

Grzegorz J. Grzmot-Bilski

Bierdiajew a Kant

Mikołaj Bierdiajew po wielokroć podkreślał inspirującą rolę myśli Immanuela Kanta dla tworzonej przez siebie filozofii. W swojej *Autobiografii filozoficznej* pisał: „Źródłami mojej filozofii są Kant i filozofia niemiecka”¹, nadmieni również, że z myślą Kanta spotkał się bardzo wcześnie: „Czytałem Schopenhauera, Kanta i Hegla, kiedy miałem czternaście lat. Znalazłem w bibliotece ojca *Krytykę czystego rozumu* Kanta i *Fenomenologię ducha* Hegla”². W innej pracy doda: „Kant jest głównym wydarzeniem w historii filozofii europejskiej”³.

Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania wpływu transcendentalizmu Kanta na filozofię Bierdiajewa. Choć Bierdiajew omawia poglądy wielu różnych myślicieli – Artura Schopenhauera, Fryderyka Nietzschego, Georga Wilhelma Friedricha Hegla, Jakuba Boehmego, Fiodora Dostojewskiego, Włodzimierza Sołowiowa, Wasyla Rozanowa i innych – to jednak, wpływ Kanta na twórczość Bierdiajewa jest na tyle znaczący, iż nie sposób go pominąć:

„Rzeczywiście, Kant i Schopenhauer mieli dla mnie ogromne znaczenie u początków mojej drogi. Nie jestem filozofem szkolnym, nie należałem i nie należę do żadnej szkoły. [...] Chociaż w młodości byłem bliski filozofii Kanta, to jednak nigdy całkowicie nie popierałem poglądów Kanta i Schopenhauera. Z Kantem wręcz walczyłem. Istnieją jednak pewne idee, które w tej lub innej postaci towarzyszyły mi w całej mojej drodze filozoficznej. Zwłaszcza był mi bliski dualizm Kanta, jego rozróżnienie królestwa wolności i królestwa przyrody, jego nauka o wolności intelektualnej i woluntaryzm, uznanie świata zjawisk za różny od tego świata autentycznego, który sam Kant niezbyt szczęśliwie nazwał światem rzeczy w sobie”⁴.

¹ M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 241.

² Ibidem, s. 40.

³ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej*, przeł. W. i R. Paradowscy, Kęty 2004, s. 24.

⁴ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 10.

Prezentowana praca składa się z dwóch części. W części pierwszej chciałbym zarysować transcendentálny kontekst, z którego wyrasta twórczość Bierdiajewa. W drugiej zaś przedstawię te elementy myśli Bierdiajewa, np. podział rzeczywistości na noumenalną i fenomenalną, które bezpośrednio nawiązywały do systemu Kanta.

I. Transcendentálny kontekst

1. Przewrót Kopernikański i filozofia transcendentalna

Myśl krytyczna Kanta koncentruje się wokół idei tradycyjnie określanej mianem „przewrotu Kopernikańskiego”. Idea ta wskazuje na prymat podmiotu w procesie poznania i odwraca tradycyjny schemat relacji poznawczej między podmiotem i przedmiotem. Podmiot staje się warunkiem przedmiotu. Kant swoją rewolucję w filozofii przedstawia następująco:

„Dotychczas przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie musi się dostosowywać do przedmiotów. Lecz wszelkie próby, by o nich przy pomocy pojęć orzec coś, co by rozszerzyło poznanie nasze, obracały się przy tym założeniu wniwecz. Spróbujmy więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmiemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania. [...] Rzecz się z tym ma tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika, który, gdy wyjaśnienie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował, czy nie uda się lepiej, jeżeli każe się obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawić w spokoju”⁵.

O ile więc przedkrytyczna teoria poznania zakładała, że poznanie „dostosowuje się” do przedmiotu, to teraz, tzn. od powstania *Krytyki czystego rozumu*, przyjmuje się, że jest odwrotnie. Przedmiot „dostosowuje się” do naszego poznania.

Kant na temat filozofii transcendentальной pisze tak:

„Transcendentálnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy. System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentálną”⁶.

Przełomowe znaczenie teorii poznania Kanta polega zatem na tym, że formułując projekt filozofii transcendentальной, zadał on pytanie: jak poznanie jest w ogóle możliwe? W szczególności interesowały go te czynniki, które *a priori* określają warunki naszego poznania. Warunkami tymi są, jak wiadomo, czas i przestrzeń oraz pojęcia intelektu.

⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, t. I, ss. 30-31.

⁶ Ibidem, t. II, s. 86.

2. Noumeny i fenomeny

W filozofii transcendentальной Kanta mamy z jednej strony podmiot poznający, z drugiej zaś noumen („rzecz samą w sobie”). Rzecz sama w sobie jest niepoznawalna, to z czym mamy do czynienia w akcie percepcji rzeczywistości zmysłowej, to tylko strona fenomenalna („zjawisko”), a więc ta, w której podmiot odbiera pobudzenia pochodzące od noumenu. Sposób percepcji rzeczywistości empirycznej wyznaczony jest aprioryczną strukturą podmiotu, czyli formami naoczności: czasem i przestrzenią. Noumen jest czymś, co z konieczności znajduje się poza zjawiskiem, po ich „drugiej stronie”, do której, zdaniem Kanta, podmiot nie może dotrzeć. Zjawisko przedstawia się jako „pozór” rzeczy samej w sobie. Kant w swojej *Krytyce czystego rozumu* powie:

„Zjawiska nazywają się fenomenami, o ile są pomyślane jako przedmioty [ujęte] poprzez jedność kategorii. Jeżeli jednak przyjmuję rzeczy, które są tylko przedmiotami intelektu, a mimo to jako takie mogą być dane naoczności, choć nie zmysłowej (jakby *coram intuitu intellectuali*), to tego rodzaju rzeczy nazywałoby się noumenami (*intelligibilia*)”⁷.

