

SŁAWOMIR MAZUREK

ROSYJSKI RENESANS RELIGIJNO-FILOZOFICZNY
WOBEC FILOZOFII KANTA

Artykuł stanowi próbę syntetycznego opisanie „dialogu” rosyjskiej filozofii religijnej (tak zwanego rosyjskiego renesansu religijnego) z filozofią Immanuela Kanta, uwypuklającą fakt, iż toczył się on na różnych poziomach i obfitował w niekonsekwencje – od częstego powoływania się na Kanta w filozofii moralnej po uczynienie zeń, w filozofii historii, synonimu choroby zachodniego ducha; od polemik z Kantem jako istotnego wątku metafizyki wszechjedności po niemal bagatelizowanie jego dorobku przez egzystencjalistyczny personalizm.

Przed kilkunastu laty, jeszcze w ubiegłym stuleciu, zdarzyło mi się rozmawiać z synem jednego z klasyków rosyjskiego renesansu. Mój rozmówca, człowiek wówczas już niemłody, usłyszawszy, że zajmuję się rosyjską filozofią religijną, powiedział – miałem wrażenie –bardziej do siebie niż do mnie: najciekawszy to jest stosunek rosyjskiego renesansu do idealizmu niemieckiego. Zdaje się, że zrobiłem złe wrażenie, bo w rozmowie w ogóle nie podjąłem tego wątku, a nie podjąłem go, bo wydał mi się mało interesujący. Od tamtej pory zmodyfikowałem swój sąd tylko nieznacznie. Zgadnam się, że pytanie o stosunek rosyjskiego renesansu do klasycznej filozofii niemieckiej – podobnie jak, na przykład, pytanie o zapożyczenia z marksizmu w rosyjskim renesansie – jest zagadnieniem klasycznym, to jest takim, które co jakiś czas musi być podejmowane przez badaczy, ale uważam też, że jest to zagadnienie mimo wszystko niezbyt istotne. Istnieje nie tak znów szczupłe grono osób zafascynowanych rosyjską filozofią religijną, lecz wątpię, by ktokolwiek zainteresował się nią właśnie ze względu na jej związki z filozofią niemiecką. O znaczeniu rosyjskiej myśli religijnej w kulturze XX wieku decyduje personalistyczna antropologia, eschatologiczna filozofia kultury, krytyka historycznego chrześcijań-

stwa, katastroficzna historiozofia, nie zaś dialog z klasyczną filozofią niemiecką, w tym z filozofią Kanta. Nie dlatego, by dialogu takiego nie było, ale dlatego, że trwałe i oryginalne osiągnięcia rosyjskiej myśli religijnej, to, co do dziś stanowi o jej atrakcyjności, raczej w niewielkim stopniu są dialogu tego wytworem.

Zanim powiem, jak dialog ten przebiegał i w jakim stopniu rosyjska filozofia religijna „przystaje” do filozofii Kanta, w jakim zaś i dlaczego jest z nią sprzeczna, powiem kilka słów o okolicznościach utrudniających podjęcie tej kwestii, sprzyjających nieporozumieniom i interpretacyjnym iluzjom.

Powszechnie wiadomo, że recepcja idealizmu niemieckiego odegrała istotną rolę w filozoficznej edukacji Rosji. W pierwszej połowie XIX wieku Rosjanie z zapałem studiowali Schellinga i Hegla, a pod koniec stulecia i na początku wieku XX – Fichtego i Kanta. To, że recepcja niemieckiej myśli w Rosji odbywała się niejako od końca – najpierw zainteresowano się następcami Kanta, a dopiero później nim samym – Fiodor Stiepun tłumaczył specyfiką filozofii Kanta, która – ze względu na orientację gnoseologiczną, zainteresowanie poznaniem naukowym i rezerwę wobec metafizyki – okazywała się bezużyteczna dla rosyjskiej świadomości tak długo, jak długo świadomość ta pozostawała naiwna, to jest poszukiwała całościowej wizji świata¹ i konkluzywnej odpowiedzi na „przekłète problemy”. Zainteresowanie Kantem w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku można zatem interpretować jako zjawisko świadczące o przewyciężaniu w Rosji naiwnej świadomości filozoficznej.

