

BARBARA CZARDYBON  
Uniwersytet Jagielloński  
Kraków

## Filozofia Wasyla Sezemana a neokantyzm marburski\*

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja związków myśli filozoficznej jednego z ważniejszych rosyjskich<sup>1</sup> neokantystów, Wasyla Sezemana (1884–1963), z ideową formacją szkoły marburskiej. Praca składa się z dwóch głównych części; w pierwszej przedstawiam wybrane aspekty idealistycznej orientacji neokantyzmu marburbczyków, w drugiej natomiast próbuję syntetycznie opisać wkład Sezemana w rozwój rosyjskiego transcendentalizmu, koncentrując się na obecnej w jego tekstach analizie krytycznej wykładni szkoły Hermanna Cohena i Paula Natorpa. W tym kontekście na warsztat biorę między innymi odpowiednie fragmenty Seze-manowskiej *Filozofii teoretycznej szkoły marburskiej*<sup>2</sup>.

Warto wspomnieć, że w ciągu lat 1911–1935 spod pióra Sezemana wyszło wiele wartościowych prac, dotyczących nie tylko problematyki teoriopoznawczej<sup>3</sup>.

---

\* Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/11/N/HS1/04808.

<sup>1</sup> Przyszły filozof urodził się w Wybörgu jako syn Szweda i Niemki. Wkrótce po narodzinach Wasyla Emilewicza jego rodzina przeprowadziła się do Petersburga, gdzie mieszkała przez wiele następnych lat, dlatego też nazwisko Sezemana można zaliczać do kultury rosyjskiej. Mimo że Wasyl Sezeman dorastał w tradycyjnym niemiecko-luterańskim domu, to przez całe życie żywo interesował się kulturą rosyjską; był zafascynowany cerkwią prawosławną. Zob. Th. Botz-Bornstein, *Vasily Sesemann: Neo-Kantianism, Formalism and the Question of Being*, „Slavic and East European Journal” 3 (2002), s. 512.

<sup>2</sup> В.Э. Сеземан, *Теоретическая философия Марбургской школы*, „Новые идеи в философии. Непериодическое издание” 5 (1913), Н.О. Лосский, Э.Л. Радлов (red.), s. 1–34 (reprint: „Кантовский сборник” 4 (2010), s. 60–77 [podstawa dalszego cyt.]).

<sup>3</sup> Swoje prace Sezeman ogłaszał w języku rosyjskim, niemieckim, a później także litewskim. Szczegółowy wykaz książek, artykułów, recenzji oraz przekładów Rosjanina został zawarty w bibliograficznym dodatku do jednego z haseł leksykonu *Idee w Rosji*. Zob. B. Czardybon, *Sezeman Wasyl*, [w:] *Идеи в России — Idee w Rosji — Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 8, J. Dobieszewski (red.), Łódź 2014, s. 381, 383.

W tekstach pochodzących z tego okresu dają o sobie znać elementy zbliżające myśl Sezemana do koncepcji Nicolaia Hartmanna, a nawet pozwalające mówić o jego przynależności do nurtu rosyjskiego postneokantyzmu. Ten ostatni temat został przybliżony polskiemu czytelnikowi kilka lat temu<sup>4</sup>.

### Kilka uwag wstępnych na temat idealizmu szkoły marburskiej

Przedstawiciele neokantyzmu marburskiego, rozwijając transcendentalizm Kantowski w kierunku czystego idealizmu logicznego, jednocześnie usuwają z myśli królewieckiego autora wszelkie ślady metafizyki realistycznej. Filozofia teoretyczna w ich ujęciu zostaje sprowadzona do transcendentalnej teorii poznania. Przeświadczeni, że Kant ostatecznie przewyciężył metafizykę, za jedyny przedmiot filozofii uznają poznanie. Jest to poznanie szczególnego rodzaju — poznanie matematyczno-przyrodnicze. Za właściwą metodę filozofii marburczycy uznają tak zwaną metodę transcendentalną. Celem tej metody pozostaje rekonstrukcja oraz systematyzacja logicznych warunków poznania. Według neokantystów przedmiot

<sup>4</sup> Zob. B. Czardybon, *Rosyjski wariant neokantyzmu i postneokantyzmu*, [w:] *Postneokantyzm — ontologizm*, B. Czardybon, L. Augustyn, M. Bohun (red.), „Estetyka i Krytyka” 26 (2012), s. 252, 255–256; *eadem*, *Filozofia Nicolaia Hartmanna a filozofia rosyjska — wybrane analogie*, [w:] *Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna (z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945)*, L. Kopicuch (red.), Lublin 2013, s. 239–240, 245. Tutaj jedynie przypominę, że sam termin „postneokantyzm” zaistniał w polskim piśmiennictwie naukowym dzięki Andrzejowi J. Norasowi (*idem*, *Postneokantyzm wobec Kanta*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 16 (2004), s. 79–88; *idem*, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005, s. 12–14). Badacz używa rzeczonożego pojęcia na określenie etapu w rozwoju niemieckiego neokantyzmu, przypadającego na początek XX w., i charakteryzującego się zarzuceniem teoriopoznawczej interpretacji filozofii autora trzech *Krytyk* w imię wykładni ontologicznej. Co istotne, zwolennicy tak zwanych nowych ontologii trzęą na neokantyzm badeński i marburski jako na zafałszowanie filozofii Kantowskiej; powrót do ontologii oznacza w tym przypadku próbę powrotu do oryginalnej myśli Immanuela Kanta. Ich interpretacje mają charakter realistyczny. Do grona postneokantystów Noras (a w ślad za nim inni polscy badacze dziejów neokantyzmu (np. A. Pietras, *Nicolaia Hartmann as a Post-Neo-Kantian*, [w:] *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay (eds.), Berlin 2011, s. 237–252; *eadem*, *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*, Kraków 2012, *passim*; *eadem*, *Karla Jaspersa postneokantowski projekt metafizyki*, „Kwartalnik Filozoficzny” 4 (2012), s. 25–40) zalicza Nicolaia Hartmanna, Martina Heideggera, Richarda Höningswalda — ucznia Aloisa Riehla, pozostającego na uboczu szkoły badeńskiej Karla Jaspersa, a także ucznia marburczyków — Heinza Heimsötha. Autor *Historii neokantyzmu* dodaje, że spotkał się ze strony Christiana Krijnena z sugestią, aby i myśl Maxa Wundta, autora książki *Kant jako metafizyk* (M. Wundt, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1924), rozpatrywać w kategoriach przynależności do postneokantyzmu (zob. A.J. Noras, *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012, s. 212, przyp. 4). Zdaniem Alicji Pietras pod pewnymi warunkami postneokantystą może być nazwany również Emil Lask (zob. *eadem*, *Emil Lask: między neokantyzmem a postneokantyzmem*, [w:] *Postneokantyzm — ontologizm*, s. 120). Z kolei Wojciech Hamszkievicz twierdzi, że był taki moment w rozwoju neokantyzmu, gdy nikt już nie chciał być określanym mianem zwolennika tego nurtu. Jednocześnie młody znawca filozofii Cohena dodaje, że zwrot „byłych” neokantystów w stronę metafizyki albo filozofii religii przez samych tych myślicieli był uznawany nie tyle za zupełne odżegnanie się od neokantyzmu, ile raczej za rozwinięcie własnych badań, których podstawę stanowił odnośny kierunek filozoficzny (zob. W. Hamszkievicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, Warszawa 2011, s. 61, zob. też s. 235–236).

