

Jacek Uglik

Antropocentryzm optymistyczny Aleksandra Hercena¹

Zagadnienie sygnalizowane w temacie niniejszego artykułu potraktowane może zostać jako prowokacja przez część środowiska naukowego zajmującego się szeroko pojętą myślą rosyjską, bowiem w literaturze przedmiotu projekt teoretyczny Aleksandra Hercena (1812-1870) wiązany jest zwykle (i chyba bezrefleksyjnie) z pesymizmem, tożsamy z rozpaczą i brakiem nadziei. Postaramy się dowieść jednak, że co najmniej nieuprawnione jest używanie tej etykiety w odniesieniu do wątków antropologicznych Hercenowskiej koncepcji.

Zanim przejdziemy do charakterystyki antropocentryzmu rosyjskiego autora, który, i co do tego jest zgoda badaczy, stanowi istotną składową jego pomysłów filozoficznych, zanim podejmiemy się wskazania zakresu znaczeniowego pojęcia antropocentryzm, spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, czym (kim?) jest całość nazywana przez Hercena człowiekiem?

Problem człowieka w pismach Hercena pojawia się w wyraźnie zarysowanych ramach. Myśliciel ten – na co zwraca uwagę Grzegorz Przebinda – uwikłany był w spór między formacją transcendentną a formacją immanentną, uważany za podstawowy „rosyjski spór ideologiczny, który już od lat 40. podzielił myślicieli na dwie zwalczające się grupy – z jednej strony występowali *teiści* (...), z drugiej – *a-teiści* (Czernyszewski) i *anty-teiści* (Hercen, Ławrow, Plechanow)”². Formację transcendentną organizuje we wszystkich jej wymiarach kategoria Boga. Z kolei perspektywa łamiąca granice doświadczenia w poszuki-

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/09/B/HS1/00431.

² G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, Kraków 1998, s. 38-39.

waniach formacji immanentnej nie jest obecna. Echa tego sporu słyszalne są zresztą do dziś. O człowieku u Hercena powiemy więc, że jest on bytem jednowymiarowym, czyli osadzonym wyłącznie w sferze empirii. Nie przekłada się to jednak na twierdzenie, że człowiek jest istotą pozbawioną warstwy duchowej, ale duchowość ta jest immanentna, ograniczona do doczesności³. Przedmiotem dyskusji pozostaje natomiast zastosowana przez G. Przebinę, w odniesieniu do Hercena, etykieta *anty-teista*. O ile pojęcie to zdefiniujemy jako walkę z teistycznymi religiami, a za symbol anty-teisty uznamy panów Christophera Hitchensa i Richarda Dawkinsa, to orzekanie w tym kontekście o Hercenie (i jego łagodnej a-religijności) jest kwestią mocno kontrowersyjną i mylącą, którą w niniejszym artykule tylko wskazujemy.

Ogólne ramy dla dyskusji o człowieku w koncepcji filozoficznej Hercena mamy zakreślone. Człowiek trwa w świecie w oderwaniu od transcendencji, jest miarą i twórcą wartości, sam nie jest jednak wartością absolutną, pozwalającą ustawić siebie na szczycie hierarchii istnień, przez to tylko kim jest – że w odróżnieniu od innych istot żywych posiada rozum i w związku z tym potencjalną umiejętność logicznego myślenia. Człowiek bowiem może siebie samego afirmować bądź degradować, aż do degeneracji. Nie stanowi więc celu i centrum wszechświata dlatego tylko, że jest ludzką istotą. Zwracamy uwagę zatem, że Hercen mówi o człowieku pojedynczym, konkretnym, który poprzez dokonywane wybory niejako pracuje na własną definicję, a ona może być, pomijając rozmaite odcienie, pozytywna albo negatywna. Wszak nie postawimy znaku równości pomiędzy Gandhim i Stalinem, tylko dlatego że obaj byli ludźmi, że każdego z nich można wpisać w ogólną definicję człowieka. Oczywiście, można, ale inaczej, dlatego człowiek jest wartością relatywną. Być może jest w stanie degradować się aż do miejsca, w którym przekracza kategorię *człowiek*, staje się równy zwierzęciu, a nawet upada jeszcze niżej w hierarchii. To człowiek, a nie koń albo świnia, potrafił gazować innych ludzi i palić ich w piecach⁴.

