

JAN KRASICKI

## „Filozoficzna donkiszoteria”? Mikołaj Bierdiajew w poszukiwaniu ideału filozofii

„Philosophical Quixotism”? Nikolai Berdyaev and the Search for the Ideal of Philosophy

### ABSTRAKT

Spór o rozumienie filozofii toczy się od początków jej powstania. W myśli rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku kwestia ta odżyła z niezwykłą mocą w związku wyzwaniami, jakie rzuciła filozofii efektywnie rozwijająca się nauka. Znalazło to odbicie w polemice N.A. Bierdiajewa z ideałem tzw. filozofii naukowej, w tym przede wszystkim z ideałem filozofii jako „ściślej nauki” E. Husserla oraz ideałem filozofii przedstawionym przez neokantyzm. W studium wykazuje się, że ów spór wykraczał poza ramy czysto akademickiej polemiki i w istocie był sporem o rozumienie podstaw europejskiej kultury oraz europejskiego pojmowania filozofii.

**Słowa kluczowe:** Filozofia, nauka, religia, filozofia naukowa, meonizm, mądrość, transcendentizm, podmiot, człowiek

### CHOROBA „ŻRÓDEŁ”

Wprawdzie rozłączanie, czy nawet przeciwstawianie, rosyjskiej myśli i filozofii myśli i filozofii zachodniej pozostaje nadal jedną z najbardziej utrwalonych pojęciowych „klisz”<sup>1</sup>, należy zgodzić się z opinią współczesnego badacza, iż filozofia rosyjska „powinna być widziana jako nieodłączna część zachodniej intelektualnej tradycji”<sup>2</sup>. Wieloraki kryzys podstaw filozofii europejskiej, jaki dokonał

---

<sup>1</sup> Por. M. Doppermann, *Einleitung*, [w:] *Russisches Denken im Europäischen Dialog*, hrsg. M. Doppermann, Innsbruck 1998, s. IV. Także: W. Goerd, *Zur Aktualität der Russische Philosophie*, [w:] *Russisches Denken...*, dz. cyt. passim.

<sup>2</sup> Por. M. Epstein, *An Overview of Russian Philosophy*, [http://www.cc.emory.edu/INTELNET/rus\\_thought\\_overview.html](http://www.cc.emory.edu/INTELNET/rus_thought_overview.html).

się na przełomie XIX i XX wieku w filozofii europejskiej, spowodowany z jednej strony poczuciem małej efektywności filozofii wobec „postępów”<sup>3</sup> dokonujących się w nauce, z drugiej – falą różnych irracjonalizmów, znalazł także swoje odbicie w polemikach i dyskusjach toczonych w intelektualnych salonach Moskwy i Petersburga. Sytuacja ta wydaje się znakomicie potwierdzać pogląd rosyjskiego filozofa, iż „podstawowe problemy filozofii światowej są rzecz jasna problemami filozofii rosyjskiej i w tym sensie nie istnieje żadna specyficznie rosyjska filozofia. Istnieje jednak rosyjskie podejście do światowych problemów filozoficznych, rosyjski sposób ich przeżywania i rozważania”<sup>4</sup>. Trafność tego sądu potwierdza także konfrontacja stanowisk ideowych ówczesnej elity filozoficznej Rosji z prądami filozofii zachodniej tej doby, w tym zwłaszcza z nurtami filozofii krytycznej, „gnoseologicznej”, które w zorientowanej ontologicznie tradycji filozoficznej Rosji nigdy nie były wiodące, pozostając w cieniu ontologicznych syntez N.N. Fiodorowa, W.S. Sołowjowa czy S.L. Franka.

Poucżąca w tym względzie była ideowa batalia, którą prowadził z gnozeologicznymi kierunkami filozofii wierny uniwersalistycznej, ontologicznej tradycji Mikołaj Bierdiajew. Ratunku dla filozofii w Rosji, podobnie jak na Zachodzie, upatrywano bądź w upodobnieniu się filozofii do nauki, przejściu przez filozofię zasad naukowych i poddaniu jej rygorom nauki (np. ideał filozofii jako „ściślej nauki” E. Husserla), bądź też, wobec zapędów źle pojętej naukowości, szansy na jej odrodzenie upatrywano w nieortodoksyjnie pojmowanej religii, w sztuce, w micie, a nawet w powrocie do pogańskich archaicznych wierzeń, w ezoteryzmie, w dionizyzmie etc.<sup>5</sup>. Bierdiajew, szukając – jak to sam określił – trwałego „konkordatu” pomiędzy filozofią, religią i nauką, uważał tak pierwsze, jak drugie rozwiązanie za błędne i dociekał samoistnych źródeł filozofii. Nie przeciwstawiał przy tym prosto filozofii religii, uważając obie za manifestacje uniwersalnego ducha, tak jak z drugiej strony był przeciwny odbudowie filozofii na wzór nauki. Wskazując na złożoność uwarunkowań w relacjach pomiędzy filozofią, religią i nauką, zasadniczych przyczyn kryzysu upatrywał przede wszystkim w „meonizmie” (gr. *me on*, „nie-byt”), czyli utracie więzi filozofii z żywym bytem (*suszczeje*). Zastanawiając się nad przyczynami współczesnego kryzysu, filozofii pisał:

---

<sup>3</sup> Zjawiska te są dostatecznie opisane w literaturze przedmiotu. Jak np. powiada L. Kołakowski: „W pewnym momencie filozofowie musieli uświadomić sobie prosty, boleśnie niezaprzeczalny fakt, i stawić mu czoła: pośród pytań podtrzymujących europejską filozofię przy życiu przez dwa i pół tysiąclecia ani jedno nie zostało nigdy rozstrzygnięte ku naszemu powszechnemu zadowoleniu; wszystkie bądź nadal budzą kontrowersje, bądź zostały dekretem filozofów unieważnione”. Por. L. Kołakowski, *Horror methaphisicus*, Warszawa 1990, s. 7.

<sup>4</sup> Por. B. B. Wyszelsawcew, *Wiecznoje w ruszkiej filosofii*, [w:] tegoż, *Etika prieobrażonnogo Erosa*, Moskwa 1994, s. 154.

<sup>5</sup> Por. J. Krasicki, *Mit dionizyjski a religijna myśl rosyjska przełomu XIX/XX wieku*, [w:] *Dionizos i dionizyjskość. Mit, sztuka, filozofia, nauka*, red. T. Drewniak i A. Dittmann, Nysa-Goerlitz 2009.

„Na czym polega istota tego kryzysu? Cała filozofia najnowsza – rezultaty całej filozofii *nowożytnej* – wyraźnie obnażyły fatalną bezsilność w poznaniu bytu, zjednoczenia z bytem poznającego podmiotu. Więcej nawet: filozofia ta doszła do zniweczenia bytu, do meonizmu, straciła poznającego do królestwa zjaw (*prizrakow*)”<sup>6</sup>.

Drugim zasadniczym czynnikiem było w jego ocenie dążenie do – by tak rzec – deantropologizacji myśli filozoficznej, próby budowania filozofii bez żywego ludzkiego podmiotu. Te destruktywne tendencje znalazły wyraz przede wszystkim w żywych na przełomie XIX i XX wieku nurtach transcendentálnych, zarówno w zdobywającej sobie coraz więcej zwolenników fenomenologii<sup>7</sup>, jak w zadowionym już na dobrze na rosyjskim gruncie neokantyzmie<sup>8</sup>. W książce *Filozofia wolności* pisał:

„Choroba współczesnej filozofii to choroba źródeł, z których czerpie swoje pożywienie. Żywiąca ją gleba została utracona, dlatego myśl filozoficzna stała się anemiczna, dlatego nie ma ona

---

<sup>6</sup> N. Bierdiajew, *Filozofia swobody*, Moskwa 2004, s. 33. Termin „meonizm” został użyty np. w liście M. K. Morozowej do J.N. Trubieckoją, która relacjonując jedno ze spotkań z przedstawicielem rosyjskiego neokantyzmu S. I. Hessenem nieobecnemu na nim Trubieckojowi pisze: „Spotkanie z Hessenem było interesujące, była walka «meonizmu» z idealizmem (nie wiem jak nazwać)”. M. K. Morozowa prowadziła salon, gdzie spotykali się „neokantyci z myślicielami mistyczno-religijnymi”. Por. N. Dmitrijewa, *Russkoje neokantianstwo: „Marburg” w Rossii*, Moskwa 2007, s. 232–233. Bierdiajew terminu „meonizm” używa zawsze w znaczeniu deprecjonującym.

