

Aileen Kelly

Zniszczenie idoli: Aleksander Hercen i Franciszek Bacon*

Aleksander Hercen jest jednym z tych myślicieli politycznych, których dorobek intelektualny opiera się próbom klasyfikacji na dobrze określone kategorie. Liberal, radykał, innowator, konserwatysta, sceptyk, utopista, materialista, idealista – wszystkie te określenia zostały użyte w odniesieniu do niego i wszystkie one są albo nieodpowiednie, albo mylące. Poglądy Hercena nie dają się łatwo wcisnąć w którąkolwiek ze współczesnych mu kategorii politycznych. Z jednej strony, w latach 40. XIX wieku Hercen opracował podstawy populizmu rosyjskiego¹, odmiany socjalizmu agrarnego, którego wsteczność i utopizm sprawiły, że popadł w zapomnienie na skutek szybkiego rozwoju przemysłowego Rosji w drugiej połowie XIX wieku. Z drugiej jednak strony, najważniejsze pisma polityczne Hercena – których celność i aktualność jest doceniana do dziś – stanowią właśnie krytykę myśli utopistycznej. Atakując świętości wszystkich partii i odłamów politycznych aktywnych w tamtych czasach, pisma Hercena obnażają, używając bardzo obrazowego i przekonującego języka, despotyczne konsekwencje bałwochwalczego zapatrzenia w abstrakcje społeczne i polityczne oraz podważają przekonanie, że problemy polityczne można rozwiązać ostatecznie. Hercen

* A. Kelly, *The Destruction of Idols: Alexander Herzen and Francis Bacon*, „Journal of the History of Ideas” 1980, nr 4. Przekład ukazuje się za zgodą Autorki oraz wydawcy czasopisma. Artykuł przełożyli: Adam Trybus i Jacek Uglik, Instytut Filozofii, Uniwersytet Zielonogórski.

¹ Terminem tym Autorka określa tzw. rosyjski socjalizm propagowany przez Hercena: w jego „centrum znajdowała się komuna wiejska, która (...) uchroniła chłopstwo przed zgnilizną własności prywatnej. Opierając się na gminie chłopskiej, z jej egalitarną tradycją okresowego rozdzielnictwa ziemi, Rosja mogłaby ominąć kapitalizm i przejść bezpośrednio od półfeudalizmu do socjalizmu”, E. Acton, *Rosja. Dziedzictwo caratu i władzy radzieckiej*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2013, s. 101 [przyp. tłum.].

w pismach dotyczących tej tematyki wykazuje się, jak to ujął Isaiah Berlin, „poczuciem rzeczywistości (...) wyjątkowym zarówno w czasach, w których przyszło mu żyć, jak i zapewne w każdym innym okresie w historii” – Hercen, co warte podkreślenia, docenia bowiem istotną rolę sprzeczności ujawniających się w ramach danego procesu, rolę „wycucia” tego, w jaki sposób rozwija się sytuacja społeczno-polityczna; potrafił docenić powody i zasadność rozmaitych sprzecznych aspiracji i postulatów, włączając w to poglądy, do których jemu samemu było jak najdalej². Niniejsza analiza dotyczy właśnie intelektualnych źródeł tego realizmu, przesłoniętych raczej, niż wyjaśnionych, przez wcześniejsze próby kategoryzacji dokonań Hercena.

Hercen nie był pierwszym, który krytycznie odnosił się wobec tendencji człowieka do tworzenia idoli abstrakcji. We wczesnych latach 40. XIX wieku pojęcie alienacji stawało się coraz bardziej popularne w filozofii politycznej dzięki pismom przedstawicieli lewicy heglowskiej, w szczególności Ludwika Feuerbacha. Jednakże pomimo tego, iż przedstawiciele tej formacji intelektualnej mieli spory wpływ na kształtowanie się poglądów Hercena, jego propozycja stanowi oryginalny wkład w rozwój pojęcia wolności. Wśród myślicieli powiązanych z lewicą heglowską tylko Max Stirner w podobnie bezkompromisowy sposób co Hercen atakował abstrakcyjne koncepcje i ideały zniewalające ludzi; jednakże Hercen pisał o tym już na trzy lata przed niemieckim wydaniem dzieła Stirnera *Jedyny i jego własność* i nie ma dowodów na to, by znał kolejne prace tego niemieckiego przedstawiciela anarchoindywidualizmu. Co więcej, Stirner argumentował za ekstremalną formą anarchizmu, gdzie w imię *ego* odrzucone zostają wszelkie uniwersalne prawa i imperatywy samego rozumu, natomiast dla Hercena zrozumienie tych imperatywów było warunkiem koniecznym emancypacji jednostki³. Należy podkreślić, że konkretność i precyzja języka używanego przez Hercena kontrastuje z abstrakcyjnością wypowiedzi przedstawicieli lewicy heglowskiej. Ponadto, pomimo tego, że zbudowana na pojęciu alienacji krytyka przeprowadzona przez Marksa, innego przedstawiciela lewicy heglowskiej, jest dużo lepsza pod względem teoretycznym od propozycji Hercena, wywód autora *Listów o badaniu przyrody* charakteryzuje się dużo większą spójnością: Hercenowska dialektyczna negacja może być zastosowana nawet do jego własnych propozycji. Wersja realizmu, jaką wypracował, nie była inspirowana dialektycznymi koncepcjami przedstawicieli lewicy heglowskiej, choć

² Zob. I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, przeł. S. Kowalski, Warszawa 2003, s. 214–215.

³ Ta kwestia została poruszona przez Andrzeja Walickiego, jedyne go znanego mi badacza, który zwrócił uwagę na podobieństwa między obroną egoizmu w filozofii Hercena a pracą Stirnera pt. *Jedyny i jego własność* (1844). Por. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002, s. 282–284. Artykuł Hercena *Z okazji pewnego dramatu*, potępiający poświęcanie jednostki w imię pojęć abstrakcyjnych (jak obowiązek, ludzkość czy Absolut), został napisany w 1842 roku.

w późniejszym okresie Hercen rozwinął i doprecyzował swoją koncepcję już pod ich wpływem. Niemal dekadę przed tym, jak w pełni zainteresował się filozofią Hegla, Hercen wypracował już ogólne zarysy swojego podejścia do problemu relacji jednostki ze światem zewnętrznym. Podejście to stanie się w dalszej perspektywie podstawą dla kształtowania się jego poglądów na temat wolności. Postaram się wykazać, że główny wpływ na filozofię Hercena w tym zakresie miał nie niemiecki idealizm, lecz angielski empiryzm, w szczególności zaś pisma Franciszka Bacona.

Choć pisma Hercena pełne są odniesień do Bacona, to wątek ten – co w jakimś stopniu na pewno zaskakuje – nie wzbudził niemal żadnego zainteresowania wśród badaczy⁴. Być może wzięło się to stąd, że większość odniesień do Bacona znajduje się w publikacjach, których głównym celem była analiza koncepcji powiązanych z idealizmem. Ale nawet w tego typu publikacjach Hercen nie wykorzystywał koncepcji Bacona li tylko jako dodatku do tez wysuwanych na gruncie idealizmu: wręcz przeciwnie, koncepcje te często stanowiły przyczynek do krytyki podejścia idealistycznego. Wpłynęły one znacząco na Hercena i stanowiły dlań źródło intelektualnej inspiracji, co znalazło wyraz w jego listach i pamiętnikach. Analizując wypowiedzi Hercena dotyczące Bacona, będę starała się zakwestionować przyjętą interpretację, w ramach której poglądy przedstawicieli lewicy heglowskiej są uważane za jedyny czynnik odpowiedzialny za tzw. „powrót do rzeczywistości” w filozofii Hercena – czyli jego odwrót od idealizmu w stronę analizy relacji w świecie rzeczywistym⁵. Jako wynik analizy tego zaskakującego intelektualnego podobieństwa między twórcą angielskiego empiryzmu a twórcą rosyjskiego socjalizmu agrarnego proponuję zatem doprecyzowanie definicji „realizmu”, który jest bez wątpienia najważniejszym wkładem Hercena w rozwój myśli politycznej.

Franciszek Bacon, jeden z najważniejszych intelektualnych „zbawców” epoki renesansu, miał nadzieję, że uwolnienie myśli od służby autorytetom przeszłości spowoduje rewolucję w wiedzy, pozwalającą ludziom na zdominowanie przyrody. W *Novum Organum* wiąże tę służbę z „idolami”, które

⁴ Najlepsze i najpełniejsze studium rozwoju intelektualnego Hercena w ogóle nie podnosi kwestii potencjalnego wpływu Bacona na jego przemyślenia. Bacon jest tam wspomniany tylko w streszczeniu jednego z artykułów Hercena. Por. M. Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism. 1812–1855*, Cambridge 1961, s. 91, 315. Autor drugiej, i zarazem ostatniej, liczącej się publikacji z kręgu kultury zachodnioeuropejskiej dotyczącej Hercena, Raoul Labry, stwierdza jedynie, że analiza podejścia Hercena do filozofii Bacona i Kartezjusza sprzed publikacji *Listów o badaniu przyrody* stanowi interesujący problem badawczy, „ale to prowadziłoby nas poza zakres naszej pracy”, R. Labry, *Alexandre Ivanovic Herzen 1812–1870*, Paris 1928, s. 257.

⁵ Por. M. Malia, *Alexander Herzen...*, dz. cyt., rozdz. X; A. Walicki, *Hegel, Feuerbach and the Russian „Philosophical left”*, „Annali dell’Istituto Giangiacomo Feltrinelli” 1963, Milan, s. 105–136.

przeszkadzają w procesie rozumienia, fałszywie reprezentując świat zewnętrzny. Te fałszywe reprezentacje (które Bacon dzieli na cztery klasy) powstają w związku z: różnymi sposobami, na jakie ludzkie zmysły mogą zostać zwiedzione; tendencją intelektu do narzucania większego porządku na zjawiska, niż ma to miejsce rzeczywiście; rolą odgrywaną przez wolę, emocje, edukację, środowisko i język potoczny we wpajaniu uprzedzeń i przesądów; oraz akceptacją tradycji jako uzasadnienia dla dogmatów i systemów, których nie potwierdzają obserwacje i eksperymenty.

Zdaniem Bacona, postęp w wiedzy może dokonać się tylko wówczas, gdy umysł zostanie oczyszczony z idoli i powstaną fundamenty pozwalające na całkowitą rekonstrukcję nauki. Miał nadzieję, że wypracowana przez niego metoda indukcyjna, oparta na dokładnej obserwacji świata, pozwoli na zjednoczenie dwóch interpretacji tego, czym jest wiedza. Interpretacje owe, dotychczas traktowane osobno, dawały niepełny obraz sytuacji: „w ten sposób udało się nam umocnić na zawsze prawdziwy i prawowity związek między władzą poznania empirycznego i rozumowego (których uparte i nieszczęśliwe rozwoły i separacje wszystko w rodzinie ludzkiej zburzyły)”⁶. Krytycy koncepcji Bacona zwrócili uwagę na podobieństwa między ikonoklastyczną metodą Bacona a Kartezjańskim metodycznym wątpieniem; chociaż, jak przyznał jeden z nich, jest kwestia, w której Bacon był zupełnie nowatorski – chodzi mianowicie o jego analizę przyczyn ludzkich błędów i sposobów ich naprawiania: analizę, która jest „wyczerpująca, wnikliwa i oryginalna”⁷.

I to właśnie ten aspekt myśli Bacona miał przemożny wpływ na kształtowanie się światopoglądu Aleksandra Hercena.

Hercen pierwszy raz zetknął się z poglądami Bacona, gdy jako student Wydziału Fizyczno-Matematycznego Uniwersytetu Moskiewskiego przeczytał, pod wpływem *Naturphilosophie* Schellinga, wiele publikacji dotyczących nauk przyrodniczych. Gdy Hercen w wieku siedemnastu lat zaczynał studia, filozofia Schellinga była w Rosji bardzo popularna, a Michaił Pawłow, jeden ze zwolenników jego filozofii, był profesorem na wydziale, na którym Hercen studiował. Hercena, którego młodość upłynęła pod znakiem Schillera i romantyzmu – co było typowe dla rosyjskiej elity intelektualnej tamtych czasów – bardzo zainteresował idealizm Schellinga, uznający pierwszorzędne znaczenie odczuwania, intuicji oraz inspiracji – ich wagę przedstawiciele romantyzmu podkreślali z entuzjazmem – w dziele odkrywania sekretów wszechświata. Hercen przyswoił sobie organiczną wizję wszechświata zaproponowaną przez Schellinga. W jej ramach Absolut (fundament wszystkich bytów) odnalazł najdoskonalszy wyraz w świadomości człowieka. Stało się to na drodze ewolucyjnych zmian, gdy Absolut przechodził od nieorganicznych form

⁶ F. Bacon, *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 21.

⁷ C. Broad, *The Philosophy of Francis Bacon*, Cambridge 1962, s. 63.

materii poprzez materiężywioną aż do człowieka. Nauki przyrodnicze, zgodnie z tym, co twierdził Schelling, są niezbędne dla zrozumienia tajemnic kosmosu, jednakże racjonalistyczne metody XIX-wiecznych materialistów nie mają tu, jego zdaniem, zastosowania, gdyż organizm kosmosu nie działa zgodnie z mechanicznymi prawami odkrywanymi na drodze analizy i dysekcji: występujące tu twórcze procesy i podstawa witalna mogą być uchwycone tylko na drodze wizji, wyobraźni i intuicji, czyli przymiotów związanych z geniuszem artystycznym. Hercen nawiązuje do tej doktryny w eseju z 1832 roku, będącym typową idealistyczną tyradą przeciwko „jednostronności” materializmu, prowadzącej do „dokładnej znajomości części i zupełnej ignorancji całości” oraz redukującej naturę do „martwego ciała”: „Mottem analizy jest dysekcja, części; a dusza, życie znajduje się w całym organizmie (...)”⁸.

