

Andrzej Walicki

Dwa oblicza Hercena: filozofia wolności i „rosyjska idea”

Słowa kluczowe: *filozofia wolności, Rosja, Europa, rosyjski socjalizm, wieloliniowość rozwoju*

Można bez przesady powiedzieć, że ideowe poszukiwania rosyjskiej inteligencji XIX wieku koncentrowały się wokół praw historii i dróg postępu historycznego, w ścisłym zarazem związku z kwestią miejsca Rosji w powszechnej historii ludzkości oraz z „przeklętym pytaniem”: co robić? Rosyjskie spory na te tematy charakteryzowały się ogromnym bogactwem idei, wewnątrznie ze sobą powiązanych, choć formalnie należących do różnych dziedzin wiedzy i świadomości.

Znaczenie Hercena w intelektualnej historii Rosji polega na tym, że w jego twórczości wykrystalizowała się ze szczególnym dramatyzmem niemal cała problematyka owych wielkich sporów o wolność i konieczność historyczną, o Rosję i ludzkość.

Nie ma tu miejsca na całościową analizę światopoglądu Hercena, a tym bardziej jego skomplikowanej ewolucji. Chcemy jedynie dokonać interpretacji dwóch elementów Hercenowskiego dziedzictwa. Jednym z nich jest filozofia jednostkowej wolności, negująca wszelkie próby usprawiedliwienia okrucieństw historii, drugim – filozofia „rosyjskiego socjalizmu”, tj. „rosyjskiej idei”, jako możliwego rozwiązania bolesnych problemów rozwoju historycznego Rosji i Europy. Te dwie strony myśli Hercena nie zawsze pozostawały ze sobą w zgodzie. Sam Hercen w znakomitej książce *Z tamtego brzegu* objaśniał ich relację jako dialogiczną, usytuowaną w dialektycznym napięciu między dwiema perspektywami, różnymi, choć zakorzenionymi w jednym systemie wartości. Z jednej strony, filozofia całkowicie wolnej jednostki, rezygnująca z jakichkolwiek historycznych pocieszeń; z drugiej – filozofia nadziei, poszu-

kująca wbrew wszystkiemu możliwości kolektywnego (powszechnego) zbawienia.

I. Filozofia wolności

1

Już na samym początku swego rozwoju ideowego Hercen – jako student Uniwersytetu Moskiewskiego, a potem jako polityczny zesłaniec (Perm, Wiatka, Włodzimierz, 1834–1840) – postrzegał swoją epokę jako czas kryzysu, z którego narodzi się, zgodnie z prawami „socjalnej palingenezy”, nowy i całkowicie odrodzony świat. Uzasadnieniem tej diagnozy były idee Schellinga i niemieckich romantyków, połączone z francuskim socjalizmem utopijnym, zwłaszcza z saintsimonizmem, głoszącym nadejście nowej, „organicznej epoki”, która harmonijnie zjednoczy pełną emancypację jednostki z pozytywnym rozwiązaniem sprzeczności społecznych.

Powrót Hercena do Moskwy z zesłania (na początku 1849 roku) zbiegł się w czasie z kulminacją wpływów Hegla wśród młodych moskiewskich intelektualistów z kółka Nikołaja Stankiewicza. Liderzy kółka, Wissarion Bieliński i Michaił Bakunin, pasjonowali się wówczas interpretacją Hegla jako filozofa rozumnej konieczności historycznej, wywodząc z niej postulat „pojednania z rzeczywistością”. Dla Hercena było to zupełnie nie do przyjęcia. Nie zmienia to faktu, że Hegel powszechnie uważany był wówczas za ostatnie słowo filozofii, co oznaczało, że trzeba było tę filozofię badać oraz przewyciężyć z jej wnętrza, na rzecz wolnej, aktywnej, wszechstronnie rozwiniętej osoby ludzkiej.

W rozwiązaniu tego zadania dopomogli Hercenowi dwaj myśliciele: August Cieszkowski¹, autor *Prolegomenów do historiozofii* (*Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin 1938), i Ludwik Feuerbach. Dzieło Cieszkowskiego uznawało heglizm za szczyt i koniec „epoki myśli”, po której nastąpi trzecia i ostatnia epoka historii – „epoka czynu”, w której ludzie staną się wreszcie wolnymi i świadomymi twórcami swego losu. Bliskie Hercenowi były również saintsimonistyczne motywy książki Cieszkowskiego, choćby idea „rehabilitacji materii”, przeciwstawiona heglowskiemu panlogizmowi. *O istocie chrześcijaństwa* Feuerbacha (prze czytane przez Hercena w roku 1842) doprowadziło tę „rehabilitację materii” do skrajności, całkowicie odrzucając idealizm na rzecz antropologicznego materializmu, mającego być obroną żywych, cielesnych

¹ Wpływ Cieszkowskiego na Hercena podkreślał w swojej książce G. Szpet. Por. Г.Г. Шпет, *Философское мировоззрение Герцена*, Петроград 1921, s. 7–8; por. również A. Walicki, *Cieszkowski a Hercen*, w: *Polskie spory o Hegla, 1830–1860*, Warszawa 1966, s. 153–203.

ludzi przeciw panlogicznej „tyraniu powszechności”. W odróżnieniu od francuskich socjalistów, a także Cieszkowskiego, Feuerbach wiązał te idee nie z zastąpieniem historycznego chrześcijaństwa jakąś nową, niekonfesjonalną religią, ale ze zdecydowanym odrzuceniem wszelkiej religijności. Hercen, któremu w młodości nieobce były ewangeliczne ideały i nastroje mistyczne, chętnie zgadzał się z tym wnioskiem.

