

Aleksander Hercen – filozofia czynu, filozofia osobowości¹

Przemiany, jakim ulegało stanowisko Aleksandra Hercena, zakres jego badań teoretycznych i zainteresowań, pozycja polityczna i wpływ na opinię publiczną – wszystko to prowadziło licznych historyków filozofii rosyjskiej do uznania Hercena i jego teorii za podsumowanie, dopełnienie epoki wyznaczanej przez spór słowianofilów z okcydentalistami, co więcej: za syntezę obydwu kierunków, syntezę o charakterze twórczym intelektualnie i postępowym społecznie, przewyciężającym ograniczenia i jednostronności słowianofilstwa i okcydentalizmu, syntezę będącą osiągnięciem przez rosyjską filozofię społeczną wyższego szczebla rozwoju, pełniejszej dojrzałości teoretycznej². Jak się wydaje, również sam Hercen skłonny był w taki właśnie syntetyczny sposób oceniać swoją rolę w toczących się sporach. Spróbujemy tu przyjrzeć się, czy synteza ta jest faktem intelektualnym i czy upoważnia, lub w jakiej skali upoważnia, do przyznawania Hercenowi jakiegoś szczególnego miejsca w dziejach myśli rosyjskiej.

W istocie wychodzimy z założenia, że myśl Hercena jest jeszcze jedną (po Bakuninie, Bielińskim, Granowskim), choć oczywiście swoistą, figurą klasycznego okcydentalizmu. Teza ta wymaga kilku obszerniejszych, wprowadzających wyjaśnień dotyczących okcydentalizmu. Jak pisał sam Hercen, okcydentaliści „przeciwstawili słowianofilom nie doktrynę lub zamknięty system, lecz żywą sympatię dla wszystkiego, co poruszało człowieka współczesnego; bezgraniczne umiłowanie wolnej myśli i równie bezgraniczną nienawiść do wszystkiego, co ją krępuje, do autorytetu, przemocy i wiary. Ich poglądy na kwestię rosyjską i europejską były diametralnie różne od poglądów wyznawanych przez słowianofilów”³. Określenie to jest oczywiście bardzo ogólne, czy nawet ogólnikowe, ale już ono pozwala dostrzec istotny rys okcydentalizmu: ogromną intensywność, wręcz pasję intelektualną jego przedstawicieli, znaczny potencjał polityczny ich teorii i ich osobiste uwikłanie w walkę polityczną, otwartość na wydarzenia współczesne, które natychmiast znajdują wyraz w myśleniu filozoficznym i przekształcaniach – często bardzo daleko idących – teorii; z drugiej strony, cechom tym towarzyszyło pewne przytłoczenie szczegółami i chwilą bieżącą, brak – widocznego u słowianofilów – rozmachu historiozoficznego, swego rodzaju monotonia, a wreszcie, ujawniające się z pewnego oddalenia czasowego, szybkie starzenie się znacznej części dorobku okcydentalistów.

Okcydentalizm był w jeszcze mniejszym stopniu niż słowianofilstwo jakąś jednorodną, wyraziście ukształtowaną i powszechnie głoszoną przez pewne grono koncepcją teoretyczną. Pewien podstawowy zasób przesłanek, idei, postaw i celów umożliwiał ich rozwijanie w różnych, często mocno oddalających się od siebie kierunkach (rewolucyjnym, demokratycznym, konserwatywno-liberalnym), co też stało się faktem intelektualnym i historycznym.

Myśl okcydentalistyczna była kontynuacją tego wątku teorii Czaadajewa, który określiliśmy w innym miejscu jako teorię kryzysu, odróżniając ją od – stanowiącej zarazem jej kontekst – teorii przełomu⁴. O ile słowianofile starali się – w ostatecznym rachunku bezskutecznie – podążać w kierunku teorii przełomu, a więc wskazywać i określać społeczny

¹ Źródło: Janusz Dobieszewski (red.), *Wokół Leontjewa i Bierdiajewa. Almanach myśli rosyjskiej*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2001, ss. 9-36.

² Najbardziej zdecydowanym i konsekwentnym głosicielem takiego poglądu był Iwanow-Razumnik (Иванов-Разумник, *История русской общественной мысли*, t. 1, С.-Петербург 1908, ss. 341, 377).

³ A. Hercen, *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji*, w: A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. II, red. A. Walicki, przeł. W. Bieńkowska, Warszawa 1966, s. 180.

podmiot postulowanych przekształceń historycznych (najpierw w Rosji, a później w skali powszechnej), o tyle dla okcydentalistów charakterystyczne było właściwe teorii kryzysu uchwytowanie chwili współczesnej jako rozdzielenia, sprzeczności, i to takiej sprzeczności, która jest nie w pełni „oswajalna” teoretycznie, która jest teoretycznie nieciągła, zmuszając teorię do ciągłej otwartości, „wychylenia” czy też „zakrzywienia” w stronę rzeczywistości historycznej. Sytuacja taka wymusza na teorii ciągłe napięcie i weryfikację twierdzeń, daleko idącą zależność od empirii społeczno-historycznej, grożąc jednocześnie relatywizmem, doraźnością, a z drugiej strony – gdy konkretny historyczny zbyt długo i męcząco „wymyka się” konceptualizacji – doktrynerstwem i dogmatyzmem.

Charakterystyczna dla teorii kryzysu nieciągłość między przeszłością i przyszłością przybierała u Czaadajewa postać nieciągłości między sytuacją, rozwojem historycznym Rosji i Europy. Okcydentaliści natomiast próbowali tę nieciągłość pogłębić i zuniwersalizować. Starali się pokazać, że rozdzielenie, poczucie przełomu, kryzysu i pewnej bezradności myśli wobec tego kryzysu jest nie tylko samotnym doświadczeniem Rosjanina – który wznosił się na wyżyny myśli europejskiej i z bezradną bezstronnością spogląda ze szczytu muru oddzielającego Europę i Rosję na ich wzajemne uzależnienie, a jednocześnie niemożliwość twórczego, rozwojowego wykorzystania tego wzajemnego uzależnienia – ale stanem powszechnym, występującym wszędzie tam, gdzie istnieje wolna myśl, nie przyjmująca żadnych autorytetów „z góry”, a próbująca określić rzeczywistość, która ją otacza oraz swój do niej stosunek. O ile więc u Czaadajewa sytuacja kryzysowa występowała między Rosją a Europą, o tyle myśliciele okcydentalistyczni znajdowali ją także wewnątrz Rosji i wewnątrz Europy. Tym samym oczywiście strony rozdzielenia, sprzeczności historycznej traciły w znacznej mierze charakter narodowy i stawały się zjawiskami powszechnoludzkimi, występującymi we wszystkich społeczeństwach, choć zapewne mającymi narodowe zabarwienie. Stwarzało to szansę i potrzebę jakiejś ogólnej teorii rozwoju historycznego, w której jednostki narodowe schodzą na plan dalszy, na czoło zaś wysuwają się owe czynniki ogólnoludzkie. Była to szansa i potrzeba frapująca intelektualnie, zmuszająca do intensywnej i twórczej pracy myśli, wyjścia poza schemat Czaadajewa, który w świetle powyższego zadania mógł robić wrażenie myśliciela jeszcze zbyt rosyjskiego, ograniczonego czasem, a przede wszystkim miejscem. Szansa ta niczego wszakże nie przesądzała: z faktu, że na przykład Bakunin i Hercen znacznie więcej miejsca w swej twórczości poświęcali „samej” Europie i znacznie lepiej dali się poznać Europie niż Czaadajew, nie wynika wcale, iż ich myśl ma charakter bardziej europejski czy ogólnoludzki. Zauważmy choćby, że postulat ogólnej teorii rozwoju historycznego, w którym Rosja i Europa (czy inne narody) przestają odgrywać role podstawowych jakości teoretycznych, względnie autonomicznych jednostek rozwoju, łatwo może prowadzić do teistycznej (Bóg jako podmiot dziejów) lub naturalistycznej (poszukiwanie sprężyn rozwoju historycznego w czynnikach przyrodniczych, idea ponadczasowej natury ludzkiej, recydywa paradygmatu oświeceniowego) wizji historii, co uznalibyśmy raczej za regres w stosunku do Czaadajewa (a w planie europejskim – do Hegla). Elementy takiego regresu wydają się nam w myśli okcydentalistycznej rzeczywiście obecne.

Ta możliwość teistycznej i naturalistycznej wizji historii prowadzi również, wraz z regresem teoretycznym, do swego rodzaju „cofnięcia” literackiego, którego efektem będzie później wspomniane „starzenie się” tekstów okcydentalistów. Szczególnie ten pierwszy, teistyczny rodzaj prób określania sytuacji powszechnego rozdzielenia, kryzysu, przełomu prowadził okcydentalistów do tyleż płomiennej, co monotonnej egzaltacji w przeciwstawianiu

⁴ Szerzej piszemy o tym w: J. Dobieszewski, *Klasyczna wersja sporu między słowianofilstwem i okcydentalizmem*, w: *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998, ss. 11-13.

rzeczywistości istniejącej (konserwatywnej, egoistycznej i interesownej) – młodości i miłości (uczciwej, czystej, pełnej nadziei i ideałów), co przy braku iskry artystycznej Puszkina i Lermontowa czynić mogło myśl okcydentalistów tyleż uczciwą, co wszechstronnie bezradną. Cała ta sytuacja była oczywiście uzasadniona kulturową i polityczną sytuacją Rosji, zawierała w sobie również zaczątek dalszego rozwoju i dojrzewania okcydentalizmu. Fiodor Dostojewski, związany raczej ze słowianofilskim nurtem myśli rosyjskiej, dopatrywał się w tym nawet wyższości okcydentalizmu nad słowianofilstwem: „Nie chcieli [okcydentaliści] zatykać oczu i uszu, jak fakirzy, na niektóre niezrozumiałe dla nich zjawiska; nie chcieli zostawić ich bez rozstrzygnięcia. (...) nie zamykali oczu na światło i chcieli dotrzeć do prawdy rozumem, analizą, pojmowaniem. Okcydentalizm przekroczyłby swoją granicę i zawstydzony wyrzekłby się swoich błędów. I właśnie przekroczył ją w końcu i zwrócił się do realizmu, podczas gdy słowianofilstwo trwa do tej pory przy swoim mglistym i nieokreślonym ideale, na który składa się w gruncie rzeczy kilka trafnych studiów nad starodawnym życiem, namiętna, lecz nieco książkowa i abstrakcyjna miłość ojczyzny (...) Przypomnijmy sobie, że społeczeństwo namiętnie współczuło okcydentalistom i dzieliło wszystkie ich pasje i błędy, słowianofilstwo natomiast zawsze uważało za maskaradę (...) Okcydentalizm kroczył drogą bezlitosnej analizy, a za nim kroczyło wszystko, co tylko mogło kroczyć w naszym społeczeństwie”⁵.

Owa młodzieńcza egzaltacja została dość szybko porzucona przez okcydentalistów jako niezadowolająca, pierwsza postać wspomnianej przez Dostojewskiego „bezwzględnej analizy”, jako doprowadzona do skrajności – w sposób dla okcydentalistów charakterystyczny – wstępna próba zmierzenia się rozumu z rosyjską rzeczywistością. Jeśli zaś wspominamy o tym wątku młodzieńczej egzaltacji, to przede wszystkim dlatego, że nie zawsze został on przewyżniony do końca, że o ile związane z nim idee przestały odgrywać dość szybko rolę w teorii okcydentalistów, o tyle związana z nim poetyka i nastawienie osobiste ograniczały później niekiedy rozwój koncepcji teoretycznych; że o ile wątek ten posiada na początku znaczną ilość młodzieńczego wdzięku, o tyle kończy się pełnymi pretensjonalności, megalomanii i małostkowości wspomnieniami Hercena w słynnych *Rzeczach minionych i rozmyślaniach* (choć oczywiście tylko do tego *Rzeczy minionie i rozmyślania* się nie sprowadzają).

Wiąże się z tym w ogóle ogromna rola czynnika psychologicznego, osobistego w rozwoju poglądów i konstrukcjach teoretycznych okcydentalistów, co prowadzi niekiedy do balansowania na granicy eklektyzmu. Okcydentaliści, szczególnie Bakunin czy Bieliński, często nie mieli właściwie życia „obok”, „oprócz” swej twórczości intelektualnej; zaangażowana w nią była cała ich osobowość, wszystkie wydarzenia życiowe. Stąd też odwoływanie się przy analizie ich teorii do płaszczyzny psychologicznej jest niekiedy nieuchronne, ale też bywa w istocie ucieczką od właściwego problemu w jego wymiarze teoretycznym.