poznania jest konstruowany przez intelekt, czerpiąc wszystkie swoje określenia z myślenia<sup>5</sup>. Alicja Pietras pisze:

To charakteryzujące neokantyzm ograniczenie się do analiz myślenia jest uprawnione właśnie tylko o tyle, o ile interesuje nas poznanie filozoficzne rozumiane jako poznanie *a priori*, a więc takie, które nie odwołuje się do zmysłów. [...] Neokantyści, wykluczając ze swoich analiz naoczność zmysłową, nie zastępują jej jednak żadnym innym typem naoczności [...]. Tym samym odrzucają cały Kantowski dualizm poznawczy, dualizm naoczności i pojęć, receptywności i spontaniczności. Efektem jest zrównanie procesu poznania z procesem stwarzania. [...] Neokantystów, co podkreślają na każdym kroku, nie interesuje poznanie jako realny proces psychiczny. Przedmiotem ich filozofii jest bowiem ważność poznania. Krytykują psychologiczną interpretację Kantowskiego transcendentalizmu, zastępując ją interpretacją logiczną<sup>6</sup>.

Marburczycy odrzucają wszelkie metafizyczne konotacje pojęcia „rzecz sama w sobie”. Rzecz samą w sobie interpretują jako niepoznawalny byt samoistny, ewentualnie jako idealny cel poznania, jako swego rodzaju granicę, którą jakkolwiek ma się na uwadze, to nigdy do niej się nie dociera. Rozumienie rzeczy samej w sobie jako pojęcia granicznego może być rozpatrywane jako rozwinięcie antycypacji Friedricha A. Langego. Pojęcie rzeczy samej w sobie interpretowane jako „pojęcie graniczne” (*Grenzbegriff*), jakkolwiek obecne jest już w pierwszym wydaniu Hermanna Cohena pracy pod tytułem *Kantowska teoria doświadczenia*<sup>7</sup> z 1871 r., to swoje opracowanie zyskuje dopiero w książce *Kantowskie uzasadnienie etyki*<sup>8</sup>, wydanej sześć lat później<sup>9</sup>. Według Hanuszkiewicza

pojęcie to z jednej strony wyznacza idealną granicę wszelkiego doświadczenia, które, chcąc doświadczeniem pozostać, musi uwzględnić ograniczenia naoczne; z drugiej strony wyznacza ono również czysto idealny cel, ku któremu to doświadczenie zmierza. Pojęcie graniczne jako to, co nieuwarunkowane, wyraża sobą w pełni idealny wymóg nieograniczonej powszechności i konieczności, a wymogowi temu muszą zostać podporządkowane wszystkie badania naukowe. Wymóg ten zarazem nigdy nie może zostać urzeczywistniony. Jest tylko idealną normą (celem) badań naukowych<sup>10</sup>.

Niepoznawalność przedmiotu poznania, stanowiącego ideę, której nigdy nie da się w pełni zrealizować, polega według neokantystów na „wiecznej otwartości procesu poznawczego”. Poznanie jest zatem wiecznym *fieri*, czyli wiecznym „stawaniem się”. Podporządkowanie poznania obiektywnym i niezmiennym formom logicznym skutkuje jednak — na co uwagę zwraca Nicolai Hartmann — tym, że neokantyści marburscy popadają w logicyzm<sup>11</sup>. Dla idealistycznej logiki rozwija-

<sup>5</sup> Zob. P. Natorp, *Kant a szkoła marburska*, tłum. A.J. Noras, [w:] *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, A.J. Noras, T. Kubalica (red.), Katowice 2011, s. 242; W. Galewicz, *N. Hartmann*, Warszawa 1987, s. 9–10; A. Musioł, *Ernst Cassirer neokantystą? Między formą symboliczną jako istotą kultury a filozofią Immanuela Kanta*, [w:] *Filozofia Kanta i jej recepcja*, D. Bęben, A.J. Noras (red.), Katowice 2011, s. 202–203.

<sup>6</sup> A. Pietras, *Nicolaia Hartmanna projekt syntezy dyskursu i intuicji*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1 (2013), s. 341.

<sup>7</sup> H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871.

<sup>8</sup> H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877.

<sup>9</sup> Zob. A.J. Noras, *Historia neokantyzmu*, s. 246, 551; W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, s. 292–293.