<sup>7</sup> Chociaż trudno byłoby się nie zgodzić z opinią L.N. Stołowicza, iż „w Rosji nie było «czystych» fenomenologów”, to jednak trzeba uznać iż rosyjski ruch fenomenologiczny był w porównaniu z innymi krajami niezwykle żywotny i przypadł na najlepsze rozwoju rosyjskiej filozofii, nauki i kultury, czyli, jak pisze B. J. Jakowienko, na „nowy okres rozkwitu rosyjskiej filozofii w pierwszych dwóch dziesiątkach XX wieku”. Świadczy o tym nie tylko rosyjska edycja międzynarodowego czasopisma filozoficznego „Logos”, ale i fakt, że rosyjski przekład *Logische Untersuchungen* Husserla ukazał się Petersburgu już w 1909 roku, a fachowe studia o filozofii Husserla ukazały się niewiele później, tj. B.J. Jakowienki w 1912 roku oraz G. G. Szpieta w roku 1914. Por. L. N. Stołowicz, *Istoria russkoj filozofii...*, dz. cyt. s. 311–328; B. J. Jakowienko, *Istoria russkoj filozofii*, przeł. z języka czeskiego M.F. Sołouchina, Moskwa 2003, s. 336.

<sup>8</sup> Oficjalnym organem rosyjskiego neokantyzmu, a także innych nurtów filozofii transcendentálnej stało się wydawane od 1910 roku w rosyjskiej wersji w Petersburgu międzynarodowe czasopismo filozoficzne „Logos”, którego w okresie od 1910 do 1914 roku ukazało się jedenaście numerów. Pismo było miejscem polemiki rosyjskich neokantystów i zwolenników filozofii naukowej z rosyjskimi neosłowianofilami, zwolennikami filozofii ontologicznej (do których, choć w umownym znaczeniu, można zaliczyć także Bierdiajewa), w tym słynnej „walki o Logos”, sprowokowanej publikacjami W.F. Erna (m.in. publikacją książki *Borba za Logos*). Por. L.N. Stołowicz, *Istoria russkoj filozofii...*, dz. cyt. s. 294–297. Także: W. F. Ern, *Borba za Logos*, tenże, *Soczynienija*, Moskwa 1991; A.A. Jermiczow, *Diskussija s W.F. Ernom*, [w:] S.L. Frank, *Russkoje mirowozrenije*, Sankt-Pietierburg 1996, s. 11–14. Do „partii «Logosu»” wchodził S.I. Hessen, B.W. Jakowienko, O.A. Gordon, A.B. Focht, A.W. Kubickij, S.L. Rubinstein, do „partii” rosyjskich ontologów poza samym Bierdiajewem zaliczyć można m.in. S.N. Bułgakowa, W.F. Erna, J.N. Trubieckoją i innych. Spory były namiętne, a o ich temperaturze świadczy m.in. bezpardonowa krytyka religijnej filozofii Bierdiajewa prowadzona przez B.J. Jakowienkę. Por. N. Dmitrijewa, *Russkoje neokantianstwo: „Marburg” w Rossii...*, dz. cyt. s. 232–233.

siły, aby zjednoczyć się z tajemnicą bytu, z odwiecznym celem swych dążeń. Myśl filozoficzna nie może karmić się sama sobą, tzn. nie może być abstrakcyjna, samowystarczalna. Nie może ona karmić się wyłącznie nauką. Albowiem zależność od nauki oznacza utratę samodzielności filozofii. Wyjściem z kryzysu filozofii jest odzyskanie jej gleby, zjednoczenie z korzeniami i źródłami<sup>9</sup>.

Zdaniem rosyjskiego myśliciela filozofia krytyczna doszła do swego kresu, czyli do zerwania więzi z bytem, a kardynalny błąd „gnoseologii krytycznej” polega na tym, że radykalnie odrzuca ona naczelny cel poznania, jakim jest „zjednoczenie poznającego z bytem”, konstytuuje poznanie poza realnością żywego „poznającego podmiotu i poznawanego przedmiotu”<sup>10</sup>. Na tej drodze „drzewo poznania zaczyna pokrywać się pasożytami”, a współczesna gnoseologia, niszcząc ontologiczne drzewo poznania, „obciąża go swoim pasożytniczym istnieniem”<sup>11</sup>.

Nie wchodząc w bardziej szczegółowe i wymagające osobnego omówienia rozważania nad tym zagadnieniem<sup>12</sup>, warto zauważyć, iż wchodząc w spór z neokantowskim i Husserlowskim gnoseologizmem, Bierdiajew nie tylko wdawał się w dyskusje z dziedziny szeroko pojętej teorii poznania, lecz sprzeciwiał się całemu „meonistycznemu”, „nihilistycznemu”<sup>13</sup> kierunkowi w filozofii, któremu impuls dał wprawdzie Kant, ale którego następstwa były daleko bardziej daleko siężne niż zjawiska wywołane kantowskim krytycyzmem, tj. zakwestionowanie naukowego statusu metafizyki, możliwości poznania „rzeczy samych w sobie” itd. – równały się one podważeniu samych fundamentów filozofii i kultury.

Zdaniem Bierdiajewa po hipertrofii abstrakcyjnej myśli wyniesionej w filozoficznej gnozie Hegla do miary „idola” filozofia w Niemczech upadła tak nisko jak nigdy dotąd, znajdując swój ostateczny wyraz w materializmie i pozytywizmie. Wedle rosyjskiego myśliciela hasło „z powrotem do Kanta”<sup>14</sup>, jakie rozległo się w ośrodkach neokantyzmu marburskiego oraz fryburskiego w drugiej połowie XIX wieku w obronie klasycznego pojęcia filozofii, wcale nie uzdrowiło filozofii, lecz jeszcze kryzys pogłębiło. Rozerwanie organicznej więzi pomiędzy życiem i myślą ostatecznie zakończyło się uwidocznioną w filozo-

<sup>9</sup> N. Bierdiajew, *Filozofia swobody...*, dz. cyt. s. 33.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Aby mieć pełniejszy obraz procesu, który opisywał Bierdiajew, trzeba pamiętać, iż ów antyontologiczny „meonistyczny” prąd w filozofii tak europejskiej, jak w rosyjskiej nie rozpoczął się bynajmniej z narodzinami neokantyzmu. Był on odwieczną pokusą europejskiej filozofii, a jego bezpośrednie nowożytne źródła leżą w filozofii krytycznej I. Kanta. Por. J. Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Wrocław 2006, s. 29 i n.

<sup>13</sup> Tamże, s. 29. Także: P. Dehnel, *Nihilizm jako konsekwencja idealizmu*, [w:] tegoż, *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVII i XIX wieku*, Wrocław 1998, s. 86–121; H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przewyciężenia nihilizmu*, Lublin 2011.

<sup>14</sup> N. Bierdiajew, *Filozofia swobody*, Moskwa 2004, s. 32. Także: H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech (1831–1933)*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 251 i n.

fiach krytycznych kapitulacją przed najbardziej palącymi pytaniami bytu i życia. To właśnie w kraju Kanta – stwierdzał z goryczą – „patos filozofii został bezpowrotnie utracony, a filozoficznego erosa nie ma już we współczesnym neokantyzmie”<sup>15</sup>.

Widoczną w filozofii gnoseologicznej „anemię” bytową uważał rosyjski myśliciel za wybitną cechę epok krytycznych, czyli takich, w których filozofia staje się filozofią „o czymś” (*o czem-to*), a nie filozofią „czegoś” (*czto-to*)<sup>16</sup>. W jego ocenie postawa taka wypływała z niewiary w twórcze, duchowe moce człowieka oraz łączyła się z kapitulacją ducha filozoficznego przed duchem nauki. Duch uczoneości opanował nie tylko laboratoria i biblioteki, ale także samą filozofię, która stanęła przed fałszywym dylematem: upodobnić się do nauki, rezygnując ze zrewidowanych „mądrościowych” ideałów, tj. być filozofią naukową albo nie być nią wcale. Książkę o przełomowym znaczeniu w jego ideowej ewolucji, tj. *Filozofii twórczości* (1916), w której rozwinął wątki podjęte we wspomnianej pracy *Filozofia wolności* (1911) rozpoczął od znamiennej konstatacji:

„Marzeniem nowej filozofii jest stać się naukową lub naukopodobną. Nikt z oficjalnych filozofów nie wątpi w słuszność tego dążenia, aby za wszelką cenę przekształcić filozofię w dyscyplinę naukową. Co do tego są zgodni pozytywiści i metafizycy, materialści i krytycyści. Kant i Hegel, Comte i Spencer, Cohen i Rickert, Wundt i Avenarius, wszyscy pragną, aby filozofia stała się nauką lub była podobna do nauki. Filozofia od wieków zazdrości nauce, nauka od wieków jest marzeniem filozofów. Filozofowie nie mają odwagi być samymi sobą, we wszystkim pragną przypominać uczonych, we wszystkim ich naśladować. Filozofowie wierzą w naukę bardziej niż w filozofię, wątpią w siebie i w istocie, w to co robią, a wątpliwości te stają się dla nich zasadą. Filozofowie wierzą w poznanie jedynie dlatego, że istnieje fakt nauki: odnosząc rzecz do analogii z nauką, gotowi są wierzyć także w poznanie filozoficzne. Można to powiedzieć nie tylko o pozytywistach i krytycystach, ale w pełni odnieść także do większości metafizyków współczesnych czasów. Metafizyka pragnie stać się nauką, we wszystkim naśladować naukę, choć słabo jej się to udaje. Ostateczne uwolnienie filozofii z wszelkich zależności współcześni filozofowie rozumieją jako ostateczne przekształcenie filozofii w szczególnie rodzaj nauki. Współczesna świadomość jest opętana ideą «naukowej» filozofii, obsesyjną ideą «naukowości»”<sup>17</sup>.

