest tym czym nie jest; różnicą i nicością). Ta nicość (byt-dla-siebie) pojawia się w szczelinach bytu-w-sobie poprzez świadomość i poprzez wolność transcenduje ku temu co możliwe. Autentyczne egzystowanie to, zdaniem Sartre’a, permanentna świadomość istnienia tej „szczeliny” i decyzja woli o przekraczaniu tego co dane, ku temu co jawi się jako możliwe. Egzystować to samego siebie uczynić. Wybierać i tworzyć w wolności.

Jak wobec usiłowań opisu kategorii egzystencji plasują się dokonania Stempowskiego? Polski myśliciel, jak liczni spośród filozofów egzystencji, nie napisał żadnej rozprawki filozoficznej dotyczącej *sensu stricto* analizy kategorii egzystencji. Nie czynił abstrakcyjnych rozważań o relacjach bytu i nicości, konstytutywnych elementach egzystencji czy formach transcendowania. Niemniej filozoficzne rozważania Stempowskiego, i wcale nie jako marginalne, dotyczyły prymarnych stanów egzystowania ludzkiego, jakim są życie i jego ostateczna granica – śmierć. Jeśli jednak konieczne byłoby umiejscowienie poglądów polskiego eseisty wśród filozofów parających się rozważaniem kategorii egzystencji, tak by doszukać się analogii, z pewnością należałoby zwrócić uwagę na wspólnotę myśli z Heideggerowską kategorią autentyczności oraz Sartrowską koncepcją egzystencji autentycznej. Poniekąd również na wspólną płaszczyznę rozumienia kategorii egzystencji z Marcellem (mam tutaj na myśli intymną, choć ze wszech miar indywidualną więź ze światem i czynne w nim uczestnictwo).

Koncepcja człowieka indywidualnego, o jakiej pisze i jak ją rozumie Stempowski, jest niezwykle bliska idei człowieka autentycznego, którą rozwija w „Sein Und Zeit” Martin

Heidegger.¹⁹² Niemiecki filozof piętnował wszelkie formy depersonalizujące człowieka, zawłaszczające go jako odindywidualizowaną część większej całości. Jednostka ludzka, która prawdziwie egzystuje w świecie („Dasein”), wyklucza przynależność do każdej ideologii, która usiłuje zobiektywizować jej autentyczność, podkreślić przynależność do świata przyrody czy jakiegokolwiek „wyższej” zewnętrzności. Heidegger utrzymywał, że człowiek chcąc być autentycznym (gdyż tylko taki człowiek prawdziwie egzystuje) musi być świadom własnej odrębności, samotności i samoodowiedzialności, gdyż jest bytem kierującym się wyłącznie ku sobie. Autonomia człowieka heideggerowskiego, podobnie jak indywidualizm podkreślany przez Stempowskiego odrzuca każde zewnętrzne „nie ja”, czyli zbiorową świadomość tłumu.

Sartrowska egzystencja autentyczna, której warunkiem *sine qua non* jest subiektywnie pojmowana prawda, dzięki której człowiek może egzystować autentycznie zostawiając za sobą fałsz, spójna jest ze światopoglądem głoszonym i realizowanym przez polskiego eseistę. „Jeśli przestanę wierzyć we własny smak i w słuszność mego sposobu istnienia, jakie będę miał prawo do swego miejsca pod słońcem” – pisał Stempowski w roku 1941. (Stempowski, 2004: 68).

Podstawę autentyczności egzystencji upatrywał Stempowski w *vita contemplativa*. Ona była dla polskiego myśliciela jedynie pewnym gwarantem ocalenia, pozwalającym otrzymać i utrzymać przeświadczenie o słuszności indywidualnych wyborów. Było więc, w pełnym tego słowa znaczeniu, walką o jednostkowe, własne istnienie, w obronie którego wypowiadał się w licznych esejach i listach. Było walką o życie.

Celną charakterystyką zalecanego przez Stempowskiego egzystowania mogłyby być słowa Abrahama Joshui Heschela:

Co pozostaje człowiekowi, który stara się ocalić swoją autentyczność inaczej niż przez ucieczkę od hałaśliwego, światowego kłamstwa i zdradliwych oczu? Tylko bliskość tłumu, poglądów większości, okresy obumierania twórczości. Bo dusza może tworzyć tylko wtedy, gdy jest sama, i niektórzy są wybrani do tego, by rozkwitali w ciemnych alejkach nocy. Najczęściej żyją oni na granicy rozpacz, oscylując pomiędzy pragnieniem wspólnoty a odosobnieniem. (Heschel 1991: 67).

▪ ŻYCIE I ŚMIERĆ

Kategoria życia i śmierci to najistotniejsze filozoficzne kategorie w twórczości Unamuna. „Konkretny, cielesny i niepowtarzalny człowiek istnieje lub żyje (tych określeń

¹⁹² Istnieje pewne prawdopodobieństwo, iż pojęcie autentyczności (choć w takiej formie nie pada w pismach eseisty), Stempowski zaczerpnął z „Sein und Zeit” Heideggera. Jak już wspomniałam, Stempowski był na odczucie Heideggera, jest więc prawdopodobne, że czytał książki niemieckiego filozofa.

Unamuno używał zamiennie). Lecz istnieć, *z y ć* znaczy *chcieć trwać* w swym istnieniu. Także wiele lat przed Heideggerem stwierdził, że człowieka nieskończenie interesuje istnienie”. (Gadacz 2009b: 383-384).

Jeśli końcem życia byłaby śmierć, życie nie miałoby żadnego sensu i było na wskroś absurdalne. Śmierć przerażała Unamuno, podobnie zresztą jak nicość. Ratunku upatrywał w przeczuciu nieśmiertelności, sile, która pcha człowieka do działania, która jest ruchem. Ta czynna siła nie jest jednak wytworem rozumu i nie powinna zostać unieruchomiona w świadomości człowieka. Ponieważ „[i]stnieć znaczy działać” – powiadał. (Unamuno 1984: 215).

Dla Szestowa życie jest tragiczne, pozbawione piękna, naznaczone nacierającą nicością, tajemnicze i obskurne. Tragizm ludzkiego życia polega – zdaniem rosyjskiego filozofa – na jego niezakorzeniu. „Jest to doświadczenie bycia pozbawionym gruntu, egzystencjalnych podstaw”. (Gadacz 2009b: 400).

O śmierci pisał Bierdiajew: „Tragedię śmierci można uprzytomnić sobie tylko przy ostrej świadomości osoby”. (Bierdiajew 2006: 259). Śmierć góruje nad życiem, a życie jest permanentnie uwikłane w umieranie. Dlatego też każda tęsknota, porzucenie, wewnętrzne rozdarcie człowieka wynika z obecności śmierci. Niemniej to panująca nad życiem śmierć doprowadza do odkrycia najgłębszych sensów ludzkiej egzystencji.

Śmierć to jedna z kategorii sytuacji granicznych, którymi zajmował się w swej filozofii Jaspers. Pomiędzy egzystowaniem a przeżywaniem sytuacji granicznych Jaspers postawił znak równości. Śmierć – uważał – to konstytutywna część ludzkiej egzystencji, a konfrontacja ze śmiercią daje sposobność dotarcia do granicy poznania i odczytania szyfrów transcendencji.

Dla Sartre’a zarówno życie, jak i śmierć to fakty jedynie przypadkowe i nie mające większego znaczenia. Sartre zapatrzony był w życie, a nie w jego kres. Wprawdzie twierdził, że zdarzają się sytuacje, dla których wybór śmierci wydaje się najwłaściwszym, jednak gdy tylko jest to możliwe należy „wybierać życie” – sugerował.

Zdaniem Camusa absurdalność życia ludzkiego polega na tym, że to śmierć stanowi fundament ludzkiej egzystencji. Dlatego też akceptacja tego stanu rzeczy, zgoda na śmierć i przemijanie, może uczynić człowieka wolnym i zdolnym do podejmowania trudów życia i autentycznego egzystowania. Podstawową kategorią swojej filozofii uczynił więc Camus kategorię samobójstwa. Pytanie człowieka: czy życie warte jest trudu aby go przeżyć stało się w jego filozofii pytaniem zasadniczym. Jednak – należy dodać – samobójstwo *sensu stricto*, potraktował Camus jako ucieczkę z pola bitwy, a w przypadku samobójstwa filozoficznego, jako zgodę na egzystowanie nieautentyczne.

Elzenberg do kategorii życia, jak i śmierci miał podejście ambiwalentne. Jawnie przyznawał się do życziwego stosunku do aktu samobójstwa. Śmierć to zło większe, życie to dobro mniejsze – puentował filozoficznie.

Analiza poglądów Stempowskiego w obszarze rozważań na temat życia i śmierci nie doprowadziła do łatwej klasyfikacji. Przystępując do niej spodziewałam się znaleźć Stempowskiego wyłącznie po stronie filozofów zalecających dystans do życia, głoszących poglądy o nieistotnym znaczeniu ludzkiego życia indywidualnego, natomiast o przychylnym stosunku do jego zakończenia.

Niezaprzeczalnym faktem jest, że fragmenty potwierdzające taki właśnie kierunek myślenia o życiu i śmierci są w filozofii Stempowskiego obecne. Wobec problemu śmierci własnej (naturalnej czy samobójczej) Stempowski przyjmował stanowisko zgodne z opiniami filozofów stoicyzmu. Dla polskiego myśliciela „[ś]mierć była sprawą prostą i niemal pogodną [jak pisała Krystyna Marek]. Lubił cytować stoików, którzy w debatach o nieśmiertelności duszy zadawali pytanie: czy nie stać was na to, żeby raz wreszcie umrzeć na serio?” (Marek 2005: 127). O śmierci mówił Stempowski, że „[...] jest groźna z daleka, dopóki działa na naszą wyobraźnię, tylko z bliska staje się prosta, łagodna, rozumna, staje się naszą ostatnią przyjaźnią, może nawet miłością”. (Marek 2005: 127).

Zdarzało się jednak, iż filozofowie mówiący o śmierci, zwłaszcza ci proklamujący stoicki dystans, postrzegani byli przez Stempowskiego pejoratywnie, jako niezaangażowani w życie teoretycy piszący o sprawach, których żywioł znajdował się poza zasięgiem ich spekulatywnych kompetencji, i którym nie było dane wniknąć w materię umierania.

Zdaniem Stempowskiego problem śmierci wydawał się nawet przerastać Pascala. „Głęboko wierzący Pascal [powiadał eseista] radzi nam odwracać się od myśli o śmierci: <Śmierć jest łatwiejsza do zniesienia, kiedy się o niej nie myśli>. I nieco niżej wypowiada myśl gorzką, między gorzkimi: <przykłady ofiarnej śmierci Spartanów i innych nie wzruszają nas wcale>”. (Stempowski 2001h: 12). Komu, wobec tego, Stempowski daje moralne prawo do wypowiedzania się na temat życia i śmierci, jeśli odbiera go filozofom? W eseju „Struny głuche i dźwięczne”, w którym przytacza słowa Pascala, przywołuje także postać „przejętego chrześcijaństwem” mistyka – jak o nim myślał Stempowski – Dostojewskiego. Rosyjski pisarz, ustami swego bohatera – księcia Myszkina, wypowiada słowa proste i emocjonalne, dalekie filozoficznym dywagacjom: śmierć jest potworna i jest niepotrzebna”. W podobnym tonie pisał Stempowski:

Jeśli komukolwiek wypada mówić o śmierci – to właśnie chyba tylko mistykom i poetom. Wśród nich także jednak najwięksi znawcy bolesnych spraw ludzkich uchylają się od mówienia. I gdy mówią, w słowach ich słychać krzyk protestu i zgrozy przed rzeczą zarówno straszną, jak pustą

i obłudną, którego wewnętrznego sensu nic nie potrafi oświecić. (Stempowski 2001h: 12-13).

Stempowski znajdował się w stanie permanentnego rozdarcia. Wielokrotnie ulegałam wrażeniu obecności pęknięcia w obszarze filozoficznego oglądu świata, inaczej mówiąc, pascalskiego rozchwiania pomiędzy dyktatem rozumu a serca. Ten niepokój przejawiał się szczególnie w sytuacjach granicznych, których doświadczał, lub których był świadkiem. W tych życiowych „nieteoretycznych” momentach zwykł porzucać szafowane *ex cathedra* chłodne i pozbawione emocji sentencje filozofów Starożytności. W otoczeniu ruin ludzkiej egzystencji, jak gdyby *contra spem spero*, wykazywał postawę adorującą życie. Co prawda była to afirmacja czyniona przez „rasowego” pesymistę (przypomnijmy podkreślane przez Marxa pokrewieństwo Stempowskiego z Schopenhauerem), głos przebijający się przez mroki by gloryfikować życie – na miarę człowieka Śródziemnomorza, jak Camus.

Podnosząc się z licznych epizodów depresyjnych Stempowski zawsze powracał do życia twórczego i zaangażowanego, w którym usilnie osłaniał własną prawdę i pielęgnował preferowane wartości. Takie życie realizował i takiego nauczał jako literat, filozof i wykładowca. Drwił z teoretyków domagających się wiary w naukową nieomyślność, podkreślał rangę życia zaangażowanego, choćby skromnego, jednostkowego, jeśli tylko było świadectwem egzystencji autentycznej i zgodności człowieka z samym sobą.

Jeśli prześledzić filozoficzny namysł Stempowskiego nad zagadnieniem samobójstwa ponownie utwierdzeni zostajemy o wewnętrznym konflikcie dwóch jego natur – rozumu i serca. W stronę „porządku serca” zapewne skłaniała Stempowskiego pamięć własnego kataklizmu, który zakończył się pobytem w zakładzie psychiatrycznym.

Stosunek Stempowskiego do samobójstwa przedstawiony został w sposób szczegółowy w rozdziale „Kłopoty z istnieniem”. W tym miejscu chcę zaznaczyć podobieństwo światopoglądowych ścieżek w obszarze samobójstwa Stempowskiego z myślą Camusa i Ciorana. Opis zachowań szaleńców dokonany przez Stempowskiego w eseju „Literat w domu wariatów”, ich niezrozumiałość dla zewnętrznego obserwatora pantomima gestów (Stempowski 2014a: 28–30) niezwykle przypomina spostrzeżenia jakie zawarł Camus w „Micie Syzyfa”, gdy (w podobnym jak Stempowski klimacie), opisuje trudny do zinterpretowania „teatr zachowań” człowieka odseparowanego od „realnego” życia (w tym wypadku jest to człowiek prowadzący rozmowę w ulicznej budce telefonicznej obserwowany przez przychodnię):

Z ludzi także promieniuje niehumanitarne. W momencie jasności widzenia mechaniczność ich gestów, ich pozbawiona sensu pantomima głupim czyni wszystko, co ich otacza. Człowiek rozmawia przez telefon za szklaną przegrodą: nie słycać go, ale widać mimikę bez znaczenia; i zadajemy sobie

pytanie, dlaczego on żyje. Niepokój wobec nieludzkości samego człowieka, niepojęte zachwianie w obliczu tego, czym jesteśmy, <mdłości> [...] to absurd”. (Camus 1991: 20).

Degradacja umysłów, której symptomy opisywał Stempowski, była ceną jaką chorzy psychicznie ludzie zapłacili za niezdolność do udźwignięcia standardów tzw. „normalności”. Przypomnijmy w tym miejscu, że kategoria „normalności” w filozofii Camusa i Ciorana była rewersem świadomej akceptacji życia absurda, krytykowaną przez filozofów postawą ludzi nieegzystujących prawdziwie.

Wykraczanie poza granice „normalności” Cioran gloryfikował i obdarzał uznaniem. Pisał wręcz o filozoficznej misji chorób: „[s]tany prawdziwie chorobowe umożliwiają nam kontakt z rzeczywistością metafizyczną, jakiej zdrowy człowiek nigdy nie zrozumie (Cioran 1992: 55) oraz

[t]ylko ludzie cierpiący naprawdę zdolni są posiadać treści autentyczne i mieć w sobie nieskończoną powagę. Inni narodzili się do wdzięku, harmonii, kochania i tańca. – Iluż ludzi zrezygnowałoby w głębi duszy z metafizycznych objawień, jakie zawdzięczamy rozpacz, agonii i śmierci, dla naiwnego kochania lub rozkosznej nieświadomości tańca. (Cioran 1992: 56).¹⁹³

Poglądy Stempowskiego wydają się bliskie refleksjom Ciorana. Jak twierdził polski myśliciel, decyzja o porzuceniu absurda życia, tak aby wieść życie w obszarze tzw. „normalności”, to dla szaleńców i przyszłych samobójców wywieszenie białej flagi i podwójna kapitulacja:

Wychowawcy tych zakładów weszli byli w konflikt z wymogami życia codziennego i w walce swej z życiem ponieśli zupełną klęskę. [...]. Zamknięcie zatem w zakładzie dla obłąkanych oznacza nie tylko ich kapitulację jako ludzi, ale w pewnej mierze jest ono nawet samą kapitulacją ich szaleństwa. W szpitalu znajdujemy właściwie już tylko inwalidów szaleństwa, nie zdolnych do walki o to ostatnie, poddanych, zdegradowanych, złamanych. Nie widzimy też nic innego, jak tylko sam upadek i cierpienie człowieka. (Stempowski 2014a: 32).

▪ TRAGIZM I KATASTROFIZM

W artykule „Próba typologii myśli katastroficznej” jego autor, Leszek Gawor, zaprezentował wieloaspektową postać zjawiska katastrofizmu oraz dokonał typologii czterech

¹⁹³ Opisywane przez Emila Ciorana dysfunkcje fizyczno-psychiczne wykształciły u Jerzego Stempowskiego umiejętności empatycznego wnikania w meandry życia wewnętrznego osób dotkniętych kryzysem psychicznym.

jego wariantów. Katastrofizm, jak ujmuje to autor, to historiozoficzny¹⁹⁴ pogląd dotyczący przyszłości,

który akcentuje kierunkową zmienność historyczną, doprowadzającą wyróżniony — w konkretnych prognozach — element procesu dziejowego (a może to być cały świat, ludzkość, jej wyodrębniony odłam w postaci np. określonej cywilizacji czy kultury, albo też konstytutywne dla danej kultury wartości) do progu zagłady lub wprost do unicestwienia. Proces ten jest wpisany w samoczynny mechanizm historii, warunkowany bądź to naturalistycznymi (kosmicznymi lub biologicznymi) prawidłowościami, bądź to Bożą Opatrznością, bądź to wreszcie immanentnymi regułami samej historii. Stąd wynika konieczność, nieuchronność i nieodwracalność nadejścia kryzysu zapowiadającego katastrofę lub wprost wieszczoną katastrofy. Powoduje to, że w wymiarze ludzkiej egzystencji horyzont kryzysu dziejowego lub kresu ludzkiej historii pojawia się zazwyczaj w sposób tragiczny, niezawiniony ani sprokurowany przez człowieka. Katastroficzny profetyzm spełnia jednocześnie dwie, ściśle z sobą powiązane funkcje. Z jednej strony, diagnozuje aktualny kryzysowy stan wyróżnionego elementu procesu dziejowego, z drugiej – pesymistycznie prognozuje jego przyszłość. (Gawor 2015: 10).

Autor artykułu zwraca uwagę na fakt, iż wątki katastroficzne towarzyszą rozwojowi ludzkiej świadomości od zarania dziejów. Powołuje się na babiloński mit potopu, religię zoroastrizmu oraz liczne koncepcje filozoficzne „na przykład u Heraklita, stoików, Platona, św. Augustyna, G. Vico, J. Bodina, mesjanistów, szczególnie zaś u myślicieli pierwszych dziesięcioleci XX wieku”. (Gawor 2015: 10).

Katastrofizm, to jedna z najbardziej charakterystycznych postaw przełomu wieku XIX i XX oraz okresu 20-lecia międzywojennego, która zbiegła się z fazą rozwoju i „klasycznym”

¹⁹⁴ Wyłaniająca się stąd historiozoficzna perspektywa, szczególnie funkcjonująca w myśli europejskiej od oświecenia, ale znana już w starożytności, wiedzie do określenia pojęcia kryzysu jako punktu w ludzkim pochodzie dziejowym zwrotnego, przełomowego, który zazwyczaj, w atmosferze poczucia wstrząsu spowodowanego danymi okolicznościami, nakazuje lub zmusza dokonać wyboru dalszego biegu dziejów w kierunku zazwyczaj zupełnie innym niż dotychczasowy. Wiąże się z tym dwoistość oczekiwań rezultatów sytuacji kryzysowych, co podkreśla tradycja dalekowschodnia, która „[...] pisząc słowo kryzys używa dwu znaków chińskich, z których jeden oznacza niebezpieczeństwo, bliska, nieunikniona ruina, drugi zaś oznacza okazja, możliwość, coś w rodzaju perspektywy otwierającej się w obliczu przyszłości”. Z takich też punktów widzenia kryzys jest zazwyczaj waloryzowany. Z jednej strony kryzysy dają asumpt do optymizmu i nadziei na lepszą przyszłość. Takie odczytywanie kryzysu średniowiecznego modelu społecznego tkwiło u podstaw idei emancypacji jednostki u N. Machiavellego, a nawet jeszcze w nowożytnych utopiach T. Morusa, T. Campanelli czy F. Bacona. Jako ilustracja takiego oblicza kryzysu nasuwają się także słowa I. Kanta, piszącego że XVIII-wieczna ludzkość wreszcie wydorowała i przewyciężając kryzys kulturowy epoki przedoświeceniowej, wstępuje na wyższy poznawczo i lepszy moralnie etap swego rozwoju. Do takiego rozumienia kryzysu nawiązywali pozytywiści, upatrujący w scjentyzmie ostateczne przewyciężenie postponowanego „metafizycznego” etapu rozwoju człowieka. Optymistyczna była też wizja ideologii komunistycznej, która miała stanowić ratunek wobec kryzysu wywołanego przez kapitalizm. W tej perspektywie „kryzys” jest osobliwym warunkiem postępu. Z drugiej strony, sytuacja kryzysowa bywa kojarzona wyłącznie z zagrożeniem, niepewnością co do przyszłości, z oczekiwanym niebezpieczeństwem. Takie negatywnie ujmowanie kryzysu znajdowało szczególny wyraz, przykładowo, w poczuciu „schyłkowości czasów” występującym w dekadentyzmie Rzymskim, w eschatologicznych oczekiwaniach milenijnych w średniowieczu, w powszechnie odczuwanym kryzysie kultury europejskiej na przełomie XIX i XX stulecia [...]. (Gawor 2015: 12–13).

okresem filozofii egzystencji. Warto wspomnieć o wydanym dwutomowym katastroficznym traktacie filozoficznym autorstwa Oswalda Spenglera „Zmierzch Zachodu” (1918-1923).

