

BARBARA CZARDYBON

ROSYJSKI WARIANT
NEOKANTYZMU I POSTNEOKANTYZMU

Podstawowe problemy filozofii światowej są oczywiście też problemami filozofii rosyjskiej. Istnieje jednak rosyjskie podejście do światowych problemów filozoficznych, rosyjski sposób ich przeżywania i rozważania. [...] Istnieje rosyjski Platon, rosyjski Plotyn, rosyjski Descartes, rosyjski Pascal i oczywiście rosyjski Kant.

B. P. Wyszelsławcew, *Wiecznoje w ruszkoj filozofii*¹

W niniejszym artykule dyskutowane są fundamentalne idee koncepcji filozoficznych Aleksandra I. Wwiedińskiego (1856–1925) oraz Wasyla E. Sezemana (1884–1963), filozofów reprezentujących rosyjski wariant neokantyzmu i postneokantyzmu. Szczególna uwaga skupiona zostaje na teorii „logizmu” oraz problemie tego, co irracjonalne. Według Wwiedińskiego wyłącznie logika, będąca częścią epistemologii, może przynieść odpowiedź na kluczowe dla krytycyzmu pytanie o granice wiedzy. Rosyjski filozof neokantowski neguje możliwość naukowej metafizyki i jednocześnie uznaje prawdy metafizyczne za przedmiot wiary; metafizyka jako „moralnie ufundowana wiara” stanowi niezbywalny element harmonijnego światopoglądu. Sezeman, jako rosyjski postneokantysta, akcentuje ograniczoność przyrodniczo-naukowego modelu poznania oraz ujęcia logicznego, a także przypisuje nowe znaczenie pojęciom tego, co racjonalne i irracjonalne.

¹ B. P. Wyszelsławcew *Wiecznoje w ruszkoj filozofii* [w:] tegoż *Krizis industrialnoj kultury. Izbrannyje soczinenija* W. W. Sapow (red.) Moskwa 2006 s. 617. Jeśli nie podano inaczej, przekładu na j. polski dokonała Autorka artykułu.

Na powstanie i ukształtowanie się nurtu neokrytycystycznego w łonie XX-wiecznej filozofii rosyjskiej złożyło się kilka istotnych czynników². Chcąc wskazać główne przyczyny, które legły u podstaw narodzin formacji neokantowskiej w Rosji, należy krótko wspomnieć o specyfice rosyjskiej postawy filozoficznej jako takiej. Rzecz bowiem w tym, iż istnieje pewien punkt styczny między neokrytycyzmem a rosyjską filozofią religijną, stanowiącą – nie ulega to wątpliwości – najbardziej reprezentatywną „szkołę filozofii rosyjskiej”³. Owym elementem wspólnym jest idealizm⁴. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że rosyjska filozofia religijna wykazywała wyraźne inklinacje ku absolutyzacji sfery transcendentnej⁵, a to już było nie do przyjęcia dla filozofii neokrytycystycznej. Krytyczny duch neokantyzmu nie mógł również przystać na propozycje absolutyzującej rzeczywistość filozofii materialistycznej, która – podobnie jak filozofia religijna – cieszyła się sporym powodzeniem wśród „maksymalistycznie nastrojonych” środowisk rosyjskich myślicieli. Można zatem rzec, iż „neokantyzm w Rosji dosłownie znalazł się między dwoma ogniami: materializmem i filozofią religijną”⁶.

Współczesny saratowski badacz myśli rosyjskiej, Włodzimierz N. Bielów, zwraca uwagę na fakt, że o ile w kręgach zachodnioeuropejskich popularyzacja neokantowskiej dyskusji nad złożonymi problemami teoriopoznawczymi była po-

² Początek rosyjskiego neokantyzmu wyznacza się na lata 1905–1907, por. N. Dmitrijewa *Nieokantianstwo niemieckoję i ruskoje: „Marburg” w Rossii. Istoriko-filosofskie oczerki* Moskwa 2007 s. 209.

³ Por. W. N. Bielów *Uczenije Giermana Kogena w Rossii: osobiennosti riecepcii* [w:] *Nieokantianstwo niemieckoję i ruskoje: mieźdu teorijej poznaniija i kritikoje kultury* I. N. Grifcowa, N. A. Dmitrijewa (red.) Moskwa 2010 s. 305.

⁴ Por. M. Łoski *Historia filozofii rosyjskiej* H. Paprocki (tł.) Kęty 2000 s. 357–358: „Idealizm transcendentalno-logiczny powstał w Niemczech na bazie neokantyzmu i jest radykalną modyfikacją teorii poznania Kanta. Przypomina teorię Kanta, ponieważ także twierdzi się w nim, że wszystkie przedmioty poznania są przedmiotami świadomości, zrodzonymi przez sam proces percepcji. Podobnie jak teoria Kanta, idealizm transcendentalno-logiczny jest formą idealizmu gnozeologicznego. Jednak w odróżnieniu od Kanta filozofowie idealizmu transcendentalno-logicznego twierdzą, że poznający podmiot nie jest indywidualnym ludzkim ja, a metaindywidualnym podmiotem; równocześnie tłumaczą logiczne warunki poznania nie jako psychiczne lub fizyczne, lecz jako przynależące do sfery bytu idealnego, odkrytej przez Platona. Jednak różnią się od Platona tym, że rozpatrują byt idealny nie jako rzeczywistość fizyczną, a jedynie jako logiczny warunek poznania. Oto dlaczego lepiej ich nazywać idealistami transcendentalno-logicznymi”.

Na obecność wpływów m.in. filozofii neokantowskiej na kulturę rosyjską przełomu stuleci zwraca uwagę Marian Broda, gdy pisze: „Przełom XIX–XX w. – rosyjski «srebrny wiek» – przyniósł odrodzenie religijno-filozoficzne i kulturalne. Jego prekursorów dostrzega się – choć ważne były również wpływy zachodnie, zwłaszcza neokantyzmu, A. Schopenhauera, E. Hartmanna i F. Nietzschego – przede wszystkim w F. Dostojewskim i W. Sołowjowie” (M. Broda „*Zrozumieć Rosję*”? *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy* Łódź 2011 s. 152).

⁵ Zob. tamże, s. 92.

⁶ W. N. Bielów *Uczenije Giermana Kogena...* s. 306. Na temat „walki” idealizmu z materializmem w filozofii rosyjskiej zob. B. W. Jakowienko *Istorija ruskoje filozofii* M. F. Sołoduchina (tł.) Moskwa 2003 s. 462–463.

strzegana w kategoriach próby obrony autonomii i samoistności filozofii⁷, o tyle w kręgach rosyjskich sytuacja przedstawiała się zgoła inaczej: koncentrację na kwestiach z zakresu teorii poznania najczęściej wiązano tam z lekceważeniem czy nawet zupełnym zapoznaniem zadań filozoficznych *sensu stricto*⁸. Pogląd ten jest o tyle słuszny, o ile dotyczy on uprawiania teorii poznania w – by tak rzec – „paradygmacie zachodnioeuropejskim”. Nie można przecież zapominać o istnieniu rosyjskiej epistemologii intuicjonistycznej i o roli przypisywanej jej przez żyjących na przełomie XIX i XX wieku Rosjan. Trafnie pisze o tym w swym studium Józef Pawlak:

Teoria gnoseologiczna Łoskiego spotkała się z dużym zainteresowaniem przede wszystkim w Rosji. Wśród filozofów, którzy wypowiedzieli się na temat intuicjonizmu, przeważał pogląd, że teoria ta odegrała ważną rolę w procesie formowania się filozofii rosyjskiej jako samodzielnej dziedziny wiedzy oraz że pojawienie się gnoseologii intuicjonistycznej w Rosji było swoistą reakcją na kryzys, jaki ogarnął filozofię zachodnioeuropejską w drugiej połowie XIX w. Przypomnijmy, że rosyjscy intuicjoniści nie tylko zdawali sobie sprawę z charakteru i światopoglądowych konsekwencji owego kryzysu, ale uporczywie dążyli do jego przezwyciężenia poprzez ugruntowanie nowej, adogmatycznej koncepcji poznania⁹.

Wyżej wspomniany Bielów jest autorem jednej z prób periodyzacji fenomenu rosyjskiego neokantyzmu. Badacz ten twierdzi, iż w neokantyzmie rosyjskim da się wyróżnić trzy główne stadia rozwoju. Pierwszy etap można określić jako „filologię Kantowską”, gdyż jest on w sposób ścisły związany z popularyzacją wśród Rosjan myśli Immanuela Kanta (1724–1804) w postaci licznych tłumaczeń jego dzieł na język ojczysty oraz dzięki interpretacji podstawowych idei filozofii transcendentalnej¹⁰. Drugi etap rozwoju neokantyzmu w Rosji kojarzyć wypada z podejmowanymi przez Aleksandra I. Wwiedińskiego (1856–1925) oraz (młodego) Iwana I. Łapszyna (1870–1952) próbami przezwyciężenia „niedostatków” Kantowskiej teorii poznania, a także z próbami opracowania przez myślicieli tych własnych modeli epistemologii. Trzeci wreszcie etap określa Bielów jako „proces emanacji neokantyzmu na filozofię kultury”. Badacz z Saratowa wymienia tutaj nazwiska

⁷ Zadaniem pierwszorzędnej wagi stało się dla myślicieli tego pokolenia ocalenie autonomii dociekań filozoficznych od silnej ekspansji nauk szczegółowych, które „podzieliły sobie świat na części i wydaje się, że jedynie specjalistyczne myślenie naukowe jest ścisłe, daje się ściśle sprawdzić, a więc ma walor teoretyczny. Myślenie o całości – klasyczna ontologia – eksplodowało pod ciśnieniem krytycznych refleksji” (J. Patočka *Świat naturalny jako problem filozoficzny* [w:] tegoż *Świat naturalny i fenomenologia* J. Zychowicz (tł.) Kraków 1987 s. 8).

⁸ Por. W. N. Bielów *Uczenie Giermana Kogena...* wyd. cyt. s. 306. Zob. też M. Broda, wyd. cyt. zwłaszcza s. 10, 237, 310–311, 314–315, 320, 441.

⁹ J. Pawlak *Intuicja i rzeczywistość. Poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łoskiego* Toruń 1996 s. 140 (podkr. – B. C.). Zob. tamże, s. 150.