<sup>10</sup> W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, s. 228.

<sup>11</sup> Zob. W. Galewicz, *N. Hartmann*, s. 10; A. Pietras, *W stronę ontologii*, s. 82.

nej przez marburczyków treść poznania stanowi immanentny element jej własnej struktury. Nastawienie logiczne znosi wszelki stosunek treści do czegoś poza nią samą. Innymi słowy, szkoła marburska zaprzecza istnieniu korelacji podmiot–przedmiot poznania. W przekonaniu Hartmanna pozycja reprezentowana przez jego nauczycieli nie jest stanowiskiem rzeczywiście poznającego podmiotu; postawę starszej generacji marburczyków charakteryzuje on następująco:

Stanowisko to można określić mianem stanowiska nauki idealnej lub rozumu absolutnego, ale nie mianem stanowiska rzeczywiście poznającego podmiotu; ten w najlepszym wypadku może wznieść się do poziomu tamtego. [Rzeczywisty] podmiot jest tu wykluczony. Lub raczej wykluczona jest cała korelacja między podmiotem a przedmiotem. Nastawienie gnoseologiczne zaczyna się wraz z ponownym uwzględnieniem tej korelacji [...]<sup>12</sup>.

Na pewną nierzetelność w ocenie doktryny szkoły marburskiej, a mówiąc dokładniej — niecisłość w Hartmannowskiej prezentacji koncepcji Cohena, wskazuje cytowany już Hanuszkiewicz, według którego „różnorodne idealistyczne i dialogiczne elementy myśli Cohena występują obok siebie i, wchodząc z sobą w różnorodne relacje, tworzą pewną całość, która właśnie jako taka powinna być rozpatrywana”<sup>13</sup>. Badacz przypomina, że w wydanej pośmiertnie, rozwijającej filozofię dialogu pracy *Religia rozumu ze źródeł judaizmu*<sup>14</sup> jej autor rozważa pojęcie korelacji w kontekście relacji człowiek (*scil.* podmiot) — Bóg (*scil.* przedmiot)<sup>15</sup>. W przypadku Cohena mamy zatem do czynienia — przekonuje Hanuszkiewicz — z ujęciem korelacji na sposób religijny czy też teologiczny, nie zaś — jak u Hartmanna — ontologiczny. Mimo tej różnicy Hanuszkiewicz twierdzi, że Hartmannowski *Zarys metafizyki poznania* wykazuje nawet nie tyle zbieżności, co silne zależności od filozofii dialogu rozwijanej przez Cohena. Autor pierwszej polskiej monografii dotyczącej filozofii Cohena dodaje, że filozofia dialogu marburczyka zostaje pominięta milczeniem nie tylko przez Hartmanna, ale też przez Martina Heideggera. To zaś skutkuje wybiórczością i pewną nieadekwatnością w przedstawieniu przez nich Cohenowskiej myśli. W pracy *Filozofia*

<sup>12</sup> N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, tłum. E. Drzazgowska, P. Piszczałowski, Warszawa 2007, s. 39–40 [podkr. usunięto — B.C.].

<sup>13</sup> W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, s. 30.

<sup>14</sup> H. Cohen, *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*, Leipzig 1919.

<sup>15</sup> Struktura korelacji została naszkicowana przez Cohena również w opublikowanej dziewiętnaście lat wcześniej pracy *Miłość i sprawiedliwość w pojęciach Boga i człowieka (Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch*, Berlin 1900). Zob. W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, s. 293. „Samo pojęcie korelacji, jakie pojawiło się pierwotnie w roku 1900 na określenie związku między Bogiem a człowiekiem, — czytamy w tej samej pracy — uznane zostaje nie za podstawowy wyznacznik języka religijnego, lecz za strukturę czysto logiczną, przy pomocy której należy dokonać namysłu nad religijnym problemem stworzenia świata i człowieka przez Boga. [...] refleksja nad religią wpływa na logiczne podstawy idealistycznego *Systemu filozofii* i odwrotnie. Wątki religijne i idealistyczne stają się w pewnym momencie nieodróżnialne od siebie. [...] Ma być ono [stworzenie — B.C.], jak twierdzi Cohen, rozpatrywane w pryzmacie logicznej struktury korelacji, która, ustanawiając cel czystego poznania, przybiera w tym konkretnym przypadku postać korelacji między Bogiem a światem. Oznacza to, iż korelacja i związane z nią ustanawianie celu staje się wobec pojęcia stworzenia czymś bardziej pierwotnym [...]” (*ibidem*, s. 324–325).

*Hermann Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej* zostaje ponadto przypomniana pochodząca z 1929 r. opinia Franza Rosenzweiga, zgodnie z którą istnieją istotne podobieństwa między koncepcją Heideggera i wspomnianym dziełem Cohena<sup>16</sup>.

Na zasadę korelacji jako główną zasadę Cohenowskiej filozofii religii wcześniej wskazał Andrea Poma w książce pod tytułem *Filozofia krytyczna Hermann Cohena*<sup>17</sup>, która po raz pierwszy została opublikowana w języku włoskim w Mediolanie w 1988 r. Wagę tej zasady akcentuje również Włodzimierz Bielow — autor słowa wstępnego do rosyjskiego tłumaczenia pracy badacza z Turynu. Zasada korelacji — twierdzi on — spełnia podwójną funkcję. Po pierwsze, dzięki niej można w określony sposób interpretować elementy o rodowodzie religijnym w rodzaju stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże, jak i elementy o charakterze filozoficznym typu przyczynowość, substancjalność itp. Po wtóre, Cohenowska zasada korelacji pozwala na „umocnienie” aktywności jednostki ludzkiej — moralne działanie odczytywane jest tutaj w kategoriach świętości, a objawienie — jako poznanie Boga<sup>18</sup>. Mówiąc o *Religii rozumu*, wypada przyznać także rację Andrzejowi Norasowi, który stwierdza, że

również w filozofii religii zasługi Hermann Cohena są nie do przecenienia, aczkolwiek ostatnie systematyczne dzieło powstało już wtedy, kiedy trudno było go identyfikować ze szkołą marburską. Hermann Cohena filozofia religii wyrasta oczywiście z jego neokantowskiego krytycyzmu, ale przede wszystkim z jego głębokiej wiary religijnej<sup>19</sup>.

