

Michaił Bakunin – teoria rewolucyjna jako filozofia negacji¹

O ile słowianofile starali się stworzyć odrębny, narodowy nurt w rosyjskiej filozofii społecznej, opierający się na wykorzystaniu elementów rosyjskiej kultury i historii, o tyle myśliciele okcydentalistyczni określać będą swoje ideały wolności i rozumu oraz wyrażać obcość wobec współczesnej rzeczywistości rosyjskiej za pośrednictwem myśli filozoficznej Zachodu. Myśl zachodnioeuropejska nie tylko pozwalała im wyrazić teoretycznie swoją sytuację; przystając do tej sytuacji nadawała jej charakter uniwersalny, powszechnoludzki. Spełniała również rolę dodatkowego katalizatora rozwoju rosyjskiej myśli filozoficznej, zaś doznanie zbędności społecznej okcydentalistów czyniła heroiczną służbą ideałom rozumności i wolności.

Filozofią wydającą się początkowo wręcz idealnie pasować do tej sytuacji, taką, w której znaleźć mogli myśliciele rosyjscy zarówno uzasadnienie i potwierdzenie swych ideałów, jak i swego rodzaju przezwyciężenie, ukojenie rozdwojenia, zbędności, poczucia obcości wobec rzeczywistości społecznej – była myśl Fichtego. Właśnie od okresu fichteańskiego rozpoczyna się droga filozoficzna, później także polityczna, Michaiła Bakunina. Ówczesne wypowiedzi Bakunina, zawarte przede wszystkim w korespondencji z rodziną i przyjaciółmi, służą mogą za przykład egzaltacji, naiwności, młodzieńczego wzniesłego idealizmu, ale i zbędnego patosu, charakterystycznego także dla innych okcydentalistów. Pozwalają nam za to obserwować dość dokładnie intensywność i dojrzewanie myśli Bakunina.

„Cóż ma czynić – zapytuje dziesiętnastoletni Bakunin – człowiek choć trochę myślący i czujący w tym pozbawionym życia chaosie?”² Główna rzecz w tym, aby „duchowego życia nie podporządkować okolicznościom zewnętrznym. Nadzieje oparte na świecie zewnętrznym bywają najczęściej przyczyną naszej duchowo-moralnej klęski (...) Nie ma się czego bać, o nic nie prosimy, wszystko zależy od nas”³. Życie zewnętrzne „nie powinno być celem nawet praktycznej działalności człowieka, (...) dusza powinna być sama sobie celem, nie powinna mieć żadnego innego celu”⁴.

Myśli te zdają się zmierzać w kierunku stanowiska indywidualistycznego, skrajnie subiektywnego, co znajduje potwierdzenie w takich oto słowach Bakunina: „Nie ma praw i obowiązków, jest tylko miłość, absolutna miłość, a tam gdzie jest miłość nie ma obowiązków. Obowiązek wyklucza miłość, a wszystko, co wyklucza miłość jest przestępstwem i nikczemnością. Nie istnieją dla mnie rodzice, odrzucam bliskich, nie potrzebuję więcej ich miłości, nie będę o nią żebrał za cenę swej godności. Będę zawsze nazywał niskim to, co niskie, podłym – to, co podłe (...) Nie mam innego celu prócz tego, by być człowiekiem i łamię wszystko, co przeszkadza mi w tym dążeniu”⁵. Ale też już w tym fragmencie widać wyraźnie wątki obiektywistyczne. Porzucenie wszelkich nadziei związanych z rzeczywistością zewnętrzną prowadzi nie tyle do indywidualistycznej koncentracji na własnym *ja*, ile na dążeniu, poprzez to indywidualne *ja*, do sfery ponadjednostkowej, sfery absolutu, miłości. I takie nastawienie wyraźnie będzie dominować w fichteinizmie Bakunina. Jednostka poszukując racji swych praw, gruntu swej autonomii wytwarza, a raczej odkrywa sferę tego, co ponadjednostkowe, z perspektywy której rzeczywistość empiryczna z jej zasadami jest przymusem, a jednocześnie pozorem, złudzeniem, błędem świadomości, która nie osiągnęła samoświadomości, wolności, rozumności. W swym ujęciu Fichtego Bakunin akcentować będzie nie wątek indywidualistyczno-subiektywistyczny, ale raczej antyempiryczny i absolutystyczno-moralistyczny, który prowadzi do stanowiska obiektywistycznego i jest bardzo abstrakcyjną i ogólnikową zapowiedzią fascynacji Heglem⁶.

¹ Źródło: „Edukacja filozoficzna” 1989, nr 8, ss. 109-127.

² M. Bakunin, *Sobranije soczinenij i pismem*, t. 1, Moskwa 1934, s. 186.

³ Ibidem, s. 184.

⁴ M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1965, s. 84.

⁵ M. Bakunin, *Sobranije soczinenij i pismem*, t. 1, op. cit., ss. 223-224.

⁶ Por. T. Kroński, *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960, s. 58.

Stale wzmacniając obiektywistyczny wątek swego fichteanizmu twierdzić będzie Bakunin, że zerwanie ze światem jest nie egoistyczną ucieczką od praw ogólnych, wyższych, uniwersalnych, ale właśnie przewyciężeniem egoizmu, interesowności, kupieckiej zdroworozsądkowości zewnętrznego świata. Zerwanie ma w sobie coś boskiego, zawiera w sobie sens chrześcijański – poświęcenie wszystkiego (przyzwyczajzeń, nawyków, wygody, spokoju, więzów rodzinnych) w imię prawdy⁷. Co więcej – jest to właściwa droga osiągania prawdy religijnej: „Żadne zewnętrzne projekty nie mogą nas zadowalać i kierować na drogę boską. Praktyczna i dogmatyczna religia jest dla nas bezużyteczna. Musimy szukać tego wszystkiego w nas samych. Nasze szczęście, nasza przyszłość, nasza religia musi polegać na rozwijaniu naszego cierpienia i naszej miłości”⁸. Cierpienie, bez którego niemożliwa jest miłość, dowodzi wyższego, bezinteresownego, nieegoistycznego sensu zerwania ze światem, jest świadomym przyjęciem na siebie ciężaru, który w perspektywie właśnie świadomości, zdecydowania się na cierpienie, staje się otwarciem na rzeczywistość absolutną, boską. Cierpienie jest – podobnie jak pierwsze oślepienie w *jaskini* Platona – uwolnieniem się od wygodnych kajdan zewnętrżności i jeszcze niepewnością dalszej drogi. „Kto nie cierpiał, ten nie może prawdziwie kochać, bo cierpienie jest aktem wyzwolenia człowieka od wszystkich zewnętrznych oczekiwań, od przywiązania do instynktownych, nieświadomych rozkoszy. A zatem, kto nie cierpiał, ten nie jest wolny”⁹.

Kończąc sprawozdanie ze swych zmagania ze światem zewnętrżnym pisał Bakunin: „Moje życie wewnętrzne jest nieugięte, bo oparte nie na marnych oczekiwaniach, nie na zewnętrznych nadziejach na zewnętrżną pomyślność, o nie; jego fundament to wieczne przeznaczenie człowieka, boska jego natura, której właściwe działanie polega na tym, by oczyszczać nasze dusze od wszystkiego, co ziemskie, i nieustannie je uszlachetniać, uczynić z nich dostojne ołtarze poświęcone Miłości bezkresnej”¹⁰.

