

LESZEK AUGUSTYN

WARTOŚĆ BYTU:
ONTOLOGIZM ETYCZNY W FILOZOFII ROSYJSKIEJ

ROZWAŻANIA WOKÓŁ FILOZOFII BORYSA WYSZESŁAWCEWA

Prezentowany artykuł dotyczy filozofii Borysa P. Wyszesławcewa (1877–1954). Pierwsza część została poświęcona problemowi wolności w jej relacji do świata wartości. Na tym etapie analiz zostały podkreślone wątki zaczerpnięte z filozofii N. Hartmanna. W drugiej części artykułu została przedstawiona polemika Wyszesławcewa z wczesnymi poglądami S. I. Hessena. Dotyczyła ona irracjonalnego charakteru wolności (mistyki) i jej rzekomej nieprzystawalności do sfery kultury (filozofii). Nie zgadzając się z tym stanowiskiem, Wyszesławcew wskazywał na ich współobecność w „przeżyciu” (*pierieżiwanije*), czyli pierwotnym doświadczeniu rzeczywistości, które może z kolei stać się podstawą filozofii wolności (w tym również kultury). Stanowisko Wyszesławcewa można określić mianem ontologizmu etycznego, który jednocześnie winien być uznany za podstawę projektu filozofii wolności.

Borys Wyszesławcew (1877–1954) – rosyjski filozof przeobrażonego Erosa – zaproponował podział systemów filozoficznych wedle pewnego klucza. Dzielił je mianowicie na immanentne i transcendentne (a wyznacznikami tego podziału były dlań dwie przeciwstawne idee: człekobóstwo i Bogoczłowieczeństwo), pomiędzy nimi zaś sytuował transcendentalizm. W związku z powyższym mówił o dwóch „transach”, czyli redukcji fenomenologicznej i redukcji absolutnej. Trans pierwszy prowadzi do odślonienia poziomu istot, kategorii, idei i wreszcie – samoświadomości, natomiast drugi – wiedzy ludzką świadomość ku wymiarowi absolutnemu. Ostatecznie otrzymujemy więc trzy poziomy bytu: byt pierwszego wymiaru (czasowo-przestrzenny), byt drugiego wymiaru (sofijny) oraz byt trzeciego wymiaru (absolutny ponad-byt),

a także dwie wspomniane redukcje. Propozycja etyczna Wysesławcewa, której wybrane wątki zamierzamy w niniejszym szkicu rozważyć, zmierzała w stronę takiej teorii filozoficznej, która ujmowałaby i tym samym syntetyzowała wyszczególnione poziomy bytu. Bytu, którego konieczność przyjęcia jako przesłanki pierwszej filozof postulował i uzasadniał w następnych swych krokach, teoretycznych rozwinięciach. Jednocześnie wpisywał tak zamierzony projekt w odczytywaną „na nowo” tradycję filozoficzną. Wychodząc od problemów kantowskich i pokantowskich (zagadnienia bytu i normatywizmu świadomości moralnej), a zarazem cofając się – z jednej strony – do Platona (Eros filozoficzny), z drugiej zaś – do judeochrześcijańskiej tradycji etyki prawa i etyki łaski, a wreszcie uzupełniając tę ostatnią o wątki psychoanalityczne i aksjologiczne („sublimatyzm”), zarysowuje on – nieco eklektyczną, niemniej z wielu względów interesującą – teorię etyczną. Teorię, którą moglibyśmy uznać za jeden z ważniejszych przykładów (pozwólmymy sobie nazwać ten nurt) rosyjskiego ontologizmu etycznego¹.

Pomiędzy Kantem a Hartmannem

Wysesławcew uznał *Etykę* Hartmanna – swego dawnego przyjaciela z Marburga – za osiągnięcie doniosłej wagi dla głębszego zrozumienia problemu wolności². Podkreślał jednocześnie, że stojący za nią ontologizm jest – pod pewnym kątem – natury religijnej. Chociaż bowiem na jego gruncie odrzuca się przesłanki teologiczne, to jednak w ich miejsce przyjmuje się byt transcendentno-irracjonalny³. Wydaje się,

¹ Zapewne do wskazanego nurtu ontologizmu etycznego przynależałyby – rozumiane w możliwie szeroki sposób – koncepcje filozofii post-sołowjowskiej; jednakże problem ten wymagałby pogłębionego i komparatystycznego namysłu, co znacznie wykraczałoby poza ramy niniejszego szkicu.

² B. P. Wysesławcew *N. Hartmann. Das Problem des geistigen Seins* (rec.) „Put” 1933 nr 40 s. 73: „W tej ostatniej książce [mowa o dziele *Ethik*, które ukazało się w 1926 r. – L. A.] zawarta jest zadziwiająca analiza kategorialna problemu wolności: z tego, co już wiemy na ten temat, jest to bodajże najgłębsze i najnowsze” – pisze rosyjski filozof, aby następnie, co charakterystyczne, odesłać czytelnika tych słów do swojej książki *Etyka przeobrażonego Erosa* (1931). W Marburgu Borys Wysesławcew spędził styczeń i luty 1909 roku oraz semestr zimowy 1909/1910, słuchał tam wykładów między innymi H. Cohena i P. Natorpa, a nade wszystko zbliżył się z N. Hartmannem. Prawdopodobnie odwiedził miasto nad rzeką Lahn raz jeszcze latem 1911 r. Wziął udział w publikacji jubileuszowej książki dedykowanej Cohenowi: *Philosophische Abhandlungen: Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht* (Berlin 1912). Por. N. Dmitrijewa *Ruskoje nieokantianstwo: „Marburg” w Rossii. Istoriko-filosofskie ocerki* Moskwa 2007 s. 195–196.

³ B. P. Wysesławcew *Etika priobrażennogo Erosa* [w:] tegoż *Krizis industrialnoj kultury. Izbrannye sozinienija* Moskwa 2006 s. 164. Oczywiście twierdzenie takie postaje problematyczne. Patrząc bowiem z innej perspektywy, to samo stanowisko można określić mianem „ateizmu umiarkowanego”. Por. J. Gałecki *Ateizm Nicolai Hartmanna (1882–1950)* „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1965 nr 5 (48) s. 93. W tym wypadku można więc rzec, iż mamy do czynienia z przykładem myślenia *etsi Deus non daretur*.

że w tym wypadku ta swoista „religijność” filozofii może być rozumiana w sensie ontologicznym: wyraża się w gotowości przyjęcia bytu i zarazem poczucia jego tajemnicy. Rosyjski filozof zaproponował własny projekt etyczny, który w założeniu nie tylko winien spełniać postulat ontologizmu etycznego (rozjaśnieniu tego zagadnienia ma służyć niniejszy szkic), ale również przezwyciężyć problemy teoretyczne, jakie pojawiły się na gruncie współczesnej myśli etycznej. Wydaje się, że zgodnie z tym przekonaniem etyka musi na powrót – oczywiście nie rezygnując z namysłu czysto teoretycznego – stać się w dosłownym sensie filozofią praktyczną. Ontologiczną: religijną i życiową.