¹⁰ Zob. A. N. Krugłow *Filozofia Kanta w Rosji w konce XVIII – pierwszej połowie XIX wieków* Moskwa 2009 s. 113–143.

takich myślicieli, jak: (późny) Iwan Łapszyn, Jerzy I. Czełpanow (1862–1936), Borys A. Focht (1875–1946), Mateusz I. Kagan (1889–1937), Sergiusz I. Hessen (1887–1950), Paweł I. Nowgorodcew (1886–1924), Andrzej Biely (właśc. Borys N. Bugajew, 1880–1934)¹¹, Mojżesz M. Rubinstein (1878–1953), Borys W. Jakowienko (1884–1948), Fiodor A. Stiepun (1884–1965). Niewątpliwie istotną rolę w procesie kształtowania się rosyjskiej wersji filozofii neokantowskiej odegrało czasopismo „Logos”¹².

Klasyfikacja Bielowa, uwzględniając wewnętrzną złożoność rosyjskiej wersji filozofii neokrytycystycznej, pomija pewien istotny moment rozwoju interesującego mnie zjawiska. Momentem tym jest mianowicie przejście neokantyzujących Rosjan na pozycje bliskie temu, co w literaturze zachodnioeuropejskiej określa się mianem „postneokantyzmu”¹³. Istotę rzeczzonego problemu związłe oddaje Nina A. Dmitriewa:

Transformacja głównych twierdzeń filozoficznych rosyjskich marburczyków poza granicami Rosji szła w zasadzie właśnie po drodze „ontologizacji”. N. A. Hartmann i W. E. Sezeman, doznając silnego wpływu ze strony fenomenologicznej teorii E. Husserla – każdy na swój sposób – przystąpili do opracowania koncepcji „realizmu fenomenologiczno-ontologicznego”, co ostatecznie u Hartmanna przyjęło postać teorii „nowej”, czyli „krytycznej” ontologii. Sezeman, zagłębiwszy się w problemy poznania, próbował dokonać syntezy neokantyzmu marburskiego i fenomenologii i za ich pomocą odsłonić istotę tak zwanej wiedzy nieprzedmiotowej, której konieczną stroną jest „to, co irracjonalne”, mające związek z bytem zmysłowym [*имеющиеся отношения к чувственному бытию*]. Tym samym Sezeman zbliżał się w swoich poglądach do S. I. Hessena, ucznia H. Rickerta, który przedstawił oryginalną koncepcję „ontologizmu transcendentally-dialektycznego”. Trend takiego rodzaju rozwoju filozoficznych koncepcji neokantystów rosyjskich, którzy po rewolucji znaleźli się na emigracji, zbiegał się z jednym z niemieckich wariantów rozwoju neokantyzmu, ziszczonym – w zetknięciu się z fenomenologią – w Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej¹⁴.

W proponowanym uwadze Czytelnika artykule zaprezentowane zostaną fundamentalne idee koncepcji filozoficznych Aleksandra Wwiedieskiego i Wasyla Sezemana (1884–1963). Sądzę bowiem, że poglądy tych właśnie myślicieli mogą uchodzić za reprezentatywne dla – odpowiednio – rosyjskiej wersji neokantyzmu oraz rosyjskiego wariantu postneokantyzmu.

¹¹ Zob. B. Czardybon A. Biely i nieokantianstwo [w:] *Miry Andrieja Bielogo* K. Iczin, M. Spiwak (red.) Belgrad–Moskwa 2011 s. 678–686.

¹² Por. W. N. Bielow *Uczenie...* wyd. cyt. s. 306–307. Zob. nadto tenże *Ruskoje nieokantianstwo: istorija i osobienosti razwitiija* „Kantowskij sbornik” 2012 nr 1 (39) s. 27–39.

¹³ Termin „postneokantyzm” zaistniał w polskim piśmiennictwie naukowym za sprawą fundamentalnej rozprawy Andrzeja J. Norasa: *Kant a neokantyzm badeński i marburski* Katowice 2000. Por. K. W. Zeidler *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik* R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels Bonn 1995.

¹⁴ N. Dmitriewa, wyd. cyt. s. 389–390.

Logizm Aleksandra I. Wwiedieskiego

Nietrudno wykazać, że rosyjski neokantyzm uwikłany był w problematykę metafizyczną. Fakt ten odczytywany nieraz bywa w kategoriach „słabości filozoficznej” osiągnięć Rosjan. W Polsce taką właśnie „słabość filozoficzną” rosyjskiego neokrytycyzmu konstatuje Andrzej Walicki. W *Zarysie myśli rosyjskiej* pisze on zarazem, że „funkcja neokantyzmu polegała w Rosji nie tyle na krytyce wielkich systemów metafizycznych, ile raczej na torowaniu drogi odrodzeniu metafizycznego idealizmu”¹⁵. Także Sergiusz A. Niżnikow w jednym z tekstów przypomina popularne wśród Rosjan przeświadczenie, jakoby nawet zwolennicy rosyjskiego odłamu neokantyzmu „skłaniali się ku metafizycznym predylekcjom rosyjskiej filozofii, próbując przystosować «krytyczną» filozofię do tradycji rosyjskiej spekulacji i wiary”¹⁶, a w *Historii filozofii rosyjskiej* o Wasyla W. Zienkowskiego odnajdujemy następujące stwierdzenie: „także neokantyzm rosyjski [...] przy całej swojej «sztywności» filozoficznej i surowym przestrzeganiu wymagań «krytycyzmu», nie zrywa z podstawowymi problemami ducha rosyjskiego”¹⁷.

Zagadnienie metafizyki podniósł i ciekawie rozwinął profesor Uniwersytetu Petersburskiego Aleksander Wwiedieski. Ten reprezentujący rosyjski odłam filozofii neokrytycystycznej profesor wykształcił wielu przyszłych znakomitych filozofów; bezpośrednim sukcesorem jego myśli został Iwan Łapszyn.

Wwiedieski uznawany jest za „protoplastę i najbardziej konsekwentnego rosyjskiego neokantystę”¹⁸. Z opinią tą nie zgadza się jednak Nina Dmitrijewa, twierdząc, iż

Wwiedieski rzeczywiście całkowicie w duchu neokantowskim widział zadanie filozofii w „uzasadnieniu możliwości poznania naukowego i naukowości samej filozofii”, zmierzał jednak do rozwiązania tego zadania zupełnie inną drogą niż neokantyści: przez subiektywizację poznania i przyjęcie wiary jako etyczno-gnoseologicznego fenomenu. [...] Te dwa centralne dla nauki Wwiedieskiego momenty, a także pozytywne rozwiązanie problemu metafizyki, chociażby w dziedzinie wiary, rozstrzygają pytanie o jego „neokantyzm” jednoznacznie, a mianowicie – negatywnie¹⁹.

¹⁵ A. Walicki *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego* Kraków 2005 s. 573.

¹⁶ S. A. Niżnikow *O specyficie rosyjskiego neokantyzmu (uwagi o filozofii wiary A. I. Wwiedieskiego)* H. Rarot (tł.) [w:] *Rosja – Wielki Nieznajomy. Wybór tekstów ze współczesnej filozofii i socjologii rosyjskiej* H. Rarot, J. Mizińska (red.) „Colloquia Communia” 2004 nr 2 (77) s. 29.

¹⁷ W. W. Zienkowskij *Istorija ruskoj filozofii* t. 2 cz. 1 Leningrad 1991 s. 225.

¹⁸ W. N. Bielów *Filosofija Germana Kogena i ruskoje nieokantianstwo* [w:] „Istoriko-filozofskij jeżegodnik” 2003” N. W. Motroszyłowa (red.) Moskwa 2004 s. 344.

¹⁹ N. Dmitrijewa, wyd. cyt. s. 135. Por. A. A. Jermiczow *Aleksandr Iwanowicz Wwiedieskij – russkij filozof-nieokantianiec* [w:] A. I. Wwiedieskij *Stat’i po filozofii* Sankt-Pietierburg 1996 s. 6: „Swoje główne zadanie A. I. Wwiedieski rozwiązuje z pozycji Kantowskich. Nie jest

W komentarzu do polskiego tłumaczenia artykułu Wwiedzińskiego *O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy*²⁰ podnoszę wątpliwość co do słuszności wskazanego przekonania Dmitrijewej. Stawiam tam pytanie o to, czy bezsprzeczny fakt nie przyłączenia się przez rosyjskiego myśliciela do żadnej ze współczesnych mu (niemieckich) szkół neokantowskich koniecznie trzeba odczytywać jako negację jego przynależności do neokantyzmu (w ogóle). Zastanawiam się nad tym, czy owe „centralne momenty” teorii Wwiedzińskiego nie są po prostu przejawem koniecznego zachowania pewnych macierzystych znamion rosyjskiej refleksji filozoficznej i czy nie można by interpretować ich w kategoriach swego rodzaju istoty rosyjskiego neokantyzmu²¹.

W niniejszym tekście chciałabym raz jeszcze zwrócić się ku Wwiedzińskiego interpretacji metafizyki i szerzej ją przedyskutować.

W pismach rosyjskiego autora przedstawiona zostaje oryginalna interpretacja kantyzmu w duchu idealistycznym. Najpierw agnostycyzm Kantowski rozumie on jako subiektywizm fenomenalistyczny. Później głosi teorię tak zwanego logizmu²², zgodnie z którą odpowiedź na fundamentalne dla krytycyzmu pytanie o granice poznania może dostarczyć wyłącznie logika, będąca – jak głosi tytuł jego *opus magnum* – częścią teorii poznania²³. „Logizm” – tak, jak widział go sam Wwiedziński – miał być stanowiskiem o charakterze antypsychologicznym²⁴.

on neokantystą, lecz prawowiernym kantystą, całkowicie dzielącym filozofię swojego wielkiego nauczyciela. A. I. Wwiedziński wprowadza tylko pewne ważne szczegółowe uściślenia do założeń Kanta”.

²⁰ A. I. Wwiedziński *O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy* cz. 1 T. Obolevitch, B. Czardybon (tł.) „Logos i Ethos” 2009 nr 2 (27) s. 197–234; tenże *O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy* cz. 2 B. Czardybon (tł.) „Logos i Ethos” 2010 nr 1 (28) s. 179–204.