Fichteanizm Bakunina był na początku ogłoszeniem niezbywalności autonomii, praw jednostki, jej rozumu i poczucia wolności wobec świata zewnętrżnego. Niemal natychmiast jednak Bakunin osłabiał i ograniczał subiektywno-indywidualistyczną treść tego przeciwstawienia jednostki światu, by stanąć w końcu, w ostatnim zacytowanym fragmencie, przed – jak sądzimy – całkowitym zniesieniem, likwidacją jednostkowości, osobowości w ponadzewnętrżnym absolutie. Możliwość takiej konsekwencji widoczna była od samego początku – szczególnie wobec wyraźnej niechęci Bakunina do skrajnie indywidualistycznego, samotniczego ujęcia sprzeczności między rozumem (wolnością) a rzeczywistością. Czy jednak możliwość ta musiała się zrealizować w światopoglądzie Bakunina?

Otóż bezwarunkowe wyciąganie wszystkich konsekwencji, realizowanie szczególnie tych najbardziej wyrazistych, skrajnych, frapujących intelektualnie możliwości, zawartych w przesłankach, pojęciach i ideach wyjściowych należy do najbardziej znamienitych rysów myśli okcydentalistycznej i właśnie w tym miejscu rozwoju poglądów Bakunina możemy dostrzec tę cechę szczególnie wyraźnie. Ma ona w sobie zawsze u okcydentalistów coś prowokacyjnego, niemal samobójczego (szczególnie w aspekcie politycznym i moralnym), a jednocześnie heroicznego i owocnego, twórczego (szczególnie w aspekcie teoretycznym).

Nie znajdując żadnego potwierdzenia, spełnienia w świecie empirycznym, rozumność i wolność – jeśli nie chcą być czymś jedynie subiektywnym, relatywnym – muszą w końcu utożsamić się z siłą, sferą, którą uznały za własną prawdę, podstawę, rękojmię. I nie ma tu miejsca na tchórzliwy, kupiecki kompromis między jakimś właściwym stopniem subiektywności i odpowiednio właściwym stopniem obiektywności. „Jedyna droga ratunku – pisał Bakunin – to

⁷ Por. M. Bakunin, *Sobranije soczinienij i pisiem*, t. 1, op. cit., s. 238.

⁸ Ibidem, s. 307.

⁹ M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. 1, op. cit., s. 92.

¹⁰ Ibidem, s. 89, 91.

całkowite zniszczenie własnego, jednostkowego *ja*, zniszczenie wszystkiego, co stanowi jego życie, jego nadzieje i jego własne, osobiste przekonania. Trzeba żyć i oddychać tylko dla absolutu; trzeba, aby każdy moment mojego życia był momentem absolutu, a nie mojego jednostkowego *ja*”¹¹.

Tę dyspozycję, umiejętność życia i oddychania dla absolutu nazwie Bakunin rozumem i, zgodnie ze schematem współczesnej mu filozofii, przeciwstawi go rozsądkowi, który nigdy nie potrafi wyzwolić się z ograniczeń jednostkowych, indywidualnych.

Wraz z *roztopieniem* jednostkowego *ja* w absolutie zmienia się oczywiście sens pierwotnego zerwania przez myślącą i czującą jednostkę z empiryczną rzeczywistością. To zerwanie i towarzyszącą mu świadomość będzie teraz Bakunin starał się pokazać jako działalność samego absolutu, jako jego najwyższy szczebel rozwoju. Ale też w perspektywie absolutu również stosunek jednostki do rzeczywistości musi ulec zmianie; absolut nie może bowiem z definicji stać obok albo w opozycji do rzeczywistości. Chodzi więc teraz, spoglądając na cały problem z punktu widzenia jednostki, nie o zerwanie z rzeczywistością, ale o sposób jej akceptacji. Zerwanie było wyrazem rozumności i wolności, ale niewłaściwie ujętych, nie potrafiących jeszcze przezwyciężyć ograniczeń jednostkowości, zbyt jeszcze uczuciowych, zbyt zachwyconych odkryciem swej autonomii i niezależności od empirii.

Zerwanie ze światem zewnętrznym zastąpione zostaje neutralizacją tego świata, odebraniem mu mocy, samoistności, podmiotowości. Obraz świata zewnętrznego ulega teraz u Bakunina komplikacji. Początkowo pisze o jego dwóch postaciach: zwierzęcej (produkt duszy, która nie osiągnęła jeszcze samoświadomości i której świat wydaje się zniewalającą i obcą zewnętrżnością) i boskiej (produkt duszy świadomej, w którym odnajduje ona siebie), uznając jednocześnie człowieka za *organ samoświadomości przyrody*. Następnie zaś wyróżni trzy szczeble życia:

1. Przyzwyczajenie (nawyk) – instynktowne życie rozumu, jego całkowite podporządkowanie zewnętrżności, mówiąc inaczej: jego dzieciństwo.
2. Uczucie – życie rozumu bez samoświadomości, a przy dominacji woli, samodzielności, uczuciowości, szczególnie uczuć rodzinnych i estetycznych (młodość rozumu).
3. Myśl, absolutna miłość – życie rozumu samoświadomego, oparta na myśli harmonia ze światem (dojrzałość rozumu)¹².

Przedstawione powyżej dojrzwienie w myśli Bakunina wątku obiektywistycznego, aż do jego całkowitej dominacji nad momentem subiektywnym, było jednocześnie przechodzeniem Bakunina od fascynacji myślą Fichtego do jeszcze silniejszego – charakterystycznego dla ówczesnego życia intelektualnego Rosji – wręcz zatopienia się w filozofii Hegla. Fichteanizm oznaczał dla Bakunina taki sposób rozwiązania zmagania z rzeczywistością, który był usunięciem jej poza obszar teorii. I o ile można sobie wyobrazić całkowite wypreparowanie z rzeczywistości *ja* teoretycznego, to – szczególnie wobec specyfiki rzeczywistości współczesnej Bakuninowi – było to niemożliwe dla *ja* psychologicznego, za pośrednictwem którego wdzierała się ona także do *ja* teoretycznego. Wydaje się, że w faktycznym procesie myślenia Bakunina ciśnienie *ja* psychologicznego było decydujące, z drugiej jednak strony uznaliśmy za możliwy, i staraliśmy się pokazać, czysto teoretyczny charakter zmian w poglądach Bakunina, wynikający z nie skrajnie subiektywistycznego ujęcia filozofii Fichtego oraz z niezbywalnej roli momentu obiektywistycznego (obecnego między innymi w pojęciu miłości). Stąd też heglizm w myśli Bakunina uznajemy za naturalny i konsekwentny owoc wewnętrznych sprzeczności charakteryzujących jego stosunek do Fichtego.

W rozwoju rosyjskiej filozofii społecznej zawrotną karierę zrobiła Hegłowska teza z *Zasad filozofii prawa* (choć bez trudu dająca się odnaleźć także w innych dziełach Hegla) o rzeczywistości

¹¹ M. Bakunin, *Sobranije soczinienij i pisiem*, t. 1, op. cit., s. 376.

¹² Ibidem, s. 407.

tego, co rozumne i rozumności tego, co rzeczywiste. Niekiedy – jak najniesłuszniej – cały problem obecności heglizmu w myśli rosyjskiej sprowadza się do tego jednego zagadnienia. Hegłowska teza natychmiast przyjmowała wśród myślicieli rosyjskich postać idei pojednania z rzeczywistością, a rolę pionierską odegrał tu Bakunin.