Znaczenie czynnika psychologicznego prowadzi nas do jeszcze jednej istotnej kwestii związanej z okcydentalizmem. O ile słowianofilstwo potraktowało Czaadajewowską tezę o Rosji jako kraju bez historii jako inteligencką mistyfikację i wezwało do powrotu do źródeł życia rosyjskiego przechowywanych przez lud, o tyle okcydentalizm uznał za Czaadajewem, że sytuacja braku tradycji, zakorzenienia, bezdomności jest samą istotą sytuacji rozumu i wolności w Rosji. Co więcej, okcydentaliści mogą się tu już odwołać do pewnej tradycji i sami dalej kształtują tę tradycję braku tradycji, ideologię bezdomności, niezakorzenienia, której na terenie myśli filozoficznej dał początek Czaadajew, która jednak obecna była także w rosyjskiej literaturze artystycznej. Chodzi tu o tradycję i problematykę tzw. „zbędnych

⁵ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza 1847-1874*, t. I, przeł. M. Leśniewska, Warszawa 1982, ss. 167-168.

ludzi”⁶, ludzi o wysokiej wrażliwości, głębi i precyzji myślenia, których uczucia i myśli znajdują się w nieprzewidywalnej sprzeczności wobec świata realnego; ludzi których istnienie i ideały nie znajdują żadnego uzasadnienia w świecie, dla których stan obcości jest tyleż koniecznością, uczciwością wobec siebie, rozumu, wolności, co poczuciem męczącego rozdwojenia i bezradności. Obcość świata kieruje z kolei ich uwagę na własne „ja”, co staje się kolejnym źródłem bólu, znudzenia, obrzydzenia, „obłomowszczyzny”. Postacie tego rodzaju, które znajdujemy m.in. wśród bohaterów romantycznych (zawłaszcza u Byrona) stały się niemal specjalnością literatury rosyjskiej (m.in. u Puszkina, Lermontowa, Turgieniewa, później u Dostojewskiego, Czechowa). Nie ulega zapewne wątpliwości, że problematyka „zbędnych ludzi” to pierwsza postać kwestii rosyjskiej inteligencji⁷, która z czasem urośnie do roli jeśli nie centralnej, to jednej z podstawowych w rosyjskiej filozofii społecznej, jak i w rosyjskiej rzeczywistości.

Od literackiej wersji „zbędnych ludzi” różniła okcydentalistów pasja ciągłego przewycięzania rozdwojenia ja-świat, nie uleganie mu, nie zatapianie się w nim. Nie było to jednak unikanie, obawa przed ciężarem tego rozdwojenia (to charakteryzowałoby słowianofilów), chodziło raczej o coraz precyzyjniejsze określanie tego rozdwojenia, jego stron (przeszłości i przyszłości, rzeczywistości i ideału). Rozdwojenie, sprzeczność było pozytywnym świadectwem żywej, wolnej myśli i myśl ta nie uciekała od rozdwojenia w imię jakichkolwiek, nie poddanych sceptycznemu badaniu autorytetów. „Zbędni ludzie lat czterdziestych – pisze Andrzej Walicki – nie uważali więc, iż wyobcowanie i bezdomność są zawsze rzeczą złą, traktowali je jako cierpienia towarzyszące rodzeniu się nowego lepszego świata, żywili nadzieję, iż bezdomność jest tylko opuszczeniem starego, ciasnego domu, początkiem i warunkiem uczestnictwa w budowie nowego, wolnego społeczeństwa”⁸.

Sytuacja „zbędnych ludzi” była więc naturalną sytuacją rozumu w Rosji, choć – jak pokazywali niektórzy myśliciele i pisarze europejscy – nie tylko w Rosji. Opis rzeczywistości przez rozum stawał się w ten sposób opisem jego własnej bezdomności w rzeczywistości, a więc określeniem rozdwojenia, sprzeczności, nieciągłości – jego samego, rzeczywistości oraz stosunku między nimi; gdy zaś opis ten potrafił uchwycić mechanizm tej „pękniętej” rzeczywistości, stawał się teorią kryzysu. Zmagając się ze sobą, „zbędni ludzie” konstruowali zarazem teorię kryzysu rozwoju historycznego.

Jeśli ponadto sytuacja „zbędnych ludzi” charakteryzuje nie tylko najlepszych przedstawicieli Rosji, ale odnosi się także do Europy, to kłopoty rozumu i wolności nie są czymś specyficznym rosyjskim, a teoria kryzysu jest właściwym uchwyceniem nie tylko życia społecznego Rosji. W takim też kierunku podążać będzie myśl okcydentalistyczna.

Bez wątpienia znaczenie problematyki związanej z jednostką, indywidualnością, osobowością odróżnia okcydentalizm od słowianofilstwa, nie wydaje się jednak, by stanowiło jakąś oś konstrukcyjną okcydentalizmu, jak i jego stosunku do słowianofilstwa. Osobowość może odgrywać rolę stałego punktu odniesienia, z perspektywy którego dokonuje się ujęcia procesu historycznego oraz współczesności, i rolę taką niekiedy w okcydentalizmie rzeczywiście odgrywa, ale jest to – by tak rzec – tylko jedna z przymiarek okcydentalizmu do rzeczywistości. Rozwój myśli okcydentalistycznej zdaje się wskazywać, że sami jej przedstawiciele uznawali perspektywę osobowościową za niezbyt efektywną teoretycznie, silnie uwikłaną w aspekty uczuciowe, w nietwórcze przeciwstawianie rzeczywistości abstrakcyjnego ideału jednostkowego. Właściwe rozwinięcie kwestii osobowości polegało w

⁶ Problematyce tej poświęcony jest obszerny fragment pracy A. Walickiego *W kręgu konserwatywnej utopii* (Warszawa 1964, ss. 271-291).

⁷ Por. tamże, s. 280.

⁸ Tamże, s. 274.

tej sytuacji nie na „przykładaniu” jej do rzeczywistości społeczno-historycznej, ale na jej na tę rzeczywistość „przekładaniu”, „rozpisywaniu”. Problem osobowości sprowadzałby się do problemu kształtu pozaosobowego świata i w tej perspektywie dopiero uzyskiwałby adekwatne ujęcie. Świadomość tych ponadosobowych uwikłań osobowości, a jednocześnie ich nieczytelność z perspektywy pojęcia czy kwestii osobowości, jest cechą całej właściwie myśli rosyjskiej (wiążąca ją z filozofią Hegla). Gdybyśmy więc mieli określić charakter opozycji między słowianofilstwem a okcydentalizmem, to za jej istotę uznalibyśmy nie obecność lub brak kwestii osobowości, ale przeciwieństwo nieudanej teorii przełomu, którą było słowianofilstwo, oraz teorii kryzysu, którą był okcydentalizm.

Po tej dość obszernej refleksji poświęconej ogólnej charakterystyce okcydentalizmu powróćmy do Aleksandra Hercena. Młody Hercen związany był z nurtem okcydentalistycznym w myśli rosyjskiej w sposób niewątpliwy. Tym niemniej jego pozycja w tym nurcie – szczególnie w zestawieniu z Bakuninem i Bielińskim – była oryginalna i samoistna. Oryginalność ta przybrała nawet postać swego rodzaju przeciwieństwa między kółkiem Stankiewicza (w którym działali, odgrywając rolę centralną, główni myśliciele klasycznego okcydentalizmu) a kółkiem Hercena (i jego najbliższego przyjaciela – Nikołaja Ogariowa). Jak wyjaśnia Hercen: „Nie podobało im się nasze nastawienie prawie wyłącznie polityczne, nam zaś ich – prawie wyłącznie abstrakcyjne. Mieli nas za frondystów i Francuzów, my zaś uważaliśmy ich za sentymentalistów i Niemców”⁹. Polityczność kółka Hercena–Ogariowa i filozoficzność kółka Stankiewicza odegrały decydującą zapewne rolę w dalszym rozwoju teoretycznym ich przedstawicieli, określiła różnice w dojrzałych poglądach z jednej strony na przykład Stankiewicza, z drugiej – Hercena. Z punktu widzenia postulatu radykalnych zmian w rosyjskiej rzeczywistości społeczno-politycznej wyższość należałoby – przynajmniej na pierwszy rzut oka – przyznać reprezentowanej przez Hercena tendencji politycznej, znacznie bardziej wyczulonej na wydarzenia bieżące, nie skłonnej do poświęcania swego zbuntowania i oburzenia abstraktom filozoficznym. Nigdy więc nie przechodził Hercen niemal „obowiązkowego” dla członków kółka Stankiewicza okresu pojednania z rzeczywistością, uznawał je za bezwartościowe pod względem intelektualnym i za samobójcze pod względem moralnym. Oburzony na pogodzenie z rzeczywistością Bielińskiego zerwał z nim wszelkie stosunki. Ale też ta moralno-polityczna pryncypialność Hercena uniemożliwiła mu zapewne osiągnięcie głębi teoretycznej; nie pobłądził godząc się z rzeczywistością, ale nie dane mu były również zdobycze i doświadczenia myślowe związane z pogodzeniem. To z kolei nie pozwalało często myśli Hercena wspiąć się ponad płaszczyznę zdroworozsądkowości i schematyzmu. Oczywiście w znacznej mierze była to w ogóle cena ambicji politycznych i publicystycznych Hercena.

Wczesne teksty Hercena przeniknięte są – podobnie jak to było u Bakunina i Bielińskiego – poczuciem i ideą kryzysu współczesności, radykalnej przełomowości współczesnej chwili historycznej. „Żyjemy na przełomie dwóch epok i dlatego życie jest tak szczególnie ciężkie i zawile dla ludzi myślących. Stare przekonania, cały dawny światopogląd zachwiały się w posadach (...) Nowe przekonania, wszechobejmujące i wzniosłe, nie zdążyły jeszcze wydać owoców”¹⁰. Kryzys ten ujawnia się przede wszystkim na obszarze myśli filozoficznej, gdzie wyczerpały się dotychczasowe siły napędowe jej rozwoju, gdzie osiągnięta została obiektywna (będąca wynikiem struktury myśli, a nie jej błędów) granica dotychczasowego modelu myśli teoretycznej, modelu rozumności. O obiektywności i głębi kryzysu świadczy również fakt, że najsilniej ujawnia się on tam, gdzie doświadczenia i

⁹ A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. II, tłum. E. Słobodnikowa, Warszawa 1952, s. 119.

¹⁰ A. Hercen, *Dyletantyzm w nauce*, w: A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. I, red. A. Walicki, przeł. J. Walicka, Warszawa 1965, s. 3.

osiągnięcia myśli, kultury są największe – w Europie Zachodniej. Dlatego też jedynie z perspektywy Europy, jej drogi historycznej i osiągnięć, powszechny kryzys współczesności, będący jednocześnie wyrazem dojrzałości przełomu w historii ludzkości, może być wyraźnie określony i zrozumiany.

Podstawą i motorem rozwoju myśli europejskiej było dualistyczne postrzeganie świata przez człowieka, który to dualizm przejawiał się na przykład (najbardziej trywialnie) w opozycji dusza-ciało. Prowadził on do ukształtowania się przeciwstawnych, choć zarazem wyraźnie dopełniających się stanowisk filozoficznych. Dualizm ten określał Hercen bardzo różnie, choć istota tego dualizmu była jego zdaniem wszędzie podobna. Pisał więc o przeciwieństwie doświadczenia (empirii) i spekulacji, empiryzmu (materializmu) i idealizmu, przyrodznawstwa i filozofii, dyletantyzmu (szczegółowości) i buddyźmu (oderwanej abstrakcyjności). Przeciwieństwa te charakteryzują przede wszystkim filozofię nowożytną. Ukształtowała się ona co prawda w jednolitej opozycji do Średniowiecza, ale zarazem od samego początku w wewnętrznym rozdzieleniu, którego pierwszą „figurą” były filozofie Bacona i Kartezjusza. Znaczących śladów tego przeciwieństwa, a niekiedy jego po prostu innych wersji, nie trudno jednak się doszukać – zdaniem Hercena – także w epokach wcześniejszych.

Wraz z rozwojem myśli filozoficznej przeciwieństwo empiryzmu (materializmu) i idealizmu osiąga coraz większą precyzję, przejrzystość, coraz większą samotożsamość stron przeciwieństwa; wraz z tym coraz wyraźniejsza staje się jednostronność, ograniczoność tych stron oraz samego przeciwieństwa; pojawia się więc postulat jego przewyciężenia. Decydującymi, przełomowymi zjawiskami na drodze tego rozwoju była filozofia Hume’a oraz filozofia Hegla. W myśli Hume’a wyczerpały się siły rozwojowe empiryzmu (materializmu). „*Consumatum est!* – ogłasza patetycznie Hercen – Działanie materializmu jako momentu logicznego dobiegło końca; w dziedzinie teorii nie można było posunąć się dalej. Świat rozpadł się na niezliczoną mnogość poszczególnych doznań (...) Chciano dojść do prawdy w oparciu wyłącznie o świadectwo zmysłów; Hume uznał *prawdę świadectwa zmysłów*, prawdę, która zatrzymała się na refleksji, i cóż widzimy? Rzeczywistość rozumu, myśli, substancji, przyczynowości, świadomość własnego ja – wszystko znikło; przykład Hume’a dowodzi, że idąc tą drogą dojść można tylko do takich rezultatów (...) Pustka, do której doprowadził Hume, musiała mocno wstrząsnąć ludzką świadomością, a wyjścia z niej nie dawała ani metoda ówczesnego idealizmu, ani umiarkowany materializm Locke’a”¹¹. Wyczerpanie się materializmu stawiało nowe zadania przed idealizmem, który musiał przewyciężyć swą „partykularność” i przyswoić sobie również materiał i problematykę, pozostającą dotychczas w gestii materializmu. Zadanie to podjęła klasyczna filozofia niemiecka, stając się syntezą nurtów ją poprzedzających, spełnieniem postulatów, przed którymi stanęła ówczesna wiedza. Była taką formą wiedzy, w której nie ma „ani teoretycznych mrzonek, ani przypadkowych faktów – panuje w niej kontemplujący siebie i przyrodę rozum”¹². Ale też synteza ta nie stała się – jak zapewne należało oczekiwać – początkiem nowych wielostronnych i długotrwałych poszukiwań filozoficznych. Klasyczna filozofia niemiecka nie ukształtowała nowego, pozytywnego, owocnego teoretycznie i akceptowanego powszechnie paradygmatu; jej historia była raczej uświadomieniem sobie, odkrywaniem granic, przed którymi stanęła wiedza w ogóle, a wiedza radykalnie krytyczna i samoświadoma w szczególności. Z perspektywy i w świetle syntetycznych osiągnięć klasycznej filozofii niemieckiej stało się jasne, że „nauka obraca się w jednej tylko sferze, w sferze powszechności, myśli. Rozum nie zna *tej* czy *tamtej* jednostki; uznaje tylko

¹¹ A. Hercen, *Listy o badaniu przyrody*, w: A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. I, op. cit., ss. 384-385.