³ Na temat ten zob. m.in.: A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, przeł. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.

⁴ Hercen chyba zgodziłby się z poniżej wynotowanymi słowami Barbary Skargi: „Człowiek jest jaki jest. Niewiele różnimy się od rzymskiego dyktatora Sulli, który zgromadził trzy tysiące ludzi na rynku i kazał ich wymordować. Człowiek to nie jest piękne zwierzę. (...) zło jest z nas. Nie z kogoś innego”, „Człowiek to nie jest piękne zwierzę. Z prof. Barbarą Skargą rozmawia Jarosław Kurski”, „Gazeta Wyborcza” 2004, 17-18 kwietnia, s. 15.

Hercen postulował co prawda „rehabilitację człowieka jako istoty przyrodniczej, nie tylko myślącej, lecz czującej, namiętnej, zmysłowej”⁵, nie wynika stąd jednak, jak chce Mikołaj Bierdiajew, że wartością nadrzędną etyki Hercena, „której nie można poświęcić dla żadnego innego celu, jest jednostka ludzka”⁶. Człowiek jako taki niewątpliwie stanowi dla Hercena wartość, jednak nie jest to, jak akcentowaliśmy wyżej, wartość stała. Osadzony w rzeczywistości materialnej nie ma możliwości obarczenia winą za pojawiające się zło jakiegoś bytu wobec tej rzeczywistości transcendentnego, a czyniąc zło degraduje się i odziera z człowieczeństwa. Pojedynczy człowiek w miarę upływu czasu, w miarę starzenia się, stanowi wartość spełniając fundamentalny warunek, jakim jest pielęgnowanie w sobie człowieczeństwa. W tak zarysowanej perspektywie należy, naszym zdaniem, widzieć Hercenowski antropocentryzm. Jednostce ludzkiej w przestrzeni definicji tego pojęcia nie wszystko wolno⁷ (mimo, że Boga nie ma), niemniej Hercen bronił jednostkę, zdecydowanie występował przeciw próbom ograniczenia wolności czy też zdominowania czującej istoty przez rozmaite pojęciowe abstrakcje, systemy filozoficzne i polityczne, kościoły, partie, których wyznawcy wierzą w obiektywny sens, cel i rozum historii.

Dbając o pielęgnowanie w sobie człowieczeństwa jednostka musi się w rozmaitych działaniach samoograniczać, mając świadomość istnienia obok siebie innych ludzi, mając świadomość bycia częścią społecznego organizmu. Samoograniczanie w warstwie etycznej dotyczy głównie *kogoś* (człowiek, być może zwierzę), a nie *czegoś* (ludzkość, szczęście, państwo, kościół). Widzimy, że antropocentryzm Hercena jest specyficzną kategorią, dosyć pojemną, a rosyjski filozof gotów jest bronić człowieka przed każdą abstrakcją, żywiąc zarazem przeświadczenie, że pojedyncza, niepowtarzalna istota nie jest specjalnie wywyższona przez przyrodę i historię. Człowiek w jednej chwili trwa, w innej może przestać być. Hercen wywyższa człowieka wobec abstrakcji, ustawia go w centrum wobec tworców ludzkiego umysłu (Boga, państwa), wobec wartości (szczęście, wolność), ustawia go w centrum

⁵ A. Walicki, „Aleksander Hercen przed rokiem 1850”, w: A. Hercen, *Eseje filozoficzne. Z tamtego brzegu*, t. I, przeł. J. Walicka, Warszawa 1965, s. XIX.