Sprzeczność między subiektywnym *ja* a zewnętrznym światem była skrajnym, ale też naiwnym, pięknoduchowskim określeniem dwoistości świata, nieciągłości między rozumem i rzeczywistością, refleksem sytuacji społecznego kryzysu i historycznego przełomu. Sprzeczność rozwiązana została przez Bakunina w okresie fichteańskim jednoznacznie na korzyść *ja*, tak jednoznacznie, że twórcza teoretycznie i owocna moralno-politycznie nieciągłość, szczelina między myślą a światem, ideałem a rzeczywistością została zlikwidowana. Wszystko *zwinęło* się w zadufane, pewne siebie, samooszukujące się *ja*, z perspektywy którego żywa myśl, obserwacja, analiza świata była, w ostatecznym rachunku, niemożliwa. Po doświadczeniu tym chciał Bakunin porzucić przede wszystkim taką właśnie perspektywę opisu i oceny świata zewnętrznego, zanegować dotychczasowe rozwiązanie stosunku między rozumem i wolnym *ja* a rzeczywistością, stosunku, który zresztą w rozwiązaniu tym był pozorny, gdyż przekształcony w martwą samotożsamość *ja*. Negacja ta oznaczała przyjęcie, wypróbowanie stanowiska skrajnie przeciwstawnego – pogodzenia z rzeczywistością i poszukiwania takiego uzasadnienia rozumności, wolności, przewyciężenia sprzeczności między jednostką a światem, ideałem a rzeczywistością, które oparte byłoby na pogodzeniu jako twierdzeniu wyjściowym, jako przesłance teoretycznej. Rozumność i wolność jednostki oznaczałyby tu natomiast umiejętność i możliwość wskazania rozumnych i wolnych sił, elementów, sytuacji obecnych i zachodzących w samej rzeczywistości oraz ujęcie siebie jako co najwyżej medium, katalizatora oczekiwanych i upragnionych przemian.

Pojednanie z rzeczywistością było u Bakunina niemal prostą konsekwencją roztopienia jednostkowego *ja* w idealnym absolutie wewnętrznym. Opierało się na reinterpretacji pojęcia absolutu: „Wszelkie prawdziwie ludzkie szczęście, wszelkie słowo życia i wszelkie prawdziwe realne działanie wynika z absolutu. Absolut nie jest przy tym jakąś odrębną sferą, w której człowiek mógłby odseparować się i ukrywać przed burzami codzienności. Absolut to samo życie rozpościerające się w nieskończoności czasu i przestrzeni”¹³. W nieco innej wersji idea ta wygląda następująco: „Co rzeczywiste, to rozumne. Duch to absolutna potęga, źródło wszelkiej potęgi. Rzeczywistość – to jego życie, a zatem rzeczywistość jest wszechpotężna jako wola i dzieło ducha (...). Kto nienawidzi i nie zna rzeczywistości, ten nienawidzi i nie zna Boga. Rzeczywistość to wola boska. Przez poezję, religię, wreszcie filozofię spełnia się wielki akt pogodzenia człowieka z Bogiem”¹⁴.

To powoływanie się na rzeczywistość, a tym bardziej idea pogodzenia z nią, ma w sobie tyleż – szczególnie w konfrontacji z ideą niezbywalnych praw jednostki – heroicznego samozaparcia, teoretycznej dojrzałości, co nieokreśloności, abstrakcyjności, groźby *rozsądnego* eklektyzmu. Cały sens i wartość tej idei zależy od jej rozwinięcia i samego rozumienia pojęcia *rzeczywistość*. O ile do tego rozwinięcia w myśli Bakunina nie doszło, o tyle znaleźć w niej można przynajmniej materiał do precyzacji pojęcia *rzeczywistość*.

Spełnia ono więc po pierwsze (jako utożsamiane z absolutem), klasyczną rolę oswojenia zła i cierpienia, które okazują się w jego świetle nie faktem, ale skutkiem błędu perspektywy, wady partykularnej świadomości: filozof subiektywizmu, pięknoduchostwa „nie wie, biedaczysko, że świat rzeczywisty przerasta jego politowania godną, bezsilną indywidualność, nie wie, że choroba i zło tkwią nie w rzeczywistości, ale w nim samym, w jego własnej abstrakcyjności; wzrok jego nie chwyta harmonii cudownego świata bożego; nie jest on w stanie pojąć prawdy i szczęśliwości

¹³ M. Bakunin, *Sobranije soczinenij i pisiem*, t. 2, Moskwa 1934, s. 69.

¹⁴ M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. 1, op. cit., s. 103.

rzeczywistego życia; ograniczony rozsądek nie pozwala mu dostrzec, że w życiu wszystko jest piękne, wszystko jest dobre i że cierpienia są w nim konieczne jako akt oczyszczenia ducha, jako przejście ducha z ciemności ku światłu, ku rozświetleniu wewnętrznemu¹⁵.

Fragment ten zawiera w sobie dwie dalsze myśli istotne dla wyjaśnienia pojęcia *rzeczywistość*. Pogodzenie z rzeczywistością jest swego rodzaju zatopieniem się świadomości w świecie zewnętrznym, ale takim zatopieniem, które nie likwiduje jej tożsamości, które ma wartość pod warunkiem rozświetlenia wewnętrznego, pod warunkiem powrotu świadomości do siebie. W ruchu tym chodzi o nadanie rzeczywistości jako substancji – podmiotowości, a jednostce jako podmiotowi – substancjalności. Jest to chyba szczególnie adekwatny, uczciwy element heglizmu w heglizmie Bakunina, a on sam określił go następująco: „Człowiek nie powinien szukać koniecznych warunków swego szczęścia w zewnętrznosci, powinien patrzeć na zewnętrznosc jako na daną faktyczność, w której może odnaleźć samego siebie i w rezultacie to, co zewnętrzne przekształcić w to, co wewnętrzne¹⁶”.

Druga z zapowiedzianych istotnych myśli związana jest z kwestią cierpienia. Wątek cierpienia jest jednym z najtrwalszych i najbardziej ciągłych w filozofii Bakunina. W okresie poprzednim cierpienie odgrywało rolę dowodu na nieegoistyczne, powszechne, a więc rozumne i wolne zerwanie z rzeczywistością, obecnie natomiast jest najwartościowszą pozostałością po zerwaniu, gwarantującą, iż pogodzenie z rzeczywistością nie jest wyzbyciem się myśli, wolności, ideałów, iż nie jest tchórzostwem i wygodnictwem. Tym samym wczesne i w ostatecznym rachunku błędne, będące ułudą, zerwanie ze światem zewnętrznym uznane zostaje za konieczny krok poprzedzający rzeczywiste pogodzenie z rzeczywistością. „Wyjście z ułudy – pisał na ten temat Bakunin – zawsze związane jest z cierpieniem: jest w nim moment straszny, moment rozpadu wszystkich złudnych nadziei i wiar, braku jakiegokolwiek rzeczywistej treści życia, moment całkowitej i nieskończonej pustki, czystej abstrakcji, abstrakcyjnego pustego *ja, ja* pozbawionego boga, i to zatopienie w swym *ja* oddzielonym od rzeczywistego, absolutnego życia jest piekłem. Wszyscy przeszliśmy i musieliśmy przejść przez cierpienia tego piekła: oczyściło ono i przygotowało nas do prawdziwego raj, do rzeczywistego szczęścia¹⁷”, którym stało się pogodzenie z rzeczywistością.