W Kantowskiej nauce o noumenach i fenomenach uwidacznia się zatem dualizm i agnostycyzm. Dualizm, bowiem istnieją zjawiska i rzeczy same w sobie, niezależnie od ludzkiego podmiotu, które dostarczają jedynie bodźców naszej zmysłowości. Agnostycyzm wreszcie, ponieważ istnieją noumeny, gdzieś poza ludzką świadomością, o których nic nie wiemy i zdaniem myśliciela królewieckiego nic wiedzieć nie możemy. Toteż: „Cała nasza wiedza dotyczy tylko zjawisk (*Erscheinungen*), tj. wyobrażeń, które one w nas wywołują, pobudzając nasze zmysły”⁸.

3. Konstytutywna i regulatywna zasada rozumu

Przypomnijmy, że Kant w *Krytyce czystego rozumu* w rozdziale poświęconym dialektyce transcendentальной, rozróżnia immanentne i transcendentne zasady czystego intelektu:

„Zasady, których stosowanie trzyma się całkowicie w szrankach możliwego doświadczenia, chcemy nazwać (zasadami) immanentnymi, te natomiast, które mają przekroczyć jego granice, transcendentnymi”⁹.

Według Kanta, zasady immanentne mają odnosić się do świata empirycznego, natomiast zasady transcendentne odnoszą się do takich pojęć, w których nie można wskazać przedmiotu doświadczanego empirycznie. Zasady immanentne mogą być używane w sposób logicznie poprawny (w sensie logiki klasycznej), np., gdy

⁷ Ibidem, ss. 434-435.

⁸ T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 23.

⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, t. II, s. 6.

mówimy, że Ziemia obraca się dookoła Słońca lub w sposób logicznie niepoprawny, jak ma to miejsce w astronomicznej koncepcji epicykli czy też w teorii eteru. Logicznie niepoprawne użycie rozumu powoduje pojawienie się pozoru logicznego. Królewiecki myśliciel zauważa, że:

„pozór logiczny, który polega tylko na naśladowaniu formy rozumu (pozorność błędnych rozumowań), powstanie jedynie z braku (dostatecznego) zwracania uwagi na reguły logiczne”¹⁰.

Pozór logiczny znika po prawidłowym użyciu przez rozum reguł logicznych.

Co zaś tyczy się pozoru transcendentnego, to w przeciwieństwie do pozoru logicznego, nie znika on nawet po zastosowaniu w myśleniu poprawnych metod logicznych. Pozór transcendentny nie znika, gdyż powstaje on w wyniku stosowania przez rozum ludzki zasad transcendentnych. Pozór transcendentny jest taką strukturą, której istnienia nie potwierdza doświadczenie empiryczne, a mimo to nie możemy się jej pozbyć, tak, jak np. nie możemy się pozbyć pojęcia wolności ludzkiej. Poza tym, stosownie do zasad immanentnych i zasad transcendentnych, można według Kanta mówić odpowiednio o konstytutywnym użyciu rozumu oraz o regulatywnym użyciu rozumu¹¹.

Konstytutywne użycie rozumu polega na tym, że rozum – wychodząc od empirycznie danych faktów – za pomocą logicznych reguł, konstruuje pojęcia. Pojęcia te wykraczają, rzecz można, poza koniec szeregu empirycznych uwarunkowań. Wyczerpanie zaś szeregu empirycznych uwarunkowań powoduje do istnienia poszczególne pojęcia.

„To, że czas i przestrzeń są tylko formami zmysłowej naoczności, a więc tylko warunkami istnienia rzeczy jako zjawisk, że nadto pojęcia intelektu, a więc elementy [służące] do poznania rzeczy mamy tylko o tyle, o ile dane naoczne odpowiadające tym pojęciom mogą się pojawić, i że w następstwie tego możemy mieć poznanie przedmiotu nie jako rzeczy samej w sobie, lecz tylko o tyle, o ile jest on obiektem zmysłowego oglądania, tj. zjawiskiem – tego dowodzi się w analitycznej części krytyki, z czego płynie naturalnie ograniczenie wszelkiego możliwego spekulatywnego poznania rozumu do samych tylko przedmiotów doświadczenia”¹².

Jednakże, jeśli iść dalej niż pojęcie, wyczerpujące szereg uwarunkowań składających się na zmysłowo doświadczany przedmiot, np. biurko, to mielibyśmy wówczas, zdaniem Kanta, do czynienia z czystym pojęciem rozumowym, tzn. idea biurka. Idea na gruncie transcendentalizmu, to konieczne pojęcie rozumowe, któremu dokładnie odpowiadający przedmiot nie może być dany na sposób poznania zmysłowego¹³. Toteż konstytutywne użycie rozumu prowadzi do powstania pojęć, czyli sfery konstytutywnej, a także przyczynia się do powstawania

¹⁰ Ibidem, t. II, ss. 6-7.

¹¹ Por. ibidem, t. II, s. 252.

¹² Ibidem, t. I, s. 39.