⁶ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J.C., S.W., Warszawa 1999, s. 66.

⁷ Hercen odrzuciłby argumentację Dostojewskiego, przekonującego, że jeśli z etycznego horyzontu znika Bóg, to wszystko wolno. Zob. F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. T. Zagórski i Z. Podgórzec, Warszawa 1977, s. 608 n.

w znaczeniu egzystencjalnym. Istota ludzka jednocześnie jest bytem pomniejszonym i wywyższonym. Takie widzenie człowieka znajduje odzwierciedlenie w innych podjętych przez Hercena próbach definicji – nie jest on dlań rzeczywistością ograniczoną do krańca alternatywy: egoista albo twór społeczny. Człowiek demonstruje człowieczeństwo, gdy dąży do zharmonizowania w sobie obu elementów, egoistycznego i społecznego: „egoizm i uspołecznienie to nie są ani cnoty, ani przywary, lecz podstawowe żywioły życia ludzkiego, bez których nie byłoby ani historii, ani rozwoju, byłoby jedynie rozdrobnione bytowanie dzikich zwierząt albo stada oswojonych troglodytów. Zabijcie w człowieku pęd do uspołecznienia, a otrzymacie wściekłego orangutana; zabijcie w nim egoizm, a będziecie mieli spokojną małpkę”⁸. Kiedy Hercen dodaje ponadto, że „człowiek wolny *sam tworzy* własną moralność. (...) Wczorajsza doskonała zasada postępowania dziś może być najgorszą z możliwych. Nie ma wiecznej, niewzruszonej moralności, podobnie jak nie ma wiecznych nagród i kar”⁹. Uspсобiony ortodoksyjnie czytelnik może rzeczywiście, na co zwraca uwagę Leonid Stołowicz, opacznie rozumieć te słowa, jako wskazówkę prowadzącą do relatywizmu etycznego akceptującego względność wszystkich norm moralnych¹⁰. Uznanie za priorytet dążenia jednostki ludzkiej do harmonii między dwoma pierwiastkami – egoistycznym i społecznym – relatywizm (sprowadzony do etycznego subiektywizmu) wyklucza. Człowiek Hercena zabiega, w celu zachowania społecznej równowagi, o solidarną więź z innymi ludźmi.

Formalnie ze zdania Hercena wynika relatywizm (uznający jednostkę za wyrocznię w kwestii ustalania hierarchii wartości moralnych), w takim samym sensie, jak *imperatyw kategoryczny* Immanuela Kanta sugeruje dowolność – w istocie jest przecież formą pozbawioną treści. Jednak w obu przypadkach, rosyjskiego myśliciela i niemieckiego klasyka, zasadnicze znaczenie mają dopowiedzenia. U Hercena główny akcent położony jest na powiązanie ze sobą dwóch elementów, nie-

⁸ A. Hercen, „Z tamtego brzegu”, w: idem, *Eseje filozoficzne...*, t. I, op. cit., s. 668.

⁹ Ibidem, s. 669 n.

¹⁰ „Formalnie taka wypowiedź brzmi jak etyczny subiektywizm z wynikającym z niego relatywizmem etycznym – uznaniem względności wszystkich norm moralnych. Jednakże Hercen nie był zwolennikiem relatywizmu. Dla niego wolna osoba to nie jest po prostu wszelki człowiek ze swymi zachciankami i kaprysami, dowolnymi chęciami i tym bardziej z wypaczoną świadomością”, L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 126.

