

MAGDALENA ROMANOWSKA*
Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ

Antyczne źródła światopoglądu Aleksandra Hercena

Złymi świadkami są oczy i uszy ludziom,
którzy mają dusze barbarzyńców.
Heraklit z Efezu

Aleksander Iwanowicz Hercen jest jednym z najbardziej interesujących myślicieli rosyjskich XIX wieku. Urodził się w 1812 roku. Był nieślubnym synem bogatego szlachcica rosyjskiego Iwana Jakowlewa i Niemki Luizy Haag, którą Jakowlew przywiózł do Rosji ze Stuttgartu w 1811 roku. Nazwisko Hercen zostało utworzone od niemieckiego słowa *das Herz* – serce. Hercen ukończył studia na wydziale matematyczno-fizycznym, gdzie obronił pracę doktorską z astronomii. Będąc jeszcze studentem, zainteresował się socjalizmem w ujęciu Henriego de Saint-Simona oraz filozofią Friedricha Wilhelma Schellinga i Friedricha Schillera. Za uczestnictwo w działalności kółka rewolucyjnego (właściwie socjalistycznego) w lipcu 1834 roku został aresztowany i zesłany na północny wschód Rosji, gdzie zobowiązano go do pracy urzędniczej. Jako zesłaniec przebywał w Permie, a następnie w Wiatce i Włodzimierzu. Pod wpływem przyjaciela Mikołaja Ogariowa zainteresował się filozofią Georga Wilhelma Friedricha Hegla i heglistów.

Sam Hercen nie uważał się za filozofa i nigdy nie ujął własnych poglądów w system, niewątpliwie jednak oprócz filozofii niemieckiej na kształtowanie się jego myśli przemożny wpływ wywarła filozofia starożytna. Stając 23 sierpnia 1834 roku przed komisją śledczą, pytany o tezę swego przyjaciela Ogariowa¹, oskarżony Hercen odpowiedział: „Co do wyprowadzenia asocjacji z filozofii, to istnieje doświadczenie wielu myślicieli, którzy wyprowadzali z myślenia ideali-

* E-mail: magdalena_romanowska@tlen.pl. Autorka wyraża gorące podziękowania recenzentowi Panu prof. dr. hab. Wasilijowi Szczukinowi za zaopiniowanie niniejszego artykułu do druku oraz za opiekę naukową.

¹ „Z ogólnych podstaw mojej filozofii historii powinienem wyprowadzić plan asocjacji”.

styczne konstrukcje społeczne lub asocjacje, tak też stworzył Platon swoją Republikę, Bacon swoją Atlantyde itd.” (Hercen 1961: XXI 420)². Była to szczerza odpowiedź, rzeczywiście młodzi Hercen i Ogariow ideał przyszłego społeczeństwa budowali, opierając się na ogólnych przesłankach filozoficznych, podobnie jak czynił to Platon. Hercen mógł tylko dodać, że starożytni myśliciele dostarczali mu także materiału do wypracowania własnego ideału społecznego.

Kultura i literatura antyczna w ogóle wywarły duży wpływ na młodego myśliciela. W lutym 1839 roku, będąc na zesłaniu we Włodzimierzu, Hercen wyraził zamiar przeczytania *Iliady* w nowym przekładzie Gniedyca: „Chciałbym na brzegach zamarznętej Kłaźmy, chociaż w wyobraźni pospacerować pod wdzięcznym niebem achajskim” (Hercen 1961: XXII 12). Niebawem w liście do Mikołaja Ketchera podzielił się swoimi pierwszymi wrażeniami z lektury: „[...] Prawdziwy syn przyrody, tu człowiek jawi się w naturalnej nagości. Wyobraź sobie, że przeżyłem 26 lat i po raz pierwszy czytam *Iliadę*” (Hercen 1961: XXII 17). Także filozofia grecka i tacy myśliciele jak sofiści, Sokrates, Arystoteles, wywarli wpływ na Hercena: „[...] to szereg takich wysokich i artystycznie doskonałych postaci – pisał – przed którymi człowiek na długo zatrzymuje się porażony światłem”.

W 1840 roku myśliciel wrócił do Moskwy, następnie przeniósł się do Petersburga, gdzie za zbyt śmiałą opinię o działaniach policji złożono na niego donos. Ponownie został aresztowany i zesłany, tym razem do Nowogrodu. Wróciwszy z tego zesłania w 1842 roku, zamieszkał w Moskwie. Czynnie uczestnicząc w dyskusjach filozoficznych, nawiązał współpracę z czasopismem „Otiechestwiennyje Zapiski”, występował z krytyką słowianofilów; skupiał wokół siebie ludzi, stając się centralną postacią „kółka” (analogicznego do Kółka Stankiewicza). Ideowo-filozoficzne życie Moskwy tego okresu zostało opisane we wspólnych pamiętnikach *Rzeczy minione i rozmyślenia*³.