Zdaniem Wyszesałowca główny nurt filozofii rosyjskiej, opierając się na intuicjach Dostojewskiego i myśli Sołowjowa, a także walcząc z pokusą immanentyzmu (czyli wprost odrzucając idola człekobóstwa), opowiada się za transcendentyzmem (próbując tym samym wpisywać się w perspektywę Bogoczłowieczeństwa). Nawiązując do niektórych duchowych i intelektualnych tradycji, filozofia ta jednocześnie pozostaje świadoma swoich powiązań z myślą dwudziestowieczną:

Myśl filozoficzna końca XIX wieku – podkreślał myśliciel – podtrzymywała i m n a n e n t y z m i z zasady odrzucała wszelkie wyjście [*transcensus*] poza świadomość, poza granice podmiotu; obecnie przyjmuje zaś ona konieczną „intencjonalność” świadomości, a nawet więcej, konieczne jej przekroczenie [*transcensus*]⁴.

W myśl tego rozpoznania należy przyjąć, iż każda ujmowana w poznaniu rzecz przekracza poziom poznawczy w stronę „tego, co transcendentne”, czyli zakłada istnienie rzeczy samej w sobie. Świat zjawiskowy, *phaenomena bene fundata*, odsyła więc do swych ontologicznych fundamentów. To, co względne, domaga się bowiem zakorzenienia w głębszej, koniecznej i absolutnej warstwie bytowej: „Powiedzieć «przejaw» – oznacza r e l a t y w i z o w a ć, ograniczać, stawiać pytanie, podawać w wątpliwość; niemniej relatywizować można tylko wychodząc od przesłanki A b s o l u t u”⁵.

W ocenie rosyjskiego filozofa całość rozumowania Kanta, jako autora *Krytyki czystego rozumu*, prowadzi do tak rozumianej relatywizacji ludzkiego poznania – zarówno wiedzy naukowej, jak i rzeczywistości empirycznej. Jak przekonywał rosyjski myśliciel, „krytyka w obrębie samego rozumu” wprost dowodzi, że „prawodawczy” i autonomiczny rozum nie jest samowystarczalny. Co więcej, sam rozum odsyła poza własne granice. Czyż bowiem nie poznajemy „tylko częściowo”? Stanowi to nie tylko wniosek, do którego prowadzi krytycyzm, lecz wyraża także istotę przesłania chrześcijańskiego – wszak „teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany” (1 Kor 13,12)⁶. Kant był oczywiście przekonany, że obalił dowód ontologiczny, ale w istocie rzeczy całą swoją doktryną potwierdził tylko

⁴ Tamże, s. 165.

⁵ Tamże, s. 168.

⁶ Cytat biblijny za: *Biblia Tysiąclecia* wyd. 3 Poznań–Warszawa 1987.

jego zasadność. Wyszesaławcew podkreślał, iż sama już struktura Kantowskiego myślenia opiera się na przeciwstawieniu tego, co względne, i tego, co absolutne. A to przecież pociąga za sobą nader istotne konsekwencje. Tak więc oba wyróżnione poziomy bytu pozostają nierozłączne: ale to pierwszy odsyła do drugiego. I właśnie w tym „wskazywaniu” lub „przejściu” zawiera się – wbrew przekonaniom niemieckiego filozofa – sens dowodu ontologicznego. W tym wypadku, rzeklibyśmy, same fenomeny świadczą na rzecz noumenów. W przeciwnym bowiem razie: jeśli odrzucamy, a nawet tylko „ograniczamy” bądź wypieramy z poznania poziom istnienia noumenalnego, absolutnego, to tym samym popadamy w niczym nieuprawnione i z gruntu idolatryczne „absolutyzowanie” tego, co względne. Na tym więc etapie swego namysłu Wyszesaławcew przeprowadza argumentację nie wprost. Takiego zaś idolizmu – co samo przez się zrozumiałe – należy się ze wszelkich miar wystrzegać. W opozycji tedy do wszelkich pokus, dążących do „zamknięcia” myśli w „cząstkowości” fenomenów, należy przyjąć, że: „Wątpienie i negacja stanowią r e l a t y w i z u j ą c ą s i ł ę A b s o l u t u, która w nas samych żyje i działa, a także relatywizuje nas samych”⁷. Rosyjski filozof zdaje się więc twierdzić, że przyjęcie Absolutu jako istnienia bezwzględnego (*absolutum*) niejako odzyskuje świat dla wolności i że to dopiero ustanowienie właściwej relacji świata do Boga pozwala dojrzeć w tym pierwszym zbiór bytów względnych (choć nie przypadkowych), a poprzez to umożliwia również uporządkowanie hierarchii bytu.

Jak wobec tego należy rozumieć zadanie, przed którym stoi współczesna myśl filozoficzna? Odpowiedź może przyjmować formę pytania filozoficznego, odsyłającego do problemu bytu, a właściwie mówiąc – irracjonalnej (wprost niepoznawalnej) podstawy systemu bytu:

Filozofia jest systemem problemów, systemem tego, co nieznanne, „systemem cudów”, jak wyraził się N. Hartmann, u którego podstaw leży ostatni wielki cud bytu, ostatni zakryty jego sens. I ta tajemnica nadaje największą wiarygodność Sokratejskiemu „oida hōti ouk oida” (wiedzy o tym, co nieznanne, wiarygodności nieznanego)⁸.

Zapewne myślenie Wyszesaławcewa dałoby się wpisać w pewną „figurę samozwrotności”. Jeśli przyjąć taką interpretację, to schemat rozumowania przebiegałby od bytu do wolności – byłoby to miejsce do analiz działania wolnego – oraz od wolności do (bytu) wartości – co wyznaczałoby przestrzeń aksjologicznej filozofii wolności.

Przystępując do omówienia pierwszej części owej „figury”, należy wpięrow wyraźnie podkreślić różnice zachodzące między wskazywanym przez świadomość celem, wybranymi doń środkami i – w końcu – samym działaniem tworzącym łańcuch przyczynowy. Wybór środków odsyła bowiem do porządku przyczyn. Świadome zaś dążenie do celu jest de facto wyborem przyczyn. Świadoma teleologia nie

⁷ Tamże, s. 170.