Hercen, atakując „jednostronność” materializmu oraz broniąc poglądu, że filozofia winna odkrywać przed człowiekiem rzeczywistość jako całość, był wyrazicielem silnej potrzeby swojego pokolenia. W okresie szykan po upadku rewolucji dekabrystów w roku 1825 (której celem było ustanowienie w Rosji, na wzór państw zachodnich, porządku opartego na konstytucji), niewielka i odizolowana elita kulturalna boleśnie uświadomiła sobie przepaść dzielącą ją od brutalnego i zapóźnionego reżimu z jednej strony, oraz prymitywnych mas z drugiej. Jako „zbędni ludzie”⁹, niemający praktycznego ujścia dla swojej energii, zamykali się przedstawiciele owej elity w swoim świecie wewnętrznym, znajdując na gruncie idealizmu niemieckiego środki, które pozwoliły im na sublimację ich własnej potrzeby poczucia godności i celu. Zdarzenia w Rosji należało traktować jako epifenomeny – natomiast prawdziwą rzeczywistość stanowić miał świat wewnętrzny jednostki, odzwierciedlający Umysł Absolutny. W takim ujęciu na drodze kontemplacji i samodoskonalenia możliwe było uchwycenie transcendentnej roli procesu historycznego oraz roli ludzkiego istnienia jako sposobu realizacji celów Absolutu w świecie.

Jednakże, mimo że i Hercen był wyrazicielem owej tendencji do podkreślania ważności życia wewnętrznego, wynikającej z postrzegania idealizmu jako sposobu radzenia sobie z problemami związanymi z despotycznymi rządami reżimu, od początku w jego rozważaniach w tym zakresie pojęcie zewnętrznej rzeczywistości odgrywa ważniejszą rolę, niż dzieje się to w przypadku innych intelektualistów działających w rozmaitych kołach moskiewskich w latach 30. XIX wieku. W pamiętnikach opisuje, jak to pod wpływem

⁸ А. Герцен, *О месте человека в природе*, w: tenże, *Собрание сочинений в тридцати томах*, t. 1, Moskwa 1954, s. 22.

⁹ „Zbędny człowiek” – typ osobowości „hamletyzującej”, charakteryzującej się przewagą intelektu nad działaniem, obecnej w literaturze rosyjskiej XIX wieku, np. w *Ojcach i dzieciach* Iwana Turgeniewa [przyp. tłum.].

dekabrystów, razem z Mikołajem Ogariowem, w wieku szesnastu lat poprzysięgli walkę z despotyzmem cara Mikołaja I. Niezależnie od abstrakcyjnego i romantycznego charakteru wyznawanej przez Hercena koncepcji wolności (podkreślającej wagę podejścia całościowego oraz wewnętrznej harmonii, a wyrastającej z Schillerowskiego ideału estetycznego „pięknej duszy”), poprowadziła go ona do poszukiwania w filozofii wskazówek nieodnalezionych u Schillera, a dotyczących tego, jak taka harmonia może być osiągnięta w relacjach człowieka ze światem zewnętrznym. Hercen pisał do Ogariowa w 1833 roku, że niezależnie od spójności formalnej tego systemu, niemiecki idealizm nie radził sobie z „zastosowaniami praktycznymi”, co przejawiało się na przykład w tym, że Schelling ostatecznie znalazł azyl w mistycznym katolicyzmie, a Hegel bronił despotyzmu; natomiast Fichte, choć nie był filozofem tej samej klasy co tamci, okazał jednak więcej zrozumienia dla „godności ludzkiej”. Należało zatem wyjść poza niemiecki idealizm w stronę nowej „metody”, pozwalającej ująć rzeczywistość bez popadania w podobne sprzeczności¹⁰.

Był to już jednak czas, kiedy Hercen, szukając rozwiązania tak postawionego problemu, inspirował się pismami Franciszka Bacona. W eseju *O miejscu człowieka w przyrodzie* z 1832 r., po fragmencie będącym atakiem na materializm, pisze, że podejście idealistyczne związane z odrzuceniem metod empirycznych w analizie rzeczywistości jest równie jednostronne. Niemiecki idealizm opisuje jedynie świat noumenów, a przecież naturą rzeczywistości są fenomeny; dlatego też Fichtemu „nie udało się dostrzec przyrody poza swoim ja”. Idealiści zbyt naginali fakty, by pasowały do „doskonałej hipotezy”: „woleli ograniczyć przyrodę niż zmienić własne poglądy”¹¹. A zatem zarówno systemy stosujące metodę „analityczną”, jak i te stosujące metodę „syntetyczną” nie potrafiły wyjaśnić świata w zadowalający sposób ze względu na „niekompletność” wykorzystanej metody; oparte były one na fałszywym podziale pomiędzy „ideą i formą, tym, co wewnątrz, i tym, co na zewnątrz, duszą i ciałem”. Te zasady, nierozzerwalnie powiązane w otaczającym nas świecie, zostały w sposób sztuczny rozdzielone przez intelekt, w wyniku czego ludzie, szukając wyjaśnienia dla fenomenów, „tonęli w świecie idealnym albo ztracali się w rzeczywistości”¹². W filozofii współczesnej te dwa podejścia miały swoje korzenie w metodzie spekulatywnej Kartezjusza i empiryzmie Bacona. Przyznając, że zwolennicy Bacona zredukowali empiryzm do wulgarne materializmu, Hercen stwierdza jednak, że to właśnie Bacon jako

¹⁰ Zob. А. Герцен, *Письмо к Н. Огареву (1–2 августа 1833 г.)*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 21, Москва 1961, s. 21.

¹¹ Zob. А. Герцен, *О месте человека в природе*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 1, Москва 1954, s. 24.

¹² Tamże, s. 20.

pierwszy zauważył, że ani analityczne, ani syntetyczne podejście do wiedzy nie było wystarczające – stanowią one bowiem „dwie składowe, dwa momenty *jednego* pełnego procesu poznania”¹³. By móc pojąć zarówno obiekt natury empirycznej, oraz ideę, którą ów obiekt reprezentuje, należy połączyć „metodę racjonalną z metodą empiryczną”, tak jak czynił to Bacon, którego metoda stanowiła znaczący krok w stronę współczesnej filozofii:

Ludzkość przeszła z jednego ekstremum do drugiego, często drogę swą znacząc krwią, by na koniec zdać sobie sprawę z niekompletności wszystkich teorii o charakterze wykluczającym. Umęczona, zażądała, by dokonano zjednoczenia ekstremów (...). Rzecz jasna, aktywność umysłowa nie wygaśnie, czyż bowiem sam proces jednoczenia nie jest zadaniem, które nie ma końca (...)? Nie znikną też konflikty między przeciwnościami – na tym polega życie umysłowe; ale dążenie do zjednoczenia tych przeciwności załęgło się na stałe w umysłach ludzi¹⁴.

Dla Hercena harmonia „pełnej wiedzy” nieodzownie wiązała się z pojęciem harmonii społecznej. Rok później odnalazł w saintsimonizmie, utopijnym odłamie socjalizmu, doktrynę społeczną, która korespondowała z jego własnym schematem zbliżania się człowieka do prawdy. Zgodnie z prezentowanym przez saintsimonistów triadycznym schematem rozwoju historii, humanizm człowieka, który tylko w niepełny sposób mógł być wyrażony w epokach pogańskiej i chrześcijańskiej, znajdzie swój pełny wyraz w przyszłej, „organicznej” epoce. W liście do Ogariowa, Hercen zdaje się sugerować, że owa przyszła regeneracja ludzkości zostanie osiągnięta na drodze syntezy tego, co nazwał podejściem „mistycznym” i podejściem „zmysłowym” do wiedzy. Pierwsze z tych podejść reprezentowane było w historii przez chrześcijaństwo, drugie natomiast przez nurty empiryczne w filozofii¹⁵.

Należy podkreślić, że w tamtym okresie powstało wiele systemów filozoficznych opartych na triadzie (we wspomnianym liście Hercen pisze też o pewnym francuskim filozofie, którego koncepcja była częściowo zbieżna z jego własnym podejściem)¹⁶. Trzeba jednak przyznać, że pomysły Hercena opisane w cytowanym fragmencie listu wyprzedzają swój czas. Dopiero około pięć lat później, chcąc wyjść poza dualizm, lewica heglowska zaczęła stosować podejście dialektyczne. „Hegel przeciwstawia nieskończoność skończonemu, to, co *spekulatywne*, empirycznemu; ja sądzę (...), że nieskończoność jest niczym innym jak istotą tego, co *skończone*, to, co spekulatywne zaś, stanowi

¹³ Tamże, s. 22.

¹⁴ Tamże s. 24–25.

¹⁵ Zob. A. Герцен, *Письмо к Н. Огареву (7/8 августа 1833 г.)*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 21, dz. cyt., s. 23–24.

¹⁶ Por. C. Didier, *Les trois principes. Rome, Vienne, Paris*, „Revue Encyclopédique” 1832, nr 53, s. 37–66.

po prostu *istotę* tego, co empiryczne”, pisał Ludwik Feuerbach w roku 1842¹⁷. W 1832 r. Hercen nie znał jeszcze pism Hegla; i jak pokazuje lektura artykułu¹⁸, to właśnie Bacon jest główną inspiracją dla koncepcji będącej później jednym z fundamentów jego filozofii politycznej. Chodzi tu o konstatację, że fałszywość i szkodliwość systemów oraz doktryn politycznych, które „znaczyły drogę ludzkości krwią”, związana była z ich dualistycznym charakterem – ze sztucznym podziałem świata i samego człowieka na dwie zasady, realną i idealną.

W 1834 r. Hercen wraz z innymi członkami koła intelektualnego, do którego należał, został aresztowany pod zarzutem propagowania idei o buntowniczym charakterze i, po krótkim pobycie w więzieniu, wydalony z miasta. Wówczas to właśnie idealizm o zabarwieniu mistycznym – nurt, który tak niedawno ostro krytykował – pomógł mu poradzić sobie z życiem w wymuszonej izolacji. Jednakże już pod koniec lat 30. na nowo krytykuje idealistyczne podejście do rzeczywistości. Hercen określa „wielostronność i głębię” jako cel własnego rozwoju osobistego, jednocześnie oskarżając Schillera, który stanowił dlań wcześniej inspirację, o „jednostronne” rozumienie życia. Po powrocie do Moskwy w 1840 r., a był to czas najgorętszych dyskusji między słowianofilami a okcydentalistami, jego rozczarowanie idealizmem jeszcze się pogłębiło: żargon używany przez okcydentalistów (zwolenników konserwatywnego heglizmu) uznał za zbyt scholastyczny i tak samo abstrakcyjny, jak religijny idealizm słowianofilów.

W 1842 roku poprzez lekturę *O istocie chrześcijaństwa* Feuerbacha Hercen zapoznał się z propozycjami filozoficznymi lewicy heglowskiej. Teza zawarta w tej książce była następująca: abstrakcyjne koncepcje i instytucje władające człowiekiem stanowiły tylko wyidealizowane projekcje cech ludzkich w wyalienowanej formie. Człowiek stanie się wolny tylko wówczas, gdy na nowo przejmie kontrolę nad swoją wyalienowaną naturą i zacznie postrzegać siebie jako podstawę, a nie pochodną, tych wyidealizowanych abstrakcji. Hercen z entuzjazmem zaadaptował to antropocentryczne podejście do swoich potrzeb; jeden z jego artykułów z tamtego okresu zaczyna się trawestacją słów Feuerbacha: „serce składa rodzaj w ofierze jednostce, rozum – jednostkę w ofierze rodzajowi. Człowiek bez serca nie ma własnego ogniska; fundamentem życia rodzinnego jest serce; rozum – to *res publica* człowieka”¹⁹. Wybór tego fragmentu pokazuje, że temat, z którym zmierzył się w eseju *O miejscu człowieka w przyrodzie*, był dla Hercena wciąż ważny. Fragment ów

¹⁷ L. Feuerbach, *Przyczynek do oceny pracy „Istota chrześcijaństwa”*, w: tenże, *Wybór pism*, t. 1, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, Warszawa 1988, s. 451.

¹⁸ *O miejscu człowieka w przyrodzie* [przyp. tłum.].

¹⁹ A. Hercen, *Z okazji pewnego dramatu*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. J. Walicka, Warszawa 1965, s. 397.

to jedyne miejsce w *Istocie chrześcijaństwa*²⁰, gdzie Feuerbach analizuje problem wolności jako związany z pokonaniem dwóch rodzajów jednostronności. Pod wpływem Feuerbacha i lewicy heglowskiej zaczął Hercen precyzyjniej określać kwestię, która miała zająć centralne miejsce w jego filozofii polityki: chodzi mianowicie o problem „jednostronności” w relacjach między jednostką a społeczeństwem.

W głównej części artykułu Hercen rozwija antytezę stanowiska Feuerbacha: „formalista” (człowiek kierujący się głównie rozumem) stara się podporządkować to, co osobiste, temu, co ogólne i abstrakcyjne, pokazać prymat zasad nad jednostkami; człowiek zmysłowy (kierujący się głównie instynktami i sympatiami osobistymi) znajduje się we władaniu przypadku. Serce musi być nakierowane na cele natury racjonalnej i uwolnione od pierwotnej przypadkowości na drodze zjednania z uniwersalnymi aspiracjami ludzkości.

