

Halina Rarot

Problem nihilizmu i jego przewycięzania. Mikołaj Bierdiajew i Vittorio Possenti

Słowa kluczowe: nihilizm, kryzys, przewycięzanie kryzysu, ontologizm, intuicja intelektualna, nowa cywilizacja chrześcijańska

I. Problem kryzysu i nihilizmu

Pojęcie kryzysu, zmierzchu czy nihilizmu cywilizacji europejskiej (traktowanego jako *świadomość* owego kryzysu, zmierzchu) jest ujmowane dzisiaj raczej jako kwestia marginalna i wyłącznie światopoglądowa. Wszak sytuacja Europy stojącej o krok od stworzenia swego państwa uniwersalnego, silnej unii konkurującej z innymi uniami w globalizującym się świecie, powstającej nadto na drodze integracji, a nie militarnego podboju, nie może być traktowana jako kryzysowa. Zatem jakiegokolwiek diagnozy pesymistyczne zdają się dotyczyć domniemanego tylko kryzysu naszej cywilizacji czy ogólnie – zachodniej. Z drugiej jednak strony, liczne analizy kondycji ponowoczesności¹ jako epoki upadku wielkich narracji politycznych i ideologicznych, załamania się i rozkładu autoregulacji (rozumianej za Arnoldem Toynbee jako zależności pomiędzy innowacyjną i twórczą mniejszością, ustalającą zazwyczaj nowe instytucje dla nowych sił społecznych i nowe cele dla cywilizacji, a nietwórczą większością) i w konsekwencji zawładnięcia świata przez *globalne drobnomieszczaństwo*², wręcz mogą świadczyć, iż ów kryzys nie jest iluzoryczny i nie jest konstатовany jedynie przez filozofów o orientacji konserwatywnej. Nieznośny stan schyłku cywilizacji europejskiej, utrzymywania jej starych instytucji mimo ich odwartościowania i nieskuteczności, swoista neuroza Europy, diagnozowane są ponownie, po upływie stu lat, między innymi także

¹ Zob. Patrick Buchanan, *Śmierć Zachodu*, wyd. polskie: Wektory Wrocław 2006; Timothy A. Gash, *Wolny świat*, wyd. polskie Znak 2005, oraz kolejne prace Z. Bauman.

² Giorgio Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 69.

przez Petera Sloterdijka, spadkobiercę Szkoły Frankfurckiej, reprezentującej, skądinąd, silnie aktywistyczną postać myślenia.

Ów trudny do zaakceptowania stan może prowadzić, jego zdaniem, w prostej linii do samozachowawczej świadomości cynicznej, zgorzkniale rozpoznającej naiwności ideologii oświeceniowych³, próbujących doskonalenia nowożytnej Europy. Jednak nie poddając się tak łatwo temu sugestywnemu pesymizmowi, można liczyć na to, że twórcza mniejszość, lekceważona przez cynicznych realistów czy wchłaniana przez globalnych drobnomieszczan, potrafi, mimo wszystko, tworzyć w dezintegrującym się społeczeństwie europejskim projekty przezwyciężenia tego stanu: archaistyczne lub futurystyczne. Projekty archaistyczne są „restytucją pewnego stanu przeszłego wspólnoty z okresu jej wzrastania”, idee futurystyczne natomiast są próbami „ustanowienia wyimaginowanego stanu przyszłego”, wspomózonego rewolucją społeczną⁴. Mogą też powstawać projekty pośrednie, formowane z pozycji konserwatyzmu dynamicznego: chodzi w nich o twórcze wydobywanie aspektów pozytywnych ze stanu przeszłego i perspektywne dążenie do nowego stanu, związane z głębokim zaangażowaniem moralnym, umożliwiającym osiągnięcie tegoż stanu. Owo wyłanianie takich projektów jest prawidłowością historiozoficzną, którą odkrył Toynbee, śledząc w swym *Studium historii* procesy załamania i dezintegracji różnych cywilizacji. Dostrzegał jednak tylko dwie opozycyjne strategie radzenia sobie ze zmierzchem cywilizacji, archaistyczną i futurystyczną, nie dopuszczał form pośrednich, które przecież również były i są znowu tworzone.

Właśnie pragniemy przedstawić tu dwie postaci takiej pośredniej strategii: historyczną, sformułowaną przez rosyjskiego myśliciela religijnego Mikołaja Bierdiajewa, i współczesną, zaproponowaną przez włoskiego filozofa o orientacji neotomistycznej, Vittorio Possentiego. Dokładniej mówiąc: dwie wizje nihilistycznej diagnozy kryzysu i dwie formy *nowej cywilizacji chrześcijańskiej*, nowej postaci chrześcijaństwa jako sposobu na przezwyciężenie tegoż nihilizmu. Wybór tych dwóch filozofów nie jest przypadkowy: obydwaj formułują dobrze skomponowane koncepcje filozoficzne, łączy ich krytyka kultury europejskiej, ale też dostrzeganie jej aspektów możliwych do ocalenia, zbliża ich do siebie obrona ontologizmu i krytyka transcendentalnego gnoseologizmu, chęć zmierzenia się z tajemnicą zła i zrozumienia wolności, odrzucanie platonizmu i formułowanie projektu nowej cywilizacji chrześcijańskiej. W ich refleksji o kryzysie pojawia się bowiem nie tylko diagnoza, krytyka kultury, ale też konstruowanie ideałów kultury jako celu dążeń człowieka oraz ostrożne prognozowanie drogi urzeczywistnienia ideałów „kultury prawdziwej”. Postawa *stricte* archaistyczna czy *stricte* futurystyczna, jeśli

³ P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008, s. 19.

⁴ K. Moraczewski, „Kryzys zachodu» – jak jeszcze zapytać?”, w: *Co to jest filozofia kultury?*, red. Z. Rosińska i J. Michalik, Warszawa 2006, s. 215.

pojawiłaby się rzeczywiście dzisiaj u kogokolwiek, musiałyby wydać się jałowa cynicznej, postoświeceniowej Europie, wyrzekającej się takiego optymizmu. Natomiast współczesna forma pośrednia, zaproponowana przez Possentiego, dobrze uzasadniona teoretycznie, może okazać się bardzo prawdopodobna. Oczywiście, ów wysiłek teoretyczny Possentiego ma sens tylko przy podwójnym założeniu: że uznajemy istnienie problemu kryzysu ponowoczesnej cywilizacji i kultury Zachodu i że filozofia kultury może być autorefleksją kultury w dobie jej kryzysu.

II.

We współczesnej recepcji myśli twórców rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego, dokonywanej przez filozofów wielu krajów, Mikołaj Bierdiajew (1874–1948) wydaje się być gwiazdą świecącą najmocniej. Przynależą mu bezdyskusyjnie określenia twórcy najpełniej opracowanej koncepcji rosyjskiego personalizmu, rosyjskiej wersji egzystencjalizmu, wymierzonej przeciwko wszelkim monistycznym i racjonalistycznym sposobom ujmowania istnienia ludzkiego, miano autora idealizmu konkretnego, czyli nowatorskiej koncepcji relacji między rozumem i wiarą. Mamy również do czynienia z autorem niesłychanie płodnym, twórcą 43 książek i 440 artykułów. W bogatym dialogu starych i nowych interpretacji stanowisko Bierdiajewa zaliczane jest też do nihilizmu aktywnego. Przynależność owa⁵ wynikać ma z faktu, iż Bierdiajew doświadczał kruchości i tragizmu ludzkiego życia, nawet pesymizmu skłaniającego do radykalnego, rewolucyjnego na wzór nietzscheański szukania sensu rzeczywistości. Z taką pochoptną interpretacją nie można się jednak zgodzić, Bierdiajew nie był zdecydowanym pesymistą, nie konstatawał kryzysu kultury europejskiej jako upadku, lecz traktował go jako przesilenie, podobne do choroby Imperium Rzymskiego uratowanego przed ostatecznym kresem przez chrześcijaństwo. Zachował raczej optymizm i dużą wiarę w skuteczność ruchu ideowego na rzecz uzdrowienia starego gmachu kultury. Zaproponował w sposób kreatywny antidotum na tę przejściową chorobę i jej nihilistyczną świadomość, jakie diagnozował w pierwszej połowie XX wieku, bez odwracania tradycyjnego porządku myślenia. W czasach radzieckich wliczano go natomiast w poczet nihilistów mistyczno-anarchistycznych, uznano za nihilistę eschatologicznego, proponującego niepostępową alternatywę rozwoju społecznego oraz amorficzną wizję państwa⁶. Dzisiaj owo określenie jest w sposób oczywisty jedynie epitetem, powstałym w ówczesnej walce ideologicznej. Jego stanowisko, z racji żywionego przezeń optymizmu chrześcijańskiego, jest raczej antynihilizmem, rodzącym się w polemice z różnymi przejawami buntu

⁵ Por. Jemielianowa N.N., „Aktywny nihilizm N. Bierdiajewa jak idea samoutwierdzenia личности”, w: *Metamorfozy swobody: spadzczyna Bierdiajewa w succasnomu dyskursi (do 125-riczczja z dnia narodżennia M.O. Bierdiajewa)*, Kijów 2003, s. 167.

⁶ A.I. Nowikow, *Nihilizm i nihilisty*, Leniznzdad, Leningrad 1972, s. 183–184.

i kryzysu, z jakimi zetknął się myśliciel na swej filozoficznej drodze, rodzajem pozytywnego krytycyzmu. W odróżnieniu od nihilisty aktywnego, którego krytyczny negatywizm niebezpiecznie łatwo staje się totalny, jemu chodziło zawsze o partykularną tylko negację i destrukcję. Czyli taką, która w miejsce czegoś jednego stawia coś drugiego, jako lepsze jego zastępstwo w pewnej całości czy tradycji. Tylko ona jawiła mu się jako warunek wszelkiego rzeczywistego rozwoju i wzrostu⁷, była rzeczywiście *gwoli życia*.