⁸ Tamże, s. 166.

tylko nie wyklucza konieczności przyczynowej, ale wręcz ją zakłada: „Jeśliby przyroda działała – podkreśla myśliciel – w sposób wolny i dowolny, człowiek ostatecznie utraciłby wolność działania: stałby się niewolnikiem przypadku albo niewolnikiem zaludniających przyrodę i działających w sposób wolny duchów”⁹. W konsekwencji więc przyjęcie takiego panindeterminizmu całkowicie znosiłoby wolne działanie. Wyższe stopnie bytu obejmują stopnie niższe, a zatem i „wolna teleologia” (*swobodnaja celesoobraznost'*), możliwa na poziomie świadomości, zawiera w sobie – jako przesłankę dla własnego działania – konieczność przyrodniczą. Stopnie bytu można rozumieć w sensie arystotelesowskiej materii i formy lub heglowskiego „zniesienia zachowującego” (*aufhebung*). W tym sensie każdy wyższy stopień bytu jest „nową” formą, a dotychczasowy i już przekroczony stopień staje się jej materią. Hierarchia stopni bytu rozciąga się od najniższych poziomów materii, poprzez pośrednie (np. biologiczne i psychiczne), aby na końcu osiągnąć poziom ducha. A tym samym dotyka pewnej znaczącej granicy:

Być może – zauważa filozof – nie istnieje bezcielesny, swobodnie unoszący się duch – ale niewątpliwie istnieje duch wcielony albo uduchowione ciało. „Duch” oznacza osobny stopień bytu, który nie może zostać zaprzeczony przez żaden materializm. Stopień ten posiada własną determinację, swoje prawa, wyrażające się w osobnych kategoriach, których nie spotyka się w przyrodzie i naukach przyrodniczych¹⁰.

Czym jest ów byt duchowy? Jest to mianowicie: „byt osoby działającej i poznającej w sposób wolny”¹¹. Celem działania – wyznaczanym w ramach „wolnej teleologii” – jest, dokładnie mówiąc, to, co nie istnieje, ale zarazem stanowi to, co powinno istnieć, niejako domaga się za-istnienia. A powinność „istnieje” zawsze w relacji do świadomości albo podmiotu. Działanie prawdziwe (obejmujące cel, środki i urzeczywistniające je działanie), czyli proces „wcielania idei”, możliwe jest dopiero w wyniku połączenia celów ze środkami. W tym wypadku „świadomość określa byt”. Wolna teleologia zakłada zatem podmiot działania. Wybór celów i środków jest wprawdzie wolny, niemniej z jednej strony jest ograniczony przez „konieczność wynikającą z powinności” i ukierunkowaną na podmiot, z drugiej zaś jest określony (zdeterminowany) przez cele ujmowane jako wartości (*cennost'*). Każde działanie jest więc poprzedzone „sądem o wartościach”, co dokonuje się w wyniku odniesienia do obiektywnie istniejących wartości, a ściślej to ujmując – systemu wartości (takie obiektywne wartości stanowią na przykład nauka, organizacja życia społecznego, gospodarka, technika, osoba, życie etc.)¹².

⁹ B. P. Wyszelsławcew *Wiecznoje w russkoj filozofii* [w:] tegoż *Krizis industrialnoj kultury...* wyd. cyt. s. 651.

¹⁰ Tamże, s. 653.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 655.

Przechodząc w ten sposób do omówienia drugiej części „figury samozwrotności”, należy podkreślić, iż nie tylko wolność istnieje w obliczu wartości, ale też sama możliwość zaisnienia pełni wolności możliwa jest wyłącznie w oparciu o obiektywny system wartości. Uwagi te łączą się z podstawową kategorią powinności i jej sposobem bycia, ale nie tylko – wiodą również do antynomii, które z powinnością nieodłącznie się wiążą. W przekonaniu Wysesławcewa sens, jaki królewiecki filozof nadał swemu rozumieniu powinności (obowiązku), grzeszy moralizmem i imperatywizmem. Taki zaś „filozoficzny jurydyzm” okazuje się na gruncie rozumu praktycznego (*scil.* etyki) całkowicie nieskuteczny, a nawet wbrew swym intencjom jest – *horribile dictum* – przeciwnie skuteczny (wszak już wiele wieków wcześniej doskonale wiedział o tym Paweł z Tarsu). Inaczej ta sama rzecz wygląda u Nicolai Hartmanna, dla którego powinność pozostaje przede wszystkim kategorią modalną, wyrażającą sposób istnienia wartości i zawierającą w sobie postulat realizacji wartości.

Kant utożsamiał autonomię rozumu praktycznego z autonomią osoby. Ale mimo takiego teoretycznego zrównania ujęty sam w sobie obowiązek (nakaz i zakaz) pozostaje heteronomiczny, a zatem zewnętrzny wobec indywidualnej osoby. Ponadto autor *Krytyki praktycznego rozumu* posługuje się określeniem wolności, które nie obejmuje „złej wolności”, czyli „świadomej woli zła”. Filozof ten chciał bowiem mówić o dobrej woli (dodajmy – gwoli sprawiedliwości – iż mimo to zmuszony był dostrzec także istnienie w naturze ludzkiej „zła radykalnego”). Wysesławcew wskazuje jednak na potrzebę innego ujęcia tej kwestii. Istotną podpowiedź odnajduje zresztą u N. Hartmanna. Wyłaniająca się wprost z zagadnienia wolności antynomiczność – pojawiająca się zawsze tam, gdzie samą wolność próbujemy ująć w kategoriach intelektualnych – dotyczy wszakże Hartmannowskich antynomii (powinności i autonomii). Antynomiczność ta opiera się na wymogu jednoczesnego przyjęcia dwóch postulatów. Po pierwsze, całkowitego podporządkowania się wartościom (autonomia wartości), albowiem powinność idealna domaga się bezwzględnej realizacji wartości, i po drugie, zachowania wolności osoby (autonomia osoby), która wynika z powinności realnej. Możliwe ujęcie owej antynomii da się sprowadzić do wskazania dwóch osobnych rodzajów determinacji: idealnej (wartości) i realnej (osoby). W przekonaniu Wysesławcewa „czysto” intelektualne próby rozstrzygnięcia problemu wolności pozostają jednak niewystarczające¹³. „Wszelka teoria szara” – mógłby powtórzyć za Goethem – „Zielone tylko złote drzewo życia”¹⁴. Ponieważ antynomia powinności wyraża się na płaszczyźnie życiowej pod postacią tragizmu, przeto domaga się życiowego przezwyciężenia. Mimo wszystko – jak prze-

¹³ Na gruncie myśli Wysesławcewowskiej można by uznać za szczególnie ważną formułę antynomii, która opiera się na rozróżnieniu „wolności moralnej” (determinowanej przez wartości) i „wolności w ogóle” – zdolnej do bycia dobrą lub złą (determinowanej przez osobę). Wolność moralna jest wolna o tyle, o ile pozwala się determinować przez uwewnętrzną zasadę (wartości), a zatem o ile poprzez zasadę determinuje samą siebie (ustanawia wolność pozytywną). Por. N. Gartman *Etika* A. B. Głogoliew (tł.) Sankt-Pietierburg 2002 s. 660.