Czytając Feuerbacha, Hercen zaznajomił się także z koncepcjami Hegła, którego dialektykę rozumiał w duchu lewicy heglowskiej, jako rewolucyjną w charakterze negację wcześniejszych manifestacji Absolutu, zawartych w tradycjach, dogmatach i instytucjach, które już przeżyły swój czas. To sprawiło także, że Hercen starał się zdemaskować „formalizm”, który jego zdaniem wyraźnie zaznaczał się w kwietystycznych poglądach politycznych jego moskiewskich znajomych (w szczególności Bielińskiego i Bakunina, którzy stali wówczas na radykalnie heglowskim stanowisku, uzasadniając despotyzm Mikołaja I jako konieczną manifestację Absolutu). W słynnym zbiorze heglowskich esejów pt. *Dyletantyzm w nauce* Hercen argumentował przeciwko wszystkim idealistycznym filozofiom historii, które starały się uzasadniać brak harmonii i niesprawiedliwość teraźniejszości poprzez odwołanie do odwiecznego zamysłu Absolutu: narody, tak jak jednostki, nie były, jego zdaniem, li tylko szczeblami historycznej drabiny, środkami do osiągnięcia transcendentnych celów, ale celami samymi w sobie – ich celem było samospełnienie. Jego zdaniem, prawda czy też „żywa całość składa się nie z tego, co powszechne, wykluczającego to, co jednostkowe, dążących ku sobie i odpychających się wzajemnie; (...) choćby niektóre sądy zdawały się nie wiedzieć jak samodzielne i wyczerpujące, przecie topnieją w ogniu życia i tracąc jednostronność swoją wpadają do szerokiego, wszechogarniającego strumienia”²¹. Ta wersja heglowskiej dialektyki pozwala Hercenowi przeformułować w rewolucyjnym duchu własną monistyczną wizję rzeczywistości rozumianej jako jedność „idei i formy, tego, co wewnątrz, i tego, co na zewnątrz”. Ponowne uznanie wartości chwili obecnej, wartości „krótkotrwa-

²⁰ Mowa o rozdziale pt. „Bóg jako istota rozumu”. Zob. trawestowany fragment w: L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959, s. 89 [przyp. tłum].

²¹ A. Hercen, *Dyletantyzm w nauce*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, dz. cyt., s. 94.

łych” celów stawianych sobie przez jednostki stanowiło również wezwanie do rewolucyjnego działania, jako że – jego zdaniem – gdy raz już człowiek zacznie postrzegać świat jako dynamiczny proces walki między tym, co realne, a tym, co idealne, przestaje mu wystarczać wyłącznie abstrakcyjne myślenie. Postępując w myśl propagowanej przez lewicę heglowską „filozofii działania”, Hercen wykorzystuje trójpodział związany z historycznym rozwojem świadomości zaprezentowany na gruncie idealizmu (są to: pierwotna bezpośredniość, rozum wyabstrahowany z natury oraz ich ostateczne połączenie) w procesie mającym miejsce w ramach jednej osobowości, w którym rozum i uczucia łączą się w akcie rewolucyjnym. Hercen pisze o tym w *Dyletantyzmie w nauce* w następujący sposób: „w czynie rozumnym, moralnie wolnym i tryskającym energią, człowiek urzeczywistnia swą osobowość i uwiecznia siebie w świecie zdarzeń. Przez taki czyn człowiek jest wieczny w tymczasowości, nieskończony w skończoności, jest przedstawicielem zarówno gatunku, jak samego siebie, jest żywym, świadomym narzędziem swojej epoki”²².

Filozoficzna propozycja lewicy heglowskiej dostarczała rozwiązania problemu natury epistemicznej i społecznej, rozważanego przez Hercena już dekadę wcześniej: chodzi o historyczny konflikt między niepełnymi wizjami tego, czym jest prawda – między „byciem zatopionym w tym, co idealne”, a „byciem przepelnionym tym, co realne” – który może być rozwiązany nie w jakiejś wymarzonej millenarystycznej przyszłości, jak uważał wcześniej, będąc pod wpływem saintsimonistów, ale jako nieunikniona eksternalizacja procesu wewnętrznego wyzwolenia, który już się rozpoczął. Eksternalizacja ta ma nastąpić na skutek działania o charakterze rewolucyjnym. Jeżeli chodzi jednak o naturę tego procesu, Hercen wypowiada się w podobnie niejednoznaczny sposób, co niemieccy „filozofowie czynu” (choć cenzura zapewne nie dopuściłaby do publikacji zbyt jednoznacznie wyrażonych poglądów). Jego tekst sugeruje tylko, że harmonia pomiędzy rozumem a bezpośredniością, osiągnięta poprzez negację zdezaktualizowanych absolutów, zostanie zrealizowana w niedalekiej przyszłości w ramach stosunków społecznych, które będą jednocześnie bezpośrednie i racjonalne, świadome i wolne.

Hercen starał się precyzyjniej uchwycić swoje intuicje w postaci metody i na skutek tego na nowo odkrył Bacona. Napisawszy kilka artykułów, które nawiązywały do koncepcji rozwijanych na gruncie lewicy heglowskiej, zaczyna pracę nad krótką historią filozofii pisaną z heglowskiego punktu widzenia. Przygotowując tę publikację, powraca też do lektury tekstów Bacona, które, jak pisze w dzienniku, w świetle „filozofii czynu” wydają mu się jeszcze bardziej współczesne i ważne niż kiedykolwiek wcześniej. Do *Dziennika* przepisuje aforyzm, który streszcza podstawową tezę *Novum Organum*:

²² Tamże, s. 88.

W niewzruszonym i uroczystym postanowieniu należy się ich [idoli – przyp. tłum.] wszystkich wyrzec i wyprzeć, a rozum należy całkowicie od nich wyzwolić i oczyścić, tak aby do królestwa człowieka, które opiera się na naukach, nie inna prowadziła droga niż do królestwa niebieskiego, do którego nikt nie może wejść, jeśli się nie stanie jak małe dziecko²³.

Zdaniem Hercena, metoda Bacona z pewnością nie „stanowi wyrazu empiryzmu w tym sensie, w jakim rozumieją empiryzm niektórzy francuscy i brytyjscy filozofowie przyrody”²⁴. Celem Bacona było odszukanie zasad wspólnych dla wszystkich zjawisk, jednakże nie w oderwaniu od konkretnych manifestacji tychże zasad. W innym miejscu pisze, że „język i poglądy Bacona są dla nas bardziej zrozumiałe i bardziej współczesne”²⁵ niż propozycja Schellinga.

Podczas prac nad historią filozofii Hercen na krótko zapomina o Baconie na rzecz innych myślicieli. Najpierw Spinozę określa mianem „wszechstronnego ojca nowożytnej filozofii”, następnie w monadologii Leibniza widzi koncepcję nieporównywalnie wyższą od idei Kartezjusza, Bacona czy Spinozy²⁶. Jednakże w miarę postępu prac, w połowie 1845 r., powraca do bardziej szczegółowej lektury Bacona, znów z entuzjazmem przyjmując jego poglądy. Pisze, że inaczej niż „systematycy” tacy jak Kartezjusz, których koncepcje mogą być dokładnie zrozumiane już po jednokrotnej lekturze, Bacon wymaga bardziej uważnej analizy: „na niemalże każdej stronie czytelnik nagle odkrywa pomysły zupełnie nowe i wnikliwe”²⁷.

Pierwszym owocem analiz filozofii Bacona jest krótki artykuł, który Hercen publikuje w 1845 r., gdzie zachęca do poświęcenia większej uwagi pewnemu pożytkowi płynącemu z uprawiania nauk przyrodniczych: na drodze oczyszczania umysłu z uprzedzeń i ćwiczenia „pokory wobec prawdy”²⁸ – gdy zmuszeni jesteśmy zaakceptować konsekwencje naszego rozumowania, niezależnie od tego, jakie one są – nawet osoby niedoświadczone mogą przyczynić się do rozwiązania problemów natury społecznej. Hercen zauważa, że apel Bacona, by ludzkość na nowo zaczęła obserwować przyrodę, został potraktowany poważnie tylko przez garstkę uczonych; choć owoce ich pracy nie wyszły poza krąg akademików i „wbrew oczekiwaniom, nie zostały wykorzystane do poprowadzenia szerszych warstw społecznych ku nieogranic-

²³ F. Bacon, *Novum Organum*, dz. cyt., s. 90.

²⁴ A. Герцен, *Дневник*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 2, Москва 1954, s. 304.

²⁵ A. Hercen, *Dziennik (wyjątki)*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 2, przeł. W. Bienkowska, Warszawa 1966, s. 681.

²⁶ Zob. tamże, s. 716–717.

²⁷ A. Герцен, *Дневник*, dz. cyt., s. 412.

²⁸ A. Герцен, *Публичные чтения г-на профессора Рудье*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 2, dz. cyt., s. 140.

czonej wiedzy”. Edukacja kulturalnie uświadomionych Europejczyków odbyła się w dużej mierze bez nawiązywania do nauk przyrodniczych: „(...) pozostała (...) edukacją pamięci raczej niż rozumu, edukacją słów raczej niż koncepcji, edukacją stylu raczej niż myśli, edukacją poprzez autorytety raczej niż poprzez samodzielne działanie; tak jak w przeszłości, retoryka i formalizmy spychają przyrodę na bok. Tego typu podejście najczęściej prowadzi do arogancji intelektualnej, do pogardy dla wszystkiego, co jest naturalne, zdrowe i preferencji dla tego, co jest chorowite, pełne napięcia; tak jak w przeszłości, myśli i sądy są wstrzykiwane w okresie niedojrzałości duchowej jak szczepionki; osiągając świadomość, człowiek znajduje bliźnę po ukłuciu na swoim ramieniu, jest wyposażony w gotowe prawdy i, wyruszając z nimi w intelektualną podróż, z dobrą wiarą akceptuje (zarówno bliźnę, jak i te prawdy) jako zdarzenie, coś, czego się nie da zmienić. Przeciwno tak pojętej edukacji, fałszywej i krzywdzącej w swojej jednostronności, nie ma lepszego lekarstwa niż powszechny rozwój nauk przyrodniczych”²⁹.

Powyższy fragment mógłby służyć za podsumowanie „destrukcyjnej” części *Magna Instauratio* Bacona.

Przekonanie Hercena o wartości uwag Bacona miało znaczący wpływ na sposób, w jaki przedstawił ową krótką historię filozofii opublikowaną w latach 1845–46 jako *Listy o badaniu przyrody*. Praca ta napisana została zgodnie ze schematem heglowskim, gdzie rozwój filozofii był odbiciem rozwoju człowieka od instynktownej jedności ze światem przyrody poprzez rozwój świadomości, łącznie z etapem przeciwstawienia własnego ja i natury, aż do przyszłego połączenia bytu i świadomości, podmiotu i przedmiotu. *Listy...* zostały ocenione „jako niezwykle udana popularyzacja *Historii filozofii* i *Encyklopedii* Hegla”³⁰, choć Hercena raczej nie zadowoliliby taki komentarz, gdyż, jak pisał, pomimo iż wzorował się na heglowskim rozumieniu filozofii starożytnej, jego interpretacja czasów nowożytnych nie ma charakteru heglowskiego³¹, poza tym Hercen był przekonany, że ma coś nowego i wartościowego do powiedzenia na temat Bacona, uważając zarazem, iż Hegel nie docenił tego myśliciela.

To prawda, że Hegel do pewnego stopnia negatywnie oceniał Bacona w swojej *Historii filozofii*. Doceniał go jako jedną z głównych figur w walce ze spuścizną scholastyczną i za to, że zwrócił uwagę na podstawowe braki w treści i metodologii nauki uprawianej w jego czasach, ale uważał, że zasługi, jakie mu przypisywano w tym zakresie, są „większe niż jego faktyczny wkład”. Ów „angielski” sposób rozumowania, od faktów i doświadczeń, był

²⁹ Tamże, s. 141.

³⁰ M. Malia, *Alexander Herzen...*, dz. cyt., s. 312.

³¹ Zob. A. Hercen, *Listy o badaniu przyrody*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, dz. cyt., s. 187, przypis.

rozpowszechniony wśród osób na pewnym poziomie. Bacon, jako autor wnikliwych uwag, oczywiście stał na tym poziomie, ale o ile „ogólne rozumowanie jest czymś istotnym dla filozofowania; w filozoficznych pismach Bacona rzuca się w oczy jego brak”³².

Zdaniem Hegla, Uniwersalny Rozum jako część rzeczywistości społecznej jest czymś zupełnie obcym Anglikom³³ i w związku z tym pozycja Bacona w ogólnosiwiatowym procesie historycznym nie jest zbyt wysoka, a sam Bacon może być określony jako „(...) przywódca i reprezentant tego, co nazywa się w Anglii filozofią i poza co Anglicy jeszcze do końca nie wyszli. Wydają się oni bowiem stanowić w Europie naród, który ogranicza się do rozsądkowego pojmowania rzeczywistości – tak, jak stan kupców i rzemieślników w państwie przeznaczony jest do życia pogrążonego ustawicznie w materii i do tego, by mieć za przedmiot rzeczywistość, ale nie rozum”³⁴.

Dla Hercena było jasne, że Hegel nie zrozumiał, jak istotną rolę odgrywał Bacon: był on niczym Kolumb, który odkrył w nauce nowy świat, wskazując że wielbione dogmaty i systemy składają się tylko ze słów bez znaczenia, które otumaniały umysł i zniekształcały obraz rzeczywistości³⁵. Hegel poświęcił Baconowi ledwie kilkanaście stron czterotomowej *Historii filozofii*, zatem zadanie, które postawił sobie Hercen, polegało na przywróceniu tu równowagi: poświęcił on Baconowi większą część dwóch rozdziałów swojej pracy, która była dużo krótsza niż *Historia* autorstwa Hegla. Dzieło Hercena zawierało również spory dodatek z jego tłumaczeniami ponad sześćdziesięciu fragmentów rozpraw Bacona. Celem Hercena było zachęcenie czytelników do samodzielnej lektury tych prac poprzez zaprezentowanie przykładów „myśli zawierających trafne uwagi dotyczące całego spektrum spraw”, które można znaleźć na wszystkich stronach dzieł tego angielskiego filozofa³⁶.