Najbardziej interesującym wykładem Hercenowskiej reinterpretacji filozofii Hegla są artykuły *Buddyzm w nauce* (1843) i *Listy o badaniu przyrody* (1845). Ich główny temat to „filozofia czynu” i „rehabilitacja przyrody” jako dwa podejścia do kwestii uwolnienia osobowości. W *Buddyzmie w nauce* Hercen krytykuje abstrakcyjny panlogizm jako „despotyzm ogólności”, który wyklucza wolną aktywność jednostki. „Działanie – pisze myśliciel – to właśnie osobowość”². Oznaczało to, że warunkiem przekształcenia człowieka w osobowość jest najpierw uwolnienie go od „naturalnej bezpośredniości”, wznieślenie na poziom bezosobowego, abstrakcyjnego myślenia, a potem, w stadium trzecim, dialektyczny powrót do własnej identyczności, wzbogaconej rozwojem i zdolnej wyrazić się w wolnej twórczości, przeobrażającej świat w postulowanym kierunku. W *Listach o badaniu przyrody* te same problemy rozpatrywane były w związku z zagadnieniem możliwości pogodzenia naturalistycznego empiryzmu (utożsamianego z materializmem) z filozoficznym idealizmem. Takie pogodzenie postulowane było przez Hercena w interesie zarówno nauki, jak i – a właściwie przede wszystkim – ludzkiej osobowości. W ślad za Feuerbachem rosyjski myśliciel widział w idealizmie filozofię abstrakcyjnej uniwersalności, grożącej pochłonięciem żywej, konkretnej jednostki. Materializm, z drugiej strony, traktował jako obronę żywych, cielesnych jednostek, aczkolwiek niosącą w sobie niebezpieczeństwo sprowadzenia osoby do naturalistycznej partykularności, zagrażającej z kolei całkowitą atomizacją społeczeństwa. Zgodnie z tą diagnozą, zadanie przyszłej syntezy idealizmu i materializmu polegałoby na optymalnym połączeniu materialistycznej obrony praw żywych, cielesnych ludzi z idealistycznym uniwersalizmem.

Ważnym aspektem Hercenowskiej krytyki heglizmu był również zdecydowany protest przeciw koncepcji „chytrego rozumu historii”, który bez litości wykorzystuje zarówno ludzi, jak i całe narody dla realizacji swoich własnych celów. Jednak w ostatecznym rachunku negacja heglowskiego ubóstwienia konieczności historycznej nie przeszkodziła Hercenowi pozostać postępowym okcydentalistą, wierzącym w ogólny sens historii ludzkości i oczekującym socjalistycznej przyszłości.

² A. Hercen, *Dyletantyzm w nauce*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. I, przeł. J. Walicka, Warszawa 1965, s. 85.

Wiara ta nie oparła się jednak rozczarowaniu, jakim okazało się dla Hercena spotkanie z realnym Zachodem, szczególnie z Francją, która była dlań (zgodnie z rozpowszechnionym stereotypem) narodem wybranym rewolucji socjalnej.

Na początku 1847 roku, po długich staraniach, Hercen uzyskał zagraniczny paszport i mógł zrealizować marzenie o podróży na Zachód. Tam jednak czekało go całe pasmo rozczarowań. Choć był dobrze zaznajomiony z socjalistyczną krytyką ustroju burżuazyjnego, poraziła go mieszczańska trywialność Francji Ludwika Filipa. Pozostawała nadzieja związana z socjalizmem, ale i ona szybko zniknęła wraz z wydarzeniami rewolucyjnymi 1848 roku. Krwawe zdławienie rewolucji było dla Hercena szokiem, ostatecznie niszczącym jego wiarę w racjonalny europejski postęp.