Zdaniem myśliciela przykład filozofii gnoseologicznej pokazuje, iż ideowa i duchowa treść filozofii krytycznych się wyczerpała, hamletyzm i krytycyzm zabiły ducha filozofii, a pierwszym filozofem, który tak niebywałą siłą obnażył iluzje oderwanej od życia abstrakcyjnej myśli, był F. Nietzsche. Na tym polega wielkość Nietzschego:

„Wielkie znaczenie Nietzschego dla naszej epoki polega właśnie na tym, że z niesłychaną odwagą zdecydował się powiedzieć *coś* (*czto-to*), naruszył etykietę epoki krytycznej, wzgardził zasadami przyzwoitości wieku nauki, był *samym życiem*, krzykiem jego głębin, a nie był filozofem pi-

<sup>15</sup> N. Bierdiajew, *Filozofia swobody...*, dz. cyt. s. 32.

<sup>16</sup> Tamże, s. 30.

<sup>17</sup> N. Bierdiajew, *Smysł twórczestwa*, Moskwa 2007, s. 24.

szącym o życiu. Osławiona naukowa rzetelność, naukowa skromność, naukowe samoograniczenie naszej epoki zbyt często bywa tylko przykrywką słabości, nieśmiałości, braku miłości, braku woli w wierze, w miłości, niezdolności wyboru<sup>18</sup>.

Cała rozprawa Bierdiajewa z gnozeologizmem jest nie tylko nawoływaniem o powrót do ontologicznych „źródeł”, jest zarazem wołaniem o nowego ducha filozofii. Filozofię – w czym był zgodny z diagnozami Nietzschego<sup>19</sup> – zabija duch uczoneści, uczonej aczkolwiek „sumiennej” filozoficznej archiwistyki<sup>20</sup>. Jego zdaniem we współczesnej krytycznej epoce zdominowanej przez filozoficzną uczoneść zbyt dużo jest naukowej „poprawności” ukrywającej „wewnętrzną pustkę”, a za mało twórczej „zuchwałości” (*dierżnowienija*). W królestwie pozbawionego woli twórczości i pozbawionego miłości sceptycyzmu, w królestwie słabej wiary dopuszcza się tylko naukę o „czymś (czem-to)”<sup>21</sup>. Nic dziwnego, że w epoce tej podmiot oraz przedmiot uległy rozszczepieniu i zniknęło to „coś (czto-to) – noumen”, „coś”, które czyni filozofię filozofią. Myśli filozoficznej pozostał tylko „fenomen”, dlatego filozofia nie ma odwagi przemówić własnym głosem i wypełnić swoje odwieczne powołanie. Epokę cechuje brak „woli do genialności”<sup>22</sup>, aby była twórcza, człowiek powinien być „odważny”, wręcz zuchwały”, albowiem tylko przez „odwagę woli zdobywa błogosławione dary Ducha”<sup>23</sup>. Dopiero wówczas wbrew pozytywistycznym i krytycystycznym uprzedzeniom poznanie filozoficzne stanie się poznaniem realnym.

Odnowienia filozofii upatrywał Bierdiajew, tak jak inni przedstawiciele ontologicznej tradycji myśli rosyjskiej<sup>24</sup>, w przywróceniu jej więzi z rzeczywistością, żywego bytu (*suszczetje*). Z drugiej strony wbrew różnym idiosynkrazjom uważał, iż nie da się tego osiągnąć bez trwałego organicznego związku filozofii z religią, w istocie „poprzedzającą wszelkie filozoficzne poznanie i przewodzącą mu”<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> N. Bierdiajew, *Filosofia swobody...*, dz. cyt. s. 30.

<sup>19</sup> Nietzsche opisywał ów stan m.in. w paroli o „trzech przemianach”. Por. F. Nietzsche, *O trzech przemianach*, [w:] tegoż, *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Warszawa 1905, s. 25–27.

<sup>20</sup> Wskazywał na to także F. Nietzsche. Por. F. Nietzsche, *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, [w:] tegoż, *Niewczesne rozważania*, przekł. M. Łukasiewicz, Kraków 1996, s. 144. W trzecim *Niewczesnym rozważaniu* Nietzsche pytał: „Któż tedy, spośród niebezpieczeństw naszego okresu, będzie strażnikiem i rycerzem człowieczeństwa, nietykalnego, świętego skarbu, jaki stopniowo zgromadziły rozliczne pokolenia? Kto stworzy wizerunek człowieka, gdy wszyscy, hodując w sobie jedynie robaka egoizmu i psi strach, odeszli od tego posągowego wizerunku, pograżyli się w zezwierzęczeniu lub zgoła w drętwość maszyny?”. Por. F. Nietzsche, *Schopenhauer jako wychowawca*, [w:] tegoż, *Niewczesne rozważania*, s. 199.

<sup>21</sup> N. Bierdiajew, *Filosofia swobody...*, dz. cyt. s. 30.

<sup>22</sup> Tamże, s. 31.

<sup>23</sup> Tamże, s. 31.

<sup>24</sup> W. Zienkowskij, *Istoria russoj filozofii*, Moskwa 1999, t. 1. s. 18 i n.

<sup>25</sup> N. Bierdiajew, *Filosofia swobody...*, dz. cyt. s. 34.



Bez związku z ontologicznymi korzeniami i zwrotu ku religijnym, mistycznym głębiom życia filozofia jest skazana na wyjałowienie.

W sojuszu religii z filozofią upatrywał także przyczyn żywotności filozofii starożytnej, której naturalną glebą była religijność, źródłem poznania „poznanie religijne”; filozofia i wszelkie poznanie były wówczas „funkcją życia, a życie było organicznie religijne”<sup>26</sup>. Religii nie pojmował jednak ani na sposób określonej doktryny, ani nie zamykał jej w jakiejś znanej historycznej formie, religią w jego rozumieniu była organiczna, niespetyfikowana przez rozum więź z bytem. Dlatego kiedy w książce *Filozofia wolności* proklamował sojusz filozofii z religią, a w późniejszych książkach wieścił koniec epoki „renesansu”, kryzys nowożytnego humanizmu i nawrót do średniowiecza<sup>27</sup>, w rzeczy samej nie chodziło mu ani o powrót do historycznego średniowiecza, ani do żadnej ze znanych historycznie form chrześcijaństwa. Chodziło mu o coś bardziej podstawowego, źródłowego. Bierdiajew proklamował – podobnie jak np. rosyjscy symboliści – zwrot do mistycznych głębin życia<sup>28</sup>, stale obecnych w epokach „organicznych” europejskiej kultury.

## ROZPRAWA O METODZIE I ROZPRAWA Z METODĄ

Na początku XX wieku na czoło innych metod filozoficznych wysunęła się metoda fenomenologiczna E. Husserla. Doceniając pozytywne strony tej metody np. w etyce (N. Hartmann), w antropologii filozoficznej (M. Scheler), Bierdiajew uważał jednocześnie, iż bezkrytyczne przenoszenie metod nauki na grunt filozofii prowadzi do następstw zdecydowanie negatywnych, w tym do podporządkowania filozofii nauce, utratę jej autonomii oraz do dehumanizacji filozofii. W metodzie fenomenologicznej – pisał – jest „coś nieludzkiego”, człowiek istnieje w niej jedynie w sferze „idealnego bytu logicznego”, aby poznawać przedmiot zgodnie z podejściem fenomenologicznym, trzeba „wyrzec się tego, co ludzkie”, osiągnąć stan, w którym człowiek niejako istnieje jedynie życiem dokonującym się w poznaniu. Karierę tej metody odczytywał z jednej strony za sukces w obrębie filozofii, z drugiej strony jednak widział w tym świadectwo nie tylko kapitulacji filozofii przed duchem nauki, ale likwidacji wiekowego ideału filozofii jako „mądrości”. Za charakterystyczny dla naukowych dążeń filozofii uznał artykuł E. Husserla *Filozofia jako ścisła nauka* (niem. *Philosophie als strenge Wissenschaft*) opublikowany w wersji rosyjskiej pisma „Logos”, będącego oficjalnym organem ruchu fenomenologicznego („Logos”, 1911, Księga pierwsza; „Logos”, 1910–1911,

<sup>26</sup> Tamże, s. 34.

<sup>27</sup> Por. np. N. Bierdiajew, *Koniec Rieniansa*, [w:] *Sofija. Problema duchownoj kultury i religioznoj filozofii*, ried. N.A. Bierdiajew, Berlin 1923; tenże, *Smysł istorii. Opyt filozofii czelowieczeskoj sud'by*, Berlin 1923; tenże, *Nowoje Sriedniewiekowije*, Berlin 1924.