¹² A. Hercen, *Dyletantyzm w nauce*, op. cit., s. 75.

konieczność istnienia jednostek w ogóle; rozum jako najwyższa sprawiedliwość jest bezosobowy”¹³.

Filozofia niemiecka była, według Hercena, syntezą ograniczoną, ale ograniczoną nie w stosunku do poprzedzających ją nurtów empirycznych i idealistycznych, ale w stosunku do perspektyw, które sama ta filozofia otwiera, lecz których nie jest w stanie spenetrować, określić, przyswoić teoretycznie. Ograniczoność filozofii niemieckiej polega na tym, że „nie cały duch ludzki jest w niej zawarty, chociaż cały jest w niej zrozumiały”¹⁴. Co prawda – wyjaśnia dalej Hercen – „prawdziwy rozum objawił siebie w nauce, wyrównał swoje rachunki z przeszłością i teraźniejszością, ale przyszłość urzeczywistniać się będzie nie w samej tylko sferze powszechności. Tam, prawdę rzekłszy, nie ma czasu przyszłego, jako że jest on z góry uznany za nieodwracalną konsekwencję logiczną; takie urzeczywistnienie ubogie jest wskutek swej abstrakcyjności; myśl winna przyoblec się w ciało, stanąć na forum życia”¹⁵. Ograniczoność wiedzy, i to wiedzy w jej najwyższej, najdoskonalszej postaci, polega na jej pozostawaniu w sferze powszechności i teoretyczności, jej siła zaś polega nie tylko na przewyciężeniu przeciwieństwa empiryzm (materializm)-idealizm, ale także na uświadomieniu sobie swoich własnych, zupełnie nowych ograniczeń i mniej lub bardziej wyraźnym postulowaniu ich przełamania: „To, co powszechne, to bezruch istniejący przed czasem lub po nim, ale idea nie może pozostawać w bezruchu, sama przez się wychodzi ze sfery powszechności w życie”¹⁶.

Gdyby teraz pozytywnie określić to, co pomija nauka z racji swej tylko teoretyczności i tylko powszechności, to byłyby to: działanie (praktyka) i osobowość, które Hercen utożsamia i wskazuje jako „już istniejące” (zawsze aktualne dla zdrowego rozsądku), a teraz będące także postulatem rozumu cele myślenia, a nawet szerzej – cele świadomej aktywności człowieka w świecie. Można nawet powiedzieć, że oto rezultaty najbardziej subtelnych i wyrafinowanych poszukiwań filozoficznych zbiegły się z trwałymi punktami orientacyjnymi zdrowego rozsądku. Dlatego nie tylko człowiekowi praktycznemu, ale i filozofowi oddanemu nauce zaczyna „nie wystarczać zawarte z nią przymierze; nie wystarcza mu szczęście płynące ze spokojnego patrzenia i kontemplacji; pragnie on pełni upojeń i cierpień życia; chce działać, albowiem tylko działanie może całkowicie zadowolić człowieka. Działanie – to właśnie osobowość”¹⁷.

O ile wraz z filozofią Hume’a wyczerpała się efektywność empiryzmu (materializmu) w filozofii, o tyle w myśli Hegla dopełniła się filozofia idealizmu, a tym samym filozofia jako teoria w ogóle. „W Heglu – pisał Hercen – nauka znalazła najwybitniejszego przedstawiciela; doprowadzając rozwój nauki do szczytu zadał jej potężne, jako potężne jedynej, cios silny, choć może nie zamierzony – albowiem każdy krok naprzód musiał być teraz krokiem w dziedzinę praktyki”¹⁸.

Przełomowość, kryzysowość epoki współczesnej postrzegana więc była przez Hercena nade wszystko jako wyczerpanie się dotychczasowych paradygmatów filozofii i szerzej: teorii; jako nabrzmiała, lecz jeszcze nie zrealizowana konieczność radykalnie nowego typu myślenia, który musi być przekroczeniem nie tylko dotychczasowego modelu teoretyzowania, ale teoretyzowania w ogóle. Dla krajów zapóźnionych, takich jak Rosja, oznacza to przede

¹³ Tamże, s. 81.

¹⁴ Tamże, s. 99.

¹⁵ Tamże, s. 94.

¹⁶ Tamże, s. 104. Próbując wyjaśnić źródło tego „samego przez się” wychodzenia idei ze sfery powszechności w życie odwołuje się Hercen niekiedy do – tak istotnej we wczesnych poglądach Bakunina i Bielińskiego, a potem u Sołowjowa – idei miłości (Tamże, s. 88).

¹⁷ Tamże, s. 85.

¹⁸ Tamże, s. 103.

wszystkim postulat oświecenia, popularyzacji dziejów i współczesności myśli zachodnioeuropejskiej. Tak właśnie, jak się wydaje, rozumiał swój okcydentalizm Hercen, dając w dwóch wczesnych i obszernych esejach (*Dyletantyzm w nauce, Listy o badaniu przyrody*) syntetyczny wykład dziejów i stanu aktualnego filozofii europejskiej, do dzisiaj zresztą nie pozbawiony walorów dydaktycznych.

W skali ogólnej ciągle jednak jeszcze dominuje w Europie, twierdził Hercen, myślenie w kategoriach opozycji idealizm-empiryzm. Nie istnieją natomiast żadne sztywne bariery, które uniemożliwiłyby Rosji osiągnięcie – nawet szybsze niż Zachodowi – postulatów filozofii zachodniej, rzecz bowiem nie w poziomie rozwoju cywilizacyjnego, ale w stosunku między teorią a praktyką, między jednostką (osobowością) a jej otoczeniem¹⁹. Na ile ta ogólna szansa Rosji byłaby urzeczywistnialna, zależałoby od konkretnych sił i przesłanek obecnych w jej społeczeństwie i dynamice rozwojowej.

Czyn (działanie) i osobowość spełniają w myśli Hercena rolę miejsca, w którym następuje nieuchwytywalne przez teorię jej „wychylenie” ku rzeczywistości. Stronami pojawiającej się tu nieciągłości teoretycznej byłyby przeszłość i przyszłość: przeszłość rozumności teoretycznej i przyszłość rozumności praktycznej. Filozofia czynu-osobowości byłaby pewną postacią teorii kryzysu i to – jak się wydaje – postacią szczególnie atrakcyjną, świadomą praktyczności kwestii przełomu społecznego i odwołującą się do podmiotowości jednostkowej jako podstawy sił przełomu. Ale też grożą filozofii czynu pewne niebezpieczeństwa. Hercen głosił możliwość i konieczność przekroczenia granic teorii, ale jako teorii przyswojenia-zniesienia, a nie odsunięcia. Czyn ma być zwieńczeniem teorii, osobowość „zwinięciem” powszechności i abstrakcyjności. Ale mimo tych jednoznacznych postulatów istnieje dość poważna trudność z odróżnieniem czynu i osobowości jako dopełnienia rozumu od czynu i osobowości jako zdroworoządkowej skuteczności praktycznej, wcale nie wymagającej podbudowy czy też samoświadomości teoretycznej. Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej, jeśli przyjąć heglowską tezę (wcale nie tak sprzeczną z wiedzą potoczną), iż działania ludzi i skutki tych działań mijają się z intencjami, które leżały u podstaw działań, co więcej: że właśnie to wymykające się intencjom działanie osiągać może historyczną skuteczność i owocność. Filozofia czynu stawałaby tym samym przed niebezpieczeństwem ześlizgnięcia się w doraźność, ideologię małych, lecz rzeczywistych kroków, w bierną, rezonującą refleksję nad żywiołem wydarzeń; natomiast jako filozofia osobowości mimowolnie lecz nieuchronnie przekształcałaby się w bezradny i tani psychologizm.

Wątpliwość druga, którą rodzi filozofia czynu, dotyczyłaby użyteczności idei czynu i osobowości poza najwyższym piętrem abstrakcji historiozoficznej, gdzie można ogłosić nadejście lub nadchodzenie epoki czynu, co jednak i w niewielkim jeszcze stopniu rozjaśnia obraz istniejącej rzeczywistości, i w równie niewielkim stopniu rozszerza możliwości i środki działania sił postępu – zaś ten aspekt konkretno-praktyczny jest dla filozofii czynu niemożliwy do pominięcia, winien nawet stać się dla niej kwestią centralną.

Zastosowanie filozofii czynu do rzeczywistości prowadzi też do pytania o moment, w którym teoria ma uznać, iż „czas przejść w praktykę”, iż jej kontynuowanie w sferze myśli jest bezużyteczne, gdyż prowadzi np. do nierozwiązywalnych antynomii, oraz karygodne, gdyż skazuje działania na doraźność, płytkość, instynktowność, na ciągle pozostawanie w

¹⁹ Nadzieje, które wiąże Hercen z Rosją są niekiedy nawet zadziwiająco daleko idące. Pisze na przykład: „może my, którzyśmy tak mało żyli w przeszłości, będziemy reprezentowali rzeczywistą jedność nauki i życia, słowa i czynu (...) Jakoż w istocie w charakterze naszym jest coś, co stanowi połączenie najlepszych cech Francuzów z najlepszymi cechami Niemców. Jesteśmy o wiele zdolniejsi do naukowego myślenia niż Francuzi, a z kolei mieszczańsko-filisterski styl życia Niemców byłby dla nas nie do zniesienia” (tamże, s. 91).

granicach dotychczasowej rzeczywistości. Pojawia się tu niebezpieczeństwo zbyt łatwego i pospiesznego porzucenia gruntu teorii, uznania, że nawet niewielki krok naprzód w sferze praktyki jest znacznie ważniejszy niż najcelniejsze nawet analizy, rozważania i programy teoretyczne. Koniec teorii w sferze powszechno-historiozoficznej prowadzić może do odsuwania teorii w płaszczyźnie empirycznego życia społecznego, odsuwania na rzecz doraźnej kalkulacji politycznej, osiągnięć propagandowych, wspomnianych małych, ale rzeczywistych kroków naprzód. Nie chcemy twierdzić, że w myśli Hercena wszystkie te niebezpieczeństwa filozofii czynu się spełniły, nie ulega natomiast wątpliwości, że pokusa lub też groźba ześlizgnięcia się w wąską zdroworozsądkowość, politykierstwo, wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami moralnymi i teoretycznymi, jest czymś stale obecnym w tekstach Hercena, stanowi ich stały motyw dodatkowo wzmacniany przez ich eseistyczno-publicystyczną zazwyczaj formę.

Wydaje się, że Hercen zbyt mocno uległ urokowi idei czynu i osobowości, które pozwalały mu uchwycić stan myśli europejskiej, określić zadania i szanse historyczne Rosji oraz nie ulec pojednaniu z rzeczywistością, których to jednak idei „pojemność” sprawiała, że kryzysowa nieciągłość teorii – a idee te były właśnie określeniem nieciągłości – stawała się nadzwyczaj szeroka. Szerokość ta zakreślała z kolei przed myślą nadzwyczaj obszerne pole obserwacji empirycznej rzeczywistości społecznej, co – przy braku precyzyjniejszych, teoretycznych analiz, określeń przeszłości i przyszłości jako punktów zbiegania się określonych tendencji rozwojowych – prowadziło do trudności przy „segregowaniu” materiału empirycznego, do kłopotów z orientacją wśród sił i tendencji działających w społeczeństwie, do ulegania zjawiskom krótkotrwałym lecz efektownym oraz przeoczenia zjawisk głębokich, do zbyt częstego tracenia złudzeń i niezbyt uzasadnionych entuzjasmów.

Przypadek Hercena prowadzi do wniosku, że charakteryzująca każdą teorię kryzysu szczelina, nieciągłość teoretyczna winna być możliwie najwęższa, a oznacza to wymóg maksymalnie precyzyjnej analizy „stron”, „krawędzi” nieciągłości, możliwie dokładnego określenia charakteru kryzysu, jego sprzeczności, układu sił społecznych, tendencji i dynamiki przekształceń. Praktyczność na przykład postulatów społeczno-politycznych wobec rzeczywistości nie może prowadzić do rozmycia teorii w bieżących zagadnieniach „cisnących się” przez szczelinę nieciągłości teoretycznej i w rezultacie do uczynienia owej nieciągłości jedynym obszarem myślenia kryzysowego. Teoria kryzysu stawałaby się w takiej sytuacji nieteoretyczna, czyniąc w rezultacie niepraktyczną wynikającą z niej praktykę, mającą przeobrażać rzeczywistość.

Powyższe rozważania nie oznaczają bynajmniej, iżby Hercen w ogóle nie próbował dookreślać lub przynajmniej przybliżyć centralnych w jego koncepcji pojęć działania i osobowości. Próby takie istnieją i warte są uwagi. O ile w warstwie „prezentacyjnej” Hercen jednoznacznie utożsamia działanie i osobowość, o tyle w jego praktyce teoretycznej, w wykorzystywaniu obydwu pojęć do analiz historiozoficznych i społecznych, wyraźnie się one rozchodzą, usamodzielniają i prowadzą do dwóch, jeśli nie przeciwstawnych, to bez wątpienia odrębnych ujęć charakteru współczesnego Hercenowi przełomu historycznego.