Dokumentem tego głębokiego rozczarowania była znakomita książka *Z tamtego brzegu* (1850). Myśliciel pożegnał się w niej ostatecznie z heglowskim i saintsimonistycznym przekonaniem o sensie i celowości procesu historycznego. Historia – pisał Hercen – nie ma określonej drogi, zależy od „wichru przypadków”, stale improwizuje, „stuka jednocześnie do tysiąca wrót”³. A jeśli tak, to poświęcanie siebie w imię nieistniejącej logiki postępu nie ma najmniejszego sensu: „podporządkowanie jednostki społeczeństwu, narodowi, ludzkości, idei – to kontynuacja składania ofiar przez ludzi, to zarznięcie jagnięcia ku przebłaganu Boga, ukrzyżowanie niewinnego za winnych”⁴. Ale istnieje i odwrotna strona tego pozbawienia sensu historii: jeśli nie ma zbawienia ani w niebiosach, ani na ziemi, to wartością najwyższą staje się wolna osobowość człowieka. Uwolniona od zewnętrznych barier, uzyskuje możliwość „szukania przystani” w samej sobie, w świadomości swej bezgranicznej wolności, swej samowładnej niezależności.

Nic dziwnego, że takie stanowisko nie spodobało się zachodnim radykałom. Reinhold Solger w serii artykułów krytykował autora *Z tamtego brzegu* jako sceptycznego arystokratę, zewnętrznego obserwatora, równie wyobcowanego na Zachodzie, jak i we własnej ojczyźnie. Moses Hess wyraził podobny pogląd w prywatnych listach do Hercena, podsumowując je wnioskiem o sceptycyzmie, anarchizmie i antyludowości swego korespondenta⁵.

Rosyjscy rewolucjoniści-rzadczyńcy lat sześćdziesiątych XIX wieku oceniali wątpliwości Hercena jeszcze surowiej.

Na prawach dygresji, która wydaje się tu jak najbardziej na miejscu, a nawet konieczna, należy jednak odnotować, że w XX wieku książkę *Z tam-*

³ A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. I, dz. cyt., s. 541.

⁴ Tamże, s. 662.

⁵ Por. M. Hess, *Pisma filozoficzne 1841–1850*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1963, s. 573–610.

tego brzegu zaczęto uważać za najbardziej cenną i aktualną część dorobku Hercena. Przedstawiciele rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, Nikołaj Bierdiajew i Siergiej Bułgakow, w okresie swej ewolucji od marksizmu do idealizmu odkryli „duchowy dramat” Hercena i uczynili go ważnym elementem swej przenikliwej krytyki marksistowskiej „religii postępu”⁶. Lider moskiewskiej szkoły filozofii prawa Paweł Nowgorodcew w książce *O społecznym ideale* skrupulatnie wykorzystał myśli Hercena w swej krytyce idei „ziemskiego zbawienia”⁷. Jeszcze dalej w tym kierunku poszedł Iwanow-Razumnik, autor klasycznej *Historii rosyjskiej myśli społecznej*, napisanej z pozycji neonarodnickich i przedstawiającej Hercena jako twórcę tradycji narodnickiej. W pracy *O смысле жизни* (Petersburg 1910) Iwanow-Razumnik zestawiał Hercena z filozofem religijnym Lwem Szestowem i ukazywał ich jako dwóch wielkich przedstawicieli różnych wariantów „immanentnego subiektywizmu”: filozofii konsekwentnego antyracjonalistycznego indywidualizmu, wrogiej wszelkim wersjom despotycznego „obiektywizmu” w rodzaju „obiektywnego rozumu” czy „obiektywnych praw historii”⁸. Razumnik widział w tym właściwy rezultat poszukiwań ideowych inteligencji rosyjskiej oraz najwyższe osiągnięcie myśli Hercena, który sam oceniał *Z tamtego brzegu* jako to, „co napisałem najlepszego i zapewne niczego lepszego już nie napiszę”.

Interesujące, że po rewolucji rosyjskiej oraz dwóch wojnach światowych teza o centralnym miejscu *Z tamtego brzegu* w dorobku Hercena znalazła potwierdzenie w klasycznej *Historii filozofii rosyjskiej*, opublikowanej w roku 1948 przez profesora prawosławnego instytutu teologicznego w Paryżu Wasilija Zieńkowskiego. Szczytem rozwoju filozoficznego Hercena było, zdaniem Zieńkowskiego, twierdzenie o „alogizmie historii”, oddającym człowieka pod „upokarzającą władzę przypadkowości”⁹. Drugą stroną tego światopoglądu było uznanie moralnej niezależności jednostki. Osoba okazywała się wolna w swych wyborach historycznych właśnie dlatego, że każdy jej wybór był w istocie jednakowo arbitralny, pozbawiony jakiegokolwiek obiektywnej podstawy¹⁰.

Jak jednak wiadomo, Hercen nie zatrzymał się na tym poglądzie. Według jego własnych słów, zbawiła go „wiara w Rosję”.

⁶ Por. artykuł Bułgakowa *Душевная драма Герцена*, przedrukowany w książce *От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903)*, С.-Петербург 1903. Nikołaj Bierdiajew w programowym artykule *Социализм как религия* („Вопросы философии и психологии” 1906, № 5) krytykował marksistowską teorię postępu wykorzystując Hercenowską krytykę konsekwencji moralnych heglowskiego pojmowania konieczności historycznej. Por. także wysoką ocenę *Z tamtego brzegu* w pracy Bierdiajewa *Русская идея* (Paryż 1946, s. 64).