zbędnych składowych bycia człowiekiem, u Kanta istotny staje się dopisek: „postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”¹¹. Treścią imperatywu nie może stać się kradzież, zabójstwo, samobójstwo. Na marginesie zauważmy, że również bezpośrednio z tezy Protagorasa, *człowiek jest miarą wszystkich rzeczy*, wskazywanej jako źródło antropocentryzmu Hercena¹², nie musi koniecznie wynikać relatywizm. Wystarczy, by życzliwy greckiemu sofście czytelnik utożsamiał pojęcie *człowiek*, pochodzące z owej sławnej sentencji, z określoną społecznością, a nie wyłączoną ze wspólnoty jednostką: „Przyjmijmy, że człowiek, który ma być wedle Protagorasa *miarą wszystkich rzeczy*, jest pewną społecznością, to jest wspólnotą kulturową, historyczną, poznawczą, językową itp. Możemy wtedy powiedzieć, że [w owej tezie – dop. J.U.] głosi się zależność wszelkich opinii od społecznych czynników określających sytuację poznawczą autora tych opinii. Godząc się z taką hipotezą, nie opowiadamy się jeszcze za relatywizmem. Nie jest bowiem wykluczone, że *miara wszystkich rzeczy* utrwalona w pewnym społeczeństwie jest w obiektywny sposób trafniejsza od *miar* obowiązujących gdzie indziej. Być może istnieje nieuwarunkowane społecznie kryterium obiektywnej słuszności względnych reguł ustalania tego, co istnieje”¹³. O ile natomiast zgadzamy się na relatywizm etyczny Hercena, twierdzącego że wartości nie są wieczne, to jest to relatywizm społeczny, a nie subiektywny, więc działanie jednostki zawsze będzie jakoś ograniczone, a jej czyny jakoś oceniane.

Podsumujmy ten fragment naszych dociekań. Aleksander Hercen, to zwolennik antropocentryzmu (z obostrzeniami) i relatywizmu etycznego (z obostrzeniami); szczególnie błędne będzie utożsamianie głoszonej przezeń względności etycznych norm z subiektywizmem etycznym. Hercen nie godzi się uznać jednostki za wyrocznię w kwestii dobra i zła. Wartości etyczne mają charakter względny, ich względność nie odnosi się do przypadkowego indywiduum, ale do społeczności zmieniającej się w historii. Społeczność ustala normy i kodeksy etyczne. W tych określonych ramach jednostka podlega ocenie. Nie da się więc w prosty sposób do humanizmu Hercena odnieść jawnie anty(a)teistycz-

¹¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 62.

¹² Zob. G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa...*, op. cit., s. 5, 8, 55, 56.

¹³ M. Witek, *Jakiej teorii prawdy relatywności potrzebują?*, „Filozofia Nauki” 2003, nr 3-4, s. 144.

nych wątków z *Braci Karamazow*: „ponieważ Boga i nieśmiertelności i tak nie ma, więc nowy człowiek ma prawo stać się człowiekiem-bogiem (...). Gdzie Bóg stanie, tam już miejsce boże! Gdzie ja stanę, tam już od razu będzie pierwsze miejsce... *wszystko jest dozwolone*, i basta!”¹⁴; oraz *Biesów*: „jeżeli nie ma Boga, to ja jestem bogiem. (...) Jeżeli Bóg jest, to cała wola należy do Niego i wyjść poza tę wolę nie mogę. Jeżeli nie ma, to wola jest moja...”¹⁵. Jednostka dla Hercena nie jest wyrocznią i nie ma prawa pozwalać sobie na każdą niegodziwość (mimo, że Boga nie ma). Za przekroczenie etycznych granic ustalonych przez wspólnotę grożą sankcje. Z perspektywy Hercena chyba da się powiedzieć, że życie nie każdego człowieka jest wartością, że wartość życia uzależniona jest od jego jakości (człowiek może się afirmować bądź degradować – aż do zaniku jakości). Ponadto, jednostka nie istnieje poza społeczeństwem. Na ten aspekt dzieła Hercena zwrócił uwagę Frederick Copleston: „Walka o niepodległość, o uznanie praw człowieka wymaga zarówno egoizmu, jak i świadomości społecznej, a zadaniem moralności jest zjednoczenie tych podstawowych elementów w jedną harmonijną całość, nie zaś domaganie się wykorzenienia egoizmu czy wywyższenia go, aż do wykluczenia altruizmu”¹⁶. Podstawy zatem, by utożsamiać Hercenowski egoizm z amoralizmem, nie istnieją. Egoizm ten definiować możemy jako obronę niepowtarzalności jednostki ludzkiej, a owa niepowtarzalność nie współgra z izolacją i atomizacją. Mikołaj Bierdiajew nawet nazwał Hercena personalistą, toteż pierwiastek egoistyczny w koncepcji antropocentrycznej Hercena rozumieć daje się jako pierwiastek osobowy, a osoba przecież, co podkreśla Emmanuel Mounier, nie daje się pogodzić z egoistyczną izolacją, osoba realizować się może tylko w silnej więzi z innymi osobami, więc w ramach społecznych¹⁷. O ile przyłożymy miarę Mouniera do

