

Tomasz Herbich

Hercen i projekt filozofii otwartej

[recenzja książki: Jacek Uglik, *Aleksandra Hercena dyskurs o człowieku, czyli projekt rosyjskiej filozofii otwartej*, Warszawa 2016, ss. 212]¹

Od 1989 roku w polskich badaniach z zakresu historii myśli rosyjskiej dominuje zainteresowanie filozofią religijną, w tym zwłaszcza kulturą umysłową Srebrnego Wieku. Dysproporcja między stopniem rozwoju badań poświęconych tradycjom intelektualnym rosyjskiej inteligencji radykalnej a liczbą publikacji dotyczących filozofów religijnych była wówczas tak znaczna, że upadek PRL-u musiał doprowadzić do skoncentrowania szczególnej uwagi na rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym oraz jego prekursorach. Nie ulega jednak wątpliwości, że ta zmiana nie mogła nie spowodować jednostronności podobnej w skutkach do tej, która charakteryzowała okres wcześniejszy. Ważnym zadaniem stojącym przed dzisiejszymi badaniami jest zatem doprowadzenie do stanu równowagi – zadanie to jest tym ważniejsze, że rosyjski renesans religijno-filozoficzny, który można uznać za szczytowe osiągnięcie myśli rosyjskiej, nie jest zrozumiały poza pełnym kontekstem tej myśli.

Jacek Uglik od lat przełamuje wspomnianą jednostronność. Po wcześniejszych książkach o Michaile Bakuninie² oraz o Fiodorze Dostojewskim³ ten badacz, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, jednym z ośrodków najprężniej rozwijających badania nad filozofią rosyjską we współczesnej nauce polskiej, opublikował w serii wydawniczej „Filozofia rosyjska” pracę *Aleksandra Hercena dyskurs o człowieku, czyli*

¹ Niniejsza recenzja jest polskojęzyczną wersją tekstu opublikowanego pierwotnie w języku rosyjskim, na łamach miesięcznika „Nowaja Polska” 2017, nr 5.

² J. Uglik, *Michała Bakunina filozofia negacji*, Warszawa 2007.

³ Tenże, *Dostojewski, czyli rzecz o dramacie człowieka*, Warszawa 2014.

*projekt rosyjskiej filozofii otwartej*⁴. Uglik konsekwentnie ukazuje w niej myśl Hercena jako zorganizowaną wokół filozofii człowieka i twierdzi, że taka perspektywa pozwala ją scalić. W centrum filozofii Rosjanina ma znajdować się żywy, czujący, myślący, doświadczający swojej wolności i przygodności człowiek, który unicestwiany jest przez różne, zarówno filozoficzne, jak i religijne, polityczne czy społeczne abstrakcje. Skoncentrowana na osobie myśl Hercena stanowi tytułowy „projekt rosyjskiej filozofii otwartej”, przy czym otwartość (definiowana w różnych miejscach książki) jest przez Uglika rozumiana jako „nieprzerwana skłonność do modyfikacji własnej koncepcji, której podmiotem jest pojedynczy człowiek i nieutożsamiania jej z prawdą” (s. 43)⁵. Kolejne transformacje Hercenowskiej myśli mają zdaniem polskiego badacza jeden cel – ciągle rozwijanie (nigdy niedającego się zamknąć w ramach jakiegoś systemu) dyskursu antropologicznego, który będzie mógł obronić podmiotowość realnych ludzi: „Zmieniały się czasy oraz intelektualne mody, a pytanie fundamentalne dla myśli Hercenowskiej pozostawało wciąż niezmiennie, jak ocalić człowieka z krwi i kości, dla którego jedyną rzeczywistością jest teraźniejszość, świat współczesny” (s. 39). Za „konsekwentną próbę ocalenia pojedynczego człowieka zawłaszczanego przez abstrakcję” autor książki uznaje również najpóźniej rozwiniętą przez Hercena koncepcję „rosyjskiego socjalizmu” (s. 38). Taka interpretacja prowadzi go do krytyki poglądu Andrzeja Walickiego, według którego w myśli Hercena można wyróżnić dwa oblicza: filozofię wolności i „rosyjską ideę”, czyli problematykę antropologiczną i historiozoficzną. Odrzuciwszy opinię Walickiego, autor recenzowanej książki dąży do wykazania, że twórczość Rosjanina jest „ewidentnie jednotorowa, Hercen filozofując o Rosji przedmiotem rozważań czyni w istocie konkretnego człowieka” (s. 41, przypis 70).