W latach 1834–1840 Hercen studiował filozofię Hegla. Początkowo był jednym z najgorętszych i najbardziej oddanych jego zwolenników w Rosji. W swojej pierwszej ważnej pracy filozoficznej zatytułowanej *Dyletantyzm w nauce* (pisanej w latach 1842–1843) oparł się na ideach Hegla w interpretacji poznania naukowego i jego roli w życiu człowieka. Ogromny wpływ na kształtowanie się jego światopoglądu w tym okresie miały tragiczne wydarzenia z życia osobistego – śmierć trojga dzieci (Mariejew, Mariejewa 2003).

W 1847 roku myśliciel wyjechał za granicę, na emigracji pozostał do końca życia. Wydawał antyrządowe czasopisma, ostro krytykował rosyjskie samoderżawie i państwo pańszczyźniane, głosił idee rewolucyjne. Stał się jednym

² Tu i dalej fragmenty tekstów rosyjskich w tłumaczeniu autorki. W opisie bibliograficznym dzieł Hercena liczba rzymska odnosi się do tomu, arabska do numeru strony.

³ Dzieło powstawało przez kilka lat, Hercen zaczął je pisać na emigracji w Londynie w 1852 r. Praca odbywała się etapami: pierwszy etap od jesieni 1852 do wiosny 1855 r.; drugi – koniec 1856 do końca 1858 r.; ostatni etap pisania to lata 1859–1868. W całości dzieło zostało opublikowane w 1868 r.

z najbardziej znanych w Europie rosyjskich myślicieli, liderów europejskiego ruchu rewolucyjnego.

Można pokusić się o stwierdzenie, że nie tylko u Hegla, lecz także w starożytności Hercen szukał fundamentu dla własnych historiozoficznych poglądów dotyczących przyszłości Rosji i całej ludzkości. Interesowały go postacie Aleksandra Macedońskiego, Juliusza Cezara, rzymskich reformatorów Grakchów, Gajusza Mariusza itd. Te zainteresowania pozostawały w nurcie europejskiego powrotu do starożytności. Po rewolucji francuskiej w myśli europejskiej wróciło ponowne zainteresowanie antykiem, z powodu treści politycznych i obywatelskich. Sądono, że polityczny ustrój Aten i Rzymu wyrażał cnoty obywatelskie i realizował ideały republikańskie. W dobie rewolucji literatura, teatr, a nawet sztuka użytkowa były pod wyraźnym wpływem antyku. André de Chénier pisał: „Żeby wyrazić naszą ideę, pożyczymy od starożytnych kolory, zapalimy nasze pochodnie od ich politycznego ognia i stworzymy przeniknięte nowymi myślami antyczne wiersze” (Jewlampijew 2002).

W 1850 roku Hercen zamieszkał w Nicei, gdzie zbliżył się do działaczy włoskiego ruchu wyzwolenczego. Dwa lata później przeprowadził się do Londynu, gdzie mieszkał aż do śmierci. Tu stworzył Wolną Drukarnię Rosyjską i zaangażował się w działalność wydawniczą. W 1855 roku ukazał się almanach „Gwiazda Polarna”, a od 1857 roku zaczęła wychodzić gazeta „Kołokoł”, której współwydawcą był Ogariow.

Warto wspomnieć, że jednym z ważniejszych tematów publikacji Hercena była walka Polski o niepodległość. Dzięki poparciu niepodległościowych dążeń Polaków Hercen zdobył wielkie uznanie w środowiskach polskiej demokracji, jakiego wcześniej (i później) nie uzyskał żaden rosyjski publicysta. Myśliciel postrzegał polskich demokratów jako sprzymierzeńców we wspólnej walce. Gdy w styczniu 1863 roku wybuchło powstanie styczniowe, Hercen pisał o bohaterstwie narodu polskiego, a na łamach „Kołokoła” niejednokrotnie zwracał się z apelem do rosyjskich oficerów, aby nie podnosili broni przeciw Polakom.

„Cały okres emigracji poświęcił pracy dziennikarskiej – czytamy u Wasilija Zieńkowskiego. – Hercen wydawał gazety wolnej myśli rosyjskiej. Był blisko związany ze wszystkimi wybitnymi działaczami politycznymi tego okresu. Znajdował się w samym centrum europejskiego ruchu rewolucyjnego” (Zieńkowski 2001). Po rewolucji 1848 roku, kiedy Mikołaj I nakazał wszystkim obywatelom Imperium Rosyjskiego powrót do kraju, Aleksander Iwanowicz nie wrócił – pozostał na emigracji.

Poglądy filozoficzne Hercena, o czym już była mowa, ukształtowały się pod wpływem socjalizmu Saint-Simona, filozofii Schellinga, Hegla, a potem Ludwiga Feuerbacha i Pierre’a Josepha Proudhona. Mikołaj Łoski uważa, że Hercen nie interesował się teoretyczną stroną filozofii: „Filozofia interesowała go na tyle, na ile można było ją zastosować w praktyce, w walce o wolność i godność osoby, o zrealizowanie sprawiedliwości społecznej” (Łoski 2000: 62). Zdaniem Wasilija Zieńkowskiego:

Przechodząc do analizy poglądów filozoficznych Hercena, zauważmy przede wszystkim, że on sam nigdy nie systematyzował swoich poglądów (choć ich wewnętrzna spójność i całościowość nie podlega wątpliwości). Hercen był naturą integralną, dążył również do integralności w sferze ideowej, nie szczędząc nawet drogich mu przekonań, ale fakt, że od czystej filozofii przeszedł do publicystyki, przeszkadzał mu w usystematyzowaniu jego konstrukcji filozoficznych. Zadanie historyka polega na tym, żeby wydzielić to, co najważniejsze w jego wypowiedziach, nie trzymając się ściśle ich chronologii, oczywiście nie wychodząc poza granice tego, co znajdujemy u samego Hercena (Zieńkowski 2001: 272).