Interesujące, że Hanuszkiewicz ostro przeciwstawia się twierdzeniu jakoby Cohen był myślicielem „niemetafizycznym” czy „antymetafizycznym”, sam zaliczając go do grona rzeczników szeroko rozumianej tradycji metafizycznej.

W tekstach twórcy szkoły marburskiej — konstatuje — termin „metafizyka”, jak i pokrewne mu określenie: „ontologia”, ma najczęściej zabarwienie negatywne. Oznacza te elementy występujące w jakimś systemie filozoficznym, które należy odrzucić, ponieważ nie spełniają one metodycznych wymogów filozofii krytycznej. Przy czym termin „ontologia” używany jest tylko w tym jednoznacznie negatywnym znaczeniu. Pojęcie metafizyki, stosowane jest natomiast również w znaczeniu pozytywnym. Cohen świadomy jest przede wszystkim tego, iż każda krytyka metafizyki (ontologii) sama w sobie jest metafizyką i w konsekwencji jakiś określony model metafizyki zakłada. [...] Warto jednak podkreślić, iż utożsamienie metafizyki z krytyką, na jakie zdecydował się Cohen, rzeczywiście jest najważniejszym ujęciem problemu metafizyki, jakie pojawia się u Kanta<sup>20</sup>.

Tym, co w przekonaniu polskiego badacza pozwala rozbić tak często wygłaszaną na temat marburczyka opinię o niemetafizycznym charakterze jego myśli, jest wskazanie i rozjaśnienie związków myśli tej z metafizyką indukcyjną oraz z żydow-

<sup>16</sup> Zob. *ibidem*, s. 23, przyp. 26. U Cohena metodzie korelacji towarzyszy metoda nieskończonościowa (*Infinitesimal-Methode*) oraz metoda czystości (*Methode der Reinheit*). Zob. *ibidem*, s. 240–241.

<sup>17</sup> A. Poma, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Milano 1988 (por. przekład angielski i rosyjski: A. Poma, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, tłum. J. Denton, Albany 1997; A. Пома, *Критическая философия Германа Когена*, tłum. О.А. Попова, Москва 2012).

<sup>18</sup> Zob. В.Н. Белов, *Предисловие*, [w:] A. Пома, *Критическая философия Германа Когена*, s. 13.

<sup>19</sup> A.J. Noras, *Historia neokantyzmu*, s. 577 [podkr. — B.C.].

<sup>20</sup> W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermann Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, s. 236–237, 238, przyp. 6 [podkr. — B.C.].

skim neoplatonizmem doby średniowiecza<sup>21</sup>. Metafizyka indukcyjna stanowi ten rodzaj metafizyki, który rozwijany jest w tradycji tak zwanej filozofii naukowej (*scil.* filozofii-nauki). Tradycja ta bierze swój początek przede wszystkim u Jakoba F. Friesa oraz Johanna F. Herbarta. Warto odnotować, że metafizyka indukcyjna nie jest tworem jednorodnym; jako taka dzieli się na przykład na indukcyjną metafizykę materialistyczną i spirytualistyczną, a także „filozofię tożsamości”. Elementem wspólnym rozmaitych projektów metafizyki indukcyjnej jest podejście do nich jako do metafizycznego uogólnienia teorii nauk empirycznych. Wojciech Hanuszkiewicz przypomina, że metafizyka indukcyjna stanowi ważny sposób uprawiania metafizyki także w dwudziestym stuleciu, a do grona jej przedstawicieli zalicza — za Stanisławem Kamińskim<sup>22</sup> — między innymi Teilharda de Chardina, Nicolaia Hartmanna oraz Alfreda N. Whiteheada. W przypadku Cohena podkreśla się znaczenie wpływu tradycji spirytualistycznej, a mówiąc dokładniej — recepcji platonizmu<sup>23</sup>. Zdaniem Hanuszkiewicza,

Platon o tyle jest [...] spirytualistą, o ile uznaje byt za strukturę duchową. [...] Idealista jako spirytualista opowiada się [...] za tym, że realność bytu ma naturę duchową i właśnie dzięki temu jest możliwa wiedza na jego temat. Uznaje więc realność bytu za to, co już jest w doświadczeniu dostępne. Pyta tylko, jaką strukturę ma ów byt: materialną czy duchową, jeśli ma on stanowić przedmiot wiedzy<sup>24</sup>.

Polski badacz jednocześnie sygnalizuje, że Cohen wystąpił z krytyką metafizyki tradycyjnej, która to krytyka zaowocowała tak zwaną metafizyką pragnienia (Hanuszkiewicz zapożycza tutaj terminologię Lévinasowską). Jeśli idzie o samego Cohena, to — jak pisze — określenie jego własnego projektu logiki mianem projektu metafizycznego pojawia się w trzecim wydaniu *Kantowskiej teorii doświadczenia* (1918)<sup>25</sup>.

Skrajnym uproszczeniem jest [...] — konkluduje autor *Filozofii Hermanna Cohena* — rzekomy niemetafizyczny charakter filozofii Cohena. Stworzona przez tego myśliciela korelacyjna struktura bytu jest [...] jednym z najciekawszych projektów metafizycznych przełomu XIX i XX wieku, który — o ile rozpatrywać go w nieco szerszym kontekście — stanowi jeden z wariantów platonizmu, jakie w ostatnim ćwierćwieczu XIX wieku zaczęły dominować na horyzoncie filozofii niemieckiej<sup>26</sup>.