Była to jednak również pewna moda intelektualna, co każe odnosić się z rezerwą nawet do późniejszych o wiele lat deklaracji rosyjskich filozofów dotyczących ich zależności od Kanta. Kiedy czytam w autobiografii Bierdiajewa, że pod koniec życia miał poczucie, iż na zawsze pozostało w nim coś z przeczytanego w wieku lat czternastu Kanta, mam wrażenie, że jest to raczej echo owej mody z końca XIX wieku niż trzeźwa samoocena. Tak na Bierdiajewa, jak i na całą rosyjską filozofię religijną wielu myślicieli – Mikołaj z Kuzy, Boehme, Fichte, Marks, Nietzsche – oddziaływało w sposób znacznie silniejszy niż Kant, jednakże właśnie przyznanie się do ulegania wpływom Kanta mogło być w swoim czasie w dobrym tonie jako dowód przewyciężenia ograniczeń naiwnej świadomości filozoficznej. Myśliciele rosyjskiego renesansu w niektórych przypadkach zdradzają skłonność do przeceniania wpływów Kanta na własną twórczość, ich wypowiedzi na ten temat należy więc traktować z niezbędną dozą sceptycyzmu.

Druga trudność wiąże się z wewnętrznym zróżnicowaniem rosyjskiej myśli religijnej – jak wiadomo istniało w niej kilka nurtów, z których dwa, metafizyka wszechjedności i egzystencjalistyczny personalizm, uzyskały największe znaczenie. Zarazem przedstawiciele wszystkich nurtów zdradzali wyraźne upodobanie do tych samych dyscyplin filozoficznych, od zawsze cieszących się w Rosji największą popularnością: filozofii historii i filozofii moralnej. Otóż każdy z tych nurtów i każda z tych dyscyplin pozostawały w nieco innym stosunku do myśli Kanta, co przy

¹ F. A. Stiepun *Niemiecki romantyzm i rosyjskie słowianofilstwo* [w:] tegoż *Życie a twórczość* W. Sawicki (tł.) Warszawa 1999 s. 10–11.

próbie opisu relacji między rosyjskim renesansem a kantyzmem urozmaica, ale i komplikuje obraz. Nasze, siłą rzeczy bardzo skrótowe, omówienie polegać więc będzie na poprowadzeniu niejako czterech przekrojów przez wielowarstwowy i mocno sfałdowany masyw, jakim jest rosyjska filozofia religijna. Zobaczmy więc, jak „mają się do Kanta” cztery wyodrębnione według różnych kryteriów i niewyczerpujące całości składniki rosyjskiego renesansu: metafizyka wszechjedności, religijny egzystencjalizm, filozofia historii i filozofia moralna.

Metafizyka wszechjedności, nurt reprezentatywny dla rosyjskiej filozofii w ogóle, kumulujący idee, które niekiedy uważa się za jej znak rozpoznawczy – wszechjedność, bogoczołwieczeństwo, antynomizm – formowała się w opozycji do panującego w filozofii europejskiej gnoseologizmu, który Rosjanie wywodzili, oczywiście, od Kanta. W mniejszym stopniu stanowiła ona bezpośrednią polemikę z Kantem niż próbę stworzenia alternatywy dla tego, co – zdaniem Rosjan – było zgubnym dziedzictwem Kanta w filozofii zachodniej. Nie była to mimo wszystko alternatywa radykalna, ponieważ jej najbardziej dopracowane warianty – koncepcje Łoskiego i Franka – miały charakter ontognoseologiczny, to jest wychodziły od pytania o naturę poznania, głosząc jednocześnie, że jego warunkiem jest przynależność podmiotu do bytowej wszechjedności. W koncepcjach tych, innymi słowy, przetrwał „ślad” gnoseologizmu, co świadczy o sile tej tendencji w ówczesnej filozofii, lecz jako całość miały one charakter zdecydowanie bardziej ontologiczny niż gnoseologiczny – gnoseologia stanowiła w nich jedynie pierwszy rozdział ontologii. Ich twórcy śmiało zakwestionowali przy tym pewne podstawowe idee Kantowskiej filozofii transcendentalnej i byli przekonani, że ostatecznie je obalili. Łoski, uznając bezpośrednią dostępność bytu w każdym akcie poznania, rozprawiał się z Kantowskim fenomenalizmem, a Frank, traktując wszechjedność jako *coincidentia oppositorum*, przekreślał Kantowską krytykę spekulatywnej metafizyki – jeśli byt jest jednością przeciwieństw, fakt, że rozum wikła się w antynomie, nie kompromituje rozumu, ale odsłania naturę bytu. Identycznie ujmował to inny wybitny, choć moim zdaniem niedorównujący Frankowi, przedstawiciel filozofii wszechjedności – Paweł Florenski. „Teza i antyteza – pisał w swoim *opus magnum Filarze i podporze prawdy* – razem stanowią wyraz prawdy. Inaczej mówiąc, prawda jest antynomią i nie może nią nie być”².