Przeciwnikiem w pierwszym starciu nihilistycznym był dla niego rosyjski nihilizm społeczny i rewolucyjny anarchizm, o którym wypowiadał się wielokrotnie, najobszerniej w późnej *Rosyjskiej idei*. Dostrzegał w tym złożonym fenomenie społecznym tylko aspekt burzycielski. Nie ma w tym nic dziwnego; określony przez historyków filozofii „wierzącym buntownikiem”⁸, rozumiał jedynie ideę buntu dokonywanego w imię obrony godności osoby, nie akceptował natomiast negacji w imię abstrakcyjnego przyszłego kolektywu, zrywu łączącego się z krwawą przemocą i władzą zbuntowanego tłumu⁹. Jest faktem, iż myśliciel przeszedł przez fascynację rosyjskim marksizmem lat 90. XIX wieku, będącym kolejną fazą w ewolucji rosyjskiego nihilizmu społecznego. Jednak jego stanowisko wobec marksizmu było bardziej złożone, nie utożsamiał go tylko z filozofią czy ideologią nicości, widział tu też namiętą wolę budowania. Marksizm bowiem wprowadził niszczył tradycję i wszystkie pólideologiczne kierunki XIX i XX wieku, ale zachowywał też coś z przeszłości, uznawał tę „świętość”, jaką był proces materialnej produkcji ekonomicznej i ekonomiczne relacje międzyludzkie. To ona stawiała się podstawą dla aktywnego nihilizmu marksistowskiego z jego mesjańską wręcz wolą budowania. Jednakże dla Bierdiajewa taka redukcyjna koncepcja człowieka nie mogła być podstawą dla kreatywnego budowania nowego świata: pojedynczy człowiek stawiał się tu tylko narzędziem dla ujawnienia praw procesu historyczno-ekonomicznego. Drugim przeciwnikiem w walce antynihilistycznej był dla Bierdiajewa *nihilizm* lub *anarchizm religijny*. Demaskacja dotychczasowego ustroju społecznego nabierała w tym nurcie anarchizmu skrajnie religijnego charakteru, co obrazował fenomen literacko-myślicielski Lwa Tołstoja i ruchu tołstojowców. Tołstojowska krytyka kultury wysokiej, dokonywana zresztą z pozycji wysublimowanego wolteriańskiego racjonalizmu, oraz nawoływanie do *oproszczenia* przedstawicieli twórczej mniejszości społeczeństwa nie przekonywały Bierdiajewa. Nihilistyczne negowanie własnej twórczości przez Tołstoja było dla Bierdiajewa przykładem niebezpiecznego rosyjskiego maksymalizmu, zrodzonego na prawosławno-bizantyńskiej glebie, oznaką niezdolności do ustanowienia jakichkolwiek

⁷ G. Sowiński, „Zamiast postawia: Między „nihilizmem” a postnihilizmem”, w: *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 266.

⁸ A. Lewickij, *Oczerki po istorii russkoj filosofskoj i obszczestwiennoj mysli*, t. II, *Dwadcatyj wiek*, Frankfurt am Main 1981, s. 136.

⁹ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, tłum. J.C., S.W., Warszawa 1999, s. 158.

stopni i gradacji w ocenie czegokolwiek¹⁰. Przezwyciężenie tołstoizmu musiało być dla niego równoznaczne z duchowym uzdrowieniem Rosji.

Podobnie jak inni neoidealisci rosyjscy Bierdiajew przeszedł także powierzchowną fascynację myślą F. Nietzschego, która przerodziła się następnie w wieloletnią polemikę i dialogowanie z jego nihilizmem zupełnym. Generalnie nietzscheańską koncepcję przezwyciężenia nihilizmu europejskiego oceni jako niespójną. Wizja świata antycznego reakcyjnej cykliczności wiecznego nawrotu i rewolucyjnej mesjańskiej idei nadczłowieka, idea totalizującego *patrzenia wstecz*, idąca w parze z ideą *patrzenia w przyszłość*, swą alogicznością budziła jego przerażenie. Antynomie widział także w nietzscheańskim pojmowaniu samego człowieka: z jednej strony jest on powodem do wstydu i wielkim fałszem, a z drugiej istotą obdarzoną kreatywnością w tworzeniu idei nadczłowieka, nowych wartości, nowego świata oraz możliwością bohaterskiego znoszenia cierpienia. Nietzscheański zachwyt nadczłowiekiem stawał się w oczach Bierdiajewa jedynie fascynacją *falszywym arystokratyzmem*¹¹ lub formą pustego heroizmu nieprowadzącego do udzielania się innym w swej wielkoduszności, a wiodącego jedynie do samozachwyty i pychy. Ze stanowiska myśliciela religijnego poddaje też krytyce antychrześcijańską postawę twórcy *Wiedzy radosnej*, jego niesprawiedliwy osąd podstaw kultury europejskiej. Nietzsche bowiem stronnictwo skoncentrował się na zwyrodniałej, antyheroicznej formie chrześcijaństwa mieszczańskiego nowożytnej Europy, przenosząc ten partykularny osąd na całe chrześcijaństwo. Krytyczna recepcja nihilistycznej myśli Nietzschego zbiegała się u Bierdiajewa z samodzielnym, chociaż wpisującym się w istniejący już ogólny zachodnioeuropejski nurt pesymistycznych interpretacji historii, konstatowaniem końca epoki, kryzysu kultury i cywilizacji oraz łączyła się z poszukiwaniem innych jeszcze możliwości wyjścia z tego stanu. Wydarzenia z początku XX wieku, krach pierwszej rewolucji rosyjskiej, wybuch pierwszej wojny światowej, rewolucyjne wydarzenia 1917 roku, nasilały dodatkowo katastrofizm Bierdiajewa, sprawiając, iż problem kryzysu, jego przejawów i źródeł będzie stale obecny w jego twórczości, przyjmując różne formy: od teoretyczno-i historyczno-kulturowej analizy widocznej w pracach *Sens historii* (1918), *Los Rosji* (1918), *Opyt eschatologicznoy metafizyki* (1947), *Królestwo ducha i królestwo cezara* (1949), po ostrą, zaangażowaną społecznie publicystykę. Doskonale jednak dostrzegał pod tymi zewnętrznymi i łatwo widocznymi fenomenami społeczno-politycznymi inne, głębsze zjawiska. Był to przede wszystkim kryzys ideałów kultury europejskiej, wszystkiego, w czym poprzednio dopatrywano się kryteriów postępu, a więc rozwoju poznania, techniki i przemysłu, urbanizacji, powstania demokratycznych systemów społecznych, rozszerzania się zakresu wolności indywidualnych i równości społecznych, zmniejszania się religijności, laicyzacji

¹⁰ M. Bierdiajew, *Tolstoj*, www.vehi.net/

¹¹ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk 2003, s. 131.

społeczeństwa itp. Humanistyczna antropologia leżąca u podstaw nowożytności stawiała się coraz bardziej naturalistyczna i monistyczna, sprowadzając w XVIII i XIX wieku człowieka do wytworu środowiska społecznego i naturalnego, określając go tylko z zewnątrz i jednocześnie nieświadomie kwestionując kreatywność jednostki i jej wolność. Sprzeczności humanizmu nasiliły się w XIX wieku, kiedy człowiek zaczął przekształcać społeczeństwa w imię ich doskonalenia, odrzucając wolność i aspiracje indywidualistyczne. Bunt wobec średniowiecznej teokracji, rodzący nowożytną kulturę i humanizm, po części usprawiedliwiony, upominający się bowiem o wolność, prowadził do sekularyzacji kultury: wolność doprowadzona została do samowoli, samowystarczalność prowadziła do samowyniszczania¹². Rozum nabrał iluzorycznego przekonania o swojej potędze wskutek zmiany stosunku do przyrody. Klasyczna triada kulturowa „Bóg–człowiek–przyroda” została zastąpiona inną: „Przyroda–Społeczeństwo–człowiek”, lecz stała się ona drogą do antyhumanizmu, do formułowania nowej zasady autorytetu, do teokracji bez Boga, jaka pojawiła się w idei socjalistycznej. Kolejnym czynnikiem rozkładającym humanistyczną ideę kultury europejskiej była rewolucja techniczna, stwarzająca cywilizację techniczną. Za jej przyczyną człowiek żyje w wytworzonym przez siebie świecie maszyn, stając się kolejną maszyną. Nie tylko technika stwarza dehumanizacyjne warunki życia w cywilizacji europejskiej, lecz czynią to też kolejne ustroje życia gospodarczego i politycznego.

Najgłębsze jednak źródło kryzysu widział Bierdiajew w osłabieniu religii chrześcijańskiej, będącej fundamentem kultury i cywilizacji europejskiej. Owszem, dostrzegał wiele ciemnych stron historycznego chrześcijaństwa, które przyczyniły się do jego powszechnej krytyki i tym samym do zwycięstwa ideologii oświeceniowych i ateizmu, ale nie zgadzał się na totalne jego negowanie. W diagnozie Bierdiajewa także najbardziej wyrafinowana postać kultury europejskiej, racjonalistyczna filozofia zachodnia, przeżywa kryzys, ponieważ wyczerpała możliwości swego rozwoju, poprzestając na rekonstrukcjach w rodzaju neoheglizmu, neokantyzmu czy neopozytywizmu. Stan ten wynika z niemożliwości poznania bytu i jego związków z podmiotem poznającym. Filozofia utraciła kontakt z bytem, gdyż oddała wszystkie swe siły gnoseologii transcendentalnej, co sprawia, że realistyczne poznanie bytu staje się niemalże rajem utraconym, pozostało jedynie *poznawanie poznania*¹³.

Konstatowanie antyrealizmu jest dla badaczy nihilizmu podstawową oznaką diagnozowania nihilizmu teoretycznego. Twórcy tradycji myślenia o filozofii transcendentalnej jako nihilizmie teoretycznym¹⁴ zarzucali kantystom, że nie

¹² M. Bierdiajew, „Problem człowieka”, w: *Głoszę wolność*, tłum. H. Paprocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 43.

¹³ M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Orthdruk Białystok 1995, s. 8.