Pojęcie działania prowadzi do uznania za właściwy i jedyny przedmiot nowej filozofii obszaru historii, życia społecznego, w którym osobowości odgrywają rolę co najwyżej węzłowych punktów procesów przerastających je. „Historia – pisał Hercen – łączy przyrodę z logiką; bez niej są one oddzielone od siebie; rozum przyrody w całości zawiera się w jej istnieniu – logika istnieje tylko w rozumie; ani przyroda, ani historia nie cierpią, nie rozdierają ich żadne sprzeczności; pierwsza nie doszła jeszcze do nich, druga zniosła je w sobie – na tym polega ich wzajemna jednostronność. Historia to epopeja wznoszenia się od przyrody do logiki, to dramat pełen namietności; w niej bezpośrednio staje się

świadomością, a wieczna myśl przechodzi w ograniczony czasowo byt; nosicielami jej są nie ogólne kategorie, nie abstrakcyjne normy, jak w logice, nie istoty pozbawione wolności i nie odpowiadające za swe czyny jak twory przyrody, lecz osobowości, które wcieliły w siebie owe wieczne normy i walczą przeciwko losowi spokojnie panującemu nad przyrodą²⁰. Hercen przeciwstawia tu czystej logice nie osobowość jednostkową, ale proces historyczny, który sprawdza, wypróbowuje, doświadcza ideę, nie dopuszczając do jej zakrzepnięcia, wymusza na myśleniu przekroczenie dotychczasowych ram rozumności lub zdradza jego schematyczność i doktrynerstwo. „Logika, wykrywając bezsens, mniema, iż zniosła go; historia wie, jak mocnymi korzeniami bezsens trzyma się ziemi – i tylko historia potrafi gruntownie wyjaśnić stan współczesnej walki²¹”.

Druga wersja filozofii czynu, oparta tym razem na pojęciu osobowości, prowadziła Hercena do poszukiwania mechanizmu, który łączyłby najbardziej indywidualne, wynikające z osobistych przekonań i intencji, działania jednostki ze skutecznością ogólnospołeczną oraz z postulatami humanizmu. Jak pogodzić autentyczność, wolność, spontaniczność jednostki z wymogami dyscypliny cywilizacyjnej oraz pewną surowością moralności? Nadrzędność osobowości pojmował Hercen jako uznanie jej prawa do egoizmu, będącego niezbywalną cechą jej natury: „Gdyby udało się wyplenić z człowieka egoizm, byłoby to równoznaczne z odebraniem mu jego żywej zasady, płodnego fermentu, rdzenia jego osobowości; na szczęście jest to niemożliwe²²”. Egoizm może stać się egoizmem rozumnym, opartym na takiej afirmacji własnego „ja” – nie zagrożonego z zewnątrz (wszyscy pozostali też są rozumnymi egoistami) – która natychmiast prowadzi do uświadomienia sobie przez jednostkę, mniej czy bardziej interesownie, konieczność afirmacji otaczającego świata. Mechanizm rozumnego egoizmu pozwala powiązać jednostkową spontaniczność, twórczość, dążenie do samopotwierdzenia z pożytkiem społecznym i właściwym kształtem stosunków międzyludzkich. Rozumny egoizm to pochwała realnej osobowości i realna walka o osobowość w skali indywidualnej, społecznej i uniwersalno-moralnej. „Jesteśmy egoistami – pisał Hercen – i dlatego domagamy się niezależności, dobrobytu, uznania naszych praw, i dlatego łakniemy miłości, szukamy działania... i nie możemy nie wpadając w jawną sprzeczność odmawiać tego samego innym²³”.

Idea rozumnego egoizmu, którą można było spotkać także u Bakunina i Bielińskiego, stanie się w następnej epoce rozwoju rosyjskiej filozofii społecznej, której centralną postacią był N. Czernyszewski, jedną z kwestii podstawowych i jednym z przejawów w istocie regresu teoretycznego w stosunku do okresu klasycznego słowianofilstwa i okcydentalizmu. Hercen wskazując możliwość odwołania się do tej idei, nie podąża jednak jej śladem, przeczuwając jakby jej niezbieżność z problematyką ukształtowaną przez myśl Czaadajewa i klasyczną postać przeciwieństwa słowianofilstwo-okcydentalizm. Niezbieżność ta jest zaś, jak się wydaje, skutkiem naturalistycznej, ahistorycznej zawartości idei rozumnego egoizmu.

W ostatecznym więc rachunku myśl Hercena podążać będzie raczej tropem czynu i historii, a nie osobowości i rozumnego egoizmu. Akcentowane będą społeczno-historyczne uwikłania jednostki, jej teoretyczna „wtórność” wobec sfery historyczno-społecznej, a teoretyczna przydatność przede wszystkim jako „miejsca” najbardziej wyrazistego, spektakularnego ujawniania się charakteru epoki historycznej lub kształtu życia społecznego.

Okcydentalizm Hercena nie polegał na afirmacji zachodnioeuropejskiej myśli filozoficznej, ani na bezwzględnej pochwalie rzeczywistości Zachodu. Okcydentalistom – bo

²⁰ A. Hercen, *Listy o badaniu przyrody*, op. cit., s. 167.

²¹ Tamże, s. 278.

²² A. Hercen, *Kaprysy i dumania*, w: *Pisma filozoficzne*, t. I, op. cit., s. 462.

²³ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, w: *Pisma filozoficzne*, t. I, op. cit., s. 667.

także Bakuninowi i Bielińskiemu – przyświecała idea powszechnego kryzysu i przełomu, natomiast na Zachodzie kryzys ten wydawał się mieć, według nich, największe szanse pozytywnego rozwiązania, wydawał się najbardziej dojrzały i owocny. W jednym z pierwszych tekstów napisanych po wyjeździe z Rosji w roku 1847 i decyzji o pozostaniu na Zachodzie Hercen pisał: „Przewiduję niechybną zagładę starej Europy i niczego nie żałuję, ani szczytów jej cywilizacji, ani jej instytucji (...) Dlaczego więc zostają? Zostają dlatego, że tu toczy się walka, że mimo krwi i łez tu rozstrzygają się problemy społeczne, że cierpienia chociaż bolesne i piekące, są tutaj jawne, walka otwarta, nikt się nie kryje (...), przemoc tu wielka, ale i protest głośny”²⁴. W Europie bez większych trudności wskazać można podmiot społeczny, nadający buntowi i oczekivanemu przełomowi społecznemu kształt realny i szansę sukcesu: „wszyscy w Europie są konserwatystami. Jedynymi rewolucjonistami są robotnicy”²⁵. Proletariusz jest prawdziwym wrogiem istniejącego porządku, wrogiem „uprawnionym”, „któremu przypadła w udziale cała gorycz tej formy życia i którego ominęły wszystkie jego owoce”²⁶. Niestety – konstatawał Hercen – wniosek ten pozostać musi w sferze logiki historycznej, teoretycznych modeli rozwoju społecznego; obaliła go rzeczywistość. Ogromne wrażenie zrobiły na Hercenie rewolucyjne wydarzenia 1848 roku, a szczególnie czerwcową klęskę robotników w Paryżu. Wraz z tymi wypadkami, analizowaniem ich znaczenia historycznego, dokonuje się w poglądach Hercena zwrot. Wiosna Ludów zmusza, jego zdaniem, wszystkie stanowiska prozachodnie do krytycznej samorefleksji, ta zaś z kolei nakazuje negatywnie zweryfikować historiozoficzny optymizm, oparty na uznaniu przewodniej roli – w rozwoju ludzkości – narodów zachodnioeuropejskich. „Nienawidziliśmy już wszystkiego – pisał Hercen – co wywodzi się z Petersburga, kiedy fiasko Europy po roku 1848 dokończyło naszej edukacji; spojrzeliśmy wówczas na Europę bezlitosnym wzrokiem”²⁷.

Bezlitosne spojrzenie prowadziło Hercena nie tylko do oczywistych, niemal banalnych oskarżeń wobec sił reakcji; spojrzenie to sięgało znacznie głębiej, potęgując nastrój pesymizmu po klęsce: „Nie reakcja zwyciężyła rewolucję. Reakcja wszędzie okazała się tępą, tchórzliwą, starczo zdziecinniałą; wszędzie cofnęła się haniebnie za róg pod naporem fali ludowej i po złodziejsku wyczekiwała odpowiedniej pory w Paryżu i w Neapolu, w Wiedniu i Berlinie. Rewolucja padła jak Agrypina pod ciosem własnych dzieci”. Prawdziwą odpowiedzialnością za klęskę obarcza Hercen przywódców, politycznych reprezentantów sił rewolucyjnych, którzy „skłóceni między sobą, w osobistych sporach, w smutku i oszukiwaniu samych siebie, zżerani nieokiełznaną ambicją, zatrzymywali się na swych nieoczekiwanych dniach triumfu i nie chcieli zdjąć ani zwiędłych wianków, ani ślubnego stroju”²⁸. Z kolei jednak te karygodne wady psychologiczne i błędy taktyczno-polityczne były wynikiem także bierności ludu w stosunku do swych przywódców oraz ograniczoności i słabości zasad, idei, celów przyświecających walce rewolucyjnej. Twierdził więc Hercen, „że wszystkie rewolucje w Europie skończyły się niepowodzeniem nie na skutek zewnętrznych klęsk, lecz dlatego, że ludzie gwałtownie uświadomili sobie nikłość, ubóstwo zasad, których starczyło na walkę z katolicyzmem i feudalizmem, lecz na których nie sposób budować”²⁹. Zjawiskiem, w którym klęska Europy, utrata przez nią godności historycznej znajduje dopełnienie, jest dla Hercena

²⁴ Tamże, s. 516.

²⁵ A. Hercen, *Rosja i stary świat*, w: A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. II, op. cit., s. 253.

²⁶ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, op. cit., s. 570.

²⁷ A. Hercen, *Rosja i Polska*, w: A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. II, op. cit., s. 371.

²⁸ A. Hercen, *Rzeczy minionie i rozmyślenia*, t. III, tłum. K. Jaworski, Warszawa 1952, ss. 126-127. W innym miejscu Hercen pisał: „Reakcja jest potężna, bo rewolucja była słaba” (*Rosja*, w: A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. II, op. cit., s. 5).

²⁹ A. Hercen, *Rosja i Polska*, op. cit., s. 351.

fakt, iż klęska ta nie wzbudza – a chodziłoby tu szczególnie o siły rewolucyjne – refleksji, że ci, którzy walczyli o nowy kształt świata, zdumiewająco szybko przystosowali się do świata po klęsce. Tak bowiem można określić Europę po roku 1848 – świat klęski. „Wszyscy i wszystko zostało zwyciężone, a zwycięzcy nie ma...”³⁰.

Skutkiem klęski jest unifikacja, homogenizacja życia społecznego według wzorców mieszczańskich, którym ulegają także robotnicy, co więcej: to właśnie robotnicy są lub staną się w najbliższej przyszłości podstawowym trzonem i rezerwą drobnomieszczaństwa. Ku drobnomieszczaństwu zmierza cała Europa, „mieszczaństwo to końcowa forma cywilizacji zachodniej, jej wiek dojrzały, *etat adulte*: na nim kończy się wiele sennych marzeń, kończy się epepeja wzrostu (...) Po wszystkich marzeniach i dążeniach... mieszczaństwo zapewnia ludziom skromny dobrobyt, mniej burzliwe życie i względne zadowolenie, dostępne dla wszystkich, lecz nie wystarczające dla większości”³¹.

Odpowiednio do tego uznania mieszczaństwa za końcową formę kapitalizmu odmawia mu Hercen siły rozwojowej i ogranicza jego znaczenie w dziejach, osłabia jego dynamikę i efektywność społeczno-cywilizacyjną. Społecznego wyraziciela dynamicznych cech kapitalizmu, wielką burżuazję przemysłową, przeciwstawiał Hercen mieszczaństwu i odpowiadającej mu drobnej własności, uznając to przeciwieństwo za źródło konfliktów i walk społecznych w ówczesnej Europie, które jednak nie mają już żadnego znaczenia dla przyszłości historii, stają się coraz bardziej społecznym atawizmem i zatracają realność pierwotnej opozycji. To niedocenianie przez Hercena wielkiej burżuazji było skutkiem bardzo emocjonalnego, przede wszystkim estetycznego³² stosunku do kapitalizmu jako całości. Estetyzm ten znajdował wyraz w odrazie, pogardzie, niechęci wobec zjawisk typowych dla społeczeństw kapitalistycznych, a szczególnie dla płytkości, banalności, ograniczoności, sztampy politycznej i kulturowej mieszczaństwa.

Przeciwieństwo burżuazji wielkiej i drobnej (mieszczaństwa), neutralizacja tej opozycji oraz wysuwanie się, w toku rozwoju społecznego, na plan pierwszy mieszczaństwa prowadziło Hercena do wniosku, że „mija (...) wspaniała epoka przemysłu, która przeżyła się podobnie jak wspaniała epoka arystokracji”³³. Jednocześnie ruch robotniczy i socjalistyczny nie jest w stanie wyprowadzić społeczeństw europejskich poza granice ustroju kapitalistycznego. Klęska Wiosny Ludów była nie odsunięciem w czasie zwycięstwa socjalizmu, ale jego klęską absolutną, przynajmniej w odniesieniu do Zachodniej Europy. Sytuacje rewolucyjne – można powiedzieć – są sytuacjami dysjunkcyjnymi, sytuacjami o strukturze albo-albo, teraz albo nigdy; przegrana rewolucja jest nie powrotem do sytuacji wyjściowej, ale ukształtowaniem sytuacji zupełnie nowej, w której szanse rewolucji spadają niemal do zera, która konformizuje, neutralizuje i asymiluje siły rewolucji.