Książka składa się z dwóch części, które swoim zakresem tematycznym nawiązują do dokonanego przez Walickiego rozróżnienia przedemigracyjnego oraz emigracyjnego etapu twórczości Hercena (por. s. 14). Pierwsza z nich, którą autor określił jako „historyczną”, jest poświęcona ewolucji ideowej Rosjanina przed 1847 rokiem. Ten okres Uglik określa jako „czas autorytetów” w myśli Hercena (por. s. 99) i zastanawia się nad skalą oraz rodzajem wpływu, jaki wywarli na nią tacy autorzy, jak Wolter, Schiller, Aleksy Jakowlew (kuzyn filozofa), Schelling, Saint-Simon, Czaadajew, Cieszkowski, Hegel czy Feuerbach (por. s. 17–121). W procesie tych kolejnych lektur miał stopniowo kształtować się Hercenowski dyskurs o człowieku i projekt filozofii otwartej, którego początki Uglik dostrzega już w

⁴ Tenże, *Aleksandra Hercena dyskurs o człowieku, czyli projekt rosyjskiej filozofii otwartej*, Warszawa 2016.

⁵ Wszystkie numery stron w tekście głównym dotyczą recenzowanej książki Jacka Uglika *Aleksandra Hercena dyskurs o człowieku, czyli projekt rosyjskiej filozofii otwartej*.

młodzieńczych zainteresowaniach Rosjanina poglądami Woltera (por. s. 21). Mimo takiej zawartości pierwszej części książki nie ulega wątpliwości, że również w niej polski badacz realizuje wysunięty przez siebie postulat nie „historycznego”, lecz „problemowego” odczytania dzieł Hercena (por. s. 71), a wspomniani myśliciele są dla niego punktami odniesienia pozwalającymi uchwycić węzłowe zagadnienia tytułowej „rosyjskiej filozofii otwartej”, kształtującej się w dialogu z myślą innych. Szczególną uwagę warto zwrócić na rozdział o Cieszkowskim, w którym Uglik dystansuje się od opinii uwypuklających podobieństwa między stanowiskiem autora *Prolegomenów do historiozofii* a poglądami Hercena z tzw. okresu heglowskiego, podkreślając, że pewne formalne zbieżności między ich opiniami należy umieszczać w ramach światopoglądów wychodzących z fundamentalnie różnych założeń. Trudno jednak zgodzić się ze stwierdzeniem, że „w poglądach obu myślicieli więcej jest faktycznych różnic niż potencjalnych zbieżności” (s. 55), które autor dowodzi za cenę znaczącego uproszczenia projektu historiozofii przedstawionego przez Cieszkowskiego w 1838 roku. Mimo to opinia Uglika wiele mówi o jego interpretacji filozofii Hercena – przyczyną sprawiającą, że nie chce się on zgodzić na uznanie ideowego pokrewieństwa Cieszkowskiego i Hercena, jest przede wszystkim fakt, że traktuje tego drugiego jako przedstawiciela filozofii konsekwentnie immanentystycznej, dla którego nie do przyjęcia są wszelkie ślady transcendencji w dyskursie filozoficznym. Opozycja immanencji i transcendencji jest zdaniem Uglika tak radykalna, że wtedy, gdy konfrontuje stanowiska Hercena i Bierdiajewa, stwierdza, że właśnie ze względu na nią „obie strony sporu funkcjonują w kręgu odmiennych paradygmatów aksjologicznych” i „mówią nieprzystającymi do siebie językami” (s. 116).

Mimo trzymania się rygorów właściwych dla pracy naukowej książka Jacka Uglika nie jest beznamiętną rozprawą napisaną przez badacza niezaangażowanego w omawiane przez siebie zagadnienia. Autor niejednokrotnie występuje jako rzecznik Hercenowskiego światopoglądu i niedwuznacznie daje swoim czytelnikom do zrozumienia, że jest przekonany o aktualności projektu rosyjskiej filozofii otwartej, a w ostatnim rozdziale wprost uzasadnia tę opinię (por. s. 177–185). Wykazanie aktualności myśli Hercena Uglik uznaje za jeden z zasadniczych rezultatów swoich rozważań: „Sądzymy, że całość naszych poszukiwań pozwala wyprowadzić wniosek, iż Hercena dyskurs o człowieku, dla którego tłem jest problem przyrody i historii, przetrwał próbę czasu, prowadzi bowiem do sugestii o nieistnieniu optymistycznych i prostych systemów teoretycznych dających ostateczne odpowiedzi na męczące człowieka, tzw. przeklęte pytania” (s. 191). Jeżeli uwzględnimy fakt, że myśl Hercena rozumiana tak, jak chce Uglik, ma być permanentnie niegotowa, to nie ulega

wątpliwości, że w tej wypowiedzi chodzi nie tyle o obronę ściśle określonego zespołu twierdzeń, ile o opowiedzenie się za pewnym sposobem myślenia o świecie i swoim w nim miejscu, który miałby być reprezentowany przez Hercenowski dyskurs o człowieku. U podstaw tego dyskursu znajdują się trzy kluczowe decyzje, które polski badacz omawia w drugiej części książki, określanej przez siebie mianem „krytycznej”: uznanie ludzkiej wolności, afirmacja przypadku oraz odrzucenie religii (por. s. 125–176).