¹⁴ W. Mueller-Lauter, „Idealizm jako nihilizm poznawczy”, „Edukacja Filozoficzna” vol. 31/2001, s. 9.

tylko unicestwiają świat na zewnątrz podmiotu, ale i redukują także siebie jako podmiot poznający do postaci czystego, nagiego ducha. Bierdiajew w stanowisku Kanta widzi jeszcze pewną bliskość wobec personalistycznej wizji człowieka, przeciwstawiającej wolność osoby determinizmowi świata przyrody, akceptowanie indywidualnego ja¹⁵ z jego twórczym porywem epistemologicznym, przewyższającym pasywność dawnych metafizyków. Ceni nawet Kanta za to, że w jego myśli dokonuje się zwrot ku „ja”, ku filozofii podmiotu przeciw naiwnie realistycznej filozofii świata. W tej ocenie nie zachowuje Bierdiajew jednak konsekwencji, ponieważ gdzie indziej, we wcześniejszym *Sensie twórczości*, pomniejsza ów wysiłek Kanta, dostrzegając u niego poddanie twórczości prawu i normie, odbierającej jej rewolucyjność¹⁶ i *stricte* ludzką wolność oraz redukowanie indywidualnego „ja” do praktycznych postulatów moralnych, które odślaniają inny świat. Widział, że Kant nie chciał przyznać, iż możliwe jest niepojęciowe, duchowo-egzystencjalne poznanie noumenów. Natomiast u jego kontynuatorów: Hegla i Feuerbacha, M. Stirnera, Marksa i Nietzschego dostrzega i piętnuje już wyraźne odrzucanie osoby w podmiocie poznającym, zamienianie człowieka i jego siły poznawania bytu na problem transcendentalnej świadomości. Dla Bierdiajewa próby uwolnienia poznania od jakiegokolwiek antropologizmu czy relatywizmu, aby filozofowała sama filozofia¹⁷, by przeprowadzała badania naukowe sama nauka, a nie człowiek, dostrzegane także później u Husserla, były jedynie wyrazem tendencji samobójczej lub też praktykowaniem podświadomego antropologizmu. W ostatecznym rozrachunku takie stanowisko krytycznej myśli niemieckiej, negujące osobowe, ściślej – metaosobowe dziedziczenie wszelkiej kultury i myśli ludzkiej, Bierdiajew uzna za owoc barbarzyńskiego buntu wobec tradycji¹⁸, podczas gdy każda autentyczna kultura bazuje na niej. Antykreatywność takiego buntu jest łatwo dlań dostrzegalna: ani Kantowi, ani Husserlowi nie udało się przewyższyć relatywizmu czy sceptycyzmu¹⁹.

Drugą ważną oznaką nihilizmu teoretycznego, o której pisze dzisiaj dokładnie Vittorio Possenti, jest odrzucanie intuicji intelektualnej, rozumianej jako przedkonstruktywistyczne „wypatrzenie przedmiotów”, ich kontemplacji zapewniającej tradycyjnie jedność z bytem. Bierdiajew bolał nad zapomnieniem o intuicji w filozofii zachodniej, ale nie interesował go też powrót do intuicji intelektualnej. Byłaby ona bowiem *wytwarzaniem* świata uprzedmiotowionego, obiektywizowaniem, w którym nie ma już kontaktu z rzeczywistością, byłaby rozumiana pasyw-

¹⁵ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, tłum. W. i R. Paradowscy, Wydawnictwo Antyk, 2004, s. 100.

¹⁶ M. Bierdiajew, *Sens twórczości*, tłum. H. Paprocki, wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2001, s. 96.

¹⁷ Tamże, s. 39.

¹⁸ Tamże, s. 270.

¹⁹ M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka, Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006, s. 17.

nie, nie *przenikałaby w głębię bytu*²⁰. Większe nadzieje wiązał już z intuicjonizmem Schellinga, Bergsona, Schellera, Nietzschego, gdzie wczuwanie się w przedmiot poznania miało charakter bardziej emocjonalny niż intelektualny, gdzie było możliwe wejście poznającego w byt. Jednak ostatecznie i tutaj intuicja stawiała się biernym owdładnięciem niepełnego podmiotu przez byt, podczas gdy właściwa, zdaniem Bierdiajewa, intuicja powinna być także wolitywnym i emocjonalnym napięciem, twórczym wniknięciem w sens przedmiotu. Trzecią oznaką nihilizmu teoretycznego jest odrzucanie zgodności pomiędzy noumenami a naszym myśleniem, a jeszcze dokładniej – odrzucanie prawdy obiektywnej o bycie. Bierdiajew także twierdził, że współczesna mu niechęć do prawdy obiektywnej jest wynikiem nihilizmu lub sceptycyzmu poznawczego, że dochodzi do zamiany prawdy przez nauki dogmatyczne²¹. Kryzys idei prawdy klasycznej uwyraźnił dopiero Nietzsche, buntując się przeciwko dyktaturze logicznego uniwersalizmu, traktując prawdę jako wyraz woli mocy, tworzony w procesie witalnym. Jednak takie nietzscheańskie ujęcie prawdy było dla Bierdiajewa daremnym wysiłkiem, ponieważ wola mocy nie daje żadnego poznania prawdy, a tym bardziej nie służy wzmocnieniu mocy. Albowiem:

dążenie do panowania, do mocy, do sukcesu, do sławy, do rozkoszy życia, zawsze jest niewolą, niewolniczym stosunkiem do siebie samego, niewolniczym stosunkiem do świata, który stał się przedmiotem żądzy. Żądza władzy zawsze jest niewolniczym instynktem²².

Niezgoda na odrzucanie prawdy obiektywnej, będącej zawsze dla moralistów gwarantem stabilnego porządku moralnego, nie mogła iść u rosyjskiego myśliciela religijnego w parze z próbą powrotu do realizmu tomistycznego, dokonaną przez myślicieli katolickich, przeciwstawiających się zachodniemu modernizmowi chrześcijańskiemu z jednej strony a konstruktywizmowi kantowskiemu – z drugiej. Bierdiajew myślał niechętnie o epistemologii Tomaszowej jako zbyt optymistycznej, niedostatecznie liczącej się z upadłym światem i człowiekiem²³, a tym bardziej nie mógł zrozumieć świadomego uporu XIX-wiecznego i XX-wiecznego realizmu neotomistycznego, by opowiadać się za realizmem naiwnym, wyłącznie krytycznie odnoszącym się do nowożytnej krytyki poznania²⁴. Ta przecież, mimo mankamentów, oznaczała też odkrycie aktywności podmiotu w przyjmowaniu i doznawaniu świata, chociaż określała tylko to, co wnoszone jest przez myślenie. I co domagało się, zdaniem myśliciela, uzupełnienia aspektem woluntary-

²⁰ Tamże, s. 18.

²¹ M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 7.

²² M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 100.

²³ M. Bierdiajew, *Duch i realność*, Moskwa 2006, s. 235.

²⁴ Tamże, s. 233–234.

styczno-egzystencjalnym, szukania trzeciej drogi pomiędzy naiwnym realizmem i krytycznym idealizmem. Zdawał sobie sprawę, że potrzebne jest jakieś nowe ujęcie prawdy obiektywnej²⁵, która wprowadzałaby też sens do świata, a jednocześnie byłaby odrzuceniem myślenia kategoriami teoretycznymi, jakąś fuzją ontologizmu i kantyzmu.

Ostatecznie opisywana przez niego porażka europejskiej historii, w tym również historii filozofii, wydała się, mimo wszystko, konieczną, a nawet *świętą porażką*²⁶, umożliwiającą zakończenie jednej epoki i dającą początek innej. Bierdiajew stawia ostrą tezę, że owo wyjście z kryzysu chrześcijaństwa, kultury i cywilizacji europejskiej może być tylko religijne²⁷, ma przyjąć formę *nowego średniowiecza*, mimo iż funkcjonowały już konkurencyjne propozycje: dalszy rozwój liberalizmu lub komunizm. Te jednak nie przekonywały myśliciela-personalisty, dostrzegającego w nich zdecydowaną przewagę czynników zagrażających osobie ludzkiej. Bierdiajew analizując chorą kulturę, nie mógł nie zapytać o „kulturę zdrową”: była nią właśnie kultura średniowiecza z jej ideologiczną jednością, dążeniem do dóbr duchowych i ideałami silnych ludzi, powrót do której nie jest jednak możliwy. Wiedział też dobrze, że faktyczna słabość chrześcijaństwa, jego trzech odmian, jego Kościołów może czynić naiwnym oczekiwanie, iż właśnie kultura europejska odrodzi się na gruncie religijnym. Jednak widział ową słabość jako okres przejściowy pomiędzy chrześcijaństwem historycznym a chrześcijaństwem przyszłości, *chrześcijaństwem mistycznym*. Ponadto tylko w chrześcijaństwie dostrzegał zdolność do wszechogarniającego spojrzenia i usprawiedliwienia wszystkiego, co wydarza się w świecie, wszelkich kryzysów historycznych i przewrotów politycznych, nawet usprawiedliwienie stanu sekularyzacji. Wbrew sceptyczno-laickiemu myśleniu był przekonany, że różne nieprawidłowości w relacji pomiędzy władzą świecką a religijną (papocezaryzm, cesaropapizm) nigdy totalnie nie zatriumfowały, gdyż prawosławie i katolicyzm były i są głębsze niż te tendencje. Mimo częstej krytyki chrześcijaństwa historycznego dostrzegał w świadomości chrześcijańskiej możliwość jej renesansu, modernizacji, obecność potencjalnych nowych impulsów i objawień o życiu społecznym.

Diagnostując kryzys starych więzów cywilizacji i kultury, nie nawoływał zatem do archaicznego powrotu ani do futurystycznego budowania całkowicie nowej kultury. Ta jego ostrożność wynikała z dostrzegania głębokiej antynomiczności i tragizmu ludzkiego istnienia w *tych* świecie, polegających na alienującej obiekty-

²⁵ Bierdiajew proponuje w końcu takie ujęcie prawdy, która nie jest dana jako zewnętrzna, przedmiotowa rzeczywistość poznawana – odzwierciedlana w poznaniu intelektualnym, lecz jest wartością domagającą się egzystencjalnego urzeczywistniania, jest sensem i wartością rzeczywistości, a w najgłębszym ujęciu jest Bogiem, gdyż Bóg jest Prawdą. Píše o tym między innymi w pracy: *Istina i otkrowienie*, Sankt Petersburg 1996, s. 20–21.

²⁶ M. Bierdiajew, *Sens twórczości*, wyd. cyt., s. 122.

²⁷ M. Bierdiajew, „Razdor mira i chrystianstwo”, w: *Istina i otkrowienie*, Sankt Petersburg 1996, s. 210–211.

wizacji wytworów ludzkiego ducha. Myśliciel rosyjski staje w końcu przed poważnym dylematem. Z jednej strony przezwyciężenie kryzysu społecznego i kulturowego i stworzenie nowej jedności, podobnej do ideowej jedności średniowiecza, widziałby najchętniej jako dzieło duchowe, wykraczające poza uwarunkowania dotychczasowej kultury czy cywilizacji, z drugiej – mimo wszystko spodziewa się dotarcia do takiej warstwy głębinowej chrześcijaństwa, która uległa najmniejszej erozji cywilizacyjnej, nie poddała się różnym podziałom. Widzi ją ostatecznie w prawosławiu i w Rosji jako mistycznym Ciele Chrystusa. To tutaj mogą pojawić się nowe impulsy i nowe prorocze słowa, dotyczące nowej formy dla chrześcijaństwa, *nowej cywilizacji chrześcijańskiej*, ponieważ z racji swego zamknięcia na wpływy kultury zachodniej prawosławie nie podzielało jej złożonego losu, jak katolicyzm czy protestantyzm, nie nadważyło swych sił w aktywności światowej i zawiera wiele elementów niezaktualizowanych²⁸. Sądzi też, że z prawosławiem nie wiąże się tak silna wrogość, żywiona przez warstwy zsekularyzowane, jaka występuje wobec zachodnich form chrześcijaństwa. Jest przekonany wręcz, że jedynie takie odrodzone chrześcijaństwo jest w stanie rozbudzić ducha uniwersalizmu i jedności, co nie udało się ideologiom socjalizmu i komunizmu w Rosji.