¹³ Por. ibidem, t. I, s. 35.

czystych pojęć rozumowych, tzn. idei. Jednocześnie przejście z poziomu pojęć na poziom idei jest przejściem z konstytutywnego użycia rozumu na regulatywny. Idee są tymi czynnikami, które do wszystkich zjawisk wnoszą jedność. One to dopiero umożliwiają pojęcie jedności zjawisk, przy czym zachodzi zasadnicza różnica między formami zmysłowości i kategoriami rozsądku a ideami rozumu. Gdy pierwsze (formy zmysłowości i kategorie rozsądku) mają znaczenie konstytutywne, a zatem konstruują otrzymany materiał w przedmioty naszego doświadczenia, to drugie (idee rozumu) mają znaczenie regulatywne. Podczas, gdy jest możliwa nauka o formach zmysłowości: matematyka, i o kategoriach rozsądku: czyste przyrodoznawstwo (fizyka klasyczna), to nie istnieje i – zdaniem Kanta – nie może istnieć nauka o ideach rozumu jako przedmiotach poznania. Z tego względu, że ideom nie przysługuje jakakolwiek rzeczywistość oprócz tej, jaką nabywają w trakcie regulowania ludzkiej wiedzy o zjawiskach w kierunku utrzymania jedności.

Znaczenie regulatywnego użycia rozumu najlepiej można prześledzić na podstawie trzech Kantowskich idei regulatywnych: idei duszy, idei świata (idea kosmologiczna) i idei Boga¹⁴. Idea duszy, to idea zakładająca istnienie jedności podmiotu, jako koniecznego obszaru przejawiania się różnorodnych zjawisk psychicznych. Jednakże doświadczenie empiryczne nie mówi nam nic o tym, jako byśmy mieli duszę w postaci niezmiennego obszaru (substancji). Idea duszy jest czystym pojęciem uogólniającym i zarazem kończącym szereg uwarunkowań, składających się na rozmaite doznania psychiczne. Bez założenia istnienia jedności podmiotu, duszy (ja), nie sposób sobie wyobrazić tożsamości osobowej, a tym samym funkcjonowania jednostki ludzkiej. Idea duszy, tożsamości ja, jest niezbędna jako warunek utrzymania koniecznej jedności ludzkich doznań wewnętrznych. Drugą ideą czystego rozumu jest pojęcie świata w ogóle. Według Kanta doświadczenie nie mówi nam nic o tym, jakoby wszystkie fakty empiryczne składające się na przyrodę łączyły się w jakąś koherentną całość wyższego stopnia, tzn. świat. Taką całość postuluje tylko idea regulatywna jedności przedmiotu, to znaczy idea świata (kosmosu, wszechświata). Pojęcie świata jest, jak gdyby ostatnim, uogólniającym szereg faktów empirycznych. Podobnie dla Kanta przedstawia się kwestia Boga: idei jedności wszystkich możliwych rzeczy. Pojęcie Boga jest zamykającym, jakby ostatnim pojęciem wieńczącym szereg wszystkich możliwych rzeczy.

Wartość idei regulatywnych Kanta polega na tym, że orientują one ludzkie badania w kierunku pewnych całościowych jedności, o których doświadczenie nie nam nie mówi. I na tym kończy się ich realność¹⁵. Okazuje się, jak dowodzi Kant, że jeżeli kategorie ludzkiego intelektu są uwarunkowane, to idee nie są uwarunkowane niczym, lecz przeciwnie – same warunkują. Na przykład idea Boga,

¹⁴ Por. *ibidem*, t. I, ss. 424-428.

¹⁵ I. Kroński, *op. cit.* s. 26.

która – mimo iż nie jest uwarunkowana przez cokolwiek – to jednak ona warunkuje (reguluje) postępowanie w sferze moralności niektórych ludzi.

4. Wolność transcendentalna

Problem wolności w filozofii Kanta należy do jednych z najtrudniejszych, zaś wyczerpujące jego omówienie wymagałoby oddzielnej rozprawy¹⁶. Nie jest to jednak w tym miejscu możliwe, stąd też problem ten zostanie tutaj zaledwie zasygnalizowany. Pojęcie wolności transcendentальной pojawia się w systemie Kanta w drugiej części *Krytyki czystego rozumu*, w rozdziale opisującym trzecią antynomię czystego rozumu. Kant charakteryzuje tam wolność transcendentálną w następujący sposób:

„Przyjmijcie, że istnieje wolność w transcendentálnym rozumieniu jako szczególny rodzaj przyczynowości, wedle którego mogłyby się odbywać zdarzenia w świecie, mianowicie zdolność rozpoczynania w sposób bezwzględny pewnego stanu, a tym samym także szeregu jego następstw”¹⁷.

Wydaje się, że formułę najlepiej wyrażającą istotę Kantowskiego pojęcia wolności transcendentальной można wyrazić w następujący sposób:

„Nie mogę udowodnić, ani zaprzeczyć, z punktu widzenia empirycznego, że jestem wolny, jednakże dzięki swojej nieempirycznej, noumenalnej podmiotowości mogę działać, tak jakbym był wolny”¹⁸.

Stąd też cechą charakterystyczną wolności transcendentальной jest spontaniczność i autonomia:

„Szczytowy punkt filozofii KANTA stanowi idea wolności. Wolność jest przy tym ujmowana z niesłychaną radykalnością, gdyż KANT rozumie przez nią na płaszczyźnie teoretycznego rozumu absolutną spontaniczność, a więc zdolność rozpoczynania pewnego stanu całkowicie od siebie, zupełnie niezależnie od jakiegokolwiek wpływu zewnętrznego. Spontaniczność ta jest potem określana na płaszczyźnie praktycznego rozumu jako autonomia, tzn. jako zdolność chcenia i działania, kierowanego samym rozumem”¹⁹.