Okres fascynacji Heglem nie przekształcił Hercena w pozbawionego krytycyzmu naśladowcę heglowskiego racjonalizmu. Zieńkowski podkreśla, że uważne badanie twórczości myśliciela dowodzi, iż nie był on heglistą, w pełnym tego słowa znaczeniu. Nie tylko luźno traktował system heglowski, lecz także przejmował z niego wyłącznie te elementy, które były mu potrzebne (Zieńkowski 2001: 264). W okresie kiedy powstawał *Dyletantyzm w nauce*, Hercen znajdował się jeszcze pod dużym wpływem Hegla, był wyznawcą idealizmu, sądził, że materia jest przejawem wiecznego, nieskończonego ducha. Podzielał z Heglem przekonanie, że myślenie, aby osiągnąć samoświadomość i wolność, wyobcuje się początkowo w przyrodzie, gdzie duch jest obecny w stanie nieświadomym, a następnie w historii, dzięki której osiąga samoświadomość. Jednakże już w serii artykułów pod wspólnym tytułem *Listy o badaniu przyrody* (1844–1846) Hercen krytykuje Hegla, pisząc: „Hegel wszystko, co czasowe, wszystko, co istnieje, składa w ofierze myśli i duchowi; idealizm, w którym został wychowany, który wyssał z mlekiem matki, wpędza go w jednostronność, którą sam neguje, i stara się stłamsić przyrodę duchem, logiką” (Hercen 1961: III 119). W liście do Ogariowa podkreśla: „Logika chełpi się, że *a priori* wyprowadza przyrodę i historię. Przyroda i historia jednak dlatego są wielkie, że tego nie potrzebują, co więcej – same wyprowadzają logikę *a posteriori*” (Hercen 1961: XXII 219). Kluczem do rozstrzygnięcia kwestii stosunku myślenia do bytu jest dla rosyjskiego myśliciela idea rozwoju. Każdy, kto odrywa myślenie od przyrody – podkreśla – zakłada, że przyroda się nie rozwija. Jeżeli przyjąć tezę odwrotną, że przyroda się rozwija, czyli rozpatrywać ją „taką, jaką ona jest”, okaże się, że „świadomość nie jest obca przyrodzie, a jest wyższym stadium jej rozwoju” (Mariejew 2003: 672). Historia myślenia jest przedłużeniem historii przyrody – ani przyrody, ani człowieka nie można zrozumieć poza procesem historycznym (*Istorija ruskoj filosofii* 2001: 177).

W *Listach o badaniu przyrody* zawarta jest rzeczywiście ostra charakterystyka idealizmu: „Idealizm to nic innego jak *scholastyka protestanckiego świata*” (Hercen 1961: I 99). Hercen pisze o tym, że filozofia powinna przewyciężyć „dualizm, idealizm, metafizyczną abstrakcyjność” oraz że filozofia „nieoparta na naukach przyrodniczych, empiryzmie jest widmem, metafizyką i idealizmem” (Hercen 1961: I 101). Idealizm był również głównym zarzutem wysuniętym przeciwko Heglowi.

Hercen bezwzględnie krytykuje sferę tego, co ogólne i wieczne. Martin Malija pisze:

[...] on [Hercen] w istocie wyrzeka się swego minionego heglizmu, ponieważ odrzuca racjonalistyczną systemowość w ogóle. Z tego punktu widzenia heglizm, nie bacząc na to, że podszywa się pod monistyczny naturalizm, jest niczym innym, jak monstrualną świecką kosmologią, kierowaną twardymi logicznymi zasadami, i w efekcie pełni taką samą funkcję jak chrześcijaństwo. Co za tym idzie, także usprawiedliwia „obiektywny” porządek i władzę istniejącą niezależnie od indywiduum. [...] Realny jest tylko konkretny człowiek. W taki sposób prawdziwy „humanizm” sprowadza się do uznania indywiduum za cel sam w sobie, za całkowicie samowystarczającą osobę, nieuznającą żadnej władzy poza własnymi potrzebami i pragnieniami. Teraz Hercen głosi anarchiczny „egoizm” jako wartość wyższą i jedyny prawdziwy przejaw wolności (Malija 2001).

Hercen całkowicie zgadza się z Feuerbachem, który przeprowadza krytykę filozofii Hegla, traktując ją jak przedłużenie teologii.