²¹ Zob. B. Czardybon *Wiara w ujęciu Aleksandra I. Wwiedzińskiego* „Logos i Ethos” 2009 nr 2 (27) s. 236–238.

²² Andrzej Walicki rosyjski termin *logizm* oddaje jako „logicyzm” (A. Walicki, wyd. cyt. s. 573), podobnie czyni Bogusław Żyłko (L. Stołowicz *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik* B. Żyłko (tł.) Gdańsk 2009 s. 338). Ja zaś pojęcie *logizm* tłumaczę – podobnie jak Henryk Pa-procki (M. Łoski, wyd. cyt. s. 184) – jako „logizm”. W ten sposób chcę bowiem – z jednej strony – odróżnić „logizm” Wwiedzińskiego od „logicyzmu”, kojarzonego czy to ze szkołą marburską, czy to – później już – z logiką formalną, oraz – z drugiej – od „logoizmu” Włodzimierza F. Erna (1882–1917) (M. Bohun *Oczyszczenie przez burzę. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej* Kraków 2008 s. 48).

²³ A. I. Wwiedziński *Logika, jak czas’ teorii poznania* Piotrograd 1917. Podręcznik Wwiedzińskiego został wydany po raz pierwszy w 1909 roku. Praca doczekała się trzech wznowień: w roku 1912, 1917 i 1922. Należy odnotować, iż wydanie z roku 1917 to nowe opracowanie *Logiki...* Nie można wykluczyć, że powodem zmian, jakie Wwiedziński wniósł do trzeciego wydania podręcznika, były wysunięte przez Mikołaja O. Łoskiego (1870–1965) krytyczne uwagi pod adresem edycji z roku 1912, w której *notabene* jeszcze nie wprowadzono pojęcia „logizm”. Zob. tenże *Nową formą filozofskiego krytycyzmu (Po powodu książki prof. A. I. Wwiedzińskiego Logika, jak czas’ teorii poznania)* „Woprosy filozofii i psychologii” 1912 nr 111 (I) s. 118–167. Inną pracą, w której Wwiedziński dowodzi głównych tez logizmu, jest pochodzący z 1908 roku *Nowy i łatwy dowód krytycyzmu filozoficznego*. Przypomnijmy, że rok wcześniej, na posiedzeniu

Chcąc dowieść prawomocności krytycyzmu bez odwoływania się do dowodów myśliciela z Królewca, autor *Logiki...* podejmuje próbę rozpatrzenia sposobu działania logicznych praw myślenia:

Ponieważ ta nauka o granicach wiedzy opiera się na samej logice, to wypada nazywać ją – dla odróżnienia od wszystkich innych dowodów niemożliwości zrealizowania wiedzy metafizycznej – logizmem. A ponieważ logizm powstał w Rosji, to wolno go także nazywać rosyjskim dowodem niemożliwości zrealizowania metafizyki w postaci wiedzy dla odróżnienia od dowodów zagranicznych, mianowicie: francuskiego, czyli pozytywizmu, angielskiego, czyli empiryzmu, albo niemieckiego, czyli krytycyzmu²⁵.

W tym miejscu należy odnotować, iż krytycyzm w ujęciu Wwiedzińskiego jest nauką o obrazie świata warunkowanym przez – z jednej strony – transcendentalną strukturę podmiotu poznającego oraz – z drugiej – przekonania moralne jednostki ludzkiej²⁶. Trzeba również podkreślić, że całkowicie w duchu neokantowskim uznaje Wwiedziński epistemologię za podstawową dyscyplinę filozoficzną. Zadanie, jakie przed nią stawia, to przede wszystkim określenie granic poznania, oddzielających świat zjawisk („przedmiotów immanentnych”) od świata rzeczy samych w sobie („przedmiotów transcendentnych”). Mówiąc inaczej: epistemologia ma badać warunki wiedzy bezwzględnie pewnej.

Zdaniem rosyjskiego filozofa, poznawane przedmioty stanowią wyłącznie pewne zespoły wrażeń. Tak mocne podkreślanie subiektywnego charakteru poznania czyni jego poglądy bliższe Hume’owskiemu sceptycyzmowi i neokantyzmowi Kuno Fischera (1824–1907) niż poglądom samego Kanta²⁷. Autor *Logiki...* pisze następująco: „Idee aprioryczne uzasadniają wiarygodność poznania tylko dlatego, że koniecznie realizowane są w doświadczeniu; w doświadczeniu są zaś koniecznie realizowane właśnie dlatego, że za ich treść służą warunki możliwości świadomości”²⁸.

Petersburskiego Towarzystwa Filozoficznego, Rosjanin wygłosił odczyt pod takim samym tytułem. W *Nowym i łatwym dowodzie...* interpretacja kantyzmu oparta zostaje o zasadę sprzeczności. Por. tenże *Nowoje i liegkoje dokazatielstwo filosofskogo kriticizma* Sankt-Pietierburg 1909.

²⁴ Szerzej na temat zmagania rosyjskiego neokantysty z psychologizmem zob. W. S. Popowa *Logika A. I. Wwiedzińskiego* „Więstnik Rossijskiego gosudarstwiennogo uniwersiteta im. I. Kanta” 2006 nr 6 s. 11–19; W. N. Briuszinkin, W. S. Popowa *Logika w russkom nieokantianstwie: obraz logiki A. I. Wwiedzińskiego* [w:] *Niekantianstwo niemieckoe i russkoje...* wyd. cyt. s. 165–178.

²⁵ A. I. Wwiedzińskiej *Logika...* wyd. cyt. s. 307 (podkr. – B. C.); por. L. Stołowicz, wyd. cyt. s. 336; M. Łoski wyd. cyt. s. 184.

²⁶ Por. M. Bohun *Wwiedziński Aleksander* [w:] *Idiey w Rossii – Idee w Rosji – Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski* J. Kurczak (red.) t. 7 Łódź 2009 s. 18.

²⁷ Z Fischerem zetknął się Wwiedziński osobiście podczas swoich heidelberskich studiów (1884–1886), por. tamże, s. 18, 20.

²⁸ A. I. Wwiedzińskiej *Logika...* wyd. cyt. s. 152.

Logiczne prawo tożsamości oraz prawo wyłącznego środka uważa Wwiedien-ski za niezbędne prawa dla naszych przedstawień, co oznacza, że bez nich nie moż-na uznać wnioskowania za prawidłowe. Odnośnie do logicznego prawa sprzeczno-ści filozof mówi, że i ono obowiązuje nasze przedstawienia. Prawo to może być jednak naruszane w myśleniu. Autor *Logiki...* twierdzi, iż sprzeczność jest nieprzed-stawialna. Jakkolwiek jesteśmy w stanie pomyśleć – przykładowo – pojęcie okrą-głego kwadratu, to nie możemy tego już sobie wyobrazić. Wyłącznie wtedy, kiedy będziemy „ufać” prawu sprzeczności, wnioskowania będą możliwe. Zgodnie z nauką Wwiedienskiego wnioski są logicznie dopuszczalne tylko w odniesieniu do przed-stawień. Trzeba podkreślić, że wnioski o rzeczach samych w sobie, a więc o tym, co nie jest przedstawieniem, Rosjanin uważa za niewłaściwe i logicznie niedopusz-calne. Stąd rzeczy same w sobie są – na gruncie logizmu – zupełnie niepoznawalne²⁹.

Wiedza dotyczy więc naszych wyobrażeń o rzeczach, w żadnym zaś razie – rzeczy samych w sobie. Sądy formułowane odnośnie do rzeczy samych w sobie mogą mieć charakter wyłącznie nieweryfikowalny czy niefalsyfikowalny; sądy na temat dowolnej rzeczy samej w sobie są jednakowo dopuszczalne, jak też niezobo-wiązujące. A zatem metafizyka stanowi formę wiary³⁰. Postać moralnie uzasadnio-nej wiary ma właśnie – zdaniem Wwiedienskiego – Kantowska metafizyka „kry-tyczna”. Przede wszystkim nie rości sobie ona praw do tego, aby być nauką, co pozwala odróżnić ją od wielu systemów dogmatycznych, to jest takich teorii meta-fizycznych, o których w sposób błędny zakłada się, że stanowią wiedzę, przyjmując wszystkie swoje główne tezy za dowiedzione, wbrew temu, że i one mogą być uznane wyłącznie za przedmiot wiary³¹.

W odniesieniu do rzeczy samych w sobie prawomocne są tak zwane hipotezy metafizyczne. Rosyjski neokantysta dopuszcza istnienie pewnych hipotez metafizycznych w dziedzinie poznania naukowego. I nauce zdarza się przecież wychodzić poza obszar czystego doświadczenia. Rola, jaką Wwiedien-ski przypisuje hipotezom metafizycznym, jest następująca: hipotezy metafizyczne mogą być wykorzystywane w nauce jako „środki wspomagające”. Nawet jeśli hipotezy okażą się fałszywe, to i tak jest szansa na to, że wpłyną pozytywnie na sformułowanie nowego proble-mu³². Funkcja założeń roboczych jest – podkreślmy – jedyną funkcją, jaką mogą pełnić hipotezy metafizyczne.

²⁹ Por. L. Stołowicz, wyd. cyt. s. 338. Zob. też A. I. Wwiedienskiej *Spor o swobodzie woli pieried sudom kriticzeskoj filozofii* [w:] tegoż *Statji po filozofii...* wyd. cyt. s. 62.

³⁰ W artykule pochodzącym z 1893 roku Wwiedien-ski dokonuje podziału wiary w jej czy-stej postaci na: 1. wiarę naiwną (wiara dziecka w świat bajkowy, wiara we wróżby, przywidzenia etc.), 2. wiarę ślepą (fanatyzm) oraz 3. wiarę uznaną przez rozsądek krytyczny. Ostatni typ wiary ma charakter albo próżny (motywacja ze strony na przykład mody), albo świadomy. Zob. przyp. 20. niniejszego artykułu.

³¹ Por. A. I. Wwiedienskiej *Lekcii po istorii filozofii: Emmanuil Kant (1724–1804)* [w:] *So-cziniennija A. I. Wwiedienskogo „Wysyszije ženskije kursy” Sankt-Pietierburg 1902–1903* s. 115–116.