<sup>28</sup> Por. J. Krasicki, *Mit dionizyjski a religijna myśl rosyjska przelomu XIX/XX wieku...*, dz. cyt.

z. 1). W ważnym dla naszych rozważań przypisie do cytowanego wcześniej fragmentu *Filozofii twórczości* daje wyraz swemu nieukrywanemu zdumieniu, a nawet przerażeniu dążeniami nowej filozofii. Przytacza też charakterystyczne fragmenty z artykułu, opatrując je stosownym, zdecydowanie krytycznym komentarzem.

„Według Husserla «nauka jest nazywaniem absolutnych i pozaczasowych wartości» (s. 47). Husserl powiada: «Wszelka pierwotna mądrość matematyczna lub też ‘mądrość’ nauk przyrodniczych i nauka o mądrości tracą swoje prawo do istnienia na tyle, na ile odpowiadająca im teoretyczna nauka uzyskuje obiektywne uzasadnienie. Nauka wypowiedziała swoje słowo; od tej chwili wiązana jest uczyć się od niej» (s. 49). Dalej jeszcze bardziej zdecydowanie: «Filozofia przejmie formę i język prawdziwej nauki i uzna za niedoskonałość to, co było tyle razy wynoszone pod niebiosa, a nawet naśladowane, a mianowicie głębię myśli. Głębia myśli jest znakiem chaosu, który autentyczna nauka pragnie przemienić w kosmos, w prosty, bezwarunkowo jasny porządek. Autentyczna nauka nie zna głębi myśli swojej rzeczywistej nauki. Każda część gotowej nauki jest pewnym integralnym związkiem aktów intelektualnych, z których każdy jest bezpośrednio jasny i wcale nie jest związany z głębią myśli. Głębia myśli jest sprawą mądrości; abstrakcyjne pojęcia i jasność są sprawą ścisłej teorii. Przemiana oczekiwania głębi myśli w jasne, racjonalne obrazy oto na czym polega istotny proces powstawania nauk ścisłych. Nauki ściśle także miały okres głębi myśli; podobnie jak te nauki w okresie Renesansu w walce przeszły od do naukowej jasności, tak i filozofia – mam odwagę mieć taką nadzieję – osiągnie stan tej ostatniej w tej walce, którą teraz przeżywamy (s. 54)». Husserl bardzo wyraźnie przeciwstawia naukę mądrości, Sofii. Dąży do przekształcenia filozofii w naukę, wyzwolewszy ją z resztek mądrości i głębi myśli. Walka z mądrością i głębią myśli jest walką z filozofią, z twórczą intuicją w poznaniu, z twórczą rolą osobowej genialności talentu filozoficznego w poznaniu. Husserl zdecydowanie chce wygnać z filozofii Sofię i zniszczyć filozofię jako sztukę, jako twórczość. Natomiast naukę przenosi do wieczności różnej od wszelkiego czasowego bytu<sup>29</sup>.

Przedstawioną relację filozofii oraz nauki uważał za głęboko nienaturalną, przeczącą organicznemu porządkowi rozwoju filozofii i kultury. Owszem, powiadał, nauka wydzieliła się z filozofii, ale doszło aż do tego, że „dziecko zbuntowało się przeciwko swojej rodzicielce<sup>30</sup>. W skutkach oznacza to nie autonomię filozofii, ale jej uzależnienie się od tego, co w naturalnym porządku od niej niższe, tj. od nauki. Filozofia, wyzwalając się od religii, popadła w niewolę naukową, a podporządkowanie filozofii nauce w oczach rosyjskiego filozofa pod każdym względem jest niekorzystne, jest wręcz zgubne<sup>31</sup>. „Tragedia poznania filozoficz-

<sup>29</sup> Por. N. Bierdajew, *Smysł twórczości*, Moskwa 2007, s. 24–25.

<sup>30</sup> N. Bierdajew, *O naznaczeniu człowieka*, [w:] tegoż, *Opyt paradoksalnej etyki*, Moskwa 2003, s. 30.

<sup>31</sup> „Nikt nie neguje, że filozofia powinna liczyć się z rozwojem nauk, powinna brać pod uwagę wyniki badań naukowych. Jednak z tego nie wynika, że powinna w swoich najwyższych kontemplacyjnych wznosach podporządkować się i upodobnić się do nauk, zaufać ich sukcesom: filozofia jest poznaniem, ale nie można zgodzić się co do tego, że jest poznaniem we wszystkim podobnym nauce. Cały problem zawiera się w tym, czy filozofia jest filozofią, czy też jest nauką lub religią. Filozofia jest szczególną sferą kultury duchowej różną od nauki i religii, lecz pozostającą w złożonych relacjach z nauką i religią. Zasady filozofii nie zależą od rezultatów i sukcesów nauk. Filozof w swoim poznaniu nie może czekać na odkrycia nauk. Nauka znajduje się w ciągłym ruchu, jej hipotezy i teorie często się zmieniają i starzeją, ciągle dokonuje ona nowych odkryć. W fizyce w cią-



nego polega na tym – pisał w książce *O powołaniu człowieka* – że wyzwalając się spod wyższej sfery bytu, od religii, od objawienia, popada ono w jeszcze cięższą zależność od sfery niższej, od nauki pozytywnej, od doświadczenia naukowego<sup>32</sup>. Tymczasem „filozofia nie jest ani wiarą religijną, nie jest teologią, ale jest nauką, jest samą nauką”. I choć bywa tak pod podejrzeniem tak religii, jak nauki sama ma aspiracje do prawdziwości swoich rezultatów i choć musi zawsze prowadzić walkę o swoje prawa oddycha jedynie jako „wolny ruch”<sup>33</sup>.

Wbrew twierdzeniom zwolenników filozofii naukowej Bierdiajew uważa, iż „filozofia w żadnym wypadku nie jest nauką i w żadnym znaczeniu nie powinno być nauką”<sup>34</sup>. Filozofia „naukowa” – jego zdaniem – „wcale nie jest autonomiczną filozofią”<sup>35</sup>, lecz filozofią pozbawioną twórczego ducha, a jej orędownicy, zapatrzeni w ideał naukowości, zdają się nie pamiętać o tym, iż nic tak szybko nie ulega dezaktualizacji w filozofii jak to właśnie, co ma zbyt ścisły związek z odkryciami nauki. Aby filozofia była naukowa w znaczeniu, w jakim pojmują ją rewelatorzy filozofii jako „ściślej nauki”, musiałaby albo wyrzec się własnej tożsamości, albo – co na dalszą metę byłoby absurdem – musiałaby ciągle dotrzymać kroku nauce.

Myśliciel odróżnia przy tym „naukę” od „naukowości”. W książce *Sens twórczości* pisze, iż „nikt poważnie nie wątpi w wartość nauki”, jest ona „niezaprzeczalnym faktem, potrzebnym człowiekowi”, podkreśla jednak zarazem iż nie można tego powiedzieć „o wartości i potrzebie naukowości”<sup>36</sup>. Więcej – i to z ważnych powodów – można w nie wątpić, tak jak nie sposób powątpiewać w wartość i potrzebę nauki. „Nauka i naukowość – stwierdza – to dwie zupełnie różne rzeczy”, naukowość „stanowi przeniesienie kryteriów nauki na inne dziedziny życia duchowego, obce nauce”<sup>37</sup>. W tym znaczeniu „naukowość” staje się rodzajem „uczonego” przesądu. Naukowość odróżnia się od nauki tym, że zakłada się ona na wierze, że właśnie „nauka jest najwyższym kryterium całego życia ducha”, że ustanowionym przez nią regułom „wszyscy powinni się podporządkować”<sup>38</sup>, że to jej autorytet ma rozstrzygające znaczenie nie tylko w poszczególnych jej dziedzinach, ale w całości bytu. Owszem, konstatuje, „dopuszczalna jest filozofia nauki, ale nie filozofia naukowa”<sup>39</sup>.

---

gu ostatnich trzydziestu lat dokonała się rewolucja, która radykalnie zmieniła jej podstawy. A czy można jednak powiedzieć, że nauka Platona o ideach zestarzała się z powodu nauk przyrodniczych w XIX i XX wieku?”. Por. N. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka...*, dz. cyt. s. 30.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże, s. 31.

<sup>34</sup> N. Bierdiajew, *Smysł twórczości...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>35</sup> N. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>36</sup> N. Bierdiajew, *Smysł twórczości...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>37</sup> Tamże, s. 28.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże, s. 31–32.