⁷ Por. П.И. Новгородцев, *Об общественном идеале*, Москва 1991, s. 36–39, 149, 227.

⁸ Por. И.И. Иванов-Разумник, *О смысле жизни*, С.-Петербург 1910, s. 273–284.

⁹ В. Зеньковский, *История русской философии*, т. 1, Париж 1948, s. 299.

¹⁰ Tamże, s. 288.

II. „Rosyjska idea”

Ów przewrót w myśli Hercena przyjął formę przeniesienia nadziei socjalistycznych z Europy na Rosję. Spełnienie tych nadziei było w oczach myśliciela jedynie możliwością, niemającą niczego wspólnego z jakimiś prawami postępu. Niemniej jednak możliwość tę, nazwaną „rosyjskim socjalizmem”, można było wywieść z analizy specyfiki realnie istniejącej Rosji i jej historii. Hercen dokonał tego w szeregu prac przeznaczonych przede wszystkim dla zachodnich czytelników, takich jak *List pewnego Rosjanina do Mazziniego* (1849), *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji* (1851), *Do redakcji „Demokraty Polskiego”* (1853), *Rosja i stary świat* (1854).

We wszystkich tych tekstach idea „rosyjskiego socjalizmu” związana była z rozczarowaniem rezultatami europejskich rewolucji 1848 roku. W rzeczywistości jednak idea szczególnego, socjalistycznego przeznaczenia Rosji pojawiła się w myśli Hercena już na początku 1844 roku, w trakcie dyskusji moskiewskich okcydentalistów i słowianofilów (a także barona Haxthausena) o socjalistycznej wyższości rosyjskiego, wspólnotowego władania ziemią. Hercen odnosił się do tej idei sceptycznie, w czym umacniała go słowianofilska interpretacja *obszcziny* jako instytucji konserwatywnej, chroniącej Rosję przed rewolucją. Na zmianę tych poglądów Hercena wpłynęły w sposób rozstrzygający wykłady wygłoszone na początku 1844 roku w Collège de France przez Adama Mickiewicza¹¹. Podobnie jak słowianofile, Mickiewicz idealizował wspólnotową tradycję Słowian, ale – w odróżnieniu od słowianofilów – widział w niej zapowiedź zupełnie nowego świata, bliskiego ideom socjalistów, świata, który zastąpi stare porządki po zwycięstwie rewolucji socjalnej. W takiej rewolucyjnej interpretacji idea szczególnej misji Słowian była dla Hercena przekonująca. Jego wątpliwości budziło jedynie powiązanie tej idei z polskim mesjanizmem. Klasycznym krajem wspólnoty wiejskiej była przecież Rosja; Polskę natomiast widział jako kraj katolickich, „złacińszczonych” Słowian, mocno związanych ze „starym światem” i dlatego niezdolnych do rewolucyjnego przewrotu. Rozważania Mickiewicza o odnawiającej misji „młodych narodów słowiańskich”, pozbawionych wszystkiego w istniejącym świecie, ale zdolnych wszystko zdobyć w przyszłości, były, według Hercena, trafne w odniesieniu do Rosji, ale nie do Polski. Wyraził Hercen tę myśl tak oto: „To

¹¹ Por. A. Walicki, „Rosyjski socjalizm” Aleksandra Hercena jako odpowiedź na mesjanizm polski, w: A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 363–450; A. Валицкий, *Парижские лекции Адама Мицкевича: Россия и русские мыслители*, „Вопросы философии” 2001, № 3.

właśnie stanowi główne nasze powołanie – nie tracić nadziei w nieszczęściu, żywić niezłomną nadzieję w sytuacji, która się wydaje bez wyjścia”¹².

W ten sposób pierwszym argumentem Hercena na rzecz szczególnej misji historycznej Rosji była interpretacja rosyjskiej *obszcziny* jako wcielenia rdzennego słowiańskiego kolektywizmu, zdolnego – jak głosił Mickiewicz – połączyć się z ideą rewolucji i odegrać rozstrzygającą rolę w socjalistycznym przeobrażeniu Europy.

Niezbędnym warunkiem wypełnienia tej misji były jednak głębokie, wewnętrzne przekształcenia tradycji wspólnotowej: uwolnienie jej od ograniczającego ją jednostkę patriarchalnego konserwatyizmu, wzbogacenie indywidualistycznymi wartościami Zachodu. Chłopska solidarność, negująca egoizm własności prywatnej, winna zjednoczyć się z zasadą osobowej wolności, reprezentowaną w Rosji przez wykształcone elity, powstałe w procesie europeizacji. Pełne, świadome rozwinięcie tej „idei osobowości” było, według Hercena, zdobyczą prozachodniej inteligencji lat 60. – pokolenia „zbędnych ludzi”, oderwanych od „ludowej gleby”, a zarazem obcych imperialnym strukturom „oficjalnej Rosji”.