Waga, którą Hercen przypisał fragmentom poświęconym Baconowi, uwidacznia się przy lekturze komentarza pochodzącego z listu do przyjaciela, dotyczącego pierwszego rozdziału pt. „Kartezjusz i Bacon”: „wydaje mi się być bardziej udany od pozostałych; a jednego jestem pewien – że pogląd tam wyrażony nie był w taki sposób opisany w żadnej dotychczasowej historii filozofii”³⁷. Pogląd, o którym mowa, stanowił rozwinięcie pomysłów zawartych w eseju z 1832 roku: w dwóch tradycjach, spekulatywnej i empirycznej, zapoczątkowanych – odpowiednio – przez Kartezjusza i Bacona, współczesna

³² G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. III, przeł. Ś. Nowicki, Warszawa 2002, s. 217.

³³ G.W.F. Hegel, *Political Writings*, przeł. T.M. Knox, Oxford 1964, s. 325.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. III, dz. cyt., s. 199–200.

³⁵ Zob. A. Hercen, *Listy o badaniu przyrody*, dz. cyt., s. 353–354.

³⁶ Zob. tamże, s. 335.

³⁷ А. Герцен, *Письмо к А. Краевскому (23 июня 1845 г.)*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 22, Москва 1961, s. 240.

filozofia wykazuje polaryzację pomiędzy zasadami umysłu i materii, będącą wynikiem dualizmu myśli średniowiecznej i dialektycznego założenia dotyczącego przyszłej, „pełnej” wiedzy, możliwej do uzyskania po syntezie tych dwóch zasad. Jednocześnie Hercen po raz kolejny podkreśla, kosztem skomplikowania własnego systemu, że choć zarówno metoda Kartezjusza, jak i tradycja empiryczna (której kulminacją był prymitywny materializm) były „jednostronne”, filozofia Bacona taką nie była: jego protest przeciwko scholastyce zainspirowany był „przez ów niesforny pierwiastek życia, który pobłażliwie patrzy na wszystkie jednostronności i idzie własną drogą”³⁸.

Drugi ze wspomnianych rozdziałów, „Bacon i jego szkoła w Anglii”, stanowi przejrzysty i bardzo przychylny autorowi opis celów, jakie stawiał sobie Bacon, jego metody i wartości jego propozycji. Hercen broni Bacona przed zarzutem postawionym przez Hegla, że jego koncepcja stanowi wyraz prymitywnego empiryzmu. Robi to z dużym entuzjazmem i zaangażowaniem, obficie cytując Bacona; w tym sensie traktuje go wyjątkowo w porównaniu z innymi filozofami, których poglądy omawia. Wiele z tego entuzjazmu jest zapewne związane z tym, że w *Novum Organum* dużo miejsca poświęcono wątkowi bliskiemu Hercenowi – przeciwieństwu dwóch jednostronnych typów osobowości intelektualnej – i w tym rozdziale parafrazuje on trzy aforyzmy znajdujące się w *Novum Organum*, właśnie z wątkiem tym związane:

Jedne umysły są bardziej zdolne i dostosowane do obserwacji, eksperymentu, badania szczegółów i odcieni; inne natomiast starają się uchwycić i zestawić nawet najłżejsze i najbardziej ogólne podobieństwa. Pierwsze, gubiąc się w szczegółach, nie widzą nic oprócz atomów, drugie, roztopiając się w sferze ogólności, tracą z pola widzenia wszelką konkretność i chwytają jedynie puste cienie (...). Ani atomy, ani abstrakcyjna, wyzbyta wszelkich cech materia nie są rzeczywiste; rzeczywiste są ciała takie, jakie istnieją w przyrodzie (...). Nie należy przesadzać ani w jedną, ani w drugą stronę; po to, aby świadomość pogłębiała się i rozszerzała, trzeba, by obie metody na przemian przechodziły jedna w drugą³⁹.

³⁸ A. Hercen, *Listy o badaniu przyrody*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, dz. cyt., s. 331. Gdzie indziej jednakże Hercen oskarża Bacona o „pewną jednostronność”, zaznaczając, że był on daleki od „wulgarnego empiryzmu” (tamże, s. 344). Pisząc o zabobonnych „głupotach”, które zarażają ludzki umysł od najmłodszych lat, zauważa, że nawet Bacon „nie potrafił wyzwolić się całkowicie z alchemii i magii” (tamże, s. 301). Poza tym Hercen w *Listach...* krytykuje Bacona jeszcze w związku z konserwatyzmem, który zdaniem Hercena jest jednak charakterystyczny dla Anglików: „Anglik uważa, że przekraczanie pewnych granic, poruszanie pewnych spraw jest rzeczą niedelikatną; i ów pedantyczny niemal respekt wobec konwenansu każe mu podporządkowywać się jego umownym prawom. Bacon, Locke, moralisci, ekonomiści polityczni Anglii, parlament, który posłał Karola I na szafot, Stafford, który chciał obalić władzę parlamentu – wszyscy starają się przede wszystkim uchodzić za konserwatystów: wszyscy posuwają się plecami naprzód i nie chcą się przyznać, że idą po nowym, dziewiczym gruncie” (tamże, s. 387).

³⁹ A. Hercen, *Listy o badaniu przyrody*, dz. cyt., s. 345. Por. F. Bacon, *Novum Organum*, dz. cyt., s. 75, 85–90.

Da się zauważyć wyjątkowe podobieństwo między poglądami wyrażonymi w tym fragmencie a opiniami Hercena przedstawionymi w tym samym rozdziale, dotyczącymi uchybień idealizmu i materializmu, a także sposobu połączenia tych dwóch podejść: „Idealizm dostrzegał i uznawał tylko to, co powszechne, rodzajowe, tylko substancję, rozum ludzki odcięty od wszystkiego, co ludzkie; materializm, jako że był równie jednostronny, zmierzał wprost do unicestwienia wszystkiego, co niematerialne, negował to, co powszechne, traktował myśl jako wydzielinę mózgu, a doświadczenie jako jedyne źródło wiedzy, prawdę zaś upatrywał tylko w szczegółach, tylko w rzeczach dotykalnych i widomych; istniał dlań rozumny człowiek, a nie istniał rozum, nie istniała ludzkość”⁴⁰. Droga do prawdy związana jest z przewycięzeniem tej jednostronności w oparciu o „związek między tym, co zewnętrzne, i tym, co wewnętrzne, o ich przechodzenie jedno w drugie, o zrozumienie ich rzeczywistej jedności”⁴¹.

W tym kontekście nie zaskakuje, że podobieństwa między metodą Bacona a jego własnym monistycznym i woluntarystycznym poglądem na rzeczywistość sprawiają, że Hercen niemalże uznaje Bacona, z jego utylitarystycznym podejściem do nauki, za prekursora „filozofii czynu”: „filozofię, która nie prowadzi do działania, uważa za *bezwartościową*; wiedza i działanie to dla niego dwa aspekty tej samej energii”⁴². W swoich wcześniejszych heglowskich artykułach, zawartych w *Dyletantyzmie w nauce*, Hercen w podobny sposób sformułował tę myśl: „nauka jest dla człowieka momentem, z którego obu stron płynie życie; z jednej strony, ku niemu – życie naturalne, bezpośrednie, z drugiej strony, z niego – świadome i wolne”⁴³.

Zdaniem Hercena, jeśli kartezjanizm nazwiemy za Leibnizem „przed-sionkiem prawdy”, wówczas „możemy śmiało empiryzm nazwać jej spiżarnią”⁴⁴ – ciekawa uwaga, znajdująca się w pracy stawiającej sobie za cel uznanie heglowskiej metody dialektycznej za podstawę „harmonijnej” wiedzy przyszłości⁴⁵. Podejście Hegla, jak zauważa Hercen, ma jednak zasadniczą wadę, której nie znajdziemy w systemie Bacona – jest nią mianowicie „jednostronność”. Hegel „składa wszelki byt, wszystko, co istnieje w czasie, w ofierze myśli i duchowi”⁴⁶. Nawet biorąc pod uwagę zafascynowanie Hercena wyzwalającymi ideami lewicy heglowskiej, bliżej mu do Bacona niż do przedstawicieli tego nurtu, gdy podkreśla wagę bezpośredniej obserwacji zjawisk i gdy w często emocjonalny sposób broni ulotnych i bezpośrednich

⁴⁰ A. Hercen, *Listy o badaniu przyrody*, dz. cyt., s. 349–350.

⁴¹ Tamże, s. 351–352.

⁴² Tamże, s. 347.

⁴³ A. Hercen, *Dyletantyzm w nauce*, dz. cyt., s. 86–87.

⁴⁴ A. Hercen, *Listy o badaniu przyrody*, dz. cyt., s. 336.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 394.

⁴⁶ Tamże, s. 154.

aspektów rzeczywistości: „myśl winna przyoblec się w ciało, stanąć na forum życia; ukazać się w całym przepychu i uroku przemijającego istnienia, bez którego nie ma pulsującego życia, pełnego pasji, porywającego czynu”⁴⁷.

W *Listach...* Hercen definiuje własną „metodę”, swoje podejście do problemów natury historycznej i społecznej, nazywając ją „spekulatywnym empiryzmem”. Jako przykład „głębokiego realizmu” zawartego w tej metodzie podaje pracę Goethego *Badania metamorfozy roślin*, w której autor, analizując zjawiska przyrodnicze, rzuca się „od razu *in medias res* i tu jest empirykiem, obserwatorem; ale spójrzcie, jak z tej obserwacji wyrasta, rozwija się pojęcie danego przedmiotu, jak potem rozszerza się ono w oparciu o swe ucieleśnienie w bycie i jak w końcu sformułowana zostaje wszechobejmująca, głęboka myśl”⁴⁸.

Spekulatywny empiryzm zdefiniowany w powyższy sposób nie jest niczym innym jak właśnie podejściem Bacona, które Hercen zachwalał w publikacji z 1832 roku: przechodząc od bezpośredniego oglądu rzeczywistości do jej jednoczących wszystko „form” możemy „poznać zarówno przedmiot empiryczny, jak i ideę, którą reprezentuje”⁴⁹. Cel Hercena, opisany w *Listach...*, jest zdefiniowany dużo bardziej w duchu Bacona niż Hegla: chodzi o wykazanie, na tyle, na ile to możliwe, że „antagonizm między filozofią a przyrodoznawstwem z każdym dniem staje się coraz bardziej bezsensowny i trudny do utrzymania; że podłożem jego jest brak wzajemnego zrozumienia, że empiria jest równie prawdziwa i rzeczywista jak idealizm, że spekulacja jest względem nich obu czynnikiem jednoczącym, łączącym”⁵⁰.

Jednakże metoda Hercena zawiera również ślady koncepcji wyprzedzającej pomysły Bacona: w roku poprzedzającym publikację *Listów o badaniu przyrody* Hercenowski młodzieńczy entuzjazm wobec Schillera ujawnia się na nowo wskutek lektury jego *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka*. W dzienniku Hercen opisuje je jako „wielkie, prorocze dzieło, (...) które wyprzedziło znacznie swoje czasy. (...) Odnajdujemy tu, podobnie jak na niektórych stronach Goethego, pierwsze, poetyckie i dźwięczne akordy nowej nauki”⁵¹. W *Listach...* Schiller argumentuje, że człowiek osiągnie wolność tylko, gdy dwie zwalczające się siły napędowe, jedna o charakterze racjonalnym, druga o charakterze zmysłowym, zostaną zharmonizowane przy pomocy trzeciej siły o charakterze estetycznym. Schillerowski ideał „pięknej duszy” wpłynął na rozwój intelektualny młodego Hercena i niezależnie od przepaści dzielącej estetyczną utopię Schillera i kierunek, w którym zmierzał

⁴⁷ A. Hercen, *Dyletantyzm w nauce*, dz. cyt., s. 94.

⁴⁸ A. Hercen, *Listy o badaniu przyrody*, dz. cyt., s. 147–148.

⁴⁹ A. Герцен, *О месте человека в природе*, dz. cyt., s. 24.

⁵⁰ A. Hercen, *Listy o badaniu przyrody*, dz. cyt., s. 277–278.

⁵¹ A. Hercen, *Dziennik*, dz. cyt., s. 680.

w późniejszym okresie Hercen, pogląd wyrażony przez niemieckiego poetę, mianowicie że harmonia społeczna zależy od wewnętrznej harmonii jednostek, wywołał jego silną reakcję. Dla Hercena Schiller i Goethe byli gigantami, którzy pokonali „jednostronność” romantyzmu i klasycyzmu, i byli przykładem podejścia do rzeczywistości, które stanowiło wynik końcowy zastosowania metody wypracowanej przez Hercena. Jak widzieliśmy, owo podejście do rzeczywistości było również istotne dla Hercena w jego rozwoju osobowym. Podejście to, jego zdaniem, określało postrzeganie świata charakteryzujące się niesamowitą głębią i zakresem, i było zorientowane na to, co ludzkie, jednocząc „walczące i przeciwstawne kierunki w światopogląd o zdumiewającej pełni”⁵². Hercen często też wykorzystuje metafory natury estetycznej, by przekazać własną monistyczną wizję rzeczywistości, gdzie forma i treść, to, co abstrakcyjne, i to, co materialne, istnieje w dynamicznej harmonii.