Ponadto, i co niemniej ważne, „naukowość zakłada istnienie jednej metody”<sup>40</sup>. Nikt – powiada rosyjski myśliciel – nie będzie protestować przeciwko wymogom naukowości w nauce, ale niedozwolone jest nawet w obrębie samej nauki przenoszenie metod jednej dziedziny naukowej na inną, np. metod naukowych nauk „przyrodniczych do psychologii i socjologii”<sup>41</sup>. Cóż zatem – chciałoby się rzec – powiedzieć o samej filozofii?! W konsekwencji zakłada to metodologiczny pluralizm, odmiennosc metod filozofii i nauki. Z odmiennosci metod, przedmiotów oraz celów nauki i filozofii bierze się właśnie większa trwałość rozwiązań filozoficznych, podczas kiedy tymczasowość, zmienność cechuje ustalenia nauki. „Prawda nauki” posiada znaczenie tylko dla poszczególnych aspektów bytu, a nie, co jest i musi pozostać domeną religii i filozofii<sup>42</sup>, bytu jako takiego.

Z tego także powodu – pisze – „nauka Platona jest znacznie bardziej stabilna niż rezultaty nauk przyrodniczych XIX i XX wieku”, podczas kiedy *Naturphilosophie* Hegla jest już przestarzała. I nie da się zaprzeczyć temu, iż to właśnie z powodu swej filozoficzności, a nie naukowości logika, ontologia i dialektyka Hegla, w przeciwieństwie do jego „filozofii naturalnej”, nic nie straciły ze swej ważności. Nie zdezaktualizował ich także rozwój nauk przyrodniczych. Dlatego tak jak nieporozumieniem jest bezkrytyczne naśladowanie metod naukowych w filozofii, tak i „śmieszna” byłaby opinia, że dla przykładu „nauka Boehmego o *Ugrund* czy o Sofii została zanegowana przez współczesną naukę”<sup>43</sup>.

Wedle rosyjskiego myśliciela w wypadku filozofii i nauki mamy do czynienia z całkowicie innymi i nieporównywalnymi przedmiotami. „Świat – pisze Bierdiajew – inaczej ujawnia się filozofii niż nauce, jej droga poznania jest inna. Nauka ma do czynienia z cząstkową, abstrakcyjną rzeczywistością, świat nie objawia się nauce jako całość” i dlatego „nauka nie osiąga sensu świata”<sup>44</sup>. „Sens świata” nie jest sprawą doświadczenia naukowego, lecz duchowego, właściwego człowiekowi. Dlatego aspiracje „fizyki matematycznej, żeby być ontologią, odkrywającą nie zjawiska świata zmysłowego, empirycznego, a „rzeczy w sobie” – powiada rosyjski myśliciel – są „śmieszne”. „Właśnie fizyka matematyczna – czytamy w pracy *O powoła-*

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże, s. 28.

<sup>42</sup> Tamże, s. 31.

<sup>43</sup> N. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka...*, dz. cyt. s. 30–31. Można tu przytoczyć brzmienie jak na ironię rozważania J. Bocheńskiego, który stanowisko Bierdiajewa zakwalifikowałby jako „filozoficzny zabobon” polegający na próbie budowania „filozofii syntetycznej”, w czasach kiedy jest to już niemożliwe. Z punktu widzenia J. Bocheńskiego Bierdiajew miesza „fakty” i „przeżycia”, a to w świetle współczesnej wiedzy jest sprawą „światopoglądu”, nie filozofii. Nie trzeba dodawać, iż postawa Bocheńskiego należy do tych, z którymi przynajmniej w tak skrajnej postaci Bierdiajew nigdy by się nie zgodził. Por. J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1994, s. 48–49; tenże, *Sens życia*, Kraków 1993, s. 139.

<sup>44</sup> N. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka...*, dz. cyt. s.31.

*niu człowieka* – najbardziej doskonała z nauk, najbardziej jest odległa od tajemnic bytu, gdyż tajemnice objawiają się wyłącznie w człowieku i przez człowieka, w doświadczeniu duchowym i życiu duchowym<sup>45</sup>. Nauka pozostaje domeną „poznania bezpiecznego” (*biezopasnoje poznanije*) i dlatego nie są jej dostępne „ostateczne tajemnice”<sup>46</sup>. Dlatego także nauka „nie zna Prawdy, a jedynie prawdy”<sup>47</sup>.

Na „naukowe” zapędy Husserla, który na swój sposób podejmuje wysiłek nadania filozofii charakteru czystej nauki i pragnie usunąć jej elementy „mądrości” odpowiada iż „filozofia zawsze była i zawsze będzie mądrością”, a „koniec mądrości” byłby „końcem” samej filozofii. Kompleksy „naukowości” są wprawdzie zrozumiałe i głównie biorą się z braku „postępu” w filozofii, filozofia „jest przeniknięta czarną zawiścią w stosunku do nauk pozytywnych” odnoszących sukcesy, jednak tego „typu czarna zawiść nie prowadzi do dobra”, ale do utraty przez „filozofię i filozofa godności”<sup>48</sup>. Jeśli jednak filozofia w upodobnieniu się do nauki i wyrzeczeniu mądrości „postrzega swoją zdobycz i powodzenie”, to rzeczywiście jej los jest „tragiczny”<sup>49</sup>.

Bierdiajew jest świadom, iż w sytuacji z jednej strony dynamicznego rozwoju nauk przyrodniczych, z drugiej – pokusy rozpuszczenia filozofii w religijnym irracjonalizmie jest jej bardzo trudno bronić swojej niezależności, jednak uważa, iż należy bronić autonomii filozofii. Wolność i swoistość poznania filozoficznego – pisze – zawsze była w niebezpieczeństwie, a przy tym z różnych i przeciwstawnych sobie stron, tj. ze strony tak religii, jak nauki. Podczas kiedy filozofia nie znajduje się już w zależności od religii, to teraz grozi jej zniewolenie ze strony nauki.

Stan taki jest dla niej głęboko frapujący jeszcze z innego powodu. Nauka jest deterministyczna, zrodzona z ducha „konieczności” (*nieobchodimosti*), jest „posłuszeństwem wobec konieczności”<sup>50</sup> panującej w przyrodzie i zajmuje się wyjaśnieniem rządzących w niej praw. Jej istotą jest niewola będąca w istocie skutkiem popełnionego przez człowieka Grzechu<sup>51</sup>, podczas kiedy istotą filozofii jest wolność i twórczość<sup>52</sup>. Nauka wyraża ducha zniewolenia, przymusu, podczas kiedy filozofia, ducha wolności i twórczości, a jej celem jest „poznanie wolności i poznanie płynące z wolności”<sup>53</sup>. W tym znaczeniu filozofii, która bynajmniej przez to nie przestając być nauką, bliżej jest do wolności sztuki i twórczości artystycznej<sup>54</sup> niż do deterministycznej nauki. Kapitulując przed duchem

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże, s. 28.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> N. Bierdiajew, *Smysł twórczości...*, dz. cyt. s. 31.

<sup>51</sup> Tamże, s. 31.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Tamże..

<sup>54</sup> Tamże, s. 33.

wszechwładnej naukowości, filozofia nie potrafi już obronić „świadcstwa” swego odwiecznego pochodzenia. Dynamiczny rozwój nauki, w tym fizyki matematycznej, którego nie ma w filozofii i który już w XIX wieku spowodował powstanie ideału filozofii pozytywnej, sprawia, iż w XX wieku mit filozofii naukowej ciągle wraca w coraz bardziej agresywnych formach, rodząc nowe scjentyistyczne mity<sup>55</sup>. W jego ocenie żywotność mitu filozofii naukowej, zdomowionego już na trwałe w tradycji europejskiej (np. pozytywizm)<sup>56</sup>, choć jest krótkotrwała, to jej skutki dla filozofii oraz kultury są głęboko destruktywne.

Zastanawiając się nad statusem filozofii, stwierdza, iż sedno problemu zawiera się w odpowiedzi na pytanie o to, czy istnieje „filozofia jako filozofia”, czy też jest ona „nauka albo religią”<sup>57</sup> i odpowiada, iż filozofia jest możliwa tylko jako „filozofia wolnego ducha”, jako „wolna”<sup>58</sup>, a nie jako zniewolona przez ducha naukowego czy religijnego. Filozofia jest dziełem ducha, który „jest wolnością”, a to znaczy jest niezależna zarówno od nauk, jak od religii. Filozofia nie jest ani jako nauka, ani jako religia. Filozofia jest „osobną sferą kultury duchowej”, różną tak od religii, jak i nauki, niemniej znajdującą się w złożonej relacji wobec jednej i drugiej<sup>59</sup>. Zasady filozofii ani nie są religijne, ani nie zależą od wyników poszczególnych nauk<sup>60</sup>. Rekapitułując swoje rozważania na temat statusu filozofii wobec religii i nauki, powie, że filozofia jest umiłowaniem mądrości i ujawnieniem mądrości w człowieku, jest „twórczym przedarciem się do sensu bytu, nie jest wiarą religijną, nie jest teologią, ale nie jest też nauką, jest „po prostu sobą”<sup>61</sup>.