¹⁴ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 2, przeł. A. Wat, London 1993, s. 346.

¹⁵ Idem, *Biesy*, op. cit., s. 606.

¹⁶ F. Copleston, *Historia filozofii. Filozofia rosyjska*, t. 10, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2009, s. 92.

¹⁷ „Mounier nawiązał wyraźnie do tradycji Kartezjańskiego *cogito*, myślącego podmiotu, od którego nie ma przejścia do drugiego myślącego podmiotu. Mounier usiłował przełamać tę izolację, albowiem w myśl jego założenia życie osobowe jest możliwe tylko we wspólności”, T. Płużański, „Emmanuel Mounier – twórca personalizmu”, w: Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia XX wieku*, t. 1, Warszawa 2002, s. 269 n. Sam Hercen pisze tak: „osobowość ludzka nie jest czymś zamkniętym, są w niej szerokie wrota umożliwiające wyjście”, A. Hercen, „Kaprysy i dumania”, w: idem, *Eseje filozoficzne*, t. I, op. cit., s. 415.

poszukiwań Hercena, to powiemy, że jego antropocentryzm ukierunkowany jest w stronę wartości przekraczających jednostkę, ale w sferze immanencji.

Pole działania człowieka wyznaczają okoliczności przyrodniczo-społeczne. Człowiek podlega wpływom otaczającego świata¹⁸, ale ta podległość nie jest jednostronna: „środowisko i wydarzenia kształtują jednostkę, lecz jednostki wpływają na bieg wydarzeń, które noszą na sobie ich piętno – zachodzi tu wzajemne oddziaływanie”¹⁹. Hercen marzy o rzeczywistości społecznej, w której religia i polityka staną się „prostą, ludzką sprawą podlegającą krytyce i negacji”²⁰. Żywi przekonanie o wartościach ograniczonych do konkretnej społeczności, a choć przyroda jest wielką stwórczynią wszystkiego, to nie nadaje egzystencji w żadnym jej wymiarze sensu i przeznaczenia²¹. Absolutnie trwale sensy nie istnieją. To co wczoraj było akceptowane, dzisiaj jest piętnowane, i odwrotnie. Etyka obowiązuje zawsze w obrębie teraźniejszej społeczności, a społeczeństwo nie jest traktowane jako niezmienna struktura – zgodnie z postulatem Hercena i ta ramowa konstrukcja podlega krytyce. Społeczeństwo stanowi kolejną z abstrakcji, jest tylko formą organizującą, w sprzyjających okolicznościach porządkującą, która jednak przybiera rozmaite kształty. Organizm społeczny, jak jednostka, może się degradować.

Wśród badaczy wypowiadających się o teoretycznej propozycji Aleksandra Hercena, panuje więc w zasadzie zgoda co do tego, że rosyjski autor w centrum zainteresowania stawia człowieka. Na ten wątek, jako dominujący, wskazują czytelnicy reprezentujący rozmaite światopoglądy, wymieńmy tylko I. Berlina, A. Walickiego i M. Bierdiajewa²². Pojawia się jednak niespójność w ocenie jakości, zakresu znaczeniowego antropocentryzmu Hercena.