Nie oznacza to oczywiście, iż Europa Zachodnia znalazła się w sytuacji pokoju społecznego i zniesienia sprzeczności, które doprowadziły do rewolucji. Wewnętrzne przeciwieństwa są faktem, a ich nierozwiązywalność prowadzić może Europę – i groźbę tę widać wyraźnie w porewolucyjnej prymitywnej pewności siebie sił reakcji – do barbarzyństwa. Jest to – według Hercena – kierunek rozwoju bardzo realny, znajdujący dziś

³⁰ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, op. cit., s. 646.

³¹ A. Hercen, *Końce i początki*, w: A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. II, op. cit., s. 549.

³² Zwracają na to mocno uwagę: A. Walicki we *Wstępie* do II tomu *Pism filozoficznych* Hercena (ss. XX-XXIV) oraz Z. W. Smirnowa w książce *Socjalnaja filozofija A. I. Giercena* (Moskwa 1973). Estetyczna krytyka kapitalizmu występować będzie często w końcu XIX i na początku XX wieku w idealistycznych i religijnych nurtach filozofii rosyjskiej, w sposób najbardziej wyrazisty u Konstantina Leontjewa (por. także J. Dobieszewski, *Wątki nietszcheańskie w myśli rosyjskiej i radzieckiej*, „Colloquia Communia”, 3-6, 1985; M. Bohun, *Kontrrewolucja i pesymizm. Filozofia społeczna Konstantina Leontjewa*, Kraków 2000, ss. 87-92).

³³ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, op. cit., s. 573.

wyraz w kryzysie kultury, w wulgaryzacji życia politycznego, w prymitywnej interesowności życia społeczno-ekonomicznego: „Schorzała Europa, podobnie jak arystokracja zdegenerowana aż do kretynstwa, zakończy swoje marne życie w mrokach tępoty, w zaniku uczuć, bez przekonań, bez sztuki, bez potężnej poezji”³⁴. Możliwa też jest nieco inna tendencja rozwoju, w której odegrają znów pewną rolę ideały socjalizmu, humanizmu, wolności, ale ich mieszczańskie zaplecze społeczne sprawi, że jeśli dojdzie do wybuchu społecznego, to będzie to walka między dwoma warstwami społeczeństwa kapitalistycznego, walka między skąpstwem a zazdrością³⁵, zaś sukces sił powstałych do walki oznaczać będzie ostateczne zapanowanie mieszczaństwa, czyli wchłonięcie przez drobną własność wielkiego kapitału oraz drobnomieszczańską banalizację świadomości. „Po wysadzeniu prochem świata burżuazyjnego, kiedy dym opadnie i ruiny zostaną oczyszczone, znów się zaczną kształtować, z pewnymi zmianami, jakiś świat burżuazyjny”³⁶.

Powyższe analizy przemian zachodzących w poglądach Hercena pod wpływem wydarzeń roku 1848 uzasadniają chyba twierdzenie, iż bohater nasz rozczarował się nie tyle do Zachodu (istniejącego tam kształtu życia społecznego nie akceptował już wcześniej), ile do możliwości zwycięstwa na Zachodzie socjalizmu, możliwości kontynuacji postępu historycznego w ramach kultury i cywilizacji europejskiej. Klęska Wiosny Ludów ujawniła błędność Hercenowskiej teorii rewolucji, w której wskazanie podmiotu rewolucji opierało się na niewłaściwym, powierzchownym ujęciu jego „natury” społecznej i jego społeczno-historycznego otoczenia.

Zbyt wielkie nadzieje związane z proletariatem i socjalizmem zachodnioeuropejskim prowadziły Hercena do tym radykalniejszej, choć niezbyt krytycznej, zmiany stanowiska. Z kolei jednak ta sama klęska, brak zwycięzców oraz brak rozwiązań istotnych problemów społecznych potwierdzały Hercenowską teorię kryzysu jako wizję kryzysu dogłębnie przenikającego Europę, prowadzącego do barbarzyńskiego lub mieszczańskiego zmierzchu Europy. Właściwe myślowe uchwycenie tej sytuacji wymagałoby akceptacji pewnej szczeliny, nieciągłości teoretycznej, uznania niemożliwości stworzenia ciągłej, kontynualnej teorii historii, w której przyszłe społeczeństwo, znoszące sprzeczności obecnej struktury życia społecznego, dawałoby się wywieść z jego aktualnej sytuacji.

Próbując wyciągnąć ostateczne wnioski ze swych obserwacji i przemyśleń związanych z rokiem 1848, poszukując nowych rozwinięć teorii kryzysu, odwołał się Hercen ponownie do motywu indywidualistycznego, do idei osobowości. „Wokół nas – pisał – wszystko się zmienia, wszystko się chwieje, stoimy na skraju przepaści i widzimy, jak jej brzegi osuwają się; nadciąga zmierzch, a na niebie nie ukazuje się żadna gwiazda przewodnia. Nie znajdziemy innej przystani, jak tylko w nas samych, we własnym poczuciu bezgranicznej wolności, naszej samowładnej niezależności. Ratując się w ten sposób, stajemy na odważnej i szerokiej płaszczyźnie, jedynej, jaka w ogóle może posłużyć do rozwoju wolnego życia w społeczeństwie – jeżeli oczywiście taki rozwój jest dla ludzi możliwy. Gdyby ludzie zechcieli zamiast zbawiać świat, zbawiać siebie, zamiast wyzwalać ludzkość, siebie wyzwalać – jakże wiele uczyniliby dla zbawienia świata i wyzwolenia człowieka”³⁷. Tym razem, jak widać, odwołanie się Hercena do jednostki prowadzi go do sentymentalnego i banalnego przeciwieństwa jednostka-społeczeństwo oraz płytkiego i utopijnego rozwiązania tego przeciwieństwa. O ile u Bakunina i Bielińskiego perspektywa taka występuje jedynie na początku ich twórczości i zostaje szybko przewyciężona jako związana z kwestią „zbędnych

³⁴ A. Hercen, *Do starego towarzysza*, w: A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. II, op. cit., s. 609.

³⁵ A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. III, op. cit., s. 139.

³⁶ A. Hercen, *Do starego towarzysza*, op. cit., s. 605.

³⁷ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, op. cit., ss. 654-655.

ludzi” lub subiektywnie zinterpretowanego fichteanizmu, o tyle u Hercena jest ona, co prawda nie dominującym i nie jedynym, ale stałym motywem poszukiwań teoretycznych. Na tym też polegałaby specyfika okcydentalizmu Hercena, związana źródłowo – jak się zdaje – z uniknięciem pojednania z rzeczywistością.

Drugą drogą, jaką podąży myśl Hercena w rezultacie podsumowania rozważań nad rokiem 1848 w Europie, będzie deabsolutyzacja i relatywizacja kryzysu historycznego. Ten też kierunek poszukiwań decydować będzie o dalszym rozwoju filozofii społecznej Hercena. Oto kilka wypowiedzi, w których dokonuje się ta relatywizacja, a tym samym odejście od stanowiska europocentrycznego: „...cała ludzkość jest w niebezpieczeństwie». To może prawda, jeśli przez ludzkość rozumiemy tylko Europę germańsko-romańską. Dlaczego jednak należałoby tak ją rozumieć?”³⁸; „nie sądzimy, aby losy ludzkości były nierozzerwalnie związane z Europą Zachodnią”³⁹. „Historia jak się zdaje znalazła sobie inne łożysko; tam też odchodzę”⁴⁰. Tym nowym łożyskiem jest oczywiście Rosja i ta nowa sytuacja nakazuje ponownie spojrzeć na całokształt drogi historycznej Europy w celu ogólnego przynajmniej określenia szans i zadań historycznych stojących przed Rosją.

Rozwój i sens rozwoju Europy zostały zanegowane, zdaniem Hercena, przez rezultaty tego rozwoju. Najlepszą płaszczyzną uchwycenia tej samonegacji jest znów kwestia osobowości. Najbardziej widoczną zdobyczą wielowiekowego rozwoju Europy było w oczach Hercena uznawanie i rozszerzanie nieredukowalnych praw jednostki ludzkiej: „W najgorszych okresach historii europejskiej spotkamy pewne poszanowanie osobowości, do pewnego stopnia uznana niezależność jednostki, wyrażająca się w przyznawaniu niejakich praw ludziom utalentowanym, genialnym. Mimo całej niegodziwości ówczesnych rządów w Niemczech nie skazano Spinozy na zesłanie, Lessinga nie poddano chłoscie ani też nie oddano w rekruty. W tym szacunku nie tylko wobec siły materialnej, lecz także duchowej, w tym mimowolnym uznaniu praw jednostki przejawia się jedna z wielkich ludzkich zasad życia europejskiego”⁴¹. Epoka mieszczaństwa, będąca zwieńczeniem historii Europy, zrywa tę nić ciągłości rozwoju. „Mieszczaństwo zaciera osobowość”⁴², „wszystko zdąża ku *przeciwności*; osobniki giną w tłumie. Ta collective mediocrity nienawidzi wszystkiego, co samoistne, wybitne, przodujące; zniża wszystko do jednego poziomu”⁴³. Hercen jakby odbiera Europie dysponowanie ideą osobowości, co pozwala mu uciec od takiej formuły stosunku między Rosją a Europą, która byłaby tożsama z przeciwieństwem indywidualności (osobowości) i wspólnoty (społeczeństwa). Przeciwieństwo między Rosją a Europą chce ukazać Hercen jako przeciwieństwo dwóch rodzajów więzi społecznej, dwóch rodzajów wspólnoty. W tej perspektywie idea osobowości nie jest autonomiczną stroną w sprzecznościach historycznego rozwoju społeczeństw. Kwestia osobowości jest kwestią sprzyjającego jej typu wspólnoty społecznej i nie jest bezzasadne założenie, że idea osobowości nie jest związana na zawsze, w sposób absolutny i ahistoryczny z jedną tylko formą uspołecznienia.

Epoka mieszczaństwa świadczy o możliwości takiej formy życia społecznego, która ogranicza, zacieśnia osobowość, mimo że w sposób nadzwyczaj szeroki realizuje ideały wolności, sprawiedliwości, indywidualnego szczęścia. Hercen wskazywał tu przede wszystkim przykład Holandii, w której ideały mieszczaństwa realizowane są w sposób

³⁸ A. Hercen, *Rosja*, op. cit., s. 6.

³⁹ A. Hercen, *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji*, op. cit., s. 73.

⁴⁰ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, op. cit., s. 588.

⁴¹ Tamże, s. 519.

⁴² A. Hercen, *Końce i początki*, w: A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. II, op. cit., s. 492.

⁴³ A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. IV, przeł. J. Wyszomirski, Warszawa 1953, s. 78.

najdoskonalszy, a gdzie „Europa zaczyna siwieć”. Holandia ujawnia na poziomie empirycznym sprzeczność między zasadami, które dawniej wspomagały się w dziele rozwijania europejskiej cywilizacji i kultury; sprzeczność między, z jednej strony, osobowością, twórczością, dynamizmem historycznym, a z drugiej – jednostkowym szczęściem, opanowaniem przyrody, pokojem społecznym. W odpowiedzi na pytanie o sens i cele historii Holandia – pisał Hercen – „pokaże wam (...) swoje roześmiane wsie na osuszonych błotach, czysto umyte miasta, wypielęgnowane ogrody, swój wykwint, swoją wolność i powie: moi wielcy ludzie wywalczyli dla mnie tę wolność, moi żeglarze przekazali mi to bogactwo, moi wielcy malarze ozdobili moje mury i kościoły – jest mi dobrze; czegoż ode mnie chcecie? Ostrej walki z rządem? Ale czyż on mnie uciska? I dziś jeszcze więcej mam swobód, niżli ich kiedykolwiek miała Francja”⁴⁴. Obraz ten przywołuje Hercen jako tożsamy w swej istocie ze skostniałością społeczeństwa chińskiego.

Uznanie z kolei przezeń Rosji za nowe łożysko historii zbliżało go oczywiście do nurtu słowianofilskiego w filozofii rosyjskiej. Sam zresztą Hercen nie unikał takiej kwalifikacji swych poglądów, z pewną nawet prowokacyjnością akcentował celność słowianofilskiej koncepcji historiozoficznej. W roku 1859 pisał na przykład: „znacznie bliżsi są nam teraz moskiewscy słowianofile niż zachodni staroobrzędowcy i rosyjscy Niemcy różnego autoramentu”⁴⁵; w krótkim artykule napisanym w związku ze śmiercią Konstantina Aksakowa uznał twórczość Kiriejewskiego, Chomiakowa i Aksakowa za przełom w myśli rosyjskiej⁴⁶. W istocie jednak traktował Hercen swoje dojrzałe poglądy – jak to już zaznaczyliśmy – jako syntezę słowianofilstwa i okcydentalizmu. Ale zanim przyjrzymy się bliżej słowianofilstwu i syntetyczności myśli Hercena, spróbujmy zrekonstruować jego wizję historycznego rozwoju Rosji, która to rekonstrukcja – tak w swej treści, jak i wnioskach – znacznie ułatwi ocenę i kwalifikację jego dojrzałej teorii filozoficzno-społecznej, określanej zazwyczaj jako „rosyjski socjalizm”.