### FILOZOFIA CZŁOWIECZA CZY „BEZCZŁOWIECZA”?

Pisaliśmy, iż zasadniczym zarzutem, jaki kierował Bierdiajew pod adresem filozofii transcendentalnych, było dążenie do stworzenia filozofii, „bezcłowieczej”, filozofii bez żywego ludzkiego podmiotu. Tymczasem, zdaniem myślicie-la, właśnie główną cechą odróżniającą filozofię od nauki jest to, że filozofia „po-

<sup>55</sup> Zjawisko dobrze opisał L. Kołakowski, wskazując z jednej strony na iluzje demityzacji całkowitej z jednoczesnym powstawaniem mitów filozofii naukowej („bezmitycznej”). L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 36; tenże, *Iluzje demitologizacji*, [w:] tegoż, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 199.

<sup>56</sup> N. A. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka...*, dz. cyt. s. 30.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Tamże, s.29

<sup>59</sup> Tamże, s. 30.

<sup>60</sup> Tamże. s. 39. Podobnie pisał M. Heidegger: „Filozofia nie bierze się z nauki ani nie jest przez nią uwarunkowana. Filozofia nie daje się przyporządkować naukom. Raczej poprzedza je, i to nie tylko «logicznie» lub w jakiejś tabeli systemu nauk. Filozofia należy do zupełnie innej sfery duchowego jestestwa i zupełnie inna jest jej duchowa ranga. Tylko poezja jest tego samego rzędu co filozofia i myślenie”. M. Heidegger, *Podstawowe pytanie metafizyki*, [w:] tegoż, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s.29.

<sup>61</sup> N. A. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka...*, dz. cyt. s. 31.

znaje byt z człowieka i przez człowieka”<sup>62</sup> i to świat stanowi „część człowieka, a nie człowiek część świata”. Z tego powodu dla Bierdiajewa jest oczywiste, iż niezbywalną, nieredukowalną wręcz fundamentalną część filozofii stanowić musi filozoficzna antropologia. Byłoby dziwne – dodaje – przyjmować, że ja „podmiot poznający, jestem człowiekiem”, że ja będący „filozofem jestem człowiekiem”<sup>63</sup>. Tymczasem kierunki transcendentale i krytyczne w filozofii starają się ów wymiar antropologiczny z filozofii wyeliminować, a przykładem potwierdzającym tę zasadę była dlań przede wszystkim fenomenologia Husserla.

Jak wspominaliśmy, Bierdiajew podkreślał wielokrotnie doniosłość fenomenologii w antropologii, w tym zwłaszcza w myśli M. Schelera<sup>64</sup>, ale zarzucał jej zarazem szczególnie platoński ontologizm rozmijający się z antropologicznym wymiarem filozofii, dążący do odkrycia bezosobowych istot (*Wesensheiten*). Tymczasem zdaniem rosyjskiego myśliciela sens filozofii odsłania się w tym właśnie, co fenomenologia ze swego pola chce usunąć. Husserl chce wyeliminować z filozofii to, co w niej najistotniejsze, czyli element ludzki, zastępując go transcendentalnym, podczas kiedy sens świata wyjawia się nie w kolejnych, eliminujących egzystencjalny i antropologiczny wymiar bytu fenomenologicznych „redukcjach”, lecz w integralnym duchowym akcie człowieka. Właśnie w filozofii jako w „twórczym akcie człowieka” wyjawia się przejście od „bezsensu” (*biessmyslica*)<sup>65</sup> świata do jego sensu. Sens ten – tu w postawie Bierdiajewa ujawnia się terminowanie nie tylko w szkole neokantystów, ale i szkole „filozofii życia”, w tym przede wszystkim w szkole Nietzschego<sup>66</sup> – nie może być odkrywany, reflektowany, przyjmowany biernie, ale jest ciągle tworzony przez człowieka. Wbrew pasywistycznemu podejściu widocznemu np. w redukcyjnych zabiegach Husserla, czy w receptywniej koncepcji intuicji H. Bergsona, Bierdiajew podkreśla, iż filozofia, nie jest czymś pasywnym. Przeciwnie, jest ona ze swej istoty „aktem twórczym”<sup>67</sup>, jest „twórczym porywem ku sensowi bytu”. Jest nie tylko biernym doświadczeniem przedmiotu, ale twórczym transcendowaniem ku niemu. Jest nie tylko poznawaniem, ale i „tworzeniem” rzeczywistości. Dlatego doświadczenia filozoficznego nie się sprowadzić do doświadczenia fenomenologicznego. Doświadczenie fenomenologiczne nie ogarnia całej przestrzeni filozofii. Filozofia – by tak się wyrazić – „dzieje się” nie w doświadczeniu zredukowanym do istot jawiących się fenomenów, ale w integralnym doświadczeniu duchowym obejmującym całość ludzkiego bytu i jest dziełem pełnego, żywego człowieka, a nie wyimaginowanego, zdeindywi-

<sup>62</sup> Tamże, s. 32.

<sup>63</sup> Tamże, s. 34.

<sup>64</sup> Tamże, s. 35 i n.

<sup>65</sup> Tamże, s. 35.

<sup>66</sup> Por. K. Michalski, *Historyczność historii i głupota pojęć. O nihilizmie Nietzschego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1995, nr 1, s. 56–61; M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001.

<sup>67</sup> N. Bierdiajew, *Smysł twórczości...*, dz. cyt., 24 i n.

dualizowanego, bezosobowego, transcendentalnego podmiotu. Tymczasem zdaniem rosyjskiego myśliciela rezultatem metod bezosobowych jest właśnie dążenie do usunięcia tego, co może uczynić – „bezsensownie logiczny” świat, czyli świat „obiektywacji”<sup>68</sup> – światem sensownym. Oznacza to zarazem – a prawda ta brzmi jak tautologia – że poza człowiekiem filozofia nie istnieje. Wiedzieli o tym starożytni (nakaz wyroczni delfickiej: „poznaj samego siebie”), albowiem to w człowieku, w nim samym „ukryta jest zagadka poznania i zagadka bytu”<sup>69</sup>. Chociaż nie chcą o tym wiedzieć (czy też nie chcą pamiętać) tacy wybitni przedstawiciele filozofii neokantowskiej jak H. Cohen czy fenomenologicznej jak E. Husserl – filozofia, co Bierdiajew przypomina aż do znudzenia, jest po prostu „ludzka, a poznanie filozoficzne jest poznaniem ludzkim, zawsze jest w niej element ludzkiej wolności, jest ona nie objawieniem, ale wolną odpowiedzią człowieka na objawienie”<sup>70</sup>.

Filozofia ze swej istoty jest antropologiczna, tymczasem Cohen i Husserl w swym ideale „filozofii naukowej” – pisze Bierdiajew – w istocie chcą „stworzyć filozofię, w której filozofować będzie sama filozofia, a nie człowiek”<sup>71</sup>. Myśliciel przypomina, iż to konkretny człowiek, a nie abstrakcyjny podmiot epistemologiczny ma filozofię, nie można też oddzielić poznania filozoficznego od człowieka i jego losu. Wiedział o tym doskonale tak religijny Sokrates, chrześcijanin Pascal, jak i antychrześcijanin Nietzsche. Filozofię – pisze – uprawia konkretny człowiek, a nie jakiś „gnoseologiczny podmiot, nie jakiś abstrakcyjny, uniwersalny duch. Platon, Kartezjusz, Kant i Hegel byli konkretnymi ludźmi i wkładali w swoją filozofię całe swoje człowieczeństwo, całą swą egzystencję, chociaż nie zawsze chcieli się do tego przyznać”<sup>72</sup>. Filozofii – powiada – nie da się oddzielić od „duchowego doświadczenia człowieka, od jego wzlotów i upadków, na filozofii odciskają swe piętno wszystkie sprzeczności życia i nie należy podejmować prób ich eliminacji”<sup>73</sup>.

Z tej perspektywy Husserlowskie poszukiwanie „radykalnego początku”<sup>74</sup> na wzór „nauki ścisłej” jawi się Bierdiajewowi jako nie tylko przekreślenie europejskiego sapiencjalnego ideału filozofii, ale ponadto (na co wskazał współcześnie

<sup>68</sup> Por. N. Bierdiajew, *Obiekt i subiekt. Obiektiwizowanie w poznaniu*, [w:] tegoż, *O naznaczeniu człowieka*, s. 35–44; tenże, *Opyt eschatologicznej metafizyki. Twórczość i obiektywacja*, [w:] tegoż, *Duch i realność*, Moskwa 2003. Także: E. Matuszczyk, *Mikołaja Bierdiajewa koncepcja obiektywizacji*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1998, nr 43.

<sup>69</sup> N. A. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka...*, dz. cyt. s. 39.

<sup>70</sup> Tamże, s. 29.

<sup>71</sup> N. Bierdiajew, *Smysł twórczości...*, dz. cyt. s. 54.

<sup>72</sup> M. Bierdiajew, *Samopoznanie. Opyt filozofskiej awtobiografii*, Paryż 1949, s. 111.

<sup>73</sup> Tamże.