Katastrofizm¹⁹⁵, tragizm i kryzys były regularnie ponawianymi tematami przez wszystkich myślicieli stawiających kategorię egzystencji ludzkiej w centrum filozoficznej uwagi.

Nigdzie indziej problematyczność egzystencji ludzkiej nie znalazła tak przekonującego wyrazu jak w myśli egzystencjalistycznej. W jej nastroju, filozofii, teologii, psychologii, psychiatrii bądź literaturze. Myśli udręczonej, wyrażonej w pismach, między innymi, Kierkegarda, Marcela, Tillicha, Nietzschego, Heideggera, Sartre’a, ale i Szestowa czy Dostojewskiego, wreszcie Lévinasa i Bubera, a także przedstawicieli psychoanalizy. Tragizm i skończoność, zarówno dziewiętnastowiecznego, jak i dwudziestowiecznego życia, sposobu jego odczuwania i pojmowania, zostały zatem najpełniej wyartykułowane w tekstach, które myśliciele egzystencjalni poświęcili najistotniejszym problemom ludzkiej egzystencji. Mam tu na myśli: niepewność istnienia, wyobcowanie, samotność i lęk, wybór i autentyczność, doświadczenie Innego, tajemnicę śmierci oraz wartość nihilizmu. (Prokopski 2007: 366).¹⁹⁶

Stempowski to milczący profetyk nadciągających katastrof, który drogę do doliny Jozafata przemierzał krokiem miarowym i w zupełnej samotności. Obca mu była atmosfera paniki w równej mierze, jak ekscytacja wyczekująca ocalenia. Apokaliptyczność epoki w której żył przyjmował jako stan trwały (Miłosz 2005: 269) i niezdalny do uleczenia.

Z czterech odmian katastrofizmu proponowanych przez Gawora najlepiej charakteryzuje Stempowskiego katastrofizm wyrosły z kryzysu¹⁹⁷, ten o pesymistycznych proweniencjach. Polski myśliciel przeświadczony był o nieuniknionym końcu, jeśli nie całej kultury, to z pewnością świata ważnych dla niego wartości.

Spośród przedstawicieli filozofii egzystencji najbliższy pesymizmowi Stempowskiego (choć zdecydowanie bardziej mroczny) był Cioran, pisarz będący w permanentnym konflikcie ze światem – niestrudzony rzecznik myśli pesymistycznej. Śmierć jest nieistotna,

¹⁹⁵Gawor wymienia katastrofizm naturalistyczny, kulturowy, eschatologiczny oraz związany ze zjawiskiem kryzysu.

¹⁹⁶ Analizę licznych kategorii tragiczności, poczynawszy od starożytności, poprzez nowożytność i pesymistyczną wizję świata wieku XX, przeprowadza Maria Cieśla-Korytowska w książce „Tragiczna pomyłka. O tragedii i tragizmie”. (2019).

¹⁹⁷ Pojęcie katastrofizmu jest ściśle powiązane z ideą kryzysu [...] Źródłosłowem pojęcia kryzysu (grec. *krisis*) jest greckie *krinein*, tłumaczone jako: rozstrzygnięcie, decydowanie, czy osądzenie, ale też zmierzenie się z czymś, sprzecanie się czy podjęcie walki. Oznacza to, najogólniej, konotację akcentującą możliwość, a w większości przypadków – nawet konieczność wyboru, dokonania ostatecznych rozstrzygnięć w wielorakich ludzkich sytuacjach. Kryzys jest okresem przełomu, decydującym zwrotem, chwilą podejmowania istotnych wyborów. (Gawor 2015: 11).

bo świat jest nieistotny. „Umierasz z powodu wszystkiego co istnieje, i wszystkiego, co nie istnieje” – głosił Cioran. (Cioran 1992: 36-37).

Absurdalny świat, jak o nim myślał rumuński filozof, to filozoficzno-eschatologiczny bezsens najwyższej próby. Dlatego też, ani istnienie świata, ani istnienie człowieka nie miały w jego oczach żadnej racji bytu. Samotność człowieka – twierdził – jest bezgraniczna, a istota ludzka beznadziejnie rozciągnięta pomiędzy dwoma iluzjami: autoiluzyjnej świadomości pełni, a przecuciem nieuchwytej w rzeczywistości pustki. Pustkę u Stempowskiego wypełniała potrzeba przeżycia estetycznego¹⁹⁸ oraz niezłomne odwoływanie się do świata wartości. W obliczu wizji katastrofizmu analizował zwłaszcza moralną kondycję człowieka.

Dwa lata po zakończeniu II wojny światowej, w „Listach z ziemi berneńskiej”, Stempowski odsłania pełne spektrum dręczącego go pesymizmu i zwierza się czytelnikom:

Ale nade wszystko dręczyło mnie poczucie klęski, świadomość ogólnej katastrofy, której byłem świadkiem i aktorem, jak marynarz na tonącym okręcie, na którym spełnienie swego obowiązku nie jest już na nic przydatne i nie daje nawet złudzenia satysfakcji moralnej. Oderwanie od tego całego kompleksu pojęć jest złożoną operacją. Musimy przyjść w tym celu do jakiegoś rozpoznania praw jednostki, myślę o prawach moralnych, w obliczu wielkich kataklizmów. (Stempowski 1974: 64).

▪ SAMOTNOŚĆ I KOEGZYSTENCJA

Zaangażowanie w życie lub odmowa działania to prymarne wybory każdego człowieka. W kontekście filozofii egzystencji obie postawy nabierają wyjątkowego znaczenia, gdyż stają się narzędziem nawigacji w życiu oraz są świadectwem ludzkich wyborów. Kategorię samotności omówiłam jako integralnie połączoną z sytuacją milczenia. Wszystkie one (zaangażowanie, brak zaangażowania oraz samotność i milczenie) stanowią część refleksji nad *vita activa* oraz *vita contemplativa*.

Rozdział poświęcony kategorii milczenia przedstawia poglądy z niemal całej historii filozofii. Nie będę zatem powielala zawartych tam treści, przypomnę jednak, iż przedstawione zostały teorie okresu posokratyjskiego, tradycji platońskiej, Arystotelesa, greckich sceptyków, św. Augustyna, Pascala, Kanta, Locka, Hume’a oraz poglądy myślicieli pozytywizmu. Równie istotne w kontekście badania tematu były dywagacje filozofów XIX i XX wieku, takich jak Kierkegaard, Heidegger, Nietzsche, Szestow, Husserl, Adorno, Jaspers, Marcel czy

¹⁹⁸ [Stempowski] [n]ie wystawia na widok publiczny swej niedoli i nędzy, nie odlicza minut dzielących świat od <wielkiej pożogi> i, co może najważniejsze, nie wiąże z nią żadnych nadziei [...]. Postawa jaką samotny wędrowiec przeciwstawia światu, odwołuje się do wartości estetycznych, a więc takich, których nie można ideologicznie spożytkować. (Kowalczyk 1997: 179).

Lavelle. W temacie samotności wyszczególnione zostały poglądy Heschela, Weil, Arendt, Simmla oraz Guardiniego.

Rozdział „Refleksje nad *vita activa* i *vita contemplativa*” zbudowany został zwłaszcza wokół myśli Arendt, o której wprawdzie Stempowski nie pisał, ale z poglądami której w kilku filozoficznych aspektach dobrze rezonował.

Śledząc wypowiedzi Stempowskiego na temat milczenia oraz przyglądając się wyznaniom pisarza dotyczącym tej kategorii, nabiera się przekonania o doniosłości refleksyjnego sposobu egzystowania w jego życiu. Bliskie polskiemu eseście były poglądy starożytnych sceptyków, dla których stan milczenia był najwłaściwszą formą filozofowania.

O antypozytywistycznych poglądach Stempowskiego była już mowa wielokrotnie. W ramach tego światopoglądu odrzucał on sugestie o konieczności wykluczenia tematu milczenia z dyskursu filozoficznego, z powodu zbyt bliskich jego konotacji z metafizyką. Polski myśliciel podzielał poglądy Szestowa o niewyraźności ludzkich przeżyć subiektywnych, czemu zadośćuczynić mogło jedynie milczenie, tak by ochronić ich prawdę.

Rezonował w tym temacie z niechęcią Heideggera do „słowotoku”, który sprawnie trywializuje każdy temat. Heideggerowskie nawoływanie do wsłuchiwania się w mowę Bycia, w przypadku Stempowskiego znamionował zaangażowany kontakt z naturą, którą – jak sędzę – pojmował polski eseista panteistycznie. Jednak sugestia Adorna aby zachować stan milczenia jako przeciwdziałanie pokusie racjonalizacji zbrodni wojennych mogłaby nie znaleźć uznania w oczach Stempowskiego.

Ważnymi motywami twórczości Stempowskiego były – analogicznie jak u Sartre’a: nuda, problem poczucia wyobcowania, braku przynależności, społeczne niedostrojenie i konieczność alienacji społecznej (wycofanie w rejony własnej umysłowości).

Moje życie jest tutaj bardzo samotne. Dużo czytam [...] Od pewnego czasu widuję duchy i cienie, które mi bardzo pomagają w tej nowej samotności. Trzeba teraz z nimi trzymać, bo to jest nasza wewnętrzna Brazylia, inna jeszcze od tej, o której myślał Augustinus, mówiąc: NOLI FORAS IRE, IN TE IPSUM REDI. IN INTERIORE HOMINE HABITAT VERITAS¹⁹⁹ [...] Widok tamtego brzegu bardzo uspokaja, dużo można wytrzymać tak, *aequo animo*, bez pocieszenia religijnego i filozoficznego nawet, zostając sobą. Seneka miał w tych rzeczach ogromne doświadczenie. (Stempowski 1995c: 122).

W podobnym tonie jak Stempowski, o konieczności zwrócenia się do własnej świadomości pisał Lavelle już w latach niewoli niemieckiej, której doświadczył około roku 1916:

¹⁹⁹ Nie wychodź; zwróć się ku sobie. We wnętrzu człowieka mieszka prawda (Św. Augustyn).

Doświadczenie walki, zagrożenia śmiercią, przerwanie ciągłości zwyczajowego życia rodzinnego i społecznego oraz nietypowe uwarunkowania potrzeb wywołanych uwięzieniem w szczególny sposób sprzyjały, jak sądzę, w moim przypadku i w przypadku innych ludzi mojego pokolenia skupieniu wewnętrznej uwagi na sobie, przy którym samoświadomość zwraca się wstecz ku sobie, by bez żadnego obcego wsparcia znajdować w sobie źródła pomocy, które jej wystarczą. [Albert 2006: 811].

Vita contemplativa było dla Stempowskiego „sposobem na życie”, projektem, który wybrał i który uważał za konieczny warunek „powrotu do samego siebie”. Na zadane pytanie, dlaczego odmawia udziału w toczącym się „bankiecie życia” odpowiadał, że czyni to dla własnego ocalenia, dla podtrzymania wiary w słuszność własnego indywidualnego istnienia, i jako walkę o życie z nicością.

Jednak okresy milczenia były u Stempowskiego przerywane okresami intensywnej działalności epistolograficznej. Intensywnie pisane listy – korespondencja (relacja z zewnętrznym światem) „oddają paradoks epistolografii Stempowskiego: są dowodem jego wybranej samotności, którą uważał za warunek zachowania niezależności, a jednocześnie świadczą o niezwykle intensywnym kontakcie ze światem i o potrzebie komunikowania swego uczestnictwa” – zauważa Kowalczyk. (Kowalczyk 1997: 127).

Bliską swoim przekonaniom manifestację anty-aktywności znajduje eseista w literaturze Céline’a. Analizując wychwalaną przez Sartre’a antywojenną powieść „Podróż do kresu nocy”, określaną „samotnością bez kresu”, podkreśla heroiczną postawę jej bohaterów, którzy brnęli przez życie pozbywszy się nadziei, pocieszenia płynącego z religii i także z wiary w zbawczą rolę aktywności społecznej. Ci – zdaniem Stempowskiego – reprezentują cnoty heroiczne o proveniencji greckich sceptyków, które godzą w koncepcję czynu eksperymentalnego, filozofię pragmatyczną, w każdy czyn będący zrywem rewolucyjnym, którymi polski myśliciel tak bardzo gardził.

▪ NADZIEJA I MIŁOŚĆ

Rozdział poświęcony problemowi nadziei rozpoczęłam od zasugerowania, iż możliwa jest taka interpretacja filozofii egzystencji Sartre’a, która upoważni do określenia go filozofem nadziei. W kontekście myśli Stempowskiego zabieg taki byłby jeszcze trudniejszy do obronienia. Problematyka nadziei i miłości nie zajmował uwagi Stempowskiego w takim stopniu jak czyniło to zagadnienie tragizmu i katastrofizmu, kategoria samotności i koegzystencji czy moralności i odpowiedzialności. Poruszając (choć rzadko) temat nadziei Stempowski nigdy nie nawiązywał do propozycji filozofów wieku XX. Jeśli już wypadało do

nadziei nawiązać, recytował fragmenty tekstów filozofów Starożytności, gdyż w tym obszarze filozofowania polski myśliciel jest wyłącznie ich spadkobiercą.

Śladów podobieństw do filozofów egzystencji należałoby zatem szukać nie w sferze refleksji o filozofii, ile w postawie życia. Wiemy przecież, że Stempowski (jak Camus, czy Cioran) odrzucał te wszystkie źródła pocieszenia, do których tak tłumnie udają się ludzie w obliczu kryzysu. Obce mu było pocieszenie religijne i filozoficzne. Nadzieja w przypadku Stempowskiego przynależała do tej, którą Gadacz utożsamia z twórczą siłą, która nie wypatruje możliwości uniku lecz jest trzeźwa i spogląda rzeczywistości prosto w oczy. Będzie to nadzieja, którą Elzenberg nazywał „męstwem samego istnienia”. Nadzieja Stempowskiego to nadzieja egzystencjalna („otwarta na niespełnienie, nadzieja w obliczu tragiczności, heroiczna nadzieja, nadzieja wbrew”).

Sposób „realizowania” nadziei przez Stempowskiego po raz kolejny potwierdza bliskie konotacje polskiego myśliciela ze światem refleksji Camusa. Szczególnie z jego trzeciego okresu filozoficznego, gdy wyzwaniem dla nadziei przestał być dla francuskiego pisarza zarówno absurd, jak i bunt. W okresie, gdy pogodzony z losem zwraca się w stronę idei Śródziemnomorza i jej mitologii, gdy powraca do myśli Południa, do umiaru, klarowności umysłu i ponaduniwersalnego świata wartości. W tym jednak przypadku Stempowski nie musiał do niego powracać, gdyż nigdy z niego nie wyszedł.

▪ TWÓRCZOŚĆ

Dla wielu filozofów egzystencji sztuka stanowiła interesującą kategorię badawczą. W spektrum zainteresowań leżała zarówno ontologia sztuki, sposób jej istnienia i trwania, poszukiwanie jej źródeł oraz analizowanie metod jej krytycznego ujęcia. Kategorią sztuki zajmował się Nietzsche, Heidegger, Sartre, Bierdiajew, Marcel, Szestow, Jaspers oraz Simmel. Ponieważ szczegółowa analiza kategorii twórczości, jaka była udziałem wymienionych powyżej myślicieli, w znacznym stopniu wykracza poza ramy niniejszej dysertacji (przynależy bowiem do filozofii sztuki i estetyki), poniżej przedstawiam poglądy jedynie tych filozofów, które rezonują z przekonaniami Stempowskiego, i to wyłącznie w obszarze namysłu nad obszarem krytyki artystycznej, tak, by wykazać przynależność polskiego myśliciela do grona filozofów egzystencji również w tym przedziale tematycznym.

Pozbawienie dyscyplin artystycznych przynależności do świata uniwersytetów, ze względu na ich konotację ze światem mitów, myślenia irracjonalnego i intuicji, Stempowski oceniał jako niepowetowaną stratę dla obu stron. Stawał w obronie fantazji sztuki i autentyczności tworzenia, podobnie jak Sartre oraz Camus, oraz był zdania, że sztuka

nie może być zawładniętą przez rozum, gdyż nigdy nie porzuciła swych magicznych początków. Niemniej – uważał – jest na tyle sprawcza, iż potrafi przynieść człowiekowi pocieszenie, jakie oferuje religia i metafizyka.

Rozumienie specyfiki „ducha” dyscypliny jaką jest krytyka literacka Stempowski podzielał razem ze środowiskiem propagującym *Lebensphilosophie*, które poddawało krytyce metody badawcze proponowane przez czołowego przedstawiciela francuskiego pozytywizmu, historyka sztuki – Hipolita Taine’a.

Postaci Taine’a Stempowski poświęcił sporo uwagi w eseju „O współczesnej formacji humanistycznej”. Taine był skrupulatnym badaczem cywilizacji europejskiej oraz modelowym reprezentantem metod badawczych, obecnych w pozytywistycznie ukierunkowanym obszarze humanistyki. Już w pierwszym rozdziale książki „Filozofia sztuki” zatytułowanym „O istocie dzieła sztuki”, Taine wyjaśnia specyfikę własnego warsztatu badawczego:

Metoda nowoczesna, której staram się trzymać, a która zaczyna przenikać do wszystkich nauk moralnych, polega na tym, aby dzieła sztuki, rozpatrywać jako fakty i plody, których cech trzeba oznaczyć, a przyczyn się doszukiwać, nic więcej. Nauka, tak pojęta, ani prześladuje, ani przebacza, stwierdza i wyjaśnia [...] przedstawia się jak botanika [...]. Z tego tytułu idzie ona za ruchem ogólnym, który zbliża dziś nauki moralne do nauk przyrodniczych i który nadając pierwszym zasady, ostrożność, wskazuje kierunek drugim, udziela im tej samej trwałości i zapewnia ten sam postęp. (Taine 2010: 18-19).

Zgodnie z teorią determinizmu, Taine głosił, że każda epoka cywilizacyjna wytwarza specyficzne dla niej dzieła sztuki, a czynnikiem „spajającym” je wszystkie jest ich zdeterminowanie poprzez cztery warunki: klimat, rasę, środowisko oraz moment historyczny. Metody naukowe Taine’a zostały podważone niemal we wszystkich rozwijających się gałęziach nauk humanistycznych przełomu wieków XIX i XX. W szczególnej jednak opozycji wobec nich znaleźli się humaniści ze wspomnianego już obszaru *Lebensphilosophie* (Dilthey, Spengler), jak i badeńskiej szkoły neokantyzmu (Windelband, Rickert). Stempowski również przynależał do grona opozycjonistów.

Wiek XIX nie znał większej przeciwstawności między formacją humanistyczną a przyrodniczą. Między Darwinem a Claude Bernardem z jednej a Hipolitem Taine’em z drugiej strony nie dostrzegamy żadnej przepaści. Obie formacje łączyły zbieżne poglądy na człowieka, jego przeszłość i możliwości. Darwińscy widzieli go jako wynik długiej ewolucji gatunków, opartej na eliminowaniu i przystosowaniu. Historycy widzieli go w środowisku historycznym, obciążonego spadkiem po pokoleniach poprzednich. Dla socjologów był nieodrodnym synem swej grupy społecznej. Wreszcie ekonomiści podporządkowali jego wysiłki indywidualne prawom natury rządzącym wolną grą sił gospodarczych. (Stempowski 2001d: 7).

W dalszej części eseju Stempowski czyni bolesną konkluzję: „Widziany z laboratorium czy z archiwum, człowiek niesiony był przez powolne procesy ewolucyjne. Nawet znajomość minionych katastrof, które pochłonęły państwa i ludy, obracając ich kraje w pustynie, nie nasuwała ludziom ubiegłego stulecia żadnych podejrzeń”. (Stempowski 2001d: 7).

W liście do Czapskiego w 1947 roku Stempowski dywaguje na temat współzależności artysty i jego epoki, i przecząc teorii Taine’a pisze:

Chciałbym np. odpowiedzieć sobie na pytanie, w jakim stopniu artyści Renesansu byli dziećmi swego czasu i tkwili w aktualnościach [...]. Ten okropny obraz Włoch renesansowych, jaki wyłania się z Machiavellego i Guicciardiniego, jest niewidoczny u malarzy. Był to czas ruin wszelkiego prawa i porządku, zaniku resztek moralności chrześcijańskiej [...]. Z tego czasu nie zostało nic prawie w malarstwie [...] W sztuce Baroku też nie ma bezpośrednich aluzji. (Stempowski 2000d: 37–38).

