

NATALIA DANIŁKINA

FILOZOFIA I METAFIZYKA W ROZUMIENIU
SERGIUSZA HESSENA

Według Sergiusza Hesse na filozofii jako najbardziej abstrakcyjnej z nauk – nauce o obiektywnych wartościach kultury – łączą się różnorodne problemy poznania, lecz ostateczna jedność jest jedynie samemu życiu i może być przeżywana jako intuicja całości. Jednocześnie filozof odrzuca wszelakie racjonalistyczne konstrukcje metafizyczne, uważając, że w sposób nieuprawniony zacierają one granice pomiędzy wartościami i sferą wiedzy. Hessen dopuszcza metafizyczną spekulację jako „filozofowanie”, ale odmawia metafizyce miana nauki.

Problem, którego rozpatrzenie proponujemy, odnosi się do interpretacji Hesseńskiej filozofii i jej ewolucji. Z jednej strony mamy przed sobą młodego filozofa neokantystę, „zdeklarowanego zwolennika Rickerta” (F. Stiepun), zdecydowanie odrzucającego metafizykę jako naukę, z drugiej – dojrzałego myśliciela, który w oparciu o wiarę religijną poszukuje ostatecznej jedności i dąży do ukonstytuowania człowieka jako całościowej istoty w integralnym świecie. Spróbujemy rozjaśnić losy „filozofii” w interpretacji Hesse na poprzez analizę jej relacji z „metafizyką”.

Sens przeciwstawienia filozofii i metafizyki, który uwidoczni się w dalszej części pracy, sprowadza się do wykazania naukowego charakteru tej pierwszej i odmowy tego miana tej drugiej. Konfliktowość tej sytuacji jest jasna, ponieważ filozofia neokantowska okazuje się zakleszczona pomiędzy naukami pozytywnymi a metafizyką w jej zrjonalizowanym wydaniu. Filozofia, która nie chce zostać zdegradowana do prostego uogólniania danych empirycznych, potrzebuje obrony, której linie skupią się na zasadniczych zagadnieniach, takich jak przedmiot, pojęcia i metoda nauki.

Przedmiot

Już w 1910 roku, w artykule *Mistyka a metafizyka* (wydanie rosyjskie pisma „Logos” 1910, wydanie niemieckie 1911/1912) Hessen dowodzi niesłuszności rozszczeń metafizyki do miana nauki. Praca ta opiera się na określonych regułach, metodologicznie i filozoficznie wypracowanych w jego dysertacji doktorskiej *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus* (1909), wśród których należy wymienić takie, jak wyodrębnienie królestwa wartości absolutnych i królestwa bytu realnego przeciwstawione filozofii jako nauce o warunkach nauk empirycznych oraz rozróżnienie form konstytutywnych (konstytuujących byt) i form metodologicznych (naukowych).

Każda nauka powinna mieć swój obszar badań. Przedmiot filozofii jako nauki o wyższym stopniu abstrakcyjności odróżnia ją od nauk szczegółowych. Dla tych ostatnich obiektywne wartości to „wieczne, absolutne formy naszej kulturowej działalności”¹ – nauka, sztuka, moralność itd. Zadanie filozofii to poszukiwanie formalnych warunków ogólnej obowiązywalności wartości kulturowych. Przykładowo, w odniesieniu do nauki filozofię interesuje nie to, czy ustanowione przez nauki szczegółowe prawo jest prawdziwe, czy fałszywe, lecz to, co sprawia, że prawda jest prawdą, a fałsz fałszem.

Warunki formalne, które bada filozofia, zawsze zawierają problemy, które zostają postawione, ale nie rozwiązane. Jak zauważa Hessen, pojmowana w ten sposób filozofia odsuwa problemy na dalszy plan i należałoby uznać ją za bezpłodną, gdyby nie urzeczywistniała swojej specjalnej roli – nie kumulowała i nie uogólniała tych problemów na coraz wyższym poziomie. Im bardziej ogólna jest forma filozoficzna, warunek, tym „intensywniejszy” jest problem, który w sobie zawiera, gdyż łączy i podporządkowuje sobie wszystkie wysunięte wcześniej szczegółowe warunki-problemy². W ten sposób filozofia dociera do „formalnej jedności”, która „nie stanowi jedności rozstrzygającej, ale jedność postawionego problemu, jedność ostatecznego pojęcia wartości, w którym łączą się w jedno wszystkie oddzielne i rozdrobione problemy, które odnajdujemy w sferze kultury”³.