<sup>74</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 16. „Fenomenologowie – wyjaśnia R. Ingarden – mówią: bardzo szanujemy naukę, lecz nie zakładamy jej wyników-sami zaczynamy wszystko od początku”. Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 77. Ingarden, sam będąc fenomenologiem, był głęboko świadom ograniczeń nauki



np. L. Kołakowski) odsłania ukryty, zawoalowany, „mityczny” (mit „początku”) charakter tego przedsięwzięcia<sup>75</sup>. Zdaniem Bierdiajewa i wbrew Husserlowi filozofia nigdy nie zaczyna od wymagowanego „radykalnego początku”, lecz od jakiegoś metafizycznego *datum*, czy będzie nim mit, symbol<sup>76</sup> czy religia (np. mit o Upadku)<sup>77</sup>. Filozofia pozostaje zawsze otwarta zarówno na poznanie empiryczne, jak i na poznanie symboliczne i mityczne<sup>78</sup>.

## FILOZOFIA JAKO „WALKA”

Wedle Bierdiajewa filozofia to wcale nie beznamiętny ogląd świata. Filozofia to „walka”<sup>79</sup>, a tam gdzie nie ma walki, nie ma wolności, nie ma także autentycznej filozofii. W postawie Bierdiajewa filozofia jako tradycyjny problem filozoficzny staje się czymś więcej niż czysto spekulatywnym, teoretycznym zagadnieniem. Staje się dlań etosem, „powołaniem filozofii”, wyzwaniem angażującym całą jego ludzką egzystencję, wszystkie strony jego osobowości. Wzorem starogreckiego delfickiego nakazu i odwiecznej filozoficznej tradycji los filozofii złączył autor *Sensu twórczości* z losem i z kondycją konkretnego, żyjącego *hic et nunc* człowieka. Dlatego jego walka o filozofię i prawdę<sup>80</sup> jest wal-

---

swego „mistrza”, wskazując na m.in. redukcyjne i unifikujące aspekty nauki Husserla. Jego oceny są w wielu punktach zbieżne z krytykami Bierdiajewa. Znacznie bardziej surowy osąd filozofii Husserla wydał współczesny polski filozof. Jego zdaniem „bezzałożeniowość, owa bezpośredniość wglądu definitywnego, której szukali i Kartezjusz i Husserl nie tylko że „nie istnieje”, ale jest rodzajem „niebezpiecznej iluzji, skłaniającej do poszukiwania absolutu w tym, co nieabsolutne, totalizującym i podatnym na totalitaryzm myślenia”. Por. T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2010, s. 52.

<sup>75</sup> Por. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Kraków 2003.

<sup>76</sup> Por. J. Krasicki, *Symbolizm filozoficzny Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010.

<sup>77</sup> Analogiczne stanowisko, tyle że w kwestii „początku” w filozofii Hegla, przyjął S.N. Bułgakow. Por. J. Krasicki, „*The Tragedy*” of German Philosophy. Remarks on Reception of German Philosophy in The Russian Religious Thought (of S. Bulgakov and Others), „The Studies on The East-European Thought”, vol. 62, nr 1 (2010); polska wersja: „*Tragedia*” filozofii niemieckiej. Z recepcji filozofii niemieckiej w rosyjskiej myśli religijnej (S. Bułgakow i inni), [w:] *Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, red. L. Kiejzik, J. Uglík, Warszawa 2011.

<sup>78</sup> Por. J. Krasicki, *Symbolizm filozoficzny Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010.

<sup>79</sup> W życiu Bierdiajewa, filozofa i wygnańca, a przesłuchiwanego i inwigilowanego przez organy służby bezpieczeństwa ówczesnego Związku Sowieckiego (przesłuchiwał go sam F. Dzierżyński), następnie brutalnie (*biezzałostno*, „bez żalu”) wydalonego poza granice swej ojczyzny słowa te nabierają jedyne znaczenia. Por. N. A. Bierdiajew, *Sampoznanije...*, dz. cyt. s. 261–262. Także: A. Kogan, „Wysłał za granicę biezzałostno”, [w:] *Filosofia nie konczaetsia. Iz istorii oteczestwiennoj mysli filozofii. XX wiek. 1920–50-e gody*, Moskwa, kn. I. s. 63.

<sup>80</sup> Por. J. Krasicki, *Borba za istinu (Kant i Bierdiajew)*. Referat pod takim tytułem autor niniejszego studium przedstawił podczas międzynarodowej konferencji Kantowskiej w Kijowie (*In-*

ką o człowieka i jest tak dramatyczna, a w tej walce rosyjski *boriec* osiąga tylko sobie chyba właściwy stopień filozoficznej determinacji, intelektualnego napięcia i niepokoju.

Podkreślmy: filozofia nigdy nie była dla Bierdiajewa samym jedynie – jak mówił Husserl – filozoficznym „namysłem” (*Besinnung*)<sup>81</sup>, pozbawioną związku z realnym życiem bezosobową kontemplacją, grecką *theoria* (w myśl przypominanych przez L. Szestowa słów Spinozy: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*)<sup>82</sup>. Filozofia była dlań – tak jak dla jego przywołanego tutaj serdecznego przyjaciela autora *Aten i Jerozolimy*, z którym tak wiele ideowo go łączyło, ale i różniło – „walką”<sup>83</sup>. Kiedy zatem podkreślał, iż nie istnieje filozofia bez podmiotu<sup>84</sup> i to nie podmiotu transcendentnego, ale podmiotu – żywej ludzkiej osoby, która żyje w określonym miejscu i czasie, która poznaje nie tylko poznaje, ale i „kocha” oraz „cierpi” (*amo, ergo sum* oraz *patio, ergo sum*), oczywiste jest, że nie podążał za tradycją filozofii refleksyjnej, kartezjańskiej, ale za S. Kierkegaardem i F. Dostojewskim. Trzeba jednak zauważyć, iż w tej postawie był zarazem samotny; daleki zarówno od rosyjskich neokantystów i transcendentalistów skupionych wokół pisma *Logos*, jak współczesnych mu rosyjskich neosłowianofilów, do których go przypisywano. I chociaż dla zawziętych krytyków jego filozofii jego ideał wyglądał na „obskurantyzm” i „donkiszoterię”<sup>85</sup>, z peł-

---

*ternationaler Kant-Konferenz. Wahrheitsbegriff in der Philosophie Kants und der gegenwärtigen Epistemologie*, Kyiw, 21–22.05. 2007).

<sup>81</sup> W rozmowie z Husserlem, która miała miejsce w Towarzystwie Filozoficznym w Amsterdamie, a sprowadzającej się w istocie do pytania „czym jest filozofia”, Szestow powiedział, że filozofia jest „wielką i ostateczną walką, na co (Husserl – J.K.) odpowiedział krótko: «Nein, Philosophie ist Besinnung»”. Por. L. Szestow, *Egzystencjalizm jako krytyka fenomenologii*, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1963, s. 218.

<sup>82</sup> Por. L. Szestow, *Na wiesach Jowa*, Paris 1975, *passim*.

<sup>83</sup> „Filozofia to walka. Nie można oddzielić poznania filozoficznego od całokształtu duchowego doświadczenia człowieka, od jego wiary, od jego mistycznej kontemplacji, jeśli takiej kontemplacji się oddaje. Filozofię uprawia poprzez akty poznania konkretny człowiek, a nie jakiś gnoseologiczny podmiot, nie jakiś abstrakcyjny, uniwersalny duch. Platon, Kartezjusz, Kant i Hegel byli konkretnymi ludźmi i wkładali w swoją filozofię całe swoje człowieczeństwo, całą swą egzystencję, chociaż nie zawsze chcieli się do tego przyznać”. Por. N. Bierdiajew, *Samopoznanije. Opyt filozofskoj awtobiografii*, Paryż 1949, s. 258–259. Niedaleko tej postawie od postawy Nietzschego: „Filozofia, jak jam ją dotąd rozumiał i przeżywał, jest życiem dobrowolnym wśród lodów i szczytów – poszukiwaniem wszystkiego, co obecne i godne pytania w istnieniu”. Por. F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, Warszawa 1909, s. 3.

<sup>84</sup> Por. M. Styczyński, *Umilowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001, s. 51.

<sup>85</sup> Por. B.W. Jakowienko, *Filozofskoje donkiszotstwo*, [w:] *N.A. Bierdiajew, Pro et contra*, red. A.A. Jermiczow, Sankt-Pietierburg 1994. Jak pisze badaczka w jednym z artykułów bezpośrednio skierowanych pod adresem myśli autora *Nowego Średniowiecza*, którego krytyka miała na myśli „wszystkich myślicieli religijnych”, Jakowienko przypomina, iż właśnie w „filozofii religijnej” został „pogrzebany zarówno wolny filozoficzny duch Greków, jak i wolny chrześcijański entuzjazm pierwszych chrześcijan. Wstępując w nierówny związek małżeński, zniszczyły one (filozofia i re-

nym przekonaniem należy zgodzić się ze współczesnym polskim badaczem, iż na tych właśnie egzystencjalnych oraz antropologicznych podstawach, i to jeszcze przed udaniem się na emigrację (1922), stworzył „konkurencyjny wobec racjonalnej filozofii transcendentальной styl filozofowania”<sup>86</sup>.