Zatem, choć podejście do rzeczywistości reprezentowane przez Hercena (wówczas wciąż pozostającego pod wpływem Hegla) w pismach z lat 40. XIX wieku zawdzięcza wiele dynamizmu swoistej interpretacji „filozofii czynu”, to geneza tego podejścia jest związana z czymś, co można by opisać jako empiryzm Baconowski połączony z estetycznym ideałem człowieka sformułowanym przez Hercena (w związku z lekturą pism Schillera) we wczesnym okresie rozwoju intelektualnego.

Cytaty, które Hercen dodaje do rozdziału o Baconie, świadczą o tym, w jak dużym stopniu dialektyka w wersji proponowanej przez przedstawicieli lewicy heglowskiej odnowiła jego zainteresowanie metodą Bacona. Wybór cytatów, jakiego dokonał, pokazuje, jak obszerna była jego lektura pism angielskiego filozofa, choć kwestie, na które zwraca uwagę, są wszystkie obecne w *Novum Organum*: praktyczny cel filozofii, konieczność ufundowania jej na danych pochodzących z nauk przyrodniczych i na metodzie indukcyjnej, która nie oddziela „form” (wyrażenie użyte przez Bacona na określenie fundamentalnych praw rządzących materią i procesami fizykalnymi) od ich materialnych manifestacji, a także konieczność wyczyszczenia drogi dla tej metody poprzez pozbycie się z umysłu fałszywych „idoli”.

Należy zwrócić uwagę, że wybór aforyzmów, które zdecydował się przetłumaczyć Hercen, jest istotny zważywszy na dalszy rozwój jego filozofii politycznej. Dla niego wyraźnie istotna jest kwestia „idoli plemienia”, stanowiących wewnętrzną przeszkodę w pojmowaniu przez człowieka rzeczywistości: poszukiwanie stałych, niezaprzeczalnych prawd, chęć dostrzeżenia w obserwowanych zjawiskach większej regularności, niż występuje naprawdę, oraz potrzeba dotarcia do ostatecznych przyczyn. Nie można jednak powiedzieć, że Hercen zaniedbuje którąkolwiek z trzech pozostałych kategorii idoli wyróżnionych przez Bacona: cytuje bowiem jego uwagi dotyczące

⁵² A. Hercen, *Dyletantyzm w nauce*, dz. cyt., s. 43–44.

wpływu edukacji na wpajanie fałszywych przekonań i szacunku dla autorytetów, roli języka w zniekształcaniu rzeczywistości oraz ogłupiającego charakteru akceptowanych systemów i dogmatów.

Bez wątpienia to właśnie pojęcie alienacji wypracowane przez przedstawicieli lewicy heglowskiej sprawiło, że Hercen zainteresował się Baconowską analizą idoli przeszkadzających w dotarciu przez intelekt do prawdy. Lektura pism Bacona w tym zakresie znacząco wpłynęła na kształtowanie się podejścia Hercena do pojęcia alienacji, gdy w dwa lata po napisaniu *Listów o badaniu przyrody* rozpoczął się okres jego aktywności politycznej. W przeciwieństwie do większości przedstawicieli lewicy heglowskiej, którzy traktowali alienację tylko w kategoriach generalnych, i w przeciwieństwie do Marksa, który zwracał uwagę na powiązane z tym pojęciem przyczyny natury ekonomicznej, Hercen skupił się na predyspozycjach psychicznych i intelektualnych, sprawiających że ludzie sami stawali się niewolnikami pojęć abstrakcyjnych. Opisał swoją najsłynniejszą publikację natury politycznej, mianowicie *Z tamtego brzegu*, jako protest „niezależnej jednostki przeciwko przestarzałemu, niewolniczemu zakłamanemu światopoglądowi, przeciwko pozbawionym już wszelkiego sensu bożyszczom, które należą do innej epoki i bezmyślnie dokonując żywota wśród nas, jednym przeszkadzają, innych napawają strachem”⁵³.

Można powiedzieć, że stanowi to dobre podsumowanie motywu przewodniego wszystkich jego pism politycznych. Od 1847 r., gdy wyemigrował z Rosji i najpierw we Francji, a potem w Anglii zaczął wypracowywać własną interpretację „rosyjskiego socjalizmu”, poświęcił energię niszczeniu idoli. Wierzył, że intelektualne wyzwolenie człowieka stanowiło warunek jego politycznej wolności. Zarówno diagnoza choroby, jaką jest idolatria, oraz proponowany sposób wyleczenia się z niej są bardzo podobne do propozycji Bacona.

Rewolucja roku 1848, której skutki oglądał we Francji, miała przemożny wpływ na myśl Hercena. Jej upadek i krwawe pokłosie utwierdziły w nim wizję rozwoju historycznego, której podłoże stanowiły jego ikonoklastyczne podejście oraz koncepcje przedstawicieli lewicy heglowskiej. Z historycznego punktu widzenia, „wyzwoliciele” ludzkości okazywali się w istocie konserwatywni. Wyzwalali ludzi od konieczności służenia jednym autorytetom tylko po to, by zaczęli służyć innym: „Państwo to ja” Ludwika XIV kolejne francuskie rządy zastąpiły przez „despotyczne *salus populi* i inkwizytorskie, krwawe *pereat mundus et fiat justitia*”⁵⁴, zasady wryte w świadomości zarówno rojalistów, jak i demokratów. Społeczeństwo, lud, ludzkość, idea, to tylko niektóre z idoli, dla których człowiek wciąż poświęcał siebie i innych.

⁵³ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, dz. cyt., s. 509.

⁵⁴ Cyt. za: I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, dz. cyt., s. 93. W oryginale: A. Герцен, *Письма из Франции и Италии*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 5, Москва 1955, s. 175.

Hercenowska definicja tego dobrowolnego niewolnictwa – „przeniesienie całej samoistności jednostki na sfery ogólne, bezosobowe, niezależne od niej”⁵⁵ – stanowi ortodoksyjnie heglowską definicję alienacji; ale już jego analiza źródła idoli w ludzkim języku i psychologii zawiera niezaprzeczalnie Baconowski element. W jednej z pierwszych wersji pracy *Z tamtego brzegu* Hercen nazywa Bacona jednym z dwóch wielkich filozofów (drugim był Hume, który z kolei sam znajdował się pod wpływem prac Bacona), którzy nie chcieli zostać kapłanami nowej religii⁵⁶.

Hercen podkreśla zatem rolę powszechnie używanych pojęć w zniekształcaniu rzeczywistości: „język nasz to język dualizmu, wyobraźnia nasza nie zna innych obrazów, innych metafor”⁵⁷. W spuściźnie filozoficznych i religijnych tradycji Zachodu idealizm w koncepcji dualistycznej „broni jednego cienia przeciwko drugiemu, utwierdzając wyższość ducha nad materią, rodzaju nad indywiduum i w ten sposób składa człowieka w ofierze państwu, państwo w ofierze ludzkości”⁵⁸. Spowodowało to chaos w umysłach i sumieniach, zniekształcając najprostsze nawet prawdy: wszędzie pełno było „abstrakcji, abstrakcyjnego obowiązku, przymusowych cnót, oficjalnej, retorycznej moralności bez jakiegokolwiek odniesienia do życia praktycznego”⁵⁹. Dualizm wpłynął na obniżenie jakości życia społecznego poprzez podzielenie każdej jednostki na część idealną i część zwierzęcą, przeciwstawienie egoizmu altruizmowi i nakłanianie ludzi, by tłumili własne Ja w imię pozbawionych sensu abstrakcji, takich jak braterstwo czy ludzkość, podczas gdy to egoizm jest podstawą osobowości i jest tak samo ważny, jak altruizm w życiu społecznym. Bez altruizmu człowiek zamienia się w barbarzyńcę, a bez egoizmu w oswojoną małpę. „Ostatnia forma niewolniczej religii oparta

⁵⁵ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, dz. cyt., s. 662.

⁵⁶ Jedna z wersji rękopisu zawiera następujący fragment, którego w finalnej wersji zabrakło: „Wszyscy filozofowie, z wyjątkiem Bacona i Hume’a, byli kapłanami, a nie ludźmi: wszyscy oni (...) niespiesznie obserwowali historię i przyrodę z silnym przekonaniem, że posiadli klucz – że musieli tylko wyrazić życzenie, a ludzkość poszłaby drogą, którą wytyczyli; wszyscy oni zachowywali się jak władcy, odprawiali tajemne rytuały, zamiast je ujawniać. (...) Nadszedł czas, byśmy przynajmniej zorientowali się, dokąd sięga nasza władza – trzeba nam zrozumieć, że ani przyroda, ani ludy (które są również przyrodą, ale na bardziej zaawansowanym etapie) nie opierają się rozumowi. (...) Człowiek może kontrolować tylko w zakresie, w jakim coś poznał (...)”, A. Герцен, *Варианты*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 6, Москва 1955, s. 449. Ostatnie zdanie przypomina pierwszy aforyzm z *Novum Organum*. W wersji ostatecznej, choć Hercen określa Bacona mianem pierwszego „trzeźwo patrzącego” myśliciela od czasów Arystotelesa, również krytykuje go w następujący sposób: „ileż kokieterii, ileż retoryki, pozłacanych pigulek i wybiegów stosowali ci najwięksi, taki Bacon czy Hegel, żeby nie mówić wprost, w obawie przed tępym oburzeniem lub trywialnym gwizdem gawiedzi”, A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, dz. cyt., s. 631.

⁵⁷ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, dz. cyt., s. 664.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ A. Герцен, *Письма из Франции и Италии*, dz. cyt., s. 176.

jest na dualizmie społeczeństwa i jednostki, na ich rzekomej wrogości”⁶⁰. Jej idolem jest postęp, i całe służące mu pokolenia skazane są na „politowania godny los kariatyd, podtrzymujących taras, na którym kiedyś będą tańczyć inni”⁶¹.

Hercenowska analiza psychologicznych źródeł czci oddawanej postępowi przypomina opis Baconowskich idoli plemienia. Stanowią one wyraz odwiecznej pokusy człowieka do zachowania tego, „co mu się podoba”⁶², potrzeby sięgnięcia poza konkretne działania i zdarzenia, w poszukiwaniu jakiegoś transcendentnego celu⁶³; i – co dla Bacona było podstawowym źródłem błędnego pojęcia dotyczącego natury świata zewnętrznego – przekonania, że „zmysły ludzkie są miarą rzeczy”⁶⁴. Hercen zwraca uwagę, że choć ludzie przyjęli, iż nic w przyrodzie nie jest zbieżne z abstrakcyjnymi normami stworzonymi przez czysty rozum, pomimo to wciąż wierzą, że bieg historii da się ująć w reguły i może być oceniany przy użyciu takich norm. Człowiek szuka celów w historii, ale jeśli okaże się, że historia ma jakieś libretto, to „natychmiast straci całą swoją atrakcyjność, stanie się niepotrzebna, nudna, śmieszna”⁶⁵; jeśli ludzkość podążałaby do jakiegoś z góry określonego celu, nie byłoby historii, tylko logika. Dla Hercena przekonanie o tym, że historia ma pewne cele, stanowi jeszcze jedną pozostałość dualizmu: od najmłodszych lat ludzie są uczeni, że historia i przyroda to dwa zupełnie odmienne procesy. Ale przecież życie we wszystkich formach charakteryzuje się „embriogenią, która nie pokrywa się z dialektyką czystego rozumu”⁶⁶, której kategorii „nie są w stanie uchwycić życia”⁶⁷. Owa dynamika związana jest ze „ślepych popędem”⁶⁸, z fizjologią, mechanizmami dziedziczenia i konkretnymi okolicznościami, z tym, co nieuświadomione i spontaniczne; zarówno procesy przyrodnicze, jak i historyczne charakteryzują się specyficznym rytmem rozwoju i rozkładu, stanowią swoistą całość. W obu przypadkach nie da się ocenić tego, co teraz, biorąc pod uwagę ostateczny koniec. „Życie jest jednocześnie i celem, i środkiem, i przyczyną, i skutkiem. Ten wieczny niepokój aktywnej, pełnej napięcia materii, poszukującej równowagi po to, by ją znów utracić, ów nieustanny ruch – oto *ultima ratio*, dalej żadne drogi nie prowadzą. (...) Życie nie zmierza do celu, tylko urzeczywistnia wszystko, co może, kontynuuje wszystko, co zostało urzeczywistnione (...). Rozpatrując rzecz

⁶⁰ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, dz. cyt., s. 669.

⁶¹ Tamże, s. 544.

⁶² Tamże, s. 542.

⁶³ Zob. tamże, s. 543.

⁶⁴ F. Bacon, *Novum Organum*, dz. cyt., s. 67.

⁶⁵ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, dz. cyt., s. 547.

⁶⁶ Tamże, s. 539.

⁶⁷ Tamże, s. 543.

⁶⁸ Tamże, s. 585.

od końca, będziemy musieli stwierdzić, że celem wszystkiego, co żyje, jest śmierć”⁶⁹.

Ci, którzy stawiają swój ideał za cel historii, są winni „pogardy dla faktów”⁷⁰. W opinii Rousseau, celem historii jest wolność, ale zdanie „człowiek rodzi się wolny, a wszędzie jest w okowach” ma ten sam status logiczny co zdanie „ryby rodzą się, aby latać, a ciągle pływają”⁷¹. W ten sam sposób liberałowie roku 1848 przedstawiali swój ideał ludu jako fakt *a priori*: „łatwiej im było wymyślić sobie lud niż poznać lud rzeczywisty. (...) odziali go w rzymską togę i w strój pasterski”⁷² i czynili bogiem nowej religii. Ale lud odmówił wstąpienia na tron; reagował tak samo obojętnie zarówno na chwytliwe slogany liberałów o powszechnym prawie wyborczym, konstytucji i republice, jak wcześniej na pomysły Rousseau dotyczące umowy społecznej. Wówczas ci „wyzwoliciele” zareagowali moralnym oburzeniem w sytuacji, gdy „lud” nie chciał grać wyznaczonej mu roli, co prowadziło do łatwego uzasadnienia „cywilizowania za pomocą knuta, wyzwalania za pomocą gilotyny”, czyli tego, co Hercen opisał kiedyś jako zjawisko tradycyjnie towarzyszące postępowi⁷³.