Jakieś dwa lub trzy miesiące później przejeżdżał przez Nowogrod Ogariow; przywiózł mi *Wesen des Christentums* Feuerbacha. Po przeczytaniu pierwszych stron podskoczyłem z radości. Precz z maskaradą, precz z jękaniem się i mówieniem alegoriami, jesteśmy wolnymi ludźmi, a nie niewolnikami Ksantosa, nie mamy potrzeby ubierania prawdy w mity! (Hercen 1952: II 130).

Hercen podąża za myślą Feuerbacha, który całkowicie neguje filozofię Hegla i opowiada się za materializmem filozoficznym. Nie ma więc żadnego nadprzyrodzonego ducha (Boga), a jest tylko nieskończona, materialna natura, której dzieckiem jest człowiek czujący i myślący. Centralnym problemem filozofii staje się zatem człowiek jako cielesna, konkretna istota. W odróżnieniu od religii, która opiera się na wierze w dogmaty, filozofia dąży do odkrycia autentycznej rzeczywistości i odpowiedzi na pytanie o istotę człowieczeństwa, ale żeby ten cel osiągnąć, należy odejść od usprawiedliwiania „obiektywnego porządku” istniejącego niezależnie od indywiduum. Cóż ma oznaczać w sferze abstrakcyjnego myślenia pytanie o realność (w znaczeniu egzystencji), skoro abstrakcja właśnie od niej abstrahuje? Mit, który Hercen zamierzał obalić, to przekonanie tkwiące w heglizmie o możliwości racjonalistycznego zbudowania systemu obiektywnego. Filozofia powinna się zająć konkretnym człowiekiem w jego relacji ze światem i innymi ludźmi.

Gdzie zatem Hercen widzi źródła swojej „nowej filozofii”? Przede wszystkim w renesansie, który przeciwstawił teologicznemu i ascetycznemu światopoglądowi średniowiecza nowy, ziemski, humanistyczny światopogląd, dowartościowujący człowieka i życie ziemskie. Dążenie do pełnego i wszechstronnego rozwoju natury ludzkiej, szacunek wobec indywiduum, zainteresowanie realnym światem – to najważniejsze założenia tego ruchu, który uwolnił myśli i uczucia od religijnej wizji świata. W kulturze antycznej humaniści odnajdywali formy dla wyrażenia własnych poglądów i ideałów, wolność myśli i swobodę moralną. Chrześcijaństwo zajęło miejsce pogańskiego Rzymu, żywe życie zostało zastą-

pioneologicznymi dyskusjami, które zrodziły martwy racjonalizm. Owocem racjonalizmu i chrześcijaństwa jest doktryna. „Stosunek doktryny do świata – pisze Hercen – jest stosunkiem religijnym, czyli stosunkiem z punktu widzenia wieczności chwilowym, przemijającym” (Hercen 1952: II 396).

Po to aby być w pełni osobą, trzeba żyć w realnym świecie, kiedy jednak człowiek zaczyna mówić o świecie, odnosi się wrażenie, że mówi o innym niż w pełni racjonalny świat, o „bladym algebraicznym cieniu, bez kropli żywej krwi” (Hercen 1952: II 139). Myśl powinna rodzić się z życia, z emocji, z namiętności, a nie być owocem „optycznego” złudzenia. Życie odkrywa się w swobodnym ruchu myśli, jest ono czymś więcej niż martwą ideologią. Wątpliwość w tym przypadku nie jest oznaką słabości, lecz samym życiem niedającym się zamknąć w jednej doktrynie.

Ludzie, jak stwierdza Hercen, działając w oparciu o własne konkretne życzenia i rozmaite „prawdopodobieństwa”, których dostarcza historia, stwarzają własną przyszłość, złą lub dobrą, w zależności od tego, czy dobre bądź złe są ich uczynki.

Dopiero gdy się odbierze historii – pisze rosyjski myśliciel – wszelkie szlaki z góry wyznaczone, człowiek i historia stają się czymś poważnym, istotnym i godnym głębokich zainteresowań. Jeżeli wydarzenia są ukartowane, jeżeli cała historia jest rozwinięciem jakiejś zmyślenia przedhistorycznej i sprowadza się tylko do jej wykonania, wyłącznie do jej *mise en scène* – bierzmy tedy i my drewniane miecze i tarcze z tektury. Mamyż przelewać prawdziwą krew i prawdziwe łzy, żeby odgrywać providencjalistyczną szaradę? (Hercen 1952: IV 288).

Terminu „idealizm” Hercen używa niezupełnie w tym znaczeniu, w jakim pojawia się on we współczesnej filozofii. Dla niego idealizm oznacza nie tyle prymarność pierwiastka idealnego, duchowego nad materialnym, ile pewne spekulatywne, jednostronne podejście do rzeczywistości. Takim jednostronnym poglądem na świat jest dla niego również współczesny mu materializm, który może się przerodzić w martwą doktrynę. W przeciwieństwie do idealizmu negującego w pojęciach abstrakcyjnych konkretność tego, co rzeczywiste, materializm neguje to, co ogólne, widząc jedyne źródło poznania w wiedzy empirycznej, uznając prawdę tylko w tym, co widzialne i namacalne.