#### POSTSCRIPTUM. BIERDIAJEW I HUSSERL

Problem, który podjęliśmy, jest w twórczości Bierdiajewa niewątpliwie bardziej złożony i wieloaspektowy, wymagający bardziej szczegółowych analiz i interpretacji, w tym uwzględniania całego spektrum problemów. Mając wprowadzić na uwagę całość polemiki z kwestią „gnozeologizmu” w filozofii przełomu XIX i XX wieku, skupiliśmy się zasadniczo na konfrontacji myśli Bierdiajewa z filozofią Husserla (i to z wczesnego etapu ideowej ewolucji jego poglądów), pozostawiając nieco na uboczu przedstawicieli neokantyzmu i innych przedstawicieli filozofii „naukowej”. Uwzględniając te zastrzeżenia, w zakończeniu chcielibyśmy podzielić się nieco ogólniejszą refleksją dotyczącą wprowadzić poglądów obu myślicieli, ale zarazem rekapitułującą niejako całość rozważań.

Można wskazać więcej elementów różniących koncepcje filozofii Bierdiajewa i Husserla. A jednak dopiero z perspektywy czasu widać i takie aspekty w ich podejściu do kwestii ideału filozofii, które zdają się wskazywać nie tylko różnice, ale i podobieństwa. Bywa bowiem i tak, że najistotniejsze założenia własnych idei i koncepcji dla samego filozofa pozostają niejawne, ukryte, stając się jawnymi dopiero poprzez szerszy kontekst ideowy oraz czasowy dystans. Jak się wydaje, było tak w wielu fundamentalnych kwestiach, jeśli chodzi o ideał filozofii Bierdiajewa i Husserla. Obaj filozofowie wychodzili wszak nie tylko z rozpoznania kryzysu filozofii, ale i troski o stan, jakby powiedział Husserl, „europejskiego człowieczeństwa”. Motywowały ich zatem nie szczegółowe kwestie w obrębie danej dziedziny filozoficznej: ontologii, filozofii, nauki czy epistemologii, ale troska o całą formację europejskiej kultury i cywilizacji, europejskiego humanizmu. Ich celem było ocalenie filozofii rozumianej jako istota europejskiego człowieka (czy „europejskiego człowieczeństwa”, jak powie Husserl) w dobie powszechnego relatywizmu i sceptycyzmu, kryzysu nauki i kultury. Kiedy bowiem Husserl ocalenia upatrywał w ideale filozofii *de modo geometrico* jako wiedzy aksjomatycz-

---

ligia – J.K) wzajemnie swój zdrowy zmysł życia i pozostawiły w świecie dziecko, tyleż brzydkie, co szkodliwe”. W konkluzji: „«Filozofia religijna» jest koncepcją, która przyniosła z sobą ludzkości i jej kulturze zbyt wiele zła i nieszczęścia, aby nie powiedzieć jej prosto twarz: «Wystarczy! Nie pora kończyć?! Nie będzie końca donkiszoterii?! (*Nie budiet li donkichotstwomat'?!*)” W liście wydawcy „Logos” E.M. Metnera do A. Bielego z 19 lutego 1911 roku, w którym Metner relacjonował dyskusje wokół jednego z referatów B. Jakowienki, Bierdiajewa wraz W. Ernem zaliczył do grona „naszych obskurantów”. Por. N. Dmitrijewa, *Russkoje neokantianstwo...*, dz. cyt. s. 232.

<sup>86</sup> Por. M. Szulakiewicz, *Mikołaj Bierdiajew i filozofia krytyczna*, „ΣΟΦΙΑ”, 2003, nr 3.

nej „bezzałożeniowej”, filozofii jako powszechnej *epistemy*, wiedzy uniwersalnej, w istocie nie był zbyt daleko od postulatów Bierdiajewa, kiedy ów twierdził, że „filozofia istnieje jedynie jako mądrość”. W rzeczy samej ostrze krytyki jednego i drugiego myśliciela, chociaż wychodzili oni z odmiennych i różnych zarówno filozoficznie, jak i kulturowo punktów wyjścia, choć ukształtowały ich zupełnie odmienne tradycje myślowe, kulturowe i religijne, kierowało się przeciw nihilizmowi, sceptycyzmowi i relatywizmowi. W końcu, wbrew temu co pisał Bierdiajew odniesieniu do Husserla, zarzucając mu zdradę sapiencjalnego europejskiego ideału filozofii, nie sposób zaprzeczyć, iż w gruncie chodziło mu o to samo, tj. o restytucję filozofii jako „umiłowania mądrości”.

W tym znaczeniu Husserłowska krytyka ideału nowożytnej nauki jako „nauki o samych tylko faktach, sprowadzających człowieka do samego tylko faktu”<sup>87</sup> zbieżna jest w wielu punktach z Bierdiajewowską krytyką pozytywizmu. Dlatego wydaje się, że byłoby błędem w sposób prosty przeciwstawiać Husserłowski projekt ratowania „europejskiej” nauki, „europejskiego” rozumu i „europejskiego człowieczeństwa”<sup>88</sup> Bierdiajewowskiemu ideałowi filozofii „mądrościowej” (i to nieraz wbrew intencjom samego Bierdiajewa). Z analizy pism Husserla z lat 30. ubiegłego wieku wiemy, iż formuła pojmowania relacji nauki i filozofii była u Husserla dużo bardziej pojemna, niż zakładała to wrywkowa i – nie ukrywamy – mocno nieraz uproszczona oraz zideologizowana Bierdiajewowska interpretacja jego pism<sup>89</sup> (tym bardziej że ograniczona do wczesnych prac autora *Idei*) uwidoczniła w takich analizowanych w tym studium książkach jak *Filozofia swobody* czy *Smysł twórczości*, w których Bierdiajew się dopiero „zaczynał”<sup>90</sup>, czy jak w książce *O naznaczeni człowieka*, gdzie właściwie powtarza poglądy wypowiedziane wcześniej. Idee Husserla i Bierdiajewa ewoluowały w czasie. Kiedy jednak ukazały się pisma Husserla z lat 30. diagnozujące stan kultury i filozofii europejskiej, rosyjski myśliciel – choć z wielką szkodą dla podjętej przez niego batalii – już się do nich nie odniósł. Ujrzałby wówczas nie tylko, jak wiele go z jego ideowym adherentem różniło, ale i łączyło. I jeżeli filozofia to – jak pisał Husserl – „historyczny ruch objawienia uniwersalnego rozumu «przyrodzo-

<sup>87</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia i transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987, s. 4; tenże, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa i filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993.

<sup>88</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentna...*, dz. cyt., passim.

<sup>89</sup> Podobny charakter, co przekonująco i dowodnie wykazała współczesna rosyjska badaczka (odwołując się m.in. do polemik B.J. Jakowienki z Bierdiajewem) miała Bierdiajewowska krytyka poglądów neokantystów, np. w artykule *Ob ontologicznej gnosieologii*, opublikowanym piśmie „Woprosy Filozofii” (1908, ks. 93). Artykuł Bierdiajewa został następnie zamieszczony w książce *Filozofia wolności*. Por. N. Dmitrijewa, *Ruskoje neokantianstwo...*, dz. cyt. s. 222–228.

<sup>90</sup> Por. W.W. Sapow, *Bierdiajew naczinajetsia*, [w:] N. A. Bierdiajew, *Subiektywizm i indywidualizm w obszczestwiennej filozofii. Kriticzeskij etud o N.K. Michajłowskom*, Moskwa 2008.

nego» człowieczeństwu jako takiemu<sup>91</sup> – to w tym znaczeniu „rozum” filozoficzny nie mógł być ani na modłę otwartego na religię i sztukę rozumem Bierdiajewa, ani transcendentalnym rozumem Husserla. Mógł on być – choć rozpisany na różne głosy, polifoniczny – jeden i tylko jeden. Dzisiaj dzięki zarówno wysiłkom tak Bierdiajewa, jak i Husserla ów „europejski” imperatyw możemy przyjąć za własny oraz lepiej go zrozumieć.

#### SUMMARY

The question about how we should understand philosophy has been asked since its beginnings. The problem was revived by the Russian thinkers at the turn of the XIX and XX centuries as they tried to meet the challenge mounted by the effectively developing science. It can be seen in Berdyaev's polemic with the ideas of the so-called “philosophy of science” as represented mainly by Husserl's notion of philosophy as a rigorous science and by the idea of philosophy voiced by some representatives of the German Neo-Kantianism. The article argues that the discussion was more than academic and touched upon the issue of the foundations of the European culture as well as the European understanding of philosophy.

**Keywords:** philosophy, science, religion, philosophy of science, meonism, wisdom, transcendentalism, subject, man

---

<sup>91</sup> Por. E. Husserl, *Powołanie filozofii*, przeł. M. Skwieciński, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczek, Warszawa 1965, t. 1. s. 301 (fragm. *Kryzys nauk europejskich i transcendentalna fenomenologia*).