³² Por. M. Bohun *Wwiedieński Aleksander* wyd. cyt. s. 20; D. Samojłow *Moralnoje uczenije i mietafizika I. Kanta w interpretacii A. I. Wwiedienskogo „Wiestnik Prawosławnogo swiatio-tichonowskogo gumanitarnogo uniwersiteta” 2009* seria: „Bogosłowije. Filozofija” nr 2 (26) s. 63.

W jednej ze swych ważniejszych prac rosyjski autor dowodzi istnienia tak zwanego zmysłu metafizycznego. Jest to pewien szczególny organ poznania, dzięki któremu jesteśmy w stanie odkryć nawet to, co przekracza granice możliwego doświadczenia. Zmysł metafizyczny umożliwia uznanie istnienia życia duchowego innych jednostek ludzkich³³.

Zdaniem Wwiedińskiego, koniecznym uzupełnieniem metafizyki są wartości moralne. Znajdujące się u podstaw metafizyki postulaty świadomości moralnej utożsamia on z Kantowskimi postulatami rozumu praktycznego. Przekonania odnoszące się do powinności moralnej stanowią – jak twierdzi – niezbywalny element światopoglądu.

Wypada ponadto przypomnieć, iż Wwiediński w swoich pracach i wystąpieniach w sposób zdecydowany występuje przeciwko pozytywizmowi. Twierdzi mianowicie, że wyznawcy pozytywistycznej opcji naturalizmu z konieczności muszą być pozbawieni wyraźnych drogowskazów moralnych i niosącego zadowolenie poczucia sensu życia. Tymczasem szczególnie ważne zadanie własnej filozofii upatruje on w określeniu warunków, przy których logicznie możliwa stanie się wiara w sens życia³⁴. Za konieczny i fundamentalny, a także logiczny i moralny warunek poczucia sensu życia myśliciel uznaje wiarę w nieśmiertelność osobową:

[...] tylko wiara w nieśmiertelność pozwalała bowiem zachować przekonanie o wyższym, boskim celu ludzkiego życia, a jednocześnie godzić je z Kantowskim imperatywem moralnym, domagającym się, aby osoba ludzka zawsze – nawet przez Boga – traktowana była jako cel, a nigdy jako środek³⁵.

Wwiediński twierdzi, iż naturalną konsekwencją uznania przez jednostkę ludzką bezwarunkowej obowiązywalności prawa moralnego jest uznanie postulatów rozumu praktycznego, w tym zaś wiary w istnienie Boga. Filozof przekonuje, że wiara zarówno w istnienie, jak i nieistnienie Boga stanowi ideę metafizyczną. Dodaje jednak, że wiara w Boga jest koniecznym uzupełnieniem moralności.

Istotę wyżej zarysowanego problemu zwięźle oddaje następujący *passus* pracy Walickiego:

Kantyzm w interpretacji Wwiedińskiego był swego rodzaju „drogą środkową” w filozofii, pozwalającą uniknąć szkodliwych i przestarzałych uroszczeń metafizycznego maksymalizmu bez popadania w pozytywistyczny sejentyzm, podkopujący poczucie sensu życia

³³ Zob. A. I. Wwiediński *O przedielach i przinakah oduszewljenija. Nowyj psichologiczeskij zakon w swiazi s woprosom o wozmożnosti metafiziki* Sankt-Pietierburg 1892 s. 4.

³⁴ Zob. tenże *Uczenije pozwołitielnosti wiery w smysl žyżni* [w:] *Smysł žyżni w russoj filozofii. Koniec XIX – naczalo XX wieka* A. F. Zamaliew (red.) Pietierburg 1995 s. 40–74.

³⁵ A. Walicki, wyd. cyt. s. 594. Walicki dodaje: „Wwiediński sformułował ten wniosek w polemice z publikacją Kariejewa pt. *Myśli o podstawach moralności* (1895). Również Kariejew szukał filozoficznego uzasadnienia wiary w sens życia, aczkolwiek rozwiązywał to zagadnienie zupełnie inaczej” (tamże).

i prowadzący do niebezpiecznego nihilizmu moralnego. Aby przeciwstawić się niebezpieczeństwu moralnych konsekwencji scjentyzmu, bronił Wwiediński tez o istnieniu osobowego Boga, wolności woli i nieśmiertelności duszy, podkreślając zarazem, że stanowią one jedynie przedmiot uprawomocnionej przez rozum „świadomej wiary”, a nie wiedzy³⁶.

Negując możliwość naukowej metafizyki, uznaje więc Wwiediński prawdy metafizyczne jako przedmiot wiary; metafizyka jako „moralnie ufundowana wiara” stanowi niezbywalny element harmonijnego światopoglądu. Metafizyce nie może towarzyszyć obawa, że zostanie obalona przez wiedzę.

Teoria „wiedzy czystej” Wasyla E. Sezemana

Lata 1912–1914 w historii światowej myśli filozoficznej zapisały się jako okres wyraźnego już kryzysu myśli neokrytycystycznej. Owo załamanie przybierało w tym czasie różne, aczkolwiek całkiem określone postaci. Tym, co łączyło „kryzysem naznaczone” dzieła Paula Natorpa (1854–1924), Nicolaiia Hartmanna (1882–1950) i Ernsta Cassirera (1874–1945), była wspólna podstawa metodologiczna. Temat kryzysu neokantyzmu dość chętnie podejmowany był wtenczas także w rosyjskim piśmiennictwie naukowym. Jednym z zamierzeń rosyjskich myślicieli religijnych było – po sformułowaniu i wyartykułowaniu istoty problemu – teoretyczne przewyciężenie rzeczzonego załamania. Działania filozofów Srebrnego Wieku nie pozostawały, rzecz jasna, obojętne przedstawicielom rosyjskiej formacji neokantowskiej. Działania te – mówiąc najkrócej – jeszcze wyraźniej uświadamiały „rosyjskim marburczykom” krach, do jakiego doszło w łonie myśli zorientowanej na „powrót do Kanta”³⁷. Szybko zwrócili się oni w stronę teoriopoznawczego problemu tego, co racjonalne i irracjonalne. Rozważając korelacje zachodzące między wyróżnionymi komponentami wiedzy, doszli Rosjanie do przekonania, iż rozwiązania wypracowane przez neokantystów niemieckich nie są i nie mogą być zadawalającym rozstrzygnięciem zajmującego ich zagadnienia. Po pierwsze bowiem temu, co ma charakter irracjonalny w poznaniu rzeczniczy tak zwanej czystej logiki, przypisują zbyt małą rolę; po drugie zaś za podstawę rozwiązania problemu uznają oni matematykę i czystą fizykę, a więc nauki racjonalne³⁸.

³⁶ Tamże, s. 573–574.

³⁷ Współczesny badacz z Trewiru zwraca uwagę na fakt, iż powszechnie kojarzona z osobą Ottona Liebmann (1840–1912) formuła *zurück auf Kant* już w roku 1841 pojawiła się w *Lebensblätter* Ernsta F. von Feuchterslebena (1806–1849). Por. H. Schwaetzer *Otto Liebmanns kritische Metaphysik* [w:] *Texte zum frühen Neukantianismus* H. Schwaetzer (red.) t. 1/2: O. Liebmann *Die Klimax der Theorien*. E. von Hartmann, *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit* Hildesheim 2001 s. X przyp. 4.

³⁸ Por. N. Dmitrijewa, wyd. cyt. s. 246.

W samym środowisku rosyjskich zwolenników transcendentalizmu zagadnienie tego, co irracjonalne, interesowało Sergiusza I. Hessena (1887–1950), Borysa W. Jakowienkę (1884–1948), Siemiona L. Franka (1877–1950), Wasyla E. Sezema-
mana oraz Henryka E. Łanca (1886–1945)³⁹. Zwrot od stanowiska neokantowskiego w kierunku ontologizmu był zatem dość powszechny wśród XX-wiecznych Rosjan. Myśliciele ci byli doskonale świadomi procesu, który stał się ich udziałem. Przykładowo, Jakowienko przyznawał, że w jego własnej twórczości odejście od neokantyzmu marburskiego jest jeszcze dość „łagodne i krytyczne”, ale już w przypadku autora *Przedmiotu wiedzy* przejście na pozycje ontologizmu ma charakter „stanowczy i dogmatyczny”⁴⁰. Ten sam autor pisał również:

Cechami charakterystycznymi heglizmu i kantyzmu XIX w., jak i w równej mierze transcendentalnego krytycyzmu początku XX w., były idealizm, subiektywizm i immanentyzm. I nawet jeżeli na początku drugiego dziesięciolecia obecnego stulecia wśród młodych zwolenników transcendentalizmu („Logos”) słyhać głosy poparcia ontologizmu, wcale nie chodzi o odrodzenie metafizyki rzeczy samej w sobie, lecz tylko o uznanie tego faktu, że z jednej strony krytycyzm z samej swojej istoty jest szczególną teorią bytu, opierającą się o krytyczną antydogmatyczną, antynaturalistyczną podstawę, a z drugiej – subiektywizm w swojej niekrytycznej formie (tj. jako psychologizm) okazuje się istotnym przejawem dogmatycznego naturalizmu (tj. bezpodstawnego ontologizmu i obiektywizmu)⁴¹.

Warto tutaj zwrócić uwagę na daty publikacji dzieł wyżej wymienionych autorów: Hessenowska *Mistyka a metafizyka* światło dzienne ujrzała w roku 1910, rok później opublikował swój programowy artykuł Sezeman, tekst Jakowienki wyszedł w „Logosie” w 1914 roku, dzieło Franka, okrzyknięte mianem „rosyjskiej Krytyki

³⁹ Zob. S. I. Giessen *Mistika i metafizika* „Logos” 1910 nr 1 s. 118–156; B. W. Jakowienko *Put’ filozofskogo poznania* „Logos” 1914 nr 1 s. 24–44; S. L. Frank *Priedmiot znaniija. Ob osnowach i priedielach otwliczennogo znaniija* [w:] tegoż *Priedmiot znaniija. Dusza czelowieka* Sankt-Pietierburg 1995 s. 35–416 (por. fragm. polskiego przekładu: S. L. Frank *Pierwsze określenie i istota intuicji* B. Czardybon (tł.) „Logos i Ethos” 2008 nr 2 (25) s. 169–187); W. E. Siezieman *Racionalnoje i irracionalnoje w sistiemie filozofii* „Logos” 1911 nr 1 s. 93–122; H. Lanz *The Irrationality of Reasoning* „The Philosophical Review” 1926 nr 4 (208) s. 340–359.