Rosyjski egzystencjalizm nie pozostaje do Kanta w tak wyraźnej „relacji znaczącej” jak filozofia wszechjedności, i tu jednak występują zarówno pewne paralelizmy, jak i rozbieżności, którymi warto się zająć. Najwybitniejszy i najsłynniejszy przedstawiciel rosyjskiego egzystencjalizmu, Mikołaj Bierdiajew – jak już wspominałem – z upodobaniem powoływał się na Kanta. Pisał między innymi, iż kolosalne wrażenie zrobiło na nim „rozdzielenie na świat zjawisk i rzeczy samych w sobie, na porządek przyrody i porządek wolności, a także uznanie każdego człowieka za cel sam w sobie”³. Rosyjskiemu egzystencjalizmowi właściwa jest silna

² P. Florenskij *Stołp i utwierdżenie istiny* Paris 1989 s. 147.

³ N. A. Bierdiajew *Samopoznanije. Opyt filosofojskoj awtobiografii* Moskwa 1991 s. 97.

orientacja personalistyczna i z tego względu Kant był dla Bierdiajewa niejako naturalnym sojusznikiem, jednakże znaczenia zarysowującego się tu paralelizmu nie należy przeceniać. Ostateczne uzasadnienie personalizmu miało u Bierdiajewa przede wszystkim charakter religijny i wydaje się, że nie dopuszczał on myśli, by mogło mieć inny. Chrześcijaństwo – głosił – przyniosło światu personalistyczną rewolucję, której największym dokonaniem było odkrycie osoby jako bytu i wartości. Istotą tego ontologicznego i aksjologicznego odkrycia stanowiło dostrzeżenie odniesienia osoby-człowieka do osobowego Boga, osobę można więc opisywać jedynie w kategoriach filozofii religijnej. Rosyjski egzystencjalizm – tak możemy to skomentować – był zależny od chrześcijaństwa, i zależny od chrześcijaństwa był też zapewne Kant, lecz rosyjski egzystencjalizm tylko w niewielkim stopniu zależny był od Kanta. Ponadto, to wcale nie Kant był tym idealistą niemieckim, z którego duchem rosyjski egzystencjalistyczny personalizm miał najwięcej wspólnego. Bierdiajew kładzie nacisk nie tylko na absolutną wartość osoby, ale i na jej nieopowtarzalność; bliżej mu – o czym będzie jeszcze mowa – do różnicującego Fichteańskiego „bądź tym, czym tylko ty możesz być” niż do zrównującego osoby w uniwersalizmie obowiązku imperatywu Kanta.

W jakiej relacji do filozofii Kanta pozostaje z kolei tworzona przez rosyjskich myślicieli religijnych historiozofia? Odpowiadając na to pytanie, musimy pamiętać, że Kant jest zarówno teoretycznym kontekstem rosyjskich historiozofii, to jest autorem koncepcji i twórcą idei, z którymi można je porównywać, jak i historiozofii tych tematów, to jest interpretowanym w nich zjawiskiem, które uważa się za mniej lub bardziej symptomatyczne. W pierwszym wypadku zastanawiająca wydaje się zbieżność między jedną z najważniejszych idei Kantowskiej filozofii praktycznej, jaką jest państwo celów, a mającym fundamentalne znaczenie dla rosyjskiej refleksji nad kulturą i historią pojęciem *sobornosti*. Zarówno państwo celów, jak i *sobornost'* to wizje bezkonfliktowej zbiorowości respektującej w pełni autonomię jednostki, a przy tym znoszącej napięcie między jednostką i ogółem. Tak u Kanta, jak i u Rosjan zbiorowość taka stanowi cel procesu historycznego, nawet jeśli cel ten realizuje się w planie ponadhistorycznym. Nie trzeba oczywiście dodawać, że sam koncept *sobornosti* pojawił się w myśli rosyjskiej nie tylko niezależnie od Kanta, ale i z wyraźną intencją zdyskredytowania kultury zachodniej, za której paradygmatycznego przedstawiciela właśnie Kanta uważano. Toteż podobieństwo *sobornosti* do państwa celów wychodzi na jaw dopiero w miarę tego, jak oczyszczana z osadów klasycznego słowianofilstwa idea *sobornosti* zatracą charakter prawosławnej retrospektywnej utopii. Proces ten, zapoczątkowany przez Sołowjowa, znajduje efektowny finał u Wyszewcewa, utożsamiającego *sobornost'* z demokracją prawną typu zachodniego.