Żadna z nauk nie jest w stanie odnaleźć jedności, całości w różnorodności bytu. „Formalna jedność” (zgodnie z teorią Hessena), czy też „jedność przedmiotu logicznego” (zgodnie z teorią Rickerta), wyraźnie zakreśla granice filozofii i nauki w ogóle, wskazując na niedostępne jej ujmowanie całości. Rosyjski filozof pisze: „Tylko taka świadomość własnych granic, jako granic ostatecznych swojego obszaru i jednocześnie granic obiektywnych wartości konstytuującej się kultury, odpowiada krytycyzmowi odrzucającemu wszelką metafizykę zacierającą te granice”⁴.

¹ S. Giessen *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus* „Kant Studien” 1909 nr 15 s. 150.

² Tamże s. 145; S. I. Giessen *Mistika i metafizyka* „Logos” 1910 nr 1 s. 135.

³ Tenże *Mistika...* wyd. cyt. s. 130.

⁴ Tamże.

Tak więc filozofia krytyczna w swoich badaniach nieuchronnie napotyka granice podległych jej obszarów i nie wchodzi w sferę działalności nauk szczegółowych. Co więcej, stwierdza Hessen, zakłada ona granice pomiędzy różnymi obszarami nauki i kultury i tym samym uwalnia je od sprzeczności, godzi i jednoczy. Innymi słowy, podtrzymuje naukowy i aksjologiczny pluralizm.

Zracjonalizowana metafizyka (czyli pretendująca do miana naukowej), która stawia pytanie o byt prawdziwy, dąży do poznania bytu (transcendentnego i immanentnego) w całości, uchwycenia jego istoty, podstawy. Jak stwierdza Hessen, metafizyka w ten sposób mnoży problemy postawione przez nauki empiryczne. Droga metafizyki, nieznającej swoich granic, wiedzie jedynie do romantycznego chaosu, a w rezultacie do metafizycznego monizmu: próby uzyskania odpowiedzi na ostateczne pytanie, będące pytaniem bez odpowiedzi („nierozstrzygalny problem”), która często kończy się absolutyzacją dowolnego obszaru bytu i dowolnego obszaru wiedzy. Owe próby uzyskania odpowiedzi „Prowadzą [...] do ujarznienia przez jedną część bytu innych jego części, z jakiegoś powodu uznanych za niezdolne do przemiany jednego z możliwych punktów widzenia w jedynie możliwy”⁵.

Systemy metafizyczne dążące do uchwycenia bytu w sposób racjonalny (uznając byt za immanentny lub transcendentny), zgodnie z teorią Hessena, są skazane na niepowodzenie: w sferze bytu immanentnego jest to niemożliwe, jako że w poznaniu należałoby zmieszać formę i treść; zaś byt transcendentny jest z natury irracjonalny⁶.

Pojęcia

Dla nauki charakterystyczne jest wzajemne dopełnianie się różnych metod i pojęciowa wielość. Niemniej jednak ani ściśle pojęcia nauk pozytywnych, ani pojęcia filozoficzne, według Hessena, nie potrafią uchwycić całej rzeczywistości⁷.

Filozof jednak nie występuje przeciw pojęciom jako takim, lecz przeciw charakterystycznemu dla metafizyki realizmowi pojęciowemu, hipostazowaniu wytworów nauk ścisłych do poziomu „prawdziwego bytu”⁸. Pojęcia nauki nie należą do rzeczywistości, a jedynie rzeczywistość rekonstruuje – w sposób wybiórczy, a nie całościowy.

Filozoficzny aparat pojęciowy składa się z pojęć ogólnych i szczegółowych, przy czym to, co filozoficznie „ogólne”, nie stanowi „ani prawa nauk przyrodniczych, ani konkretnej całości historycznej, lecz raczej «pełnię», w którą niejako

⁵ Tamże, s. 137.

⁶ Tamże, s. 126.

⁷ To, co rzeczywiste, przedstawia – według H. Rickerta – „różnicowaną ciągłość, nieustannie wymykającą się spod władzy pojęć naukowych”. Rzeczywistemu bytowi niemiecki filozof przeciwstawia to, co „logiczne”, i to, co „matematyczne”, jako dwa różnorodne typy tego, co „nierzeczywiste”. Zob. G. Rikert *Odno, jedinstwo, jedynica*, „Logos” 1912–1913 nr 1/2 s. 192–193.

⁸ S. I. Giessen *Mistika...* wyd. cyt. s. 128.

wlewają się przynależne jej elementy”⁹. W logice Hessen tworzy zaś klasyfikację pojęć w oparciu o „rozumienie dialektycznego rozwoju jako konsekwentnego urzeczywistnienia zarodka pełni i wielości (*pleroma*)”¹⁰.