Sam Hercen dąży do dialektycznego przewyciężenia jednostronności wcześniejszych idealistycznych i materialistycznych systemów, swój światopogląd określa mianem realizmu, którego źródła widział w starogreckiej filozofii, opartej na „bezwartkowym uznaniu rzeczywistości tego świata, przyrody i życia” (Hercen 1961: I 142). Dziedzictwo myśli antycznej rozpatruje on w kontekście utwierdzenia się człowieka, w kontekście jego autonomii, wolności, integralnej całościowości; przejawia największe zainteresowanie starożytnością spośród wszystkich rosyjskich myślicieli. Zamierzał napisać opracowanie poświęcone historii greckiej filozofii, a wśród antycznych myślicieli odkrył takich, których idee stały się podwaliną jego myśli.

Hercena fascynowali starożytni myśliciele, którzy podkreślają dynamikę i płynność, nieustające stanowienie się świata. Uczucia i zmysły podpowiadają nie tylko istnienie rzeczy, ale także ich nieustającą zmienność, zanurzenie w dynamice świata. Stanowienie się myśli w antyczności pojmowane było nie tyle logicznie, ile empirycznie, zmysłowo i materialnie. To właśnie stanowienie się świata szczególnie podkreślał Hercen. Nawet w podejściu do Platona i Arystotelesa był daleki od rozpowszechnionego poglądu, że wszystko, co idealne, jest niezienne, a wszystko, co materialne, przebywa w nieustającym ruchu. Z punktu widzenia rosyjskiego myśliciela taki pogląd jest niesłuszny. Podkreślał on przede wszystkim dynamikę idei Platona, formy Arystotelesa i ich twórczą siłę, mówił o ich wiecznym stanowieniu się.

Hercen wysoko cenił dialektykę Platona, widział jednak jej niedoskonałości. Platon pragnął mimo wszystko nie ruchu, lecz stałości. Arystotelesowski krok naprzód polegał na tym, że nie dążył ślepo do spokoju, „dla niego nie ma niczego nieruchomego, trwałego, nie ma abstrakcyjnych idei” (Hercen 1961: III 178), a „przyjmował przyrodę jako proces, jako działalność, jako możliwość aktywności, założoną w niej” (Hercen 1961: III 212).

Naturalnie rosyjski myśliciel zwrócił się w stronę Heraklita, którego wizja świata stała się centralną dla jego myśli. Stawanie się i zmienność Heraklita zwykle pojmuje się w sposób zbyt abstrakcyjny, dla rosyjskiego myśliciela to pełny tragedii, dynamiczny rozwój świata⁴. Kiedy w *Listach o badaniu przyrody* przeprowadził analizę teorii bytu eleatów, za jeden z jej głównych braków uznał właśnie niedialektyczność. Byt eleatów, zdaniem Hercena, jest „straszną ogólnością”, a nie rzeczywistym byciem: „Rzeczywisty byt nie jest martwą skostniałością, lecz ciągłym stawaniem się, walką między byciem i niebyciem, nieustannym dążeniem do określoności z jednej strony i takim samym dążeniem do rezygnacji z wszelkiej unieruchamiającej, wstrzymującej pozytywności”. Dlatego Hercen pozytywnie ocenia dialektyczne idee Heraklita, właśnie pod kątem przewyżczenia niedialektycznej teorii bycia eleatów: „Genialne *wszystko płynie* zostało wypowiedziane przez Heraklita i rozpuszczony kryształ eleackiego bytu popłynął strumieniem. Heraklit podporządkował zarówno byt, jak i niebyt zmianie, ruchowi [...]” (Hercen 1961: III 155).

Skoro fundamentalna zasada zmiany, ruchu związana jest od początku z Heraklitem, to można przyjąć założenie, że dialektyka Hegla, rozpatrywana w kontekście idei zmiany i ruchu, już nie jest priorytetowa. Nie przypadkiem Hercen

⁴ Warto zauważyć, że Heraklit nie przeciwstawia rozumu i świata. Rozum według Heraklita jest, jak podkreśla Władysław Tatarkiewicz, nie specyficznie ludzką zdolnością, lecz siłą kosmiczną. Człowiek ma w niej jedynie udział. Rozum jest wieczny jak świat, jest jego nieodłącznym czynnikiem. Warto dodać, że Heraklit dostrzegał, iż przeciwieństwa uzupełniają się nawzajem i rzeczywistość jest bez nich niemożliwa. Szczególnie ważne dla zrozumienia związków myśli Hercena i Heraklita jest to, że Heraklit był pierwszym humanistą wśród filozofów, pozostawił refleksje nie tylko epistemologiczne, ale także etyczne (Tatarkiewicz 1995: 32).

podkreśla: „Praktycznie patrzymy na rzeczy właśnie na sposób Heraklita, tylko w ogólnej sferze myślenia nie możemy zrozumieć tego, co robimy” (Hercen 1961: III 157).