5. Pytanie o współczesność

Wśród myślicieli współczesnych ciekawą interpretację dotyczącą tekstu Kanta: *Co to jest Oświecenie?* przedstawił francuski intelektualista Michel Foucault. Dochodzi on do słusznego, jak sądzę, wniosku, że myśliciel z Królewca stworzył dwie wielkie tradycje krytyczne, między którymi podzielona jest filozofia

¹⁶ Zob. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 1993.

¹⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, t. II, s. 186.

¹⁸ J. Jakubowski, *Transcendentálność wolności a imperatyw działania moralnego (Kant i Bierdiajew)*, w: *Wokół Kanta i innych*, zbiór rozpraw pod red. S. Sarnowskiego i G. Dominiaka, Bydgoszcz 1998, s. 53.

¹⁹ J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*, przeł. A. Węgrzecki i L. Kusak, Kraków 2005, s. 249.

współczesna²⁰. Foucault twierdzi, że Kant położył fundamenty pod tę tradycję filozofii, która zadaje pytania o warunki, w jakich możliwe jest prawdziwe poznanie i w związku z tym można powiedzieć, iż cały nurt filozofii nowożytnej i współczesnej określał się i rozwijał jako analityka prawdy – w szczególności zaś różne odmiany transcendentalizmu, tzn. szkoła badeńska i marburska. W filozofii nowożytnej i współczesnej, zdaniem Foucaulta, istnieje także inny typ problemów, inny sposób krytycznego dociekania, którego narodziny widać już w pytaniu Kanta o Oświecenie; ta inna tradycja krytyczna zadaje pytanie, czym jest nasza współczesność? Pojawiający się problem współczesności to w istocie problem terażniejszości. Co dzieje się dzisiaj? Co dzieje się teraz?

Dla Kanta terażniejszością jest doba Oświecenia, przez którą rozumiał wyjście człowieka z niepełnoletności, czyli zdolność do posługiwania się przez podmiot ludzki własnym rozumem:

„Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność, to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej nie jest brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się swym własnym rozumem. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia”²¹.

Kantowski problem Oświecenia stał się również pytaniem o to, w jakim stopniu jesteśmy w zgodzie ze swoją własną terażniejszością oraz co jest jej istotą. Jako uwagę na marginesie dodajmy, że zdaniem Edmunda Husserla istotą naszej współczesności jest kryzys nauk europejskich. Natomiast według Mikołaja Bierdiajewa przypadło nam żyć w historycznym okresie zmiany epok:

„Stary świat – jeśli można tak powiedzieć – świat nowożytny (ciągle z przyzwyczajenia nazywany ‘nowym’ – zestarzał się jednak i zgrzybiał) zbliża się do swojego kresu i rozkłada, rodzi się natomiast nieznaną jeszcze świat nowy”²².

II. Bierdiajew wobec Kanta

1. Dwa wymiary rzeczywistości: noumenalny i fenomenalny

Zdaniem Bierdiajewa:

„Na pewnym szczeblu świadomości człowieka filozofia wychodzi od dualistycznej świadomości, od rozróżnienia świata zmysłowego i świata idei, fenomenu

²⁰ Zob. M. Foucault, *Aufklärung i rewolucja*, „Colloquia Communia” 4-5/1986 ss. 65-71; idem, *Kant i problem aktualności*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 6/1987; Por. I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, w: T. Kroński, op. cit., ss. 164-173.

²¹ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, w: T. Kroński, op. cit., s. 164.

²² M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze, Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 2003, s. 55.

i noumenu, zjawiska i rzeczy w sobie. Od tego wychodzili Platon i Kant, i na tym polega ich nieprzemijające znaczenie i głębia²³.

Filozofowie ci zrozumieli, jak dowodzi Bierdiajew, że świat fenomenalny nie jest światem jedynym. Z tego stanu rzeczy:

„Platon i Kant wyciągnęli odmienne, wprost przeciwstawne dla poznania wnioski. Dla Platona prawdziwe poznanie (*episteme*) to tylko, jedynie możliwe, poznanie świata idei, świata noumenalnego. Poznanie świata zmysłowego nie jest prawdziwym poznaniem. Dla Kanta prawdziwe poznanie, poznanie naukowe to tylko, jedynie możliwe, poznanie świata fenomenów, zaś poznanie noumenów jest niemożliwe, względem świata noumenów możliwe są jedynie postulaty moralne²⁴.

Dla Kanta poznanie przez intelekt, tj. na sposób naukowy, świata noumenów jest niemożliwe. Jednakże Bierdiajew nie rozumie rzeczy samej w sobie tak restrykcyjnie, jak Kant, a później np. Wittgenstein:

„Według terminologii Kanta można by powiedzieć, że ‘ten świat’ jest zjawiskiem i odpowiada określonej strukturze świadomości, a ‘inny świat’ jest rzeczą w sobie, która objawia się w innej strukturze świadomości. Jednakże rzecz w sobie w odróżnieniu od opinii Kanta wcale nie jest zamknięta nieprzekraczalną granicą, wdzierą się w zjawiska, działa w świecie zjawisk²⁵.

Autorowi *Sensu twórczości* bliższe jest platońsko-chrześcijańskie rozumienie noumenu, niż *stricte* Kantowskie:

„U Platona świat noumenalny, świat idei jest światem intelektualnym, światem rozumnym. U Tomasza z Akwinu jedynie intelekt styka się z bytem i poznaje byt, bo też sam byt przeniknięty jest intelektem²⁶.