Pojęciem cierpienia posługiwał się Bakunin dla podkreślenia niezbywalnej wartości *drugiej strony* stanowiska aktualnie przez siebie zajmowanego, ale służyło ono także za dowód, iż stanowisko, które propagował nie zostało przyjęte tylko formalnie, powierzchownie, że wynika z najgłębszych przekonań i przenika całość osobowości człowieka. Cierpienie zawierało w sobie moment krytyki, obcości, zbuntowania wobec świata, ale jednocześnie bezinteresowności, ponadjednostkowości, afirmacji. W pełni uzasadnione wydaje się twierdzenie, że w dalszym rozwoju poglądów Bakunina to właśnie z pojęcia cierpienia wyrosła centralna w jego myśli kategoria negacji, że cierpienie stanowiło jej namiastkę¹⁸.

Opierając się na idei pogodzenia z rzeczywistością myśl Bakunina podążać będzie dwiema przeciwstawnymi, a w każdym razie różnymi drogami, co było z jednej strony wyrazem niekonsekwencji, niezdecydowania Bakunina, ale z drugiej strony – wyrazem świadomości niebezpieczeństw związanych z pogodzeniem. W końcu znajdzie zresztą Bakunin rozwiązanie tej dwoistości, tak bardzo jednak abstrakcyjne i formalne, że zdecyduje się raczej na porzucenie idei pogodzenia, niż na trud jej konkretyzacji.

Pierwsza droga polegała, mówiąc najogólniej, na pochwaleniu empirii, na pogodzeniu z

¹⁵ A. Walicki (red.), *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825-1861)*, Warszawa 1961, ss. 215-216.

¹⁶ M. Bakunin, *Sobranije soczinienij i pisiem*, t. 2, op. cit., s. 75.

¹⁷ Ibidem, s. 77.

¹⁸ Por. A. Walicki, *Wstęp*, w: *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825-1861)*, op. cit., s. 37; także H. Temkinowa, *Bakunin i antynomie wolności*, Warszawa 1964, s. 174.

rzeczywistością bez żadnych warunków i ograniczeń, druga na przyjęciu tezy, że pogodzenie ma charakter wyższy i głębszy niż afirmacja jednostkowości, przedmiotowości i codzienności; pojęcie rzeczywistości, o jakim chce mówić Bakunin w tym drugim przypadku, poprzedzone zostało swego rodzaju *redukcją fenomenologiczną*.

Wątek empiryczny dominował przede wszystkim na samym początku pogodzenia z rzeczywistością i prezentowany był przez Bakunina z młodzieńczą żarliwością i oddaniem idei: „Wierzę w życie i zaczynam przenikać w nie głęboko i za każdym razem osiągam niewyraźne szczęście. Tak, życie jest szczęściem i nie żyje ten, kto tego sobie nie uświadamia. Zapytacie może, gdzie znaleźć takie życie. Ależ jest ono wszędzie, w was, wokół was; popatrzcie na wszystko, co was otacza”¹⁹. W innym zaś miejscu Bakunin pisał: „pojednanie z rzeczywistością, pod wszystkimi względami i we wszystkich dziedzinach życia, jest wielkim zadaniem naszej epoki”²⁰.

Zmiana tego stanowiska, ograniczenie pojednania i wprowadzenie wątku antyempirycznego było w znacznej mierze wynikiem przemyślenia prób, jakie podjął Wissarion Bieliński, wyciągający ze stanowiska empirycznego wszystkie możliwe – i ponure pod względem tak teoretycznym, jak i moralnym oraz politycznym – konsekwencje²¹. Uświadamiając sobie wyraziście efekty pojednania i poczuwając się do pewnej odpowiedzialności za rozstrzygnięcia i dylematy Bielińskiego, próbować będzie Bakunin osłabić ideę pojednania, choć jednocześnie – nie ufając już wyłącznie żarliwości i sile wewnętrznego przekonania – *umocnić* ją teoretycznie.

Stanowisko antyempiryczne wyrażone zostało w sposób najbardziej spektakularny w następującym fragmencie jednego z listów Bakunina: „Zrozumieć i pokochać rzeczywistość – oto całe przeznaczenie człowieka. Mówię tu nie o tym, co zwykle rozumie się przez słowo rzeczywistość: krzesło, stół, pies, Barbara Dmitrjewna, Aleksandra Iwanowna – wszystko to jest rzeczywistość martwa, urojona, a nie żywa, rzeczywistość nieprawdziwa”²².

Sformułowany tu pogląd wydaje się bardzo interesujący i twórczy: rozdzielenie świata, ujmowane dotychczas jako sprzeczność między jednostką a światem lub między światem wewnętrznym a zewnętrznym, zostało ujęte jako dwie postaci samej rzeczywistości: żywa i martwa, prawdziwa i urojona. Bakunin nie pójdzie jednak tym tropem, lecz – co wynika już z przeciwstawienia *prawdziwa-urojona* – dwoistość rzeczywistości sprowadzi do dwóch sposobów jej doświadczania, uświadamiania przez jednostkę. Martwe jest ujęcie empiryczne, czyli rozsądkowe, żywe natomiast ujęcie rozumowe. Przeciwnieństwo rozsądku i rozumu nie ma jednak charakteru wzajemnego wykluczania się. Rozum to wzniesienie rozsądku ponad jego skończoność, partykularność, przyziemność, ale takie wzniesienie, które przejmuje zdobywcze rozsądku i zmierza do syntezy nieskończoności i skończoności, jedności i różnorodności, ogólności i rzeczywistości, uczucia i rozsądku²³. Takie postawienie sprawy pozwala Bakuninowi pokonać niebezpieczeństwa związane z pojednaniem z rzeczywistością. Chodzi bowiem teraz przecież nie o potoczne i rozsądkowe, ale o rozumne i rozumowe pojednanie z rzeczywistością. Z punktu widzenia zaś rozumu każdy fakt, wydarzenie świata zewnętrznego jest samo w sobie, w swej odrębności, nieistotne i fałszywe, dopiero zewnętrżność ujęta jako całość jest koniecznym, niezbywalnym wyrazem ducha²⁴. Jedynie więc w rzeczywistości jako całości rozum odnajduje siebie i to z nią się jedna.

W ten sposób, dzięki wprowadzeniu pojęcia całości udało się Bakuninowi – co prawda, za

¹⁹ M. Bakunin, *Sobranije soczinienij i pisiem*, t. 2, op. cit., ss. 62-63.

²⁰ A. Waliński (red.), *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825-1861)*, op. cit., s. 231.

²¹ Por. A. Waliński, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964, ss. 298-300; H. Temkinowa, *Bakunin i antynomie wolności*, op. cit., s. 69.

²² M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. 1, op. cit., s. 107.

²³ M. Bakunin, *Sobranije soczinienij i pisiem*, t. 2, op. cit., ss. 165, 323.