Już na początku koncepcji rosyjskiego socjalizmu znajdujemy motyw niesłowianofilski, który w znacznej mierze – pomimo niekonsekwencji mu towarzyszących – decyduje o dalszych rozwinięciach teorii Hercena. Chodzi tu mianowicie o Czaadajewowską ideę historycznej dziewiczości Rosji⁴⁷. „Jesteśmy – pisał Hercen – duchowo bardziej wolni niż Europejczycy, i to nie tylko dlatego, że jesteśmy wolni od wielkich prób, przez jakie przechodzi rozwijając się Zachód, lecz także dlatego, że nie mamy przeszłości, która by nad nami ciążyła”⁴⁸. W innym miejscu stwierdzi, że „z wyjątkiem Polaków Słowianie należą raczej do geografii niż historii”⁴⁹. Hercenowskie pojmowanie Rosji jako kraju bez historii dość istotnie różni się jednak od pomysłu Czaadajewa. Hercen nie tylko nie wyciąga z tej idei wszystkich głównych konsekwencji, ale wręcz osłabia ją, okraja, ogranicza zawartą w niej treść. Przyjmuje z niej tezę o nieobecności w Rosji historycznych doświadczeń Zachodu oraz o braku dynamiki i ciągłości historycznej Rosji, rezygnuje natomiast z – tak istotnego u Czaadajewa – twierdzenia o braku własnych, oryginalnych dyspozycji historycznych Rosji, o nieistnieniu rosyjskiej substancji narodowej. Można powiedzieć, że z Czaadajewowskiej idei historycznej dziewiczości Rosji wyciągnął Hercen aspekt krzepiący, pominął natomiast jej aspekt zniechęcający, co jak najlepiej świadczy o celach i intencjach poszukiwań

⁴⁴ Tamże, ss. 79-80.

⁴⁵ A. Hercen, *Rosyjscy Niemcy i niemieccy Rosjanie*, w: A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. II, op. cit., s. 419.

⁴⁶ A. Hercen, *Konstanty Aksakow*, w: A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. II, op. cit., s. 475.

⁴⁷ Czaadajewowski wątek w poglądach Hercena szczególnie mocno podkreśla Andrzej Walicki (*W kregu konserwatywnej utopii*, op. cit., s. 473).

⁴⁸ A. Hercen, *Rosja*, op. cit., ss. 3-4.

⁴⁹ A. Hercen, *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji*, op. cit., s. 70.

filozoficzno-historycznych Hercena, niezbyt natomiast dobrze o ich konsekwencji teoretycznej i staranności metodologicznej.

Przyznać zresztą należy, że niekiedy określa Hercen substancję narodową Rosji w sposób maksymalnie otwarty, niemal Czaadajewowski, jako dyspozycję syntezy wpływów zewnętrznych: „Chłonna natura Słowian, ich *kobiecość*, brak inicjatywy oraz wielka zdolność do przyswajania i plastycznego widzenia, czynią z nich najczęściej naród potrzebujący pomocy innych narodów – sami nie wystarczają sobie całkowicie. Zdani na siebie samych Słowianie łatwo usypiają się własnymi kołysankami, jak to wyraził pewien kronikarz bizantyjski, i drzemią. Pobudzeni przez innych dochodzą do rezultatów krańcowych: nie ma narodu, który by głębiej i pełniej przyswajał sobie myśl innych narodów pozostając jednocześnie sobą (...) Potrzebą tej sympatycznej, chłonnej i łatwo przyswajającej sobie wszystko natury jest oddawanie się i uleganie wpływom. Po to, by Rosja przekształciła się w księstwo potrzebni byli Waregowie. By stała się państwem – Mongołowie. Europeizacja uczyniła z carstwa moskiewskiego olbrzymie imperium petersburskie⁵⁰. Ale też kontekst powyższego fragmentu, jak i jego wewnętrzna treść, wskazują na narastającą tendencję do pojmowania otwartości narodu rosyjskiego w sensie Kiriejewskiego idei instynktu ogólnoludzkiego Rosjan wraz z jej społecznym korelatem. Píše więc Hercen w tym samym miejscu, z którego pochodzi cytowany wyżej fragment o „zarodkach drzemających w patriarchalnym bycie słowiańskim”, o perspektywach „rozsądnego i swobodnego rozwoju narodowego bytu rosyjskiego”. Podstawą rosyjskiej specyfiki narodowej, jej szansą historyczną jest wspólnota. Istotą obecnej chwili historycznej, którą wyznacza kryzys Zachodu i obudzenie się aspiracji Rosji, określał Hercen następująco: „Ustrój wspólnoty oparł się, chociaż mocno ugodzony, zakusom władzy i szczęśliwie się zachował aż do rozwoju socjalizmu w Europie. Dla Rosji był to fakt opatrnościowy⁵¹.”

Aż do XVII wieku Rosja pozostawała, za sprawą statycznego charakteru wspólnoty, na marginesie historii powszechnej, lud znajdował się w stanie uśpienia. Wspólnoty pozbawione były oddziaływań zewnętrznych, same zaś nie dysponują zdolnością zainicjowania swego rozwoju. Historiozoficzny sens przedpiotrowej epoki w historii Rosji określał Hercen następująco: „We wspólnocie jest za mało ruchu: nie otrzymuje ona z zewnątrz żadnego bodźca, który by podniecał do postępu, nie zna żadnego współzawodnictwa, żadnej walki wewnętrznej, która by wywoływała rozmaitość i ruch: dając człowiekowi należną mu część gruntu wspólnota uwalnia go zarazem od wszelkich trosk⁵².”

Statyczność i uśpienie wspólnoty, a wraz z nią całego narodu rosyjskiego wymagało radykalnej, wręcz rewolucyjnej ingerencji, a nawet przemocy, które to zadanie wziął na siebie Piotr I. „Piotr I (...) nadał krajowi rozpęd, (...) wprowadził cały naród w ruch, który od tamtych czasów nigdy nie ustał⁵³”. To właśnie brak ruchu, dynamizmu był najistotniejszą i najbardziej rzucającą się w oczy cechą i ograniczeniem Rosji, znacznie ważniejszą niż brak osobowości⁵⁴.

⁵⁰ A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. II, op. cit., s. 276.

⁵¹ A. Hercen, *Lud rosyjski a socjalizm*, w: A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. II, op. cit., s. 225.

⁵² A. Hercen, *Rosja*, op. cit., s. 23.

⁵³ Tamże, s. 27.

⁵⁴ Obok wypowiedzi o „antypersonowościowym charakterze wspólnoty” (np. w: *Rosja*, op. cit., s. 17; *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji*, op. cit., s. 96) znajdujemy u Hercena tezy bardziej wyważone, będące wynikiem odejścia od sprowadzania przeciwieństwa Europa-Rosja do formuły osobowość-wspólnota, które jednak przeczą zarazem wizji uśpienia wspólnoty, usprawiedliwiającemu przemoc Piotra I. Twierdził więc np. Hercen, że w porównaniu z organizacją społeczną wschodniego despotyzmu można mówić wręcz o swego rodzaju afirmacji osobowości we wspólnocie rosyjskiej: „Chociaż niezależność indywidualna jest równie znikoma wśród ludów słowiańskich, jak i wśród ludów wschodnich, to należy jednak podkreślić tę różnicę, że u Słowian jednostka została wchłonięta przez wspólnotę gminną, której była członkiem czynnym, gdy tymczasem na Wschodzie została wchłonięta przez plemię lub państwo, które skazywało ją na bierne posłuszeństwo”. Co więcej: w okresie

Również na tej podstawie można dokonać najbardziej może trafnego i owocnego teoretycznie zestawienia Rosji i Europy. Europę charakteryzowałby wyjściowy dynamizm, którego jednak rezultatem okazuje się skostnienie życia społecznego (mieszczanństwo), natomiast Rosji właściwe byłoby wyjściowe długotrwałe uśpienie, które zostaje przewyciężone w wyniku ingerencji zewnętrznej (Piotr I), zapoczątkowującej ciągły, postępowy ruch społeczeństwa rosyjskiego, prowadzący w rezultacie do wysunięcia się Rosji na czoło historycznego postępu ludzkości.

Wyjaśniając przełom w historii Rosji, spowodowany reformami Piotra I, Hercen pisał: „Piotr I (...) był w Rosji pierwszą osobowością, która pokusiła się o samodzielność”. Jednocześnie „Piotr I brutalnie obudził część narodu”, która od tego czasu reprezentuje wobec wspólnoty zasadę osobowości. „Odrywając całkowicie szlachtę od ludu i obdarzając ją straszliwą władzą w stosunku do chłopów, Piotr I wprowadził do samego rdzenia narodowego antagonizm, którego nie było tam wcale albo było bardzo niewiele”⁵⁵.

Przez ponad sto lat rozwój Rosji opierał się na działalności cara oraz ściśle z nim związanej – we wspólnym przeciwieństwie wobec chłopstwa – szlachty. Szczytem i najowocniejszym okresem tej ścisłej więzi i współdziałania cara ze szlachtą (przy pełnej dominacji cara) było panowanie Katarzyny II⁵⁶. Ten pierwszy okres zapoczątkowanej przez Piotra I petersburskiej epoki w historii Rosji kończy się w roku 1812, wraz ze zwycięskim odparciem najazdu Napoleona. „Dotąd rząd stał zawsze na czele ruchu, odtąd szlachta zaczyna dotrzymywać mu kroku”⁵⁷. Rok 1812 obudził poczucie podmiotowości, realnej podmiotowości, narodu rosyjskiego. I choć pod względem materialno-społecznym nie prowadziło to do jakichś istotniejszych zmian w kształcie państwa rosyjskiego, to miało ogromne konsekwencje w sferze świadomości oraz w dalszej dynamice społeczeństwa rosyjskiego. Ujmując to nieco inaczej: wojna 1812 roku nie zmieniła wspólnoty, podkopała natomiast jedność sfer wyższych, tzw. towarzystwa. Dla części towarzystwa rok 1812 był nie tylko chwilowym triumfem podmiotowości, ale także na trwałe przyswojonym doświadczeniem podmiotowości. „Oficerowie gwardii i pułków liniowych, którzy odważnie stanęli naprzeciw kul nieprzyjacielskich stali się mniej ulegli i mniej posłuszni niż dawniej. Rycerskie poczucie honoru i godności osobistej, nie znane dotychczas arystokracji rosyjskiej, która była pochodzenia plebejskiego i została wyniesiona ponad lud łaską monarszą, rozpowszechniło się w społeczeństwie”⁵⁸. Szlachta rosyjska osiąga myślową, a z czasem i bardziej praktyczną (w tym nielegalną) samodzielność, autonomię, co znajduje wyraz w inicjatywach społecznych, literaturze i sztuce, różnych formach oddolnego organizowania się. Oświecone sfery szlacheckie uświadamiają sobie własną tożsamość już nie tylko w odniesieniu do chłopstwa, ale także wobec cara. Spoglądając na to z perspektywy idei osobowości, właśnie car i jego otoczenie stają się dla oświeconej szlachty właściwym obiektem duchowej konfrontacji i praktycznej walki. Osobowość pragnie potwierdzenia przez inną osobowość, a nie przez kogoś osobowości pozbawionego. W ten sposób, począwszy od roku 1812, postęp historyczny Rosji realizuje się za sprawą dwóch sił autonomicznych (cara i oświeconego towarzystwa), ze wzrastającą między nimi rywalizacją. Odpowiednio do tej sytuacji dokonuje się rozłam wśród szlachty na warstwę ściśle wiążącą się z dworem petersburskim oraz na „nowe towarzystwo”, skupiające się w Moskwie, w ostatecznym

Średniowiecza „lud rosyjski korzystał z większych swobód niż ludy feudalnego Zachodu” (A. Hercen, *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji*, op. cit., s. 82).

⁵⁵ Tamże, s. 97; *Rosja*, op. cit., s. 23.

⁵⁶ A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. II, op. cit., s. 181.

⁵⁷ A. Hercen, *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji*, op. cit., s. 125.

⁵⁸ Tamże, ss. 126-127.

ukształtowaniu się którego uczestniczył Czaadajew oraz walczące ze sobą obozy słowianofilów i okcydentalistów⁵⁹.

Zwieńczeniem okresu zapoczątkowanego w roku 1812 było powstanie dekabrystów w roku 1825. Rywalizacja między carem a oświeconą szlachtą osiągnęła stan radykalnej sprzeczności, której rezultatem było ostateczne zerwanie między obydwoma siłami dotychczasowego postępu oraz jednoznaczne przejście sił związanych z carem na stanowisko reakcji. „Od Piotra I do Mikołaja rząd wysoko trzymał sztandar postępu i cywilizacji, od roku 1825 nie ma już o tym mowy, władza myśli tylko o zahamowaniu ruchu umysłowego, hasłem cesarskim jest już nie postęp, ale samodzierżawie, prawosławie, narodowość”, które jest jedynie – niezbyt zresztą udaną – formułą skrywającą rzeczywistą dewizę despotyzmu: „Niechaj zginie Rosja, byleby władza monarsza pozostała nieograniczona i nietknięta”⁶⁰. Krwawa zemsta na przywódcach powstania 1825 roku oraz polityka, na jaką następnie zdecydowała się władza była sprzeniewierzeniem się powołaniu władzy carskiej. „Armaty Mikołaja skierowane były zarówno przeciw buntownikom, jak i przeciw posagowi [Piotra I na Placu Senackim]; szkoda, że kartaczami nie rozstrzelano Piotra z brązu”⁶¹.