⁴⁰ Por. B. W. Jakowienko *Istorija...* wyd. cyt. s. 420. Mikołaj Łoski zwrot rosyjskich transcendentalistów od teorii poznania ku teorii bytu wiąże z intuicjonizmem: „Od czasów Kanta przed filozofią stoi następująca alternatywa: albo istnieje intuicja jako bezpośrednia kontemplacja przedmiotu samego w sobie i wtedy metafizyka jest możliwa, albo jak sądził Kant, nie ma żadnej intuicji i wtedy, jak on mówił, metafizyka jako nauka jest niemożliwa. Wystarczyło, że rosyjscy idealisci transcendentalno-logiczni poczuli konieczność istnienia metafizyki i zaczęli wykazywać tendencję do intuicjonizmu. Niektórzy z nich opracowali teorię głoszącą, że istnieje wiele różnych form poznania i doświadczenia; inni uznawali istnienie praktycznej intuicji i teoretycznej intuicji. Taka zmiana punktu widzenia jest widoczna w pracach S. Hessena, J. Gurwicza, W. Sezema-
na, F. Stiepuna i B. Jakowienki” (M. Łoski, wyd. cyt. s. 359).

⁴¹ B. W. Jakowienko *Istorija...* wyd. cyt. s. 15 (podkr. – B. C.).

czystego rozumu”⁴², wyszło drukiem w roku 1915, najpóźniej zaś, bo dopiero w 1926 roku, ukazał się anglojęzyczny artykuł Łanca. Lata 20. i 30. XX stulecia Nina Dmitrijewa uznaje za okres pełnego rozkwitu filozoficznej twórczości rosyjskich neokantystów, zorientowanych na „teoretyczno-poznawcze rozwiązanie problemu bytu”⁴³. Jestem przekonana, iż ten właśnie okres można uznać za czas, w którym doszło do umocnienia się w Rosji – powstałej wcześniej niż na Zachodzie Europy – postneokantowskiej formacji filozoficznej.

Myślicielem, który – jak mięmiem – zasadnie może uchodzić za „rosyjskiego postneokantystę”, był wspomniany wyżej Wasyl E. Sezeman. Należał on do grona tych petersburskich adeptów filozofii, którzy część swego wykształcenia odebrali na Uniwersytecie Marburskim⁴⁴. Po raz pierwszy Rosjanin⁴⁵ pojawił się w Marburgu latem 1906 roku. Po semestrze spędzonym w murach uczelni powszechnie kojarzonej ze sławą postaci Hermanna Cohena (1842–1918) i Paula Natorpa powrócił do Rosji. W Petersburgu uczestniczył w wykładach między innymi Mikołaja Łoskiego i Iwana Łapszyna. Oprócz filozofii studiował filologię klasyczną i historię sztuki. W 1909 roku już jako absolwent Wydziału Historyczno-Filologicznego Uniwersytetu Petersburskiego Sezeman przyjechał po raz wtóry do Marburga. Na prawach dygresji wspomnę, iż jesienny wyjazd Rosjanina został zorganizowany z jego własnych środków. Oficjalną delegację otrzymał on bowiem dopiero w roku kolejnym. Jego stypendium obejmowało okres od 1 lipca 1910 roku do 1 lipca roku 1912. Pobyt dwudziestosześcioletniego pracownika Katedry Filologii Klasycznej za granicą miał mu pomóc w przygotowaniu się do planowanej działalności profesorskiej⁴⁶.

Zachowane archiwalia pozwalają stwierdzić, iż Sezeman spędził na Uniwersytecie Marburskim w sumie pięć semestrów (semestr letni 1906, semestr zimowy 1909/1910, semestr letni 1910 i 1911, semestr zimowy 1911/1912); studia przypadające na semestr zimowy roku akademickiego 1910/1911 odbył w Berlinie. Podczas studiów w heskim Marburgu myśliciel uczestniczył w kursach prowadzonych przez Cohena, Natorpa i Hartmanna, natomiast w Berlinie uczęszczał na zajęcia do Cassirera⁴⁷.

⁴² Zob. I. I. Jewłampijew *Czelowiek pieried licom absolutnogo bytija: misticzeskij uralizm Siemiona Franka* [w:] S. L. Frank *Prieditmet znania. Dusza czelowieka...* wyd. cyt. s. 14.

⁴³ W latach 20. neokantyści rosyjscy rozwijali także zagadnienie filozoficznego uzasadnienia kultury i twórczości artystycznej. Por. N. Dmitrijewa, wyd. cyt. s. 384.

⁴⁴ Młodzi rosyjscy studenci zaczęli masowo wyjeżdżać do Marburga począwszy od roku 1906. Por. tamże, s. 168.

⁴⁵ Filozof urodził się w Wyborgu ze związku Szweda z Niemką; wkrótce po narodzinach syna rodzina Sezemanów przeprowadziła się do Petersburga. Z tego właśnie względu nazwisko Sezemana można zaliczać do kultury rosyjskiej.

⁴⁶ Por. tamże, s. 174.

⁴⁷ Szczegółowy wykaz marburskich i berlińskich kursów Sezemana zawarty został w monografii N. Dmitrijewej: wyd. cyt. s. 174–175.

Niemiecki okres w życiu Sezemana natychmiast zaowocował kilkoma interesującymi pracami. I tak w roku 1911 na łamach „Logosu” Rosjanin opublikował recenzję rozprawy doktorskiej Władysława Tatariewiczza (1886–1980)⁴⁸. W tym samym roku, niemal równocześnie w rosyjsko- i niemieckojęzycznym wydaniu rzeczonożego periodyku, ukazał się jego szczególnie ważny artykuł zatytułowany *To, co racjonalne i irracjonalne w systemie filozofii*⁴⁹. Sezeman był również autorem jednego z artykułów, jaki wszedł w skład głośnego zbioru wydanego z okazji jubileuszu Cohena. W antologii z roku 1912 zamieścił tekst pt. *Etyka Platona a problem zła*⁵⁰. W 1913 roku w kolejnym swym tekście analizował filozofię autora *Logiki czystego poznania*⁵¹. W *Filozofii teoretycznej szkoły marburskiej* Rosjanin dowodzi możliwości i zasadności zbliżenia systemu Cohena i nauki fenomenologicznej, a tym samym – naturalnej kontynuacji myśli tego pierwszego⁵².

Także w latach późniejszych Sezeman żywo interesował się osiągnięciami filozofów związanych z neokantyzmem. Wystarczy wspomnieć, iż w pierwszej księdze praskiego wydania „Logosu” zamieścił recenzję Hartmannowskiego *Zarysu metafizyki poznania*⁵³, to jest pracy, która – jak trafnie pisze Andrzej Noras – „stała się przysłowiową kością niezgody w ocenie jego [Nicolai Hartmanna – B. C.] filozofii w kontekście neokantyzmu marburskiego”⁵⁴. Trzy lata później – na łamach innego pisma – analizował pierwszą część *Bycia i czasu* Martina Heideggera (1889–1976)⁵⁵.

Swoje najważniejsze dzieła postneokantysta ogłaszał w języku rosyjskim oraz niemieckim. W latach 1911–1935 opublikował szereg prac dotyczących problematyki teoriopoznawczej. Myśliciel zajmował się nadto zagadnieniami z zakresu estetyki, etyki i filozofii religii. Można nawet powiedzieć, że idee wyłożone w jego

⁴⁸ W. E. Siezieman *W. Tatariewicz. Die Disposition der Aristotelischen Principien (Philosophische Arbeiten von H. Cohen und P. Natorp)*, Giessen 1910. IV B. II. H. (rec.) „Logos” 1911 nr 1 s. 225. Zob. B. Czardybon *Doświadczenia marburskie Władysława Tatariewiczza i Borysa L. Pasternaka „Filo-Sofija”* 2011 nr 13/14 (2/3) s. 505–520. Warto przy okazji wspomnieć, że w roku 1959 ukazał się w Wilnie Sezemana przekład na język litewski jednego z dzieł Stagiryty (384 p.n.e.–322 p.n.e.), a mianowicie traktatu *O duszy (Apie siela)*.

⁴⁹ W. Sesemann *Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie* „Logos. Internationale Zeitschrift” 1911/1912 nr 1 s. 208–241.

⁵⁰ Tenże *Die Ethik Platons und das Problem des Bösen* [w:] *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70. Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht* Berlin 1912 s. 170–189 (por. rosyjski przekład: *Etyka Platona i problema zła* W. N. Bielów (tł.) „Kantowskij sbornik” 2010 nr 1 (31) s. 75–89).

⁵¹ Tenże *Teoriēticeskaja filozofija Marburgskoj szkoły* [w:] *Nowyje idiey w filozofii. Nieperiodiczeskoje izdanie* nr 5 N. O. Łoskij, E. L. Radłow (red.) Sankt-Pietierburg 1913 s. 1–34 (reprint „Kantowskij sbornik” 2010 nr 4 (34) s. 60–77 [podstawa dalszego cyt.]).

⁵² Por. W. N. Bielów *Uczenije Giermana Kogena...* wyd. cyt. s. 309–312.

⁵³ W. E. Siezieman *N. Hartmann. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin 1921* (rec.) „Logos” 1925 nr 1 s. 229–235.

⁵⁴ A. J. Noras *Kant a neokantyzm badeński i marburski* Katowice 2005 wyd. 2 popr. s. 88.