O metodach Taine pisał także Elzenberg w „Kłopotcie z istnieniem”:

Taine, wszędzie szukając *la faculté maîtresse*, i pewne rysy psychologiczne tłumacząc przez inne rysy, ustanawia między nimi jak gdyby rzeczywisty stosunek przyczyny do skutku; dla niego ta wiedza jest naprawdę c z y m ś, jakimś b y t e m. To czyni oryginalność, to i niebezpieczeństwo jego systemu. Jeśli natomiast ja studiując swoich autorów, staram się wszystkie rysy sprowadzić do jednego, to nie chodzi o podniesienie jednego z nich do godności przyczyny, z której wszystkie inne dadzą się wyprowadzić, tylko po prostu o wydobycie z ich różnaitości i różnorodności tego, co im jest wspólne; jest to forma czysto abstrakcyjna, a stosunek, który ustanawiam, czysto logiczny, nie realny. (Elzenberg 1963: 25).

Antagonistą wobec teorii Taine’a był także Szestow. Twierdził, że twórczości artystycznej nie da się zinterpretować w sposób naukowy, a świat zjawisk nie może być „odgórnie” zdeterminowany, jeśli trudne do uchwycenia kaprysy artysty i jego samowola przenikają do świata zjawisk. Skoro „[n]ie można zrozumieć ani Ibsena, ani Shakespeare’a, ani Byrona, ani Goethego – nie można ich także objaśnić. Objaśniony poeta tyle jest wart, co uwiędły kwiat; bez kolorów, bez zapachu – jego miejsce jest na śmietniku” – pisał w „Wielkich wigiliach”. (Szestow 2016: 12).

Próba „naukowej krytyki literackiej” Taine’a była z gruntu poroniona [twierdził Szestow]. Krytyka nie może i nie powinna być naukowa – to znaczy dążyć do systemu powiązanych logicznie twierdzeń. Krytyk „widział” oczami to, o czym opowiada poeta, i dlatego ma prawo do wszystkich przywilejów, którymi Apollo obdarowuje swoich wybrańców. Jeśli poeta może pozwolić sobie na samowolę, innymi słowy, jeśli poeta dysponuje wielką kartą swobód i wolno mu w naszym biednym, związanym żelaznymi prawami świecie szukać wolności – to krytyk chce i może żądać dla siebie tych samych praw. (Szestow 2016: 12).

W podobnym tonie pisał Stempowski:

W nieznanym dotąd liście Maupassanta, np., ogłoszonym ostatnio w „*Mercure de France*”, znajduje się następujący *passus*: „Doznaję czasami krótkich, dziwnych i gwałtownych objawień piękna, piękna nieznanego, nieuchwytnego, zaledwie zdradzającego się w pewnych słowach, widokach, pewnych zabarwieniach świata, pewnych sekundach [...] Nie potrafię go ani dać poznać innym, ani wyrazić, ani opisać. Zachowuję je dla siebie. Nie mam innej racji bytu, innej przyczyny dalszego trwania [...]. (Stempowski 2012h: 167).

Kontynuując wątek pisze dalej polski eseista:

Na pierwszy rzut oka zwierzenia Maupassanta wydają się rzeczą równie fantastyczną jak dziewięć muz i podwójny wierzchołek Parnasu. Uderza w nim przede wszystkim osobliwa drabina wartości. Na jej najwyższym szczeblu, określonym jako „najwyższa racja bytu”, znajdują się sekundy objawienia, wrażenia nieuchwytnie i niedające się opisać [...]. (Stempowski 2012h: 167)

Nad głębią refleksji, którą Stempowski obdarzał obszar krytyki literackiej, i którą w sposób mistrzowski uprawiał, zastanawiał się Kowalczyk. Zdaniem polskiego historyka literatury Stempowski traktował literaturę „jako świadectwo egzystencjalne” (Kowalczyk 1997: 47). Delektacja artystyczna, o której tak wiele pisał, „pozwala aktualizować autonomiczne wartości estetyczne, ale także uwalnia od ograniczeń świata empirycznego”. (Kowalczyk 1997: 68). W tym miejscu Kowalczyk zwraca uwagę czytelnika na wypowiedź György Lukácsa (z którą mógłby zgodzić się polski eseista), że „zainteresowanie sztuką rodzi się z rozczarowania empiryczną rzeczywistością”.²⁰⁰ (Kowalczyk 1997: 68). Zdaniem Kowalczyka

Stempowski nawiązuje do podstawowych kategorii estetyki egzystencjalistycznej: sztuka rozświeśla i wyraża nasze istnienie, a nawet, jak mówi Heidegger, objawia prawdę metafizyczną. Uświadamiając odbiorcy wagę punktów granicznych, dzieło sztuki kwestionuje wyznawany do tej pory porządek moralny i żąda jego rewizji. (Kowalczyk 1997: 77)

Stempowski przynależał do nurtu krytyków o rodowodzie egzystencjalnym, dlatego też nie uprawiał krytyki artystycznej, która proponowałaby odbiorcy zbyt łatwe pocieszenia, jakie z założenia nieść miała, pozbawiona głębszej misji pozaartystycznej, *l'art pour l'art*.

Wypowiedzi krytycznoliterackie Stempowskiego [pisze Kowalczyk] wpisują się w kontekst europejskich dyskusji o literaturze w owym okresie. Warto zwłaszcza przywołać polemikę wokół artykułu Marcela Arlanda pt. *Sur un nouveau mal du siècle* w lutowym zeszycie „*Nouvelle Revue Française*” z 1924 r. Autor, młody pisarz, jeden z pokolenia, które „budziło się do życia duchowego

²⁰⁰ Podaję [za:] A.St. Kowalczyk (1997): Karol Sauerland, *Życie i formy; młody Lukács* [w:] tegoż *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, PIW. Warszawa. 1986, s. 111-112.

przekładając Horacego i Wergiliusza wśród huku dział”, argumentował, że literatura nie jest domeną aktywności pozornej, swobodną grą umysłu i wrażliwości. Prawdziwy pisarz musi (*est poussé par une force irrésistible*) pochylić się z uwagą nad tajemnicą ludzkiej egzystencji i badać ją analizując jednostkową świadomość i doświadczenie wewnętrzne. Nie można już uwierzyć w literaturę abstrahującą od etyki [...], czy od perspektywy religijnej, bo sztuka, jeśli nie chce zatracić się w drobnostkach, nie może pozostać obojętna wobec nostalgii innej rzeczywistości. (Kowalczyk 1997: 77).

▪ ROZUM I INTUICJA

Spora część doktoratu poświęcona została jednej z największych batalii światopoglądowych, która toczyły się niemalże od zarania historii myśli. Antagonizmy środowisk filozoficznych i naukowych w kwestii rozumienia i interpretacji świata (bo o nich mowa) były szczególnie nasilone w okresie przełomu antypozytywistycznego. Wśród nich istotne miejsce zajmowały kierunki o intuicjonistycznej narracji filozoficznej jak: bergsonizm, filozofia egzystencji, psychoanaliza czy fenomenologia.

Przynależność Stempowskiego do grona protagonistów antypozytywistycznego światopoglądu została w doktoracie wykazana dosyć szczegółowo i obroniona (jak sądzę) ilustracją licznych przykładów zaangażowania Stempowskiego w obronę wartości wnoszonych przez nauki humanistyczne; w rozumienie mechanizmów „zarządzających” światem człowieka – tym zewnętrznym i wewnętrznym.

Niezłomność Stempowskiego w dyskredytowanie pozycji rozumu, jako najwyższej instancji orzekającej na temat prawdy o człowieku było doprawdy podziwu godne. Kontynuowane przez całe życie, szczególnie nasilone było w latach 30. i 40. XX wieku. Obejmowało liczne dziedziny życia kulturalno-społeczno-politycznego, gdzie problem konfliktu na linii rozum – intuicja poddawany był wnikliwej analizie filozoficznej. Tu należy zaznaczyć, że zainteresowanie Stempowskiego kategoriami irracjonalnymi, spowodowane, jak usiłowałam udowodnić, przyjaźnią i pewną „słabością” do filozofii Szestowa, wpisuje się w długą tradycję filozoficznego irracjonalizmu, kontynuowanego także w wieku XIX i XX, o czym pisze Jan Szmyd:

Kolejną większą formacją nowożytnego irracjonalizmu filozoficznego był irracjonalizm dziewiętnastowieczny, powstały częściowo pod wpływem niektórych wątków filozofii Kanta (fenomenalizm, agnostycyzm, ograniczenia rozumu teoretycznego), a zwłaszcza z reakcji na racjonalizm heglowski. Ten wewnętrznie zróżnicowany irracjonalizm filozoficzny ubiegłego stulecia reprezentowali głównie S.A. Kierkegaard (1813-1855), Maine de Biron (1766-1824), A. Schopenhauer (1783-1860), F.W. J. Schelling (1775-1854), G.T. Fechner (1802-1887) i inni. Zaś u progu dwudziestowiecznego, największego w dziejach myśli irracjonalnej i zarazem najbardziej zróżnicowanego irracjonalizmu filozoficznego stanęli ze swoimi koncepcjami E. von Hartman (1842-1906), H. Vaihinger (1852- 933), F. Nietzsche (1844- 1900), G. Simmel (1858-1918), W. Dilthey

(1833-1912), H. Bergson (1859-1941), W. James (1842-1910), G. Sorel (1847-1933), Z. Freud (1856-1939), R. Möller-Freienfels (1882-1949), N. Hartmann (1882-1950) i inni. (Szymdt 1993: 16-17).

Poniżej w sposób niezwykle skrótowy przedstawiam światopoglądy dotyczące funkcji racjonalności i irracjonalności najważniejszych filozofów egzystencji, by na tym tle zaznaczyć miejsce, jakie zajmuje interpretacja rozumu i intuicji w filozofii Stempowskiego.

Rozum, jak pojmował go Unamuno, nie posiada kompetencji by pojąć świat, gdyż ten nieustannie wymyka mu się istniejąc poza świadomością. Każda próba „zrozumienia” świata ostatecznie kończy się porażką rozumu, gdyż ten usiłuje „zatrzymać” spostrzeżony świat w świadomości, podczas gdy świat jest nieuchwytny w nieustannym stawaniu się. Istnienie, zdaniem Unamuna, polega na działaniu, dlatego drogi życia i rozumu tak dalece się rozchodzą – twierdził Unamuno.

Rozum, uważał hiszpański filozof, ponosi klęskę także na drodze spekulacji o nieśmiertelności, gdyż nie jest w stanie dowieść istnienia Boga. Nie przynosi więc człowiekowi żadnego pocieszenia. Roztacza pustkę i wskazuje na nicłość. „To, co uważamy za prawdę, co zdobywamy za pomocą naszego myślenia, okazuje się w pewnym sensie niewspółmierne nie tylko ze światem zewnętrznym, w który rzuceni zostaliśmy w dniu narodzin, ale i z naszymi własnymi wewnętrznymi przeżyciami” – pisał Szestow w „Atenach i Jerozolimie” (Szestow 1993: 91).

Poglądom Szestowa został poświęcony osobny podrozdział niniejszej dysertacji, z którego jednoznacznie da się wyczytać antagonistyczną postawę wobec gloryfikacji *ratio*. Zgrabnym podsumowaniem niech będzie stwierdzenie Gadacza, który zauważa, że „[f]ilozofia Szestowa sytuuje się na przeciwległym biegunie w stosunku do Hegłowskiej fenomenologii rozumu. Jeśli Hegel całkowicie zredukował Boga do rozumu, to Szestow radykalnie Go od niego oderwał”. (Gadacz 2009 b: 402).

Również Bierdiajew sprzeciwiał się filozofii Hegla, uznając pomysł „obiektywizacji ducha historii” za teorię całkowicie oderwaną od świata ludzkiej egzystencji; tragedii, konfliktów, cierpienia, radości, słowem – stanów emocjonalnych człowieka. Filozofowanie, uważał Bierdiajew, odbywa się dwoma metodami. Filozofia obiektywna jako naukowa i intelektualna, rządzona jest przez „rozum mały”, zwany też przez Bierdiajewa „rozumem tego świata”. Racjonalistyczny rozum mały nie posiada zdolności całościowego ujęcia świata i człowieka. Oddziela zatem podmiot od przedmiotu, ignorując duchowe pierwiastki w rzeczywistości. Odmienne działa „rozum wielki”, z którego korzysta filozofia subiektywna, która „nie jest ani empiryczna, ani racjonalistyczna. Z perspektywy poznawczej

jest filozofią intuicyjną, stanowi zapis intuicji, a nie racjonalnego dyskursu czy logicznego dowodu”. (Gadacz 2009b: 414).

Jaspers, podobnie jak przedstawieni powyżej poprzednicy, wykazywał się krytycznym stosunkiem do nowożytnego racjonalizmu i jego nieznośnej tendencji – zdaniem filozofa – do takiej interpretacji rzeczywistości, aby ta odpowiadała jego apriorycznym założeniom. Co więcej, Jaspers nie podzielał wiary w możliwość całościowego ujęcia rzeczywistości, do czego dążyły wielkie systemy. Człowiek – jak stwierdził – jest przez świat ogarnięty, a dostępne poznawczo są mu wyłącznie fragmenty rzeczywistości.

Jaspers krytykował zarówno naukową orientację świata, jak i orientację filozoficzną. Obie – zdaniem filozofa – wikłają się w oderwanej od egzystencji myśli spekulatywnej, i nie docierają do bytu. Byt odsłonić się jednak może (choć zawsze fragmentarycznie) na drodze wiary filozoficznej człowieka, na drodze indywidualnej wolności – twierdził.

Marcel krytyce poddawał racjonalizm Kanta oraz posuniętą do skrajności przepaści w traktowaniu człowieka, jako niewiele znaczącego elementu wielkiego idealistycznego systemu, metafizykę Hegla. Sympatię wzbudzał u Marcela brak intelektualnej pewności głoszonej przez Kierkegaarda, jak i teoria intuicjonizmu Bergsona. Francuski filozof odrzucał metody nauk szczegółowych, które rozmijały się z doświadczeniem ludzkiej egzystencji. Z tego też powodu obrał inną perspektywę spojrzenia na człowieka. Twierdzi, że prawdę o człowieku można osiągnąć jedynie przez badanie jego przeżyć wewnętrznych, patrząc z perspektywy ludzkiego wnętrza, nie zaś z pozycji zewnętrznego, niezaangażowanego obserwatora. To nie rozum ukazuje prawdę o człowieku, a doświadczenie wewnętrzne (np. reakcja człowieka na sytuacje graniczne) – w tym podążał za Jasperssem.

Swój antagonizm do naukowego rozumu pozytywistycznego Sartre wyartykułował przede wszystkim w późnym okresie twórczości, pisząc w 1960 roku „Critique de la raison dialectique” (będąc w tym okresie zafascynowanym teorią Marksa²⁰¹). Teoria, którą filozof przedstawia w książce pozwala prześledzić stosunek francuskiego filozofa do kategorii rozumu (mam tu na myśli kartezjański rozum analityczny); funkcji rozumu, jego możliwości i ograniczeń oraz jego poznawczej struktury.²⁰²

Rozważanie Sartre’a na temat rozumu dialektycznego było w istocie pytaniem o zakres i możliwości rozumu analitycznego. Sartre nie sugerował jego odrzucenia, raczej proponował zmianę jego miejsca w hierarchicznej strukturze poznania. Warto przypomnieć, że za punkt wyjścia swoich filozoficznych rozważań przyjął *cogito* – podmiot świadomy.

²⁰¹ Rozważania na temat dialektyki marksistowskiej pomijam.

²⁰² Kwestie te wyjaśnia Małgorzata Kowalska w artykule „Struktury, historia i praxis. O sporze Sartre’a z Levi-Straussem z dzisiejszej perspektywy” (Kowalska 2016)

„Uważam się za filozofa kartezjańskiego” – przytacza słowa francuskiego filozofa Gadacz. (Gadacz 2009b: 462).

[A]mbicją Sartre’a i tym, co uważał on za właściwe zadanie dialektyki [pisze Kowalska] było przekroczenie klasycznej opozycji między idealizmem i materializmem czy naturalizmem, zaproponowanie „dialektyki krytycznej”, która w odróżnieniu od dogmatycznej – za jaką filozof uznawał zarówno Heglowską dialektykę ducha, jak i Engelsowską dialektykę przyrody – byłaby zdolna opisać całość ludzkiego doświadczenia jako zarazem subiektywnego i obiektywnego, jednostkowego i zbiorowego, mającego podstawę materialną, ale też wymiar świadomościowy [...]. „Dialektyka jako pewien typ racjonalności – pisze Sartre – winna odstąpić się w bezpośrednim i codziennym doświadczeniu jednocześnie jako obiektywny związek faktów i jako metoda poznawania oraz określania tego związku”. (Kowalska 2016: 109).

Rozum analityczny – zdaniem Sartre’a – pełni jedynie funkcje pomocnicze, jest więc rozumem cząstkowym, co znaczy „w sumie tyle co rozum pozytywistycznie naukowy, wyjaśniający, w każdym razie próbujący wyjaśniać, ale nierozumiejący”. (Kowalska 2016: 110). Myślenie dialektyczne – uważał Sartre – ma status progresywnego, w przeciwieństwie do rozumu analitycznego, który

[...] staje się uzurpatorski w swoich roszczeniach poznawczych i zgoła fałszywy, gdy zapomina o własnych ograniczeniach, o swojej abstrakcji, gdy elementy analizy, w szczególności te dotyczące aktualnych praktyk zbiorowych, bierze za samą rzeczywistość i gdy tę rzeczywistość unieruchamia, wyrwa z historycznego stawania się. A także, jeśli nie przede wszystkim, kiedy siłą się na czysty obiektywizm, wszelkie historyczne i subiektywnie kształtowane fakty stara się ujmować tylko z zewnątrz, nie wiążąc ich z jednostkowymi lub zbiorowymi przeżyciami i projektami. Słowem, gdy ludzi bada tak samo jak mrówki, do przeżyć których nie ma żadnego dostępu i co do których można zakładać, że nie mają projektów i same przez się nie tworzą sensu – wyjaśnia słowa Sartre’a polska filozofka. (Kowalska 2016: 110).

Przybliżając poglądy Camusa na temat funkcji i możliwości rozumu oraz intuicji posłużę się tekstem Marty Agaty Chojnackiej z recenzji książki Pawła Wójcisa „Rozum w filozofii egzystencji”²⁰³:

Camus odrzuca sposób pojmowania rozumu jako czegoś uniwersalnego, za pomocą czego człowiek jest w stanie dojść do poznania siebie, innych ludzi i otaczającego go świata. Daremne są próby racjonalizowania świata, zważywszy na to, że francuski myśliciel nieustannie podkreśla absurdalność ludzkiego istnienia, natomiast świat opisuje jako coś milczącego i irracjonalnego. Z drugiej jednak strony, filozof zaznacza, że nie można całkowicie zanegować pojęcia rozumu. Francuski myśliciel uznaje rozum za pewnego rodzaju narzędzie do poznawania świata, za pomocą którego człowiek uświadamia sobie własne ograniczenia poznawcze. Rozum nie jest w stanie poznać czegoś obcego, ale to właśnie dzięki własnym staraniom do objęcia świata w pełni może uświadomić sobie własne granice poznawcze.

²⁰³ P. Wójcisz, *Rozum w filozofii egzystencji*, Kraków 2013, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Alternatywą dla mroków pesymizmu Północy była dla Camusa filozofia grecka, zalecająca umiar, zdrowy dystans, złoty środek – słowem – wystrzeżenie się skrajności. Mówiąc o rozumie Camus odwołuje się do koncepcji rozumu, jaką zaproponował Arystoteles – jako tego, który posiada o umiejętność znalezienia środka pomiędzy błędami.

Zgodnie z koncepcją „myśli południa” należy posługiwać się rozumem w granicach mu przeznaczonych. Rozum ludzki nie może pretendować do poznania na przykład rzeczy samych w sobie. Człowiek Camusowski nie musi przyjmować istnienia transcendencji, a jego rozum ma pozwalać mu na życie we własnej skali i własnym porządku poznawczym” – pisze Chojnacka. (Chojnacka2013: 285).

Sympatia Stempowskiego do kategorii – nadam im zbiorczą nazwę – „nieracjonalnych”²⁰⁴ była wielokrotnie przez myśliciela podkreślana i wyrażana. W trakcie analizy tekstów Stempowskiego ten właśnie rys światopoglądowy był dla mnie największym zaskoczeniem. Nie takich metod w badaniu rzeczywistości można było się spodziewać po intelektualistcie piszącym o wyważonej filozofii „złotego środka” Arystotelesa oraz Montaigne’owskiej idei racjonalizmu.

Trudno jest uchwycić jakiś znaczący moment zmiany w percepcji świata. Sądzę, że wspomniana już w tekście, przy okazji namysłu nad filozofią Pascala, walka rozumu i serca była w filozofii Stempowskiego stale obecnym „rozdarciem” w postrzeganiu świata i ludzi. Fundamenty dla obu kierunków interpretacji świata i człowieka (porządku rozumu oraz porządku serca) położone zostały już we wczesnym okresie życia Stempowskiego. Do ukonstytuowania pierwszego z pewnością przyczyniło się pozytywistyczne wychowanie w rodzinnym domu i proces zinstytucjonalizowanej edukacji, drugi ugruntował się w wyniku własnych filozoficznych poszukiwań myśliciela, zwłaszcza w okresie inspiracji filozofią Szestowa i bezpośredniego kontaktu z filozofem. Nie bez znaczenia, jak już zostało powiedziane, była własna historia Stempowskiego, czas zmagania z depresją, chorobami oraz osobistymi tragediami.