Sukces „rosyjskiego socjalizmu”, równoznaczny z realizacją „rosyjskiej idei” w historii powszechnej, zależy więc od możliwości połączenia dwóch systemów wartości: ludowego „komunizmu” z inteligentną ideą wolnej osobowości. Wyraził to Hercen w formule: „zachować wspólnotę i wyzwolić jednostkę”¹³.

Trzecią częścią składową ideologii „rosyjskiego socjalizmu” było przekonanie Hercena, że wypełnienie zadania radykalnej przemiany ustroju socjalnego umożliwi Rosji brak „brzemienia przeszłości”, a więc brak głęboko zakorzenionych tradycji (oprócz tradycji chłopskiej *obszcziny*), które mogłyby stawiać opór innowacjom. Inspiracją był tu dla Hercena Piotr Czaadajew, który w *Liście filozoficznym*, a potem w *Apologii obląkanego*, rozwinął koncepcję Rosji jako „kraju bez historii”. Będąc zwolennikiem francuskich tradycjonalistów, Czaadajew interpretował ten „brak historii” jako głębokie nieszczęście, ale później, podążając tu za poglądem Leibniza i francuskich oświeceniowców, dostrzegł w tym swego rodzaju przywilej: możliwość budowania przyszłości bez oglądania się na przeszłość. Hercen oczywiście przejął tę drugą ocenę i na jej podstawie uznał Rosję za kraj znacznie bardziej zdolny do radykalnego przekształcenia „starego świata” niż przygniecione swą wielką przeszłością kraje Europy. Ta pesymistyczna ocena perspektyw rewolucyjnego samoodrodzenia Zachodu odnosiła się także do Polski, spętanej, zdaniem rosyjskiego

¹² A. Hercen, *Dziennik (wyjątki)*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. II, przeł. W. Bieńkowska, Warszawa 1966, s. 707.

¹³ A. Hercen, *Rosja i stary świat*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. I, dz. cyt., s. 278.

myśliciela, tradycją katolicyzmu i bezkrytyczną (choć zrozumiałą) miłością do dawnej wielkości swego szlacheckiego dziedzictwa.

Należy stwierdzić, że to trzecie uzasadnienie „rosyjskiego socjalizmu” nie sprzyjało popularności Hercena wśród zachodnich socjalistów i radykalnych demokratów. Wystarczy wspomnieć Marksa i Engelsa, którzy od razu zaliczyli Hercena do grona imperialnych rosyjskich nacjonalistów. Demokratyczne skrzydło polskiej emigracji, słusznie traktujące Hercena jako swego przyjaciela i sojusznika, również negatywnie odniosło się do jego rusocentryzmu. Nawet ludzie wielce krytyczni wobec tradycyjnego katolicyzmu doznawali irytacji, czytając w rewolucyjnej proklamacji Hercena, że upadek Polski był karą za jej wyobcowanie ze świata słowiańskiego, za „zachodni arystokratyzm” oraz „oddanie papieżowi”¹⁴. Pod koniec zaś lat 50. przedstawiciele prawego skrzydła polskiej demokracji zdecydowanie odrzucili Hercenowską idealizację „wolności od przeszłości”, widząc w niej więcej zagrożeń niż korzyści¹⁵.

Podobne stanowisko zajęli rosyjscy liberałowie lat 60. XIX wieku, widzący w idealizacji „wolności od przeszłości” niebezpieczne umizgi do rewolucyjnego nihilizmu. Szczególnie nie do zaakceptowania było z ich punktu widzenia idealizowanie przez Hercena rozpowszechnionego w Rosji nihilizmu prawnego jako zjawiska sprzyjającego rozwojowi socjalnego radykalizmu.

Jednym z liberalnych krytyków „rosyjskiego socjalizmu” był, jak wiadomo, Iwan Turgieniew, który próbował przekonać Hercena, że Rosja przynależy do *genus europaeum* i musi rozwijać się w podobny sposób jak Europa Zachodnia. W cyklu artykułów *Końce i początki* (1862–1863) Hercen polemizował z tym poglądem, przeciwstawiając mu tezę o pluralizmie dróg rozwoju, która zapowiadała teorię pluralizmu cywilizacji Nikołaja Danilewskiego. Podobnie jak Danilewski, wykorzystywał w swej teorii argumentację naturalistyczną, przeprowadzając analogię między rozwojem historycznym a ewolucją świata organicznego. Jednak w odróżnieniu od Danilewskiego Hercen zachował wierność wartościom uniwersalistycznym, podkreślając, że niezależnie od zróżnicowań „ogólne prawa [rozwoju ludzkości] pozostają te same”¹⁶. Różne drogi rozwoju nie są zdeterminowane genetycznie, a tym bardziej teleologicznie. Określa je nie jakaś konieczność, ale akumulacja przypadkowości: „Rozwój w przyrodzie, w historii nie tylko może się odchyłać, ale stale musi się odchyłać, ulegając wszelkim wpływom oraz mocą swej spontanicznej bierności, biorącej się z braku określonych celów”¹⁷.