Dłuższy żywot niż wczesna słowianofilska wizja *sobornosti* miał w rosyjskiej historiozofii wizerunek Kanta jako paradygmatycznego przedstawiciela skorumpowanej przez złą *ratio* zachodniej kultury. Historiozoficzne interpretacje jego filozofii, a ściślej wywody na temat jej zgubnej roli dziejowej, przybierały nieraz skrajną postać. Najdalej posunął się Włodzimierz Ern, który – w mającym swoje miejsce

w historii rosyjskiej myśli artykule *Od Kanta do Kruppa* (1914) – autora trzech *Krytyk* czynił odpowiedzialnym za śmierć Boga i narodziny niemieckiego militarysty. Wystąpienie Erna, jakkolwiek kuriozalne, było jednak manifestacją szerszej tendencji, skoro nawet tak zafascynowany jakoby Kantem Bierdiajew pisał w *Filozofii wolności*: „Kant był wyrazicielem poważnej choroby w ludzkim bytowaniu, filozoficznie wyraził fatalne zerwanie z korzeniami i źródłami bytu”⁴. Jeśli Bierdiajew zmienił opinię o Kancie, nie nastąpiło to od razu, albowiem jeszcze w latach dwudziestych uważał jego filozofię krytyczną za jeden z głównych czynników rozpadu nowożytnej wizji człowieka i w konsekwencji za jedną z przyczyn kryzysu współczesności. W ujęciu Bierdiajewa Kant nie był wprawdzie odpowiedzialny za śmierć Boga, w znacznej mierze stawał się jednak odpowiedzialny za „śmierć człowieka”.

Zapewne najbardziej powikłane, najbogatsze w treści i – z naszego punktu widzenia – najciekawsze są relacje między filozofią Kanta a rosyjską religijną myślą moralną. W tym wypadku mamy do czynienia z dość ożywionym, bezpośrednim merytorycznym dialogiem z dokonaniem Kanta, aczkolwiek rosyjska filozofia moralna jako całość nie ma bynajmniej „prokantowskiego” charakteru. Wręcz przeciwnie, jej najwybitniejsi przedstawiciele są zazwyczaj zwolennikami „etyki konkretnej”, prowadzącymi walkę na dwa fronty: przeciwko Nietzscheańskiemu immo-ralizmowi i Kantowskiemu formalizmowi; szukają oparcia u Fichtego, Nicolaia Hartmanna i Schelera, wszystko to jednak nie wyklucza zniuansowanego stosunku do Kanta i wysokiej niekiedy oceny jego koncepcji. Spektakularnym wyjątkiem od tej reguły jest – zawsze zajmujący pozycję osobną – Mikołaj Fiodorow, który etykę Kanta uważa w istocie za dokładne przeciwieństwo głoszonego przez siebie supramoralizmu i nie widzi w niej nic wartego ocalenia. Jako przedstawiciel etyki intencji, koncentrujący się na jednostce i pozbawiony wiary w możliwość przezwyciężenia zła świata, Kant jest dla Fiodorowa kwintesencją akademickiej filozofii moralnej, ignorującej kwestie istotne i całkowicie jałowej. Sołowjow, choć w złagodzonej postaci powtarza niektóre z tych zarzutów, dodając jeszcze własne, to docenia już epokowe zasługi Kanta dla refleksji moralnej. Zdaniem Sołowjowa, Kant był pierwszym myślicielem, który zrozumiał konieczność uniezależnienia filozofii moralnej od filozofii teoretycznej i w istocie dopiero od niego zaczyna się historia etyki. Jego poważnym błędem było jednak uznanie, że wartość moralną ma jedynie działanie z poczucia obowiązku. W ten sposób w etyce Kanta doszło do zignorowania sumienia i miłości, miała więc ona charakter niechrześcijański, co w ustach rosyjskiego myśliciela religijnego było poważnym zarzutem, nawet jeśli myśliciel ten przy innych okazjach zwywał do uniezależnienia etyki od religii.

O stosunku Bierdiajewa do etyki Kanta przesądzała natomiast zasadnicza niechęć rosyjskiego filozofa do etyki prawa. Koncepcja Kanta była jej najdoskonalszą filozoficzną inkarnacją, tak jak etyka faryzeuszy była jej najdoskonalszą inkarnacją religijną. Bierdiajew uznawał historyczną rolę etyki prawa, zgadzał się też, że nie-

⁴ M. Bierdiajew *Filozofia wolności* E. Matuszczyk (tł.) Białystok 1995 s. 19.