Wszystkie pojęcia filozoficzne wykazują zasadnicze podobieństwo, jako że są apriorycznie powszechne (w odróżnieniu od powszechności wywiedzionej empirycznie, na przykład powszechności rodzajowej)¹¹. Mimo to spośród pojęć filozoficznych wyodrębnia się takie, które konstytuują rzeczywistość (kategorie konstytutywne). Dla nauki stanowią one warunki ostateczne, kantowskie nierozwiązywalne problemy¹².

Tym sposobem filozofia dochodzi do nieredukowalnych pojęć granicznych, o których nie może powiedzieć niczego określonego. Stanowią one, stwierdza Hessen, „słupy graniczne”, które oddzielają to, co filozoficzne, czyli dostępne rozumowi, od sfery irracjonalnej. Dlatego też, jak trafnie pisze Wasyl Zieńkowski, Hessen

[...] nieustannie znajduje się na progu metafizyki – jednak tylko na progu. Odwołując się do przykładu, czasem mówi on o Absolucie, o *pleromie*, czyli o pojęciach mających czysto metafizyczny charakter, jednak w istocie dla niego są to jedynie pojęcia graniczne¹³.

Zatrzymamy się przy jednym z takich pojęć – pojęciu „przeżywania”, które odnajdujemy w pracy *Mistyka a metafizyka*. Praca ta zawiera klucz niezbędny do zrozumienia metody rozstrzygnięcia, którą Hessen stosuje w odniesieniu do pojęć granicznych filozofii, a ściślej dla uprawomocnienia rozstrzygnięcia filozoficznego w stosunku do tych pojęć, które mają aspekt metafizyczny.

Maksimum, jakie zdolna jest osiągnąć filozofia, to dojść do najogólniejszego, czyli najbardziej „problematycznego” pojęcia. Lecz tego problemu nie jest ona w stanie rozstrzygnąć – „wymagać od niej takiego rozstrzygnięcia, to naruszać granice badań filozoficznych”¹⁴. Gdyby udało się wypełnić takie niewykonalne zadanie, to nauka rozwiązałaby wszystkie istniejące problemy i przeszła w stan błogiej, autarkicznej mądrości. Jest to niemożliwe i dlatego filozofia nie jest mądrością (*sofia* stoików), a drogą ku mądrości (na przykład Sokratejską *filosofia*). Hessen pisze:

Finalne rozwiązanie można jedynie przeżyć, „mądrość” osiąga się poprzez pełnię irracjonalnych i subiektywnych przeżyć... Wystarczy przeżyć najogólniejsze z pojęć, znaleźć irracjonalne rozstrzygnięcie ostatecznego problemu, żeby od filozoficznej wiedzy o proble-

⁹ Tenże *Osnowy pedagogiki. Wwiedzenie w prikladnuju filosofiju* Moskwa 1995 s. 269.

¹⁰ S. Giessen *Russkaja piedadogika w XX wiekie* [w:] tegoż *Piedagogiczeskije soczinienija* Saransk 2001 s. 471.

¹¹ S. Hessen *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus* „Kant-Studien” 1909 nr 15 s. 12, 146.

¹² Tamże, s. 148.

¹³ W. W. Zienkowskij *Istorija russkoj filosofii* Moskwa 2001 s. 664.

¹⁴ S. I. Giessen *Mistika...* wyd. cyt. s. 136–137.

mach przejść do ich absolutnego rozstrzygnięcia lub mówiąc inaczej, przejść od naukowej filozofii do całościowego światopoglądu¹⁵.

Ale co oznacza ta dokonywana przez myśliciela racjonalizacja metafizyki, mistyki i przeżywania, racjonalizacja wykraczająca poza dopiero co ustalone granice filozofii naukowej? Hessen jest świadom tego problemu. Sytuację filozofa mówiącego o tym, co w ramach jego koncepcji jest niewyraźne, przyrównuje on do sytuacji zwolennika teologii negatywnej, która odrzucając możliwość pozytywnego określenia natury Boga, mimo wszystko sporo o nim mówi, naruszając tym samym własne zasady. I jeżeli teologia negatywna odnalazła swoją metodę w negacji cech o charakterze materialnym, treściowym, to filozofia wartości w interpretacji Hessena idzie o krok dalej – dokonuje negacji formalnej, czyli neguje możliwość także formalnej wiedzy o warunkach poznania. Tym sposobem dochodzi do swojego granicznego pojęcia – „przeżywania”. Jak podkreśla rosyjski filozof: „Rzeczywiście, mówiąc o przeżywaniu i czystej mistyce, nie dawaliśmy im żadnych, nawet formalnych określeń: właściwie przez cały czas mówiliśmy o filozofii i jej granicach i o bezprawnie przekraczającym te granice mistycyzmie”¹⁶.