## Wkład Sezemana w rozwój rosyjskiego neokantyzmu

Tytułem wstępu do analizy poglądów Wasyla Sezemana warto przywołać twierdzenie neokantystów marburskich, w myśl którego właściwa metoda uprawiania

<sup>21</sup> Zob. *ibidem*, s. 22–23.

<sup>22</sup> Zob. S. Kamiński, *Współczesne metody metafizyki*, [w:] *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, J. Herbut (red.), Lublin 1993, s. 45–53. Hanuszkiewicz nie uznaje jednak, wzorem Kamińskiego, za metafizykę indukcyjną Henri Bergsona. Dla francuskiego myśliciela dużo trafniejszym określeniem jest — jak sądzi — termin „metafizyk intuicjonistyczny”. Zob. W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, s. 238, przyp. 8.

<sup>23</sup> Zob. W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, s. 237–239.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 243–244.

<sup>25</sup> Zob. *ibidem*, s. 81, przyp. 113; s. 237, przyp. 5.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 453.

filozofii nie może zostać sprowadzona do uzasadnienia ostatecznych zasad wiedzy. W ich ujęciu wiedza ma charakter procesualny i dziejowy. Będąc — co już sygnalizowałam — wiecznym *feri*, zdobyta wiedza stanowi podstawę kolejnych pytań. Filozofem, który właściwie od początku podkreśla nieskończony charakter filozofowania, jest Paul Natorp<sup>27</sup>. Jego zdaniem, wszystko zostaje zawarte w pytaniu, które stawia nas jako podmiot poznający w samym środku procesu poznania; pytanie zakłada uprzednio zdobyty poziom poznania: „Wstecznie zawiera ono [pytanie — B.C.] w sobie wiedzę, bez której zabrakłoby wymaganych założeń dla samego pytania, a do przodu — niewiedzę”<sup>28</sup>. Warto tutaj odnotować, że najważniejszym przedmiotem analiz krytycznych Hermanna Cohena stają się zasady transcendentalne określające aprioryczne warunki możliwości faktu nauki, a samo pojęcie „fakt nauki” zaczerpnięte zostaje przez marburczyka od Adolfa Trendelenburga. Marburska idea „otwartości systemu”, stanowiąca swoisty horyzont faktu nauki ujmowanego jako wieczne stawanie się, budzi niemało kontrowersji. Do grona jej zwolenników zalicza się obecnie Wolfganga Marxa, Geerta Edela oraz Karla-Heinza Lembecka, za zaś jej przeciwnika uznaje się wcześniej wymienionego Christiana Krijnena<sup>29</sup>. Tomasz Kubalica uważa, że myśl Natorpa odznacza się dystansem względem pojęcia wiedzy, mającym swe źródło w przekonaniu o konieczności badania dynamicznej i syntetycznej podstawy wiedzy, to znaczy poznania ujmowanego w sądzie logicznym<sup>30</sup>. Stąd też Natorp — podobnie jak wielu innych przedstawiciele tak zwanego właściwego (*scil.* późnego) neokantyzmu — nie jest zorientowany na budowę teorii wiedzy, ale na konstrukcję teorii poznania. Odnośnie do marburskiej orientacji na fakcie nauki wypada odnotować, że okres drugiego trzydziestolecia dziewiętnastego wieku został opisany przez Ernsta von Astera właśnie jako „czas upadku filozoficznych zainteresowań, baczności przed filozofią, filozofami i wpływem filozofii. Miejsce ideału filozoficznego rozumienia całości świata zajął ideał »czystej nauki o faktach«, ideał nauki opartej na laboratoriach i archiwach”<sup>31</sup>.

Sezeman był jednym z bardziej aktywnych uczestników rosyjskiego ruchu filozofii transcendentalnej. Nie tylko brał udział w pracach powstałego w 1909 r. Petersburskiego Towarzystwa Przyjaciół Filozofii, gdzie popularne były idee szkoły Cohena i Natorpa, ale przez pewien okres pełnił też funkcję współredaktora rosyjskiej edycji międzynarodowego periodyku filozoficznego „Logos”<sup>32</sup>. Rosyjskim

<sup>27</sup> Zob. P. Natorp, *Kant a szkoła marburska*, s. 247. Zob. też A.J. Noras, *Historia filozofii — nauka niepotrzebna?*, [w:] *Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin*, B. Szotek, A.J. Noras (red.), Katowice 2005, s. 104–105, 585.

<sup>28</sup> P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig-Berlin 1910, s. 32, cyt. za: T. Kubalica, *Wiedza w neokantyzmie*, „Studia Systematica” 3 (2013) (*Wiedza*), D. Leszczyński (red.), s. 105.

<sup>29</sup> Zob. W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, s. 227–228, s. 228, przyp. 393; A.J. Noras, *Historia neokantyzmu*, s. 571.

<sup>30</sup> Zob. T. Kubalica, *Wiedza w neokantyzmie*, s. 106.

<sup>31</sup> E. von Aster, *Die Philosophie der Gegenwart*, Leiden 1935, s. 4, cyt. za: A.J. Noras, *Historia neokantyzmu*, s. 24.

<sup>32</sup> Ten ostatni epizod został odnotowany w Hessenowskiej autobiografii: „Przez cały rok akademicki 1913–14, w ciągu którego zdałem wszystkie egzaminy i rozpocząłem wykłady na uniwersytecie, mieszkałem u mego przyjaciela i kolegi W.E. Sezemana. Dom nasz był nie tylko miejscem zebrań kół

wydawcą „Logosu” był Emil Metner — właściciel wydawnictwa Musaget, a pierwszymi jego redaktorami — Sergiusz Hessen, Fiodor Stiepun oraz Borys Jakowienko. Program młodych Rosjan stanowił wyraźne nawiązanie do stanowiska reprezentowanego przez jednego ze współpracowników niemieckiej edycji „Logosu” i fundatora szkoły badeńskiej Wilhelma Windelbanda, twierdzącego, że filozofia jest przede wszystkim nauką, a także oddającego pojęcie „filozofia” przy użyciu niemieckiego terminu *Wissenschaft*<sup>33</sup>.