W rozdziale doktoratu „Antypozytywistyczne deklaracje Jerzego Stempowskiego” podaję liczne przykłady aprobaty Stempowskiego dla intuicyjnego poruszania się w świecie, u podstaw którego Stempowski stawiał prawdę subiektywną, sądy wartościujące oraz wewnętrzny świat wartości. Przykłady te zostały pozyskane z kilku segmentów życia, którymi się interesował i które badał, jak: krytyka artystyczna i literacka, zagadnienie

²⁰⁴ Nie można w przypadku Stempowskiego mówić o kategoriach „antyracjonalnych”, nie ma tu przecież mowy o „upadku” rozumu, jedynie o jego niewystarczalności w procesie poznawania świata.

psychoanalizy (jako wewnętrznej retrospekcji człowieka) oraz wielowątkowej batalii, którą Stempowski toczył w obronie wartości dobrze pojętego humanizmu.

Podsumowując w ogromnym uproszczeniu. W sporach pomiędzy rozumem a sercem (tak chyba najkrócej można scharakteryzować tarcia środowisk naukowych przełomu antypozytywistycznego) Stempowski broni prawdy przeżycia subiektywnego. Nie znajdziemy wprawdzie w wypowiedzi Stempowskiego zacierzewienia, które prezentował Szestow, bluzgając w afekcie przy każdej nadarzającej się okazji na „roszczenia rozumu”, ani skrajnego pesymizmu Unamuna głoszącego zupełną niezdadności rozumu w poznawaniu świata. Stempowskiemu bliżej było do intuicji Bierdiajewa, jakie ten posiadał w kwestii kompetencji *ratio* (choć Stempowski nie zajmował się ontologią umysłu). Jaspersowskie teorie o szczelinach bytu i nasłuchiwanu szyfrów transcendencji nie zaprzętały myśli Stempowskiego. Podobnie jak Sartre’owska koncepcja o wyższości myślenia dialektycznego nad rozumem analitycznym (choć zapewne koncepcja „podmiotu świadomego” znalazłaby uznanie). Mógłby się zgodzić z Marcelem, że prawdę o człowieku pozyskać można poprzez znajomość jego życia wewnętrznego (a to uczynić może jedynie badacz zaangażowany empatycznie). Taką też metodę poważał Stempowski w dziedzinie krytyki artystycznej.

Największe podobieństwo w tym obszarze dostrzegam z filozofią Camusa, którego Stempowski (jak już wiemy) nie docenił, i którą momentami pogardzał. Stempowski i Camus podróżowali oddzielnie lecz tymi samymi traktami. Obaj myśliciele balansowali, w życiu i twórczości, pomiędzy skrajnościami; mrokiem pesymizmu potęgowanym świadomością, że życie jest absurdalne, a rozświetloną Śródziemnomorskim słońcem południa „nadzieją egzystencjalną”. W przypadku tej ostatniej, rozum pełnił rolę sprzymierzeńca, przesuwał szalę beznadziei w stronę „złotego środka” – szacując ryzyko unicestwienia i wykluczając ciężary ponad miarę.

▪ NIHILIZM. WIARA. BÓG. ATEIZM

Kategoria nihilizmu, wiary, Boga i ateizmu, które umieścił Mounier w jednej rodzinie, znalazły się tam nie przez przypadek. Jeśli oprzeć się na najbardziej prymarnym rozumieniu terminu „nihilizm”, to pojawia się w umyśle obraz świata, a w nim człowieka, pozbawiony zarówno Boga (a-teistyczny), jak wszelkiej duchowości i mistycyzmu. O tym, jak anachroniczna jest tak wyrażona wykładnia, i jak bardzo niekompatybilna z myśleniem o ludzkiej rzeczywistości w wieku XXI pisałam w rozdziale „Fundamentalne kategorie nihilizmu”. W tym miejscu przypomnę najistotniejsze informacje dotyczące filozoficznych rozstrzygnięć dotyczących zagadnienia nihilizmu, wiary, Boga i ateizmu, jakie zaproponowali

przedstawiciele filozofii egzystencji, by z tej perspektywy określić światopogląd Stempowskiego w tym obszarze.

Unamuno był przedstawicielem filozofii egzystencji teistycznej. Wiara, zdaniem filozofa, to kategoria umieszczona poza *ratio*. Rozum jest z natury ateistyczny – powtarzał Unamuno za św. Augustynem, hiszpańskimi mistykami, Pascalem, Kierkegaardem i zgodnie z Szestowem. Taki rozum może wytworzyć jedynie Boga abstrakcyjnego, Boga jako ideę, oraz Boga logików, jak uczynili to Kartezjusz, Kant, Hegel, Spinoza i św. Tomasz z Akwinu.

Rozważając poglądy hiszpańskiego filozofa trudno jednoznacznie stwierdzić, czy mówiąc o Bogu miał na myśli Boga osobowego. W jednym z fragmentów książki z 1913 roku „O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów” pisał: „Bóg jest [...] wieczną i nieskończoną świadomością wiata”. (Unamuno 1984: 156). W „Dzienniku intymnym” z 1966 roku Unamuno przyznaje, że droga jego poszukiwań wiodła od figury Boga racjonalnego, czystej idei pochwyconej rozumem, poprzez panteizm otwierający perspektywę „Boga-Nicości”, aż do Boga żywego, który przez akt miłosierdzia i zakotwiczenie lęku przed śmiercią przyciągnął go do siebie. (Unamuno 2003: 10).

Szestow umieścił figurę Boga w centrum własnej filozofii. Bóg rosyjskiego filozofa jest Bogiem „niezakorzenionym”, Bogiem absurdu, Bogiem ze wszech miar antyracjonalnym. Tym bardziej więc jakiegokolwiek próby „uchwycenia” Boga rozumem były dla Szestowa niepoważne i naiwne. Bóg jest w swej istocie autonomiczny, uosabia „nadnaturalny świat samowoli” (Szestow 1990: 15). Znajduje się poza dualizmem prawdy i nieprawdy, poza opozycją dobra i zła/ Poza moralnością.

Drogą prowadzącą do Boga jest wiara. Wiarę rozumiał Szestow jako „niewinność wiedzy”, a tę nazywał „filozofią egzystencjalną”. W „Sola fide” podaje jej charakterystykę:

Wiara nie przynosi ani spokoju, ani pewności, ani trwałości. Wiara nie opiera się na *consensus omnium*, wiara nie zna kresu, ani granic. W przeciwieństwie do wiedzy nie dostąpi nigdy triumfu samozadowolenia. Jest bojaźnią, oczekiwaniem, tęsknotą, trwogą, nadzieją, nieustannym przeczuwaniem wielkiej niezwykłości, troską i nieukontentowaniem tym, co doczesne, oraz niemożnością przeniknięcia tego, co przyszłe. (Szestow 1995: 270).

Bierdiajew był myślicielem religijnym oraz filozofem, jak sam o sobie powiadał, profetycznym i eschatologicznym (Bierdiajew 2002: 83). Idea Boga stanowiła dla niego najwyższy sens istnienia i ona znalazła się w centrum jego refleksji światopoglądowej. Osobowy Bóg Bierdiajewa nie był Absolutem. Absolut, zdaniem rosyjskiego myśliciela,

to wyłącznie koncepcja ludzkiego umysłu, idea pozbawiona przynależnych człowiekowi emocji. Absolut nie jest bytem lecz czystym aktem. Bóg Bierdiajewa nie ma wpływu na losy świata, nie sprawuje w nim rządów. Jest tajemnicą uchwytą jedynie w sposób duchowy – indywidualnie i egzystencjalnie.

Analiza wszystkich wymienionych w nagłówku kategorii w przypadku Jaspersa staje się skomplikowana. Jaspers dywagował na ich temat jakby z wnętrza myślenia chrześcijańskiego nie utożsamiając się osobiście z chrześcijaństwem (Mounier 1964: 222). Wielu badaczy w twórczości Jaspersa doszukiwało się pokrewieństwa z myślą Wschodu²⁰⁵

[...] transcendencja jest czymś znacznie więcej niż ograniczonym do religijnej konfesji Bogiem. Ma ona charakter uniwersalny, ponadreligijny. Jest zatem tak samo ważna dla człowieka wierzącego, jak i niewierzącego. Warunkiem sine qua non odniesienia do transcendencji jest jedynie uznanie samego siebie za autonomiczną, niezdeterminowaną, wolną więzkę niemalże nieskończonych możliwości, to znaczy egzystencję (Zalewski 2018: 227-228),

pisze Wojciech Zalewski w artykule „Obrazy Boga i człowieka u wybranych filozofów dwudziestowiecznych”. Jaspers to filozof egzystencji nurtu anty-teistycznego. Filozof nie sugeruje, że pojmuje Boga jako osobę. Pisze raczej o Istocie, Transcendencji, mowie szyfrów i wierze filozoficznej.

Jaspers przeczy wierze w dualizm ontologiczny i pozbawia złudzenia w dotarcie człowieka do całościowego sensu. Świadomość ludzka jedynie „chwytą” fragmenty rzeczywistości – uważał filozof – jest bardziej w stanie przepływu, niż metody poznania Transcendencji.

Naturalna ludzka skłonność do poszukiwania sensu każe mu podporządkować się temu, co daje pewny punkt oparcia. Taki punkt oparcia mogą dać tylko tzw. „filozofie profetyczne”. Mówią one o wartościach najczęściej jako o zakorzenionych w strukturze rzeczywistości. Realizacja ich jawi się zatem nie jako wypełnianie swojego projektu, ale czegoś obiektywnego, co zostać musi zrealizowane. Siłą światopoglądu jest właśnie pewien absolutny punkt oparcia, nieważne, czy pojęty jako teistyczny Bóg, panteistyczny duch czy jako intelekt i nauka o scjentystycznej mocy. Dla Jaspersa tak różne na pozór wizje świata jak pierwotny animizm, myśl antycznej Grecji oraz nowożytny pozytywizm – to przejawy tego samego sposobu myślenia, który dąży do pojęcia świata jako jednolitej całości. Również wyrafinowany scholastyczny teizm, mówiąc o doskonałej hierarchii bytów, chce zakamufłować istnienie drastycznego rozdarcia doznawanego w świecie. Światopogląd

²⁰⁵ O problemie tym pisze w artykule „Pluralizm w filozofii religii Karla Jaspersa” Dawid Kolasa: „Istnieją autorzy, którzy dokładnie zbadali podobieństwa występujące pomiędzy filozofią egzystencji Jaspersa a duchowymi wskazaniem mędrców Wschodu, dlatego nie będę tu powtarzał szczegółowych analiz, por. M. Żelazny, *Filozofia i psychologia egzystencjalna*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 97–104 (rozdział „Egzystencja i dług karmiczny”); I. Sarin, *Karl Jaspers and Asian thought: Buddha and Nagarjuna*, [w:] K. Salamun, G. Walters, *Karl Jaspers philosophy: Expositions & interpretations*, Humanities Books, Amherst, New York 2008, s. 291–312. Problem związku filozofii Jaspersa z myśleniem Wschodu podejmowany był, wprawdzie z różnym skutkiem, jeszcze za życia filozofa, por. M. K. Malhorta, *Die Philosophie Karl Jaspers' und die indische Philosophie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1961, s. 363–373”.

najczęściej nie jest od podstaw budowany przez jednostkę, ale jest przekazywany przez otoczenie (przede wszystkim w drodze wychowania). Przekonanie o ostateczności światopoglądu i nierelatywności jest typowym przykładem zamknięcia na samego siebie, przykładem „nieautentyczności”. (Bednarczyk 2016: 136).

Myślenie Marcela o Bogu i transcendencji bliskie było światopoglądowi Jaspersa. „Gdy mówimy o Bogu, to nie o Bogu mówimy”. (Marcel 1965: 53). Istotne w tym obszarze filozofii Marcela jest zapoznanie się z koncepcją „tajemnicy ontologicznej”, rozróżnieniem dwóch radykalnie odmiennych porządków, wobec których musi ustosunkować się człowiek: „problemu” i „tajemnicy” oraz „wymogu transcendencji”(piszę o nich w rozdziale „Fundamentalne kategorie nihilizmu”). Bóg Marcela to „absolutne Ty”, to Bóg wiary, zewnętrzna wobec człowieka tajemnica, o której nie da się pomyśleć, jednak do której można się zwrócić. Bóg w świecie wydaje się być nieobecny. Jest zewnętrznym wobec świata „Ty”.

Przekonanie o ateistycznym światopoglądzie Sartre’a jest niezwykle mocno ugruntowane. Śmiem jednak twierdzić, że ateizm Sartre’a był pozorowany, lub że nie było go wcale. Deklaracje Sartre’a o odrzuceniu Boga należałoby przyjąć w dosłownym tego słowa znaczeniu. Sartre Boga, w którego wierzył, odsunął poza horyzont swojego życia. Była to decyzja rezygnacji oparta na doświadczeniu bólu, odrzuceniu i rozczarowaniu religią. Możemy się o tym upewnić zagłębiając się w autobiograficzną powieść „Słowa”:

„Słowa”, to bezpardonowe rozliczenie się Sartre’a ze swoim dzieciństwem, młodością, zakłamaniami czasów dorastania, toksyczną rodziną pełną małomieszczańskich, fasadowych zachowań, słabą matką, narcystycznym dziadkiem i ojcem, który jak pisał Sartre: „zrejerował w śmierć”. Pisarz nie oszczędził nikogo, w tym również samego siebie. W niezwykłym, uderzającym natłoku ironicznych wyznań i bólu skrywanego pod maską dojmującej kpiny, znajdują się też fragmenty, w których Sartre pisze o swoim ateizmie. I te właśnie są dla mnie szczególnie poruszające. Oto kilka z nich: „Ateizm – pisze francuski egzystencjalista – to przedsięwzięcie okrutne i długodystansowe, chyba doprowadziłem je do końca”. „Bóg potrafiłby wybawić mnie z kłopotu [...]. Przeczuwałem religię, liczyłem na nią, było to lekarstwo. Gdyby mi go odmówiono, wynalazłbym je sam. Nie odmawiano mi go [...]. Ale w następstwie w owym Bogu fashionable, o jakim mnie nauczano, nie rozpoznałem Boga, którego oczekiwała moja dusza”. „W naszym środowisku, w mojej rodzinie wiara była pompatycznym imieniem słodkiej francuskiej wolności [...]. Karol Schweitzer [...] ośmieszał katolicyzm nie omijając żadnej po temu okazji [...]. Wystarczyłoby przedstawić mi sprawę od strony przeciwnej, bym rzucił się w jego odmęty; jeszcze krok, a padłbym ofiarą świętości. Dziadek obrzydził mi ją raz na zawsze. Obejrzałem świętość jego oczyma, ów okrutny obłęd zemdlił mnie lukrecją swoich ekstaz, przeraził sadystyczną wzdardą dla ciała”. „Kilka jeszcze lat utrzymywałem z Wszzechmocnym stosunku oficjalne; prywatnie zaprzestałem składania mu wizyt. Raz jeden naszło mnie uczucie, iż On istnieje. Bawiąc się zapalkami przypaliłem dywanik; kiedym zamalowywał farbą ślady występku, Bóg ujrzał mnie nagle, uczułem jego spojrzenie wewnątrz głowy i na rękach; kręciłem się po łazience straszliwie widzialny, żywy cel. Ocaliło mnie oburzenie; wściekłem się na niedyskrecję tak ordynarną, nabluźniłem, wymamrotałem jak mój dziadek: Ty Boże cholerny od wszystkich choler! I nie spojrzął na mnie już nigdy więcej. Opowiedziałem historię chybionego powołania: pragnąłem Boga, dano mi go, przyjąłem ów dar nie pojmując, że go szukał. Nie zapuściwszy korzeni w moim sercu, wegetował czas jakiś, a potem umarł. Dziś, kiedy mówią mi o nim, powiadam z rozbawieniem i bez jakichkolwiek ciągót, jak stary uwodziciel, który spotyka sędziwą piękność: Gdyby nie to nieporozumienie, gdyby nie ta pomyłka, gdyby nie ten przypadek, co

nas rozłączył mogłoby pięćdziesiąt lat temu coś zająć między nami. Nie zaszło nic”. „W braku dokładniejszych wskazań nikt, począwszy ode mnie, nie wiedział, po com u licha przylazł na ten świat”.²⁰⁶

Pod koniec swojego życia Sartre wyraźnie zmienił kierunek filozofowania. Późny Sartre staje się Lévinas’owski, porzucając etykę zasad na rzecz etyki odpowiedzialności.²⁰⁷ Przemiana światopoglądowa Sartre’a, najbardziej spektakularne metamorfozy uczyniła w obszarze kategorii nadziei. W tekście z 1980 roku „L’Espoir maintenant” („Nadzieja teraz”), w wydanych po raz pierwszy w roku 1983 roku „Cahiers pour une morale” („Zeszytach o moralności”) oraz w wywiadzie przeprowadzonym przez Benny Lévy’ego²⁰⁸ Sartre daje wyraz zmiany swojego stanowiska właśnie wobec nadziei. Gdy tę znajduje w zwykłych międzyludzkich relacjach, stając się apologetą idei braterstwa i etycznego mesjanizmu (tym razem w kontekście myśli żydowskiej²⁰⁹), wiąże kategorię nadziei z faktem istnienia Boga. I tu właśnie dostrzec można wspólny język i kierunek myślenia obu francuskich filozofów – Sartre’a i Lévinasa²¹⁰.

²⁰⁶ W kuluary tych wydarzeń wprowadza czytelnika Sartre w powieści autobiograficznej „Słowa” (o czym opowiada Aleksander Bańka w audycji Radia eM <https://www.radioem.pl/doc/6159193.Chrzescijanstwo-obrzydzone> [dostęp: 05.08.2020]).

²⁰⁷ Warto zaznaczyć, że problem odpowiedzialności podejmował Sartre już od połowy wieku XX, głosząc konieczność etycznej świadomości człowieka jeszcze przed Lévinasem.

²⁰⁸ Benny Lévy [Pierre Victor (1945- 2003)]. Filozof i pisarz francuski. Sekretarz Sartre’a w latach 1974-1980. Wydał notatki z rozmów z Sartrem, które stały się kontrowersyjne ze względu na to, że sugerowały zwrócenie się francuskiego filozofa ku religii żydowskiej. W ostatnich latach życia Lévy kierował założonym w Jerozolimie Instytutem studiów nad Levinasem (wraz z A. Finkielkrautem i B.-H. Lévyem).

²⁰⁹ Ideologia marksizmu pojmowana była przez niektórych badaczy tematu jako swego rodzaju idea mesjanizmu. „W profetycznej myśli żydostwa nabiera ona charakteru świętości religijnej, którą w perspektywie świeckiej można jednak rozumieć także jako mesjanizm. Patrząc retrospektywnie, można postawić pytanie: czymże innym był marksizm - poza swoją spłowiałą filozofią dziejów - jak nie mesjanizmem?” – pisze Hans-Martin Schoenherr-Mann w artykule „Sartre jako prekursor etyki odpowiedzialności” (Schoenherr-Mann 2005: 272).

²¹⁰ Analizę porównawczą kategorii nadziei w filozofii Sartre’a i Lévinasa przeprowadził Ruut Welten w „Cahiers d’Etudes Levinassiennes” no 5. Poza powyższym przedstawionym podobieństwem zwraca on również uwagę na fakt rozejścia się filozoficznych dróg Sartre’a i Lévinasa, zwłaszcza w kontekście odpowiedzialności za Innych, za Innego. Wątek ten podjął wspomniany już Schoenherr-Mann: „Niezależnie jednak od tego, czy - według Lévy’ego - w wyniku takiej konfrontacji coś z egzystencjalnego Sartre’a jeszcze pozostaje - Lévy broni bowiem wczesnego Sartre’a przed późnym - to odpowiedzialność za własną egzystencję prowadzi do odpowiedzialności za innych, i to właśnie wtedy, gdy świadomość [etyczna] rozjaśnia się w spotkaniu ze spojrzeniami innych ludzi. Zarówno Sartre, jak i Levinas poszukiwali podstawy etyki, w której centrum znajdowało się indywiduum. Tak odpowiadali na okrucieństwa wielkich systemów XX wieku, co pośrednio prowadziło ich do tego, by, w nawiązaniu do Kierkegaarda, etykę wyprowadzić z perspektywy indywiduum i w ten sposób – przechodząc od spojrzenia jednego człowieka do twarzy Innego i od wolności do odpowiedzialności, w której dopełnia się wolność – dokonać w niej kopernikańskiego zwrotu. Według Lévinasa odpowiedzialność nie ogranicza wolności, lecz ją wzywa. Było to rozwiązanie, którego Sartre nie mógł jeszcze znaleźć. Wyłania się z tego następująca osobliwa perspektywa: jednostka jest pierwotnie odpowiedzialna za [całą] wspólnotę, natomiast wspólnota jest odpowiedzialna za jednostką tylko częściowo (fragmentarycznie, rudimentaer). Jest to konsekwencja, która ma wydzźwięk neoliberalny, jednakże ostatecznie każde indywiduum wzywa przecież do odpowiedzialności Innych i jest to wyraźne wyzwanie dla każdej jednostki ludzkiej, którego

W ostatnim czasie [wspomina w artykule Martin Schoenherr-Mann] Bernard-Henry Lévy w swojej prezentacji Sartre'a zbadał ten ślad dokładniej i skonstatował: To Benny Lévy był tym, kto zaraz następnego dnia po tym, jak Sartre wspominał o Lévinasie [...], odwiedził Lévinasa i [...] opowiadał mu o Sartrze, pełniąc jakby rolę osobowego ucieleśnionego łącznika, pewnego rodzaju tkackiego czółenka pośredniczącego między obu tymi wielkimi i równie znaczącymi filozofami, którzy nawet teraz ze sobą nie rozmawiają i bez Lévy'ego nadal by się pewnie ignorowali. Tu nastąpiło jednak jeszcze bardziej nieprawdopodobne i bardziej szalone, ale być może też bardziej bogate w następstwa i bardziej decydujące spotkanie, które – w ujęciu jednego z jego najwybitniejszych reprezentantów— oznaczało początek końca owych wielkich świeckich mesjanizmów, które utopiły we krwi XX wiek. Było to spotkanie Lévinasa z Sartre'em na stole operacyjnym epoki. (Martin Schoenherr-Mann 2015: 272).