2. Człowiek jako osoba

Bierdiajew pisze iż: „Człowiek jest w świecie zagadką, być może największą zagadką. Człowiek jest zagadką nie jako zwierzę i nie jako istota społeczna, nie jako cząstka przyrody i społeczeństwa, a jako osoba, właśnie jako osoba²⁷. Wydaje się, że poglądy Bierdiajewa na temat człowieka są swoistą syntezą filozofii Kanta i chrześcijaństwa. Z jednej strony człowiek jest podmiotem wolności, rzecz można, noumenem obleczonym w ciało, z drugiej zaś strony człowiek jest istotą całościową składającą się z: ducha, duszy i ciała:

„Jednakże człowiek jest całościową istotą: duch-dusza-ciało, w której dusza i ciało podporządkowane są duchowi, uduchowione, a tym samym zjednoczone z wyższym, ponadosobowym i ponadludzkim bytem²⁸.

²³ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki*, s. 21.

²⁴ Ibidem, ss. 21-22.

²⁵ M. Bierdiajew, *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 265.

²⁶ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki*, s. 22.

²⁷ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność*, s. 17.

²⁸ M. Bierdiajew, *Głoszę wolność*, s. 35.

Tym samym człowiek w filozofii Bierdiajewa jest nie tylko istotą naturalną – fenomenalną, ale także noumenalną – duchową:

„Obecność w człowieku duchowego elementu oznacza, że człowiek nie jest tylko istotą naturalną, ponieważ jest w nim element nadprzyrodzony”²⁹.

Filozofia Bierdiajewa określana jest również mianem personalizmu, ze względu na to, iż rozumiał on człowieka jako osobę. Osoba należy do „królestwa wolności” i przekracza tym samy „królestwo przyrody”. Za Kantem Bierdiajew powie, że osoba jest zawsze celem, a nigdy środkiem. W Bierdiajewa koncepcji osoby możemy odnaleźć także elementy egzystencjalne – ból, trud i heroizm bycia człowiekiem: „Osoba jest bólem, heroiczna walka o realizację osoby jest bolesna. [...] Być osobą, być wolnym, to nie jest lekkie zadanie, to jest trud, ciężar, który człowiek powinien nieść”³⁰; „Człowiek musi do końca przejść drogę krzyżową”³¹. Bierdiajew przypomina również o tym, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga:

„Człowieka wywyższa jedynie świadomość, że jest obrazem i podobieństwem Bożym, czyli istotą duchową, transcendującą świat przyrody i społeczeństwa, wzywającą do przemieniania świata i panowania nad nim”³².

Osoba jest wreszcie duchem i wolnością, wolność zaś: „należy do innego porządku, do innego planu niż porządek i plan bytu”³³.

3. Wolność, nicłość i twórczość

Problem wolności w filozofii Bierdiajewa jest niezwykle trudny i skomplikowany, bowiem w nim ogniskuje się wiele takich zagadnień, jak np. nicłość i twórczość. Stąd też zostanie on tutaj tylko zasygnalizowany. Zdaniem Bierdiajewa:

„Nauka Kanta i Schopenhauera o wolności leżącej poza światem zjawisk zawiera tę część prawdy, że wolność nie zależy wtedy od żadnej natury. [...] Słuszne jest w tym wypadku zasadnicze przeciwstawienie porządku wolności i porządku natury. Wolność nie jest naturą, nie jest związana z naturą i nie jest zakorzeniona w naturze”³⁴.

Jeżeli wolność nie może być ugruntowana ani w naturze, ani w bycie lub w substancji, to pozostaje tylko, zdaniem Bierdiajewa, jedna droga uznania wolności:

²⁸ M. Bierdiajew, *Głoszę wolność*, s. 35.

²⁹ Ibidem, s. 34.

³⁰ Ibidem, s. 30.

³¹ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki*, s. 105.

³² M. Bierdiajew, *Głoszę wolność*, s. 43.

³³ Ibidem, s. 53.

³⁴ Ibidem, s. 52.

„uznanie, że źródłem wolności jest nicość, z której Bóg stworzył świat”³⁵. Można zatem powiedzieć, że Bierdiajew uznaje prymat wolności i nicości nad bytem³⁶. Cała jednak trudność polega na tym, że jak się wydaje: wolność, nicość i twórczość są charakteryzowane bardzo podobnie, by nie rzec, tak samo:

„Tajemnica twórczości jest tajemnicą wolności. Tajemnica wolności jest bezdenna i nie wyjaśniona, jest otchłanią. Tak samo bezdenna i niewyjaśniona jest tajemnica twórczości”³⁷.

Choć Bierdiajew rozróżnia kilka rodzajów wolności, np. wolność nieskończonej potencji i wolność nieskończonej łaski Bożej, wolność diaboliczną i wolność Bożą, wolność „od” Boga i twórczości oraz wolność „dla” Boga i twórczości (tzw. wolność twórcza), to jednak ich wspólnym mianownikiem jest nicość. Bierdiajew nie zawaha się twierdzić: „Jesteśmy dziećmi Boga i dziećmi wolnej nicości”³⁸.