W wielu opracowaniach poświęconych filozofii rosyjskiej ich autorzy zwracają uwagę na pesymistyczny odcień wątków antropologicz-

¹⁸ Zob. I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, przeł. S. Kowalski, Warszawa 2003, s. 105.

¹⁹ A. Hercen, „Do starego towarzysza”, w: idem, *Eseje filozoficzne. Rosja i stary świat*, t. II, przeł. W. Bieńkowska, Warszawa 1966, s. 620.

²⁰ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, op. cit., s. 558.

²¹ Zob. W. Goerd, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. J. Antkowiak, Kraków 2012, s. 399.

²² Zob. I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, op. cit., s. 86; A. Walicki, *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Warszawa 1959, s. 137; M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, op. cit., s. 65.

nych dzieła Hercena. Chcielibyśmy zastanowić się nad tą kwestią i dociec z jakich przesłanek wynika – z jakiego powodu na przykład, wspomniany Bierdiajew, a za nim inni, akcentuje ów pesymizm? W konsekwencji postaramy się forsowaną przez Bierdiajewa perspektywę zrewidować i dowieść, że teoria Hercena, w jej egzystencjalnym wymiarze (dotykającym jednostki), jest koncepcją optymistyczną. Nie negujemy jednakowoż obecności elementów pesymistycznych i sceptycznych w dziele Hercena ujętym jako całość. Był przecież pesymistą deklarując niewiarę w nieustanny postęp, trwałą harmonię społeczną, raj na ziemi: „nie podzielał optymistycznej teorii postępu, która stała się religią XIX wieku. Nie wierzył w konieczny postęp ludzkości, nieunikniony, wstępujący ruch społeczeństw ku lepszemu, szczęśliwшему ustrojowi. Dopuszczał możliwość ruchu wstecz i upadku”²³. Wszystko to prawda, jednak Bierdiajew pesymistyczne akcenty dzieła Hercena nazbyt uogólnia i przecenia, przenosząc motyw dotyczący filozofii historii na filozofię człowieka. Powiemy więc, że Hercen jawi się sceptykiem okcydentalistą²⁴, nie wierzy wszak w konieczne rozwojowe perspektywy dla Europy²⁵. Hercen pesymista nie wierzy w teleologiczne i zarazem eschatologiczne rozstrzygnięcia: „niech mi pani z łaski swojej wytłumaczy, czemu wiara w Boga jest rzeczą śmieszną, a wiara w ludzkość rzeczą śmieszną nie jest; czemu wiara w królestwo niebieskie jest głupia, a wiara w utopie ziemskie jest mądra?”²⁶. Ten sam Hercen nie pozostawia jednak człowieka bez nadziei. Dlaczego zatem Bierdiajew nazywa go, nie siląc się na dookreślenia, pesymistą i hu-

²³ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, op. cit., s. 67.

²⁴ Pewien etap intelektualnej ścieżki Hercena można opisywać w duchu okcydentalizmu. Przedstawiciele tej formacji pragnęli reform w Rosji, zbliżających kraj do państw zachodniej Europy. „Hercen pozbył się jednak na wygnaniu złudzeń co do społeczeństwa zachodniego, zwłaszcza po upadku ruchów rewolucyjnych roku 1848, który oddziałął głęboko na jego myślenie. (...) Wyżysk pracowników odsłaniał pustkę ładnie brzmiących sloganów”, F. Copleston, *Historia filozofii*, op. cit., s. 87.

²⁵ Z drugiej strony ów pesymizm nie przeszkadza mu uwierzyć w Rosję i „rosyjski socjalizm, oparty na idealizowanej przez słowianofilów chłopskiej wspólnotce gminnej (...). Założenia i zasady rosyjskiego socjalizmu przeczyły skrajnemu sceptycyzmowi i pesymizmowi książki *Z tamtego brzegu*, przekreślały wypowiedziany w niej postulat niezaangażowania – była to jednak sprzeczność dialektyczna. Pesymizm Hercena był pesymizmem okcydentalisty, który utracił wiarę w przyszłość Europy...”, A. Walicki, *Aleksander Hercen przed rokiem 1850*, op. cit., s. XL.