⁵⁵ W. E. Siezieman *M. Heidegger. Sein und Zeit. I. 1927* (rec.) „Put” 1928 nr 14 s. 117–123.

dzielach tworzą określony system filozoficzny⁵⁶. Oryginalne podejście Rosjanina do wielu zagadnień z zakresu filozofii ukazują jego następujące prace: *Platonizm, Plotyn i współczesność*⁵⁷, *Sokrates i problem samopoznania*⁵⁸, *Zagadnienie idealizmu w filozofii*⁵⁹, *Sztuka i kultura...*⁶⁰, *W kwestii problemu czystej wiedzy*⁶¹, *Prawa logiczne a byt*⁶². W 1928 roku ówczesny profesor filozofii uniwersytetu w Kownie⁶³ opublikował recenzję Łosiewowskiej *Filozofii imienia* oraz książki „filozoficznego ojca chrześnego Nicolaia Hartmanna”⁶⁴, Aleksandra W. Weidemanna (1879–1940?)⁶⁵. Po Sezemanie zachowało się kilka manuskryptów, które powoli zaczynają być udostępniane szerszemu kręgowi zainteresowanych czytelników⁶⁶.

Sezeman był jednym z bardziej aktywnych uczestników neokantowskiego ruchu w Rosji. Był mianowicie członkiem działającego w Petersburgu począwszy od roku 1909 Towarzystwa Przyjaciół Filozofii. W stowarzyszeniu tym szczególną popularnością cieszyła się filozofia szkoły marburskiej. Myśliciel aktywnie działał też w powstałym kilka lat później Petersburskim Towarzystwie Filozoficznym⁶⁷. Był wreszcie ważnym współpracownikiem redakcji rosyjskojęzycznego wydania czasopisma „Logos”. Sergiusz Hessen w pewnym miejscu wspomina:

⁵⁶ Por. K. W. Mikłusz *Osnownyje czerty teoriji poznania W. E. Sieziemana* [w:] *Nieokantianstwo niemieckie i ruskoje...* wyd. cyt. s. 208.

⁵⁷ W. E. Siezieman *Platonizm, Plotin i sowniemiennost’* „Logos” 1925 nr 1 s. 51–107.

⁵⁸ Tenże *Sokrat i problema samopoznania* „Jewrazijskij wriemiennik” 1925 nr 4 s. 224–267.

⁵⁹ Tenże *Das Problem des Idealismus in der Philosophie* „Lietuvos universiteto humanitariniu mokslu fakulteto rastaai” 1925 nr 1 s. 103–121.

⁶⁰ Tenże *Iskusstwo i kultura: k problemie estetiki* „Wiorsty” 1927 nr 2 s. 185–204.

⁶¹ Tenże *Zum Problem des reinen Wissens* „Philosophischen Anzeiger” 1927 nr 2 s. 204–235; nr 3 s. 325–344 (por. rosyjski przekład: W. E. Siezieman-Kowno *K problemie czistogo znania* W. Bielów (tł.) „Logos” 2006 nr 6 s. 117–161).

⁶² V. Sesemann *Die logischen Gesetze und das Sein: Die logischen Gesetze im Verhältnis zum subjektbezogenen und psychischen Sein; Die logischen Gesetze und das daseinsautonome Sein* „Eranus. Commentationes Societatis philosophicae lituanae” 1931 nr 2 s. 61–230. Zob. N. Hartmann W. Sesemann. *Die logischen Gesetze und das Sein* (rec.) „Kant-Studien” 1933 nr 38 s. 227–232.

⁶³ Na emigracji Sezeman przebywał od roku 1922. Wykładał w Kownie, a potem w Wilnie. W 1950 roku oskarżono go o działalność antysowiecką i aresztowano. Przebywając osiem lat na zesłaniu w łagrze w Tajsziecie (obwód irkucki), Sezeman wygłaszał tam improwizowane wykłady z historii filozofii.

⁶⁴ Por. B. W. Jakowienko, *Istorija...* wyd. cyt. s. 408.

⁶⁵ W. E. Siezieman *A. F. Łosiew. Filosofija imieni. Moskwa 1927* (rec.); A. Wiejdieman, *Myszlienije i bytije (Łogika dostatočnogo osnowanija)*. Riga 1927 (rec.) „Wiorsty” 1928 nr 3 s. 163–172.

⁶⁶ Np. W. E. Siezieman *Riealnaja ustanowka i „czistoje” (biezustanowocznoje) znanije. Iz rukopisnogo nasledija* W. I. Powiłajtis (red.) „Kantowskij sbornik” 2011 nr 1 (35) s. 88–97; tenże *Riealnaja ustanowka... Okonczanije* W. I. Powiłajtis (red.) „Kantowskij sbornik” 2011 nr 2 (36) s. 83–89. W zbiorach biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego znajdują się m.in.: *Czistaja filosofija. Gnosieologija. Mietafizika* (VUB RS F 122–96); *O sowierszenstwie i niesowierszenstwie* (VUB RS F 122–98); *Samopoznanije i obiekwacija* (VUB RS F 122–102).

⁶⁷ Stowarzyszenie powstało w 1911 roku. Od roku 1914 Sezeman piastował godność prezesa tegoż towarzystwa. Por. N. Dmitrijewa, wyd. cyt. s. 259–260.

Cały rok szkolny 1913–1914, w którego czasie zdałem wszystkie egzaminy i zacząłem wyklądać na uniwersytecie, mieszkalem u swojego przyjaciela i kolegi W. Sezemana. Nasz dom był nie tylko miejscem zebrania kółka filozoficznego, lecz również redakcji „Logosu”, który – po likwidacji „Musageta” – zaczął wychodzić w Petersburgu w wydawnictwie M. O. Wolfa. W skład nowej redakcji „Logosu”, mającego ukazywać się cztery razy do roku, wszedł także W. Sezeman, zamiast Jakowienki, który wyjechał do Włoch. W Petersburgu wyszły jednak tylko dwa numery – początek wojny położył kres czasopismu⁶⁸.

Na kształt światopoglądu autora *Tego, co racjonalne i irracjonalne...* bez wątpienia istotny wpływ wywarły dysputy, jakie miał on okazję prowadzić z marburszczykami. Rosjanin cieszył się szczególnym szacunkiem i sympatią profesorów Uniwersytetu Marburskiego: Natorp widział w nim specjalistę mogącego mierzyć się z Hartmannem⁶⁹, z którym *notabene* łączyły go więzi szczerej przyjaźni⁷⁰; serdecznych słów nie szczędził Sezemanowi podczas swego pobytu w Rosji także Cohen⁷¹. Należy jednak podkreślić, iż rosyjski autor zmierzał w kierunku fenome-

⁶⁸ S. I. Giessen *Moje życieopisanije* [w:] tegoż *Izbrannyje soczinenija* Moskwa 1999 s. 735.

⁶⁹ Por. H. Holzhey *Cohen und Natorp t. 2: Der Marburger Neukantianismus in Quellen* Basel–Stuttgart 1986 s. 392. Prace rosyjskiego autora były bardzo dobrze znane Natorpowi. W archiwum profesora Philippiny znajduje się półtorej strony drobnym makiem pośpiesznie napisanej analizy artykułu *To, co racjonalne i irracjonalne...* Por. N. Dmitrijewa, wyd. cyt. s. 175–176.

⁷⁰ Zob. N. Juršėnas *V. Sezeman ir N. Hartmano ryšiai* „Problemos” 1995 nr 48 s. 92–102. Trzeba przyznać, że w ogóle autor „nowej ontologii” chętnie wchodził w wysoce zażyłe relacje z ambitnymi przybyszami z Rosji. Wśród przyjaciół Hartmanna był np. Gabriel O. Gordon (1885–1942). To właśnie z nim niemiecki wykładowca pracował nad doprecyzowaniem rosyjskiej terminologii filozoficznej, co miało niebagatelne znaczenie dla trafności i jakości przyszłych przekładów klasycznych dzieł z zakresu filozofii. Por. *Priloženije (Margburgskije pis'ma G. O. Gordona k B. A. Fochtu 1906–1907 gg.)* [w:] N. Dmitrijewa, wyd. cyt. s. 396–402 (list z 10.10.1906 i 21.10.1906). Innym przyjacielem Hartmanna był Borys P. Wyszelsławcew (1877–1954). Spędzony w Marburgu semestr zimowy roku akademickiego 1909/1910 „filozof przeobrażonego Erosa” wspomina następująco: „Zima, śnieg, [...] idę do Hartmanna. On mieszka na górze gotyckiego kościoła, w starym niemieckim domku, gdzie mógłby mieszkać młody Werter lub Fichte w młodych latach... W pokoju jest dobrze napalone, Hartmann zawsze daje mocną kawę, którą sam robi. Toczmy dialog filozoficzny... Cudowny, spokojny czas kontemplacji i myśli” (N. N. Aleksiejew *W burnyje gody* „Nowyj żurnal” 1958 nr 54 s. 159–160).

⁷¹ „Cohen przyjechał do Rosji na zaproszenie Żydowskiego Stowarzyszenia Popierania Nauki nie jako czołowy przedstawiciel filozofii niemieckiej i neokantyzmu marburskiego, lecz właśnie jako «jeden z najciekawszych przedstawicieli zachodniego żydostwa», «sędziwy żydowski myśliciel» po to, aby «pocieszyć i dodać otuchy słabym na duchu braciom swoim, braciom z wiary i krwi». Wygłosił tutaj dwa wykłady – *Moralna treść religii żydowskiej* oraz *Istota religii żydowskiej*. Cel wizyty i jej narodowo-filozoficzny podtekst były podyktowane głównie tym, że miał on [Cohen – B. C.] słaby oddźwięk społeczny. Cohen przyjechał do Rosji 22 kwietnia 1914 r. i do 28 kwietnia wygłosił dwa wykłady w Petersburgu, potem były dwa wykłady w Moskwie, 5 maja wykladał on w Rydze, 10 maja – w Wilnie, 14 maja – w Warszawie. W rosyjskich miastach Cohena witali tacy znani rosyjscy filozofowie, jak: S. N. Bułgakow, N. O. Łoski, F. A. Stiepun, B. W. Jakowienko, W. E. Sezeman i in.” (W. N. Bielów *Uczenie Niemana Kogena...* wyd. cyt. s. 312–313). Por. H. Holzhey, wyd. cyt. s. 427; A. A. Jermiczow *Prijezd Niemana Kogena w Rossiju* [w:] tegoż *O filozofii w Rossii. Issledowanija, polemika, zamietki* Sankt-Pietierburg 1998 s. 110–111. Zob. N. Dmitrijewa, wyd. cyt. s. 176, 185.

nologii, przekraczając tym samym granice nauki mistrzów szkoły marburskiej⁷². Można by więc sparafrazować dotyczącą Hartmanna opinię Romana Ingardena (1893–1970), stwierdzając, iż „doszedł Sezeman do szczególnej odmiany fenomenologii, pozostającej pod znacznym wpływem Kanta, jak również neokantyzmu”⁷³.