Trzy elementy są zdaniem Uglika konstytutywne dla Hercenowskiej koncepcji wolności: „konieczna (a) decyzja i powiązana z nią, a także podkreślająca jej ciężar (b) odpowiedzialność, oraz wymykający się podejmującemu decyzję człowiekowi (c) przypadek” (s. 147). Problem wolności wiąże się z zakorzenieniem człowieka w dwóch sferach bytu: w tym, co społeczne i historyczne, oraz w tym, co przyrodnicze. Dzięki temu rozróżnieniu wolność jest możliwa – realizuje się ona jak gdyby obok tego, co determinuje człowieka (por. s. 143–144). Tak pojęty człowiek „nie jest centrum w rozumieniu ontologicznym, ale centrum w znaczeniu aksjologicznym, w sensie wartości” (s. 95–96). Dlatego Uglik nazywa stanowisko Hercena nieabsolutnym humanizmem aksjologicznym (por. s. 112–113). Z kolei kluczowa dla zrozumienia Hercenowskiej koncepcji wolności kategoria przypadku jest związana z przyjęciem wyłącznie immanentnej perspektywy opisu człowieka sprawiającej, że ten „wyłania się z nicości i przechodzi w nicość” (s. 148), i ma wykluczać ogólność reifikującą to, co przygodne (por. s. 145). Fakt, że zarówno w przyrodzie, jak i w historii dominuje przypadek, który nie liczy się z poszczególną jednostką, ma równocześnie uwalniać człowieka od władzy różnych obiektywizmów, takich jak choćby Heglowski panlogizm czy biologizyczny determinizm. Dlatego Uglik przekonuje, że opinia filozofów religijnych, którzy przypisywali Hercenowi tragiczny światopogląd, jest błędna i wynikała z przyjęcia odmiennej od jego perspektywy opisu rzeczywistości, nieradzącej sobie bez przyjęcia transcendentnego i powszechnego sensu istnienia (por. s. 103–104, 116, 172–175).

Te fragmenty recenzowanej rozprawy, które poświęcone są napięciu między filozofią Hercena a światopoglądem religijnym, budzą najwięcej zastrzeżeń, i to pomimo faktu, że samo uznanie rosyjskiego filozofa za myśliciela areligijnego oraz opinię, zgodnie z którą religijna wykładnia jego dzieł dokonana przez Bułgakowa czy Zienkowskiego jest nieuprawniona (por. s. 172–174), można uznać za słuszne. Wątpliwości pojawiają się wtedy, gdy Uglik dąży do skonstruowania opozycji między filozofią otwartą a religią. Przeciwnieństwo to ma tak wszechobejmujący zakres, że w rzeczywistości prowadzi do dualistycznego ujęcia zjawisk z porządku idei, w którym religia urasta do rangi synonimu „filozofii zamkniętej”. Staje się to możliwe dzięki dwóm zabiegom. Pierwszym z nich jest