²⁶ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, op. cit., s. 636.

manistą-sceptykiem?²⁷ Wydaje się, że kluczową rolę w interpretacji Bierdiajewa odgrywa niewiara Hercena w Boga.

Orzekać o pesymizmie w odniesieniu do całego dzieła Hercena pozwalają wyjątkowe okoliczności – przyjęcie perspektywy Bierdiajewa. Świat odarty z transcendencji dla człowieka wiary staje się światem odartym z sensu. Człowiek wiary widzi rzeczywistość w świetle kontrastów, albo-albo: albo Bóg jest i nadaje sens empirycznej rzeczywistości, dając człowiekowi nadzieję, albo Boga nie ma i człowiek trwa w świecie bez sensu, a skoro tak, to równie dobrze może przestać być. Dobitną ilustracją zarysowanej przez nas postawy światopoglądowej będą te oto słowa: „Dostojewski jest przekonany, że człowiek zdany wyłącznie na siebie wobec pozbawionej sensu przyrody i historii, to człowiek zabijający i mordujący samego siebie”²⁸. Tylko przyjmując określoną optykę, rzecznikami której są Bierdiajew i Dostojewski, można bez kontrowersji powiedzieć: „Albowiem każdy człowiek dąży teraz do tego, aby odosobnić się jak najbardziej, pragnie w sobie samym doświadczyć pełni życia, a tymczasem ze wszystkich jego wysiłków zamiast pełni życia wynika kompletne samobójstwo, bo zamiast określić w pełni swoją istotę, wpada w najzupełniejsze odosobnienie”²⁹.

Wyznaczając negatywny (pesymistyczny) zakres znaczeniowy antropocentryzmu Hercena, myśliciele religijni popełniają nadużycie, bowiem oceniają rzeczywistość akcentując wyłącznie własną perspektywę. Jakby ujął to Grzegorz Przebinda, uwzględniają sferę transcendencji, w ramach której pojawia się Bóg i przez Boga stworzony człowiek. Nie jest to jednak jedyna perspektywa, a przede wszystkim nie jest to perspektywa Hercena, definiującego człowieka przekreśliwszy sferę transcendencji. Akceptując punkt widzenia Hercena dostrzegamy, że wnioski wypracowane przez Bierdiajewa są ewidentnym przykładem manipulacji. Ta ideowa konfrontacja przypomina zderzenie między Jeanem-Paulem Sartre«em i katolikami francuskimi odrzucającymi treść egzystencjalizmu ateistycznego, w istocie, jak pokazał

²⁷ M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2005, s. 27.

²⁸ W. Goerd, *Historia filozofii rosyjskiej*, op. cit., s. 397. W innym miejscu tej samej książki czytamy: „Dostojewski pokazuje, że – zakładając punkt wyjścia Hercena – człowiek, jako bezsensowny twór przyrody, wpleciony w jej obieg i skazany na unicestwienie, może działać sensownie, tzn. autonomicznie, tylko negując swoje bezsensowne naturalne istnienie”, ibidem, s. 400 n.

²⁹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 1, op. cit., s. 339.