Wrogiem była zawsze „jednostronność” czy też formalizm, charakterystyczny dla umysłu otumanionego wiarą w idole, postrzegającego rzeczywistość tylko poprzez pryzmat idealnych abstrakcji. Podobny problem Hercen zauważył kilka lat później w Rosji, w nowych ortodoksyjnych podejściach do polityki, pojawiających się po uchwaleniu „reformy uwłaszczeniowej” w roku 1861, gdy wybuchały ostre ideologiczne konflikty między grupami o charakterze liberalnym i radykalnym, a także wewnątrz tych grup, w imię abstrakcyjnych pojęć dotyczących postępu, całkowicie zapożyczonych z Zachodu. Dla Hercena był to przykład uwielbienia dla form – czy to „arytmetycznego panteizmu głosowania powszechnego”⁷⁴, czy też „egzotycznego socjalizmu literatury”⁷⁵ – które odwracały uwagę od znacznie ważniejszych problemów związanych z kształtem, to znaczy z naturą stosunków społecznych. „Czyż nie jest to śmieszne dla człowieka drugiej połowy XIX wieku, który (...) zdeptał już tyle rozmaitych form rządów, by bać się jednych i wielbić inne? Forma, by użyć języka wojskowego, to *mundur*, który chcąc nie chcąc dopasowuje się do kształtu (...), a jeśli nie, oznacza to, że to, co

⁶⁹ Tamże, s. 621.

⁷⁰ Tamże, s. 623.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże, s. 606.

⁷³ A. Hercen, *Do starego towarzysza*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 2, dz. cyt., s. 616.

⁷⁴ A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. IV, przeł. J. Wyszomirski, Warszawa 1953, s. 76.

⁷⁵ А. Герцен, *К концу года*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 18, Москва 1959, s. 458.

znajduje się w środku, jest słabe i puste (...). I można być pewnym, że nie ma ani bardzo dobrych, ani zupełnie złych mundurów. Dla nas, mieszczańska izba przedstawicieli ludu nie reprezentuje ludu i jest tak samo odrażająca, jak rządowy Senat, który nie rządzi niczym”⁷⁶.

Pod koniec życia Hercen pesymistycznie oceniał rozwój formalizmów politycznych w Europie w poprzednim półwieczu, i to zarówno nawiązujących do liberalnych teorii historii, jak i dotyczących bardziej radykalnych ich odmian. Warto zwrócić uwagę, że inspiracją dla Hercena w jego bezlitosnej satyrze, ciągnącej się przez kilka stron, był obraz wzięty od myśliciela, którego krytyka jednostronności tak bardzo wpłynęła na młodego Hercena – zaczyna bowiem od parafrazy następującego fragmentu z *Novum Organum*:

Ci, co zajmowali się naukami, byli albo empirykami, albo dogmatykami. Empirycy, podobnie jak mrówki, zbierają tylko i używają. Racjoniści na wzór pajaków sami z siebie snują wątek. Natomiast pszczoła postępuje w sposób pośredni: zbiera wprawdzie materiał z kwiatów ogrodu i pola, lecz własnymi siłami przerabia go i kształtuje⁷⁷.

Pierwsza połowa XIX wieku, zdaniem Hercena, nie była najlepszym czasem dla „pszczoł”: by zbierać nektar, potrzeba pól i gajów, skrzydeł, wymagany jest również wyższy poziom rozwoju społecznego. Tkanie pajęczyn wymaga jedynie „cichego kąta, niczym niezmaconego spokoju, jak najwięcej kurzu i obojętności na wszystko oprócz procesu wewnętrznego”⁷⁸. Takie warunki istniały pomiędzy bitwą pod Waterloo a rewolucjami z roku 1848. Nie było wówczas żadnych wielkich przewrotów:

Rządy wyraźnie popierały „prawdziwe oświecenie” i tłumili cichaczem – *falszywe*; nie było wielkiej wolności, lecz nie było także wielkiego niewolnictwa, nawet despci byli dobroduszni (...). Przemysł kwitł, handel kwitł jeszcze bardziej, fabryki pracowały, pisano mnóstwo książek, był to złoty wiek dla wszystkich pajęczyn, w osiedlach akademickich i gabinetach uczonych pleciono niekończące się tkaniny! Historia, prawo karne i cywilne, prawo międzynarodowe i nawet religia – wszystko to zostało podniesione do sfery czystej wiedzy i zwiślał stamtąd koronkową frędzlą pajęczyny. Pajaki huśtały się swobodnie na swoich niciach, nie dotykając nigdy ziemi. To się zresztą świetnie składało, bo po ziemi pełzały inne owady, które reprezentowały wielką ideę państwa w *chwili samoobrony* i zamykały nazbyt odważne pająki w Spandau i innych twierdzach. Doktrynerzy rozumieli wszystko doskonale *à vol d'araignée* [„z lotu pająka”]. Postęp ludzkości był wówczas znany jako marszruta monarchy podróżującego *incognito* – jeden etap po drugim, na stacjach szykowano konie⁷⁹.

⁷⁶ A. Герцен, *Порядок торжествует!*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 19, Москва 1960, s. 191.

⁷⁷ F. Bacon, *Novum Organum*, dz. cyt., s. 125–126. Hercen niezbyt dokładnie zapamiętał ów fragment: pisze, że Bacon „podzielił uczonych na *pająki i pszczoły*”, A. Hercen, *Końce i początki*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 2, dz. cyt., s. 524.

⁷⁸ A. Hercen, *Końce i początki*, dz. cyt., s. 524.

⁷⁹ Tamże, s. 524–525.

Rewolucja we Francji w roku 1848 zaowocowała pojawieniem się takich „much”, których sieci – polityczne i prawne idee Hegla, Niebuhra i innych – nie były w stanie przetrwać. Doktrynerom udało się jednakże przegrupować: stworzono władzę, by pokazać, że po okresie demokratyzacji z konieczności następuje okres centralizacji: konserwatyści głosili filozofie postępu zainspirowane katolicyzmem lub wiekami średnimi: radykałowie, równie anachroniczni, żądali powrotu do zasad z roku 1793. Rozmaici doktrynerzy starali się wykazać racjonalny lub demokratyczny charakter procesu historycznego, podczas gdy poza salami wykładowymi toczyły się we Włoszech wojny, które zaprzeczały jakiegokolwiek racjonalności. Amerykańscy demokraci popierali niewolnictwo, angielscy demokraci walczyli w Indiach, a także, wspólnie z Francuzami, w Chinach, przecząc zasadom racjonalności, demokracji i prawa międzynarodowego. Okazywało się, że owi „zakonnicy nauki” nie potrafią ani wpłynąć na rozwój takich sytuacji, ani ich wyjaśnić: „nic nie widzą poza ścianami swoich klasztorów, nie sprawdzają na wydarzeniach swojej teorii i swoich wniosków, a kiedy giną pod potokami lawy, z rozkoszą wybijają takt, wsłuchując się w muzykę sfer niebieskich i podziwiając jej harmonię”⁸⁰.

Pozytywny aspekt filozofii Hercena, oparty na żądaniu rewolucji w sposobie, w jaki ludzie myślą o historii i społeczeństwie, nawiązuje silnie do metodologii nauk przyrodniczych. Porównuje on idealistycznych filozofów postępu do wczesnych przyrodników, którzy studiowali nie życie, jak uważali, ale zwłoki, umarłą formę, skamielinę życia⁸¹; a w jednym ze swoich najważniejszych esejów Hercen przedstawia centralną tezę swojej filozofii politycznej w formie niedokładnego cytatu z *Novum Organum*: „W tym stopniu, w jakim człowiek posiada jej [przyrody – przyp. tłum.] znajomość, może nią rządzić”⁸². Podobieństwo między Hercenowską metodą historyczną a Baconowskim podejściem do wiedzy opisanym w *Novum Organum* jest tak uderzające, że metoda Hercena może być opisana jako Baconowski empiryzm zastosowany do obszaru namysłu politycznego i społecznego. Tym, którzy zaangażowani byli w tradycje romantyczne i idealistyczne, zaleca on zdrową dawkę nauk przyrodniczych: „Przyrodnik wie, że dopóki nie nadejdzie odpowiedni moment, nie należy wnosić nic od siebie, trzeba obserwować, wyczekiwać; nie przegapi on ani jednego objawu, ani jednej zmiany,

⁸⁰ Tamże, s. 523–524.

⁸¹ Zob. A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, dz. cyt., s. 606.

⁸² A. Hercen, *Rzeczy minione...*, t. IV, dz. cyt., s. 287. „Życie i przyroda obojętnie idą swoją drogą, podporządkowując się człowiekowi w miarę tego, jak zdobywa on umiejętność posługiwania się ich własnymi środkami”, A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, dz. cyt., s. 531. Hercenowi najprawdopodobniej chodziło o pierwszy aforyzm zawarty w *Novum Organum*: „Człowiek, sługa i tłumacz przyrody, tyle może zdziałać i zrozumieć, ile z ładu przyrody spostrzeganiem lub umysłem zdoła uchwycić; poza tym nic nie wie i nic więcej nie może”, F. Bacon, *Novum Organum*, dz. cyt., s. 57.

poszukuje prawdy bezstronnie, nie kierując się osobistymi uczuciami miłości bądź nienawiści”⁸³.

Owo skrupulatne podejście do prawdy, którego wymaga Hercen od osób zajmujących się historią, znajduje, jego zdaniem, wyraz w sposobie, w jaki Bacon używał terminu *magnum ignotum* [„wielka niewiadoma”], określając zdarzenia, które nie są wyjaśnione na gruncie nauki: Bacon był dlań „rzetelnym myślącym; inni, jak tylko dotrą do przeszkody, wymyślają nową siłę, duszę”⁸⁴. *Magnum ignotum*, z jakim zderza się historyk, to problem wolnej woli. Hercen uważa, że ten problem nie został rozwiązany ani przez idealistów, ani przez materialistów: „rozwijając się zgodnie z prawem najbardziej fatalnej konieczności, [jednostka] uważa się ciągle za wolną. To nieodzowny warunek jej działania, to fakt psychologiczny, fakt społeczny”⁸⁵. Ani religia, ani nauka nie rozwiązały antynomii wolności i konieczności; każde „uczciwe” podejście do historii musi to przyznać.

Tak samo jak w przypadku Bacona, empiryzm Hercena z pewnością nie jest sceptycyzmem, który neguje możliwość dotarcia do obiektywnej prawdy. Dla Bacona droga do prawdy „nie prowadzi przez równinę, lecz to się wznosi, to schodzi w dół: wspina się do twierdzeń ogólnych, zstępuje zaś do praktyki”⁸⁶. Podobnie dla Hercena, „realna prawda powinna znajdować się pod wpływem wydarzeń, odzwierciedlać je pozostając wierną sobie, inaczej nie byłaby *prawdą żywą*, lecz *prawdą wieczną*, uspokojoną po trwogach życiowych w martwej ciszy świętego zastoju”⁸⁷.

Hercen wciąż wykorzystywał metodę „spekulatywnego empiryzmu”, którą zdefiniował w *Listach o badaniu przyrody*, i po roku 1848 konsekwentnie stosował ją zarówno jako metodę analizy historycznej, jak i kryterium działania. Zdarzenia historyczne, podobnie jak zdarzenia w przyrodzie, nie mogą być wyjaśnione regułami logiki, ale „za pomocą mnóstwa działających na się wzajemnie, stykających się wzajemnie, hamujących się i ciągnących nawzajem wypadków poszczególnych”⁸⁸. Akceptacja tej sytuacji nie powinna być związana z pesymizmem czy pasywnością: wręcz przeciwnie, oznacza to bowiem, że historia, podobnie jak przyroda, może być wykorzystana w służbie człowiekowi podczas swego naturalnego biegu:

⁸³ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, dz. cyt., s. 593–594.

⁸⁴ А. Герцен, *Письма*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 26, Москва 1962, s. 314. Zob. też: A. Hercen, *List o wolności woli*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 2, dz. cyt., s. 746.

⁸⁵ A. Hercen, *List o wolności woli*, dz. cyt., s. 745.

⁸⁶ F. Bacon, *Novum Organum*, dz. cyt., s. 132.

⁸⁷ A. Hercen, *Rzeczy minionie i rozmyślenia*, t. III, przeł. K. Jaworski, Warszawa 1952, s. 208.

⁸⁸ A. Hercen, *Rzeczy minionie...*, t. IV, dz. cyt., s. 287.

Nie mając ani programu, ani tematu zadanego, ani niezawodnego rozwiązania – rozczochrana improwizacja historii jest gotowa iść z każdym; każdy może dorzucić do niej swój wiersz, i – jeśli ten wiersz jest *dźwięczny* – pozostanie *jego* wierszem, dopóki się poemat nie urwie (...). Możliwości, epizodów, odkryć – w historii i w naturze drzemie co krok mnogość nieprzeliczona. Wystarczy, by nauka tknęła skałę, a tryśnie z niej woda, i jaka woda!⁸⁹.