Rozpoczynając od historii filozofii greckiej przy opracowywaniu filozofii Hegla, Hercen dochodzi do praźródła dialektyki i przekształca je także w praźródło własnej koncepcji dialektyki, zupełnie różnej od heglowskiej, bardziej prostej, ale własnej. Opierając się na filozofii Heraklita, Hercen kieruje się ku dialektyce sofistów. Jego zdaniem, ich rola i rola Sokratesa w historii dialektyki jest ogromna. To właśnie oni, odchodząc od dialektyki bytu wcześniejszej filozofii, wprowadzili ludzką myśl w burzliwy ruch, myśl pełną sprzeczności, pełną ciągłego poszukiwania prawdy w atmosferze ostrych sporów, w pogoni za coraz bardziej wyrafinowanymi i precyzyjnymi pojęciami i kategoriami. Ten duch erystyki i pytająco-odpowiadającej, potocznej teorii dialektyki, wprowadzony przez sofistów i Sokratesa, przenika całą antyczną filozofię i właściwą jej dialektykę (Czyżewski 2005: I 120).

Bazując na wczesnym okresie filozofii greckiej, a konkretnie na filozofii sofistów i Sokratesa, rosyjski myśliciel odkrywa w antyku źródło wolności i godności osoby ludzkiej. Wybór tych myślicieli nie jest przypadkowy, oryginalna twórczość filozoficzna Aleksandra Iwanowicza, jego szczególne „doświadczenie filozoficzne” były skupione na problemie człowieka: „osoba – to szczyt historycznego świata, wszystko jej dotyczy, wszystko nią żyje” (Zieńkowski 2001: 283). Sergiej Bułgakow, określając istotę filozofii Hercena, po raz pierwszy, jak się wydaje, wskazał na jej bliskość z filozofią Fryderyka Nietzschego: „Człowiek jest miarą wszechrzeczy – oto istota filozofii Hercena; zasada jego filozofii nie jest w takim ujęciu niczym nowym – to zasada sofistów, tych pozytywistów i nietzscheanistów starożytności” (Bułgakow 1993: II 89).

Sofiści i Sokrates, jak podkreśla rosyjski myśliciel, kładli nacisk na duchowe poszukiwania człowieka, na jego ciągle dążenie do tego, co nowe. W takim nastawieniu ma swoje źródło obalenie ogólnie przyjętych sądów, ciągle pobudzanie człowieka do myślenia. Zdaniem Hercena, sofisci byli myślicielami, którzy wywarli przemożny wpływ na dzieje myślenia i poznania⁵, choć nie do końca ich rozumiano, źle interpretowano, fałszywie osądzano. Rosyjski myśliciel w *Listach o badaniu przyrody* wysoko ocenił sofistów przede wszystkim za racjonalizm, wyrażający się w tym, że umieli logicznie myśleć. Jego zdaniem byli

⁵ Można przypuszczać, że właśnie rola sofistów, po części dziennikarzy, po części nauczycieli, była zbliżona do tej, którą współcześnie odgrywają publicyści i uniwersytety. Ich umiejętność filozofowania pół żartem, pół serio, paradoksalne łączenie rzeczy niemożliwych do połączenia, pogarda dla nauki z jednoczesnym szacunkiem dla niej, umiejętność łączenia konserwatywnych i radykalnych poglądów były szczególnie bliskie Hercenowi. Podobnie jak u Heraklita, u sofistów następuje radykalny zwrot od badań przyrodniczych do badań humanistycznych. Jak zauważa W. Tatarkiewicz, zakres ich dociekań obejmował to, co sami nazywali „obyczajami” (*nomoi*), a co dzisiaj nazywamy kulturą (Tatarkiewicz 1995).

[...] w greckim świecie widowiskiem genialnym i interesującym, to zwycięstwo młodzieńczego upojenia w nauce. [...] Sofiści to kwiecie bogatego greckiego ducha, oni byli wyrazem okresu młodzieńczej samodzielności i śmiałości. Przypominają człowieka, który dopiero co wyzwolił się spod opieki i nie został jeszcze odpowiednio ukierunkowany, całym sercem oddaje się uczuciu wolności, pełnoletności i tym swoim zafascynowaniem udowadnia, że jest jeszcze niepełnoletni; młodzieniec posmakował władzy, którą nagle zyskał; nic nie ogranicza jego dumnej świadomości, on bawi się swoim majątkiem, wszystkim na świecie, to jest wszystkim ważnym dla zwykłego człowieka, i kiedy ów smutno kiwa głową, widząc rozrzutność, młodzieniec wzgardliwie patrzy na niego, trzymającego się kurczowo swojego nadgryzionego zębem czasu bogactwa; on opiera się na jednym – na swojej myśli; to jego oręż, jego tarcza – tacy są sofisci. Cóż za rozkosz tkwi w ich dialektyce! Cóż za bezlitosność! Cóż za swoboda! [...] Cóż za mistrzostwo władania myślą i logiką formalną: ich niekończące się spory to bezkrawe turnieje, ileż w nich gracji i siły, to młodzieńcze harcowanie na surowej arenie filozofii; to wspaniała młodość nauki, jej majowy poranek (Hercen 1961: III 163).