Władza carska pozbawiła się jakiegokolwiek wewnątrzrosyjskiego uzasadnienia swego istnienia; stała się w istocie bezradna, bezowocna, wyjałowiona, wyalienowana. „Rząd rosyjski reprezentuje nie Rosję, lecz ogólne interesy despotyzmu i wstecznictwa”⁶²; „rząd ten nie może nic tworzyć ani rozwijać wewnątrz państwa (...) Jedyne co może robić – to prowadzić wojnę na zewnątrz”⁶³. Zewnętrzna agresywność pozwala mu podtrzymywać złudzenie reprezentowania interesów Rosji oraz budzić respekt siłą militarną. W rzeczywistości zaś prowadzi carat – niezależnie od tego, czy sobie to uświadamia, czy też nie – do uczestnictwa w ogólnoeuropejskim sojuszu sił reakcji, który powstrzymuje zachodnioeuropejskie i rosyjskie ruchy rewolucyjne. Reakcja staje się w ten sposób „oświecona”, przekracza granice narodowe, uświadamia sobie bezradność wąskich i doraźnych środków, konieczność pozbawionego sentymentów i przesądów współdziałania. Obraz, jaki przedstawia sobą współczesna Europa, podporządkowana międzynarodowej reakcji, jest w oczach Hercena zaiste ponury: „Wszystkie problemy zostały odsunięte na drugi plan wobec potężnych interesów reakcji. Rządy pozornie najbardziej sobie wrogie łączą się po bratersku w jednej powszechnej policji. Nie ukrywając nienawiści do Francuzów cesarz rosyjski opłaca prefekta Paryża, król Neapolu własną ręką, ręką strażnika więzienia, przypina order prezydentowi Republiki. Król pruski w rosyjskim mundurze pędzi do Warszawy, aby paść w ramiona wroga, cesarza austriackiego z opiekuńczym błogosławieństwem Mikołaja, tego cara schizmatyka, który z kolei ofiaruje swoje wojska papieżowi. Wśród tej nocy Walkirii, tego sabatu czarownic znikło bezpieczeństwo jednostki; żadna z gwarancji, które istnieją nawet w społeczeństwach najmniej postępowych, w Chinach czy w Persji na przykład, nie jest już zachowywana w stolicach świata eks-cywilizowanego. Trudno się w tym rozeznąć. Czyż to naprawdę ta sama Europa, którą znaliśmy i kochaliśmy?”⁶⁴.

Międzynarodowy charakter reakcji wymusza również szerokie spojrzenie i podobny rozmach działania sił postępu. Jak pamiętamy jednak, Hercenowskie analizy rzeczywistości zachodnioeuropejskiej prowadziły do wniosku, iż Europa nie jest w stanie poddać wzbudzonym przez siebie tendencjom rewolucyjnym oraz wypracowanej przez zachodnią

⁵⁹ A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. II, op. cit., s. 181i cała część IV.

⁶⁰ A. Hercen, *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji*, op. cit., ss. 134-135.

⁶¹ A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. II, op. cit., s. 155.

⁶² A. Hercen, *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji*, op. cit., s. 98.

⁶³ A. Hercen, *Rosja i stary świat*, op. cit., s. 258.

⁶⁴ A. Hercen, *Lud rosyjski a socjalizm*, op. cit., ss. 208-209.

myśl filozoficzno-społeczną idei socjalizmu. Rozważania nad historią Rosji wzbudzają jednak nowe nadzieje: oto istnieje tam warstwa społeczna, która przyswoiła sobie osiągnięcia myśli zachodniej, w swym rozwoju osiągnęła samotożsamość, reprezentuje sobą w strukturze społeczno-historycznej Rosji siły postępu, nie przeżyła dogłębnej klęski swych ideałów i nie styka się z mieszczańskim zniechęceniem, wygodnictwem i biernością. Oświecone i postępowe warstwy społeczeństwa rosyjskiego stają się w ten sposób kluczem do przezwyciężenia kryzysu ludzkości, do ogólnoświatowej rewolucji. Spełnić zaś mogą tę rolę pod warunkiem odwołania się do szerokich sił społecznych zdolnych do rozwoju i zainteresowanych rozwojem w kierunku, który wskazał Zachód, nie potrafiący jednak podążyć za własną wskazówką. Siłą tą jest zorganizowane we wspólnoty chłopstwo rosyjskie.

Sformułowane na Zachodzie postulaty rewolucji i socjalizmu stawiają w zupełnie nowym świetle istniejącą od stuleci i pozostającą na dalekim marginesie historii rosyjską wspólnotę gminną. „Europa, która nie miała takiej wspólnoty lub straciła ją w minionych czasach, zrozumiała ją, a Rosja, która ją posiada od tysiąca lat, nie rozumiała jej, dopóki nie dowiedziała się od Europy, jaki skarb kryje w swoim łonie. Zaczęto cenić słowiańską wspólnotę, kiedy się zaczął szerzyć socjalizm”⁶⁵. Europa wytworzyła myślowe narzędzia i idee umożliwiające zrozumienie, docenienie i wyrwanie wspólnoty z jej uśpienia, przyrodniczej naturalności. Były to przy tym narzędzia i idee wieńczące intelektualną historię Zachodu, ukształtowane w wyniku analiz jego rzeczywistości społecznej. Wnioski wypływające z historii Zachodu i niemożliwe do zrealizowania przez Zachód zbiegają się z charakterem życia ludowego w Rosji oraz koniecznością rozwinięcia go, podniesienia – w sytuacji przejścia władzy carskiej na pozycje jednoznacznie reakcyjne – do rangi siły motorycznej rozwoju Rosji. Pozwala to stwierdzić Hercenowi, że w chwili obecnej „są tylko dwie naprawdę ważne kwestie: kwestia społeczna i kwestia rosyjska. I w gruncie rzeczy obie sprowadzają się do jednej”⁶⁶ – „nadzieje i dążenia Rosji rewolucyjnej pokrywają się z nadziejami i dążeniami rewolucyjnej Europy i zapowiadają ich sojusz w przyszłości. Pierwiastek narodowy, jaki przynosi Rosja to świeżość młodości i naturalna dążność do instytucji socjalistycznych”⁶⁷.

W istocie rosyjski aspekt tego węzła historycznego jest u Hercena istotniejszy i rozstrzygający. Jedynie bowiem w Rosji współistnieją z sobą materialne (wspólnota, żywiolowy komunizm chłopski) i intelektualne (warstwy oświecone, przenoszące do Rosji najlepsze osiągnięcia myśli europejskiej) przesłanki rewolucji. Rosja uzyskuje możliwość samorozwoju poprzez wzajemne inspirowanie się obudzonej wspólnoty i ucieleśniającej się teorii⁶⁸.

Nieciągłość między przeszłością a przyszłością, tak charakterystyczna dla okcydentalizmu, przybiera oto w myśli Hercena postać leżącej u podstaw słowianofilstwa nieciągłości między Europą a Rosją. Zbieżność Hercenowskiego rosyjskiego socjalizmu ze słowianofilstwem nie ulega wątpliwości. Jest ona wyraźnie widoczna z perspektywy historyka rosyjskiej myśli filozoficznej, dostrzegali ją współcześni, przyznawał się do niej – o czym już wspomnieliśmy – sam Hercen. Nie oznacza to jednak „oficjalnego” związania się Hercena ze słowianofilstwem. Teoretyczna więź między teorią Hercena a słowianofilstwem dotyczy słowianofilstwa, które należało już wówczas – w okresie wypracowania przez Hercena teorii

⁶⁵ A. Hercen, *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji*, op. cit., s. 184.

⁶⁶ A. Hercen, *Rosja i stary świat*, op. cit., s. 263.

⁶⁷ A. Hercen, *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji*, op. cit., s. 199.

⁶⁸ Optymizm Hercena co do historycznych czy raczej powszechno-historycznych szans Rosji powodował znane w stosunku do niego ataki Marksa, które – choć raczej nieuzasadnione i małostkowe w swej treści – trafnie wychwytywały pojawiające się na horyzoncie myśli Hercena miraż mesjanistyczne.

rosyjskiego socjalizmu – do przeszłości. Słowianofilstwo lat 60-tych zaangażowane było w prace nad carską reformą uwłaszczeniową, przekształcało się w kierunku nacjonalistycznym, panslawistycznym, państwowotwórczym. Niechęć do bliższego związku była w tej sytuacji – i to zarówno ze strony Hercena, jak i w jeszcze większej mierze ze strony nowego słowianofilstwa – dość oczywista. Ta skomplikowana, paradoksalna i dwuznaczna sytuacja była niezwykle frapująca pod względem intelektualnym; miała też kluczowe znaczenie dla dalszego rozwoju myśli rosyjskiej. Jak pisze Andrzej Walicki, „ironia historii przejawiała się w tym, że twórca utopii rosyjskiego socjalizmu począł idealizować utopię słowianofilską w momencie, gdy sami słowianofile zdradzili ją na rzecz nader realnych, egoistycznych interesów swej klasy”⁶⁹. Również sam Hercen, pod wpływem nieudanych prób sojuszy, uświadomił sobie rzeczywisty charakter słowianofilstwa epigonów i zaczął nawet sugerować, że spadkobiercą autentycznych idei słowianofilskich staje się okcydentalizm: „Dwa przeciwstawne obozy – jak dwaj zawodnicy – zmieniły w długiej walce miejsca, pozamieniały broń. Słowianofile stali się zachodnimi terrorystami, obrońcami niemieckich idei państwowych, a część okcydentalistów (i my także) odrzucając *salus populi* i krwawy postęp wypowiada się za samorządem w każdej dziedzinie, za wspólnotą, za prawem do ziemi”⁷⁰.

Nieuzasadnione jednak, nawet po tych zastrzeżeniach, byłoby utożsamianie stanowiska Hercena ze słowianofilstwem (i to nawet w jego wersji klasycznej); nie łatwo byłoby zresztą znaleźć wśród badaczy myśli rosyjskiej zwolenników poglądu aż tak radykalnego. W odróżnieniu od słowianofilów Hercen był wszakże znacznie ostrożniejszy w ocenie możliwości podmiotowości rosyjskiej i teoretycznym uogólnianiu tych nadziei. Ową rosyjską „podmiotowość” pojmował – podobnie jak Konstantin Aksakow – jako lud rosyjski, ale wbrew entuzjazmowi Aksakowa widział w ludzie siłę bierną i konserwatywną. Twierdził, że „z konserwatyzmem ludu trudniej jest walczyć niż z konserwatyzmem tronu czy ambony (...) Lud jest konserwatywny instynktownie, a także dlatego, że nie zna nic innego, nie ma ideałów poza istniejącymi warunkami”⁷¹. Jego bierność nie jest jedynie skutkiem zewnętrznego nacisku, ograniczenia, spętania. Nawet gdyby znieść te ograniczenia, niewiele by się zmieniło – bierność, ograniczenie, przyziemność ideałów jest cechą wewnętrzną ludu, którą może zmienić tylko aktywne oddziaływanie z zewnątrz. Niewielką rolę przypisuje Hercen religijności ludu⁷², która dla słowianofilów była wyrazem istnienia w świadomości, odczuciach ludu ideałów nieskończenie przekraczających jego byt realny, była elementem dynamizującym i aktywizującym lud, wyrazem przynajmniej potencjalnej gotowości do przekształcania świata. U Hercena podmiotowość ludu możliwa jest tylko pod warunkiem działań ze strony warstw oświeconych, dzięki którym komunistyczna bezpośredniość ludu rosyjskiego zostanie wzbogacona, natchniona ideą socjalizmu, przejętą z Zachodu. „My, Rosjanie – pisał Hercen – którzyśmy przeszli przez cywilizację zachodnią, jesteśmy tylko środkiem, fermentem, pośrednikiem między ludem rosyjskim a rewolucyjną Europą”⁷³. To „tylko środkiem” nie oddaje w swej dosłowności rzeczywistego znaczenia „Rosjan, którzy przeszli przez cywilizację zachodnią”. Jeśli uznajemy filozofię społeczną Hercena za teorię kryzysu, wskazującą i badającą nieciągłość teoretyczną, przybierającą tu kształt nieciągłości między Europą a Rosją, to oświeconym Rosjanom przypada rola poruszania się w tej nieciągłości, w szczelinie; są oni jej społeczną materializacją. Są w ten sposób podmiotem w

⁶⁹ A. Walicki, *W kregu konserwatywnej utopii*, op. cit., s. 478.

⁷⁰ A. Hercen, *Listy do przeciwnika*, w: A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. II, op. cit., s. 574.

⁷¹ A. Hercen, *Do starego towarzysza*, op. cit., s. 621.

⁷² A. Hercen, *Rosja*, op. cit., s. 31.

⁷³ A. Hercen, *Lud rosyjski a socjalizm*, op. cit., s. 229.

pełni dynamicznym, „niesubstancjalnym”, lecz również podmiotem niesamodzielnym, będącym właśnie „tylko środkiem”, spełniającym się w podmiotach „substancjalnych”.