Redakcja rosyjskojęzycznego „Logosu” w punkcie wyjścia podkreślała bliskość swoich związków z zachodnioeuropejską tradycją filozoficzną. Grupa ta wysunęła jasny postulat okcydentalizacji, profesjonalizacji oraz unaukowania rodzimej filozofii. Atmosferę tamtych czasów bardzo dobrze oddał Mikołaj Bierdiajew, pisząc z wyczuwalną goryczą, że

marzeniem nowej filozofii jest stanie się nauką albo też podobną do nauki. Żaden z oficjalnych filozofów nie wątpi w prawidłowość dążenia do tego, aby za wszelką cenę przekształcić filozofię w dyscyplinę naukową. [...] Filozofia od wieków zazdrości nauce. Nauka jest przedmiotem wiecznych marzeń filozofów. Filozofowie nie mają odwagi być samymi sobą, chcą we wszystkim przypominać uczonych, we wszystkim naśladować uczonych. Filozofowie wierzą w naukę bardziej niż w filozofię, wątpią w siebie samych i w swoją pracę, a wątpliwości te stają się dla nich zasadą. Filozofowie wierzą w poznanie jedynie dlatego, że istnieje fakt nauki: na podstawie analogii z nauką gotowi są wierzyć także w poznanie filozoficzne. Można tak powiedzieć nie tylko o pozytywistach i krytycystach, ale w pełni można odnieść także do większości metafizyków współczesnych czasów. [...] Ostateczne uwolnienie filozofii z wszelkich zależności współczesni filozofowie rozumieją jako ostateczne przekształcenie filozofii w szczególnie rodzaj nauki. Współczesna świadomość opętana jest ideą „naukowej” filozofii, zahipnotyzowana jest ideą „naukowości”<sup>34</sup>.

Autorami rosyjskiego „Logosu” byli — co należy podkreślić — obok myślicieli (przynajmniej w punkcie wyjścia) opowiadających się za jego programem — również rosyjscy filozofie religijni; była to poza tym nie mała grupa. Nie sposób zgodzić się więc z Niną Dmitrijewą, uważającą, że to właśnie zgrupowanie myślicieli rosyjskich wokół „Logosu” jest czynnikiem stanowiącym o ich przynależności do

---

filozoficznego, lecz również redakcji »Logosu«, który po likwidacji Musageta począł wychodzić w Petersburgu nakładem wydawnictwa M. O. Wolfa. Do tej nowej redakcji »Logosu«, który miał wychodzić cztery razy w roku, wszedł także W. E. Sezeman na miejsce Jakowienki, który przebywał we Włoszech. Jednakże tylko dwa numery wyszły w Petersburgu, gdyż wybuch wojny położył kres czasopiśmiu” (S. Hessen, *Moje życie*, tłum. A. Kamiński, [w:] *idem, Pisma pomyślniejsze (Dzieła wybrane*, t. 5), wyb. i oprac. W. Okoń, Warszawa 1997, s. 23–24 [pisownię nazwiska „Sezeman” poprawiono z „Seseman”, poprawiono też nazwę wydawnictwa — B.C.]).

<sup>33</sup> Por. A.J. Noras, *Historia filozofii — nauka niepotrzebna?*, s. 101–102 [podkr. usunięto — B.C.]: „Utożsamienie filozofii z nauką stanowi jedną stronę stanowiskowo uwarunkowanego rozumienia filozofii, za którym opowiadał się Windelband, za drugą natomiast należałoby uznać ujęcie filozofii (i nauki) w kontekście całej kultury, co stanowi wyróżnik badeńskiej szkoły neokantyzmu. W tym kontekście Windelband stwierdza: »Historia nazwy filozofia jest historią kulturowego znaczenia nauki»”.

<sup>34</sup> M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 262. Por. J. Krasicki, *Mikołaj Bierdiajew a neokantyzm*, [w:] *Postneokantyzm — ontologizm*, s. 228: „okrzyk »Zurück zu Kant!« był nie tyle okrzykiem zwycięstwa, co raczej zwiastunem nadciągającej »meonicznej« i nihilistycznej katastrofy. [...] Oddając pierwszeństwo nauce oraz przyjmując za obligatoryjny ideał »filozofii naukowej«, neokantyzm w rezultacie oznaczał kapitulację i stał się pogrzebaniem odwiecznego ideału filozofii jako poszukiwania i »umilowania mądrości«”.



neokantyzmu<sup>35</sup>. Więcej racji ma Włodzimierz Bielow, konstatujący, że nie jesteśmy w stanie wskazać w Rosji jakiejś instytucji porządku społecznego (szkoły, uniwersytetu itp.), której charakter byłby określany przez neokantyzm. Filozoficzny periodyk „Logos” badacz z Saratowa uznaje wprawdzie za pewien wyjątek, ale — jak słusznie zauważa — określenie go mianem czasopisma neokantowskiego nastęrcza już niejaki wątpliwości. Pismo to stanowiło wszakże raczej organ europejskiej myśli filozoficznej jako takiej, w której centrum znajdowały się na przykład problemy kultury<sup>36</sup>. Przy okazji warto zaakcentować, że autorzy rosyjskiego „Logosu” odwoływali się do teorii królewieckiego filozofa najczęściej niezależnie od neokantyzmu niemieckiego<sup>37</sup>.