Sofistów Hercen cenił za odrzucanie tego, co tradycyjne, zastane, konserwatywne. O ich epoce pisze:

[...] wszystko, co trwałe w bycie, w pojęciach, w prawach, w ustawach, w wierzeniach, wszystko to zaczyna się chwiać i zdradza siebie; wszystko, czego dotyka gorący powiew myśli, okazuje się niestabilne i niesamodzielne, i myśl, niczym geniusz śmierci, niczym anioł śmierci radośnie niweczy i świętuje na ruinach, nie zastanawiając się, czym wypełnić ich miejsce. Oto właśnie zbytek negacji, tę myśl, kruszącą to, co trwałe, uśmiercającą mniemanie wyrazili sofisci (Hercen 1961: III 164).

Hercen dostrzegał również specyficzną rolę sofistów w uczestnictwie w codziennym życiu: „Oni byli otwarci i wielostronni; popularni, zanurzeni w życiu [...]; byli oratorami, politykami, nauczycielami, metafizykami, ich umysł był głęboki i sprytny, ich język nieustraszony i bezczelny” (Hercen 1961: vol. III, 164).

Życie, zdaniem Hercena, ujawnia się w niepokoju myśli, nie można zamknąć go w żadnej doktrynie. Życie to jest prawda, odkrywa się w rozmaitych punktach widzenia, w wielu perspektywach, wyprzedza je, czyniąc je możliwymi. Wątpliwości w takim kontekście nie są słabością – to tętniący puls życia, przejaw witalności. W takim kontekście śmierć jest sytuacją, w której żywe, wielowymiarowe życie zostaje sprowadzone do jednego poglądu, do jednej doktryny. Człowiek nie pojmuje, że rozum to nie martwa racjonalność, lecz źródło życiowego wzrostu, żywego, twórczego i wolnego rozwoju; ucieka od „obowiązku myślenia” w racjonalność, umacnia doktrynę, zagłuszając w sobie wątpliwości, a tym samym stacza się w martwy obiektywizm, przeciwny życiu stan pseudonaukowego mistycyzmu. Według Hercena: „Doktryna widzi prawdę pod określonym kątem i traktuje go jako jedyny kąt mogący przynieść ratunek, podczas gdy wątpliwość usiłuje pozbyć się wszystkich kątów” (Hercen 1952: II 396).

Właśnie takiemu modelowi nauki, gloryfikującemu nie rozum, a doktrynerstwo, przeciwstawia się rosyjski myśliciel. Podkreśla, o czym była już mowa, przede wszystkim dynamiczny rozwój przyrody i świata. Warto zaznaczyć, że sofi-

styczną „młodzieńczą grę rozumu” zestawia on i łączy z Sokratesem – krytykiem sofistów; wysoko oceniając myśl sofistów, widzi w niej istotną niedoskonałość⁶; myślicielem, który uzupełnia ten niedostatek, jest – jego zdaniem – Sokrates. „Sofiści dali się ponieść świadomości siły rozumu, zapomnieli się w swoich wośłych saturnaliach, cieszyli się swoją mocą, czując nadmiar sił, rzucali iskry we wszystkich kierunkach, ich zabawa była nieograniczona” (Hercen 1961: III 165)⁷. Cóż uczynił Sokrates? On ujarzmił moralnością wybujałą myśl sofistów. Zjednoczenie prawdy i żywej duszy człowieka, jak podkreśla Hercen, jest konieczne po to, żeby nauka stała się nie tylko abstrakcyjną wiedzą, lecz także działającą siłą życia. Podstawową charakterystyką osoby według Hercena jest wola, zdolność do działania: „Działanie – to właśnie osoba” (Hercen 1975: II 70). „W rozumnym, moralnie wolnym i energicznym działaniu – człowiek osiąga rzeczywistość swojej osoby i uwiecznia siebie w świecie zdarzeń. W takim działaniu człowiek jest wieczny w czasowości, nieskończony w skończoności, jest przedstawicielem rodu i siebie samego, żywym i świadomym organem własnej epoki” (Hercen 1975: II 70).

Głoszonej przez Hercena bezgranicznej wolności i niezależności osoby towarzyszy odpowiedzialność człowieka za własne czyny; pełnia osoby wyraża się, jego zdaniem, w tym, że człowiek powinien z wnętrza samego siebie, poprzez swoją swobodę stworzyć sobie ideał moralny i do niego dążyć: „[...] wolny człowiek stwarza własną moralność... Niezachwianej, wiecznej moralności nie ma tak jak wiecznych nagród i kar” (Hercen 1956: III 361). „Poza nami wszyst-

⁶ Wydaje się powszechnie znane to, że sofisci nadużywali dialektyki, aczkolwiek gwoli sprawiedliwości warto dodać, że pierwsi na tym polu byli eleaci: nauczali, że wszystko można dowieść.

Zaskakuje Hercenowska pochwała Sokratesa, który dążył do wiedzy pewnej i powszechnej – przecież właśnie wątpliwość podkreśla Hercen w poznaniu rozumowym, ale to, co zbliża Hercena do Sokratesa, to przede wszystkim nacisk Sokratesa na wysiłek poszukiwania prawdy, nastawienie na dyskusję i współpracę umysłową (to, co współcześnie możemy nazwać filozofią dialogu), dążenie do demaskowania tego, co jest tylko pozorem wiedzy, podkreślenie znaczenia tego, co nazywał „wiedzą niewiedzy”. To, co zbliża Hercena do myśli Sokratesa, to również sokratejska krytyka podporządkowania wiedzy doraźnym i materialnym celom, w końcu taka postawa stawała się ideałem mieszczaństwa w XIX w.