Na marginesie dodam, że podobną postawę wykazywał w Rosji Borys Jakowienko, opowiadając się – w opozycji do mówiącego o tak zwanej pozytywnej i negatywnej filozofii Gustawa G. Szpeta (1879–1937)⁷⁴ – za zbliżeniem fenomenologii i neokantyzmu marburczyków; bliskość nauki Edmunda Husserla (1859–1938) oraz filozofii szkoły marburskiej konstatował również Fiodor Stiepun⁷⁵. We wspomnianym wcześniej Weidemannowskim *Myśleniu i bycie* przedstawiony zostaje zaś system filozoficzny, stanowiący ciekawą syntezę neokantyzmu marburskiego, fenomenologii i heglizmu⁷⁶.

W pracy z 1911 roku Sezeman rozważa problem tego, co racjonalne i irracjonalne, oraz łączących ich zależności⁷⁷. Filozof podkreśla, że wiedza ma charakter racjonalny. Irracjonalne jest według niego wszystko to, co przekracza granice rzeczywistej (względnie: prawdziwej) albo możliwej wiedzy. Sezeman konsekwentnie wyróżnia dwie pary przeciwieństw: to, co racjonalne, *versus* to, co irracjonalne, oraz to, co dane, *versus* to, co zadane. To, co dane, i to, co irracjonalne, pozostają ze sobą

⁷² Zob. L. Anilionite *Fienomienologija i kriticzeskij riealizm W. E. Sieziemana* [w:] *Riegiornalizm kak kulturnaja altiernatiwa globalizacii* W. Bagdonawiczus (red.) Grodno 2005 s. 40–44. Jak pisze Leonid N. Stołowicz, „kłopot z przyporządkowaniem poszczególnego myśliciela do jakiegoś kierunku filozoficznego polega na tym, że jego światopogląd był wielostronny i może być scharakteryzowany z różnych stron. Trudność związana z przypisaniem filozofów do konkretnych prądów filozoficznych jest jednym ze świadectw samoistności rosyjskiej myśli filozoficznej. [...] W Rosji byli sympatycy neokantyzmu i neoheglizmu, fenomenologii i intuicjonizmu, ale często nie mieścili się oni w ramach jakiegoś jednego nurtu” (L. N. Stołowicz wyd. cyt. s. 265; podkr. – B. C.).

⁷³ Por. R. Ingarden *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień–17 listopad 1967)* A. Półtawski (tł.) Warszawa 1974 s. 47.

⁷⁴ Do tradycji filozofii „pozytywnej” Szpet zalicza m.in. fenomenologię, a do tradycji filozofii „negatywnej” – kantyzm. Zob. G. G. Szpet *Rabota po filosofii* I. M. Czubarow (red.) „Łogos” 1991 nr 2 s. 215–233.

⁷⁵ Zob. A. A. Jermiczow *O nieokantiancie B. W. Jakowienko i jego miemie w istorii filosofii* [w:] B. W. Jakowienko *Moszcz filosofii* Sankt-Pietierburg 2000 s. 5–44; O. G. Mazajewa *Ob opytie portrietirowanija w tworczestwie A. F. Stiepuna* [w:] *Czetywertyje szpietowskije cztienija. Tworczeskoje nasliedije Gustawa Gustawowicza Szpieta w kontiektstie filosofskich problem formirowanija istoriko-kulturnogo soznania (miezdisciplinarnyj aspiewt)* O. G. Mazajewa (red.) Tomsk 2003 s. 531–537.

⁷⁶ Praca Weidemanna została napisana w Piotrogradzie w roku 1922 i doczekała się kilku nader pochlebnych recenzji. Oprócz Sezemana o pracy tej pozytywnie pisali: Ernst L. Radlow (1854–1928), Mikołaj W. Bołdyriew (1882–1929), Wiktor A. Bielajew (1883–1953).

⁷⁷ „[...] w korelatywności tego, co racjonalne i irracjonalne, przejawia się ich wewnętrzna, systematyczna jedność, i ta jedność w takim samym stopniu wchodzi w ich istotę, jest ona tak samo konkretna i realna, jak wielorakość ich różnic” (W. E. Siezieman *Racionalnoje i irracionalnoje...* wyd. cyt. s. 104).

w nierozzerwalnym związku. To, co dane, zawsze ma bowiem „irracjonalną podszewkę”. Sezeman przekonuje, że nie ma tego, co dane, bez odpowiadającego mu tego, co zadane, oraz odwrotnie⁷⁸. Szczególną uwagę poświęca on problematycznej istocie wiedzy, której koniecznym skutkiem okazuje się właśnie jej dwoisty, racjonalno-irracjonalny charakter:

Ponieważ dla wiedzy empirycznej zakończenie jest nieosiągalne, ona nie tylko nie urzeczywistnia w sobie wyższego stopnia racjonalności, ale nawet zawiera irracjonalne elementy (nierozstrzygnięte problemy); mało tego, te irracjonalne elementy nie są przypadkową [...] domieszką, lecz – przeciwnie – [stanowią] konieczny korelat nieskończoności i problematyczności wiedzy obiektywnej⁷⁹.

W innym artykule rosyjski autor, rozważając zagadnienie problemu i jego krytycznego sensu, dodaje:

Stąd wynika konieczność tej poprawki, którą do nauki Kanta wprowadza szkoła marburska. Filozofia powinna być zorientowana nie na fakt nauki, bowiem faktu nauki jako zakończonego w sobie tego, co jest dane [*dannosti*], nie ma, lecz na proces jej stopniowego stawiania się (*fieri*) i rozwoju. Filozofią nie może też kierować prawdziwa nauka [*diejstwitielnaja nauka*] (doprowadziłoby to albo do całkowitego zniesienia jej samodzielnego znaczenia albo spowodowałoby jej powrót do stanu przedkrytycznego), lecz tylko ujawniająca się w rozwoju nauk idea naukowości. W tym właśnie tkwi krytyczne znaczenie pojęcia problemu: ono chroni filozofię przed wszelkimi odchyleniami w stronę empirycznego pozytywizmu lub bezpodstawnego dogmatyzmu. Wiedza naukowa – to wieczny problem, to znaczy w gruncie rzeczy jest ona problematyczna, dlatego że jej przedmiot jest nieskończony, a ona nigdy nie osiąga ostatecznych rezultatów. Każda odpowiedź rodzi dalsze pytania, a każde rozwiązanie obfite jest w nowe, głębsze zadania⁸⁰.

Sezeman występuje z pozycji krytyka neokantowskiej formuły przyrodniczo-naukowego modelu wiedzy obiektywnej, zaliczając do jej zasadniczych momentów obecność wyraźnie utrwalonych pojęć oraz absolutyzację logiki formalnej. Wypada odnotować, że podniesienie samego problemu znaczenia logiki w teorii poznania jest tym, co łączy Sezemana z Wwiedenskim, a także to, że Sezeman – w odróżnieniu od Wwiedenskiego – zgłasza postulat skonstruowania „nowej logiki”. Filozof konstatuje, że to, czym stanie się, i to, czym w ogóle może być przedmiot poznania, w sferze logiki jednoznacznie utrwalają pojęcia⁸¹. Funkcją pojęć jest wszak-

⁷⁸ Por. tamże, s. 95, 98–100, 115.

⁷⁹ Tamże, s. 99 (podkr. usunięto – B. C.). W tym kontekście zob. N. Hartmann *Myśl filozoficzna i jej historia* [w:] tegoż *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja* J. Garewicz (tł.) Toruń 1994 s. 13–71.

⁸⁰ W. E. Siezieman *Tieorieticzeskaja filosofija...* wyd. cyt. s. 66 (podkr. usunięto – B. C.). Zob. też tamże, s. 63, 75.

⁸¹ Używany przez Sezemana niemiecki termin *Vergegenständlichung* należy rozumieć właśnie jako prowadzącą do obiektywizacji formułę logiczną. Formuła ta wyraża treść poznania za pomocą pojęcia.

że określanie i ograniczanie doświadczenia w jego potencjalnej nieskończoności. Na skutek ścisłej determinacji pojęć – głosi Sezeman – prawa logiczne nie są w stanie całkiem adekwatnie oddać czy opanować dynamiki przedmiotu; klasyczne prawa logiki nadają się wyłącznie do penetracji niezmiennych bytów idealnych. W nowej logice irracjonalność bytu winna znaleźć swoje odbicie⁸².

Myśleniu logicznemu rosyjski filozof przypisuje własność bycia przedmiotowym. „Przedmiotowość” myślenia logicznego oznacza, że treść refleksji logicznej każdorazowo dana jest w nastawieniu przedmiotowym. Przedmiotowość gwarantuje myśli bycie wyrażalną w słowie. Refleksja logiczna lub raczej logiczno-kontemplacyjna stanowi jednak tylko pewien – dodać wypada – ograniczony moment poznania. Innym rozważanym przez Sezemana momentem poznania jest refleksja o charakterze życiowo-aktywnym. Jak pierwszy typ refleksji charakteryzuje wiedzę przedmiotową (*Erkenntnis*), tak drugi odpowiada wiedzy nie-przedmiotowej (*Wissen*). Według postneokantysty przeciwieństwo między przedmiotowym i nie-przedmiotowym nastawieniem świadomości ma charakter epistemologiczno-ontologiczny⁸³.

Zjawiskami, które nie posiadają „przedmiotowości”, są przedmioty badane przez tak zwane nauki o duchu. W ich przypadku niemożliwa okazuje się konsekwentna analiza przyrodniczo-naukowa, czyli analiza separująca podmiot i przedmiot. Dzieje się tak – twierdzi filozof – z powodu swoistego charakteru doświadczenia duchowego. W doświadczeniu religijnym, stanowiącym przykład poznania nie-przedmiotowego, podmiot stanowi aktywnie uczestniczącą w byciu percypowanego przez siebie przedmiotu zasadę. W poznaniu nie-przedmiotowym przedmiot staje się po prostu częścią doświadczenia duchowego podmiotu. Poznanie nie-przedmiotowe – w odróżnieniu od przedmiotowego – nie ma charakteru ogólnego i nigdy nie może być sformułowane przy użyciu pojęć⁸⁴. Jakowienko, analizując poglądy autora *Tego, co racjonalne i irracjonalne...*, napisze, że wiedza nie-przedmiotowa nie jest niczym samodzielnym, lecz czymś w rodzaju emanacji czy funkcji bytu duchowego; jest to sam ten byt, oświetlony przez siebie samego⁸⁵.