²⁴ Por. *Ibidem*, s. 202.

cenę różnych ustępstw – uratować ideę pojednania z rzeczywistością, jednocześnie jej kwalifikacja została całkowicie uzależniona od określenia pojęcia *całość*. I otóż jest rzeczą zdumiewającą, że Bakunin w ogóle tego trudu nie podejmuje. Wydaje się, że cały pomysł z całością potrzebny był mu w imię zachowania honoru teoretycznego, natomiast użyteczność pomysłu okazała się – w obliczu abstrakcyjności pojęcia – minimalna. Bakunin nie próbuje analizować całości, z góry jakby świadomy przegranej, a wynika to – jak można przypuszczać – z rozumienia przez niego całości jako, w ostatecznym rachunku, nieosiągalnej myślowo: jako bądź efektu intensywności uczucia (całość byłaby tu czymś irracjonalnym), bądź też sumy faktów i wydarzeń wraz ze związkami między nimi (całość byłaby tu nieskończonością szczegółów). Sytuacja pierwsza groziła recydywą pięknoduchowskiego *ja*, druga – powrotem do trywialnej i amoralnej wersji pogodzenia z rzeczywistością.

Po oparciu na filozofii Hegla próbie pojednania z rzeczywistością podjął Bakunin wysiłek radykalnej zmiany swego stanowiska, ponownie w oparciu o myśl Hegla. Reinterpretacja heglizmu polegała przede wszystkim na umieszczeniu w centrum zainteresowań i rozstrzygnięć teoretycznych problematyki zawartej w *Nauce logiki*, a obracającej się wokół takich pojęć, jak *przeciwieństwo*, *sprzeczność*, *negacja*, oraz na zastosowaniu tych pojęć do rzeczywistości społeczno-historycznej.

Zmiana stanowiska Bakunina jest tu w pewnym sensie powrotem do okresu sprzed pojednania, gdyż rzeczywistość zewnętrzna ponownie uznana zostaje za obszar zniewolenia i nierozumności, za rzeczywistość obcą jednostce. O ile jednak poprzednio myśl ta prowadziła do zniechęcenia i ucieczki w świat wewnętrzny, o tyle teraz – po próbie z pojednaniem – wzbudza raczej mobilizujące oburzenie oraz chęć określenia charakteru, struktury istniejącego świata społecznego oraz szans i możliwości jego zmiany. Pisze więc Bakunin, że „nasza epoka jest epoką przeciwieństwa (...), jest to stan zły, w sobie rozdarty i nie byłoby w tym jeszcze niczego nadzwyczajnego – gdyż przeciwieństwa są stałym zjawiskiem w rozwoju dziejów – gdyby nie to, że nigdy dotąd przeciwieństwa nie były tak ostre jak obecnie; przeciwieństwo wolności i niewoli w naszej epoce osiągnęło swój ostateczny i najwyższy szczyt”²⁵.

Sprzeczność, rozdwójnie nie dotyczy tu już stosunku między rozumną, wolną, uczciwą subiektywnością a nierozumną, przenikniętą fałszem i niewolą obiektywnością, ale samej rzeczywistości. Siłą napędzającą sprzeczności, a jednocześnie dążącą do jej rozwiązania jest według Bakunina zasada wolności i rewolucji. Hasła wolności i rewolucji „są dziś pierwszymi punktami porządku dziennego historii”²⁶.

Strony tego współczesnego rozdwójnienia określa Bakunin jako partię reakcyjną (konserwatyzm, filozofia pozytywna w sensie prawicy heglowskiej) oraz partię demokratyczną (rewolucja, negacja, wolność) i próbuje, w słynnym artykule *Reakcja w Niemczech*, opisać dialektykę ich stosunku. Mówiąc o partiach ma Bakunin na myśli zjawiska o skali znacznie przekraczającej sferę polityki, tym bardziej jakiegoś zorganizowania, zinstytucjonalizowania, choć i ten aspekt nie jest tu bez znaczenia. Partie nie są tu tylko polityczne, ponieważ reprezentują sprzeczności objawiające się na wszystkich płaszczyznach życia społecznego: politycznej, społecznej, kulturalnej, jednostkowej – zaś w rozwiązaniu owych sprzeczności wziąć muszą udział nie tylko wyspecjalizowane instytucje polityczne, ale całe społeczeństwo, podając w wątpliwość nie tę czy inną stronę swego dotychczasowego życia i zorganizowania, ale jego całość i całość kształt.

Wyjaśniając rolę partii reakcyjnej podkreśli Bakunin na samym początku – co jest wyraźnym owocem okresu pojednania z rzeczywistością – że „jest ona dziś wszędzie partią rządzącą, i więcej jeszcze: przyznajemy, że jej obecna władza nie jest grą przypadku, lecz ma swą

²⁵ M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. 1, op. cit., ss. 148-149, 152.

²⁶ Por. *ibidem*, ss. 126-127.

najgłębszą przyczynę w rozwoju współczesnego ducha”²⁷. Uznanie faktyczności, siły, swego rodzaju racjonalności każdej ze stron przeciwieństwa (a więc także wroga) jest jedną z najcenniejszych zdobyczy teoretycznych i politycznych idei pogodzenia z rzeczywistością oraz stałą od tej chwili cechą myśli okcydentalistycznej, której drugą stroną była – na różny sposób manifestowana – niepewność i ciągła troska o własną racjonalność, siłę, szanse. Powoduje to, iż okcydentalizm pozbawiony jest wyraźnie widocznego u słowianofilów olimpijskiego spokoju co do prawdziwości, naturalności i zwycięstwa swych racji, że jawić się może w takim porównaniu jako pośpieszna, nieuporządkowana i znerwicowana pogoń za wartościami, gwarancjami, prawami tak abstrakcyjnymi, że wszelkie – nawet na poziomie teorii – wypełnianie ich treścią staje się tylko początkiem kolejnego zwrotu, przełomu czy przejścia w rozwoju koncepcji teoretycznych okcydentalistów. Jednocześnie stanowi to o sile, autentyczności i twórczym charakterze teoretycznym i politycznym myśli okcydentalistycznej, z czego sami przedstawiciele tego kierunku świetnie zdawali sobie sprawę.

Na czym jednak polega nieprzypadkowość panowania partii reakcyjnej, jej uprawnienia historyczne? Otóż nie na jakimś – jakby się mogło wydawać – dziedziczeniu wielowiekowej tradycji historycznej; również nie na względnym powiększeniu dotychczasowych osiągnięć (i błędnym uznaniu ich za ostateczne). „Źródłem władzy partii reakcyjnej – pisał Bakunin – są niedomagania partii demokratycznej, która nie doszła jeszcze do afirmującej świadomości swej zasady i posiada swą egzystencję tylko jako negacja istniejącej rzeczywistości. Ponieważ jest tylko negacją, cała pełnia życia znajduje się nieuchronnie poza nią, pełnia życia, której nie umie ona jeszcze rozwinąć ze swej własnej, przez siebie samą prawie tylko negatywnie pojętej zasady. Dlatego też jest ona dotychczas tylko partią, a jeszcze nie żywą rzeczywistością; przyszłością a nie teraźniejszością”²⁸. Partia reakcyjna jest więc jedynie uzewnętrzną, zmateralizowaną niedojrzałością, sprzecznością partii demokratycznej, kłującym w oczy wyrzutem sumienia dla ograniczonych, pięknoduchowskich, ale także doktrynerskich rojeń o wolności, demokracji, rewolucji. Przeciwieństwo *partia reakcyjna* – *partia demokratyczna* zostało w ten sposób przesunięte do wnętrza samej partii demokratycznej, a pokonanie partii reakcyjnej pokonaniem przez partię demokratyczną swego aktualnego stanu. Głównym więc jej zadaniem jest zrozumienie, że „jej wróg znajduje się nie tylko na zewnątrz niej samej, lecz także, i to raczej, w niej samej i że trzeba zacząć od zwycięstwa nad swym wrogiem wewnętrznym; dopiero wtedy, kiedy się przekona, że demokracja nie polega tylko na opozycji wobec rządzących i nie sprowadza się do jakiejś jednostkowej zmiany konstytucyjnej i polityczno-ekonomicznej, lecz oznacza całkowite przekształcenie obecnego stanu świata i zwiastuje zasadniczo nowe życie, jakiego jeszcze nigdy w historii nie było; dopiero kiedy z tego wszystkiego demokracja zrozumie, że jest religijną i kiedy dzięki temu poznaniu sama stanie się religijna, tzn. kiedy nie tylko przeniknie się swą zasadą w myśleniu i rozumowaniu, lecz stanie się jej wierna także w rzeczywistym życiu aż do jego najdrobniejszych objawów – dopiero wtedy partia demokratyczna naprawdę zapanuje nad światem”²⁹.