Bierdiajew twierdzi też, że ludzka egzystencja jest nadal egzystencją na wzór chrześcijański, jedynie sposób jej opisywania przez naukę i filozofię, ujmowania jej potrzeb przez ideologie i ustroje społeczne, znalazł się w ślepych zaułku. Dzięki odrodzonej wierze chrześcijańskiej zsekularyzowana *wolność wobec nicości* może zostać nakierowana z powrotem na *wolność ku tworzeniu nowej cywilizacji chrześcijańskiej*, Królestwa Ducha Świętego (po starotestamentowym Objawieniu Boga Ojca i nowotestamentowym Objawieniu Syna Bożego nadchodzi Objawienie Ducha Świętego). Odrodzone, oparte na tym, co do tej pory było zasłonięte w Biblii, czyli na idei twórczości, autentyczne chrześcijaństwo, realizujące wymiar osobowy człowieka, pozwoli ponownie uwierzyć w wartości chrześcijańsko-moralne. Nie będą one już zmarniałe i nic niewarte, nie będą zachęcały jako odwartościowane i bezsensowne do całkowitego ich zakwestionowania, którego domagał się Nietzsche. Będzie to chrześcijaństwo ludzi silnych duchem, arystokratycznie ofiarnych, z twórczą moralnością, upowszechniającą wzór nielicznych dotąd świętych²⁹. A autonomia ludzkiego rozumu prowadząca do nadmiernej racjonalizacji antropologii i Objawienia może być przezwyciężona przez wyższe stadium rozwoju człowieczeństwa, przez Bogoczłowieczeństwo. Dotychczasowy humanizm, pomniejszający godność człowieka, może być zniesiony przez wprowadzenie w tajemnicę Bogoczłowieczeństwa, poprzez zbliżanie Boskiej i ludzkiej natury, które dokonało się w postaci Chrystusa³⁰.

²⁸ Tamże, s. 215–216.

²⁹ M. Bierdiajew, *Sens twórczości*, wyd. cyt., s. 217–218.

³⁰ M. Bierdiajew, „Dwie wizje chrześcijaństwa”, w: *Głoszę wolność*, tłum. H. Paprocki Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2004, s. 106.

W owym umacnianiu godności może też odegrać ogromną rolę filozofia, i to uprawiana w duchu transcendentalizmu, mimo jej tendencji nihilistycznych. Można bowiem ocalić w niej to, co najlepsze, ale też podnieść ją na wyższy poziom, naprawiając przy okazji jej błędy. Można mianowicie ocalić aktywność i twórczość podmiotu poznającego, uznać za aksjomat, że poznaje nie człowiek w ogóle, czysta myśl, lecz człowiek konkretny, przepełniony też emocjami i aktami woli, podmiot integralny. Myśliciel nazywając przesądem klasyczne stanowisko teoriopoznawcze, według którego emocje są subiektywne, a intelekt obiektywny i docierający do bytu, przywraca rangę zapomnianemu poznaniu emocjonalnemu, które miało poważnych zwolenników w dziejach filozofii, poczynając od św. Bonawentury na Schelerze kończąc. Twierdzi, że tylko poznanie oceniające, *sierdiecznoje*, stapiające podmiot z przedmiotem poznania może rozpoznać sens świata³¹, natomiast filozofia naukowa, uprawomocniającą scjentyzm, nie jest w stanie uzasadnić nawet samego faktu nauki i możliwości poznawczych człowieka. Tym samym Bierdiajew, chcąc rozwinąć dalej filozofię kantowską, dokonuje swoistego „zwinięcia” transcendentalizmu³². Właściwym przedmiotem poznania filozoficznego staje się w jego antynihilistycznej filozofii istnienie autentyczne, czyli sfera noumenów, do której drogę zamknął Kant. Rzecz sama w sobie jest bowiem tu duchem, wolnością, twórczą aktywnością, fenomen pełni natomiast w poznaniu rolę drugorzędną. Z tej racji, że duch jest zawarty w podmiocie poznającym, znika rozdział na przedmiot i podmiot poznania, gdyż w *ja* podmiot i przedmiot poznania stają się tym samym. A Bierdiajew przechodzi na pozycję realizmu mistycznego, w którym poznanie staje się samopoznaniem, zwróceniem do wnętrza podmiotu integralnego, a nie czystego, podmiotu odnajdującego w sobie samym wolność, świat jako całość, jego sens. Myśliciel był przekonany, że tylko taka filozofia, unikająca pułapki naukowości, to znaczy niezdolności do nadania sensu i całości badanym faktom, odpowiada potrzebom światopoglądowym. Filozofia jako tworzenie sensu rzeczy, filozofia egzystencjalna konkretnego istnienia i innych konkretnych istnień w owym tworzeniu sensu unika jednak subiektywizmu, opiera się bowiem na duchu chrześcijańskiej wspólnoty przekonań, wspólnoty soborowej. Zatem drogą do prawdy obiektywnej okazała się droga religijno-mistyczna, a Bierdiajew nie dostrzegł niczego złego w zorientowaniu gnoseologii na fakt religijnego objawienia. Co więcej, takie jej zorientowanie było w jego ujęciu mniej poniżające niż opieranie się na faktach nauk przyrodniczych, ułomnie ustalanych przez ludzkie poznanie.

Dla filozofów moralnych rozstrzygnięcia ontologiczne wiążą się zazwyczaj ściślej z zagadnieniami społeczno-politycznymi. Jak zobaczymy, wymieniany już

³¹ M. Bierdiajew, „Ja i mir obiektow. Opyt filosofii odinocestwa i obszczenija”, w: *Duch i realnost'*, Moskwa 2006, s. 33.

³² M. Szulakiewicz, „Mikołaj Bierdiajew i filozofia krytyczna”, „Sophia” nr 3/2003, Rzeszów, s. 141.

współczesny teoretyk koncepcji *nowej cywilizacji chrześcijańskiej* na Zachodzie, Vittorio Possenti, postulując powrót do neotomistycznego realizmu w teorii bytu i poznania jako sposób na nihilizm poznawczy, przechodzi następnie do realistycznej koncepcji państwa i jego antynihilistycznej relacji z religią. Bierdiajew, mimo podobnego dążenia do obrony realizmu, przyjmującego w końcu postać realizmu mistycznego, nie od razu potrafił uprawomocnić religijnie państwo. Można powiedzieć, że odwracał się od państwa, zwłaszcza w pierwszym okresie formowania swojej chrześcijańskiej świadomości religijnej, będąc pod znacznym wpływem Dymitra Mierieżkowskiego, co znalazło wyraz w pracy *Nowoje religioznoje soznanije i obszczestwiennost* (1907). Czynił to w tym sensie, że odrzucał kolektywistyczną tradycję platońsko-arystotelesowską w myśleniu o decydującej roli państwa w życiu jednostki, a szedł *ostrożnie* drogą św. Augustyna, traktującego negatywnie polityczną władzę świecką. W duchu augustiańskiego wartości państwa ujmował jako niższą od wartości społeczeństwa, a tę z kolei jako niższą od wartości jednostki. Stał na stanowisku, że życie w społeczeństwie nie jest tym samym, co życie w państwie, negował samowładztwo władzy państwowej – monarchiczne czy demokratyczne, odrzucał przede wszystkim współczesne, zsekularyzowane i suwerenne idee władzy państwowej, niepodporządkowanej żadnej prawdzie obiektywnej, co zaowocuje ostatecznie jego koncepcją bezpaństwowej wspólnoty personalistycznej, swobodnej teokracji, realizowanej w warunkach historycznych, a opozycyjnej wobec państwa. Broniąc wartości osoby ludzkiej, twierdził jednak, że chrześcijanie, mimo negatywnego stosunku do państwa, nie mogą nie sprzeciwiać się jego degenerowaniu się, uzasadniał nawet prawo do rewolucji obowiązkiem przedkładania immanentnego prawa bożego nad prawo ludzkie, osądu historycznego państwa przez prawo absolutne³³. W konsekwencji zaakceptował minimalną rolę państwa, kładąc akcent na doskonalenie się ludzi gromadzących się we swobodnej wspólnocie personalistycznej, ale też szukał ponadpaństwowej instancji, której państwo byłoby podporządkowane, która wyznaczałaby jego granice. I historycznie, i obecnie staje się nim Objawienie chrześcijańskie zawierające szczegółową *Deklarację praw duszy ludzkiej*, gdyż tylko ono uniezależniło wolność duchową od przyrody, zrodziło królestwo duchowe przyjmujące postać Kościoła, choć nie utożsamiało się z nim ściśle. Tęzę o ponadracjonalności władzy powtórzy i rozszerzy Bierdiajew jeszcze w „Liście trzecim” o państwie, zawartym w późniejszej *Filozofii nierówności* (1919), będącej odzwierciedleniem własnej już *wizji nowej świadomości chrześcijańskiej*, wolnej od wpływów Mierieżkowskiego.