Spekulacje o nawróceniu Sartre'a byłyby z pewnością wielkim nadużyciem. Faktem jednak jest pojawienia się w myśli Sartre'a figury żydowskiego monoteistycznego Boga, jako fundamentu ludzkiej nadziei. „Dobrze rzecz rozważywszy sądzę, że w przypadku Żydów sprawą podstawową jest to, że od wielu tysięcy lat pozostają oni w związku z jednym Bogiem, że są monoteistami”. (Sartre, Lévy 1996: 89).

Camusowi obce było jakiegokolwiek metafizyczne wyjaśnienie świata. Absurdalny świat, który głosił nie był w stanie przyjąć ani teistycznej, ani ateistycznej interpretacji. Dlatego też Camus nazywany jest zarówno religijnym, jak i niechrześcijańskim myślicielem.

[Camus] odwołuje się do niejasnej i ostatecznej wiary. Niewątpliwie nie jest to wiara teologiczna, lecz wiara w człowieka, wiara w sam bunt, wiara w wartość egzystencjalnego świadectwa powiadającego absurdowi: „Nie”. W tym duchu uznania samego człowieka jako pewnego rodzaju ostatecznej wartości Camus mówi: „Mamy tylko jeden sposób stworzenia Boga – Nim zostać. (Merton 1996: 75-76).

Światopogląd Camusa jest z pewnością antyteistyczny, jednak nie nihilistyczny. Camus był zaangażowany w życie. Szukał piękna lecz nie przeczył „prawdzie ciała” (Gadacz 2009 b: 498). Wobec bólu, nędzy i cierpienia nie przyjmował pocieszenia eschatologicznych obietnic. Triumfującym przykładem sprzeciwu wobec absurdałnej rzeczywistości była stworzona przez Camusa figura Syzyfa. W słynnym eseju francuski filozof pisał:

Bóg, który znalazł się w tym świecie wraz z niezadowoleniem i upodobaniem do niepotrzebnych cierpień, zostaje wygnany. Los staje się sprawą ludzką i określaną przez ludzi. Stąd płynie milcząca radość Syzyfa. Los jest jego własnością, kamień jego kamieniem. Podobnie człowiek absurdałny: gdy zgłębi swoją udrękę, zamilkną bogowie. (Camus 1991: 101).

„Jeżeli są ludzie głęboko religijni, Stempowski był człowiekiem, dokładnie w tym samym sensie, głęboko niereligijnym” – twierdził Jan Kott. Trudno mi przyznać słuszność tak postawionej diagnozie. Wprawdzie w sprawach religijnych Stempowski był spadkobiercą

na progu XXI wieku uniknąć nie można. Współczesnemu zindywidualizowanemu człowiekowi może więc egzystencjalna myśl Sartre'a jeszcze niejedno powiedzieć”.

wielkich myślicieli Oświecenia, dalekim ciasnemu dogmatyzmowi i wszelkiej zorganizowanej religii (Zbinden 2005: 97), niemniej namysł nad światem ducha był częścią elementarną jego kontemplacyjnej natury.

Stempowski poszukuje duchowej równowagi nie w pismach filozofów i apostołów, lecz przede wszystkim w doświadczeniu tożsamości, które zapewnia wewnętrzne skupienie. Spotęgowanie poczucia własnej autonomii wiedzie ku ważniejszemu celowi, jakim jest ugruntowanie samowiedzy jednostki jako punktu wyjścia wszelkiej refleksji nad światem. (Kowalczyk 1997: 116-117).

I w dalszej części tekstu Kowalczyk kontynuuje:

Trudno w wypadku Stempowskiego mówić o religijnym przeżyciu samotności, ale w jego listach do Micińskiego znajdujemy zapisy świadczące o doznaniach analogicznych [...]. Samotne obcowanie z naturą było zapewne dla eseisty nie tylko sposobem uwolnienia się od presji historii, lecz miało także posmak przeżycia mistycznego. (Kowalczyk 1997: 117-118)

Doświadczenia mistyczne dobrze były znane Stempowskiemu. Kowalczyk poszukując źródeł jego kontemplacyjnego wymiaru świadomości, zwraca uwagę na bliskość myśli Stempowskiego z Kartezjuszem oraz Janem Jakubem Rousseau. „Człowiek, który chce zrozumieć świat i swoje w nim miejsce, <MusI podać w wątpliwość wszystko, co go otacza, i uznać samego siebie, własną świadomość za jedyny, bezpośrednio dany punkt oparcia wszelkiej wiedzy zarówno o sobie, jak i o świecie>”. (Baczko 1964: 377).²¹¹

Funkcję konfesyjną pełnił w życiu Stempowskiego nie kościół a przyroda. Miała dla Stempowskiego wymiar sakralny bliski, jak sądzę, filozoficzno-religijnym ideom panteizmu. Kontemplacja była modlitwą, woda rzeki znamionowała oczyszczenie, szum strumyka był powtarzającą się mantrą, która pozwalała porządkować chaos myśli. „Symbolika akwaticzna w utworach Stempowskiego dowodzi jego fascynacji wodą płynącą, która staje się miarą zmienności świata” – pisał Kowalczyk. (Stempowski 2000: 223).

Czytając teksty Stempowskiego opisujące jego relację z przyrodą, w których tak chętnie stosuje metafory związane z rzeką, strumieniem, drzewem czy górą, i wobec których ma uczucia niezwykle osobiste, można pokusić się o nadanie Stempowskiemu etykiety wyznawcy „romantycznego projektu egzystencjalnego” („człowiek i jego świat to kultura, a kultura to ciągłość, a więc tradycja” – pisze w „ZiemI berneńskiej”²¹²). I choć tradycja – podkreśla za Adornem Kowalczyk – „nie daje się pogodzić ze społeczeństwem

²¹¹ Cytat [za:] A. St. Kowalczyk, *Niespieszny przechodzień i paradoksy*, Wrocław 1997, s. 117.

²¹² Tamże, s. 219.

mieszkańskim, które rządzi się racjonalnością” (Kowalczyk 1997: 219)²¹³, najwyraźniej daje się pogodzić z filozofią natury. Dzieła przyrody, opowiada eseista o swojej relacji z naturą, „zapytane opowiadają swoją historię złożoną nie tylko z wydarzeń, lecz także z nadziei, marzeń i uczuć ludzi żyjących w tamtych czasach”.²¹⁴

Stempowski „[...] nie wyznawał żadnej religii ani herezji, nie należał do żadnej sekty. Jeśli nawet posługiwał się niekiedy wyrażeniem <Najwyższa Istota>, to był to raczej rewerans w kierunku konwenansów osiemnastowiecznych racjonalistów” – pisała we wspomnieniach o eseiście Janina Kościalkowska. (Kościalkowska 2005: 142).

Warto zaznaczyć, iż idea „najwyższej istoty” ukonstytuowała się w świadomości Stempowskiego zapewne wcześniej. Choć wątek ten nie był szczególnie podkreślany przez badaczy tematu, Stempowski był dobrze obeznany z filozofią Barucha Spinozy. Nazwisko Spinozy pada w korespondencji Stempowskiego z Miłozsem oraz Micińskim. Wspominają o tym fakcie: Terlecki: „[...] zagłębiał się w filozofię Spinozy” (Terlecki 2005 b: 87), Nowakowski oraz Juliusz Sakowski. O zainteresowaniach Stempowskiego filozofią Spinozy pisze także Grochowska: „Rano pod kierunkiem profesora czyta Bakchylidesa na Uniwersytecie Genewskim, po południu <Etykę> Spinozy w kółku spinozistów”. (Grochowska 2019:403). Szczegóły dotyczące Kółka spinozistów²¹⁵ zostały przedstawione w napisanym przez Stempowskiego w 1956 roku, wspomnianym już w eseju „Portret młodego Panurga”. (Stempowski 2012g: 90–101).

Puentą wywodu o bliskim idei panteizmu, romantycznym projekcie egzystencjalnym Stempowskiego, niech będzie fragment tekstu Kowalczyka, w którym analizuje on „Dzienniki podróży” Hostowca. Polski literaturoznawca pisze:

Pierwszy dziennik Stempowskiego kończy się opisem górskiego pejzażu o świcie. Jest on przy całej swej rzetelności poetycki w sposobie obrazowania. Przejście z sekretnym przewodnikiem na drugą stronę gór jest pointą realistycznej akcji utworu, a jednocześnie przestrzenną metaforą wyzwolenia i odrodzenia, ujawnieniem biegunowego wobec rzeczywistości dolin świata obłoków, mgieł i światła. Podróż jest bowiem u Stempowskiego symbolem odnowy duszy, wyrazem woli pojednania heterogenicznych elementów ducha i doświadczenia, metaforą gestu scalania świata wartości i rzeczywistości historycznej w sensowną całość. (Kowalczyk 1997: 255–256).

▪ WOLNOŚĆ, DETERMINIZM

²¹³ A. St. Kowalczyk odwołuje się do tekstu: Th. W. Adorno. *O tradycji [w:] tegoż Sztuka i sztuki. Wybór esejów.* Warszawa 1990, s. 48-49.

²¹⁴ Cytat [za:] A. St. Kowalczyk, *Niespieszny przechodzień i paradoksy*, Wrocław 1997, s. 219.

²¹⁵ Małe seminarium spinozańskie odbywało się dwa razy w tygodniu w salach uniwersytetu genewskiego. Tam właśnie Stempowski poznał „młodego Panurga”, amerykańskiego studenta, Ely Culbertsona – bohatera eseju.

Tematy wolności i determinizmu zazwyczaj towarzyszą sobie w dyskursach filozoficznych dotyczących wolnej woli człowieka.²¹⁶ W gronie filozofów egzystencji XX wieku, zwłaszcza wśród myślicieli o anty-teistycznej proveniencji, aktywnie podejmowana była dyskusja na temat antydeterminizmu. Jej najzagorzalszym zwolennikiem w tym gronie był z pewnością Sartre ²¹⁷. „Jeśli określilibyśmy sytuację człowieka jako wolny wybór bez usprawiedliwień i bez oparcia – to każdy człowiek, który odwołuje się do determinizmu – jest człowiekiem zakłamanym” – pisał francuski filozof (Sartre 1982: 31). O etyce sytuacyjnej wspomina Jaroszewski:

Skoro istotą egzystencji ludzkiej jest swobodny wybór różnych możliwości, i skoro człowiek „jest tym, czym nie jest, to nie może być zdeterminowany”. Tylko bowiem „to, co jest”, podlegać może determinacjom. Człowiek będąc „nicością”, nieustannym tworzeniem się ex nihilo, i nie posiadając żadnej przedustawnej natury, istoty, będąc „tożsamym z wolnością”, jest też całkowicie „autonomiczny w swym działaniu” Istota człowieka jest zamiarem, projekcją, przyszłością. Nasze „istnienie poprzedza istotę”. (Jaroszewski 1970: 45-46).

Antydeterministyczne poglądy wyrażał także Stempowski. Sprzeciw jednostki wobec światopoglądu preferującego determinizm tropił już w świecie starożytnych biografii. Wobec tragicznej koncepcji świata, przeciwko pokornej zgodzie na udział w powszechnie uznawanych obyczajach epoki, buntowali się bohaterowie dzieł biograficznych Plutarcha czy Seneki – pisał Stempowski. Niektórzy z nich, jak opisany w „Listach moralnych do Lucylusza” Katon, w geście protestu zakończyli swoje życie samobójczą śmiercią.

W esejach i listach Stempowski podaje także przykłady subiektywnych decyzji jednostki w obliczu losu zdeterminowanego postanowieniami fatum, jak w tragedii greckiej. Protest człowieka dzisiejszego – pisał eseista – nie powieła w żadnym razie protestu wobec kosmicznego fatum. Środek ciężkości owego protestu przesunął się z obszaru uniwersum – konieczności losu, na teren indywidualnego protestu wobec zasad moralnych i nakazów społecznych. Dlatego też, biografowie „nowych czasów” chcąc być badaczami rzetelnymi, zmuszeni zostali do uwypuklenia u swoich bohaterów wszystkiego tego, co jest „niekonsekwentne, złamane, niedokończone, irracjonalne”. (Stempowski 2001g: 119).

Wolność była dla Stempowskiego wartością nadrzędną i stanowiącą o być albo nie być samego filozofa. Pogląd ten podkreślał w licznych fragmentach swoich tekstów:

²¹⁶ Argument przeciwko wolnej woli (akceptacja determinizmu, bądź antydeterminizmu wyklucza posiadanie wolnej woli) jest dylematem filozoficznym obecnym od czasów starożytnych aż po dzień dzisiejszy. W wieku XIX do problemu wolnej woli odnosił się Schopenhauer, Nietzsche, także William James w „Dylemacie determinizmu”. W wieku XX Bertrand Russell oraz wielu innych.

²¹⁷ O antydeterministycznych poglądach możemy mówić w przypadku każdego z filozofów egzystencji, zarówno o orientacji anty-teistycznej, jak i teistycznej. Najoryginalniejszą koncepcję antydeterministyczną z obszary filozofii egzystencji teistycznej miał Bierdiajew.

Jeśli przestanę wierzyć we własny smak i w słuszność mego sposobu istnienia jakie będę miał prawo do swego miejsca pod słońcem, choćby najbardziej skromnego? W tym tkwi paradoks każdej kapitulacji. Kapitułuje się, żeby ocalić życie, ale z drugiej strony, czy ktoś, kto rezygnuje ze swych upodobań, kto wątpi w swój sposób istnienia i przestaje wierzyć, że ten sposób jest równie ważny jak samo życie – zasługuje na inne istnienie niż dola niewolnika, ma prawo ciągnąć życie bez godności? Lepiej zatem tkwić w błędach, nawet pod groźbą utraty życia. (Stempowski, 2004: 68).

▪ ABSURD

Kategoria absurdu została przedstawiona w rozdziale poświęconym konstytutywnym kategoriom nihilizmu. Znaczna część tego tekstu dotyczyła charakterystyki problemu absurdu w twórczości Camusa²¹⁸. Zaniecham więc powtórnego przywoływania zawartych tam definicji i odwołań do francuskiego filozofa, zwłaszcza, że poszukując „zakorzenienia myśli” Stempowskiego w tym temacie, bardziej zasadnym będzie ponowne zwrócenie do filozoficznych rozważań Szestowa, który – jak zostało to wielokrotnie wspomniane – dyskredytował rozum na rzecz gloryfikacji absurdu.

W 1931 roku Stempowski napisał błyskotliwy esej „Pan Jowialski i jego spadkobiercy” który, jeśli doszukiwać się w nim wątków filozoficznych, a nie historyczno-obyczajowych (był interpretowany zwłaszcza jako pamflet na Piłsudskiego), stanowi znakomitą charakterystykę kategorii absurdu, a ściślej jedną z możliwych reakcji na jego obecność.²¹⁹ Jest też, jak sądzę, najciekawszą „podróżą” polskiego myśliciela w filozoficzne rejony.

Irracjonalny śmiech głównego bohatera jest rezultatem konfrontacji z tym, co w filozofii Camusa nazwane zostało doświadczeniem absurdu, w myśli Ingardena doświadczeniem metafizycznym, co Heidegger oznaczył jako ciężar trwogi, a Sartre określił bezsenems – z „odsłaniającym się istnieniem”.

Śmiech Jowialskiego pozbawiony jest wszelkiej subtelności. Jest przejawem prymitywnego „obchodzenia się” z „niewyraźnością”. Jego głośny śmiech jest rubaszny, zawłaszczający, zamykający drzwi refleksji nad rzeczywistością, której nie potrafi nazwać i nie potrafi oswoić. Jest śmiechem głupca przemierzającego w wesołych podskokach grań nad przepaścią. Nie jest to jednak przepaść Szestowa.

Antytezą i figurą biegunowo odmienną od Jowialskiego jest przedstawiony przez Stempowskiego główny bohater „Burzy” Szekspira. Prospero – prawowity książę Mediolanu

²¹⁸ Francuski filozof wydaje się pełnić miejsce priorytetowe w opracowaniu tego tematu.

²¹⁹ Warto zaznaczyć, iż esej Stempowskiego „Pan Jowialski i jego spadkobiercy” wyprzedził wydanie „Mitu Syzyfa” o lat jedenaście, „Mdłości” Sartre’a o lat siedem.

– to człowiek pogodzony ze światem, który myśli jak filozof, i z dystansem przygląda się mającym nadejść wypadkom.

Akceptując świat cały bez różnicy, z jego nocą i dniem, ze słońcem i księżycem, nie dyskryminując, wycofując się z wolna z wszelkiej czynności i uciekając w kontemplację obejmującą całość świata, Prospero zbliża się do bogów w sensie przeciwstawienia Papiniego: działalność człowieka nosi cechy wyboru wśród następujących się możliwości; bóg nie czyni wyboru, lecz obejmuje zarazem wszystkie ewentualności. (Stempowski 2005: 249).

Nie śmieje się zatem bóg z kondycji świata. Gdyby się bowiem śmiał, śmiałyby się z samego siebie – reasumuje Stempowski. „Śmiech pana Jowialskiego jako gest metodyczny jest w pewnym sensie surogatem filozofii, nie prowadzi jednak do filozoficznego roz pogodzenia śmiejącego się, lecz przeciwnie – popycha go do rozstrzygnięć katastrofalnych”. (Stempowski 2005: 274-275).

W omawianym eseju Stempowski stawia filozoficzne pytanie: czy człowiek pokroju Jowialskiego, taki który już doszedł do skraju przepaści, może zawrócić do miejsca, w którym możliwa jest adoracji absurdalnego świata? „Czy eksperymentalne poznanie względności uczuć i ich oderwania od rzeczywistości pozwala wrócić do wiary w ich racjonalne umotywowanie?” (Stempowski 2005: 252).

Nie istnieje już taka możliwość – odpowiada Stempowski. „Zasadniczą cechą położenia pana Jowialskiego jest niepowrotność”. Jak uczeń czarnoksiężnika rozpętał on żywioł, którego zakląć w poprzednie formy nie potrafi [...]. Kto wsiadł na tygrysa, zajędzie daleko, ale na ziemię nie zsiądzie”. (Stempowski 2005: 252-253).

Wolność Jowialskiego było ułudą. W szaleńczym galopie zagubił nie tylko krepujące go więzy, wyzwolił się zarazem z „właściwości człowieka”. (Stempowski 2005: 253). Jak zatem możemy zinterpretować stosunek Stempowskiego do absurdu? Z całą pewnością obcy był Stempowskiemu pozbawiony dystansu i refleksji arogancki śmiech Jowialskiego. Bliższy był mu z pewnością klasyczny śmiech Demokryta, który poświadczał o ujemnej ocenie świata, nosił ślady pogardy dla przypadkowości losu, nie upatrywał w świecie żadnej powagi, za to egzaltował przejawami jego dysharmonii.²²⁰

W myśl tradycji klasycznej [wyjaśnia polski eseista] śmiech jest reakcją na niekongruencję, niekonsekwencję, chaotyczność świata, na jego charakter niepoważny, dziwaczny, pełen nieoczekiwanych zestawień, skoków, zgrzytów i kontrastów. Ten stosunek do świata jako do zjawiska komicznego implikuje, rzecz prosta, pewne tylko ślizganie się po jego powierzchni bez wnikania weń głębiej, co z kolei jest wyrazem wątpliwości, czy świat w ogóle jest przenikliwy dla myśli

²²⁰ „Nie widzimy żadnej próby uzgodnienia lub chociażby pewnego upożytywnienia przeciwieństw świata, na wzór Heraklita, Kanta, Hegla, Marksa itd.” – pisał autor eseju. (Stempowski 2005: 237).

poznawczej, czy też pozostaje dla niej rzeczą nieprzeniknioną, niezrozumiałą, irracjonalną, tajemniczą, niewymowną, z odcieniem „nie zbliżaj się do mnie”, słowem, rzeczą niewysławiającą się racjonalnie, której najwłaściwszym ujęciem jest właśnie śmiech. (Stempowski 2005a: 237-238).

Stempowski w konfrontacji z absurdem nie rozpacza, ale też się nie śmieje. Spokrewniony jest w tej reakcji z Szestowem i Camus'em, najbliższy jednak Cioranowi. Polski myśliciel, podobnie jak rumuński filozof, nie podzielał wiary Nietzschego w nowego człowieka. Myślał o ludzkości sceptycznie, cynicznie i pesymistycznie. Nie pielęgnował żadnej nadziei na odnalezienie w świecie jakiegokolwiek sensu. Podskórnie był przecież przekonany o marnej kondycji i ostatecznym upadku człowieka.

Wszyscy mnie o to posądzają²²¹, jestem już do tego przyzwyczajony [...] – Do czego jednak ludzie nie mogą przywyknąć, to do myśli, że do pisania wielkich buchów potrzebna jest w jakiejś sporej części afirmacja świata. Tymczasem są tacy, którzy uważają go za żart. Taki, z którego nie wiadomo śmiać się czy płakać. (Kościałkowska 2005: 141).