Obok jednostronnego negowania negacja zawiera w sobie afirmację, znoszącą wszelką jednostronność, w tym własną. Ów moment afirmatywny określa Bakunin jako nie tylko polityczność negacji, jako jednoczesne czynienie i wprowadzanie ogólnoludzkiej wolności, sprawiedliwości, miłości. Wyraźnie daje się tu dostrzec staranie Bakunina, by walka o nowy świat nie była – po pierwsze – negatywną kalką świata istniejącego, by nie była to walka, w której reguły gry wymusza teraźniejszość, by nie jedynie teraźniejszość określała charakter i istotę negacji. Po

²⁷ Ibidem, s. 128.

²⁸ Ibidem, s. 130.

²⁹ Ibidem, s. 129.

drugie, odwołując się do afirmatywnej strony negacji przeciwstawia się Bakunin pojmowaniu negacji jako postawy sceptycznej. Walka ze światem istniejącym nie może być wyrazem straconych złudzeń, braku nadziei, zasad, wartości – wręcz przeciwnie: jest ona skutkiem afirmacji wartości, ich obrony, dążeniem do ich rozwinięcia, urzeczywistnienia, do przeniesienia ich z wewnętrżności, subiektywności do świata zewnętrznego. Są to co prawda wartości bardzo nieokreślone, abstrakcyjne, choć jednocześnie ujawniające się wyraziście w sferze uczuciowości. Nie ma w tym nic dziwnego: ich określanie, konkretyzowanie może być tylko ich uzewnętrżaniem, wychodzeniem poza sferę myślową; są to bowiem wartości zawierające w sobie totalność (na przykład wolność) i myślowe jedynie ich ujmowanie wychwytywać może tylko ich pewien aspekt. Są to tym samym wartości, które samą myśl zmuszają do przekroczenia swych granic, wprowadzają do myśli sprzeczność już nie między różnymi aspektami myślenia, ale taką, w której samo myślenie staje się stroną sprzeczności.

Jeśli więc twierdzi się niekiedy, że myślenie Bakunina skierowane jest nie *na świat*, ale *przeciw światu*³⁰, to warto tu dodać – wykorzystując paradygmaty myśli starożytnej – że jest to raczej eleackie i sokratejskie niż sofistyczne i sceptyczne *przeciw światu*.

Poszukując jakichś realnych przejawów afirmatywnej strony negacji w świecie sobie współczesnym, Bakunin wskazuje na stosunek partii demokratycznej do przeciwnika, który to stosunek nie jest wyłącznie jednostronnym dążeniem do unicestwienia. Jest w nim zawarta dwoistość negacji. „Jako partia występujemy przeciwko pozytywistom i walczymy z nimi, walka ta budzi w nas wszystkie złe namiętności; toteż jako ludzie należący do partii, jesteśmy bardzo często stronniczy i niesprawiedliwi. Ale my nie jesteśmy tylko tą przeciwstawną pozytywności partią negatywną, naszym żywym źródłem jest wszechobejmująca zasada bezwarunkowej wolności, zasada (...), która jest wyższa zarówno ponad to, co pozytywne, jak i ponad nas samych jako partię. Jako partia prowadzimy tylko politykę, ale do tego by być partią, uprawnia nas tylko nasza zasada (...) Tak więc bądźmy sprawiedliwi także wobec naszych wrogów i przyznajmy, że dążą oni do tego, aby rzeczywiście chcieć dobra, co więcej, że przez swą naturę powołani zostali do dobra, do żywego życia i tylko jakiś niepojęty, fatalny przypadek sprawił, że nie poszli za swym prawdziwym przeznaczeniem”³¹. Oczywiście z powyższych słów nie wynika jakiś program kompromisu, sprawiedliwego rozłożenia racji itp.; ich przesłanką jest radykalność przeciwieństwa i niemożliwość kompromisu, wyprowadzenie z przeciwieństwa wszystkich konsekwencji, pełne ujmowanie jego treści. Godny szacunku jest tylko taki przeciwnik, który uczciwie i do końca – choć nie w pełni świadomie – daje się unosić charakterowi i rozwojowi przeciwieństwa.

Artykuł *Reakcja w Niemczech*, którym zajmowaliśmy się powyżej, kończy się słynnym zdaniem, które z czasem zrobiło karierę aforyzmu i uznane zostało za kwintesencję bakuninizmu: *Radość niszczenia jest zarazem radością tworzenia*. Wydaje się jednak, że efektywność, wręcz spektakularność teoretyczna i polityczna tego zdania przesłania inny fragment *Reakcji...*, który usytuowany jest co prawda w środku tekstu, ale stanowi – jak sądzimy – znacznie właściwsze, adekwatniejsze do całości rozważań Bakunina, zakończenie. Zresztą sam Bakunin zdaje się traktować ów fragment jako ostatnie słowo swych analiz. Oto on: „Przeciwieństwo jest najgłębszą istotą nie tylko wszystkich poszczególnych, określonych teorii, lecz teorii w ogóle i dlatego moment pojęciowego jej ujęcia jest zarazem momentem doprowadzenia jej do końca; to zaś doprowadzenie jej do końca jest jej samorozwiązaniem się i przejściem w nowy, praktyczny świat – w rzeczywistą terażniejszość wolności. Nie tu jednak miejsce – dodaje autor – na dalsze rozwijanie tej sprawy...”³².

³⁰ Por. D. Cziżewskij, *Giegiel w Rossii*, Paryż 1939, s. 85.

³¹ M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. 1, op. cit., ss. 134-135.

³² Ibidem, ss. 140-141.

Oczywiście, obydwie te zakończenia są ze sobą ściśle powiązane, prawie przekładalne, jeżeli więc je odróżniamy i właśnie różnicę akcentujemy, to przede wszystkim ze względu na historyczne interpretacje myśli Bakunina oraz interesujący nas szczególnie problem rewolucji i teorii rewolucyjnej.