W tym drugim i samodzielny okresie, rozpoczętym przez pracę *Sens twórczości* (1916), zmieni się jego stosunek do państwa, nie będzie już go negował

³³ M. Bierdiajew, *Nowoje religioznoje soznanije i obszczestwiennost*, Głowa II Gosudarstwo, Sankt Petersburg, 1907, s. 103.

religijnie, lecz uzasadniał. Zacznie dostrzegać w państwie również cel pozytywny, jakim jest realizacja zadań, których inaczej nie można dokonać: ochrona wolności i niezależności człowieka, zabezpieczanie go przed tym, „by jego życie w całości nie zależało od moralnego wyposażenia, od miłości lub nienawiści innego człowieka”³⁴, w swobodnej teokracji, do czego potrzeba użyć prawa i przymusu. Zmieni się przy tym rozumienie swobodnej teokracji, po uznaniu wcześniejszej koncepcji za pokusę judaistycznego chiliizmu³⁵. Będzie to niewidzialna w świecie empirycznym mistyczna wspólnota ludzi obdarzonych łaską, braterskie ich obcowanie. Filozof uzna państwo wręcz za „konieczny element potęgi i bogactwa Bożego świata”, „wysokie piętro w hierarchii bytu”, które staje się „królestwem cesarza” dopiero wtedy, gdy uczyni się z niego przedmiot idolatrii i deifikacji, gdy zacznie ono godzić w duchową naturę człowieka. Akceptacja religijnego charakteru władzy jako koniecznego narzędzia służącego dyscyplinowaniu elementu naturalnego w człowieku nie oznacza u Bierdiajewa wyboru teokratycznej koncepcji państwa i władzy w dotychczasowym historycznym jej rozumieniu, ponieważ twierdzi on, iż państwo mimo religijnej genezy może przeobrazić się w zło, działa bowiem w naturalnym środowisku. Dlatego niedopuszczalne jest jego uświęcanie, ponieważ usprawiedliwianiu podlegałyby błędy, wypaczenia funkcjonariuszy władzy świeckiej. Takie teocentryczno-historyczne stanowisko wydaje mu się jednak lepsze niż uznanie prawa do suwerenności władzy świeckiej. Mimo wszystko nie chciał bynajmniej powrotu do epoki politycznej władzy Kościoła ani do sankcjonowania władzy politycznej, nie chciał papocezaryzmu czy cesaropapizmu. Sądził, że państwo nowożytne mogło pozbyć się transcendentnej religijnej sankcji, ulegnie jednak rozpadowi, gdy wskutek dalszych procesów sekularyzacyjnych straci też wewnętrzną podstawę (gdy upadnie wiara, że prawa boskie zapisane są w ludzkich sercach). Można zapytać, czy oznacza to akceptację zesłania chrześcijaństwa „do katakumb”, chociaż istniejących w świecie immanencji, w sercach ludzkich? To prawda, przeniósł punkt ciężkości na życie duchowe, na apaństwową wspólnotę personalistyczną, przeniesioną do wnętrza ludzkich i znoszącą konieczności zewnętrzne oraz wrogość obywateli. Po to, aby stawała się *świętą opozycją* dla państwa ziemskiego, a nie w celach jedynie kontemplatywnych, jak to czyniła historyczna Cerkiew. Oczywiście, zdawał sobie sprawę, że niełatwo ją zbudować silną i zdolną do bycia Sędzią Państwa, a jednocześnie przewyżczającą ten świat w imię innego, wolnego życia, nie wikłającą się w jego troski ekonomiczno-polityczne. Te bolesne i antynomiczne zagadnienia relacji człowiek–społeczeństwo–państwo niekiedy podsumowywał przekonaniem, że chrześcijańska prawda o społeczeństwie nie została jeszcze nigdy wyjawiona i musi pozostać zasłonięta³⁶. Generalnie uważał jednak, że wpływ soborności, mistycznej

³⁴ M. Bierdiajew, „O państwie”, w: *Filozofia nierówności*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2006, s. 65.

³⁵ M. Bierdiajew, „O królestwie Bożym”, w: *Filozofia nierówności*, wyd. cyt., s. 210.

³⁶ M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cesarza*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 33.

wspólnoty duchowej na państwo jest równie nieprzewidywalny i realny, jak wpływ na rzeczywistość historyczną wywierany przez każdego wielkiego mistyka.

III.

Vittorio Possenti, wybitny włoski historyk filozofii moralnej na Uniwersytecie Weneckim, autor ponad dwudziestu prac, czytanych najczęściej z wewnętrznym, intelektualnym napięciem, znany polskiemu czytelnikowi z sześciu przełożonych jego książek³⁷ i kilkudziesięciu rozproszonych artykułów, podobnie jak Bierdiajew przed stu laty, także postrzega współczesną nam epokę jako stan kryzysu. I podobnie jak filozof rosyjski formułuje swoiste „myślenie poprzez kryzys”, którego efektem końcowym ma być przezwyciężenie tegoż stanu. I tak jak Bierdiajew, gdy pisze o sytuacji kryzysowej, ma na uwadze między innymi upadek refleksji metafizycznej oraz bezradność nowożytnej i ponowożytnej filozofii wobec tajemnicy bytu. Possenti rozumie doskonale i nieustannie powtarza, że ten impas nie jest zjawiskiem neutralnym, ponieważ niemożność poznania Absolutu, absolutnego Umysłu rodzi relatywizm epistemologiczny i brak prawomocności w używaniu pojęcia „prawda”. A jeśli nie istnieje prawda, to nie mogą też istnieć niepodważalne normy moralne. Nie ukrywa w swoim „myśleniu poprzez kryzys”, iż jest filozofem moralnym i kieruje się przeświadczeniem (Dostojewskiego): *jeśli Boga nie ma, to nie istnieje prawda; jeśli Boga nie ma, to nie istnieją również niekwestionowane normy moralne*. Nie zakrywa też swojego stanowiska, iż etyki nie można odnaleźć w naukach przyrodniczych czy społecznych, nie pomoże też odwoływanie się do uczuć moralnych czy samego tylko sumienia. W swym antynihilizmie podobny jest do Rosjan – filozofów religijnych z przełomu XIX i XX wieku, ale jeszcze więcej wspólnego ma z myślicielami katolickimi z nurtu neotomistycznego i personalistycznego, którzy niewiele później niż Rosjanie mieli świadomość kryzysu społeczno-ekonomicznego i kulturowego w Europie i również zaproponowali nową filozofię (E. Gilson, 1884–1978) i nową cywilizację chrześcijańską (J. Maritain, 1882–1970, i E. Mounier, 1905–1950)³⁸. Zwłaszcza Maritain, zrażony jawnymi niedostatkami scjentystycznej filozofii, przyjmujący stanowisko „odrodzonego tomizmu” i z tej pozycji dokonujący krytyki wielu nietomistycznych filozofii oraz głoszący hasło

³⁷ Mamy tu na myśli: *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia* (wyd. polskie 2000), *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”* (wyd. polskie 1998), *Filozofia i wiara* (wyd. polskie 2004), *Religia a życie publiczne* (wyd. polskie 2005), *Filozofia po nihilizmie* (wyd. polskie 2003).

³⁸ E. Mounier rozumiał jednak obecność kościoła chrześcijańskiego w świecie jako dyskretną i żarliwą, analogicznie do obecności Boga. Zaproponował personalizm otwarty, jednak jego sympatie wobec socjalizmu i marksizmu, wobec innowierców i ateistów sprawiły, że uznano go za przedstawiciela lewicy chrześcijańskiej. Zob. Bochenek, „Personalizm”, w: *Filozofia współczesna*, red. L. Gawor i Z. Stachowski, Wydawnictwo Branta, Bydgoszcz, Warszawa, Lublin 2006, s. 223–225. Jest zrozumiałe zatem, że ani V. Possenti, ani Kościół katolicki nie sięgają dzisiaj po myśl Mouniera w walce z nihilizmem.

nowej cywilizacji chrześcijańskiej, jawi się na tle myśli Possentiego jako wcześniejsze ogniwo w ewolucji współczesnej myśli katolickiej. Maritainowska praca z roku 1936 *Humanizm integralny* jest niemalże pierwszym tomem, po którym następuje, po ponad sześćdziesięciu latach dzieło Possentiego pt. *Religia a życie publiczne* (wyd. polskie 2005 r.), a nadane Maritainowi miano jednego z najwybitniejszych autorów współczesnego renesansu filozofii i kultury katolickiej w ogóle, może być dzisiaj przypisywane także Possentiemu. Podobny jest także kontekst, w którym powstawała myśl Maritainowska i jej twórcze odnawianie przez Possentiego. Neotomizm Maritaina zrodził się w atmosferze obawy Kościoła katolickiego przed pograżeniem się rozumu w irracjonalnym chaosie filozofów modernistów: Bergsona, Blondela, Laberthonniëra, którzy chcieli pogodzić religię katolicką ze współczesną nauką i życiem społecznym, walczyli ze średniowiecznym racjonalizmem i osłabiali pozycję instytucji Kościoła, „protestantyzując” katolicyzm; myśl Possentiego powstaje dzisiaj przeciwko postmodernistycznej destrukcji europejskiego rozumu, tworzącego od starożytności formy, dystynkcje i granice, przeciw destrukcji zdrowego rozsądku (*le sens commun*). Odrzucanie czy destrukcja intelektu była i jest dla tomistów jednocześnie niszczeniem i odrzucaniem obiektywnej rzeczywistości Boga i otaczającego świata oraz zamienianiem religijnej realności w subiektywne przeżycia. Intelktualizm oznacza natomiast ontologizm. Dlatego wspólna jest Maritainowi i Possentiemu zdecydowana niechęć do sposobu myślenia ukształtowanego przez czasy nowożytne, nastawione antropocentrycznie, w przeciwieństwie do średniowiecznego teocentryzmu, wspólne szerokie spektrum zainteresowań: współczesne problemy filozofii, polityki, moralności, państwa, Kościoła, teologii i kultury. Sam Possenti otwarcie nawiązuje do Maritaina i wprost deklaruje, iż chodzi mu o „konstruktywne uaktualnienie wskazań *Humanizmu integralnego*, którego założenia doktrynalne są odpowiednie także dzisiaj, a tylko strona analityczna i fenomenologiczna wymaga uaktualnienia odnośnie do nowych problemów”³⁹ (dodajmy w nawiasie: nie tylko tej pracy), chce po prostu sprawdzenia zasięgu pojęciowego i stosowalności maritainowskiej idei *nowego świata chrześcijańskiego* w epoce ponowoczesności i jej postmodernistycznej kultury. Obojętny jest na tradycyjne zarzuty, według których tomizm jest systemem dogmatycznym, uporczywie przeciwstawiającym się wszelkim ruchom umysłowym nowożytnym i współczesnym. Raczej dostrzega w nim wielką energię duchową, umożliwiającą jego odradzanie. Nie ukrywa, iż to właśnie tomizm jest teorią filozoficzno-religijną umożliwiającą przetworzenie współczesnego świata w nowy typ nadchodzącego chrześcijaństwa.

Diagnozowany i opisywany przez siebie w latach 90. XX wieku stan obecnego kryzysu europejskiego, określany przez teoretyków nihilizmu⁴⁰ jako druga jego

³⁹ V. Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, tłum. Ł. Skuza, ks. St. Pyszka SJ, T. Żeleźnik, WAM, Kraków 2000, s. 271.