▪ MORALNOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Moralność, wolność i odpowiedzialność to tematy zajmujące Stempowskiego w sposób szczególny. Rozdział podsumowujący owe kategorie powinien więc być szczególnie zasobny w liczne analizy porównawcze. Niemniej (o czym już nadmieniałam), ograniczę się w nim jedynie do wskazania światopoglądowych podobieństw i różnic w obszarze filozofii Stempowskiego i Sartre'a. Zwłaszcza, że dla francuskiego myśliciela kategoria moralności i odpowiedzialności okazała się być równie istotną, co dla polskiego filozofa, i to na tyle, iż możemy w tekstach Sartre'a wyróżnić aż trzy warianty myślenia o moralności człowieka.

Przytoczony już cytat z wypowiedzi Sartre'a „[c]złowiek tworzy siebie dokonując wyboru swojej moralności”, ze szczególnym wskazaniem na zaimki („siebie” oraz „swojej”) symptomatycznie wskazuje na jeden z czterech rodzajów moralności – moralność autonomiczną.²²² Moralność głoszona przez Sartre'a (jak wspomniałam) ulegała przekształceniom, choć zawsze w obrębie moralności zwanej autonomiczną.

²²¹ „Bliźni i dalsi znajomi [...] byli przekonani, że Jerzy Stempowski pisze jakieś wielki dzieło filozoficzne, historyczne, może literackie [...]” (Kościałkowska 2005: 141).

²²² Filozofia przyjmuje podział moralności na cztery rodzaje: moralność autonomiczną (etykę sumienia), etykę systemów religijnych i światopoglądowych, etykę społeczną i moralność ogólnoludzką [w:] Filozofia, rodzaje moralności. - RODZAJE MORALNOŚCI Filozofia przyjmuje podział moralności na cztery - Studocu. [dostęp: 10.01.2023].

W pierwszym okresie, tj. w latach pracy nad koronnym swoim dziełem – wydanym w 1943 roku „Bytem i nicością” – Sartre tworzył preludium dla przedstawionych w „Cahiers pour une morale” zasad moralności egzystencjalnej: etyki subiektywnej autentyczności. W okresie „Bytu i nicości”, w którym wolność człowieka wyprowadzał Sartre z nicości, została ukonstytuowana jego nihilistyczna etyka. „Wartości moralne, na podstawie których podejmujemy nasze wybory, rodzą się wraz z tymi wyborami. Powstają zatem z nicości, z trwogi, która neantyzuje naszą przeszłość, to znaczy wartości tradycyjne, podzielane dotąd z innymi” – wyjaśnia zjawisko Gadacz. (Gadacz 2009b: 477). Podstawą wartości, którą proponował w owym czasie Sartre była wyłącznie subiektywna wolność człowieka, która sama ustanawiała własną hierarchię wartości. Tak pojęta wolność przepełniona była trwogą wobec autonomicznych decyzji człowieka, zwłaszcza ich konsekwencji. Sartre był nie tylko pełen trwogi lecz także uprzedzeń wobec innego [„Piekło to są Inni” (Sartre 1956: 176)], fobii bycia kontrolowanym i podglądanym.

Egzystencji innych nie trzeba wcale dowodzić, jest bezpośrednio dana w fenomenie wstydu [...] Dopóki w moim polu widzenia nie ma nikogo, organizuję wszystkie rzeczy wokół siebie jako centrum, są moimi rzeczami. Jeśli natomiast pojawia się w tym polu inny i patrzy na mnie, rodzi się konflikt. Inny usiłuje uczynić mnie przedmiotem swego ciała [...] – wyjaśnia sposób myślenia Sartre’a polski filozof. (Gadacz 2009b: 477).

Książka „Egzystencjalizm jest humanizmem” ukazuje wolność człowieka w nieco bardziej przyjaznym świetle. To tutaj kwestie etyczne nabierają zaczęły moralnego wydzwiku, inny człowiek przestaje być zagrożeniem, a staje się istotnym powodem na drodze subiektywnych wyborów. Nowo pojęty przez Sartre’a człowiek, w swojej wolności, ustanawia normy etyczne obowiązujące wszystkich ludzi.

Trzeci wariant moralności pojawia się u Sartre’a w „Cahiers pour une morale” napisanych w latach 1947-1948 („Zeszytach o moralności”). Moralność, którą proponuje Sartre jest moralnością chojności i funkcjonuje jak dzieło sztuki. Jest darem, propozycją, a jednocześnie respektem wobec autonomicznej decyzji innego. Jest moralnością opartą o intersubiektywność. Taki rodzaj moralności uznał Sartre za wyższy od moralności chrześcijańskiej:

Tak długo, jak się wierzy w Boga, dozwolone jest czynić, czyli robić, Dobro, AŻEBY być moralnym. Moralność staje się pewnym ontologicznym, a nawet metafizycznym sposobem bycia, który powinniśmy osiągnąć. A jako że chodzi o to, by być moralnym w oczach Boga, ażeby go sławić, pomagać mu w stwarzaniu, podporządkowanie czynów byciu jest prawowite. Praktykując bowiem miłosierdzie, służymy jedynie ludziom, natomiast będąc miłosiernym, służymy Bogu. Najwyższy „byt”, którego w ten sposób dosięgamy, jest wciąż bytem-dla-innego. A stąd wywodzi się to, co nazwę ontologicznym indywidualizmem chrześcijanina. Wszak chrześcijanin ubogaca siebie,

przyozdabia - i staje się pięknym mieszkaniem, przestronnym i umeblowanym: mieszkaniem Boga. Być najpiękniejszym, najlepszym jest czymś prawowitym. Egoizm Świętego jest więc usankcjonowany. Ale niech no tylko Bóg umrze, a Święty nie jest niczym więcej jak egoistą: i komu służy wtedy jego piękna dusza, jego piękno, jeśli nie jemu samemu właśnie? W takim momencie maksyma: „czynić moralność po to, aby być moralnym”, okazuje się zatruta. Podobnie z maksymą: „czynić moralność po to, by czynić moralność”. Moralność musi przekroczyć samą siebie w kierunku celu, którym sama nie jest. Napoić spragnionego, ale nie po to, by dać pić, ani nie po to, by być dobrym, lecz po to, by usunąć pragnienie. Moralność znosi siebie, siebie ustanawiając, i ustanawia siebie, siebie znosząc. Moralność musi być wyborem świata, a nie – siebie.²²³

Zarówno Sartre, jak i Stempowski rozważali moralność jako etyczny katalog zasad stworzony wedle indywidualnej subiektywnej zdolności rozumienia mechanizmów świata, samego siebie (jako człowieka) oraz społeczeństwa jako takiego. Obaj myśliciele dostrzegali i propagowali wagę osobistej odpowiedzialności za moralne wybory. Dla obu moralność ta była moralnością laicką. Obaj także w przenikliwy sposób dostrzegali rolę jaką w obliczu niejednoznaczności oceny tych wyborów (z braku obiektywnej miary) pełni odwaga człowieka, intuicja i bezkompromisowość. Przyznać trzeba, że także odporność na towarzyszące temu odrzucenie i samotność dotyczyła obu.

Jednak zauważyć należy także sytuację, w której ścieżki filozoficznych wyborów myślicieli diametralnie się rozchodziły. Uwidacznilo się to przede wszystkim w myśleniu o moralności w obszarze *vita aciva* – „moralności czynu i zaangażowania”. (Sartre 1946: 24).

Stosunek Stempowskiego do aktywnego życia w wymierze społecznym opisałam w części doktoratu zatytułowanej „Faworyzowanie czynu lub odmowa działania w myśli egzystencjalnej Jerzego Stempowskiego”. W tym miejscu chcę zwrócić uwagę na zasadniczą różnicę w podejściu do aktywności publicznej obu myślicieli. Obaj jak wiemy zaangażowani byli w działalność pisarską, publicystykę oraz udział w aktualnym życiu społecznym. Zasadniczą różnicę jednak można dostrzec w podejściu do tzw. działań grupowych. Sartre był wielkim zwolennikiem samorealizacji w obszarze *praxis* zmierzającej do społecznie pożytecznych moralnych celów, do jakich zaliczał np. zbiorowe działania rewolucyjne. Stempowskiemu obca, by nie rzec odrażająca, była ta ścieżka myślenia, i w przeciwieństwie do francuskiego filozofa w stosunku do ówczesnie rozkwitających mód światopoglądowych był antyutylitarystą i anty-działaczem.

W obszarze namysłu nad moralnością Stempowskiego zajmowała kondycja człowieka indywidualnego, i o niej pisał we wspomnianych w rozdziale „Fundamentalne kategorie nihilizmu” esejach: „Polacy w powieściach Dostojewskiego” oraz „Żołnierz niemiecki, jako moralista”.

²²³ J.P. Sartre, Zeszyty o moralności (fragment) [w:] Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria R. 14:2005, Nr4 (56), https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY_PDF/056/PF_2005-R14_4_04_Sartre-J-P_Zeszyty.pdf. [dostęp: 0601.2023].

Podsumowując fragment dotyczący analizy kategorii moralności i odpowiedzialności pragnę zwrócić szczególną uwagę na daty publikowanych przez Stempowskiego i Sartre'a tekstów, w których poruszają kwestię moralności autonomicznej. W przypadku Stempowskiego mamy do czynienia z latami 20 i 30., w których napisał eseje: „Charakter moich współczesnych” (1925), „Żołnierz niemiecki jako moralista” (1929) oraz „Polacy w powieściach Dostojewskiego” (1931), w przypadku Sartre'a są to lata 40., w których powstały: „Byt i nicość” (1943), „Egzystencjalizm jest humanizmem” (1946) oraz artykuł „Wolność kartezjańska”(1946).

9.3. JERZY STEMPOWSKI. ORYGINALNY PROJEKT CZŁOWIEKA EGZYSTUJĄCEGO. WKŁAD W EUROPEJSKĄ FILOZOFIĘ EGZYSTENCJI

Stawiając w rozdziale wstępnym tezę o przynależności Stempowskiego do kręgu filozofów, wspominałam o oryginalnym oglądzie świata polskiego myśliciela, który – jak twierdzę – przynależąc do filozofii egzystencji, wniósł w jej obszar nową perspektywę. Pisałam o niejakiem rozszczepieniu w percepcji i osądzie świata, choć zdaję sobie sprawę, że określenie „rozszczepienie” kojarzy się pejoratywnie, jak gdyby sugerując brak porządku w świecie wyznawanych wartości, niedostatek panowania nad umysłem, innymi słowy – słabość.

Jednakże Stempowskiego bycie „pomiędzy” (porządkiem rozumu a porządkiem serca, dyktatem logiki a imperatywem intuicji, ideami Europy Zachodniej, a wartościami Wschodniej, zaangażowaniem a niezaangażowaniem ²²⁴, proklamowanym ateizmem a przeczuwanym panteizmem) było sposobem zachowywania indywidualnego „ja”. Było też przejawem „życia w procesie”, życia które – zgodnie z założeniami filozofii egzystencji – było permanentnie potwierdzane, jako aktualne i jako indywidualne.

Stempowski „trzymał rękę na pulsie”, poruszał się po krawędziach najnowszych dyskursów filozoficznych (więc znał je dobrze). Realizował w życiu i proklamował w pismach założenia filozofii egzystencji, unikając jednak przynależności do środowiska. Wiemy przecież, że nie on jeden.²²⁵ Polski filozof nie szukał bezpiecznej przystani, sławy ani udziału w „cieple kokonu” – jak znakomicie określiła ideologiczną wspólnotowość Delsol.

²²⁴ „On balansuje na granicy zaangażowania i niezaangażowania – Boi się zaangażowania, ponieważ boi się zagarnięcia przez ideologię. Wyznawcy budzą w nim zawsze obrzydzenie” – cytuje słowa Chabierzy autorka książki „W czasach szaleństwa” (Grochowska 2019: 415).

²²⁵ O oporze środowiska filozofów egzystencji wobec „etykietowania” pisałam w rozdziale „Historia egzystencjalizmu”.

Zbyt wielką wartość miał dla polskiego myśliciela komfort wyboru perspektywy, z której przyglądał się rzeczywistości. Bywały okresy w życiu Stempowskiego, gdy spoglądał na życie perspektywicznie, niczym z tarasu widokowego, percypując całość (choć peryferia tego widoku traciły swoją ostrość). Momentami jednak wpatrywał się „detalicznie”, spoglądając na życie i człowieka, jakby od dołu, z mało szlachetnej „żabiej” perspektywy, która wydobywa detal – nie zawsze wzniosły (co doskonale rozumieli opisywani przez Stempowskiego naturaliści).

Jednak nie o prawach perspektywy chcę tutaj pisać, a o wyróżniającym Stempowskiego (jako filozofa egzystencji) rozumieniu świata. Jego fundamenty (o czym wspominałam w rozdziale wstępnym doktoratu) skomponowane były (przypomnę): z racjonalnie porządkującego rzeczywistość umysłu, sympatii wobec antyracjonalnej i profetycznej filozofii rosyjskich myślicieli (istotne, iż afirmowanej z pozycji nieteistycznej) oraz głęboko zakorzenionych wartości humanistycznych.

Myśląc o nich (podczas pisania doktoratu) przeświadczona byłam o niezwykle trafnym (jak początkowo sądziłam) sformułowaniu przypisanym Stempowskiemu – „wschodni Europejczyk”. Jednak artykuł Delsol, o którym już tutaj wspominałam, nasunął nowe refleksje.

Wszchemocna nowoczesność Zachodu jest ślepa, ponieważ jest euforyczna [twierdzi filozofka]. (Zachodnia) etyka jest leciutka jak motylek, charakteryzuje się wiarą, że wszyscy mogą być szczęśliwi, jeśli tylko wolni będą od wszelkich zobowiązań, tymczasem etos (mieszkańców Europy Środkowej), w którym nakładają się na siebie solidarność i wierność, jest pełen powagi, a nawet tragiczny. (Delsol 2021)

W dalszej części artykułu przeczytać możemy niezwykle ważne spostrzeżenie francuskiej filozofki, które choć dotyczyło odniesienia do kondycji postmodernizmu, doskonale charakteryzuje postawę i tożsamość Stempowskiego:

Przypominając tradycje romantyczne narodów Europy Środkowej, filozofka podkreśla troskę tamtejszych intelektualistów o „odpowiedzialność jednostki wobec wspólnoty, do której należy”. Dlatego, jak przekonuje, są one w stanie „uniknąć ekscesów wszechmocnej racjonalności”. – Wiedza to nie tylko odkrywanie tajemnic nauki, to również odkrywanie misterium – podkreśla. (Delsol 2021).

Wobec powyższego, zastanawiam się, czy przypadkiem to „tajemnicze” bycie „pomiędzy” (o którym tak wiele razy wspominałam) Wschodem a Zachodem etc., nie określa po prostu tożsamości myśliciela Europy Środkowej (jednocześnie Europejczyka, w pełnym tego słowa znaczeniu).

Oryginalność myśli Stempowskiego w obszarze filozofii egzystencji charakteryzowała także, niezwykle doceniana i nieodzowna w dzisiejszych czasach, plastyczność i przekonanie, że czarno-białe kategoryzowanie ogranicza rozumienie. Być może ta właściwość umysłu stanowiła skuteczną barierę przed pogrążeniem się w skrajnościach i zagarnięciem przez ideologie (nawet jeśli dotyczyły filozoficznego faworyta Stempowskiego – Szestowa, czy adorowanych filozofów Starożytności).

Gdy tylko była ku temu okazja filozofia egzystencji w wydaniu Stempowskiego przybierała „ludzką twarz”, biorąc w nawias najbardziej wzniośle brzmiące teorie. Z tego też powodu Stempowski aranżował w tekstach sytuacje, których uczciwa analiza odbierała moc perswazji oderwanym od życia teoretycznym konstruktom. Dlatego też prowokował czytelnika do namysłu, jak mogłaby wyglądać reakcja Seneki, czy Sokratesa w okolicznościach groźby zesłania ich do łagrów. „Przez długie wieki nikomu nie przychodziło na myśl, że wystarczyłoby oddać Sokratesa na kilka tygodni w ręce specjalistów, aby odwołał wszystko, co mówił przedtem, przyznał się, że był agentem Gestapo, i sam żądał dla siebie kary śmierci – pisał. (Stempowski 2001n: 206).

W dalszej części eseju kontynuował:

– Jest to bardzo proste – powiada tłusty chudym. – Mówimy tym samym językiem, ale jednak trudno o bardziej różne od siebie mowy... Powiedz, czy żebrak mówi tym samym językiem, co człowiek, który nie musi żebrac?... Gdy mówisz „ja”, twoje ja nie jest tym samym „ja”, którego ja używam – sam o tym doskonale wiesz. (Stempowski 2001n: 210).

Szukając w tekstach Stempowskiego – polskiego przedstawiciela europejskiej filozofii egzystencji – odpowiedniego dla zakończenia doktoratu fragmentu, sięgnęłam do listu z 1946 roku, który polski filozof pisał do ojca w postwojennych okolicznościach. Treść wypowiedzi jest niezwykle trafnym dowodem, iż niezależnie od okoliczności „bycie” czynił Stempowski czymś znacznie więcej niż „czynienie”. To istotne. Wiemy przecież, że kategoria „bycia” to najważniejsza spośród wszystkich pozostałych i ukochane dziecko filozofów egzystencji.

Piszę Ci to wszystko, aby objaśnić, jak i dlaczego teraz też żyję bez żadnych projektów, pozostając sobą i wiedząc nawet, że dziś mam mniej danych, ale więcej niż kiedykolwiek uzdolnień do tego, aby być pogodnym i nawet szczęśliwym. Losy nasze zależą od trzech wielkich i kilkuset mniejszych potentatów, swobody ruchów i pracy nie ma, czekać na ich decyzje nie ma czasu, trzeba żyć tymczasem tak, jakby to miało być ważne, być sobą. *Sein ist unendlich wichtiger als tun*, mówił W.v. Humboldt. (Stempowski 2000b: 142).

ROZDZIAŁ X. ŹRÓDŁA BIBLIOGRAFICZNE

Dziela Jerzego Stempowskiego:

- Stempowski J. (1974). *Listy z ziemi berneńskiej*. Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy.
- Stempowski J. (1984). *Eseje*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Stempowski J. (1995a). *Bolesław Miciński* (ss. 307–312) [w:] *Bolesław Miciński. Jerzy Stempowski. Listy*. Micińska A., Klejnocki J., Kowalczyk A. St. (red.). Warszawa: LNB.
- Stempowski J. (1995b). *List Stempowskiego do Micińskiego* (5.IX.1941) (ss.198-200) [w:] *Bolesław Miciński. Jerzy Stempowski. Listy*. Micińska A., Klejnocki J., Kowalczyk A. St.(red.). Warszawa: LNB.
- Stempowski J. (1995c). *List Stempowskiego do Micińskiego* (11.IX.1940) (ss. 117-123) [w:] *Bolesław Miciński. Jerzy Stempowski. Listy*. Micińska A., Klejnocki J., Kowalczyk A. St.(red.). Warszawa: LNB.
- Stempowski J. (1995d). *List Stempowskiego do Micińskiego* (4. VI. 1940) (ss. 93-95) [w:] *Bolesław Miciński. Jerzy Stempowski. Listy*. Micińska A., Klejnocki J., Kowalczyk A. St. (red.). Warszawa: LNB.
- Stempowski J. (1995e). *List Stempowskiego do Panny Nelly* (20.II. 1941) (ss. 160-162) [w:] *Bolesław Miciński. Jerzy Stempowski. Listy*. Micińska A., Klejnocki J., Kowalczyk A. St. (red.). Warszawa: LNB.
- Stempowski J. (1995f). *List Stempowskiego do Haliny Micińskiej* (3. III. 1941) (ss. 162-168) [w:] *Bolesław Miciński. Jerzy Stempowski. Listy*. Micińska A., Klejnocki J., Kowalczyk A. St.(red.). Warszawa: LNB.
- Stempowski J. (1995g). *List Stempowskiego do Haliny Micińskiej* (21. IV. 1941) (ss. 294-296) [w:] *Bolesław Miciński. Jerzy Stempowski. Listy*. Micińska A., Klejnocki J., Kowalczyk A. St.(red.). Warszawa: LNB.
- Stempowski J. (1995h). *List Stempowskiego do Haliny Micińskiej* (31. VIII. 1961) (ss. 298-299) [w:] *Bolesław Miciński. Jerzy Stempowski. Listy*. Micińska A., Klejnocki J., Kowalczyk A. St. (red.). Warszawa: LNB.
- Stempowski J. (1995i). *List Stempowskiego do Haliny Micińskiej* (14. VI. 1943) (ss. 253-254) [w:] *Bolesław Miciński. Jerzy Stempowski. Listy*. Micińska A., Klejnocki J., Kowalczyk A. St.(red.). Warszawa: LNB.
- Stempowski J. (1995j). *List Stempowskiego do Haliny Micińskiej* (30. VIII. 1945) (ss. 276-283) [w:] *Bolesław Miciński. Jerzy Stempowski. Listy*. Micińska A., Klejnocki J., Kowalczyk A. St.(red.). Warszawa: LNB.
- Stempowski J. (1995k). *List Stempowskiego do Bolesława Micińskiego* (19. VIII. 1940) (ss.106-109) [w:] *Bolesław Miciński. Jerzy Stempowski. Listy*. Micińska A., Klejnocki J., Kowalczyk A. St.(red.). Warszawa: LNB.
- Stempowski J. (2000a). *Z listów do Marii Czapskiej* (ss. 11–36; 197-200) [w:] *Jerzy Stempowski. Listy*. Toruńczyk B. (red.). Warszawa. Fundacja Zeszytów Literackich.
- Stempowski J. (2000b). *Z listów do ojca* (ss. 131–150; 210-211) [w:] *Jerzy Stempowski. Listy*. Toruńczyk B. (red.). Warszawa. Fundacja Zeszytów Literackich.
- Stempowski J. (2000c). *Z listów do Józefa Wittlina* (ss. 161–196; 212-215). [w:] *Jerzy Stempowski. Listy*. Toruńczyk B. (red.). Warszawa. Fundacja Zeszytów Literackich.
- Stempowski J. (2000d). *Z listów do Józefa Czapskiego* (ss. 37–78; 200-205). [w:] *Jerzy Stempowski. Listy*. Toruńczyk B. (red.). Warszawa. Fundacja Zeszytów Literackich.
- Stempowski J. (2000e). *Z listów do Czesława Miłosza* (ss. 89–127; 207-210). [w:] *Jerzy Stempowski. Listy*. Toruńczyk B. (red.). Warszawa. Fundacja Zeszytów Literackich.