¹⁴ А. Герцен, *Собрание сочинений*, т. 12, Москва 1954, с. 159.

¹⁵ Por. artykuły o Hercenie opublikowane w roku 1858 w paryskim piśmie polskich demokratów „Przegląd Rzeczy Polskich” (por. A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, dz. cyt., s. 430–433).

¹⁶ А. Герцен, *Собрание сочинений*, т. 16, с. 146.

¹⁷ Tamże.

Tak więc historia niczego nie gwarantuje, ale i niczego nie wyklucza. W okresie pisania *Końców i początków* Hercen skłaniał się ku skrajnemu pesymizmowi co do losów socjalizmu w mieszczańskiej Europie, natomiast dopuszczał możliwość socjalistycznej przyszłości Rosji. Sam fakt osiągnięcia przez ludzkość dokładnego zrozumienia zasadniczych niedostatków ustroju mieszczańskiego był dla niego dowodem, że myślący Rosjanie nie mogą się zgodzić na mechaniczne powtórzenie w Rosji kolejnych faz rozwoju Zachodu. W znakomitych listach do W. Lintona (*Rosja i stary świat*) formułował tę myśl następująco: „Praca wykonana, rezultat uzyskany są wykonane i uzyskane dla wszystkich, którzy je rozumieją; to solidarność postępu, to *majorat* ludzki”¹⁸.

„Rosyjski socjalizm” nie był jednak ostatnim słowem myśliciela. Udzielając poparcia polskiemu powstaniu 1863–1864 roku, i czyniąc to z powodów moralnych, a wbrew swemu pogładowi o jego wybuchu w niefortunnym momencie i braku szans na zwycięstwo, Hercen zapłacił za to wysoką cenę gwałtownego spadku wpływów „Kołokoła” w umiarkowanych kręgach społeczeństwa rosyjskiego. Izolacji Hercena sprzyjały również rozbieżności z rewolucyjnymi demokratami-radcami, zarzucającymi mu arystokratyczne nawyki i przesadne umiarkowanie. W dodatku bliscy przyjaciele Hercena, Nikołaj Ogariow i Michaił Bakunin, stanęli w tym sporze po stronie jego krytyków. Rozbieżności uległy bolesnemu pogłębieniu pod wpływem Siergieja Nieczajewa, który pojawił się w środowisku Hercena jako rzekomy przedstawiciel ogólnorosyjskiej organizacji rewolucyjnej i zażądał pieniężnego wsparcia swojej działalności. Hercen od razu dostrzegł w tym mistyfikację, jednak córka Hercena, wraz z Bakuninem i Ogariowem, uległa magnetycznemu wpływowi mistyfikatora. Nieczajew dodatkowo kompromitował się w oczach Hercena skrajnym, całkowicie amoralnym ekstremizmem. Wszystko to kazało Hercenowi ponownie przemyśleć swą ideologię – tym razem w duchu usunięcia z niej elementów rewolucyjnego nihilizmu.

Nowe stanowisko znalazło wyraz w listach do Bakunina, zatytułowanych *Do starego towarzysza* (1868–1869). Istotą nowego stanowiska była rezygnacja z idei „wolności od przeszłości” i ze związanej z nią radykalnej negacji „starego świata”. Hercen doszedł do wniosku, że wyzwolenie ludzkości winno być procesem stopniowym, opierającym się na wszystkich osiągnięciach kultury, wypracowanych przede wszystkim na Zachodzie, zależnym nie od heroizmu rewolucjonistów, ale od poziomu świadomości prawnej i dojrzałości kulturalnej szerokich mas.

Piotr Struwe w roku 1908 dostrzegł w tych myślach Hercena zapowiedź Bernsteinowskiej rewizji marksistowskiego dziedzictwa niemieckiej socjal-

¹⁸ A. Hercen, *Rosja i stary świat*, dz. cyt., s. 273.

demokracji. Pisał o tym: „Cała najnowsza samokrytyka socjalizmu *in nuce* zawarta jest w tych *Listach*”¹⁹.

Jest to w znacznej mierze ocena trafna, choć rozwinięcie tej tezy wymagałoby odrębnego studium.

III. Uwagi końcowe

Centralna pozycja Hercena w rosyjskiej historii intelektualnej nie ulega wątpliwości. Ocena idei Hercena przez jego współczesnych na Zachodzie jest dobrze rozpoznana. Inna natomiast sprawa to kwestia zachodniej recepcji dorobku Hercena w XX wieku, w okresie rywalizacji dwóch światowych systemów. Mało kto wie, że do idei rosyjskiego myśliciela odwoływano się na Zachodzie w ważnych debatach o centralnych problemach współczesności.