⁴⁰ W. Krauss, „Nihilizm – nadal aktualny?”, w: *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 252.

fala, Possenti nie waha się nazwać nihilistycznym kryzysem człowieka⁴¹, ponieważ nihilizm nie tkwi w bycie, lecz w kondycji ludzkiej. Skupia się na nihilizmie teoretycznym, ale analizuje też problem nihilizmu praktycznego, swoistej dezorientacji woli w stosunku do dobra⁴². *Nihilizm teoretyczny* ujmuję, w tradycji wywodzącej się od F. Jacobiego, jako *antyrealizm*, zerwanie bezpośredniego, intencjonalnego związku pomiędzy myślą a bytem⁴³. Ów antyrealizm związany jest, jego zdaniem, z kryzysem metafizyki intelektu i odrzuceniem przez współczesnych filozofów intuicji intelektualnej. Z niepokojem stwierdza, że intuicję pomijają przedstawiciele hermeneutyki, etyki dyskursu, filozofii analitycznej, heideggeryści, francuscy dekonstrukcyoniści, a nawet racjonalista krytyczny K. Popper. Taki redukcjonizm poznawczy prowadzi do negacji metafizyki, a także do kryzysu wiedzy ontologicznej, która zajmuje się jedynie wyabstrahowanymi istotami bytu, a nie jego konkretnym istnieniem. Wiedzie też, jak pisze Possenti w książce *Filozofia po nihilizmie*, ku *nihilizmowi filozoficznemu*, czyli ku redukowaniu filozofii do myśli naukowej⁴⁴. Innymi formami definiowanego nihilizmu teoretycznego są, jego zdaniem, redukcja poznania do nieskończonych interpretacji, konwencjonalizm w wyborze aksjomatów i języków, fallibilizm. Myśl i byt w tradycji filozofii pokartezjańskiej pozostają ciągle w relacji dwu oddzielonych od siebie rzeczy. Ich zgodność mogłaby tylko zweryfikować, z wyższego punktu widzenia, właśnie odrzucana tak nierozważnie intuicja. Zatem filozofii współczesnej pozostaje jedynie zadanie odwoływania się do historii filozofii, a nie do bytu, „historiograficzne badanie tekstów filozoficznych i ich komentarzy”. Possenti doskonale zna też argumenty przeciwników prawdy obiektywnej: powrót adekwacyjnej koncepcji prawdy w refleksji nad bytem musiałby być poprzedzony przekroczeniem niekończącej się gry interpretacji i porzuceniem stanowiska, że prawda jest zwrotem czysto lingwistycznym. Ów trudny powrót musiałby wiązać się z uniezależnieniem prawdy od kultury i czasu i porzuceniem myślenia przedstawicieli filozofii analitycznej, iż za „pomocą środków językowych nie można wykroczyć poza język i dotknąć rzeczywistości”⁴⁵.

W owym doskonaleniu sensu nihilizmu teoretycznego, rozpisanym na kolejne prace, Possenti dochodzi do momentu rozpoznania nihilizmu bez jakichkolwiek przymiotników. Jest to inaczej, jego zdaniem, *nienawiść istnienia*: „istnienie jawi się tu jako absolutnie nieznośne, jako coś, od czego trzeba uciec – a więc w końcu jest zniechęcające; jest to odrzucenie bytu, i dlatego piękne i godne miłości jest

⁴¹ V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. T. Żeleźnik, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2005, s. 45.

⁴² V. Possenti, „Nihilizm”, w: Polska Encyklopedia Filozoficzna PEF – © Copyright by Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

⁴³ V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i śmierć metafizyki*, tłum. J. Merecki SDS, Wydawnictwo KUL, Lublin 1998, s. 12.

⁴⁴ V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, tłum. J. Merecki, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 26.

⁴⁵ Tamże, 24.

tylko to, co nie istnieje”⁴⁶. Jako filozof moralny, żywotnie zainteresowany współczesnymi problemami aksjologicznymi, wskazuje na konieczność przewyższenia najdonioślejszych teoretycznych koncepcji nihilizmu, nihilizmu nietzscheańskiego i heideggerowskiego, gdyż są one, jego zdaniem, źródłem współczesnego nihilizmu aksjologicznego, moralnego, politycznego, antropologiczno-biologicznego⁴⁷. Takie przewyższenie możliwe jest jedynie przez wykazanie antykreatywności tych koncepcji i niemożliwości ich urzeczywistnienia. Nie jest to zadanie trudne, wystarczy pokazać, że nietzscheańska wola mocy, pragnąc nadać stawianiu się charakter bytu, utożsamienia bytu i stawania się, chce zrealizować to, co niemożliwe nawet dla nadczłowieka⁴⁸. Filozof włoski nie dostrzega zatem niczego pozytywnego i kreatywnego w postawie nihilistycznej. Konsekwentny nihilista, nie mając boskiej władzy stwarzania bytu, wkroczyć musi ostatecznie, w jego przekonaniu, popartym lekturą Dostojewskiego, z nieubłaganą koniecznością na drogę władzy niebytu⁴⁹. Jednak idea nihilizmu zupełnego Nietzschego jako woli mocy i żądz władzy nie jest, jego zdaniem, tylko niewinną hipotezą teoretyczną. Wręcz przeciwnie, jest niebezpieczna, ponieważ dąży do nieuznawania i usuwania konieczności przyrodniczych, istot, substancji, którym tradycja filozoficzna przypisywała ogromne znaczenie w zrozumieniu całości świata. Jest *zapomnieniem istoty, nihilizmem istot*, postawą wspierającą ideologię scjentyzmu technologicznego, współtworzącego silny sektor biologiczno-genetyczny. Possenti, broniąc tradycyjnego metafizycznego realizmu, dostrzega w koncepcji filozofa niemieckiego *antyrealizm*⁵⁰, będący kolejnym ogniwem w długiej tradycji antyrealizmu. Prawda obiektywna rozpadła się bowiem u niego na prawdy perspektywiczne, poznanie stało się wolą mocy, magicznym niemalże „środkiem dającym moc” podmiotowi poznania. Jednak Possenti sądzi, że taki rodzaj prawdy użytecznej wprawdzie wzmacnia moc, ale nie podnosi jakości życia człowieka, nie uwalnia go od rozpaczki wywołanej umieszczeniem wyłącznie w wymiarze zmysłowym. Possenti przenikliwie zauważa, że Nietzsche, owszem, uczynił dużo, aby to poczucie rozpaczki nie pojawiło się: zredukował duszę ludzką do psyche, swego rodzaju woli mocy (którą zajęła się psychologia). A mimo to ciągle pojawia się owo uczucie nihilizmu z posępną treścią: „brakuje celu, brakuje odpowiedzi na pytanie – dlaczego?”. Nic więc dziwnego, konstatuje Possenti, że zdobywanie mocy stało się celem filozofii tożsamej ze sztuką, a ona sama przyjęła postać filokracji.

Jeśli chodzi o myśl Heideggera i jego doniosłą diagnozę nihilizmu europejskiego, Possenti uznaje, że jedyną jego zasługą było postawienie problemu określenia istoty nihilizmu. W samym postawieniu problemu nihilizmu, diagno-

⁴⁶ V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i śmierć metafizyki*, wyd. cyt., s. 36.

⁴⁷ Tamże, s. 126.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, wyd. cyt., s. 31.

⁵⁰ V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i śmierć metafizyki*, wyd. cyt., s. 48.

zowaniu go jako źródłowej orientacji myśli zachodniej był – zdaniem myśliciela włoskiego – natomiast niedokładny, ponieważ zapomnienie o byciu nie dotyczy całej historii metafizyki europejskiej. Myśliciel niemiecki pominął mianowicie metafizykę Tomasza z Akwinu. W przestrzeń metafizyki Heidegger wszedł zatem tendencyjnie i tylko przelotnie, podnosząc tu jedynie kwestię zapomnienia o byciu, zapisując się w jej dziejach jako „więzień zapomnienia o byciu”⁵¹. A następnie ową „okrojoną” przestrzeń poddał krytycznej dekonstrukcji. Metafizyka miała stać się odtąd krytyczno-transcendentalną nauką o byciu, przekraczającą byt ku byciu. Jednak w tym przekraczaniu nie mógł już odgrywać żadnej roli ani intelekt rozumiany przez Heideggera jako narzędzie myślenia abstrakcyjnego, ani rozum (*Vernunft*), uznany za najzaciętszego wroga myśli, ani techniczna *ratio* – wszystkie zostały zdestruowane. Heidegger uczasowił bowiem problem bytu i problem *Dasein*, podstawowe pojęcia metafizyczne logosu, intelektu i jego form, rozumu; czysto czasowa stała się płynąca z nich percepcja bytu. Byt stawał się „wydarzeniem”, mówiącym różnie w różnych momentach dziejów, a prawda o nim nie mogła już być prawdą adekwacyjną, dla Heideggera zbyt ogólną i jałową. Niemiecki filozof wybrał, jak stwierdzi Possenti, „czysto woluntarystycznym aktem, skazanym z góry na niepowodzenie – zmianę pojęcia prawdy: istotą prawdy staje się wolność”⁵². Formuła ta jest dla Possentiego jednym z najbardziej wyrazistych świadectw nihilizmu teoretycznego, przejawem współczesnego redukcjonizmu, sprowadzającego prawdę do wolności.

Possenti krytycznie odnosi się także i przede wszystkim do koncepcji postmodernistycznych, które nie tylko w jego ocenie są przejawem nihilizmu teoretycznego, swoistego anarchizmu w filozofii. To w nich – we współczesnej myśli postmetafizycznej Rorty’ego, Derridy, Davidsona zastępującej prawdę adekwacyjną intersubiektywnym konsensusem i odrzucającej to, co uniwersalne – widzi groźny nihilizm teoretyczny. Zasadnicze zagrożenie tkwi w tym, że kontekstualista wypowiada się jako uczestnik pewnej wspólnoty językowej i historycznej i dlatego trudno tu mówić o rozróżnieniu między *wiedzą* a *opinią*, trudno też uzasadnić, dlaczego podmioty mają przedkładać językowo-kulturowy horyzont ich wspólnoty nad inne horyzonty, nad inne w gruncie rzeczy opinie. Kolejne zagrożenie płynące ze strony kontekstualistów widzi Possenti w znoszeniu granic między filozofią a sztuką i jej żywiołem, czyli fikcją⁵³. Filozof włoski nie dokonuje jednak pochopnej oceny najbardziej współczesnych tendencji filozoficznych. Sprawiedliwie dostrzega, że w myśli postmetafizycznej można spotkać też nurty, które próbują ocalić jakieś elementy racjonalności, a nawet szkicują ideę metafizyki i jej dziejów (zwłaszcza widać to w myśli J. Habermasa). Na myśl postmetafizyczną obok radykalnego kontekstualizmu i teorii komunikacji składają się

⁵¹ Tamże s. 91.