- Stempowski J. (2000f). *Z listów do Jana Kotta* (s. 79–88; 206-207). [w:] *Jerzy Stempowski. Listy*. Toruńczyk B. (red.). Warszawa: Fundacja Zeszytów Literackich.
- Stempowski J. (2001a). *Ulisses Joyce'a jako próba psychoanalizy stosowanej* (ss. 92–106) [w:] *Stempowski J. Chimera jako zwierzę pociągowe: 1926–1941*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Czytelnik.
- Stempowski, J. (2001b). *Fizjologia krytyk* (ss. 60–70) [w:] *Stempowski J. Chimera jako zwierzę pociągowe: 1926-1941*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stempowski J. (2001c). *Czytelnik o krytyce* (ss. 17–28) [w:] *Stempowski J. Chimera jako zwierzę pociągowe: 1926-1941*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stempowski J. (2001d). *O współczesnej formacji humanistycznej* (ss. 5–19) [w:] *Klimat życia i klimat literatury 1948–1967*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stempowski J. (2001e). *Żołnierz niemiecki jako moralista* (ss. 29–40) [w:] *Stempowski J. Chimera jako zwierzę pociągowe: 1926-1941*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stempowski J. (2001f.) *My czytelnicy* (ss. 5–8) [w:] *Stempowski J. Chimera jako zwierzę pociągowe: 1926-1941*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stempowski J. (2001g.) *Biografia i literatura* (ss. 107-123) [w:] *Stempowski J. Chimera jako zwierzę pociągowe: 1926-1941*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stempowski J. (2001h.) *Struny głuche i dźwięczne* (ss. 9-16) [w:] *Stempowski J. Chimera jako zwierzę pociągowe: 1926-1941*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stempowski J. (2001 i). *Nowe wydanie Soli ziemi* (ss. 105–108) [w:] *Stempowski J. Klimat życia i klimat literatury 1948–1967*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stempowski J. (2001j.) *Mała Apokalipsa dla inteligencji warszawskiej* (ss. 41-48) [w:] *Stempowski J. Chimera jako zwierzę pociągowe: 1926-1941*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stempowski J. (2001k.) *André Malraux* (ss. 250-263) [w:] *Stempowski J. Chimera jako zwierzę pociągowe: 1926-1941*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stempowski J. (2001l.) *Literatura w okresie wielkiej przebudowy* (ss. 232-249) [w:] *Stempowski J. Chimera jako zwierzę pociągowe: 1926-1941*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stempowski J. (2001ł). *Chimera jako zwierzę pociągowe* (ss. 149-187) [w:] *Stempowski J. Chimera jako zwierzę pociągowe: 1926–1941*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Czytelnik.
- Stempowski J. (2001m). *Granice literatury* (ss. 179–185) [w:] *Klimat życia i klimat literatury 1948–1967*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stempowski J. (2001n). *Cosmographia purgatorii* (ss. 205–211) [w:] *Klimat życia i klimat literatury 1948–1967*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stempowski J. (2001o) *Sceptycyzm w twórczości Wacława Berenta* (s. 195-209) [w:] *Stempowski J. Chimera jako zwierzę pociągowe: 1926-1941*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik
- Stempowski J. (2001p). *Młodość i starość futuryzmu* (ss. 142-148) [w:] *Stempowski J. Chimera jako zwierzę pociągowe: 1926-1941*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik

- Stempowski J. (2001r). *Polacy w powieściach Dostojewskiego* (ss. 71–91). [w:] Stempowski J. *Chimera jako zwierzę pociągowe: 1926–1941*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Czytelnik.
- Stempowski J. (2004). *Zapiski dla zjawy*. Zieliński J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Noir sur Blanc.
- Stempowski J. (2005a). *Pan Jowialski i jego spadkobiercy* (ss. 213–278) [w:] Stempowski J. *Eseje dla Kassandry*. Gdańsk: Wyd. Słowo/obraz terytoria.
- Stempowski (2005b). *Graniczne punkty sztuki u naturalistów* (ss. 303-317) [w:] J. Stempowski. *Eseje dla Kassandry*. Gdańsk: Wyd. Słowo/obraz terytoria.
- Stempowski J. (2005c). *Eseje dla Kassandry* (ss. 28-51) [w:] Stempowski J. *Eseje dla Kassandry*. Gdańsk: Wyd. Słowo/obraz terytoria.
- Stempowski J. (2005d). *New look* (ss. 196-200) [w:] Stempowski J. *Eseje dla Kassandry*. Gdańsk: Wyd. Słowo/obraz terytoria.
- Stempowski J. (2005e). *Klimat życia i klimat literatury* (ss. 52 - 69) [w:] Stempowski J. *Eseje dla Kassandry*. Gdańsk: Wyd. Słowo/obraz terytoria.
- Stempowski J.(2005f). *Rubis d'Orient* (ss. 167-176) [w:] Stempowski J. *Eseje dla Kassandry*. Gdańsk: Wyd. Słowo/obraz terytoria.
- Stempowski J. (2005g). *Dzieci Warszawy w początkach XX stulecia* (ss. 98-111) [w:] J. Stempowski. *Eseje dla Kassandry*. Gdańsk: Wyd. Słowo/obraz terytoria.
- Stempowski J. (2012a). *Po powodzi* (ss.175–183) [w:] *Notatki niespiesznego przechodnia* (t.1). Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2012b). *Kłopoty awangardy* (ss. 197–212) [w:] *Notatki niespiesznego przechodnia* (t.2). Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2012c). *Śmierć na asfalcie* (ss. 84– 91) [w:] *Notatki niespiesznego przechodnia* (t.2). Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2012d). *Dziewczyna ze stylosem* (ss. 5–14) [w:] *Notatki niespiesznego przechodnia* (t.2).Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2012e). *Notatnik niespiesznego przechodnia* (ss.15–23) [w:] *Notatki niespiesznego przechodnia* (t.2).Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski (2012f). *Frankfurt* (ss.43–52) [w:] *Notatki niespiesznego przechodnia* (t.2). Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski (2012g). *Portret młodego Panurga* (ss. 90–101) [w:] *Notatki niespiesznego przechodnia* (t.1). Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2012h). *Kłopoty recenzenta muzycznego*. (ss.166–168) [w:] *Notatki niespiesznego przechodnia* (t.1). Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2012i). *O miarach i rytmach* (ss. 12-13) [w:] *Notatki niespiesznego przechodnia* (t.1). Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J.(2012j). *Fantazje bywalca koncertowego* (ss. 71–84) [w:] *Notatki niespiesznego przechodnia* (t.1). Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2014a). *Literat w domu wariatów* (ss. 24–36) [w:] Stempowski J. *Bez tytułu oraz inne publikacje nieznanne i zapomniane 1925–1939*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2014b). *Wspomnienie o Lwie Szestowie* (ss. 249–255) [w:] J. Stempowski. *Bez tytułu oraz inne publikacje nieznanne i zapomniane 1925–1939*. Timoszewicz. J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2014c). *W dolinie Dniestru*. (ss. 5–21) [w:] *W dolinie Dniestru. Pisma o Ukrainie*. A. St. Kowalczyk (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.

- Stempowski J. (2014d). *Nowe marzenia samotnego wędrowca* (ss. 93-121) [w:] Stempowski J. *Bez tytułu oraz inne publikacje nieznane i zapomniane 1925–1939*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2014e). *Kongres Unii Intelektualnych w Krakowie* (ss. 54-60) [w:] Stempowski J. *Bez tytułu oraz inne publikacje nieznane i zapomniane 1925–1939*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2014f). *Poemat mechaniczny* (ss. 61-69) [w:] Stempowski J. *Bez tytułu oraz inne publikacje nieznane i zapomniane 1925–1939*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2014g). *Daniel w jaskini lwów i w cukierni warszawskiej* (ss. 37-42) [w:] Stempowski J. *Bez tytułu oraz inne publikacje nieznane i zapomniane 1925–1939*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2014h). *Człowiek w obliczu natury* (ss. 82-86) [w:] Stempowski J. *Bez tytułu oraz inne publikacje nieznane i zapomniane 1925–1939*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2015). *Po powodzi. Eseje i dzienniki podróży*. Chabiera M. (oprac.). Paryż-Kraków: Instytut Literacki Kultura – Instytut Książki.
- Stempowski J. (2015a). *Stempowski do Terleckiego* [21. X. 1941] [w:] *Tymon Terlecki. Jerzy Stempowski. Listy 1941–1966*. Taylor-Terlecka N. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2015b). *Stempowski do Terleckiego* [30. VI. 1954] [w:] *Tymon Terlecki. Jerzy Stempowski. Listy 1941–1966*. Taylor-Terlecka N. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2015c). *Stempowski do Terleckiego* [20. IX. 1957] [w:] *Tymon Terlecki. Jerzy Stempowski. Listy 1941–1966*. N. Taylor-Terlecka (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski J. (2015d). *Corona turrata (z dziennika podróży do Włoch)* (ss. 104-145 [w:] *Po powodzi. Eseje i dzienniki podróży*. Chabiera M. (oprac.) Instytut Literacki Kultura – Instytut Książki. Paryż-Kraków.

Literatura dotycząca Jerzego Stempowskiego:

- Czapski J. *Wyrwane strony* [zapis z 14 marca 1976 r.]. „Zeszyty Literackie” 199 z. 44 [w:] Kowalczyk A. St. (1997). *Niespieszny przechodzień i paradoksy* (s. 17), Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
- Chabiera M. (red.) (2018). *Stempowski J. Niemcy t. 1. 1923-1939* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Chabiera M. (red.) (2018). *Stempowski J. Niemcy t. 2. 1940-1965*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Grudziński G. H. (2005a). *Pożegnalny list* (ss. 79-81) [w:] *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Timoszewicz J. (oprac.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Grudziński G. H. (2005b). *Wyjście z milczenia* (ss. 53-60) [w:] *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Timoszewicz J. (oprac.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Jeleński K.A. (2005). *Paweł Hostowiec, czyli o wysiłku wyobraźni* (ss. 61– 65) [w:] *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Timoszewicz J. (oprac.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Kościalkowska J. (2005). *O Jerzym Stempowskim* (ss. 137– 144) [w:] *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Kott J. (2005). *Listy Kassandry z ziemi berneńskiej* (ss. 184-192) [w:] *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.

- Kowalczyk A. St. (1997). *Niespieszny przechodzień i paradoksy*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Warszawskiej
- Kowalczyk A. St. (1998a). *Jerzy Giedroyc. Jerzy Stempowski. Listy 1946-1969*. Część I. Warszawa: Czytelnik.
- Kowalczyk A. St. (1998b). *Jerzy Giedroyc. Jerzy Stempowski. Listy 1946-1969*. Część II. Warszawa: Czytelnik.
- Łobodowski J. (2005). *O kryzysie kultury* (ss. 61-165) [w:] *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi
- Marek. K. (2005). *Jerzy Stempowski* (ss. 122– 128) [w:] *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Miciński B. (1995). *Refleksje o grze w szachy* (ss. 309–310) [w:] *Bolesław Miciński. Jerzy Stempowski. Listy*. Micińska A., Klejnocki J., Kowalczyk A. St. (red.). Warszawa: LNB.
- Miłosz Cz. (2005). *Jeszcze o Stempowskim* (ss. 269–271) [w:] Timoszewicz J. *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Nowakowski T. (2005). *Herr Privatdozent...* (ss. 129–136) [w:] Timoszewicz J. *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Sakowski (2005). *O pożytkach i rozkoszach czytania* (ss.176-182) [w:] *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Timoszewicz J. (oprac.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Sieron-Galusek D. (2013). *Moment osobisty*. Stempowski, Czapski, Miłosz. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Stempowski St. (2005). *Z „Pamiętników”* (ss. 6–23) [w:] *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski St. (2005). *Z „Pamiętników”* (ss. 5-23) [w:] *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Timoszewicz J. (oprac.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Terlecki T. (2005a). *Paweł Hostowiec. Fragment „Czterech Nagrodzonych”* (ss. 37– 38) [w:] *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Terlecki T. (2005b). *Pan Jerzy* (ss.82–94) [w:] *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Terlecki T. (2015). *Pan Jerzy* (ss. 5–18) [w:] *Jerzy Stempowski. Tymon Terlecki. Listy 1941 – 1966*. Taylor-Terlecka N. (red.). Warszawa: Więzi.
- Timoszewicz J. (2001) *Jerzy Stempowski* (nota biograficzna) (ss. 389–399) [w:] *Klimat życia i klimat literatury 1948 – 1967*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Woroszyński W. (2020). *Korespondencja w kręgu "Kultury" (Jerzy Stempowski, Jerzy Giedroyc)*. Chabiera M. (oprac.) Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Zbinden (2005). *Wielki polski emigrant*. (ss. 95–99) [w:] *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Zbyszewski W.A. (2005a). *Sceptyk i arystokrata* (ss. 104–119) [w:] *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Timoszewicz J. (red.). Warszawa: Biblioteka Więzi.

Literatura przedmiotu:

- Abbagnano N. (1952). *Egzystencjalizm jako filozofia możliwości* [w:] „Nowa krytyka. Czasopismo filozoficzne” 24/06/2008. Bartoszewski J. (tłum.).

http://www.nowakrytyka.pl/pl/artykuly/Nk_on-line/?id=621/Egzystencjalizm_jako_filozofia_mozliwosci [dostęp: 10.07.2022].

- Arendt H. (1991). *Myślenie*. Buczyńska-Garewicz H. (tłum.) Warszawa: Czytelnik.
- Arendt H. (2000). *Kondycja ludzka*. (tłum.) Łagodzka A. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Augustyn św. (1953). *Dialogi filozoficzne*. t. I. (tłum. zbior.). Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Aureliusz M. *Rozmyślenia*. Reiter M. (tłum.). Warszawa: PWN BKF.
- Baczek B. (1964). *Rousseau: samotność i wspólnota*. Warszawa: PWN.
- Beam C. (2008). *Sartre vs. Nietzsche: Will To Power, Platonism, and Pessimism* [w:] <https://seemart.wordpress.com/2008/06/09/sartre-vs-nietzsche-will-to-power-platonism-and-pessimism/> [dostęp: 19.08.2022].
- Bednarczyk B. P. (2016). *Między obcością a transcendencją. Myśl gnostycka a filozofia Karla Jaspersa* [w:] *Kwartalnik Filozoficzny*, tom XLIV, 2016, zeszyt 1. <https://docplayer.pl/109611530-Bartosz-piotr-bednarczyk.html>. [dostęp: 18.12.2022].
- Bierdajew M. (2018). *Sartre i los egzystencjalizmu* [w:] „*Studia z historii filozofii*” 2 (9), 2018, <https://docplayer.pl/217176273-Sartre-i-los-egzystencjalizmu.html> [dostęp: 26.08.2022].
- Bierdajew M. (2002). *Autobiografia filozoficzna*. Paprocki H. (tłum.). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Bierdajew M. (2006). *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*. Paprocki H. (tłum.). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Bloch E. (1923). *Geist der Utopie*. Berlin: Paul Cassirer.
- Bloch E. (1981). *Oblicze woli (zakończenie Ducha utopii)*. Czajka A. (tłum.) [w:] „*Literatura na świecie*” 1981, nr 7 (123), ss. 30-35.
- Braidotti R. (2014). *Po człowieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.
- Camus A. (2002). *Człowiek zbuntowany*. Guze J. (tłum.). Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A.
- Camus A. (1981). *Zaślubiny; Lato*. Leśniewska M. (tłum.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Camus A. (1991). *Dwa eseje. Mit Syzyfa. Artysta i jego epoka*. Guze J. (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krąg.
- Camus A. (1994). *Notatniki 1935-1959*. Guze J. (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krąg.
- Chlewicki M. (1998). *Redukcja do Jednego. Max Stirner i duch kartezjanizmu* [w:] *Wokół Kanta i innych: zbiór rozpraw*. Sarnowski S., Dominiak G. (red.). Bydgoszcz : Wydawnictwo WSP, 1998. <https://repozytorium.ukw.edu.pl/bitstream/handle/item/7192/Redukcja%20do%20Jednego%20%20Max%20Stirner%20i%20duch%20kartezjanizmu.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [dostęp: 26.11.2021].
- Chmieliński M. (2006). *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*. Kraków: Księgarnia Akademicka]
- Chwin S. (2013) *Samobójstwo i „grzech istnienia”*. Gdańsk: Wydawnictwo Tytuł.
- Chwin S. (2016). *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*. Gdańsk: Wydawnictwo Tytuł.
- Cichowicz S. (1996). *Moje ucho a księżyc. Dywagacje, diagnozy*. Gdańsk: Słowo/ Obraz, Terytoria.
- Cieśla-Korytowska (2019). *Tragiczna pomyłka. O tragedii i tragizmie*. Kraków: Wydawnictwo AVALON.
- Cioran E. (1992). *Na szczytach rozpacz*. Kania I. (tłum.). Kraków: Oficyna Literacka
- Comte-Sponville A. (2011). *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca Sp. Z o. o.

- Czajka (1991). *Człowiek znaczy nadzieja: o filozofii Ernesta Blocha*. Warszawa: „FEA”.
- Delsol Ch. (2001). *Przekraczanie, profanowanie, czyli granice jako problem ponowoczesności*. Mukiod E. (tłum.) [w:] Zuziak W. (red.). *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*. Kraków 2001. Wyd. Znak.
- Delsol Ch. (2021). *Prof. Chantal Delsol: zachodni postmodernizm obiecuje wolność bez odpowiedzialności* [w:] Wiadomości - polskieradio24.pl. [dostęp: 04.02.2023].
- Dutka Cz. P. (2000). *Literatura — badacz i krytyk. Wybrane role partnerów interakcji poznawczej*. Zielona Góra: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. T. Kotarbińskiego.
- Elzenberg H. (1963). *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Feć K. (red.) (2018). *Max Stirner wokół indywidualizmu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Feyerabend P. K. (1996). *Przeciw metodzie*. Wrocław: Wydawnictwo Siedmiogród.
- Fondane B. *Conversations with Lev Shestov*. ArianeK (tłum.). http://www.angelfire.com/nb/shestov/fon/fondane_full.html [dostęp: 2019.12.12]. Pełna wersja: Fondane B. *Entretiens avec Leon Chestov* [w:] Fondaine B. (1982). *Rencontres avec Léon Chestov*. Nathalie Baranoff et Michel Carassou (textes établis et annotés). Paris: Plasma.
- Freud S. (1991). *Żaloba i melancholia* (ss. 295-296). [w:] Pospiszyl K. (red.) *Zygmunt Freud, człowiek i dzieło*. Kocowska B. (tłum.). Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Freud S. (1996). *Objaśnienie marzeń sennych*. Reszke R. (tłum.). Warszawa: KR.
- Fromm E. (2020). *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*. Karłowski J. (tłum.). Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Gadacz T. (2009 a). *Historia filozofii XX wieku* (t.1). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gadacz T. (2009 b). *Historia filozofii XX wieku* (t.2). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gadacz T. (2013). *O umiejętności życia*. Warszawa: Wydawnictwo ISKRY.
- Gadacz T. (2014). *Wolność i tragizm* [w:] Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej im. Ludwika Solskiego w Krakowie nr 6/2014. <http://www.ast.krakow.pl/system/files/814/888e6749b4.pdf> [dostęp: 26.11.2022].
- Gadacz T. (2018). *Uniwersalne prawdy i prawa życia dla mądrych ludzi na trudne czasy*. Warszawa: Wydawnictwo Nieoczywiste.
- Gadacz T. (2019). *Należy się bać tego, że ludzie zgłupieją, a nie tego, że sztuczna inteligencja stanie się wybitnie inteligentna – twierdzą znani filozofowie*. Artykuł [w:] „Generacja Smart” (<https://generacjasmart.pl/2019/07/23/ludzka-inteligencja-sztuczna-inteligencja/>) (dostęp: 25.02.2020)
- Gadacz T. (2022). *Polityka i moralność*. Artykuł [w:] „Monitor szczeciński” <https://monitorszczecinski.pl/polityka-i-moralnosc/> [dostęp: 1.09.2022].
- Gałkowski J. W. (1972). Problem Boga u J. P. Sartre’a. *Roczniki Filozoficzne* T. XX, zeszyt 1. https://dlibra.kul.pl/Content/24312/V-3594_20_01-05.pdf [dostęp] 24.07.2022.
- Gawor L. (2015). *Próba typologii myśli katastroficznej* [w:] *Kultura i wartości* 13/ 2015. <https://journals.umcs.pl/kw/article/viewFile/1713/1338> [dostęp: 21.12.2022].
- Glinkowski P. W. (2005). *Jedyny czy Pojedynczy? Martin Buber wobec koncepcji antropologicznych Kierkegaarda i Stirnera* [w:] *Edukacja Filozoficzna* Vol. 40 2005. <https://dSPACE.uni.lodz.pl/xmlui/handle/11089/24285?show=full>
- Goerdts W. (2012). *Historia Filozofii Rosyjskiej*. Antkowiak J. (tłum.) Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Grochowska M. (2016). *Jerzy Stempowski. Zachować przytomność w czasach szaleństwa*. (reportaż w dodatku Gazety Wyborczej)

<https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,19820811,Jerzy-Stempowski-zachowac-przytomnosc-w-czasach-szalenstwa.html> [dostęp: 26.03.2016].