¹⁴ J. W. Goethe *Faust. Tragedia* cz. I A. Pomorski (tł.) Warszawa 2005 s. 82.

konuje rosyjski filozof – wolność samowoli (stanowiąca negatywną stronę wolności) powinna zostać zachowana na wyższym poziomie, albowiem sama już wolność osoby jest wartością. Wolność samowoli zachowuje tedy charakter etyczny. Podkreślając, iż fundament etyki opiera się na relacji wolności do wartości, Wyszelsławcew wskazuje tym samym na istnienie nierozwiązywalnych konfliktów pomiędzy przynajmniej niektórymi wartościami w ramach tej samej obiektywnej „tablicy wartości”. Oczywiście, wyrasta stąd tragizm bycia-ku-wartościom. Człowiek nie jest zatem aksjologicznie determinowany w sposób racjonalny: nasze wybory pozostają zawsze zdane na dowolność, co jednak – należy to natychmiast dodać – stanowi podstawowy warunek twórczości. Na czym polega więc zasługa Hartmanna? Otóż w przekonaniu Wyszelsławcewa antynomia powinności pozwala na głębsze poznanie „mechanizmu” tak zwanego sprzeciwu autonomicznego. Zastanawiając się nad możliwością rozwiązania antynomii podwójnej determinacji (bytu i powinności), filozof niemiecki pisze: „Chcąc na nie [a mianowicie na pytanie dotyczące możliwości rozstrzygnięcia antynomii wolności ludzkiej woli – L. A.] odpowiedzieć pozytywnie, trzeba by pokazać, jak w woli istnieje inna jeszcze instancja, autonomiczna zarówno wobec bytu, jak wobec powinności, a więc równocześnie wobec obu determinacji, które toczą walkę w człowieku”¹⁵. Jak dalej przyznaje, nie jest to bynajmniej kwestia rozstrzygnięta, a nawet konkluduje, że ten rodzaj ludzkiej wolności nadal „spowija mrok”.

Otóż we wspomnianej „skrytości” kryje się właściwy przedmiot namysłu Wyszelsławcewa. W istocie chodzi tutaj o walkę w samym „sercu” człowieka (jaką zauważał i podkreślał również Dostojewski)¹⁶. Przejście od wolności negatywnej (wolność samowoli) do jej pozytywnego wypełnienia (wolność-w-dobru) dokonuje się poprzez bunt. Osoba stara się pozostać „celem dla samej siebie”. Wbrew temu wszystkiemu, co zdaje się ją ograniczać, próbuje zachować autonomiczność, dlatego też nie chce podporządkować się jakiegokolwiek wyższej determinacji („zagłusza głos serca”). Odrzuca więc wolność pozytywną albo – innymi słowy – nie chce wolności-w-dobru. Neguje tym samym istnienie niezależnego od niej systemu wartości i usilnie stara się obronić jedyną uznawaną przez siebie wartość: autonomię (własnej) osoby. Pozostaje więc ślepa na to, że tak naprawdę tylko w „królestwie wartości” może w pełni stać się „celem samym w sobie” (w języku religijnym znaczyłoby to, iż wykazuje się brakiem wiary). W obliczu takiego „autonomicznego sprzeciwu” Wyszelsławcew proponuje rozwiązanie antynomii etycznej w oparciu o sublimację samowoli:

¹⁵ N. Hartmann *Systematyczna autoprezentacja* [w:] tegoż *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja* J. Garewicz (tł.) Toruń 1994 s. 122.

¹⁶ Wyszelsławcew przykładał duże znaczenie do symbolu serca (i podobnie jak Scheler uznawał je za organ służący rozpoznawaniu wartości), dlatego też podejmował ciekawe próby rozwinięcia „filozofii serca”. Por. L. Augustyn *Eros religii, eros filozofii. Symbolika erotyczna jako przewyciężenie „...izmów” w filozofii Borysa P. Wyszelsławcewa* [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej* K. Duda, T. Obolevitch (red.) Kraków 2010 s. 213–217. Por także L. Augustyn *Wolność w jedności? Borys Wyszelsławcew i rosyjska filozofia sobornosti*, Kraków 2012 s. 88–91.

Wolność negatywna jeszcze nie zawiera w sobie wolności pozytywnej, ale wolność pozytywna zawiera w sobie i zachowuje wolność negatywną. Nieograniczona sama o sobie nie zawiera w sobie determinacji, pochodzącej z królestwa wartości, a nawet może jej się przeciwstawić, ale królestwo wolności, osadzające się w rzeczywistości i ją determinujące w nieunikniony sposób zawiera w sobie wolność samowoli z tej tylko przyczyny, iż ta ostatnia jest warunkiem możliwości wartości etycznych i – w konsekwencji – sama jest wartością etyczną. Osoba jako cel sama w sobie może ignorować królestwo celów i odrzucać jego determinację, ale królestwo celów nie może ignorować wartości osoby i z konieczności zawiera w sobie osobę jako cel sam w sobie¹⁷.

Tak więc wolność pozytywna, będąca wolnością -w-dobru, powinna zawierać w sobie także wolność negatywną, czyli wolność samowoli. Jak wiemy, ta ostatnia jest wolnością stanowiącą z definicji zarzewie buntu i z tego chociażby względu domaga się swego „przekroczenia” w oparciu o wolność zorientowaną aksjologicznie. Aby móc bowiem realizować wyższe potencje ducha, trzeba spełnić przynajmniej dwa podstawowe warunki, a mianowicie należy osiąść zdolność rozpoznawania hierarchii wartości i przejawiać wolę ich realizacji¹⁸. To właśnie dlatego filozof podkreślał konieczność poddania wolności procesowi sublimacji. A oznaczać to może – ni mniej, ni więcej – tylko współwystąpienie i wzajemne kreślenie obydwu wolności. Ujęcie zatem całej „pełni wolności” umożliwia dopiero – co jednakże stanowi już szerszą propozycję rosyjskiego filozofa – rozwinięcie projektu etyki sublimacji (*scil.* etyki łaski).