Formalna jedność filozoficzna nie stanowi „jedności ostatecznej”, albowiem jest ona ufundowana na dualizmie – dualizmie wartości i bytu, który jest warunkiem uprawianej w szkole badeńskiej filozofii wartości jako nauki. „Finalna jedność” dostępna jest jedynie życiu, przeżywaniu – to odnoszące się do Fichtego stanowisko powtarza się w najważniejszych pracach filozoficznych młodego Hessena. Jedność „konkretnego życia” stanowi „nierozdzielnie scaloną całość”, „scale nie absolutne” formy i treści, z których rozdzielenia zaczyna się filozofia¹⁷. Pomyśleć życie jako wyższy, rzeczywisty, nadfilozoficzny monizm formy i treści jest czymś niemożliwym, niemniej jednak filozof może i powinien poruszać się w kierunku ostatecznej jedności, pod warunkiem, że dokonuje na tej drodze własnych odkryć.

Na początku drugiej dekady dwudziestego wieku, w polemice z Włodzimierzem Ernem, Hessen stwierdza, że rzeczywiście istnieje możliwość dojścia do absolutu, gdyż stanowi on początek, ale jeżeli umiejscowić go na początku drogi, uważając za zasadniczo dostępny, to nie ma możliwości dalszego rozwoju; przy tym nie ma żadnych gwarancji, że nie dokona się zamiana ideałów absolutnych na subiektywne, dowolnie wybrane spośród faktycznie istniejących. Z punktu widzenia myśliciela błędem jest sądzić, że filozofia, która zadowala się „namiastką absolutu”, może doprowadzić do bogactwa i pełni zagadnień. W takiej filozofii, według Hessena, patos zastępuje rozum, prorocze ożywienie pogardliwie odrzuca rozsądek –

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 147 (podkreśl. – N. D.). Hessen rozpatruje mistykę jako rodzaj metafizyki. Mistyczna metafizyka stanowi naruszenie ostatecznych granic, „które oddzielają sferę filozofii i kultury od sfery irracjonalnego przeżywania i mistyki” (tamże, s. 131).

¹⁷ Tenże *Filosofija nakazania* „Logos” 1912–1913 nr 1/2 s. 228, 232.

w rezultacie przed nami rozpościera się bezgraniczna, jałowa przestrzeń, przed którą ostrzegął Hegel¹⁸. Jednakże jeśli filozofia posunie się naprzód na tyle, że w rezultacie badań (które mogą dokonać się także poprzez całkowicie subiektywne przeżywanie) dojdzie do formalnych warunków samego życia, to tym samym odkryje nowy rozdział filozofii. Według Hessena filozofia jest antydogmatyczna, jej system jest nieprzerwanie otwarty na zmiany, a lista wartości niewyczerpana... Nieskończoność filozoficznego zadania, którą świetnie rozumiał Fichte, wiąże się z wprost niewyczerpalną treścią życia, jednakże zawsze „ostateczny problem po prostu będzie się oddalał i tak jak wcześniej pozostanie obiektywnie niepoznanym”¹⁹. Rozszerzy się sfera tego, co obiektywne, ale „życie” ujęte poprzez filozoficzną analizę nadal nie będzie niczym „ostatecznym”.

Metoda

Filozofia jako „formalna nauka o wartościach” posiada swój zakres przedmiotowy i aparat pojęciowy. Logiczną, formalną stroną nauki, według Hessena jest jej metoda. Aksjologiczno-teleologiczna, formalno-logiczna metoda transcendentalnego empiryzmu, wskazująca na warunki wartości kulturowych, przeżywa istotną ewolucję wraz z przejściem od „czysto filozoficznych”, epistemologicznych badań do zagadnień „filozofii stosowanej”.

Filozof nie tylko nie ogranicza obszaru zastosowań filozoficznej metody naukowej sferą logiczno-matematycznych konstrukcji „czystej myśli”, ale także dowodzi, że stosowane nauki filozoficzne pod względem metodologii dzielą los „czystej” filozofii – korzystają z jednej i tej samej metody.