W 1911 r. wyszedł drukiem ważny artykuł Sezemana pod tytułem *To, co racjonalne i irracjonalne w systemie filozofii*<sup>38</sup>, w którym Thorsten Botz-Bornstein dostrzega wpływ Rickertowskiej koncepcji „irracjonalności” konkretnej rzeczywistości historycznej<sup>39</sup>. Autor rzeczony pracy twierdzi, że pojęcie problemu w filozofii krytycznej zyskuje *stricte* obiektywne znaczenie „scalającego momentu nie kończącej się i w swojej nieskończoności niezapomnianej wiedzy”. Według niego tym samym „problematiczność staje się cechą wyróżniającą prawdziwie krytycznej nauki i filozofii”<sup>40</sup>. W 1913 r. Sezeman opublikował z kolei tekst, w którym poddał dogłębną analizie system filozoficzny rzeczywistego twórcy szkoły marburskiej. W *Filozofii teoretycznej szkoły marburskiej* jednocześnie dowodzi on możliwości i zasadności zbliżenia systemu Hermanna Cohena z fenomenologią, tym samym zaś naturalnej w jego odczuciu kontynuacji odnośnego systemu<sup>41</sup>. Podejmując we wspomnianej pracy zagadnienie problemu wraz z jego sensem krytycznym, rosyjski myśliciel jednocześnie formułuje własne stanowisko w kwestii tak zwanej wiedzy naukowej:

Stąd wynika konieczność tej poprawki, którą do teorii Kanta wprowadza szkoła marburska. Filozofia powinna być zorientowana nie na fakt nauki, bowiem faktu nauki jako zakończonego w sobie

<sup>35</sup> Zob. Н. Дмитриева, *Русское неокантианство: „Марбург” в России. Историко-философские очерки*, Москва 2007, s. 135.

<sup>36</sup> Zob. В.Н. Белов, *Русское неокантианство: история и особенности развития*, „Кантовский сборник” 1 (2012), s. 38.

<sup>37</sup> Na marginesie dodam, że także francuska formacja neokantowska była rozwijana w dużej mierze niezależnie od wykładni zaproponowanej przez neokantystów niemieckich. Zob. В. Skarga, *Trzy typy neokantyzmu we Francji*, [w:] *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej*, J. Garewicz (red.), Warszawa 1976, s. 245–261.

<sup>38</sup> В.Э. Сеземан, *Рациональное и иррациональное в системе философии*, „Торос” 1 (1911), s. 93–122/W. Sesemann, *Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie*, „Logos” 1 (1911–1912), s. 208–241. W archiwum Paula Natorpa znajduje się półtorej strony drobnym makiem i w pośpiechu napisanej analizy tej rozprawy. Autorce niniejszego artykułu udało się uzyskać dostęp do recenzji Natorpa dzięki uprzejmości pani prof. Niny Dmitrijewej. Mimo bardzo kiepskiego stanu rękopisu próba jego odcyfrowania została podjęta przez pana prof. Andrzeja Norasa, za co autorka składa profesorowi serdeczne podziękowania. Niestety, stan pracy nie pozwolił jak dotąd na udostępnienie jej treści szerszemu kręgowi zainteresowanych badaczy.

<sup>39</sup> Zob. Th. Botz-Bornstein, *Vasily Sesemann*, s. 527.

<sup>40</sup> В.Э. Сеземан, *Рациональное и иррациональное в системе философии*, s. 97.

<sup>41</sup> Zob. В.Н. Белов, *Учение Германа Когена в России: особенности рецепции*, [w:] *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры*, И.Н. Грифцова, Н.А. Дмитриева (red.), Москва 2010, s. 309–312.

tego, co dane [*данности*] nie ma, lecz na proces jej stopniowego stawania się (*fieri*) i rozwoju. Filozofią nie może też kierować oparta na faktach nauka [*действительная наука*] (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: chroni ono filozofię przed wszelkimi odchyleniami w stronę empirycznego pozytywizmu albo 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 obfituje w nowe, głębsze zadania. [...] W najszerszym jednak znaczeniu (jako ciągłość logiczna, jako czysty początek) zasada jedności systematycznej [*принцип систематического единства*] nie jest skrepowana granicami jakiejś odrębnej dziedziny nauki pozytywnej; jest tym ostatecznym źródłem, którym żywi się wiedza obiektywna w ogóle. Systematyczną zasadą [*Систематической заваской*] przeniknięte są w jednakowym stopniu wszystkie momenty, wszystkie stopnie wiedzy: i pojęcie, i nauka, i system nauk. Z tego zaś powodu wszystkie te momenty i stopnie noszą na sobie znamię problematyczności i niedokończenia. Nie tylko wszechogarniający system filozofii, ale nawet każde poszczególne pojęcie, każda poszczególne dyscyplina nauki znamionują wieczny problem, w którego stopniowym, lecz nigdy nie-zakończonym rozwiązaniu dokonuje się nieskończony postęp wiedzy obiektywnej<sup>42</sup>.

Pisząc o „zasadzie jedności systematycznej”, Sezeman ma na uwadze zasadę sądu źródła (*Ursprung, изначало*)<sup>43</sup>, która na gruncie Cohenowskiego systemu stanowi zasadę ciągłości rozumianą jako fundamentalna zasada czystego poznania. Pojęcie źródła to, jak słusznie zauważa Hermann Cohen, podstawowe pojęcie filozoficzne, które po raz pierwszy pojawia się w koncepcjach starożytnych Greków. Koncepcja źródła została wypracowana przez marburczyka w oparciu o prace Mojżesza Majmonidesa, jak też o myśl Bachji Ibn Pakudy — żyjącego w XI w. żydowskiego zwolennika neoplatonizmu. Pryncypium ciągłości wiąże strukturę skończonego poznania z bytem<sup>44</sup>. Niemiecki filozof pisze:

Rozpoczynamy wraz z myśleniem. Myślenie nie potrzebuje żadnego źródła (*Ursprung*) poza samym sobą [...]. Wiemy, że pryncypium jest poznaniem. Jednakże teraz pryncypium oznacza dla nas źródło. Bez źródła pryncypium nie może być właściwe. Ogólne znaczenie pryncypium jako ugruntowania musi się zagłębić do ugruntowania źródła. [...] Jeśli więc poznanie jest równe pryncypium, to jest ono odąd

<sup>42</sup> В.Э. Сеземан, *Теоретическая философия Марбургской школы*, s. 66, 75 [podkr. usunięto — B.C.].