Sublimacja – szczególnie na swym wyższym, duchowym poziomie – dotyczy zatem wolności, niemniej jest to wolność, która u swych własnych podstaw pozostaje na wskroś irracjonalna. Podobnie zresztą jak i sama „materia” świata – w tym, co dane – stanowi dla rozumu sferę irracjonalności. Warto zauważyć, iż pojęcie tego, co irracjonalne, Wyszesaławcew odkrywa niejako przy okazji rozważań wokół filozofii J. G. Fichtego, przy czym zapewne nie bez znaczenia pozostają impulsy płynące od Hartmanna:

Dane jest to, co nie-dane – w ten sposób powinno być określone postrzeganie [*sozierscanije*]; za tą jego własnością skrywa się wieczne pytanie wszelkiej filozofii, każdego poznania: co jest (*ti est*)? – jeśli nie byłoby danego bytu, jeśli nie byłoby niczego, to nie byłoby też samego pytania. Jeśli wszystko byłoby dane, to nie szukalibyśmy owego *ti*, ale po prostu byśmy go posiadali. Byt dany jest jako to, co skryte, tajemnicze, irracjonalne; dany jest jako problem¹⁹.

¹⁷ B. P. Wyszesaławcew *Etika priebrażennogo...* wyd. cyt. s. 130–131.

¹⁸ S. A. Lewickij *Oczerki po istorii russkoj filosofii* t. 2 [w:] tegoż *Tragedija swobody. Izbrannye proizwiedienija* Moskwa 2008 s. 811.

¹⁹ B. P. Wyszesaławcew *Etika Fichtie. Osnovy prawa i nrawstwiennosti w sistiemie transcendentalnoj filosofii* Moskwa 2010 s. 33.

Na tym wczesnym etapie – przypomnijmy, był to rok 1914 – pojawia się zatem w myśleniu filozofa podstawowe przeciwieństwo: byt i rozum, element irracjonalny i racjonalny, materia i forma, *apeiron* i *peras*. Wyszesaławcew będzie poszukiwał zadowalającej odpowiedzi (a zatem i wskazania relacji łączącej oba te człony) na wyłaniające się stąd pytanie: jak można współ-myśleć, ujmować obydwie te sfery? Jak przekroczyć ten tak ciężący nad poznaniem rzeczywistości *hiatus irrationalis*? Odpowiedzi – na co powyżej wskazywaliśmy – starał się udzielić na gruncie „etyki przeobrażonego Erosa”.

Rosyjskie konteksty

W bezpośrednim związku z omówionym powyżej kręgiem problemowym pozostaje również polemika, jaką Wyszesaławcew podjął z poglądami Sergiusza Hessena (wyłożonymi przez tego ostatniego w artykule *Mistyka a metafizyka*, który ukazał się w pierwszym numerze organu rosyjskiego neokantyzmu, czyli w rosyjskiej wersji czasopisma „Logos”, w 1910 roku). Z rozważań Hessena wynikało, iż przynależąca do mistyki sfera irracjonalności dotyczy porządku subiektywnych „przeżyć”, a tym samym znajduje się poza filozofią, poza wartościami, poza kulturą, a nawet poza religią. Otóż z tytułowego przeciwstawienia metafizyki i mistyki – wywodzonego przy tym od dość rozpowszechnionego przekonania łączącego metafizykę z racjonalizmem, a mistykę z irracjonalizmem – wynikało, że owa różnica jest zasadnicza, „absolutna”:

Stwierdziliśmy, że metafizyka istnieje tam, gdzie zostają przekroczone granice ustanowione między oddzielnymi obszarami wiedzy i kultury. Prowadzi zawsze do przekroczenia granic między czystą logiką (formą) i naukami o rzeczywistości (treścią). [...] w analogicznym ujęciu wszelki mistycyzm powstaje tam, gdzie nie przestrzega się o s t a t n i e j granicy między filozofią i życiem, między sferą twórczości kulturowej – albo inaczej: wartości kulturowych – i sferą przeżycia irracjonalnego [...]. W takim wypadku mistycyzm oznacza brak respektu dla ostatecznych granic poznania filozoficznego, beznadziejną próbę zawarcia w pojęciu tego, co irracjonalne, odnalezienia formy dla tego, co jest absolutnie pozbawione formy, absolutnie jedyne i niepodzielne przeżycia²⁰.

Mistycyzm stanowi zatem wytwór niczym nieuprawnionej racjonalizacji mistyki; zresztą w sensie właściwym wypracowanie filozofii mistyki w ogóle nie jest możliwe. Zasadne jest natomiast mówienie o mistyce, którą da się utożsamić z „przeżyciem irracjonalnym” (*irrationalnoje pierieżiwanije*). W tym sensie mistyka jest bezprzedmiotowa, albowiem dotyczy stanów duszy i wyraża subiektywne

²⁰ S. I. Giessen *Mistika i metafizika* [w:] tegoż *Izbrannyje soczinenija* Moskwa 1999 s. 42–43.

przeżycia jednostki. Filozofia zaś przynależy do sfery kultury, tworzących ją przedmiotowych wartości oraz obiektywnych znaczeń. Jeśli tedy filozofia (metafizyka) odnosi się do dziedziny kultury, a ta ostatnia jest sumą realizowanych wartości, to w konsekwencji mistyka znajduje się poza kulturą i poza światem wartości²¹. Graniczne pojęcie filozofii stanowi zatem „przeżycie”. To dopiero przeprowadzenie jego krytycznej analizy prowadzi do wyodrębnienia się „czystej filozofii” i „czystej mistyki”. O takim rozdzieleniu świadczyć może owa specyficzna rola, jaką w kulturze odgrywa niekiedy „czysta irracjonalność”. Czyż bowiem przynajmniej w niektórych przypadkach jej przejawy nie prowadzą do zaistnienia pozakulturowego fenomenu jurodstwa? „Błądząc w świecie – jak to obrazowo ujmuje Hessen – skryształizowanych wartości, gdzie wszystko zostaje przemyślane i poddane formie, jurodowi jawią się niejako żywymi wcieleniami bezformia, zostają jakby pozbawieni wszelkich stanowiących kulturę wartości, zapóźnieni względem nich”²². W jurodstwie – owym irracjonalnym wyłomie w strukturze kultury – autor „Logosu” dostrzegał więc brak sensu (nie-sens, kontr-sens).