⁷ Filozofować znaczy *a priori* poddawać wszystko nieubłaganej wątpliwości, bezlitośnie kruszy w sobie wszystkie iluzje. „W człowieku – pisze Hercen – istnieje stały trybunał rewolucyjny, żyje Fouquier de Tinville i stoi gilotyna”; „Uśmiercać wierzenia nie jest tak łatwo, jakby się mogło wydawać; trudno się rozstawać z myślami, z którymi wyrosliśmy, zżyliśmy się, które nas utulały i pocieszały... Tak, ale w tym miejscu, gdzie stoi trybunał, nie ma wdzięczności, nie jest znane świętokradztwo i jeśli rewolucja jak Saturn zjada swoje dzieci, to odrzucenie jak Neron zabija swą matkę, żeby rozprawić się z przeszłością”; „Na tym właśnie rzecz polega, żeby oddać to, co drogie, jeżeli przekonamy się, że nie jest prawdą. To nasze prawdziwe zadanie. Nie zostaliśmy powołani do zbioru płonów, ale żeby być katami przeszłości, uśmiercać i prześladować ją”; „Prawda jest bezlitosna, logika podobna jest do terroru” (Hercen 1961: IV 44).

ko się zmienia, wszystko się chwieje; stoimy na skraju przepaści i widzimy, jak ona się osypuje... i nie znajdziemy bezpiecznej przystani gdzie inaczej niż w nas samych, w świadomości naszej bezgranicznej wolności, naszej samowładnej wolności” (Hercen 1956: III 348). Tak właśnie rodzi się pozycja tragicznego przeciwstawienia się światu, który nie wzbudza zaufania. Jedyne, co pozostaje niezmiennie, to wiara w człowieka, w jego moralne siły, w obronę „prawdziwych porywów serca”.

Rozpatrując myśl Hercena pod kątem jej związków z myślą antyczną, można zauważyć charakterystyczną dla tego myśliciela wiarę w dynamiczny rozwój świata, który jest otwarty na przyszłość, historyczny w swojej istocie; wiarę w rozum człowieka wciąż podejmującego wyzwanie poznania świata i siebie, jak również wiarę w samego człowieka, wolnego i zdolnego do poznania oraz otwartego na dynamikę świata i wolność innego człowieka.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Hercen Aleksander, 1952, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, tłum. Jerzy Wyszomirski, Warszawa.
- Hercen Aleksander, 1956, *Sobranije soczinienij w dziewiati tomach*, Moskwa.
- Hercen Aleksander, 1961, *Sobranije soczinienij w tridcati tomach*, Moskwa.
- Hercen Aleksander, 1975, *Sobranije soczinienij w wos'mi tomach*, Moskwa.

Opracowania

- Bułgakow Sergiej, 1993, *Soczinienija w dwuch tomach*, Moskwa.
- Czyżewskij Dmytro, 2005, *Filosofski twory u czotyrioch tomach*, Kyjiw.
- Istorija russkoj filosofii*, 2001, red. Michaił Maslin *et al.*, Moskwa.
- Jewlampijew Igor, 2002, *Istorija russkoj filosofii*, Moskwa.
- Łoski Mikołaj, 2000, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. Henryk Paprocki, Kęty.
- Malija Martin, 2001, *Riewolucija 1848 goda*, „Nowoje literaturnoje obozrienije”, nr 49, <http://magazines.russ.ru/nlo/2001/49/> (22.02.2011).
- Mariejew Sergiej, Mariejewa Jelena, 2003, *Istorija filosofii*, Moskwa.
- Tatarkiewicz Władysław, 1995, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa.
- Zieńkowski Wasilij, 2001, *Istoria russkoj filosofii*, Moskwa, <http://www.kursach.com/biblio/0004006/000.htm> (22.02.2011).

Античное наследие в мысли Александра Герцена

РЕЗЮМЕ

Александр Иванович Герцен один из самых интересных русских мыслителей девятнадцатого столетия. В своем творчестве он рассматривает античное наследие как возможность «другой» философии, своего рода третьего пути в полемике между западниками и славянофилами. Античное наследие дает ему возможность критически отнестись к распространенному гегельянству. В статье рассматривается роль античной философии в становлении герценовского мировоззрения и показывается связь между Герценом и основными представителями античной философии, оригинальная их трактовка этим великим русским писателем.

NOTA AUTORSKA

Magdalena Romanowska jest absolwentką filologii klasycznej i filologii rosyjskiej UJ. Obecnie jest doktorantką na Wydziale Filologicznym tej uczelni. Interesuje się literaturą i kulturą rosyjską XIX oraz XX wieku. Przygotowuje rozprawę o literaturoznawczej spuściźnie Michaiła Bachtina.