możliwe i niepożądane jest całkowite uwolnienie się od niej, ale przede wszystkim wzywał do jej przekroczenia w imię etyki miłości i twórczości. Musiał więc uważać Kanta – inaczej niż Sołowjow – nie za fundatora nowej i autentycznej filozofii moralnej, ale za przykład stanowiska bardzo już anachronicznego. Zdaniem Bierdiajewa, etyka prawa była w ogóle nie do pogodzenia z postawą personalistyczną, stosowało się to również do Kanta, który uczynił z osoby „narzędzie urzeczywistnienia abstrakcyjnego, bezosobowego, ogólnie obowiązującego prawa”⁵. Stanowisko Bierdiajewa zmodyfikował Borys Wyszewłow, radykalizując jedno jego aspekty, a osłabiając inne. Wyszewłowska krytyka prawa, a więc i etyki prawa, z filozofią Kanta włącznie, była radykalniejsza od Bierdiajewowskiej, ponieważ Wyszewłow widział w prawie przyczynę zła. Jednocześnie Wyszewłow w większym stopniu niż Bierdiajew kładł nacisk na konieczność zachowania etyki prawa i jej użyteczność, co łagodziło antykantowską wymowę jego krytyki.

Rosyjskim myślicielem moralnym najbardziej przywiązany do koncepcji Kanta był Sergiusz Hessen, czemu skądinąd trudno się dziwić, wzięwszy pod uwagę jego neokantowską edukację w Niemczech. Dokonując śmiałej, religijnej w istocie reinterpretacji moralnej myśli Kanta, Hessen inkorporował wiele wątków pojawiających się u omówionych właśnie rosyjskich myślicieli. Czyni to z jego koncepcji, nie umniejszając jej oryginalności, niejako podsumowanie dyskusji nad etyką Kanta, jaka toczyła się w środowisku rosyjskich myślicieli religijnych. Hessen był zdeklarowanym przeciwnikiem intelektualizmu etycznego i w Kancie widział myśliciela, który śmiało przeciwstawił się jego trwającej od stuleci hegemonii. Jednakże Kant – zdaniem Hessena – nie tylko nie został właściwie zrozumiany, ale na domiar złego popełnił pewien istotny błąd. Dezinterpretacja polegała na uznaniu jego filozofii za tworzona od podstaw konstrukcję teoretyczną, podczas gdy w rzeczywistości była ona jedynie próbą teoretycznego ujęcia odrębnej sfery ludzkiej działalności, jaką jest moralność. W konsekwencji nie rozumiano, czym były chociażby postulaty praktycznego rozumu – istnienie Boga nie było dla Kanta założeniem teoretycznym, które z jakichś względów musimy przyjąć, ale prawdą, która odsłania się nam, gdy coraz głębiej angażujemy się w działalność etyczną. Fatalnym błędem Kanta, który uległ spotęgowaniu w całkowicie chybionych koncepcjach Nietzschego i Schopenhauera, było z kolei zignorowanie moralnego sensu miłości. Kantowski antyintelektualizm etyczny należy więc wzbogacić o ideę miłości, tym samym przekształcając go w religijną etykę konkretną. W swych pozytywnych propozycjach etyka Hessena niewiele różni się od etyk Wyszewłowa czy Bierdiajewa – były to również konkretne, to jest odrzucające ogólne normy, religijne etyki miłości. Wyjątkowa jest intencja wpisania tego stanowiska w tradycję Kanta i zarazem tradycji Kanta w to stanowisko. Nigdzie w filozofii rosyjskiego renesansu typowe dla rosyjskiej myśli religijnej idee nie wchodzą w tak bliskie związki z Kantem, jak właśnie w etyce Hessena.

⁵ Tenże *O naznaczeniu człowieka. Opyt paradoksalnoj etiki* Moskwa 1993 s. 95.

Nasze omówienie możemy więc podsumować następująco: dla metafizyki wszechjedności Kant był istotnym kontekstem, wobec którego określała się ona polemicznie; dla egzystencjalistycznego personalizmu nie miał większego znaczenia, choć niekiedy przywoływano go ze względów retorycznych; w filozofii historii był uosobieniem choroby zachodniego ducha; dla filozofii moralnej był zaś ważnym rozmówcą, bez którego filozofia ta jednak w ostateczności mogłaby się obejść.

RUSSIAN RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL RENAISSANCE AND IMMANUEL KANT'S PHILOSOPHY

The paper constitutes an attempt to answer briefly the question how Russian religious philosophy (so called Russian Religious Renaissance) was influenced by the philosophy of Immanuel Kant. The author tries to sum up the Russian religious dialogue with Kant, describing its different levels and discordances, if not contradictions, among them. Kant became the inspiration for Russian moral thought, but in the Russian philosophy of history he was treated as a *bête noir* representing all vices of rational western civilization; for the metaphysics of all-unity he was an important polemical context, while he was, in fact, rather insignificant for the religious existentialism.

Slawomir Mazurek – e-mail: smazurek@ifispan.waw.pl