Teoretycznych źródeł swojej koncepcji wolności dopatruje się Bierdiajew w poglądach Jakoba Boehmego, a konkretnie w jego nauce o *Ungrund* – bezdennej otchłani, głębszej i pierwotniejszej od wszelkiego bytu (a nawet Boga):

„W duchowym doświadczeniu ujawnia się, że jeżeli wolność jest w czymś zakorzeniona, to jest zakorzeniona w nicości poprzedzającej wszelki byt, poprzedzającej stworzenie świata. To zaś oznacza, że wolność nie ma żadnego uzasadnienia. Uzasadnienie uchodzi w nicość. Jest to *Ungrund* Jacoba Boehmego. Oznacza to, że wolność związana jest z potencją, która jest głębsza niż wszelki aktualny byt”³⁹.

Zauważmy też, że Bierdiajew – umieszczając źródła wolności w niebycie – nawiązuje tym samym do koncepcji Mistra Eckharta rozróżniającej między *Gottheit* (Boskość, Otchłani) i *Gott* (Bóg).

Twórczość jest przejściem z nicości do bytu: „Z wolnością jako potencją poprzedzającą wszelki byt, jako założoną w otchłani nicości, związana jest możliwość pojawiania się nowych rzeczy, czyli możliwość twórczości”⁴⁰. Zdaniem Bierdiajewa, problem wolności i twórczości, tak trudny dla filozofii, może być rozwiązany w chrześcijańskiej idei Bogocłowieka, która to idea wykracza poza granice czystej filozofii. Bierdiajew będzie zatem mówił w swoim dziele o twórczości teurgicznej, która jest współpracą człowieka z Bogiem. Tym samym Autor *Filozofii wolności* nawiązuje do chrześcijańskiej idei Bogocłowieczeństwa. Jezus Chrystus przez unię hipostatyczną jest Bogiem i człowiekiem, Bogocłowiekiem (gr. *Theathropos*). Człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga, co najpełniej wyraża się w twórczości. Twórczość zaś jest tą wartością, którą Bierdiajew ceni

³⁵ Ibidem, s. 53.

³⁶ Zob. M. Bierdiajew, *Niewola i wolność*, s. 57.

³⁷ M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 122.

³⁸ M. Bierdiajew, *Głoszę wolność*, s. 55.

³⁹ Ibidem, s. 54.

⁴⁰ Ibidem, s. 55.

bardzo wysoko, bowiem poprzez nią człowiek może osiągnąć zbawienie. Stąd nie dziwią w filozofii Bierdiajewa wezwania do bycia twórcą:

„Człowiek powołany jest do bycia twórcą i współuczestnikiem dzieła Bożego stworzenia. Bóg wzywa człowieka, a człowiek powinien odpowiedzieć na to wezwanie w wolności. Bogu wcale nie są potrzebni pokorni i posłuszni niewolnicy, wiecznie drżący i egoistycznie zajęci sobą. Bogu potrzebni są synowie, wolni i twórczy, miłujący i pełni odwagi”⁴¹.

Choć Bierdiajew bardzo ceni pokorę i ascezę, to jednak podkreśla, że twórczość jest inną jakością życia duchowego:

„Nie można dokonywać naukowych odkryć, kontemlować filozoficznie tajemnicy bytu, tworzyć dzieł artystycznych, wymyślać reform społecznych jedynie w stanie pokory. Twórczość zakłada inny stan ducha, nie sprzeczny wobec pokory, ale istotnie od niej różny, inny moment życia duchowego”⁴².

Zdaniem Bierdiajewa, nie jest też prawdą teza, w myśl której człowiek najpierw powinien się zbawić, a potem tworzyć. Ustalanie chronologicznego stosunku między zbawieniem i tworzeniem sprzeczne jest z prawami życia:

„Nigdy tak nie było i nie będzie. Zbawiać powinienem się całe życie i do końca życia nie uda mi się ostatecznie zwyciężyć grzechu. Z tego też powodu nigdy nie nadejdzie taki czas, w którym byłbym w stanie rozpocząć życie twórcze. Człowiek powinien zbawiać się całe życie i całe życie powinien tworzyć, uczestniczyć w twórczym procesie zgodnie ze swoimi talentami i powołaniem. Relacja między zbawieniem i twórczością jest idealną i wewnętrzną relacją, a nie stosunkiem chronologicznego następstwa. Twórczość pomaga, a nie przeszkadza zbawieniu, ponieważ twórczość jest wypełnieniem woli Bożej, podporządkowaniem się Bożemu wezwaniu, współuczestniczeniem w dziele Bożym w świecie. Czy jestem cieślą, czy też filozofem, jestem powołany przez Boga do twórczej działalności”⁴³.

Tym samym Bierdiajew – pisząc o zbawieniu człowieka przez twórczość – samej twórczości nadał wymiar Bogoczłowieczy i przemienił ją w teurgię⁴⁴.

4. Problem współczesności

Zdaniem Bierdiajewa, Kantowskie Oświecenie jest:

„wydobyciem się człowieka z niemożności korzystania ze swego rozumu bez innego, oznacza ono, że człowiek, wyzwolony z powijaków, sam zaczyna posługiwać się swoim rozumem”⁴⁵.

⁴¹ Ibidem, s. 78.

⁴² Ibidem, s. 82.

⁴³ Ibidem, s. 83.

⁴⁴ Nadmienmy również, że, zdaniem Bierdiajewa, nie każda twórczość jest dobra, ponieważ może istnieć zła twórczość: „Tworzyć można nie tylko w imię Boże, ale także w imię diabła” (M. Bierdiajew, *Głoszę wolność*, s. 83).

⁴⁵ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki*, s. 25.