Hessen rozwija metodę heterologiczną, która staje się jego dialektycznym narzędziem zarówno w filozoficzno-prawniczych, jak też filozoficzno-pedagogicznych badaniach. Aby metodę nazwać dialektyczną, Hessenowi wystarcza zawarte w niej dialektyczne „minimum”: w każdym pojęciu filozoficznym zawiera się jedność „jednego i innego”; „jedno” jest pojmowane i zatwierdzane jako tożsame dopiero poprzez wyjawienie w nim „innego”, przy czym owo „inne” nie może być uzyskane z „jednego” poprzez jego prostą, myślową negację, (tak jak u Hegla), lecz powinno być w nim odnalezione na drodze swego rodzaju intuicji²⁰. W metodzie heterologicznej, nad którą pracę zapoczątkowali Heinrich Rickert i Emil Lask, dokonuje się, zdaniem Hessena, odnowienie „odwiecznego motywu” myśli filozoficznej – motywu dialektyki, mającego swój początek u Platona²¹. Faktem jest, że uczony nie jest kategoriyczny w swoim definiowaniu pedagogicznej metody badania jako dialek-

¹⁸ S. Giessen *Neoslawianofilstwo w filozofii* [w:] tegoż *Izbrannyje soczinenija* Moskwa 1998 s. 74.

¹⁹ S. I. Giessen, *Mistika...* wyd. cyt. s. 155.

²⁰ Tenże *Osnowy...* wyd. cyt. s. 401.

²¹ Tamże, s. 21.

tycznej, co potwierdza następująca uwaga: „Jeżeli istota heterologii, w odróżnieniu od dialektyki, polega na uznaniu, że negacja, aby być twórczą, powinna zawierać w sobie pozytywny moment intuicji i że «jedno» nie może być nawet pomyślane jako «jedno» bez jednoczesnego myślenia w nim «innego», to wtedy nasze badanie możemy nazwać dopełnieniem pedagogiki heterologicznej”²².

Niemniej metoda ta absolutnie nie może być uznana za tożsamą z intuicjonizmem filozoficznym Mikołaja O. Łoskiego czy też intuicjonizmem mistycznym, choćby młodego Bierdiajewa, przede wszystkim z tego powodu, że według Hessena nie było możliwe uznanie dominacji momentu intuicyjnego nad dyskursywnym.

W filozofii krytycznej „prawdziwe”, „konkretne” życie pozostaje niedostępne racjonalnie poznającemu podmiotowi. Próbę przewyciężenia tego problemu podjął rosyjski intuicjonizm filozoficzny, który pojawił się w tym samym czasie, co tendencja wzmocnienia czynnika irracjonalistycznego w pracach Husserla, Rickerta i innych myślicieli, którzy na początku XX wieku odnowili tradycję zapoczątkowaną jeszcze przez Fichtego. Tendencja ta nie była obca także metodzie filozoficznej Hessena: aby pojąć sens wartości jako istoty kultury, trzeba je przeżyć, „dostrzec”²³; „realizująca się wartość to irracjonalny, dany w sposób absolutny fakt historii, który można jedynie przeżyć, odnaleźć, odkryć”²⁴.

Hessen wskazuje na dwa typy intuicji: teoretyczną (poznawczą – „spekulatywną”) oraz praktyczną (wolicjonalną – „widzenie woli”²⁵). W późniejszym okresie swojej twórczości dochodzi do uznania Królestwa Bożego jako wyższego stopnia bytu, a wraz z tym zastosowania terminologii religijno-filozoficznej, co zasadnie może być uznane za przejaw swego rodzaju „symptomów metafizyki”, podobnych do tych, na jakie wskazywał Bierdiajew w intuicjonizmie Łoskiego²⁶, a Łoski – u niemieckich i rosyjskich neokantystów: „Idealizm transcendentally-logiczny był rozwinięciem neokantyzmu, dążącego do większego zbliżenia teorii poznania z ontologią i tym samym do ożywienia metafizyki”²⁷.

Nieprzypadkowo jeden z uczniów Hessena nazwał czwarty, wyższy poziom wychowania (i bytu) w koncepcji filozofa „metafizycznym”²⁸. Być może sam filozof nie sprzeciwiałby się takiemu określeniu, szczególnie w interpretacji, jaką zastosował Paul Natorp do Platońskiej nauki o ideach, pisząc, że metafizyka jest raczej „metafizyczną powłoką” logicznego idealizmu²⁹. Hessen, uczeń Rickerta, a pośrednio i Kanta, rozwój swojej filozofii ocenia właśnie jako stopniowe ciążenie

²² Tamże, s. 401.

²³ Tamże, s. 268–269.

²⁴ Tenże *Mistika...* wyd. cyt. s. 134.

²⁵ Termin Georgija D. Gurwicza (1894–1988), jednego z uczniów Hessena.

²⁶ B. W. Jakowienko *Istorija russskoj filozofii* M. F. Sołoduchina (tł.) Moskwa 2003 s. 390–392.