Oto A. Walicki uznając za ostatnie słowo bakuninowskiej filozofii negacji radość niszczenia będącą zarazem radością tworzenia interpretuje zdanie to następująco: „Konieczną przesłanką rzeczywistego tworzenia przyszłości okazywało się całkowite zniszczenie rzeczywistości istniejącej”. Natomiast porównując w tym samym miejscu negację Bakunina ze źródłem Heglowskim, do którego oczywiście Bakunin przyznawał się i odwoływał, Walicki pisze: „W istocie rzeczy wszelako myśliciel rosyjski występował z daleko idącą rewizją heglowskiego rozumienia negacji, odrzucał bowiem mediatyzację momentu negatywnego. Hegłowska kategoria zniesienia (*Aufhebung*), czyli takiej negacji istniejącego stanu rzeczy, która jest zarazem jego zachowaniem jako podporządkowanego momentu nowej, wyższej całości, została przez Bakunina milcząco odrzucona i zastąpiona koncepcją negacji jako całkowitej destrukcji”³³. Sądzymy, że opinia ta nie jest uzasadniona. Takie elementy bakuninowskiej filozofii negacji, jak afirmatywny moment negacji, przeciwstawienie zasady negacji i partii negacji, pochwała konsekwentnej pozytywności – są świadectwem niedestrukcyjnego pojmowania przez Bakunina negacji, kładzenia nacisku na równoczesne zachowywanie przez negację tego, co negowane. Wspomniane elementy nie są przy tym jakimś ukłonem, kompromisem, rezygnacją Bakunina – stanowią strukturalne składniki konsekwentnej, radykalnej filozofii negacji. Niesłuszny wydaje się więc zarzut, iż Bakunin odrzucał mediatyzację momentu negatywnego. Wszelka negacja jest przecież zawsze mediatyzowana przez moment negowany, żyje mediatyzacją i jest jej świadoma – to też odróżnia negację od pozytywności. Jeśli Bakunin pisał, że moment negatywny zawiera w sobie totalność przeciwieństwa, to tylko w tym sensie, że bycie uwikłanym w stosunek z pozytywnością stanowi jego właściwe określenie i że jest tego uwikłania świadomy. Zarówno aktualny (jednostronnie negatywny), jak i przyszłościowy (afirmatywny) aspekt negacji jest zapośredniczony (choć w różny sposób) przez moment pozytywny.

Przytoczona wyżej opinia A. Walickiego o tyle jest natomiast zasadna, że rzuca się niemal w oczy nieobecność u Bakunina pojęcia *zniesienie*. Jest to – jak sądzymy – brak niezwykle interesujący. *Negacja* i *zniesienie* są właściwie u Hegla pojęciami bardzo bliskimi, a *negacja określona* to w istocie synonim *zniesienia*³⁴; tymczasem Bakunin z wyjątkową konsekwencją trzyma się *negacji*. Wynika to, jak się wydaje, z pewnej dwuznaczności pojęcia *zniesienie*, o której pisał sam Hegel, a której Bakunin chce uniknąć stosując właśnie jednoznaczna – w tym aspekcie, w którym *zniesienie* jest dwuznaczne – *negację*. Co prawda, *negacja* posiada swoją dwuznaczność (niebezpieczeństwo popadnięcia w sceptycyzm, jak określał to Hegel: w *myślenie rezonujące*), ale Bakunin nie waha się zapłacić tej ceny za uniknięcie dwuznaczności tkwiącej w pojęciu *zniesienia*.

Pojęcie *zniesienia* umożliwia ujmowanie procesów rozwojowych z silnym akcentem na ich ciągłość, kumulatywność, ewolucyjność. Zapewne musiała razić Bakunina możliwość zepchnięcia w *zniesieniu* na plan dalszy momentów radykalizmu, dynamizmu, kryzysu, przełomu, nieciągłości, które sam uznawał za podstawowe dla realnych procesów historycznych i centralne dla myślowego ich uchwytowania. O ile w bakuninowskiej filozofii negacji czymś niemożliwym był kompromis między stronami sprzeczności (na przykład między partią reakcyjną a demokratyczną), jakies zrachowanie i zsyntezowanie ich zalet i ich zgodne pożegnanie się ze swymi wadami i jednostronnościami, o tyle *zniesienie* łatwo mogłoby być zinterpretowane jako synonim kompromisu. W ten sposób historia, a przede wszystkim myślowe jej ujęcie, traciłoby swój

³³ A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, ss. 180-181.

³⁴ Z. Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa 1981, ss. 113-114.

charakter sprzeczności, rozdzielenia, walki z pełnym zaangażowaniem stron, a bez gwarancji sukcesu, natomiast osiągałoby – podobnie jak to było w słowianofilstwie – olimpijski spokój i pewność własnej projekcji, którą w tym wypadku byłby obraz stale, stopniowo i harmonijnie rozszerzającej się rozumności w świecie społecznym, mrówczej, powolnej może, lecz skutecznej i nie gubiącej żadnego ze swych osiągnięć i zdobyczy, pracy rozumu w historii: jego wznoszenia się, poprzez kolejne zniesienia, do stanu ostatecznej i absolutnej samoświadomości i samopojednania.

Jak pisał Hegel, *zniesienie* jest jednym z najważniejszych pojęć filozofii, jest więc pojęciem nade wszystko ducha absolutnego, pojęciem związanym ze zmierzchem, wraz z którym budzi się filozofia i daje wieczny spokój i dystans wobec wydarzeń minionego dnia. Negacja wydaje się pod tym względem pojęciem jakby szerszym, może nawet bardziej totalnym, przenikającym wszystkie formy i szczeble rozwoju ducha, nie potrzebującym czekać swego czasu aż do zmierzchu, budzącym się wraz z jutrenką i poruszającym wydarzenia całego dnia. Zniesienie umieszcza to, co znosi, w nowej całości, która jest już określona, dojrzała jako pozytywna alternatywa, myślowo spenetrowana i w znacznej mierze skonkretyzowana. Tymczasem negacja to zaangażowanie się w walkę ze światem, kształtem świata, do którego zmusza przede wszystkim sumienie (z silnym, lecz nieokreślonym poczuciem rozumności, wolności, sprawiedliwości), to aktywne zaangażowanie się, z którego *zobaczymy, co wyniknie*. Głównym terenem tej walki jest duch obiektywny, ale za sprawą negacji na terenie tym przenikają się wszystkie formy ducha, o ile tylko mogą być elementem walki ze światem istniejącym.

W tej próbie wyjaśnienia bakuninowskiej *filozofii negacji*, a nie *zniesienia* warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt, który mógł odgrywać rolę decydującą w rozstrzygnięciach przyjętych przez Bakunina. Zniesienie zdaje się prowadzić do zamkniętej, systemowej, wręcz zakończonej wizji świata historycznego (rosyjscy myśliciele i nie tylko oni, to właśnie szczególnie mocno zarzucali Heglowi), natomiast negacja, tak jak ją rozumie Bakunin – w znacznej mierze za sprawą nieokreśloności jej celu, co zresztą jest uprawnioną jej cechą – umożliwia otwartą i aktywistyczną wizję historii, przewyższającą reakcyjne, pesymistyczne i nierozsądne (*koniec historii*) rezultaty heglizmu.