- Grochowska M. (2019). *W czasach szaleństwa*. Warszawa: Wydawnictwo Agora.
- Gromczyński W. (1985). *Egzystencjalistyczne interpretacje filozofii Stirnera*. „Studia filozoficzne” nr 7. (ss. 59-76).
- Grzegorzczak A. (1996). *Filozofia (nie)oczekiwanego*. Przegląd Filozoficzny – Nowa seria 1996 R. V. NR 3. ISSN 1230-1493.
https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY_PDF/019/PF_1996-R5_3_06-Grzegorzczak-A_Filozofia.pdf [dostęp: 27.07.2020].
- Grzegorzczak A. (1999). *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa*. Katowice: Wydawnictwo Książnica.
- Heidegger M. (1994). *Bycie i czas*. Baran B. (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. (1996). *Przyczynki do filozofii*. Baran B., Mizera J. (tłum.). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Heschel Ab. J. (1991). *Samotność*. [w:] „W drodze” 7–8 (215–216).
- Holbach P. H. (1957). *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*. Jabłońska J. Suwały H. (tłum.). Szaniawski K. (oprac.). Warszawa: PWN BKF, t.1, 2.
- Iskra-Paczkowska A. (2007). *Antynomie Sartre’owskiej koncepcji egzystencji autentycznej*. Katowice: Uniwersytet Śląski. Wydział nauk Społecznych. Instytut Filozofii. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dra hab. Andrzeja L. Zachariasza.
<https://sbc.org.pl/Content/7043/doktorat2775.pdf> [dostęp: 28.11.2021].
- Jagiełło J. (2004). *Problematyka nadziei we współczesnej filozofii człowieka*. „Kieleckie Studia Teologiczne” 3, 49-68.
https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Kieleckie_Studia_Teologiczne/Kieleckie_Studia_Teologiczne-r2004-t3/Kieleckie_Studia_Teologiczne-r2004-t3-s49-68/Kieleckie_Studia_Teologiczne-r2004-t3-s49-68.pdf [dostęp: 28.08.2022].
- Jaroszewski T. (1970). *Filozofia egzystencji a etyka sytuacyjna Jean Paul Sartre’a*. Etyka 7. file:///C:/Users/adria/Desktop/589-Tekst%20artyku%C5%82u-555-2-10-20191019.pdf [dostęp: 13.12.2022].
- Jaspers K. (1990). *Filozofia egzystencji*. Lachowska D. Wołkowicz A. (tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jaspers K. (1995). *Szyfry transcendencji*. Piecuch C. (tłum.). Toruń: Wydawnictwo Comer.
- Jaspers K. (2000). *Wprowadzenie do filozofii*. Wołkowicz A. (tłum.). Wrocław: Wydawnictwo Siedmioróg.
- Kałuża M. (2016). *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*. Kraków: Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner.
<https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/9109/Elementy%20filozofii%20absurdu.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [dostęp: 19.08.2020].
- Kamiński S. (2017). *Logika, filozofia, człowiek: wybór tekstów Stanisława Kamińskiego i Jerzego Kalinowskiego*. Lekka-Kowalik A., Zaborowski K. (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Katafias S. (1985). *Samobójstwo* (cz. II). Acta Universitatis Nicolai Copernicis. Filozofia 9 (157), 21-31. <http://bazhum.muzhp.pl/> [dostęp: 30.06.2020].
- Kierkegaard S. (1995). *Bojaźń i drżenie*. Iwaszkiewicz J. (tłum.). Warszawa: Zysk i S-ka
- Kierkegaard S. (1976). *Albo-albo*. Iwaszkiewicz J. (tłum.). Warszawa: PWN.
- Kolasa D. (2013). *Pluralizm w filozofii religii Karla Jaspersa* [w:] „Studia z historii filozofii” 4(4)/2013. file:///C:/Users/adria/Desktop/greg,+%7B\$userGroup%7D,+056.pdf. [dostęp: 18.12.2022].

- Kołakowski L., Pomian K. (1965). (red.) *Filozofia egzystencjalna*. Warszawa: PWN.
- Kołakowski L. (1987). *Jeśli Boga nie ma*. Londyn: Wydawnictwo ANEKS.
- Kołakowski L. (2010) (red.) *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona / Baruch Spinoza*; przeł. Ignacy Myślicki; na nowo oprac. Leszek Kołakowski – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN : we współpr. z Agorą.
- Kotarbiński T. (1976). *Medytacje o życiu godziwym*. Warszawa: Wiedza powszechna.
- Kotarbiński T. (1986). *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*. Kotarbińska J. (red.). Wrocław: Wydaw. PAN.
- Kowalczyk S. (1982). *Bóg w myśli współczesnej: problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM.
- Kowalska M. (2016). *Struktury, historia i praxis. O sporze Sartre'a z Levi-Straussem z dzisiejszej perspektywy*. Praktyka Teoretyczna Numer 4 (22)/2016. file:///C:/Users/adria/Desktop/Struktury_historia_i_praxis_O_sporz%20(1).pdf [dostęp: 12.12.2022].
- Kozłowski R. *O męznym zachowaniu się wobec bytu* [w:] Tyburski W., Wiśniewski R. (red.) 2009. *Elzenberg – tradycja i współczesność* (ss. 253-270) Toruń: Wydaw. Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Laertios Diogenes (1984). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Krońska I., Leśniak K., Olszewski W. (tłum.). Warszawa: PWN .
- Leszczyńska D. (2009). *Filozofia egzystencjalna w ujęciu Miguela de Unamuno* [w:] „Analiza i Egzystencja” 10 (2009) ISSN 1734-9923. <https://polona.pl/item/filozofia-egzystencjalna-w-ujeciu-miguela-de-unamuno,MTMzODkwMjU/0/#info:metadata> [dostęp: 02.09.2021].
- Leszczyński D. (2003). *Święty Nietzsche i buntownicy* [w:] „Nowa Krytyka” 15, 51-79. https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Nowa_Krytyka/Nowa_Krytyka-r2003-t15/Nowa_Krytyka-r2003-t15-s51-79/Nowa_Krytyka-r2003-t15-s51-79.pdf [dostęp: 1.09.2022].
- Lewandowski A. (2013). *Pascal, albo rozpacz i nieskończoność u progu nowoczesności*. Olsztyn 2013 [w:] „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 19, 185-198. https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Humanistyka_i_Przyrodoznawstwo/Humanistyka_i_Przyrodoznawstwo-r2013-t19/Humanistyka_i_Przyrodoznawstwo-r2013-t19-s185-198/Humanistyka_i_Przyrodoznawstwo-r2013-t19-s185-198.pdf [dostęp: 28.08.2022].
- Lombroso C. (1864). *Geniusz i obłąkanie*. J. L. Popławski (tłum.) Kraków 2015. Wydawnictwo Vis-à-vis.
- Machura P. (2028). *Maszyny, cnoty i „dżihad Bulteriański”* [w:] Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 51,2 (2018), (ss. 276-290). <https://philarchive.org/archive/MACMCI-2> [dostęp: 09.04.2020]
- Marcel G. (1962). *Być i mieć*. Eska D. (tłum.). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Marcel G. (1965). *Od sprzeciwu do wezwania*. Ławicki S. (tłum.). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Marx J. (2003). *Idea samobójstwa w filozofii od antyku do współczesności*. Warszawa: Wydawnictwo ALFA.
- Matkowski T. (2014). *Sztuka jako miejsce sporu między Nietzschem a Heglem*. PRINCIPIA LIX-LX (2014). file:///C:/Users/adria/Desktop/6-Principia_59-60.pdf [dostęp: 01.12.2021].
- Miłosz Cz. (1990). *Szestow, albo czystość rozpacz* (ss. 279–297) [w:] Miłosz Cz. *Zaczynając od moich ulic*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Merton T. (1996). *7 esejów o A. Camus*. Kreml R. (tłum.). Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.

- Michna N. A. (2015). *Antropologia rozwojowa José Ortegi y Gasseta* [w:] „Kwartalnik Filozoficzny”, tom XLIII, 2015, zeszyt 4.
https://pau.krakow.pl/KwartalnikFilozoficzny/KF_XLIII_2015_z4_06.pdf
[dostęp: 12.09.2022].
- Montaigne M. de (1985a). *Próby*. t 1. Żeleński-Boy T. Warszawa: Biblioteka Poezji i Prozy, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Montaigne M. de (1985b). *Próby*. t 2. Żeleński-Boy T. Warszawa: Biblioteka Poezji i Prozy, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mounier E. (1964). *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*. Zabłocki J. (tłum.). Kraków: Znak.
- Mrzygłód P. (2011). *Bóg i człowiek w antysystemowej i antyracjonalistycznej myśli Lwa Szestowa*. Wrocławski Przegląd Teologiczny 19 (2011) nr 1.
<http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-issn-2544-6460-year-2018-volume-19-issue-1-article-3060/c/3060-3604.pdf> [dostęp: 17.07.2022].
- Nietzsche F. (1907). *Narodziny tragedii czyli hellenizm i pesymizm*. Staff L. (tłum.). Warszawa. Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche F. (1991). *Wiedza radosna*. Staff L. (tłum.). Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche F. (1993). *Pisma pozostałe (1862-1875)*. Baran B. (tłum.). Kraków: Inter Esse.
- Nietzsche F. (1996). *Niewczesne rozważania*. Łukasiewicz M. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Nietzsche F. (2003). *Wędrowiec i jego cień*. Drzewiecki K. (tłum.). Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche F. (2004). *Zmierzch bożyszczy czyli Jak filozofuje się młotem*. Pieniążek P. (tłum.). Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche F. (2012). *To rzekł Zaratustra*. Lisiecka S., Jaskuła Z. (tłum.). Łódź: Wydawnictwo OD DO.
- Nietzsche F. (2016). *Ludzkie arcyłudzkie*. Drzewiecki K. (tłum.). Kraków: Wydawnictwo Vis-a-vis Etiuda spółka z o.o.
- Nowak P. (2016). Wstęp [w:] Szestow L. *Wielkie wigilie*. Chmielewski J. (tłum.). Warszawa: Biblioteka Kwartalnika Kronos.
- Obolevitch T. (2014). *La philosophie religieuse russe*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Opoczyńska M. (2007). *Próby relacji, czyli etyka psychoterapii*. „Psychoterapia” 3 (142).
<http://www.psychoterapiaptp.pl/uploads/PT2007n3s15Opoczynska.pdf> [dostęp: 28.08.2022].
- Ossowska, K. (2018). *Ateistyczny mistycyzm: rec. A. Comte-Sponville, Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*. „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, (18), 405–410. <https://doi.org/10.31648/hip.744> [dostęp: 15.08.2022].
- Paczkowska-Łagowska E. (2004). *Lebensphilosophie / filozofia życia* [w:] Pieniążek P. Brzozowski. *Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*. Warszawa .
- Pascal B. (1989). *Myśli*. Żeleński T. (tłum.). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Pavese C. (1972). *Rzemiosło życia (Dziennik 1935–1950)*. Dukanović A. (tłum.). Warszawa: PIW.
- Piłat R. (2005). *Widzialne i niewidzialne. Szkic o antropologii Hannah Arendt* [w:] „Kultura i Historia” nr 9/2005 (Tekst oryginalnie opublikowany w Principia, tom VI 1992).
<http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/210> [dostęp: 22.01.2021].
- Plath S. (1983). *Listy do domu*. Krasińska E. (tłum.). Warszawa: SW Czytelnik.
- Platon (1993). *Faidros*. Regner L. (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Prokopski J. A. (2007). *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

- Queneau R. (1993). *Psia trawka*. Igalson-Tygielska H. (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Ricoeur P. (1985). *Konflikt hermeneutyki: epistemologia interpretacji*. Skoczylas J. (tłum.). [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*. Warszawa: Wydaw. PAX.
- Ricoeur P. (1992). *Filozofia osoby*. Frankiewicz M. (tłum.). Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Roś J. (2012). *Śmierć. Nadanie sensu czy odebranie znaczenia? Analiza filozoficzna dramatu „Przy drzwiach zamkniętych” Jeana-Paula Sartre’a*. *Racjonalia* 2012, nr 2, s. 193-198.
- Rozwadowski P. P. (2018). *Nadzieja egzystencjalna* [w:] „Analiza i egzystencja” 48 (2019). <https://wnus.edu.pl/aie/pl/issue/969/article/15896/> [dostęp: 15.07.2020].
- Sahaj T. (2006). *Tadeusz Kotarbiński – pionier bioetyki i suicydologii, rzecznik eutanazji i samobójstwa* [w:] *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria R.* 15:2006. Nr 1 (57). https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY_PDF/057/PF_2006-R15_115_Sahaj-T_Tadeusz_Kotarbinski_POPR.pdf [dostęp: 23.09.2020].
- Samsel K. (2011). *Afazja i wolność* [w:] „Tekstualia” nr 1 (24) (wydanie elektroniczne) https://tekstualia.pl/files/337751bc/samsel_k._-_afazja_i_wolnosc....pdf [dostęp: 10.11.2017].
- Sartre J. P. (1965). *Wolność kartezjańska*. Tarłowska I. (tłum.) [w:] *Filozofia i socjologia w XX wieku*. t. II. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Sartre J. P. (1974). *Mdłości*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Sartre J. P. (1982). *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Rudzińska A. Krajewski J. (tłum.). Biblioteka Krytyki.
- Sartre J. P. (2007). *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Praca zbiorowa (tłum.). Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Sartre J. P., Lévy B. (1996). *Czas nadziei*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Schelling F.W.J., 1983. *Filozofia sztuki*. Krzemieniowa K. (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Schopenhauer A. (1994). *Świat jako wola i przedstawienie*. t. 1. Garewicz J. (red.). Warszawa: PWN.
- Schopenhauer A. (2000). *O samobójstwie i inne pisma pomniejszych*. Sowiński G. (tłum.). Kraków: Wydawnictwo A.
- Schoenherr-Mann H.-M. (2005). *Sartre jako prekursor etyki odpowiedzialności* [w:] *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria R.* 14, Nr 4 (56). [Schoenherr-Mann_H-M_Sartre braterstwo Lavinias Levy.pdf](#) [dostęp: 11.12.2022].
- Seneka L. A. (1987). *Myśli*. Stabryła S. (tłum.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Seneka L. A. (1989). *O gniewie* [w:] *Dialogi*. Joachimowicz L. (tłum.). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Seneka L. A. (1998). *Listy moralne do Lucyliusza*. Kornatowski W. (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Alfa.
- Sieroń-Galusek D. (2013), *Moment osobisty*. *Stempowski, Czapski, Miłosz*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Simmel G. (2006). *Filozofia krajobrazu* [w:] Simmel G. *Most i drzwi*. Łukasiewicz M. (tłum.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Simmel G. (2008), *Dygresja w związku z zagadnieniem, jak możliwe jest społeczeństwo* [w:] Simmel G. *Pisma socjologiczne*, H.-J. Dahme, Rammstedt O. (wybór, opracowanie i wprowadzenie), Łukasiewicz M. (tłum.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Skarga B. (2007). *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Sokół L. (2011). *Max Stirner i Henrik Ibsen: dalecy i bliscy*. Folia Scandinavica Vol. 12. Poznań. [<https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/1735/1/315-326.pdf>]. [dostęp: 04.10.2021].
- Sołowjow W.S. (1874) *Krizis zapadnoj filozofii: protiv pozitivistow (Metafizyka a nauka pozytywna)* [za:]. Obolevitch T. (2003). *Nauka w poszukiwaniu metafizyki: aspekty poznania naukowego w teorii wiedzy integralnej Włodzimierza Sołowjowa*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Stachewicz K. (2012). *Milczenie wobec dobra i zła: w stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw.
- Stirner M. (2012). *Jedyny i jego własność*. Gajlewiczowie J. i A. (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stołowicz L. (2008). *Historia filozofii rosyjskiej*. Żyłko B. (tłum.). Gdańsk: Słowo/ obraz terytoria.
- Stróżewski W. (1994). *Istnienie i sens*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Ślipko T. ks. (2008). *Etyczny problem samobójstwa*. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Szestow, L. (1983). *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego* Londyn: Wyd. Kontra.
- Szestow L. (1990). *Nauka i swobodne poszukiwanie* (1–15) [w:] Szestow L. *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne*. Wodziński C. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Myśl.
- Szestow L. (1993). *Ateny i Jerozolima*. Wodziński C. (tłum.). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Szestow L. (1995). *Sola Fide. Tylko przez wiarę*. Wodziński C. (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN.
- Szestow L. (2005). *Początki i końce*. Kęty: Wydawnictwo Antyk [cytat za:] Opoczyńska M. *Próby relacji, czyli etyka psychoterapii. Z refleksji nad etyką psychoterapii w odpowiedzi Prof. Jerzemu W. Aleksandrowiczowi*. <https://diametros.uj.edu.pl/serwis/?l=1&p=deb5&m=18&ii=454> [dostęp: 12.12.2019]
- Szestow L. (2005). *Potestas clavium*. Chmielewski J. (tłum.). Kęty: Wydawnictwo Marek Drewniecki.
- Szestow L. (2007). *Spekulacja i objawienie: filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*. Kęty: Wydaw. Marek Derewiecki.
- Szestow L. (2016). *Wielkie wigilie*. Warszawa: Wyd. Kronos.
- Szmyd J. (1993). *Myślenie i zachowanie irracjonalne (Studia z psychologii irracjonalizmu)*. Prace monograficzne nr 153. Kraków: Wydawnictwo WSP [w:] [file:///C:/Users/adria/Desktop/PM153--Myshlenie-i-zachowanie-irracjonalne-Szmyd%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/adria/Desktop/PM153--Myshlenie-i-zachowanie-irracjonalne-Szmyd%20(1).pdf). [dostęp: 10.12.2022].
- Szondi P. (2020). *Esej o tragiczności*. Zatorski T. (tłum.). Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Taine H. (2010). *Filozofia sztuki*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria
- Tischner J. (2000). *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. (2001). *Etyka wartości i nadziei* [w:] Tischner J., Kłoczowski J. A. *Wobec wartości*. Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- Tischner J. (2002). *Ludzie z kryjówek* [w:] *Myślenie według wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Unamuno M. (1984). *O poczuciu tragiczności wśród ludzi i wśród narodów*. Woźniakowski H. (tłum.). Wydawnictwo Literacki Kraków – Wrocław.

- Unamuno M. (2003). *Dziennik intymny*. Rak P. (tłum.). Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Walczak M. (2006). *Racjonalność nauki: problemy, koncepcje, argumenty*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- Wahl J. (2004). *Krótką historia egzystencjalizmu*. Prokopski J. A. (tłum.). Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT.
- Waldenfels B. (2006). *Cahiers d'Etudes Levinassiennes* no 5.
- Warnock M. (1970). *Egzystencjalizm*. Michowicz M. (tłum.). Warszawa: Pruszyński i S-ka SA.
- Weil S. (1985). *Myśli*. Olędzka-Frybesowa A. (tłum.). Warszawa: PAX.
- Węgrzyn M. (2016). *Psychoanaliza i kultura. Ricoeurowskie odczytanie Freuda*. [w:] Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris nr 33 (2016). http://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.hdl_11089_1118. [dostęp: 02.05.2020]
- Wittgenstein L. (2000). *Tractatus logico-philosophicus*. Wolniewicz B. (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wohlfart G. (1998). *O milczeniu – Nietzsche i Kierkegaard. Filozoficzne uwagi o pojęciu milczenia w pracach Nietzschego i Kierkegarda*. Boncela A. (tłum.) [w:] „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 4, s. 217.
- Wolniewicz B. (2003). *Kotarbiński i Elzenberg* [w:] Wolniewicz B. (2018). *Filozofia i wartości*. t. III. Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wójs P. (2013). *Rozum w filozofii egzystencji*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Zalewski W. (2018). *Obrazy Boga i człowieka u wybranych filozofów dwudziestowiecznych* [w:] *Szkoda, że cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*. Ciesielski M., Szewczyk-Haake K. (red.). Kraków: Instytut Myśli Józefa Tichnera JMR Trans-Atlantyk.
- Zuziak W. (2018). *Lavelle – Jean-Paul Sartre i Louis alternatywne drogi rozwijania aksjologii*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe. <http://bc.upjp2.edu.pl/Content/5239/W%20Zuziak%20Jean%20Paul%20rep.pdf> [dostęp: 28.11.2021].

OŚWIADCZENIE

Niniejszym wyrażam zgodę na udostępnianie przez Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie mojej pracy doktorskiej.

Kraków, dnia 23.02.2023 r.

Adriana Zimnowoda

OŚWIADCZENIE KIERUJĄCEGO PRACĄ

Niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i może być podstawą postępowania o nadanie jej autorce tytułu naukowego.

28.02.2023 r.

Podpis kierującego pracą

OŚWIADCZENIE AUTORKI PRACY

Świadoma odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy (przedstawiona do obrony) jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną

28.02.2023 r.

Własnoręczny podpis autorki pracy