znaczne rozszerzenie zjawisk opisywanych słowem „religia”, które prowadzi do utożsamienia jej z wszelkimi postaciami dogmatycznego myślenia i działania, widocznego choćby w następującym zdaniu: „Jako uważny czytelnik prac Feuerbacha odrzuca on [Hercen – przyp. TH] religie objawione, wyróżniając najbliższe mu kulturowo chrześcijaństwo; ale jest także nieprzejednanym wrogiem religii rozumianej jako dowolny zespół wierzeń, pomijającej milczeniem sferę transcendencji, ale uświęcającej zarazem jakiś element przestrzeni immanencji” (s. 157). Drugim zabiegiem, związanym zresztą z pierwszym, jest wykluczenie z myślenia religijnego owego nieustannego stawania się i zdolności do ciągłej modyfikacji, które mają charakteryzować Hercenowski dyskurs o człowieku. Świadczy o tym choćby następujące zdanie: „Próba trwałego zestawienia Hercena z treścią religijną czyniłaby jego koncepcję formalnym imperatywem przeradzając się zarazem w projekt filozofii zamkniętej; uznawałaby wszakże jakieś wybrane z języka twierdzenie, objawione bądź tylko przyjęte, za nienaruszalne i ostatecznie pewne” (s. 157). Nie ulega zatem wątpliwości, że zdaniem Uglika opozycja filozofii otwartej i zamkniętej pokrywa się całkowicie z opozycją myślenia dogmatycznego i adogmatycznego, a dogmat jest z kolei nieusuwalnym i zarazem jedynym istotnym definicyjnie rdzeniem wszelkich zjawisk religijnych. Taki pogląd jest jednak nie do zaakceptowania z aż dwóch przyczyn: po pierwsze dlatego, że rozumie „dogmat” w sposób obcy samej świadomości religijnej, jako treść nadaną i związaną z nakazem podporządkowania się jej, a nie jako słowne sformułowanie pewnego doświadczanego przez wspólnotę religijną wydarzenia i przeżywanego przez nią prawdy; po drugie zaś dlatego, że zupełnie pomija przykłady swobodnych poszukiwań religijnych, postawy reprezentowanej między innymi przez wielu rosyjskich filozofów. Nieporozumienie osiąga swój punkt kulminacyjny, gdy Uglik próbuje wykazać odrębność Hercena i Szestowa, zestawionych przez Iwanowa-Razumnika jako dwaj przedstawiciele „immanentnego subiektywizmu”, i stwierdza, że Szestow „aprobuje wszakże (...) jedną wersję despotycznego obiektywizmu, mianowicie – Boga, uznawanego przecież przez Szestowa powszechnie i transcendentnie, a nie immanentnie i subiektywnie” (s. 176–177), całkowicie rozmijając się z podstawowym motywem filozofii autora *Aten i Jerozolimy*. U źródeł takiego nieporozumienia znajduje się milczące założenie, że każda filozofia religijna musi uznawać Boga „powszechnie i transcendentnie”, kłócące się nie tylko z Szestowską religijnością, lecz także z jego kryterium prawdziwości, tak jednoznacznie antyobiektywistycznym: „(...) należy wyobrazić sobie, że nasza prawda nie może być dla nikogo obowiązująca. I jeśli mimo wszystko nie

wyrzekniemy się jej, jeśli prawda wytrzyma taką próbę i pozostanie dla nas tym, czym była przedtem, to należy sądzić, że rzeczywiście jest coś warta”⁶.

Książkę *Aleksandra Hercena dyskurs o człowieku, czyli projekt rosyjskiej filozofii otwartej* warto umieścić w kontekście poświęconych Hercenowi studiów Andrzeja Walickiego. Nieprzypadkowo to do poglądów tego historyka idei Uglik odnosi się najczęściej, zarówno czerpiąc z jego ustaleń, jak i polemizując z nimi. Miejsce, jakie książka Jacka Uglika zajmie w najnowszych polskich badaniach z zakresu historii filozofii rosyjskiej, będzie ściśle związane z faktem, że jest to prawdopodobnie najbardziej rozwinięta i najrzetelniej uargumentowana w polskiej literaturze przedmiotu próba krytycznej ewaluacji podejścia Walickiego do pism Hercena oraz wypracowania własnej, spójnej propozycji ujęcia dorobku Rosjanina. Wpisuje się ona tym samym w jedno z najważniejszych zadań stojących przed badaczami studiującymi dzieje myśli rosyjskiej, którym jest wieloaspektowa krytyczna analiza i ocena tej najważniejszej w powojennych polskich badaniach syntezy filozofii rosyjskiej, jaką w swoich pracach zawarł Walicki. Zgadzam się z główną tezą monografii Uglika głoszącą, że obrona określonej wizji człowieka (rozumianego jako „żywa subiektywność, a nie jakaś wyimaginowana natura czy też istota człowieka” [s. 191]) jest nadrzędna w myśleniu Hercena i pozwala scalić różne okresy jego twórczości. Przekonuje również opinia stwierdzająca „wtórność rozważań historiozoficznych (...) wobec dociekań z zakresu antropologii” (s. 187). I choć nie można się zgodzić ze sposobem ujęcia zagadnienia religii, opartym na dwóch ostrych dualizmach (dogmatu i filozofii otwartej oraz – posiadającego mniejsze znaczenie – transcendencji i immanencji), to dokonaną rekonstrukcję Hercenowskiego dyskursu o człowieku należy uznać za interpretację udaną. Ma ona również niewątpliwy walor aktualizujący – Hercen w interpretacji Uglika jawi się jako myśliciel nam współczesny, którego projekt filozofii otwartej daje się powiązać z jednym z nurtów dzisiejszej refleksji.

⁶ L. Szestow, *Wielkie wigilie*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2016, s. 21.