W przeciwieństwie jednak do tak „nihilistycznego” stanowiska można utrzymywać, iż dla Wyszelsławcewa (jak i każdej świadomości religijnej) w fenomenie jurodstwa zawiera się nader istotne wskazanie na sens wyższy, swego rodzaju „nad-sens”. Przy takiej interpretacji rosyjski fenomen jurodstwa, ów „swoisty brak talentu formy”, odsyła do żywiołu „materii” świata, nieograniczonej z zewnątrz „świętej głupoty”, która jednak może zostać prześwietlona i tym samym przemieniona przez siłę duchową: niejako *ab ovo* zorganizowana. Takimi przykładami pozytywnej sublimacji są – stworzone przez Dostojewskiego literackie postacie – Zosima i Alosza Karamazow. Ale nie tylko. Żywiołowa siła bezformia może stanowić zarówno przywilej, jak i zagrożenie. Tę samą bowiem siłę możemy dostrzec w jak najbardziej „biesowskich” postaciach Dostojewskiego. Uogólniając, możemy zatem powiedzieć, że irracjonalność, owa pierwotna wolność o janusowym obliczu, w sposób szczególnie uobecnia się w życiu narodowym Rosjan. Wynika stąd zadanie, ale i szczególnie przywilej jej życiowego przeobrażenia. Trzeba tylko wskazać sposób na to, aby „odnaleźć swoje Ja, panować nad samym sobą”²³. Zarówno przydatnej w tym celu teorii, jak i swoistej propozycji terapii filozoficznej można dopatrywać się w Wyszelsławcewowskim projekcie etyki sublimacji. Odnaleźć zatem sens życia (indywidualny i narodowy), sens własnej historii, można tylko poprzez samookreślenie, uczynienie własnego bytu wartościowym. Oczywiście uwaga ta nie pozostaje bez znaczenia dla sprawy pełniejszego zrozumienia samych podstaw myślenia rosyjskiego filozofa. W związku z tym powróćmy na moment do wielokroć już przywoływanego terminu „przeżycie”.

²¹ Tamże, s. 62.

²² Tamże, s. 65.

²³ B. P. Wyszelsławcew *Russkaja stichija u Dostojewskiego* Berlin 1923 s. 27.

Otóż słusznie naszym zdaniem V. Jankélévitch podkreśla, iż na gruncie filozofii rosyjskiej „przeżycie” (*pierieżiwanije*) odsyła w pierwszym rzędzie do „doświadczenia wewnętrznego” W. Sołowjowa²⁴. W znaczeniu, jakie nadaje temu pojęciu myśliciel rosyjski, należy bowiem dopatrywać się wyraźnej tendencji do zniesienia przeciwieństwa podmiotowo-przedmiotowego w celu dotarcia do rzeczywistości (*diejstwitielnost'*) jako bezpośredniego przedmiotu poznania, a tym pozostaje dlań zawsze „autentyczne istnienie”²⁵. Z jednej bowiem strony w „przeżywaniu” zawiera się element intensywności i pierwotnie życiowej rozciągłości, i w tym „mistycznym” właśnie sensie „prze-żywać” może znaczyć: „żyć aktywnie własnym życiem” bądź odnosić się do „życia przeżytego w swoim natężonym trwaniu”. Z drugiej zaś strony przeżycie dotyczy duchowej funkcji jednoczenia i dlatego łączy się z pojęciem wiedzy integralnej, hierarchii bytowych²⁶.

Uwagi te powinny sprowadzić nasz namysł na ścieżki myślenia Wyszesaławcewa. Owo zarysowane powyżej i nader krytyczne stanowisko Hessena wywołało bowiem zdecydowany sprzeciw ze strony tego myśliciela. Utrzymywał on, że poprzez takie rozumienie zarówno istoty, jak i umiejscowienia mistyki (irracjonalności) w świecie ludzkiego doświadczenia pozbawia się ją wszelkiej wartości i nadto – trzeba jednak dodać, iż wbrew intencjom autora *Mistyki a metafizyki* – prowadzi do zniesienia jakkolwiek uchwytnej jej sensu. Na gruncie takich poglądów sfera irracjonalności została więc pozbawiona jakiegokolwiek znaczenia poznawczego, stała się tylko synonimem „nieprzeniknionej ciemności”. Gdyby więc to, co irracjonalne, w ogóle nie było możliwe do ujęcia w pierwotnym akcie intuicji (akcie filozoficznym *par excellence*), to wtedy „filozof nie miałby o czym pisać”²⁷. Filozofia nie może bowiem abstrahować od własnego „ciemnego tła” (doskonale wiedział o tym H. Bergson, który jednak w ramach własnego stanowiska popadł w drugą skrajność). Określając byt, nie można zatem – i to pod żadnym pozorem – pomijając leżącą u jego podłoża irracjonalności.

Dlatego też irracjonalna wolność pozostaje dla Wyszesaławcewa jak najbardziej wolnością „tego świata” i bynajmniej nie należy – w jego mniemaniu – dążyć do jej wyparcia poza granice możliwego doświadczenia filozoficznego. Przestrzenią tak pojętej wolności – irracjonalności – jest przecież człowiek i tworzona przezeń kultura: świat wartości. Niemniej człowiek – tworzący kulturę, a tym samym „tworzący siebie” – nie jest samowystarczalny. Powinien przyjąć „aksjomat zależności” (*aksioma zawisimosti*), czyli uznać istnienie przekraczającej go „absolutnej rzeczywistości” i zarazem hierarchicznie „najwyższej wartości”; co notabene winno stanowić wyraz każdej prawdziwej relacji religijnej. W tym więc sensie myślenie filozoficz-

²⁴ V. Jankélévitch *Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine* [w:] tegoż *Premières et dernières pages* Paris 1994 s. 114.

²⁵ Por. J. Dobieszewski *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej* Warszawa 2002 s. 95–96.

²⁶ V. Jankélévitch *Les thèmes mystiques...* wyd. cyt. s. 114–115.

²⁷ B. P. Wyszesaławcew *Etika Fichtie...* wyd. cyt. s. 57.

ne Wyszewławcewa pozostaje filozofią religijną. I to właśnie na gruncie świadomości religijnej, nie stroniąc przy tym od perspektywy historyczno-religijnej, buduje on swój projekt etyczny. Etyka łaski (*scil.* etyka sublimacji, *scil.* etyka przeobrażonego Erosa) zrodziła się bowiem z krytyki prawa religijnego, moralizmu, faryzeizmu, jurydyzmu moralnego, a zatem wszelkich form normatywizmu – a bynajmniej, dodać można, końca owych zmagania wolności z formalizmem nie widać. Niemniej jednak za najdoskonalszą i w pewnym sensie nieprześcignioną formę normatywizmu rosyjski myśliciel uznawał kantyzm. To właśnie „formalna” cecha moralności, wyrosłej na gruncie myśli kantowskiej, czyniła zeń dogodny punkt przejścia, stanowiła wręcz wezwanie do przekroczenia jego własnych granic. Była również istotnym *pendant* do spojrzenia wstecz i odnowienia zapoznanej w dziejach – w dosłownym tego słowa znaczeniu – duchowej tradycji. Ostatecznie więc początków „nowej świadomości etycznej” filozof dopatrywał się w pierwotnym przesłaniu chrześcijaństwa (chrześcijańskim objawieniu), ale najwyraźniej łączył je już z kondycją duchową człowieka współczesnego.