W roku 1960 miałem możliwość poznać osobiście w Oxfordzie angielskiego historyka idei Isaiaha Berlina, uważanego dziś za najwybitniejszego i najbardziej wpływowego filozofa angielskiego liberalizmu minionego stulecia²⁰. Stałym tematem naszych rozmów była książka Hercena *Z tamtego brzegu*, jej paląca aktualność, jeśli chodzi o krytykę idei żelaznej konieczności historycznej i bezalternatywności dróg rozwoju, stanowiącej wówczas główną argumentację zachodnich sprzymierzeńców totalitarnego komunizmu. Berlin, jako autor znakomitego eseju *Historical Inevitability*, uważał siebie za bezpośredniego ucznia Hercena. W cyklu artykułów opublikowanych w czasie radzieckiej „odwilży” w piśmie „Encounter” (1955–1956) pod tytułem *A Marvelous Decade (Wspaniałe dziesięciolecie)*²¹ stale odwoływał się do cytatów z Hercena, broniąc żywych, indywidualnych ludzi przed władzą wszelkiego rodzaju hipostazowanych abstrakcji, w tym przed „molochem” bezalternatywnego postępu, wymagającego ludzkich ofiar w imię „światlanej przyszłości”. Wszystko to współbrzmiało z fermentem intelektualnym w ówczesnej Polsce, szczególnie z ideami Leszka Kołakowskiego, a także z tematyką mojej pierwszej książki, opublikowanej w roku 1959 pod tytułem *Osobowość a historia*²².

¹⁹ П.Б. Струве, *Герцен*, w: tenże, *Patriotica. Политика, культура, религия, социализм*, Москва 1997, s. 291.

²⁰ Por. A. Walicki, *Idee i ludzie. Próba autobiografii*, Warszawa 2010, s. 69–70, 116–120, 178–181, 211–215; tenże, *Encounters with Isaiah Berlin. Story of an Intellectual Friendship*, Frankfurt am Main 2011, s. 9–54.

²¹ Por. I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, przeł. S. Kowalski, Warszawa 2003.

²² A. Walicki, *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Warszawa 1959. Idee Hercena (do *Z tamtego brzegu* włącznie) prezentowane tam były na stronach 153–169.

Dodajmy, że Berlin do końca życia uważał Hercena za największego myśliciela Rosji, a także za nieprześcigniony przykład uczciwości intelektualnej. Na pytanie „Kim chciałby pan być?” odpowiedział natychmiast „Aleksandrem Hercenem”²³. Dzięki jego oddziaływaniu na licznych anglojęzycznych specjalistów z zakresu historii myśli rosyjskiej upowszechnił się w literaturze przedmiotu pogląd, że głównym osiągnięciem filozofii Hercena była koncepcja całkowitej wolności samookreślenia, będącej skutkiem nieobecności jakiegokolwiek prawidłowości historycznej. W monumentalnej *Routledge Encyclopedia of Philosophy* Aileen Kelly, uczennica Berlina, prezentowała Hercena jako poprzednika, a nawet pierwszego głosiciela tezy o końcu wszelkich „wielkich narracji” (*grand narratives*), jako autora dokonującego ostatecznej dyskredytacji klasycznej idei postępu²⁴.

Z zupełnie innych powodów rywalizacja dwóch systemów światowych sprzyjała ożywieniu zainteresowania Hercenem także jako teoretykiem „rosyjskiego socjalizmu”. U źródeł tego leżała wpływowa książka harwardzkiego profesora ekonomii rosyjskiego pochodzenia Aleksandra Gerschenkrona o zapóźnieniu ekonomicznym w perspektywie historycznej²⁵. Miło mi wspomnieć w tym miejscu o moich spotkaniach z tym znakomitym uczonym w roku 1960 i o długich z nim rozmowach o narodnictwie rosyjskim, a także o Turgeniewie i *Doktorze Żywego Pasternaka*²⁶.

Główną ideą Gerschenkrona, odnajdywaną przez niego u rosyjskich myślicieli XIX wieku i odnoszącą się do wszystkich krajów zacofanych, a nie izolowanych, była idea „przywileju zacofania” – przywileju, polegającego na możliwości świadomego wyboru drogi rozwoju historycznego, wyboru opartego na krytycznej analizie doświadczeń krajów bardziej rozwiniętych. Jako pierwszy sformułował tę myśl Hercen, potem rozwijali ją Czernyszewski, rewolucjoniści z „Ziemi i Woli” (N. Szełgunow i N. Michajłow w proklamacji *Do młodego pokolenia*), Piotr Tkaczow i Nikołaj Michajłowski w polemice z marksistami, a wreszcie tak zwani legalni narodnicy, Wasilij Woroncow i Nikołaj Danielson, przekonujący, że powtórzenie w Rosji kolejnych stopni rozwoju ekonomicznego Europy Zachodniej byłoby nie tylko niekorzystne, ale i niemożliwe.

²³ Por. I. Berlin, *The First and the Last*, New York 1999, s. 108.