Sartre, krytykując koncepcję, której nie rozumieli (bądź nie chcieli zrozumieć), a która wydała im się fałszywa. Hercen, zakreślając ramy własnej koncepcji antropologicznej, mógłby za francuskim filozofem powiedzieć: *egzystencja poprzedza esencję*. Człowiek pojawia się i definiuje działając wyłącznie w granicach immanencji. Myśliciele religijni rzeczywistość rozszerzają o Boga, kreatora człowieka. Nie istnieją żadne podstawy, by zgadzać się z takimi, jak poniższa, karkołomnymi konstrukcjami teoretycznymi rodem z pism Bierdiajewa: „istnieje wewnętrzna dialektyka egzystencjalna, na mocy której humanizm przeistacza się w antyhumanizm, autoafirmacja człowieka prowadzi do negacji człowieka. Uwieńczeniem tej dialektyki był w Rosji komunizm. Również on miał humanitarne źródła, jego inspiracją była walka o wyzwolenie człowieka z pęt niewolnictwa. (...) Wyzwoliwszy się spod władzy *ogólnego* jednostka podporządkowuje się nowemu *ogólnemu* – społeczności. Dla zwycięstwa socjalności można stosować przemoc wobec jednostek ludzkich; dla realizacji wyższego celu dozwolone są wszystkie środki”³⁰. Gwoli sprawiedliwości należałoby dodać, że komunizm w wersji radzieckiej wypaczył idee humanizmu. Zarzuty wysuwane przez Bierdiajewa są równie trafne jak *dowód*, że pomysły Platona stanowią zapowiedź faszyzmu, a wiara w Boga doprowadziła do obozów koncentracyjnych ponieważ hitlerowski żołnierz obnosił się z napisem *Gott mit uns* umieszczonym na klamrze pasa od munduru. Sam Hercen gdyby odnalazł w sobie pokłady złośliwości uzewnętrznione przez Bierdiajewa, mógłby zdobyć się na równie jaskrawe nadużycie i nakazać zamienić w przywołanym wyżej cytacie słowo *socjalność* na słowo *Bóg*.

Aleksander Hercen nie akceptuje punktu widzenia formacji transcendentnej, przekonanej że usunięcie Boga tożsame jest z utratą sensów i celów życiowych. Posługując się metaforą pokazuje pełen rozpaczny świat widziany oczami przedstawicieli tej formacji: „sądzimy, że celem dziecka jest dojrzałość, ponieważ z biegiem czasu staje się ono człowiekiem dojrzałym, a przecież celem jego jest raczej bawić się, zaznawać przyjemności, być właśnie dzieckiem. Rozpatrując rzecz od końca, będziemy musieli stwierdzić, że celem wszystkiego, co żyje, jest śmierć”³¹. Przyroda nie ogląda się na człowieka, a Hercen w odniesieniu do egzystencji jednostki nie jest pesymistą, ale realistą. Brak pla-

³⁰ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, op. cit., s. 101 n.

³¹ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, op. cit., s. 621.

nu, wyraźnej struktury, umysłu stojącego za rzeczywistością przyrodniczo-historyczną skłaniać do rozpaczony może tylko człowieka wierzącego.

Dlaczego sądzimy, że antropocentryzm Hercena jest optymistyczny? Ponieważ brak projektanta czyni człowieka wolnym, a wolny człowiek osadzony w konkretnych realiach przyrody i historii może po swojemu (aczkolwiek nie w sposób dowolny, o ile ma to być sposób etyczny) formować własne życie. Na powrót dostrzegamy tutaj podobieństwo między sytuacją Sartre'a, atakowanego przez francuskich katolików, i Hercena, którego humanizm Mikołaj Bierdiajew próbuje wypaczyć, oceniając z wnętrza formacji transcendentnej wątki filozofii człowieka sformułowane w obcych tej formacji warunkach światopoglądowych. Choć przyrodzie i historii nikt nie nadał obiektywnego sensu i celu, to jednak pojedynczy człowiek może nadać znaczenie przyrodzie i historii w subiektywnym wymiarze, czyniąc tym samym własne życie sensownym, dobrym i szczęśliwym. O ile więc w kontekście Hercena mówimy o antropocentryzmie przymiotnikowym, to jest to antropocentryzm optymistyczny i permissywny, w którym nie ma miejsca na Boga, a brak ten nie stanowi powodu do rozpaczony.

Jacek Uglik