Ale określić ludzką wolność w taki sposób, to przyjąć również do wiadomości, że ludzkie ideały nie mogą się nigdy w swej czystej formie urzeczywistnić:

Ewangelia nie została wcielona w życie (...); natomiast istniało realne średniowiecze, istniała epoka odrodzenia, potem epoka rewolucji, ale chrześcijaństwo przeniknęło do wszystkich tych zjawisk, we wszystkim uczestniczyło (...). Urzeczywistnienie socjalizmu również stanowić będzie nieoczekiwane połączenie abstrakcyjnej teorii z konkretnie istniejącymi faktami. Życie realizuje tylko tę stronę myśli, która znajduje glebę dla swego rozwoju, a i sama ta gleba nie jest wyłącznie biernym nosicielem, lecz użycza swoich soków, wnosi swoje elementy. Nowe, które powstaje z walki między utopią a konserwatyzmem, wchodzi w życie nie jako to, czego spodziewała się ta lub tamta strona; pojawia się ono w postaci przekształconej, innej, składa się ze wspomnień i z nadziei, z tego, co już istnieje, i z tego, co się dopiero wprowadza, z tradycji i z nowo powstających elementów, z wiary i z wiedzy, z Rzymian, którzy już przeżyli swoje, i z Germanów, którzy nie zaczęli jeszcze żyć, a których połączył jeden wspólny kościół, obcy zarówno jednemu, jak i drugiemu. Ideały, konstrukcje teoretyczne nigdy nie przybierają w rzeczywistości takiego kształtu, jaki mają w naszym umyśle⁹⁰.

Hercen wielokrotnie zwracał uwagę, że fakt, iż proste prawdy tego typu muszą być przedstawiane jako nowe odkrycia, świadczył o mocy, z jaką dualizm rządził intelektem. Dla jego współczesnych jedną z najbardziej zaskakujących prawd tego typu mogło być twierdzenie, że ludzie mogą być wolni tylko wówczas, gdy ich ideały nie są w pełni zrealizowane. Nie każdy konflikt społeczny był zjawiskiem, którego w przeszłości należało unikać:

Samowola i prawo, jednostka i społeczeństwo i *niekończąca* się między nimi walka, z mnóstwem komplikacji i wersji, stanowią całość eposu, całość dramatu historii. Jednostka, która jest w stanie dokonać *racjonalnego* wyzwolenia jedynie w ramach społeczeństwa, buntuje się przeciw niemu. Społeczeństwo, które nie może istnieć bez jednostek, podporządkowuje sobie zbuntowaną jednostkę.

Jednostka postrzega się jako swój własny cel.

Społeczeństwo postrzega się w podobny sposób.

Antynomie tego typu (...) stanowią bieguny dla wszystkiego, co żyje: nie da się ich rozwiązać, gdyż ich rozwiązanie równałoby się obojętności, jaką niesie śmierć, równowadze spoczynku, a życie to wyłącznie *ruch*. Z całkowitym zwycięstwem, czy to jednostki, czy społeczeństwa skończyłaby się historia, gdyż pozostałyby albo drapieżne jednostki, albo łagodnie pasące się stado.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, dz. cyt., s. 601.

Rousseau, powiedział, że człowiek urodził się, by *być wolnym*, a Goethe, że człowiek nie jest w stanie *być wolnym* – obaj oni mają rację i obaj się mylą⁹¹.

Despotyzm jednostek był tak samo odrażający dla Hercena, jak despotyzm „stada”, czy też „połączonej miernoty” J.S. Milla: masowych demokracji, w których oryginalność i indywidualność były dławione w imię posłuszeństwa normom ustalonym przez motłoch⁹². A zatem pewnego rodzaju dynamiczne napięcie musi istnieć pomiędzy prawami jednostek a celami całego społeczeństwa. Hercen opisuje ten problem wykorzystując typowo rosyjską perspektywę:

Dwa ekstremalne, jednostronne procesy stworzyły dwa nonsensy: Anglika, który jest dumny ze swych praw i niezależności, którego wolność jest związana z ugrzeczonym kanibalizmem, oraz biednego rosyjskiego chłopca, bezosobowo przytłoczonego przez wspólnotę, oddanego w służbę panu bez praw, na mocy tego, iż jego służba zapewnia panu wyżywienie.

W jaki sposób można pogodzić te dwa procesy, w jaki sposób można znieść sprzeczność panującą między nimi? W jaki sposób niezależność Anglika może być utrzymana bez kanibalizmu, w jaki sposób indywidualizm chłopca może być rozwinięty bez naruszenia zasad wspólnoty? Właśnie tu skupia się cały ów okropny problem naszego stulecia, dokładnie to stanowi cały problem związany z socjalizmem⁹³.

Hercen zaproponował rozwiązanie tego problemu w postaci ideału „rosyjskiego socjalizmu”: przy pomocy zachodnich pojęć i technologii należy przemienić prymitywny anarchizm rosyjskiej wspólnoty chłopskiej w model nowego typu organizacji społecznej, gdzie indywidualizm byłby harmonijnie połączony z socjalizmem. Hercen uważał jednak, że proponowanie tego lub innego ideału jako ostatecznego rozwiązania stanowiło wyraz niezrozumienia natury społeczeństw ludzkich: „Harmonii między jednostką a społeczeństwem nie ustala się raz na zawsze; *kształtuje* ją stopniowo każdy okres, prawie każdy kraj i zmienia się ona wraz ze zmianą warunków, jak w ogóle wszystko, co żywe”⁹⁴.

Socjalizm sam w sobie stanie się przyczyną kolejnych napięć i konfliktów:

socjalizm przejdzie przez wszystkie swe fazy i rozwinie się do skrajnych konsekwencji, do absurdu. I wówczas z tytanicznej piersi rewolucyjnej mniejszości znów wyrwie się krzyk negacji i znów rozpocznie się śmiertelny bój, w którym socjalizm zajmie miejsce dzisiejszego konserwatyzmu i zostanie zwyciężony przez przyszłą nieznaną nam rewolucję... Wieczna gra życia, bezlitosna jak śmierć, nieodparta jak narodziny, *corsi e ricorsi* historii, *perpetuum mobile* wahała!⁹⁵

⁹¹ A. Герцен, *Порядок торжествуем!*, dz. cyt., s. 184.

⁹² Por. esej na ten temat: A. Hercen, *On liberty*, w: tenże, *Rzeczy minionie...*, t. IV, dz. cyt., s. 71–84.

⁹³ A. Герцен, *Крещеная собственность*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 12, Москва 1957, s. 112.

⁹⁴ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, dz. cyt., s. 669.

⁹⁵ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, dz. cyt., s. 643. W przypisie do dzieła Hercena czytamy: „zgodnie z cykliczną koncepcją czasu, wyłożoną w książce *Vica Principi di una Scienza Nuova*

Zgodnie z tym, co sugeruje powyższy, bardzo ważny fragment, Hercen był jedynym z wielkich ikonoklastów swojego stulecia, który oparł się pokusie wyniesienia własnej wiary na poziom dogmatu. Konsekwentnie trzymał się w latach późniejszych celu, który wytyczył sobie w 1832 r. – celu związanego ze znalezieniem podejścia do rzeczywistości, które nie skutkowałoby zatopieniem przez to, co idealne, ani też zalaniem przez to, co rzeczywiste. W efekcie udało mu się wypracować podejście do problemu wolności, które charakteryzowała niezwykła oryginalność i głębia, związana z unikalnym zrozumieniem tego, co on sam opisał jako „relację między wielkimi sprzecznymi siłami, które ścierają się w konflikcie i jednocześnie stanowią podstawę współczesnego społeczeństwa”⁹⁶.

Niniejsza analiza miała na celu wykazanie, że pomimo iż Hercenowskie podejście do rzeczywistości społecznej i politycznej było bardzo powiązane z propozycją przedstawicieli lewicy heglowskiej oraz estetycznym idealizmem Schillera, to wpływ Franciszka Bacona jest w tym zakresie równie ważny. Można powiedzieć, że metoda Bacona odegrała istotną rolę w rozwoju tego, co Isaiah Berlin nazwał najbardziej charakterystyczną cechą Hercena – niezwyklej wrażliwości „na zjawiska i procesy społeczne pozostające w fazie embrionalnej, niewidoczne gołym okiem”⁹⁷.

Samo wskazanie podobieństw między „metodami”, które obaj wypracowali, to za mało, by opisać entuzjizm, jaki Hercen odczuwał w odniesieniu do poglądów XVII-wiecznego angielskiego filozofa, entuzjizm, który przetrwał, a nawet wzmógł się po tym, jak Hercen zapoznał się z rewolucyjną filozofią lewicy heglowskiej. Za tym wszystkim wydają się stać dwa podstawowe motywy: po pierwsze, Hercenowskie poczucie podobieństwa między historyczną rolą Bacona w XVII-wiecznej Europie i rolą, którą widział dla siebie i swojego pokolenia w Europie XIX wieku; po drugie, podobieństwo temperamentów obu myślicieli.

W *Listach o badaniu przyrody* Hercen powitał Bacona niczym Kolumba oznajmającego początek nowej ery ludzkiej myśli; w tym samym czasie u Hercena wyrabiała się przekonanie, że przeznaczeniem rosyjskiej inteligencji, dzięki swoistemu układowi okoliczności historycznych, było odegranie analogicznej roli w obszarze myśli społecznej. Po rewolucji 1848 roku Hercen przekonywał, że Zachód stanął przed możliwością transformacji stosunków społecznych na drodze rewolucji socjalistycznych, porównywalną, jeśli chodzi o doniosłość, z sytuacją, gdy cywilizacja antyczna została zastąpiona przez nowy świat chrześcijański. Jednakże obecne zmiany mogły przerodzić się

(1725), po okresach wzniesienia (*corsi*) następują nieuchronne okresy upadku (*ricorsi*), po czym cały cykl powtarza się od nowa”, A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 1, dz. cyt., s. 704.

⁹⁶ A. Герцен, *Prolegomena*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 20, Москва 1960, s. 59–60.

⁹⁷ I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, dz. cyt., s. 216.

w ślepe zniszczenie idące od dołu drabiny społecznej, gdyż nawet najbardziej postępowe zachodnie elity kulturowe były zbyt przywiązane do dziedzictwa i tradycji przeszłości, zbyt przesiąknięte „dualistycznym” trybem myślenia, by stać się awangardą nowego świata. Rosyjski radykał⁹⁸ natomiast, niebędący częścią porządku ustalonego w jego własnym kraju i tylko wtórnie znający tradycje i kulturę Zachodu, jest „najbardziej niezależnym człowiekiem w Europie”⁹⁹, zupełnie wolnym od „wszystkich gotowych koncepcji, wszystkich tych dziedzicznych obciążeń i przeszkód, które sprawiają, że umysł zachodni nie może iść dalej, obciążony historyczną kulą u nogi”¹⁰⁰. Hercen wierzył, że jest dobrze przygotowany, na skutek przypadku historii, by osiągnąć na gruncie politycznym i społecznym to, czego Bacon dokonał w obszarze wiedzy naukowej – mianowicie, by wykazać pustkę tradycyjnych przekonań i uprzedzeń, które przez wieki zniekształcały ludziom obraz ich samych i ich stosunków społecznych.

Oprócz zarzutu, że Hercen nie zrozumiał, co tak naprawdę działo się na Zachodzie, można również wytknąć mu naiwność w postrzeganiu rosyjskiej elity intelektualnej; jego własne pisma (a w szczególności estetyczna pogarda dla burżuazji) zbyt często ujawniają arystokratyczne uprzedzenia z czasów społeczeństwa preindustrialnego. Na skutek konfliktu z młodym pokoleniem rewolucjonistów w Rosji, Hercen szybko dochodzi do wniosku, że tendencja do tworzenia idoli była tak samo dobrze rozwinięta tam, jak gdziekolwiek indziej. Niezależnie od tego, warto zaznaczyć, że w XIX-wiecznej Europie tylko w pismach Hercena i pochodzącej od niego tradycji intelektualnej odnajdujemy fundamentalną krytykę – przeprowadzoną z punktu widzenia jednostkowej wolności i samospelnienia – celów i wartości, które w tamtym czasie były wspólne zarówno liberałom, jak i radykałom: podejścia ilościowego, industrializacji, mechanizacji, „masowych” demokracji i, przede wszystkim, postępu rozumianego jako absolutna wartość, dla realizacji której jednostki, a w niektórych przypadkach całe klasy społeczne mogą być poświęcone bez skrupułów. Wiele z elementów krytyki Hercena zostało powszechnie zaakceptowanych w kontekście krajów słabo rozwiniętych, uznano też wartość krytyki kapitalizmu i liberalnych demokracji przeprowadzanej na gruncie rosyjskiej myśli populistycznej, ale za życia Hercena jego idee były powszechnie wypaczane. W tym sensie widać też kolejne podobieństwo między jego własnym losem a życiem Bacona.

⁹⁸ W polskim tłumaczeniu jest „Rosjanin myślący”; w oryginale francuskim zdanie brzmi następująco: „Le Russe émancipé est l’homme le plus indépendant de l’Europe” – A. Hercen, *Le peuple russe et le socialisme*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 7, Москва 1956, s. 298 [przyp. tłum].

⁹⁹ A. Hercen, *Lud rosyjski i socjalizm*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 2, dz. cyt., s. 237.

¹⁰⁰ A. Герцен, *Еще раз Базаров*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 20, dz. cyt., s. 347.

Bacon wskazał na podwójną trudność, z którą zmierzyć się muszą ci, którzy chcą nie tylko wymienić stare idee na nowe, ale zmienić fundamentalne kategorie i tryby myślenia:

(...) ponieważ wiedza, która jest świeża i niezależna od wcześniejszych opinii, powinna być przekazana w innej formie niż ta, która jest już uznana i nie budzi kontrowersji (...). Ponieważ ci, których przekonania zgadzają się z powszechną opinią, muszą jedynie skupić się na dowodzeniu i dysputach; jednakże ci, których przekonania wychodzą poza powszechne opinie, mają przed sobą podwójny wysiłek; po pierwsze, muszą starać się być zrozumiani, po drugie, muszą też dowodzić i wykazywać (...) ¹⁰¹.