Próbując nieco bliżej określić ten podmiot, pisał Hercen początkowo o oderwanej od rządu carskiego i wykształconej warstwie średniej szlachty, której dziełem było powstanie dekabrystów i w której „tkwi zarzewie i centrum intelektualne przyszłej Rewolucji”⁷⁴. Później starał się Hercen maksymalnie ograniczyć klasową, ekonomiczną, prawnopaiństwową treść tej warstwy. Zaliczał do niej ruch literacki⁷⁵, stan średni⁷⁶, ludzi „najbardziej niezależnych w całej Europie”⁷⁷. Istnieją solidne powody, by warstwę tę określić jako inteligencję, co w niektórych miejscach czyni sam Hercen, objaśniając ją następnie jako „organa ludu, za pomocą których usiłował on zrozumieć własną sytuację”⁷⁸. Pozwalałoby to nam uznać Hercena za prekursora problematyki, która od *Listów historycznych* Ławrowa (1868) aż do *Co robić?* Lenina (1902) będzie jednym z najważniejszych i najbardziej charakterystycznych wątków rosyjskiej filozofii społecznej. Wydaje się jednocześnie, że Hercenowskie ujęcie tej problematyki zawiera w sobie lub pozwala łatwo wyprowadzić szereg pomysłów wartościowych nawet dla dzisiejszych rozważań i kłopotów teoretycznych związanych z kwestią inteligencji.

Inteligencja, jej dynamiczny charakter, pozwala zachować teorii Hercena charakter teorii kryzysu, a także postawić krok w kierunku teorii przełomu (przewyciężenia kryzysu), co wymagałoby analizy procesów społecznych na linii inteligencja-lud oraz „powrotu” do kwestii Zachodu. Z drugiej jednak strony grozi tu niebezpieczeństwo analogiczne do tego, z jakim zetknęliśmy się już przy Hercenowskiej teorii osobowości-działania – niebezpieczeństwo zbyt szerokiej nieciągłości teoretycznej między, w tym wypadku, Europą a Rosją i zbyt szerokich w rezultacie „uprawnień” historycznych inteligencji. Szerokość nieciągłości, związana z nieprecyzyznością, ogólnikowością, często zdroworozsądkowością analiz świata zachodniego oraz rosyjskiej wspólnoty gminnej, z niezbyt jasnym znaczeniem u Hercena pojęcia „socjalizm”, wreszcie z brakiem jakiejś ogólnej, historiozoficznej linii przewodniej, łączącej – poprzez nieciągłość – świat przeszły ze światem przyszłym, prowadzi do znacznego „usamodzielnienia” inteligencji, a prowadzi może do zbyt łatwego rozstrzygnięcia kwestii bieżących w oparciu o powierzchowną analizę płaszczyzny konkretnego historyczno-społecznego oraz zbyt łatwego rozstrzygnięcia tego, które z problemów zaliczyć do kwestii bieżących. Tutaj również należałoby zapewne szukać źródeł nadziei, jakie – wbrew swym wizjom historii Rosji – wiązał Hercen niekiedy z działalnością władców rosyjskich. W roku 1854, już po sformułowaniu poglądu, że wraz z powstaniem roku 1825 rozchodzą się drogi cara i rozwoju Rosji, Hercen pisał: „Gdyby na tronie rosyjskim zasiadał człowiek energiczny, stanąłby na czele ruchu wyzwolenczego: okryłby prawdziwą chwałą koniec okresu petersburskiego i przyspieszyłby ten nieunikniony ruch, który – z braku takiego człowieka – obali tron; lecz w tym celu trzeba być Piotrem I, a nie Mikołajem”⁷⁹. Reformatorskie działania Aleksandra II spotykały się przez pewien czas wręcz z entuzjazmem Hercena, wzmocnionym „uczuciem odrazy do krwawych przewrotów”⁸⁰.

Hercen, jak się wydaje, uświadamiał sobie trudności i słabości swego stanowiska. Stąd też poszukiwał ciągle ugruntowań historiozoficznych swych poglądów i teorii. Określenie istoty współczesnego sobie kryzysu historycznego i zadań stojących wobec niego przed Rosją

⁷⁴ A. Hercen, *Rosja*, op. cit., s. 37.

⁷⁵ A. Hercen, *Lud rosyjski a socjalizm*, op. cit., s. 232.

⁷⁶ A. Hercen, *Rosja i stary świat*, op. cit., s. 283.

⁷⁷ Tamże, s. 284.

⁷⁸ A. Hercen, *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji*, op. cit., s. 185.

⁷⁹ A. Hercen, *Rosja i stary świat*, op. cit., s. 285.

⁸⁰ Por. J. Plechanow, *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. 3, Warszawa 1967, s. 346.

i inteligencją rosyjską nie nastęczało mu zresztą większych trudności, choć też w świetle doświadczeń teoretycznych związanych z pojęciem osobowości, nie wydaje się to określenie zadowalające: „Zachować wspólnotę i wyzwolić jednostkę, rozciągnąć *samorząd* wioskowy i gminny na miasta oraz całe państwo i nie stracić jedności narodowej, powiększyć prawa jednostek i utrzymać niepodzielność ziemi – oto zadanie rewolucji, tożsame w istocie z problemem wielkiego wyzwolenia społecznego, którego niedostateczne rozwiązanie tak porusza umysły na Zachodzie. Państwo i Jednostka, Władza i Wolność, Komunizm i Egoizm (w szerokim znaczeniu tego słowa) – oto herkulesowe słupy wielkiej walki, wielkiej epopei rewolucyjnej (...) Rewolucja dokona syntezy”⁸¹. Bez wątplenia chodzi Hercenowi o wprowadzenie do wspólnoty zasady ruchu, rozwoju, świadomej tradycji i samotożsamości, umożliwiającej stawianie oporu zewnętrznej ingerencji i przemocy; o przesunięcie jej „mechaniki” funkcjonowania ze sfery przyrody do historii.

Kwestią ważną pod względem teoretycznym było dla Hercena uzasadnienie, iż specyfika współczesnej, kryzysowej chwili historycznej nie jest czymś jedynie powierzchownym i partykularnym (rosyjskim). Poszukując historiozoficznych pogłębień swych ujęć współczesności rezygnował Hercen z właściwych słowianofilstwu odwołań do wątku religijnego, nie korzystał również z dojrzewających na przykład w myśli Bielińskiego odniesień do sfery ekonomicznej. Odwoływał się natomiast do metody analogii historycznych i do naturalistycznego ugruntowywania zjawisk historii. I tak przez całość niemal dzieła Hercena przewija się wątek efektownego zestawiania historiozoficznej struktury współczesności z epoką upadku starożytnego Rzymu. Zachodnia Europa jest tu odpowiednikiem Rzymu, socjalizm odpowiednikiem chrześcijaństwa, a lud rosyjski odpowiednikiem germańskich barbarzyńców⁸². Z kolei tendencja do naturalizacji historii – stale narastająca⁸³ – znajduje wyraz w przekonaniu Hercena o ciągłości w punkcie przejścia od przyrody do historii. Twierdził, „że rozwój przyrody niepostrzeżenie przechodzi w rozwój ludzkości; że są to dwa rozdziały tej samej powieści, dwie fazy tego samego procesu bardzo dalekie od siebie na krańcach i niezmiernie bliskie w środku”⁸⁴, że „historia jest tylko progresywnym przedłużeniem rozwoju organicznego”⁸⁵. Warto wszakże zwrócić uwagę na niekonsekwencję i doraźność tego elementu poszukiwań teoretycznych Hercena, który odwoływał się do przyrody na dwa zupełnie różne sposoby i z przeciwstawnymi intencjami objaśniającymi. Czynił to po pierwsze po to, aby przeciwstawić się woluntarystycznemu pojmowaniu i wyjaśnianiu życia społecznego, ale – i to po drugie – także wtedy, gdy uzasadnić chciał sprzeciw wobec fatalistycznej wizji dziejów. W pierwszym przypadku podkreślał wewnętrzną trwałość i obiektywność praw przyrody (i postulował fizjologiczną teorię życia społecznego⁸⁶), w drugim natomiast wskazywał na pozbawioną ścisłych i na zawsze ustalonych ram i reguł żywiołowość przyrody, jej dynamizm, jej „święty ferment”, „twórczy niepokój”, „ciągle niezaspokojenie”⁸⁷. Jeśli moglibyśmy zarzucić tu Hercenowi sprzeczność czy niekonsekwencję, to nie w tym znaczeniu, by określone powyżej właściwości nie mogły w przyrodzie współistnieć. Sprzeczność polega na tym, że jednocześnie zastosowanie tych określeń do życia społeczno-politycznego prowadzi w istocie do najbardziej trywialnego pojednania z rzeczywistością, obrona przed którym – nawet w jego

⁸¹ A. Hercen, *Rosja i stary świat*, op. cit., s. 278.

⁸² A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, op. cit., ss. 600-601.

⁸³ Z. W. Smirnowa, *Socjalnaja filozofija A. I. Giercena*, op. cit., s. 47.

⁸⁴ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, op. cit., s. 585.

⁸⁵ A. Hercen, *Lud rosyjski a socjalizm*, op. cit., s. 218.

⁸⁶ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, op. cit., s. 586.

⁸⁷ A. Hercen, *Lud rosyjski a socjalizm*, op. cit., s. 218.

subtelnych i intelektualnie wyrafinowanych kształtach – stanowiła swego rodzaju credo życiowe i intelektualne Hercena.

Nie ulega wątpliwości – i mamy nadzieję, że udało nam się to pokazać – iż cechą myśli Hercena jest przeplatanie się wątków słowianofilskich i okcydentalistycznych; bez wahania uznalibyśmy ją za podsumowanie tego okresu w rozwoju rosyjskiej filozofii społecznej, którego charakter wyznaczał spór obydwu kierunków. Podsumowanie bez wątplenia owocne, zachowujące najwartościowsze, „kryzysowe” tendencje słowianofilstwa i okcydentalizmu oraz otwierające perspektywy rozwoju rosyjskiej filozofii społecznej w kierunku narodnictwa. Nie na tyle jednak owocne, by można było uznać stanowisko Hercena – jak chce tego Iwanow-Razumnik⁸⁸ – za syntezę okcydentalizmu i słowianofilstwa. Nie jest ono syntezą w sensie właściwym, w takim na przykład, w jakim filozofia Kanta jest syntezą nowożytnego racjonalizmu i empiryzmu. Sposób wiązania przez Hercena wątków i idei okcydentalistycznych i słowianofilskich odbierał tym ideom całościowość, pełnię teoretyczną; wątki te i aspekty tych wątków traktował Hercen wybiórczo, trudno zarazem u źródeł tej wybiórczości doszukać się jakiejś stałej i efektywniejszej od stosowanych poprzednio „idei regulatywnej”. W wielu miejscach ociera się Hercen o najzwyczajniejszy eklektyzm. Wydaje się w związku z tym, że najtrafniejszą i najsprawiedliwszą dla Hercena – przy okazji zgodną ze znamienym twierdzeniem samego Hercena o Janusowym obliczu filozofii rosyjskiej w epoce sporu okcydentalizmu ze słowianofilstwem – byłaby formuła W. Zieńkowskiego, zgodnie z którą myśl Hercena ujawnia „głębokie duchowe pokrewieństwo i jedność duchowej gleby, z której narodziło się wcześniej słowianofilstwo i okcydentalizm”⁸⁹; taką jednak jedność, która przy próbie teoretycznej konceptualizacji, rozdwa się na niesprowadzalne do jednej płaszczyzny, nie syntezywalne projekty intelektualne, projekty trwale uwikłane w sytuację „Janusowego oblicza”. Hercenowski zamiar syntezy nie powiódł się nie z powodu jakichś „niedociągnięć”, błędów czy niemożności Hercena (pod tym względem Hercen był nawet ponad miarę pomysłowy i finezyjny), ale z powodu strukturalnej, przedmiotowej nierealizowalności tego zamysłu. Wydaje nam się również, że sam zamysł takiej syntezy mógł wyjść tylko z „obozu” okcydentalistycznego, co usprawiedliwia nasze w ostatecznym rachunku sytuowanie Hercena wśród okcydentalistów.

Obok roli podsumowującej spór słowianofilsko-okcydentalistyczny oraz roli prenarodnickiej, myśl Hercena jest mniej czy bardziej wyrazistą zapowiedzią jeszcze przynajmniej dwóch zjawisk w dziejach filozofii rosyjskiej. Po pierwsze, historiozofii Konstantina Leontjewa z jej nastawieniem estetycznym (co odnotowaliśmy już w tekście) oraz naturalistycznym czy wręcz fizjologicznym; po drugie (poprzez koncepcję osobowości) przebogatej tradycji rosyjskiej antropologii filozoficznej, której najwybitniejszym przedstawicielem był Nikołaj Bierdiajew. Badacze myśli rosyjskiej bez kłopotu identyfikują religijne, idealistyczne i konserwatywne korzenie koncepcji Leontjewa i Bierdiajewa. Postać Hercena i jego dzieło zaświadcza jednak, że rosyjskie związki i konteksty ich myśli są być może znacznie szersze, że sięgają pokładów głębszych niż opozycje idealizm-materializm, teizm-ateizm czy nawet progresywizm-konserwatyzm.

Pośrednim dowodem na znaczącą, a nawet wybitną rolę Hercena zarówno w dziedzinie filozofii historii, jak i filozofii jednostki ludzkiej, jest zaskakująca dla niektórych admiraacja wobec Hercena wybitnego XX-wiecznego liberała angielskiego Isaiaha Berlina⁹⁰.

⁸⁸ Иванов-Разумник, *История русской общественной мысли*, т. 1, op. cit., s. 377.

⁸⁹ В. В. Зеньковский, *Русские мыслители и Европа*, Paris 1955, s. 115.

⁹⁰ Por. *List Berlina do A. Walickiego*, w: A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, Kraków 2000, ss. 284-285; A. Walicki, *Sir Isaiah i Rosja*, w: tamże, ss. 276, 279.