²⁷ M. Łoski *Historia filozofii rosyjskiej* H. Paprocki (tł.) Kęty 2000 s. 358.

²⁸ A. Kamiński *Sergiusz Hessen „Kwartalnik Pedagogiczny”* 1975 nr 3 (77) s. 89.

²⁹ Por. S. I. Giessen *Paul Natorp* [w:] tegoż *Piedagogiczeskije soczinenija* Saransk 2001 s. 374.

ku platonizmowi³⁰. Jednocześnie nie należy zbyt pochopnie wiązać metafizycznego aspektu światopoglądu filozofa z możliwością specyficznego poznania „metafizycznego”: Królestwo Boże jako wyższy poziom bytu pozostaje „po tamtej stronie wiedzy”, bowiem nie zna podziału na prawdę i fałsz; poznanie filozoficzne natomiast nie jest możliwe bez przekazanej przez Platona metody dialektycznej i wewnętrznej logiki pojęć³¹.

...

W ten sposób rozpatrzyliśmy metodologiczne podstawy, które pozwalają Hesse-
nowi oddzielić badanie naukowo-filozoficzne od spekulacji metafizycznej. Przeprowadzona analiza raz jeszcze zwraca nas ku pytaniu o duchową ewolucję myśliciela, o której należy powiedzieć jeszcze kilka słów, by wyprowadzić odpowiednie wnioski.

Na początku swojej drogi twórczej Hessen dąży do zachowania filozofii jako „chłodnej nauki”, wolnej od „metafizycznej troski” (Fiodor A. Stiepun), którą tak czy inaczej przeżywa człowiek dążący do ujmowania całości i świadomy siebie jako części tej całości. Dwadzieścia lat później przyznaje on, że Królestwo Boże jako doskonała, oparta na miłości bliźniego absolutna wspólnota indywidualnych osobowości czy też duchów ukazuje dowolnej twórczości kulturalnej (naukowej, artystycznej czy nawet gospodarczej) zakorzeniający punkt odniesienia³². Rozświetlając byt kultury, sprawia ona, że twórczość staje się przedmiotem ludzkiej wiary i sposobem istnienia człowieka jako osobowości. „Konieczność istnienia metafizyki” (Łoski), tak u młodego, jak i u późnego Hessa, jawi się nie jako konieczność metafizycznego poznania, ale raczej jako pragnienie całościowej, nieuchwytej rozumem jedności, która przenika twórczość myśliciela niczym „witalna”, życiowa potrzeba człowieka; jego filozofia nieustannie wskazuje na niedostępną jej, skrytą przed poznaniem racjonalnym całość metafizyczną. W tym miejscu wypada przywołać słowa Romana Ingardena o oczarowaniu dziełem sztuki, które czyni zadość naszemu pragnieniu tego, co metafizyczne, przy czym dzieje się tak niezależnie od tego, czy deklarujemy się jako metafizycy czy antymetafizycy, spirytualiści czy materialisci³³.

Filozoficzno-antropologiczne rozmyślenia Hessa w fazie jego dojrzałej twórczości są bardzo bliskie ideom rosyjskich filozofów religijnych: Wiktora I. Niesmiełowa, Pawła A. Florenskiego, Sergiusza N. Bułgakowa, Borysa P. Wysz-

³⁰ S. Hessen *Moje życie* [w:] tegoż *Pisma pomniejsze* W. Okoń (wyb., oprac.) Warszawa 1997 s. 69.

³¹ S. Giessen *Osnowy...* wyd. cyt. s. 269.

³² S. Hessen *O sprzecznościach i jedności wychowania. Zagadnienia pedagogiki personalistycznej* W. Okoń (wyb., oprac.) Warszawa 1997 s. 177.

³³ R. Ingarden *Issledowanija po estetike* J. Jermilow, B. Fiodorow (tł.) Moskwa 1962 s. 340.

sławcewa, i ten fakt ma doniosłe znaczenia dla charakterystyki ewolucji światopoglądu filozofa. Fiodor Stiepun, bliski przyjaciel Hessena, wyniósł z częstych z nim dyskusji, trwających prawie do 1939 roku, wrażenie, że Sergiusz Josifowicz

[...] zaczął stopniowo przezwycięzać transcendentny formalizm, który od początku swojego życia zgłębiał i którego zagorzale bronił. Ten niewątpliwie dojrzewający w nim zwrot jest jednak ledwie widoczny w niektórych artykułach, ale w pełni świadomego nawrócenia, nowej drogi w nich nie odnajdujemy³⁴.