⁵² Tamże, 80.

⁵³ Tamże, 96.

różne nurty w hermeneutyce. Różnorodność owych nurtów i szkół łączy jedna teza, iż byt można tylko interpretować, a nie obiektywnie poznawać. Generalnie rzecz ujmując, Possenti mniej zajmuje się najbliższą nam chronologicznie kulturą postmodernizmu, śledzi raczej jej antecedensy z XX wieku i wcześniejsze. Ponowożytność jest dla niego tylko momentem w dziejach, chociaż odniesionym do całej tradycji nowożytnej i dość krytycznym. Dostrzega trafnie, że rozum postmodernistyczny i kultura postmodernistyczna charakteryzują się brakiem poczucia bezpieczeństwa w niepewnych czasach przełomu, lecz jednocześnie, skrepowane przez swoją tradycję, zadowolają się namiastkami sensu.

Egocentryczny rozum europejski tworzy nie tylko antyrealistyczną filozofię, ale i zachodnią kulturę immanentystyczną z jej kryterium immanencji – tym kłopotliwym spadkiem po racjonalizm – które zakłada, iż człowiek wszystko zawdzięcza sobie⁵⁴. Odrzuca wszystko, co wykracza poza wnętrze podmiotu ludzkiego, a zatem i Objawienie, które jest co najwyżej projekcją ludzkich pragnień. Zasada immanencji czyni z rozumu samotnie panującego władcę absolutnego. Ten władca tylko wewnątrz siebie poszukuje prawdy i życia, co nieuchronnie prowadzi go do błędów. Na kryzys antropocentrycznej kultury Zachodu Possenti spogląda wieloaspektowo: to kryzys duchowy, kryzys koncepcji człowieka, rozumu, humanizmu, nauki, instytucji społecznych, przede wszystkim demokracji proceduralnej. I nie jest to myślenie z *wnętrza kryzysu*, z *wnętrza nihilizmu*, które w gruncie rzeczy jest nieproduktywne, ani też myślenie z punktu widzenia nieco innej kultury i jej duchowości (jak to czynił Bierdiajew). Possenti odnajduje inną jeszcze możliwość, aby stanąć na zewnątrz sytuacji kryzysowej. Nowożytność, w której ujawniły się zarodki nihilizmu, nie jest – w jego ujęciu – jednym, niepohamowanym ruchem zmierzającym ku sekularyzacji, *śmierci Boga*, ku pozytywizmowi i neopozytywizmowi, upowszechnieniu relatywizmu moralnego i anomii społecznej. Sądzi, iż można mówić raczej o dwóch liniach rozwojowych nowożytności europejskiej: pierwsza zaczyna się od Feuerbacha do Marksa i od Schopenhauera do Nietzschego; druga, jako przeciwwaga ateizmu i powrót do transcendencji, wiedzie od Pascala, Malebranche’a, Vico do Kierkegaarda, Schellinga, Bergsona. Ważne przejawy renesansu, oświecenia, romantyzmu, egzystencjalizmu, nie były, jego zdaniem, ateistyczne. Uzbrojony w świadomość obecności tak ważnej tradycji wspiera się ponadto na stanowisku Kościoła katolickiego, który nie poddał się myśleniu immanentystycznemu, jakie zdominowało kulturę Zachodu, na encyklikach Jana Pawła II i Benedykta XVI. Stanowisko Possentiego nie jest jednak prostą egzegezą tych ostatnich. Chce on raczej „zadawać pytania i snuć refleksję na temat relacji filozofii i Objawienia”, nie wykluczając wszakże z góry intuicji encyklik co do tej tematyki.

⁵⁴ V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, wyd. cyt., s. 63.

Jedynym wyjściem z tego kryzysu teoretycznego, a za nim i aksjologicznego, wydaje się być dla niego idea *otwartego rozumu*, *otwartej filozofii*, umożliwiającej powrót do bytu i prawdy obiektywnej o nim, proponowana już przez Maritaina w latach 30. XX wieku. To idea filozofii, która zdobywając w racjonalnym i kontrolowanym procesie świadomość swoich własnych ograniczeń, jest gotowa „wysłuchać się w głos możliwego Objawienia”⁵⁵, nie wzbrania się przed otrzymaniem bodźca lub wkładu ze strony religii po to, aby otworzyć się na nowe horyzonty. Possenti zdaje sobie sprawę, że jest to propozycja bardzo dyskusyjna dla obrońców autonomii poznawczej i nowożytnego statusu nauki. Jednak jest przekonany, że ponowoczesne funkcjonowanie w świecie pluralizmu kulturowego i ideowego powinno skłaniać teoretyków do próby przyjrzenia się także i tej wizji myślenia o bycie i wartościach. Bez obawy, iż bliski sojusz filozofii i religii może zadać gwałt naszemu rozumowi, a z nadzieją, iż może jest on w stanie uzdrowić go ze słabości poznawczej⁵⁶. Dlatego Possenti proponuje w *Filozofii po nihilizmie* stanowisko *intelektualizmu egzystencjalnego* w filozofii bytu, czyli wizję takiej filozofii, w której intelekt dotyka samego istnienia (*Seinsphilosophie*): „nie tylko tego czy innego istnienia, ale istnienia jako takiego w jego wymiarze transcendentnym, które ujmujemy w fundamentalnym akcie poznawczym, gdzie intelekt, pojmując ideę bytu i formułując sąd egzystencjalny, dotyka korzenia wszelkiej rzeczywistości, to jest aktu istnienia rzeczy. Poznanie to ma formę intuicji intelektualnej”⁵⁷. Intuicja ta nie jest bynajmniej w jego ujęciu intuicją typu mistycznego, wyraża się w pojęciu i dociera do rzeczywistości, włączając w to również rzeczywistość duchową⁵⁸. Dochodzi w niej do izomorfii, utożsamienia, komunii między podmiotami i rzeczami, czystego „patrzenia”, bez podporządkowywania go sobie⁵⁹. Człowiek, jak twierdzi Possenti w pracy *Nihilizm teoretyczny i śmierć metafizyki*, rozpoznaje wówczas siebie jako „część *ordo*, w którym odsłania się coś z inteligibilności bytu”⁶⁰. Dopiero potem, w tworzeniu reprezentacji bytu, wkracza wola, a porządkujące myślenie, które kieruje się ku temu, co manipulowane, użyteczne itd., jest podporządkowane bardziej sugestiom woli niż poznaniu. Ale w samym patrzeniu, percepcji intelektualnej intelekt widzi w indywiduum akt istnienia (*actus essendi*), przez co metafizyka staje się nauką jak najbardziej realną, ponieważ stara się dotknąć *esse*. Prawda obiektywna jako zgodność sądu z rzeczywistością oznacza tutaj prawdę o akcie istnienia jako czymś najbardziej realnym, a zarazem uniwersalnym, mającym bowiem swój udział

⁵⁵ V. Possenti, *Filozofia i wiara*, tłum. K. Kubis, WAM, Kraków 2004, s. 139.

⁵⁶ V. Possenti, *Trzecie żeglowanie*, tłum. A. Figiel-Piotrowska, J. Merecki SDS, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 121.

⁵⁷ V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, wyd. cyt., s.28.

⁵⁸ Tamże, s. 16.

⁵⁹ Zob. H. Rarot, „Sprawiedliwość jako prawda”, w: *Czy sprawiedliwość jest możliwa?*, red. D. Probuscka, Impuls, Kraków 2008, s. 102.

⁶⁰ V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i śmierć metafizyki*, wyd. cyt., s. 26.

w każdej rzeczy, jako o czymś, co nie może być wynikiem pewnej konstrukcji pojęciowej. Człowiek może być twórcą świata, twórcą wszelkich relacji między zjawiskami zachodzącymi w świecie, tworząc tym samym prawdę o nich, ale nie może być twórcą ich aktu istnienia lub nieistnienia. Akt istnienia rzeczy jest aktem źródłowym, sytuującym rzecz poza niebytem. Sąd jako miejsce prawdy dokonuje się w aspekcie istnienia, a nie istoty rzeczy.

Także wizja kultury czy cywilizacji, bo Possenti zamiennie używa tych pojęć, to wizja nowej cywilizacji silnie związanej z religią. Myśliciel włoski nie zgadza się wcale z tezą, iż cywilizacje o inspiracji religijnej zakończyły się wraz ze średniowieczem, a cywilizacja zachodnia jako taka narodziła się wraz z renesansem. Zauważa bowiem, że:

ruchy religijne i kościoły od bardzo dawna wchodzą w sferę publiczną, żeby realizować pewne fundamentalne cele: chronić nie tylko własne prawa i wolności, ale prawa i wolności wszystkich; poddawać pod dyskusję autonomię poznawczą i moralną różnych sfer świeckich, usamodzielnionych i zróżnicowanych wedle kryteriów, które często nie dopuszczają „zewnętrznych” orientacji antropologicznych i moralnych; chronić osobę i jej fundamentalną ekspresję w dziedzinie życia (problem aborcji, eutanazji, manipulacji genetycznych), brać udział w określaniu diskutowanych kwestii publicznych⁶¹.