Za Kantem i Bierdiajewem możemy zatem powiedzieć, że Oświecenie ma walor metahistoryczny i nie ogranicza się tylko do wieku XVIII. Oczywiście, ujmując rzecz chronologicznie czym innym jest współczesność Kanta a czym innym czasy Bierdiajewa. Nie zmienia, to jednak faktu, że obydwaj filozofowie problematyzują swoją własną terażniejszość. Pytają co jest jej istotą.

Według Bierdiajewa, czasy, w których przypadło mu żyć i tworzyć, naznaczone są kryzysem. Autor *Sensu twórczości* twierdzi, że kryzys współczesności polega na desakralizacji człowieka i świata. Człowiek współczesny odrzucił Boga, czego jaskrawym przykładem są ustroje totalitarne: komunizm i nazizm. Bierdiajew twierdzi również, że cywilizacja zachodnia popadła w fałszywy, materialistyczny humanizm, którego apostołami są m.in. Feuerbach i Comte. Ten materialistyczny humanizm charakteryzuje się przede wszystkim odrzuceniem obrazu i podobieństwa Boga w człowieku, co w konsekwencji prowadzi do deprecjacji człowieka: „sytuacja człowieka bez Boga oraz negacja obrazu i podobieństwa Boga w człowieku zawsze prowadzi do negacji i upadku samego człowieka”⁴⁶. Według Bierdiajewa takie zjawiska, jak: reformacja, „oświecenie”, rewolucja francuska, pozytywizm XIX wieku, socjalizm i anarchizm spowodowały zanik twórczych sił człowieka. Życie człowieka sprowadzone tylko do doczesności powoduje, że jego siły twórcze obumierają: „Jedynie człowiek ducha może być prawdziwym twórcą, gdyż czerpie z nieskończoności i wieczności”⁴⁷. Toteż humanizm materialistyczny, odrzucając człowieka duchowego: „poświęcił wieczność na rzecz doczesności i ograniczył się wyłącznie do spraw ziemskich”⁴⁸.

Bierdiajew pyta też o możliwość duchowego odrodzenia człowieka. Jego zdaniem jest ono możliwe jedynie poprzez powrót do chrześcijańskiego dziedzictwa: „Jednak duchowe odrodzenie człowieka może zacząć się jedynie od pogłębienia chrześcijaństwa, drogą objawienia Chrystusa, dzięki wierności człowieka chrześcijańskiemu objawieniu”⁴⁹. Stąd też Bierdiajew nawołuje do nowego Średniowiecza: „Wezwanie do nowego Średniowiecza w naszej epoce jest wezwaniem do rewolucji ducha, do nowej świadomości”⁵⁰. Stary świat ze swoim oświeceniowym racjonalizmem upada:

„Stary świat, który upada i do którego nie może być powrotu, jest właśnie światem nowożytnym z racjonalistycznym Oświeceniem, z indywidualizmem i humanizmem, z liberalizmem i demokratyzmem, ze wspaniałymi monarchiami

⁴⁶ M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 2003, s. 24.

⁴⁷ Ibidem, s. 27.

⁴⁸ Ibidem, s. 27.

⁴⁹ Ibidem, s. 48.

⁵⁰ Ibidem, s. 63.

narodowymi i polityką imperialistyczną, z potwornym systemem gospodarki industrialno-kapitalistycznej, z potężną techniką oraz pozornymi zdobyczami i pomyślnością, z wyuzdaną i bezgraniczną żądzą życia, z ateizmem i bezdusnością, z brutalną walką klas i socjalizmem jako ukoronowaniem epoki. Z ochotą gotowi jesteśmy śpiewać słowa pieśni rewolucyjnej ‘Starego wyprzymijmy się świata’, rozumiejąc pod »starym światem« właśnie świat nowożytny skazany na zagładę»⁵¹.

Bierdiajew przypomina również, że materializm ekonomiczny, zarówno w wydaniu socjalistycznym, jak i industrialno-kapitalistycznym, uznał za iluzję i oszustwo całe życie duchowe człowieka:

„Kapitalizmowi i socjalizmowi towarzyszy upadek i zanik twórczości duchowej, zanik ducha w ludzkim społeczeństwie. Obydwa te ustroje powstają na bazie zaniku ducha, jako rezultat długiego historycznego procesu odrywania się od duchowego centrum życia, od Boga»⁵².

Tam zaś, gdzie nie ma Boga, nie ma też i człowieka. Teza ta szczególnie ujawnia się w naturze socjalizmu (komunizmu), co do którego Bierdiajew nie ma złudzeń i twierdził, że jest to religia antychrysta, w której Bogoczłowiek został zastąpiony przez człowiekoboga:

„Jeśli nie ma Boga, to nie ma także człowieka; właśnie ten fakt doświadczalnie ujawniają nasze czasy. Ujawnia się również natura socjalizmu, ukazują się jego ostateczne granice, staje się jasne, że nie istnieje areligijność, religijna neutralność, że religii żywego Boga można przeciwstawić jedynie religię diabła, religii Chrystusa można przeciwstawić tylko religię antychrysta. Neutralne królestwo humanizmu, które chciało się zdomować w strefie środka, między niebem i piekłem, rozkłada się, otwiera się otchłań z góry i otchłań z dołu. Bogoczłowiekowi przeciwstawia się nie człowiek neutralny i środkowe królestwo, ale człowiekobóg, a więc człowiek, który siebie postawił na miejsce Boga»⁵³.

Czym zatem jest nowe Średniowiecze?