Filozofia negacji stała się spełnieniem może nawet niezbyt długich, ale intensywnych poszukiwań teoretycznych Bakunina. Pozwoliła Bakuninowi uchwycić wzajemną zależność rzeczywistości oraz postulatów rozumu i wolności bez ich redukowania do siebie (pojednanie z rzeczywistością) bądź ustatyczniania (pięknoduchostwo). W negacji myśliciel ujmował świat jako całość, a jednocześnie siebie poza tą całością, tym samym konstruował drugą, szerszą całość, w której sam występował jako element szczególny, jako nieciągłość, źródło rozdzielenia całości. Ta druga całość odegrała jednak u Bakunina rolę instrumentalną – była środkiem do uchwycenia, po pierwsze, całości pierwszej, tzn. rzeczywistości społeczno-historycznej, a po drugie: sprzecznego charakteru tej całości. Mówiąc inaczej: Bakunin poszukiwał uzasadnienia dla postulatów rozumu i wolności w samej rzeczywistości, poszukiwał sił społecznych, które mogłyby stanowić argument na rzecz wartości funkcjonujących na razie tylko w świecie subiektywnym. Rolę tę odgrywała idea partii demokratycznej. Negacja, partia demokratyczna były obszarem nieciągłości między przeszłością a przyszłością, szansą nowego świata, która jednak nie miała żadnych gwarancji w świecie dotychczasowym (ten bowiem odrzucała); określając to inaczej: nie dawało się sformułować żadnej wizji ciągłego procesu historycznego z udziałem negacji i partii demokratycznej. Racją negacji był świat przyszły, ale ten jest u Bakunina czymś tak bardzo innym od świata dotychczasowego, że obecnie dany jest jedynie jako abstrakcyjne, nieokreślone, lecz jednocześnie bardzo silne i intensywne, wrogie rzeczywistości poczucie sprawiedliwości, wolności, rozumności. Nieokreśloność przyszłego świata, ale także pojęć takich jak *sprawiedliwość, wolność, rozumność* prowadzić może do wniosku, że są one całkowicie roztopione w pojęciu negacji, że

negacja nie jest przejściem (nieciągłością) między przeszłością a przyszłością, ale jedynym i całkowitym przeciwieństwem świata dotychczasowego. Taki obraz stanowiska Bakunina nie byłby jednak słuszny – choć sfera przyszłości, rozumności, wolności jest u Bakunina bardzo nieokreślona, to odgrywa rolę nadzwyczaj istotną. Chroni filozofię Bakunina – o czym już wspominaliśmy – przed sceptycyzmem, skrajnym relatywizmem, sprawia, że propagowana przezeń negacja rzeczywistości nie jest wyrazem braku nadziei, ale właśnie afirmacją bardzo nieokreślonej, ale i bardzo intensywnie odczuwanej wolności i rozumności.

Opisywana nieokreśloność prowadzi do tego, że aczkolwiek sprzeczność rzeczywistości, jej rozdwojenie sprowadzające się do przeciwieństwa partii reakcyjnej i partii demokratycznej uzyskało w myśli Bakunina sens filozoficzny, historiozoficzny, o tyle Bakunin nie jest w stanie wypełnić tej sprzeczności i swych nadziei na przyszłość treścią społeczną, wskazać podmiot, który swoim bytem realizowałby ideę bakuninowskiej negacji. Może zresztą należałoby to sformułować nieco łagodniej: podmiot ten ma charakter tak nieokreślony, że odgrywa niewielką rolę przy analizach chwili bieżącej i podejmowanych wyborach, jest ciągle poszukiwany, ale kolejne wskazania nie satysfakcjonują rozumu i jego poczucia wolności. Niejasność celów negacji w znacznej mierze uniemożliwia precyzyjniejszą analizę teraźniejszości i przeszłości, prowadzi do metody prób i błędów, do wspomnianego zaangażowania, z którego *zobaczmy, co wyniknie*. Właściwie cała późniejsza działalność teoretyczna i praktyczna Bakunina (której tu omawiać nie możemy) jest ucieleśnieniem tej sytuacji, a więc realizacją filozofii negacji, którą można by uznać w ten sposób za ostateczne, dojrzałe stanowisko teoretyczne Bakunina. Niczym innym bowiem jak ciągłymi próbami i doświadczeniami negacji jest pojawianie się Bakunina, po jego wyjeździe na Zachód, wszędzie tam, gdzie zawiązuje się ruch rewolucyjny, który wydaje się radykalny, głęboki i oferuje program zupełnie nowego kształtu rzeczywistości społecznej. Te próby, choć fascynujące i godne szacunku, prowadzą Bakunina często na ścieżki – pod względem teoretycznym i politycznym – wątpliwe, ale jest to koszt zachowania żywotności negacji, nie wiązania jej na siłę i na zawsze z określonymi ruchami społeczno-politycznymi. W świetle naszych ustaleń terminologicznych można by powiedzieć, że Bakunin chce za wszelką cenę zachować filozofię negacji jako teorię rewolucyjną, czego rezultatem okazuje się mnogość teorii rewolucji, ciągle – ciągle niezadowolające – próby przekładania teorii rewolucyjnej na programy ruchów społeczno-politycznych. Sądźmy, że w ten sposób najlepiej dają się wyjaśnić dalsze koleje życia Bakunina: więzi i nadzieje związane z emigracją polską, flirt z panslawizmem, udział w Wiośnie Ludów (szczególnie powstanie w Dreźnie), dyskusje w Międzynarodowym Stowarzyszeniu Robotników, udział w dyskusjach i znaczne wpływy w ruchu narodnickim w Rosji, kontakt z Nieczajewem, udział w powstaniach w Hiszpanii i Bolonii (związane już z treścią i praktyką anarchizmu).

Nietrudno dopatrzeć się w tej działalności Bakunina niekonsekwencji, pochopności, gorączkowości, przykładania do wydarzeń drugorzędnych miarki powszechno-historycznego *teraz albo nigdy*, zawierzania siłom i wydarzeniom bardziej spektakularnym niż realnym. I choć staraliśmy się pokazać zależność tych faktów od bakuninowskiej filozofii negacji, to będzie to wyjaśnienie pełne pod warunkiem dodania jeszcze jednego elementu, i wracamy tu do wspomnianego drugiego i właściwego zakończenia artykułu *Reakcja w Niemczech*. Otóż nieudane próby ugruntowywania pojęcia negacji, określania jej celów i sił prowadziły Bakunina – i to niemal równoległe do pisania *Reakcji w Niemczech* – do krytyki teorii w ogóle, teorii jako takiej. „Dzięki Bogu – pisał – czas teorii minął. Rzeczywistość, życie jest niedostępne dla abstrakcyjnej teorii, dla beznamiętnego rachunku, jest ono bowiem czymś więcej niż teorią, jest wyższym czynem, swobodną swawolą świętej namiętności – miłości. A wiesz przecież, że czyn poznaje się tylko czynem, wolność tylko wolnością, miłość tylko miłością. Poznawać prawdę to znaczy nie tylko

myśleć, ale i żyć; a życie to więcej niż myślenie: życie to cudowne urzeczywistnianie myśli”³⁵

Taki kierunek konkretyzowania, wyciągania przez Bakunina konsekwencji z filozofii negacji prowadzi – zamiast do wzbogacania myśli mającej być następnie urzeczywistnianą – do jej rozbicia, spłylenia, udoraźnienia, zbyt pośpiesznego uaktualniania. I wbrew deklaracjom oraz swym nadziejom Bakunin oczywiście nie przewycięża teorii, nie zrywa z filozofią. Po zerwaniu z filozofią jego filozofią staje się między innymi ahistoryczny antropologizm i rozumny egoizm, które wcale nie przeszkadzają oczywiście dokonywać celnych spostrzeżeń i formułować interesujących koncepcji. Głównym jednak sensem działań Bakunina staje się bycie wszędzie tam, gdzie istnieje szansa przemiany świata, zaangażowanie się w rewolucyjną walkę. I jest ta cała sytuacja bez wątpienia konsekwentnym (choć chyba nie jedynym możliwym) dopełnieniem jego filozofii negacji.

³⁵ M. Bakunin, *Sobranije soczinienij i pisiem*, t. 3, Moskwa 1934, ss. 181, 216.