W ramach rozpatrywanego problemu należy koniecznie zaznaczyć przynajmniej dwie cechy różnicujące filozofię młodego i późnego Hessena. Po pierwsze, zostaje przezwycięzona przepaść pomiędzy filozofią jako nauką o powinnościach czy też wartościach (*Wertwissenschaft*) a naukami empirycznymi o byciu (*Seinwissenschaften*), ale dokonuje się to nie epistemologicznie, lecz poprzez funkcjonalne zróżnicowanie struktury wartości, opracowane przez Hessena w jego „filozofii stosowanej”, której jądro stanowi osoba, jej wolność i samoświadomość. Co więcej, materiałem dowolnego badania naukowego ostatecznie nazywa on „byt w szerokim rozumieniu tego słowa, niezależnie, czy będzie to byt rzeczywisty, byt idealny, czy nawet byt wartości, które nie tyle «istnieją», ile «posiadają znaczenie»³⁵.

W tym ontologicznym zwrocie niewątpliwie wielką rolę odegrały badania z zakresu etyki i ontologii wartości przeprowadzone przez Nicolaia Hartmanna, odzeganego się od neokantyzmu. Po drugie, od dualistycznego przeciwstawienia tego, co w człowieku przyrodnicze, i tego, co kulturowe, myśliciel skłania się ku hierarchicznej strukturze złożonej z kilku dialektycznie powiązanych poziomów bytowych, zjednoczonych przez poziom najwyższy – Królestwo Boże, przenikające wszystko, co leży poniżej. Hessen coraz silniej zagłębia się w rozważaniach o istocie religii i jej znaczeniu dla człowieka, w antropologii filozoficznej i etyce, dąży do syntezy osiągnięć niemieckiego krytycyzmu (Kant) i religijnej filozofii rosyjskiej (Sołowjow, Dostojewski). W jego rozmyślaniach o „czystej” religii, czyli takiej, która wykracza poza granice samego tylko rozumu, pozostaje nienaruszalna idea autonomii (czyli także granic) wartości; czysta religia Chrystusa ukazuje ich obiektywną autonomię, „a to dzięki temu, że obdarza je świadomością granic i oczyszcza z wszelkiej pychy”³⁶. W tym samym czasie idea ta ewoluuje w ideę harmonii wartości:

[...] czy jest w ogóle możliwa taka jedność, która nie byłaby bezwarunkowym panowaniem którejś z wartości, pozbawiającym autonomii wszystkie pozostałe obszary kultury? Jeżeli taka jedność bez panowania, czyli bez pozbawiania swobody twórczości kulturalnej, jest możliwa, to prawdopodobnie jedynie jako realizacja czystej, bezinteresownej miłości. Nie

³⁴ F. Stiepun *Pamjati S. I. Gessena* [w:] S. Giessen *Pedagogiczeskije...* wyd. cyt. s. 514.

³⁵ S. Hessen *O sprzecznościach...* wyd. cyt. s. 97.

³⁶ Tamże, s. 84.

oznacza to przypadkiem, że tylko religia, a w szczególności religia chrześcijańska, pojmująca Boga jako źródło czystej miłości i głosząca miłość jako wartość najwyższą, jest powołana do tego, by przywrócić harmonię w świecie wartości i tym samym wewnątrz konstytuującej się osoby?³⁷

Pytający ton myśliciela oznajmia nam, że ponownie znalazł się on u granic badania filozoficznego, granic wyznaczonych przez krytyczny transcendentalizm.

Trudno powiedzieć, że Hessen staje się filozofem religijnym w całym tego słowa znaczeniu, a jeszcze trudniej znaleźć w jego pracach, czy też tekstach biograficznych, otwarte świadectwo poszukiwań duchowej podstawy w prawosławiu. Natomiast tradycja helleńska, „głęboko pokrewna duszy rosyjskiej” (Wyszesławcew), została przez niego twórczo podjęta i rozwinięta. „Począwszy od Sokratesa i Platona, cała antyczna dialektyka stanowi nie tylko dochodzenie do Absolutu, ale i zgłębianie samego siebie («poznaj samego siebie»)³⁸ – pisał Wyszesławcew. W tym samym kierunku rozwija swoją dialektykę Hessen, nie bez podstaw powołując się na Hegla, który „naprawdę oglądał to, co boskie w świecie, i [...] potrafił swą bezcenną intuicją przesyć swą dialektykę”³⁹.