Cokolwiek by o tym nie sądzić, myśleniu filozoficznemu (przynajmniej w rozumieniu Wyszewławcewa) stale towarzyszy – co prawda, częściej *implicite* niż *explicite* – myślenie religijne. Wątpienie i negacja wyzwalają nas od wewnętrznych i zewnętrznych presji, otwierają „pułapkę świata”, a „otwierając” na nieskończoność, pozwalają tym samym przekroczyć kondycję skończoności. Innymi słowy: wyzwalają od ograniczeń narzucanych przez świat (wolność negatywna) i przybliżają „akt zbawczy” (wolność pozytywna).

Wyszewławcew przyjmował dwa stopnie sublimacji: sublimację Erosa („ciała”) i sublimację samowoli („ducha”). Pierwszy wiązał z siłami podświadomości, natomiast drugi odnosił do sfery wolności. Według rosyjskiego filozofa nader istotne efekty na tym polu osiągnęli dwaj jemu współcześni myśliciele. Niemniej jednak nie zdołali oni ująć kwestii sublimacji w jej pełni, a właściwie dwustopniowości. Co prawda M. Scheler wskazywał na konieczność sublimacji emocji i afektów w oparciu o wartości, a N. Hartmann w mistrzowski sposób analizował zagadnienie wolności wobec świata wartości, ale zarówno jeden, jak i drugi tracili z pola widzenia to, co dla każdego z nich z osobna było najistotniejsze. Scheler ignorował więc sprawę wolności, Hartmann nie doceniał roli emocji. Mimo ogromu zasług dla filozofii nie dane im było zadowalające ujęcie kwestii etycznej. A przecież na swej dwustopniowej drodze Eros po przekroczeniu poziomu „ciała” – podświadomości – osiąga stopień sublimacji „ducha” – wolności. W procesie tym szczególną rolę odgrywa sublimacja pierwotnej wolności, jaką stanowi irracjonalna samowola. Otóż w trakcie wzrastania do wolności „czysta samowola” może zostać skierowana („podniesiona”) w stronę dobra lub zła (wartości pozytywnej lub negatywnej – jak powiedziałby Scheler). Aby jednak móc mówić o akcie etycznym, samo to „przeobrażenie” samowoli w wolność-w-dobru powinno być aktem wolnym²⁸. Należy

²⁸ W. W. Zieńkowskij *B. P. Wyszewławcew kak filozof* [w:] tegoż *Sobranije soczinenij* t. 1 Moskwa 2008 s. 205.

tedy odrzucić wszelki przymus: nikt i nic nie jest w stanie uczynić człowieka dobrym wbrew jego woli. To właśnie dlatego etyka prawa i wszelki normatywizm nie są zdolne osiągnąć poziomu prawdziwej sublimacji. Świadczy o tym tak zwane prawo irracjonalnego/autonomicznego sprzeciwu (*loi de l'effort converti* – Ch. Baudouin). Zgodnie z nim zamierzone skutki nie tylko nie są przez prawo (nakaz i zakaz) osiągnięte, lecz – wbrew najlepszym chęciom – prowadzą do przeciwnych sobie rezultatów. Dzieje się tak zarówno na poziomie „ciała”, jak i „ducha”. W tym drugim wypadku istnienie autonomicznego sprzeciwu świadczy o antynomicznym charakterze samej wolności.

Nie wystarczy zatem tylko uznanie wartości i wymogu ich przestrzegania (wypełniania płynących od nich nakazów i zakazów). Aby bowiem możliwa była – niewymijająca – odpowiedź na to aksjologiczne wezwanie, potrzeba jeszcze sublimowanej wolności, czyli wolności zdolnej przyjąć wartości, stać się wartościową. Mowa zatem o wolności-w-dobru, która zachowywałaby w sobie „moment irracjonalny”. W przeciwnym wszak wypadku, odrzucając komponent irracjonalności, czyli własną negatywność, wolność ludzka może przerodzić się w *pseudowolność* Wielkiego Inkwizytora, w istocie prowadzącą do zrzeczenia się wolności na rzecz fałszywie zinterpretowanego życia-w-prawdzie.

Tak więc z jednej strony wolność jest ukierunkowana aksjologicznie. Świat wartości, albo system wartości, do którego odnosi się i na którym opiera się myśl Wyszewławcewa, zawiera się już w chrześcijańskim objawieniu (w nim bowiem zaistniała w swej najpełniejszej formie – jednakże, zdaje się twierdzić filozof, nie należy etyki sublimacji ograniczać do takiej czy innej ortodoksji). Używając języka religijnego, można powiedzieć, iż ów świat (system) wartości swój najdoskonalszy wyraz odnalazł w ewangelicznym przesłaniu, symbolizowanym przez Królestwo Boże. Z drugiej natomiast strony wartości odwołują się do wolności: i to w jej pierwotnym znaczeniu. Ale na poziomie irracjonalnej wolności (w której dostrzegać należy zarówno obraz Boga w człowieku, jak i źródło zła satanistycznego) żaden nakaz, autorytet, a nawet władza nie posiadają najmniejszej mocy oddziaływania: „Na wszelką «powinność», pochodzącą od systemu wartości, możliwa jest odpowiedź: niczego nie powinienem, czynię, co chcę”²⁹.

Jedyną zatem skuteczną aksjologię zawiera – odwołująca się do objawionego „królestwa wartości” – etyka łaski. Umożliwia ona bowiem wolną odpowiedź na moralne wezwanie (powinność), jaka płynie ze świata wartości. W przekonaniu filozofa, tylko etyka łaski „znosi” rodzące się w samym łonie ludzkiej wolności poczucie sprzecznych wymogów: zachowania swej wolności i wypełnienia powinności (być może na wstępnym etapie rozwoju świadomości moralnej nawet kosztem „własnej” wolności). Tak więc wyłącznie sublimacja przekracza („rozwiązuje”) antynomię wolności i powinności, a na miejsce antynomii wprowadza „zasadę spełnienia”. Przypomnijmy, iż wolność pozytywna (wolność-w-dobru) zawiera

²⁹ B. P. Wyszewławcew *Wiecznoje w ruszkaj...* wyd. cyt. s. 662.

w sobie dwie autonomie: zasady i osoby. Co prawda zasada (świat wartości) nie może niczego realnie warunkować, niemniej pozostaje wezwaniem skierowanym do osoby, od której domaga się realizacji wartości (a zatem jest to determinacja idealna). Osoba może zachować swoją autonomię (a właściwie – aktywnie ją budować) tylko dzięki własnej odpowiedzi na wezwanie ze strony idealnej powinności (świata wartości). W sensie właściwym zatem tylko osoba zdolna jest do urzeczywistnienia wartości (realnej determinacji wartości). Dodajmy, iż może to również tłumaczyć jakże częste – i tak dobrze znane z ludzkiego i historycznego doświadczenia – porażki wartości w świecie: wartości są bowiem nienaruszalne w swym bycie idealnym, lecz mimo to mogą być przekraczane i negowane w realnych aktach ludzkiej woli³⁰. Drogi sublimacji często krzyżują się z drogami profanacji; można powiedzieć, iż byt jako świat ludzki jest zbudowany właśnie z takich skrzyżowań.