Jest to koncepcja cywilizacji chrześcijańskiej, może nowego jej etapu, albo nowego chrystianizmu społeczno-kulturowego. Possenti nie zgadza się też na uznanie za definitywną idei wywodzącej się z oświecenia o niezgodności religii i życia publicznego ani na utopijny powrót do przeszłości przedoświeceniowej, spowodowany jakoby brakiem żywotności obecnego chrześcijaństwa. *Nowy chrystianizm* nie oznacza też szukania jakiegoś Trzeciego Testamentu, jak to czynili filozofowie rosyjscy i w pewnym okresie sam Bierdiajew, ponieważ „chrześcijaństwo jest jedno, jak jeden Kościół Chrystusa”. Taka czy inna forma chrystianizmu jest w ujęciu Possentiego formą społeczną (kulturową, cywilną, ludzką, czasową, historyczną), która powstaje z pozytywnego przecięcia się Ewangelii i kultury, Kościoła i świata. Chrześcijaństwo, mimo swej długowieczności, jest ciągle, jego zdaniem, w *stadium brzasku*, a nie *zmierzchu*. Ta świadomość pomaga Possentiemu tworzyć projekt *odnowy religijnej i społecznej*. Zdaje sobie przy tym sprawę, iż ma doskonałych poprzedników w historii: św. Augustyna, św. Tomasza, Kierkegaarda, Maritaina, Rossiniego, Guardiniego. Zauważa ponadto, że nawet w nurcie umiarkowanego islamu (Mohammad Chatami) uznaje się konieczność dostosowania go do problemów współczesności, bez utopijnego postulowania powrotu do złotego wieku islamu. Cywilizacja chrześcijańska w przyszłości ma być cywilizacją bogo-ludzką, w której Bóg wolny i człowiek wolny współpracują ze sobą, aby wyłonić działania bogo-ludzkie. Possenti pamiętając o tym, że pojęcie *chrystianizmu* ma swoją tradycję sięgającą do Euzebiusza z Cezarei,

⁶¹ V. Possenti, *Religia i życie publiczne*, wyd. cyt., s. 276.

Świętego Cesarstwa Rzymskiego, zachodniego i wschodniego, chrystianizmu średniowiecznego, barokowego, mieszczańskiego, twierdzi, że *nowy chrystianizm, nowe chrześcijaństwo* przejmie na siebie także historyczne przeznaczenie człowieka, a nie tylko metahistoryczne. Pod warunkiem jednak, że nie nastąpił kompletny rozdział między wiarą a egzystencją społeczną. Ten warunek jest, wbrew pozorom, możliwy i to za sprawą katolicyzmu, który najdłużej, w porównaniu z innymi formami chrześcijaństwa, zachowywał ideę nierozdzielania teologii i polityki. Owo łączenie religii chrześcijańskiej ze światem Possenti wyobraża sobie w sposób tradycyjny, to znaczy, że na poziomie bardziej podstawowym chrześcijaństwo będzie wchodzić w sferę publiczną poprzez bezpośredni apel o nawrócenie intelektualne i moralne, poprzez kształtowanie ewangelicznej świadomości jednostek. Sądzi też, że Kościoły chrześcijańskie powinny teraz koncentrować się raczej na społeczeństwach niż na państwie czy instytucjach związanych z państwem. Będzie to zatem *społeczeństwo żywotnie chrześcijańskie*⁶², z prymatem duchowości i wyraźnym, bezdyskusyjnym włączaniem się w doczesność – aż do świętości świeckiej. Ma bowiem Possenti świadomość tradycyjnych i zazwyczaj niesprawiedliwych zarzutów oderwania chrześcijaństwa od spraw ziemskich.

Przyszła cywilizacja nie będzie związana jedynie z katolicyzmem, lecz będzie przeniknięta chrześcijaństwem wszystkich odmian, którego normatywnością jest poszanowanie osoby. A Kościół wierzących będzie odgrywał publiczną rolę i weźmie na siebie zadanie cywilizacyjne zabezpieczania i ochrony przed relatywizmem najlepszego dziedzictwa nowożytnych społeczeństw: państwa prawa, troski o sprawiedliwość, wolności politycznych, obywatelskich, instytucji demokratycznych i konstytucyjnych. Chrześcijaństwo, zdaniem Possentiego, jest bowiem w stanie wnieść w życie publiczne ducha prawdy i siłę moralną, jest transcendentne, nieredukowalne do konstruktu kulturowego, pozademokratyczne, zatem niezbędne dla właściwej demokracji. Ponadto zdolność do jednania, którą posiada chrześcijaństwo, sprawia, że przyszłe społeczeństwo będzie rezultatem współpracy wierzących i niewierzących, wierzących i indyferentnych religijnie. Oczywiście, Possenti doskonale jest świadomy faktu, iż nowy chrystianizm należy traktować jako wyłaniające się prawdopodobieństwo i jako ciągle tworzenie, jako zaczątek i moment najbardziej delikatny, ale też najbogatszy w możliwości i obietnice. Jako moment, w którym nic nie jest jeszcze stracone, ale też i nie zapewnione, jako tworzenie nowego społeczeństwa w opozycji do społeczeństwa ustanowionego; tworzenia, które może rozciągnąć się na całe półwiecza i wieki. Z pewnością wizja możliwości nadejścia nowej cywilizacji chrześcijańskiej domaga się rzeczowego uzasadnienia. Possenti podaje takie argumenty, zdając sobie doskonale sprawę, mimo swego idealizmu teoretycznego, że ważność idei chrystianizmu i jej zdolność do inspirowania to nie wszystko. Potrzebne są także

⁶² Tamże, s. 276.

pragnienia i potrzeby ludzkie, inaczej żadna idea nie podbije ludzkiego serca. Mówi nawet o kwestii przejścia, o *procesie przejścia* do nowej cywilizacji, który musi być poprzedzony paroma warunkami: dużym niezadowoleniem ze stanu obecnego i potrzebą wyzwolenia się ze zła, poczuciem niesprawiedliwości społecznej, istnieniem podmiotów i ruchów zdolnych do przewyżczenia sytuacji. To niezadowolenie społeczne wynika właśnie z rozdziału religii i polityki w życiu wewnętrznym państw i w stosunkach międzynarodowych, przez co zaczyna być on problematyczny i nie wyjaśnia już wszystkich dynamizmów kulturowych. Opierając się na badaniach empirycznych innych teoretyków, twierdzi, że zbliża się *III fala demokratyzacji*, zapowiadająca wręcz przesunięcie granic między religią a życiem publicznym, „odprywatyzowująca” religię⁶³. Jako uważny obserwator i dignosta cywilizacji Zachodu dostrzega, że wyłania się nadto nowy typ wrażliwości religijnej, jakim jest potrzeba bezinteresownego poświęcenia dla dobra ogółu – przeciwko kultowi sukcesu, woli mocy, przeciwko zagrożeniom płynącym z potęgi technologii, głównie inżynierii genetycznej i jej realnego wpływu na istotę człowieka. Ponadto sądzi, że trzecią ważną potrzebą jest potrzeba światopoglądowa, gdyż pojęcie Zachodu „partykularyzuje się, kiedy wiąże się ono z nauką i techniką”⁶⁴, i nie jest w stanie dać jednolitej wizji świata. Sekularyzacja natomiast jako rozróżnienie sfery świeckiej i religijnej, państwa i Kościoła, nie niesie już ze sobą żadnego przesłania i nowego porządku. Raczej pożarła samą siebie, gdyż możliwa jest tak długo, jak długo istnieją treści i wartości chrześcijańskie, które można poddawać sekularyzowaniu. Gdy ich zabraknie – przechodzi w nihilizm⁶⁵. Nie może zatem *nowy chrystianizm* powstać z resentymentu, jak rewolucja radziecka czy francuska, ani też z tradycjonalistycznej reakcji. Nie może też przejąć formy zlaicyzowanej kultury europejskiej, a może powstać tylko z rozkwitu świętości świeckiej, z poczucia odpowiedzialności i dążenia do przekraczania siebie.

IV. Zakończenie

Z powodu ograniczeń artykuł pomija problem zła i rozumienia wolności w analizowanych koncepcjach Bierdiajewa i Possentiego. Natomiast zetknięcie idealizmu konkretnego Bierdiajewa, będącego zwieńczeniem wysiłków filozofów rosyjskich w walce o rozum integralny, z neotomizmem ukazany w myśli Possentiego może być postrzegane jako ukazanie *stricte* rosyjskiej, ontologicznej i gnoseologicznej alternatywy dla neotomizmu czy dominującego dotychczas na Zachodzie „idealizmu abstrakcyjnego, transcendentalnego”. To prawda, ów dialog może

⁶³ Tamże, s. 25.

⁶⁴ Tamże, s. 279.

⁶⁵ V. Possenti, „Problem nowej cywilizacji chrześcijańskiej”, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” nr 1-2/2000, s. 118.

być trudny. Possenti pozytywnie wypowiada się o koncepcjach Włodzimierza Sołowjowa, Sergiusza Bułgakowa, nie nawiązuje natomiast do stanowiska Bierdiajewa. Sam Bierdiajew, kiedy oceniał myśl wybitnego poprzednika Possentiego – Maritaina, widział w niej zbyt intelektualizm, obawiający się mistycyzmu, wręcz arystotelizm, podczas gdy Rosjanie są szczególnego rodzaju platonistami, tworzą bowiem rosyjską wersję chrześcijańskiego platonizmu – Transcendencji zawartej w immanencji.

Także zarysowana tylko *personalistyczna filozofia polityki* Bierdiajewa, idea społeczeństwa obywatelskiego, przybierającego formę mistycznej komunitarności-soborności w trudny do przewidzenia sposób oddziałującej na realne życie społeczno-polityczne oraz szkic rozwijanej dzisiaj na Zachodzie przez Possentiego *filozofii życia publicznego*, opartej na idei nowego chrystianizmu, będącej dyskursywnym zapisem katolickiej nauki społecznej i akceptującej *demokrację personalistyczną* w warunkach historycznych, inaczej teleokrację, w której rządzą zasady ontologiczno-moralne, a nie prawa uzgodnione czy umownie ustalone przez parlamentarny konsensus (o czym piszemy szerzej gdzie indziej⁶⁶) – niełatwo mogą stać się partnerami w dialogu idei. Podobnie jak trudny jest dialog kultur zachodniej i wschodniej Europy. Tak czy inaczej można mieć jednak nadzieję, że te dwie odmienne propozycje, sformułowane jednak na wspólnym obszarze myśli zaprzężonej z religią, mogą stać się twórczym impulsem dla przeżywającej kryzys świeckiej filozofii polityki, mogą być remedium na wielopostaciowy kryzys kultury europejskiej.

The Problem of Nihilism and Its Solutions – Nicolas Berdaev and Vittorio Possenti

Keywords: *nihilism, crisis, overcoming of the crisis, ontologism, intellectual intuition, New Christian civilization*

The author focuses on two philosophical conceptions in order to present the historical and contemporary attempts to undermine nihilism from a philosophical-cum-religious standpoint. The attempt to demolish nihilism has always been a middle-road strategy, neither archaic, nor futuristic, but practical and directed at solving a civilization crisis. It is interesting and hopeful because, unlike the extreme strategies, it is not utopian, and its results will be appreciated on their face value.

⁶⁶ Por. rozprawa habilitacyjna *Nihilizm – nawrót do religii* (w przygotowaniu).