²⁴ A. Kelly, *Herzen, Aleksandr Ivanovich*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, London – New York, vol. 4. Całościowy obraz poglądów Berlina na temat myślicieli rosyjskich XIX wieku zawiera mój artykuł *Liberalizm Isaiaha Berlina i tradycje rosyjskiej inteligencji*, w: A. Walicki, *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji*, Kraków 2007, s. 171–218 (wydanie angielskie: *Berlin and the Russian Intelligentsia*, w: *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin*, ed. G. Crowder, H. Hardy, New York 2007). W artykule tym zwracam uwagę na interesujący fakt, że Berlin, podobnie jak Iwanow-Razumnik, podkreślał zbieżność idei Hercena z filozofią religijną Lwa Szeszowa (s. 214–215).

²⁵ A. Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, New York 1962.

²⁶ Por. A. Walicki, *Idee i ludzie*, dz. cyt., s. 72–73, 101–102.

Rozważenie argumentów na rzecz tego poglądu nie wchodzi w zakres niniejszego tekstu. Należy jednak wspomnieć, że podobne stanowisko zajął sam Karol Marks w liście do Wiery Zasulich z 8 marca 1881 roku, a uzasadniał je w obszernych szkicach do tego listu. Zachodni specjaliści zajmujący się problemami rozwoju krajów „trzeciego świata” i peryferyjnych krajów „zaczynającego kapitalizmu” wiązali te poglądy Marksa z teorią „nierównomiernego rozwoju” i wykorzystywali je w budowaniu naukowej teorii „niekapitalistycznej modernizacji”.

W mojej angielskiej książce o filozofii społecznej narodził się rosyjskiego podążyłem również w tym kierunku²⁷. Opublikowany w roku 1975 japoński przekład tej książki wywołał ożywioną dyskusję, po której pojawiło się japońskie wydanie wspomnianych szkiców listu Marksa do Zasulich i szereg prac na ten temat²⁸. W latach 80. T. Shanin poświęcił tej problematyce dwie książki: *Late Marx and the Russian Road* (1983) i *Russia as a Developing Society* (1985)²⁹. W obu często wspominany jest Hercen, słusznie uważany za pierwszego rosyjskiego myśliciela, który racjonalnie uzasadniał możliwość wolnego wyboru dróg rozwoju społecznego.

Nie ulega wątpliwości, że kontynuacji prac nad tą problematyką przeszkodziła hegemonia „neoliberalnej” teorii modernizacji ekonomicznej, która pojawiła się już w połowie lat 70. w związku z kryzysem naftowym, a ostatecznie umocniła się po upadku „ustroju alternatywnego” w ZSRR. Można jednak oczekiwać, że kryzys 2008 roku wskrzesi Hercenowską ideę swobody wyboru historycznego i wieloliniowości rozwoju. Pierwsze symptomy takiego zwrotu już się pojawiły.

Dominujące do niedawna hasło neoliberalnych dogmatyków o bezalternatywności rozwoju, propagowane w formule TINA („There Is No Alternative”), można dziś uznać za intelektualnie i moralnie zbankrutowane. Oznacza to zaś zwycięstwo Hercena, który całe życie walczył o wolność indywidualnego i narodowego samookreślenia. Zdecydowany protest przeciw bezalternatywności był – jak starałem się pokazać – wspólnym znamieniem dwóch części składowych jego ideowego dziedzictwa: filozofii indywidualnej wolności oraz filozofii tożsamości narodowej.

²⁷ A. Walicki, *The Controversy Over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*, Oxford 1969.

²⁸ Hinanda Shizuma, *On the Meaning in Our Time of the Drafts of Marx's Letter to Vera Zasulich* (1881), „Suravu Kenkyu” 1975, № 20; Haruki Wada, *Karl Marx and Revolutionary Russia*, „Annals of the Institute of Social Science” 1997, № 1997; por. także prace Kenji Awaji, Tanaka Masaharu i innych.

²⁹ T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of Capitalism*, London 1983; *Russia as a Developing Society. Roots of Otherness: Russia's Turn of Century*, New Haven 1985.

Hercen pozostaje ważny i aktualny dla współczesnej Rosji, ale i dla całej ludzkości.

Z języka rosyjskiego przełożył Janusz Dobieszewski

Streszczenie

Znaczenie Hercena w intelektualnej historii Rosji polega na tym, że w jego twórczości wykrystalizowała się ze szczególnym dramatyzmem niemal cała problematyka wielkich sporów o wolność i konieczność historyczną, o Rosję i ludzkość. Interesujące i znamienne jest, że Isaiah Berlin do końca swego życia uważał Hercena za największego myśliciela Rosji, a także za nieprześcigniony przykład uczciwości intelektualnej. Na pytanie „Kim chciałby pan być?” odpowiedział natychmiast „Aleksandrem Hercenem”. Dzięki jego oddziaływaniu na licznych anglojęzycznych specjalistów z zakresu historii myśli rosyjskiej upowszechnił się w literaturze przedmiotu pogląd, że głównym osiągnięciem filozofii Hercena była koncepcja całkowitej wolności samookreślenia, będącej skutkiem nieobecności jakiegokolwiek prawidłowości historycznej.