Sublimacja jest drogą wzwyż (*anagoge*); doskonale wiedział już o tym Platon³¹. Aby jednak kroczenie po niej było możliwe, nieodzowne jest przyjęcie obiektywnie istniejącej hierarchii wartości. Tylko wtedy bowiem można mówić o wolności twórczej: wolności-w-dobru, która nie „zamyka”, lecz „otwiera” na nowe możliwości, nowe stopnie bytu. Jest bowiem drogą ku nieskończoności: wszak człowiek jako istota wolna (od świata) istnieje w relacji do Absolutu. Świadomość tej „wolnej zależności” chroni zarazem myślenie przed popadnięciem w pułapkę „złej nieskończoności”. Każda sublimacja jest tedy twórczością, a każda wyższa kategoria bytu jest nowością. Twórczość istotnie wiąże się z wolnością. Myślenie Wyszewławcewa zmierzało ku filozofii wolności i filozofii twórczości; chociaż sam myśliciel przyznawał, iż zwłaszcza ta ostatnia znacznie lepiej została wyrażona w myśli Bierdiajewa. Wszelako filozof przeobrażonego Erosa podkreślał, że tak naprawdę „treścią” sublimacji może być wyłącznie wolność, albowiem to właśnie ona: „jest odpowiedzialna za całość treści świadomości i podświadomości”³². To zapewne dlatego można – nie ryzykując błędu nadinterpretacji – postawić znak równości między etyką sublimacji i etyką wolności. Przy takiej interpretacji propozycja etyczna Wyszewławcewa może więc zostać – wbrew powściągliwości myśliciela – uznana jeśli nie za równorzędną, to przynajmniej bliższą filozofii wolności Bierdiajewa. Konstatacja ta znajduje potwierdzenie także u innych autorów. I tak przykładowo można spotkać się ze zdaniem, iż Wyszewławcewa – podobnie jak Bierdiajewa – powinno się uznać za apologetę wolności³³. Ponadto za główną zasługę tego myśliciela należy poczytywać to, iż tworzona przezeń koncepcja etyczna dostarcza „nowego potwierdzenia swobodnej autonomii osoby”³⁴. Jak wiadomo, wolność

³⁰ Tamże, s. 667–672.

³¹ B. P. Wyszewławcew *Etika prieobrażennogo...* wyd. cyt. s. 141.

³² Tenże *Wiecznoje w ruskaj...* wyd. cyt. s. 666.

³³ A. Niebolsin B. P. Wyszewławcew [w:] *Russkaja rieligiozno-filosofskaja mysl' XX wieka* N. P. Połtorackij (red.) Pittsburgh 1975 s. 227.

³⁴ *Dialiektika* B. P. Wyszewławcewa R. Riedlich (red.) Frankfurt am Main 1973 s. 16.

domaga się swego urzeczywistnienia. Tak więc u podstaw myślenia Wyszelsławcewa należy też przyjąć przesłankę ontologiczną. Ontologizm etyczny jest bowiem warunkiem koniecznym projektu etyki sublimacji, a to zarazem oznacza, że pozostaje niezbywalną przesłanką filozofii wolności.

Jednakże sublimacja musi objąć całość bytu ludzkiego: to właśnie dlatego sublimacja „ciała” poprzedza sublimację „ducha”. Czyż bowiem energia (Eros) nie pochodzi „od dołu”? Należy ją zatem przyjąć i poddać sublimacji. Wolność irracjonalna niejako kieruje się w górę, można więc rzec za Schelerem, że tym samym „napędza” ducha³⁵. Odpowiedź Hessenowi mogłaby zatem brzmieć: przyjęcie tego, co irracjonalne w sensie źródłowej wolności, stanowi podstawowy warunek realizacji wartości (a zatem i tworzenia kultury).

...

Odnosząc się do głównych tez leżących u podstaw myślenia Wyszelsławcewa, powinno się też wskazać ich konsekwencje. Zapewne można je przedstawić w formie trzech końcowych wniosków. Po pierwsze, byt jest w swej osnowie irracjonalny. Projekty ontologiczne muszą zatem to uwzględniać. Po drugie, racjonalistyczna etyka nie może się w ogóle powieść. Świat wartości nie jest bowiem prostą układanką pojęć, lecz stanowi nader złożoną i wewnętrznie spletaną tkankę. I po trzecie, to dopiero ontologizm etyczny (w powyżej przedstawionej formie) umożliwia połączenie bytowości i wolności, irracjonalności i rozumu, a tym samym staje się filozoficzną odpowiedzią na antynomiczność bytu. Otóż ta pierwotna antynomiczność bytu odzwierciedla się w problematyczności myślenia o świecie i prowadzi do antyracjonalizmu. Godne zaś tego miana myślenie filozoficzne – dokładnie w sensie, jaki nadaje mu Wyszelsławcew – winno być źródłową odpowiedzią na doświadczaną problematyczność świata. Aby zachować swój oswobodzicielski, czyli duchowy charakter, filozofia musi więc pielęgnować własną wrażliwość na sferę pozapojęciową. Filozofia dąży bowiem do otwartości i właśnie w tym „wzwyż zmierzaniu” otwiera się na wymiar absolutny: wszak Eros jest transem.

³⁵ Por. M. Scheler *O stanowisku człowieka w kosmosie* A. Węgrzecki (tł.) [w:] tegoż *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy* S. Czerniak, A. Węgrzecki (tł.) Warszawa 1987 s. 105.

THE VALUE OF BEING:
ETHICAL ONTOLOGISM IN RUSSIAN PHILOSOPHY
REFLECTIONS ON THE PHILOSOPHY OF BORIS VYSHESLAVTSEV

The present paper deals with the philosophy of Boris P. Vysheslavtsev (1877–1954). The first part is devoted to the issue of freedom in relation to the system of values. This part of the analysis emphasizes the themes derived from the philosophy of N. Hartmann. The second part presents Vysheslavtsev's polemic with the early views of S. I. Hessen concerning the irrational character of freedom (mystic) and its alleged incompatibility with the sphere of culture (philosophy). Rejecting this position, Vysheslavtsev pointed to their presence in experience (*perezhivaniie*), i.e. the primitive experience of reality, which can in turn become the basis of the philosophy of freedom (including culture). Vysheslavtsev's position can be called "ethical ontologism", which is at the same time to be regarded as the basis of the project of the philosophy of freedom.

Leszek Augustyn – e-mail: l.augustyn@iphils.uj.edu.pl