Ów drugi „wysiłek” prowadzi w pewnym sensie do błędnego koła:

Ani o naszej metodzie, ani o odkryciach według niej dokonanych (trzeba to bowiem powiedzieć otwarcie) nie można wydać żadnego słusznego sądu na podstawie (...) metody obecnie stosowanej (...). Nie można bowiem żądać, ażeby wyrok zależał od kogoś, kto sam stoi przed sądem. Niełatwa też rzecz wyłożyć to lub wyjaśnić, co zamierzamy przedstawić; bo to, co samo w sobie jest nowe, będzie można zrozumieć jedynie przez zestawienie z tym, co stare ¹⁰².

Polityczna izolacja i frustracja, jakich doświadczał Hercen, są potwierdzeniem prawdziwości tej ostatniej wypowiedzi. On również był w pełni świadom trudu, jakiego wymaga realizacja zadania, które sobie wyznaczył: „są dwa rozumy, a nie jeden” ¹⁰³, pisał – ten związany ze starym światem i ten powiązany z przyszłym nowym światem wolności – ale, choć wielu domyśla się prawd związanych z nowym rozumem, „nikt nie śmie wymawiać ich wprost, w tak niewielkim stopniu są wyzwolone zarówno nasz intelekt, jak i nasz język od rozmaitych papierowych smoków i zużytych świątyń” ¹⁰⁴.

Podczas gdy „istnieje parę szczególnie drogich mi myśli (...); [i] fakty aż nazbyt potwierdzają ich słusność” ¹⁰⁵, umysły wielu były tak odporne, że pozostali wobec nich niewzruszeni. Owo niezrozumienie manifestowało się w tym, iż był on oceniany w ramach zjawiska „formalizmu”, które przecież sam zwalczał, utożsamiając go z dogmatami głoszonymi przez daną grupę lub sektę. Jak stwierdził pod koniec życia, określano go mianem m.in. socjalisty, jakobina, anarchisty, hebertysty, terrorysty niesytego krwi ¹⁰⁶: „Najgorsze zaś

¹⁰¹ F. Bacon, *The Works*, vol. III, London 1857, s. 406.

¹⁰² F. Bacon, *Novum Organum*, dz. cyt., s. 65.

¹⁰³ A. Герцен, *Война и мир*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 14, Москва 1958, s. 107.

¹⁰⁴ A. Герцен, *Письма к путешественнику*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 18, dz. cyt., s. 369.

¹⁰⁵ A. Hercen, *Końce i początki*, dz. cyt., s. 521.

¹⁰⁶ Zob. A. Герцен, *К концу года*, w: tenże, *Собрание сочинений в 30 томах*, t. 18, dz. cyt., s. 454.

jest to, że ludzie jak gdyby mnie nawet rozumieją, przytakują mi, ale myśli moje pozostają im obce, dalekie, nie stają się bezpośredniością świadomości i bytu moralnego, które leżą u podstaw naszych poglądów i czynów”¹⁰⁷.

Ów brak zrozumienia można było zauważyć i po jego śmierci, w związku z pewnym ironicznym zwrotem akcji, który Hercen na pewno umiałby docenić. Podczas jego życia, rosyjscy liberałowie i radykałowie utożsamiali go odpowiednio z obozem przeciwnym dla danej grupy: po jego śmierci natomiast każda z tych grup starała się opisać go jako swojego protoplastę i był Hercen przedstawiany zarówno jako wielki rosyjski liberał, jak i jeden ze świętych patronów bolszewizmu¹⁰⁸.

Jeśli Hercen czuł pokrewieństwo z Baconem ze względu na podobieństwo ich losów, musiał również czuć pokrewieństwo na poziomie osobowościowym. Obaj byli myślicielami, których pomysły nie współgrały z intelektualnym klimatem epok, w których przyszło im tworzyć. W czasach zdominowanych przez scholastykę, czy też przez abstrakcje i fantazje idealizmu i romantyzmu, Bacon i Hercen wyróżniali się umiejętnością wnikliwej obserwacji, wyjątkowo dobrze rozwiniętym zmysłem tego, co dane bezpośrednio, i tego, co jednostkowe, umiłowaniem wielobarwności i różnorodności – darami, które często powodowały, iż nazywano ich poetami. Bacon z całą stanowczością opierał się tendencji obecnej w jego czasach, by w studiach historii naturalnej nie zwracać uwagi na rzeczy „liche albo nawet szpetne”, wszak „słońce zagląda zarówno do pałaców, jak i do kanałów ściekowych, a przecież nie płami się przez to”¹⁰⁹. W podobny sposób Hercen poświęcał mnóstwo energii na walkę z tym, co określał jako idealistyczne przekonanie, że przyroda to nic więcej, jak tylko „upadła idea”¹¹⁰; a jego poczucie tego, co dane bezpośrednio, znajduje wyraz w żywym stylu i obserwacjach zawartych w jego pismach, szczególnie we wspomnieniach, które dzięki swoim błyskotliwym opisom osobowości wymieniane są często jako jedno z ważniejszych dzieł literatury rosyjskiej.

Użycie aforyzmów jako sposobu na zwarte ujęcie podstawowych prawd wiązało się w szczególny sposób z tak rozwiniętym darem obserwacji. Bacon w następujący sposób uzasadnia owo wykorzystanie aforyzmów:

Przekazywanie wiedzy za pomocą aforyzmów ma wiele zalet, których brakuje w przypadku metodycznego przedstawienia materiału. Po pierwsze, stanowi próbę dla autora, pokazując,

¹⁰⁷ A. Hercen, *Końce i początki*, dz. cyt., s. 521.

¹⁰⁸ Piotr Struve, teoretyk rosyjskiego liberalizmu, widział w Hercenie protoplastę stworzonego przez siebie nurtu umiarkowanego liberalizmu. Por. П. Струве, *Герцен*, „Русская мысль” 1912, nr 4, s. 131–139; por. też: W. Lenin, *Pamięci Hercena*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 21, Warszawa 1986, s. 247–253.

¹⁰⁹ F. Bacon, *Novum Organum*, dz. cyt., s. 147.

¹¹⁰ A. Hercen, *Kaprysy i dumania*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, dz. cyt., s. 411.

czy jest niepewny swej wiedzy i czy zna temat tylko powierzchownie. Wynika to z tego, że aforyzmy, jeśli nie mają brzmieć śmiesznie, muszą sięgać do istoty i serca nauki. Nie można tu korzystać z ilustracji czy wchodzić w dygresje, ograniczona jest liczba przykładów; więc tworzywem dla aforyzmów może być tylko dobrej jakości obserwacja (...). Po drugie, metodyczne przedstawienie materiału dobrze sprawdza się w przypadku zmiany czyichś przekonań, ale nie nadaje się do przekazywania bardziej praktycznych wskazówek; jest to związane z tym, że zawiera ono w sobie pewną cykliczność demonstracji, gdzie jeden fragment wyjaśnia drugi, w ten sposób pomagając w zrozumieniu treści; jednakże, jako że działania w życiu codziennym nie są koniecznie powiązane, najlepiej, gdy wskazówki ich dotyczące również traktowane będą oddzielnie. Ostatni powód jest taki, że aforyzmy, reprezentujące tylko elementy, czy też fragmenty wiedzy, stanowią zaproszenie dla innych, by dodali coś od siebie; natomiast metodyczna wykładnia, stanowiąca całościową próbę opisu, sprawia, że człowiek przestaje się wysilać, jakby uznając, że wszystko już zostało w danej materii powiedziane¹¹¹.

Pisma Hercena zawierają wiele fragmentów ilustrujących powyższe trzy aspekty, na które zwraca uwagę Bacon. W szczególności *Z tamtego brzegu*, które może być określone jako Hercenowskie *Novum Organum*, zawiera wiele błyskotliwych aforyzmów będących wynikiem wnikliwej obserwacji procesów historycznych. Napisane tak, by prowokować, i często zawierające paradoksalne sformułowania, aforyzmy te mają na celu wstrząsnąć czytelnikiem i spowodować jego reakcję, a w konsekwencji działanie. Dla przykładu: „Nie wystarczy przekonanie, iż obraza majestatu nie jest przestępstwem, trzeba umieć dostrzegać zbrodniczość w *salus populi*”¹¹²; „człowiek wolny *sam tworzy* własną moralność”¹¹³. „Gdyby ludzie zechcieli, zamiast zbawiać świat, zbawiać siebie, zamiast wyzwalać ludzkość, siebie wyzwalać – jakże wiele uczyniliby dla zbawienia świata i wyzwolenia człowieka”¹¹⁴. Sedno filozofii Hercena jest zawarte w aforyzmie znajdującym się na pierwszej stronie wspomnianego dzieła, gdzie ostrzega on czytelnika, że w pracy tej na próżno szukać rozwiązań, „nie ma ich tutaj, nie zna ich w ogóle współczesny człowiek”¹¹⁵.

Zarówno u Hercena, jak i Bacona umiejętność wnikliwej obserwacji współgrała z nieustającym dążeniem do poznania prawdy, i to napięcie stanowiło źródło ich siły, ale też ich słabych stron. Zostało ono opisane w następującym fragmencie, stanowiącym objaśnienie podejścia Bacona:

Podwójny impuls, z jednej strony potrzeba odkrycia i ustalenia Prawdy, i z drugiej dążenie do utrzymania myśli w ciągłym ruchu i uniemożliwienia jej przyjęcia ustalonej formy, stanowi rdzeń podejścia Bacona. Stanowi to miarę, być może, nie tylko jego wielkości, ale również słabości jako praktycznego człowieka nauki. Nawet jeśli nie umiał poświęcić, jak

¹¹¹ F. Bacon, *The Works*, t. IV, London 1858, s. 450–451.

¹¹² A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, dz. cyt., s. 558.

¹¹³ Tamże, s. 669–670.

¹¹⁴ Tamże, s. 655.

¹¹⁵ Tamże, s. 509.

uczynili to Gilbert czy Harvey, całościowego charakteru i ogromnego zakresu swojej myśli dla jakiegoś małego fragmentu wiedzy, który mógłby zostać w całości opanowany, nie umiał też rozwiązać sprzeczności związanej z jego pragnieniem poznania prawdy i pozostania w stanie ciągłej możliwości inaczej niż za pomocą wyobraźni. Opierając się o taką właśnie skalę, owa Metoda, powiązana z wymogiem wykonywania skomplikowanych, podwójnych manewrów pomiędzy eksperymentem a aksjomatem, tym, co szczegółowe, i tym, co ogólne, legła w gruzach (...). To właśnie wyobraźnia (...), a nie rozum stanowi spoiwo jego myśli¹¹⁶.

Mutatis mutandis, może to stanowić również opis myśli Hercena. Głównie z powodu owego napięcia, to właśnie negatywne aspekty myśli zarówno Bacona, jak i Hercena okazały się dużo bardziej trwale i istotne niż aspekty o charakterze pozytywnym. Skonstruowane przez nich doktryny o charakterze pozytywnym stanowiły twory niezbyt udane, które – jak się wydaje – nie przekonywały nawet ich twórców. Baconowi nigdy nie udało się zakończyć zarysu systemu wiedzy zintegrowanej, a wysiłki Hercena związane z rozwinięciem filozofii historii na podstawie analogii zauważanych przez niego pomiędzy procesami biologicznymi i historycznymi (pogląd, że cywilizacja europejska stanowiła okres rozkładu, który zostanie zastąpiony rozwojem nowych, „świeżych” sił, mianowicie europejskiego proletariatu czy też historycznie „młodych” Słowian) wyglądają na próbę wskrzeszenia pewnej wersji idealistycznego organicyzmu, zaś jego wiara, że rosyjska wspólnota chłopska może być podstawą idealnego socjalistycznego społeczeństwa, była skrajnie utopistyczna. To właśnie ta wiara skłoniła Turgieniewa do stwierdzenia, że Hercen po zniszczeniu wszystkich idoli nie umiał żyć bez tego, co absolutne, i stworzył nowego idola – baranicę rosyjskiego chłopca – by zastąpił te, które wcześniej obalił¹¹⁷.

Taki osąd jest jednak zbyt surowy – Hercen zawsze starał się zaznaczyć, że realizacja ideału, który głosił, nie była czymś nieuniknionym czy nawet czymś bardzo prawdopodobnym, i nigdy nie był na tyle niespójny, by zaproponować rozwiązanie problemów społecznych, które miałyby charakter uniwersalny czy ponadczasowy. Podobnie do Bacona, był on w pełni świadomy, że to właśnie niszczenie idoli stanowiło o istocie jego roli w rozwoju myśli ludzkiej. Bacon pisał o tym, jak wyobraża sobie przyszły osąd swoich dokonań: „nic wielkiego nie zrobiliśmy, tylko to, co uchodziło za wielkie, oceniliśmy jako mniejsze”¹¹⁸. Dla porównania, oto co napisał Hercen o swojej filozofii historii: „(...) nie jest to nauka, ale akt oskarżenia, jest to bicz, którego należy używać przeciwko

¹¹⁶ A. Righter, *Francis Bacon*, w: B. Vickers (red.), *Essential Articles for the Study of Francis Bacon*, Haden 1968, s. 315.

¹¹⁷ И. Тургенев, *К А.И. Герцену*, w: tenże, *Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах: Письма*, t. 5, Москва 1988, s. 125–126.

¹¹⁸ F. Bacon, *Novum Organum*, dz. cyt., s. 127.

nonsensownym teoriom i niedorzecznościom retoryków-liberałów, jest to czynnik wprowadzający zamęt i nic ponadto; ale wpływa na innych i stymuluje, sprawia, że się złoścą i zaczynają myśleć”¹¹⁹.

Przełożyli Adam Trybus i Jacek Uglik

¹¹⁹ А. Герцен, *Письма*, w: *тенже, Собрание сочинений в 30 томах*, т. 24, Москва 1961, s. 184.