Bierdiajew przechodząc do charakterystyki nowej epoki, nazywanej przez niego „nowym Średniowieczem”, zaczyna, rzecz można, od rewaloryzacji „starego Średniowiecza”, do którego zresztą nie ma już powrotu. Przestrzega przed uproszczeniami i przypomina, że Średniowiecze było zjawiskiem bardzo złożonym i bogatym. Jego zdaniem w Średniowieczu było tak wielu znakomitych filozofów i myślicieli, jak w żadnej innej epoce. Poza tym, wedle Bierdiajewa, epoka Średniowiecza jest epoką nocy, lecz nie chodzi tutaj o przypisywanie wiekom średnim ciemności, wsteczności i obskurantyzmu, bowiem noc autor *Sensu twórczości* rozumie bardziej w sensie mistyków i mistyki, niż ciemnogrodu. Stąd też noc jawi się Bierdiajewowi jako duchowa przestrzeń, w której może narodzić się światło Logosu. Innymi słowy, może nastąpić Wcielenie i nieodłączne od niego Ukrzyżowanie.

⁵¹ Ibidem, s. 62.

⁵² Ibidem, s. 72.

⁵³ Ibidem, ss. 63-64.

O ile zatem Średniowiecze byłoby symbolizowane przez Wcielenie, o tyle czasy współczesne wpisywałyby się w logikę paschalną, w myśl której Bóg umarł, zstąpił do piekieł (*descensus ad inferos*) i zmartwychwstał.

Wydaje się, że logice tej odpowiada także historyczny bieg wydarzeń, a zatem wiek XIX stałby pod znakiem śmierci Boga (Nietzsche), wiek XX to swoiste *descensus ad inferos* (dwie wojny światowe, gułagi i obozy koncentracyjne), natomiast zmartwychwstanie miałyby się dokonać w wieku XXI czy szerzej w trzecim tysiącleciu. Stąd też nowe Średniowiecze (wiek XXI?) można interpretować jako czasy zmartwychwstania i powrotu Boga. W nowej epoce: „Bóg znowu powinien stać się centrum naszego całego życia, naszych myśli, naszych uczuć, jedynym naszym marzeniem, jedyną nadzieją i oczekiwaniem”⁵⁴. Poza tym człowiek nowej epoki nie pragnie już w niczym wolności od Boga, bowiem „pragnie wolności w Bogu i dla Boga”⁵⁵.

Bierdiajew nadmienia również, że w nowym Średniowieczu z jednej strony wzrośnie rola Kościoła i arystokracji duchowej, z drugiej zaś filozofia nie będzie już służebnicą teologii.

5. Geniusz i jego samotność

Kant o genialności pisze m.in., iż jest ona:

„talentem tworzenia tego, na co nie można podać żadnego określonego prawidła, a nie dyspozycją zręczności do nauczania się tego, czego można się wyuczyć wedle jakiegoś prawidła; pierwszą jej właściwością musi zatem być oryginalność”⁵⁶.

Innymi słowy, genialność jest przeciwieństwem ducha naśladownictwa. Natomiast sam geniusz jest dla Kanta faworytem przyrody: „geniusz jest tego rodzaju faworytem przyrody, że należy uważać go za rzadkie tylko zjawisko”⁵⁷. Poza tym cechą charakterystyczną geniusza jest, według Kanta, odwaga. Co zaś tyczy się Bierdiajewa, to zauważa on, iż genialności nie należy utożsamiać z geniuszem:

„Genialnością jest integralna natura człowieka, jej intuicyjno-twórczy stosunek do życia. Geniusz natomiast jest połączeniem tej natury, ze szczególnym talentem. Genialność jest potencjalnie cechą osoby, chociażby osoba nie była geniuszem, gdyż osoba jest integralnym i twórczym stosunkiem do życia. Obraz Boży w człowieku jest genialny, ale genialność ta może być ukryta, stłamszona, zaciemniona”⁵⁸.

Przy czym szczególnym wyróżnikiem geniusza jest, według Bierdiajewa, samotność: „Geniusz jest samotny, nie należy do żadnej grupy społecznej, elity obda-

⁵⁴ Ibidem, s. 80.

⁵⁵ Ibidem, s. 80.

⁵⁶ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 232.

⁵⁷ Ibidem, s. 249.

⁵⁸ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność*, ss. 43-44.

rzonej przywilejami, występuje w nim element profetyczny”⁵⁹. Geniusz zna gorycz porażki i niezrozumienia. Życie geniusza naznaczone jest samotnością. Tę wielką i pełną cierpienia samotność zna jedynie inny „faworyt przyrody” i sam Bóg. Toteż tylko geniusz i Bóg wiedzą czym jest odrzucenie przez świat i przez ludzi. Wielka zaiste jest samotność geniusza. Ale czy tak być musi?

W świetle poczynionych uwag można zauważyć, że samego Bierdiajewa trudno jest nazwać konsekwentnym kantystą lub neokantystą. Mamy tutaj bowiem do czynienia raczej z przejmowaniem i twórczym przekształcaniem elementów filozofii Kanta, niż z całościowym i systematycznym wykładem kantyizmu.

Bierdiaev and Kant

Abstract

The present paper raises the problem of the kantian influences in the philosophy of Bierdiaiev. I want to suggest that it is difficult to call Bierdiaiev thought as the kantian or neokantian. Although many of Bierdiaiev works make reference to the philosophy of Kant, nevertheless not as a systematic presentation, but as a creative transformation of kantianism.

⁵⁹ Ibidem, s.44.