W tej sytuacji można zgodzić się z badaczami spuścizny Hessena podkreślającymi jego tendencję do religijnej metafizyki (A. Walicki, E. Osowski i inni), jednocześnie zastrzegając, że filozofia ta kieruje się ku metafizyce jako pewnej niedosiężnej granicy, po której pokonaniu przestałaby być nauką. W tym kontekście filozof pozostaje kontynuatorem Kanta, który postawił problem immanentnego zastosowania rozumu – w granicach danego w doświadczeniu świata zjawisk, w opozycji do „nieuprawnionego”, transcendentnego zastosowania poza granicami doświadczenia. Co się zaś tyczy relacji pomiędzy filozofią transcendentalną i religią chrześcijańską, to jej specyfikę w kontekście analizy dorobku fundatora filozofii krytycznej wiernie oddał współczesny filozof: „Z transcendentalnej samorefleksji rodzi się myślenie filozoficzne, które można scharakteryzować zarówno jako myślenie postmetafizyczne, jak i postchrześcijańskie – co nie oznacza niechrześcijańskie”⁴⁰.

Nicolai Hartmann w refleksji nad swoją teorią etyczną podkreślał, że jej nierozwiązane – i zapewne nierozwiązywalne – problemy to pytania graniczne, które do niej nie przynależą i nie mogą być rozpatrzone w jej ramach⁴¹. Stwierdzenie to w całości można odnieść do filozofii Hessena. W obydwu przypadkach teoretyczne sprzeczności ujawniają się w czasie poszukiwań ich stron metafizycznych. Broniąc

³⁷ Tamże, s. 82.

³⁸ B. P. Wyszesławcew *Wiecznoje w ruszskoj filozofii* [w:] tegoż *Etika prieobrażennogo Ero-sa* Moskwa 1994 s. 153.

³⁹ S. Hessen *Państwo prawa i socjalizm* S. Mazurek (tł.) Warszawa 2003 s. 357.

⁴⁰ J. Habiermas *Granicy między wieroj i znanijem: ob istorii wlijanija i aktual'nom znaczenii religioznoj filozofii Kanta* A. J. Szaczyna, S. W. Saczyn (tł.) „Kantowski sbornik” 2009 nr 2 (30) s. 32.

⁴¹ N. Gartman *Etika* A. Głagoliew (tł.) Sankt-Pietierburg 2002 s. 686.

granic filozofii naukowej, Hessen jednocześnie uważa za konieczne zbadanie samych tych granic. Hartmann, naszym zdaniem, w sposób wyczerpujący uzasadnił podobne stanowisko, które legło u podstaw postkrytycznego rozwoju myśli filozoficznej:

[...] filozofii przyszło prowadzić dostatecznie ciężką walkę w obronie swoich praw do wolnego działania. Osiągnięcia filozofii krytycznej, w jej staraniach o postawienie granicy dyktatorskim manierom myśli religijnej, w tym punkcie absolutnie nie mogą być ocenione zadowolająco wysoko. Ale tak jak w jej istocie zawiera się gwarancja samodzielności religii w jej granicach, co naturalnie oznacza, że nie w „granicach samego rozumu”, ale także poza nim, tak w interesie etyki leży, by nie uchylać się od zadania zbadania tych granic w tym punkcie, w którym transcendują one problem⁴².

Świat jako całość nie podlega filozoficznej metodzie zaproponowanej przez Hessena, ale właśnie taką filozofię, przyznającą się do własnej ograniczoności, uczonej postrzega jako naukę. Jednocześnie ograniczenie przedmiotowego pola filozofii nie oznacza w tym przypadku ograniczenia jej materiału badawczego, nie prowadzi do treściowego zawężenia problematyki, gdyż ta jest czerpana bezpośrednio ze złożoności bytu. W oparciu o logikę transcendentálną Kanta, wiążącą formę z konkretnym przedmiotem, i dokonane przez Rickerta rozdzielenie przedmiotu i materiału poznania „filozofia stosowana” Hessena znacząco przesuwa się w kierunku syntezy własnej metody i „bezkresnego oceanu” życia – nieuchwytej dla poznania dyskursywnego całości.

Z języka rosyjskiego przełożył Daniel Wańczyk

“PHILOSOPHY” AND “METAPHYSICS” IN SERGEY HESSEN’S INTERPRETATION

Scattered issues of cognition are drawn together in philosophy that is understood by S. Hessen as the most abstract science, whereas the ultimate unity is available only to life itself and is experienced as the intuition of the whole. Any rationalized metaphysical constructions are though consistently rejected by the thinker, being regarded as confusing the boundaries between different values and fields of knowledge. In Hessen’s interpretation, “philosophizing” as metaphysical speculation, but not “metaphysics” as a science can be admitted.

Natalia Danilkina: e-mail: natalia.danilkina@gmail.com

⁴² Tamże, s. 687.