Antynomia podmiot – przedmiot (poznające – poznawane) stanowi fundamentalny punkt wyjścia klasycznych rozważań epistemologicznych. Opowiadający się po stronie jedności zasad bytu i poznania rosyjski postneokantysta uważa jednak, iż

⁸² Filozof zauważa przy tym, że nieadekwatność odbicia dynamiki przedmiotu może być również wynikiem niepełnej określoności tego ostatniego. Por. K. W. Mikłusz *Osnownyje czerty...* wyd. cyt. s. 211; tenże *Rieflieksiwnost' kak osnovanije gnoseologii W. E. Sieziemana* „Wiestnik Wołgogradzkiego gosudarstwiennogo uniwersiteta” 2008 nr 1 (7) s. 153–154; W. Gonec *Sezeman Wasyl S. Grzybowski* (tł.) [w:] *Idiei w Rossii – Idee w Rosji – Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski* A. de Lazari (red.) t. 1 Warszawa 1999 s. 358; B. W. Jakowienko *Istorija...* wyd. cyt. s. 421. Zob. też Siemiona Franka rozważania na temat „wiedzy abstrakcyjnej” (*Priedmiot znania...* wyd. cyt. s. 259–280).

⁸³ Por. W. E. Siezieman *Racionalnoje i irracionalnoje...* wyd. cyt. s. 122. Zob. K. W. Mikłusz *Osnownyje czerty...* wyd. cyt. s. 218; tenże *Rieflieksiwnost'...* wyd. cyt. s. 155.

⁸⁴ Por. tenże *Osnownyje czerty...* wyd. cyt. s. 216–217; M. Łoski, wyd. cyt. s. 362–363.

⁸⁵ Por. B. W. Jakowienko *Istorija...* wyd. cyt. s. 420.

wskazany punkt wyjścia uzależniony jest od nastawienia przedmiotowego, ma więc charakter względny⁸⁶.

Podsumowując tę część wywodu, można rzec, iż przeciwieństwem pojęciowego, zapośredniczonego i racjonalnego elementu poznania jest moment intuicyjny, nie-pojęciowy, bezpośredni, irracjonalny. Stanowiący integralną część wiedzy czynnik irracjonalny Sezeman rozumie jako obecność problemów, które należy rozwiązać.

Badania postneokantysty nie zatrzymują się bynajmniej na prostej konstatacji opozycyjności sfery tego, co racjonalne i irracjonalne. Rosjanin idzie dalej, to szuka podstaw syntezy przedmiotowego i nie-przedmiotowego typu wiedzy. Na tej właśnie drodze dochodzi do wniosku, że elementy wiedzy przedmiotowej i wiedzy nie-przedmiotowej zawiera tak zwana wiedza czysta:

Bezpośredni kontakt z bytem, znajdowanie się w jego jądrze, jest tą cechą charakterystyczną świadomości nie-przedmiotowej, która wiąże i zasadniczo zbliża ją z wiedzą czystą. Odwrotnie tylko nastawienie przedmiotowe jest w stanie zapewnić czystemu poznaniu uniwersalność i samodzielność. Dlatego poznanie absolutne, kierując się własną istotą, musi łączyć w sobie oba określenia (bezpośredni kontakt z bytem i uniwersalność)⁸⁷.

Wiedza czysta – twierdzi postneokantysta – w sensie epistemologicznym nie tylko poprzedza, ale też uzasadnia podmiot i przedmiot. W wiedzy czystej przekroczona zostaje ponadto jednostronność każdego poszczególnego punktu widzenia. Klasycznym wymogiem dotyczącym wiedzy czystej okazuje się bowiem wymóg absolutnej bezzałożeniowości. Rosyjski filozof przez „bycie bezzałożeniowym” rozumie „bycie konceptualnie wolnym”. Tylko wtedy, kiedy wiedza nie jest oparta na żadnym realnym nastawieniu, można mówić o tym, że jest ona konceptualnie wolna. W wiedzy czystej może zachodzić przejście od świata zewnętrznego ku światu wewnętrznemu, a także od sfery tego, co psychiczne, do sfery tego, co logiczne. Współczesny saratowski badacz filozofii Sezemana pisze:

Z jednej strony wiedza czysta sama przez się, na skutek tego, że człowiek jest istotą skończoną, nigdy nie jest osiągalna i w najlepszym razie posiada znaczenie nieskończenie oddalonego ideału, do którego wiedza empiryczna zmierza, nie mając możliwości, by spotkać go w namacalnej postaci. Z drugiej strony Sezeman przekształca czyste poznanie w organizującą zasadę, określającą granice poznania⁸⁸.

Rosyjski postneokantysta nie tylko akcentuje ograniczoność przyrodniczo-naukowego modelu poznania oraz ujęcia logicznego, ale również przypisuje nowe znaczenie pojęciom tego, co racjonalne i irracjonalne. Na gruncie Sezemanow-

⁸⁶ Por. tamże.

⁸⁷ W. E. Siezieman-Kowno *K problemie czistogo znanija...* wyd. cyt. s. 159.

⁸⁸ K. W. Mikłusz *Osnownyje czerty...* wyd. cyt. s. 219.

skiej koncepcji dochodzi do transformacji irracjonalności w racjonalność wyższego rzędu⁸⁹.

Myśl Sezemana w wielu swych aspektach wykazuje ciekawe podobieństwo do filozofii Hartmanna. Idzie tutaj przede wszystkim o zwrócenie uwagi na rolę zasady irracjonalności i problematyczności wiedzy, „ontologizację poznania”⁹⁰ (choć samo wyróżnienie przez Sezemana znaczenia miejsca epistemologii w systemie wiedzy filozoficznej zbliża go do „starszej generacji” szkoły marburskiej⁹¹), a także o sposób podejścia do kwestii wspomnianego „bycia konceptualnie wolnym” wiedzy obiektywnej. Nie należy bowiem mniemać, iż w tej ostatniej sprawie drogi myślicieli radykalnie się rozchodzą. Wprawdzie filozofia w ujęciu Hartmanna, świadoma swych założeń, ciągle musi do założeń tych się odnosić, co zasadniczo odróżnia koncepcję tę od – konkurencyjnej poniekąd – filozofii Husserla, którą można rozpatrywać właśnie jako próbę realizacji ideału wiedzy bez jakichkolwiek założeń. Nie o rozumienie „bezzałożeniowości” w duchu szkoły fenomenologicznej chyba chodzi tutaj jednak Sezemanowi. Jego rozumienie stanowi prędkiej odpowiednik Hartmannowskiego antyredukcyjizmu. Pamiętamy przecież, że autor *Zarysu metafizyki poznania*, pragnąc przekroczyć wszelkiego rodzaju stanowiskowe uwarunkowania, dąży do – jak trafnie sprawę tę relacjonuje Zbigniew Zwoliński⁹² – ujęcia i oddania w swej filozofii „pełni bytu” w całej jego komplikacji.

...

Z powyższych rozważań nie wyłania się bynajmniej monolityczny obraz rosyjskiego neokrytycyzmu. Rosyjska wersja filozofii zorientowanej na powrót do idei królewieckiego mędrca i idei tych ponownego przemyślenia zawiera w sobie bowiem także te propozycje, które do pewnego stopnia zbieżne są z niemieckim postneokantyzmem. Należy jednak raz jeszcze podkreślić, iż jako pierwsi w kierunku ontologizacji poznania zwrócili się neokantyści rosyjscy, a dopiero później zbliżone postulaty zaczęli głosić ich niemieccy koledzy.

⁸⁹ Por. tamże, s. 220. Mówiąc dokładniej, rosyjski myśliciel wprowadza trzy znaczenia pojęcia tego, co irracjonalne: to, co irracjonalne, związane jest przede wszystkim z tym, co dane w sposób konkretny; ścisły związek zachodzi również pomiędzy irracjonalnością tego, co konkretne, z irracjonalnością uzasadniających naukę pryncypiów; wreszcie systematyczne znaczenie pojęcia tego, co irracjonalne, oznacza ogół wszystkich postulowanych stopni poznania, wiodących od nie-zakończonej nauki empirycznej do zakończonego systemu filozofii (por. W. E. Siezeman *Racionalnoje i irracionalnoje...* wyd. cyt. s. 103–104).

⁹⁰ Por. W. N. Bielów *Uczeniej Giermana Kogena...* wyd. cyt. s. 312. Jeszcze dalej idące zbieżności można zauważyć, zestawiając ze sobą metafizykę poznania Hartmanna i ontologizm Siemiona Franka.

⁹¹ Zob. np. V. Sezemanas *Raštai. Gnoseologia* Vilnius 1987 s. 210.

⁹² Zob. Z. Zwoliński *Byt i wartość u Nicolai Hartmanna* Warszawa 1974 s. 46.

THE RUSSIAN VARIANT OF NEO-KANTIANISM AND POST-NEO-KANTIANISM

The fundamental ideas of philosophical conceptions of Alexander I. Vvedensky (1856–1925) and Vasily E. Sesemann (1884–1963), philosophers representing the Russian variant of neo-Kantianism and post-neo-Kantianism, are discussing in this article. Particular attention is focused on the theory of “Logism” and the problem of what is irrational. According to Vvedensky, only logic, which is a part of epistemology, answers the crucial question to Criticism of the limits of knowledge. The Russian neo-Kantian philosopher negates the possibility of scientific metaphysics and at the same time he deems the metaphysical truths as a matter of faith; metaphysics as “morally founded belief” is an essential component of a harmonious world outlook. Sesemann, as a Russian post-neo-Kantian, stresses the limitations of natural-scientific model of cognition and a logical approach, and also assigns new meaning to the concepts of what rational and irrational.

Barbara Czardybon – e-mail: basiaczardybon@interia.pl