<sup>43</sup> Co ciekawe, niemal w tym samym czasie, kiedy Sezeman zainteresował się Cohenowską zasadą sądu źródła, również uwaga Siemiona Franka została zwrócona w jej kierunku. Autor *Przedmiotu wiedzy* podniósł jednak inny aspekt wyróżnionego przez mistrza szkoły marburskiej pryncypium. Nie interesowało go bowiem to, że czysta myśl przez zasadę źródła sama „tworzy” swój przedmiot. Sens zasady sądu źródła polega według Franka na tym, że *A*, jako zamknięta w sobie określoność, staje się możliwe tylko w odniesieniu do nie-*A*. Z kolei sens tego, co rosyjski myśliciel nazywa określonością (*определенность*), polega na dyferencjacji, na samoumocnieniu przez stosunek różnicy: *A* jest tym, co jest przeciwie nie-*A*; *A* powstaje przez odgraniczenie od nie-*A* i polega na tym właśnie odgraniczeniu. Zob. С.Л. Франк, *Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания*, [w:] *idem, Предмет знания. Душа человека*, Санкт-Петербург 1995, s. 203–204, przyp. 2; *idem, Первая окрeслeние и истола интуици*, tłum. B. Czardybon, „Logos i Ethos” 2 (2008), s. 173. Na temat Frankowskiej zasady określoności zob. L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*, Kraków 2003, s. 69–70. Na prawach dygresji można dodać, że na początku lat 20. XX w. Sezeman, będąc profesorem filozofii Uniwersytetu Saratowskiego, miał okazję współpracować z Frankiem. Filozofowie ci poza tym byli przyjaciółmi.

<sup>44</sup> Zob. W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, s. 241, przyp. 20; s. 281, przyp. 137; s. 283.

uwarunkowane przez źródło. A jeśli myślenie jest myśleniem poznania, to swój punkt wyjścia i rację [*Grund*] ma ono w myśleniu źródła<sup>45</sup>.

Fragment ten pochodzi z wydanej w 1902 r. *Logiki czystego poznania* — pierwszego tomu *Systemu filozofii*<sup>46</sup>. „Właściwą metodą” *Logiki* jest według Wojciecha Hanuszkiewicza korelacja; „logika ta, będąc »logiką źródła«, staje się logiką korelacji”; „tylko poprzez korelację [...] można poprawnie uchwycić wzajemny stosunek zachodzący między poszczególnymi elementami czystego poznania [...]”; korelacja jest metodycznym warunkiem wszelkich operacji poznawczych<sup>47</sup>. O korelacji w ujęciu Cohena można powiedzieć, że nie jest ani unifikacją, ani separacją; jest zachowaniem jednocześnie i jednego, i drugiego. Tak rozumiana korelacja stanowi zadanie dopiero realizowane przez czyste poznanie<sup>48</sup>. Jak pisze Hanuszkiewicz:

korelacja separacji i unifikacji pozwala [...] czystemu poznaniu stawać się poznaniem coraz bardziej precyzyjnym, dokonującym coraz więcej, coraz subtelniejszych rozróżnień. Poznanie to nie ztraca się jednakże w niezliczonej mnogości szczegółów. Wręcz przeciwnie, tylko zachowana w nim zdolność do unifikacji, która nigdy nie zanika, pozwala na coraz to nowsze uszczegółowienia. Tak rozumiana korelacja, to jest obustronna zależność unifikacji i separacji, zapewnia czystemu poznaniu jedność. Jedność ta pozostaje właściwym (czystym) warunkiem wszelkiego sądu<sup>49</sup>.

Analizy Cohenowskiej *Logiki* mają swe źródło w tezie, zgodnie z którą poznaniu nie może być dane nic takiego, co samo nie stanowiłoby myślenia i z myślenia by nie wyrastało; czegoś, co jest różne od czystego myślenia, nie możemy nigdy poznać<sup>50</sup>. „Łącząc swoją koncepcję źródła z pojęciem wytwarzania, [Cohen — B.C.] podkreśla z całym naciskiem, iż wytwarzanie to nie oznacza stworzenia czegoś z nicości (*ex nihilo*), oznacza natomiast procedurę określania czegoś, która ma wychodzić od nicości (*ab nihilo*)”<sup>51</sup>. Można rzec, iż pojęcie źródła w ujęciu Cohena to pryncypium metody nieskończonościowej; tym, co stanowi oparcie dla pryncypium źródła, jest tak zwany sąd nieskończony<sup>52</sup>.

Zgodnie z wykładnią *Logiki czystego poznania*, istnieją cztery rodzaje poznania: jednostkowy wynik badania, wiedza ogólna, poznawanie, a także czyste poznanie. Niemiecki autor analizuje jednak tylko ostatni z wyróżnionych typów poznania, jednocześnie przeciwstawiając czystemu poznaniu poznanie empiryczne. Sens szczegółowo rozważanego przez Cohena poznania pozostaje w ścisłym związku z rozumieniem logiki, jakie odnajdujemy na kartach jego *opus magnum*. Cohenow-

<sup>45</sup> H. Cohen, *System der Philosophie*, t. 1. *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902, s. 11, 32, cyt. za: A. J. Noras, *Historia neokantyzmu*, s. 571–572 [podkr. usunięto — B.C.].

<sup>46</sup> Istotnym krokiem w kierunku tej pracy była, zdaniem Paula Natorpa, opublikowana drukiem w berlińskiej oficynie wydawniczej Ferdynanda Dümmlera w 1883 r. książka *Zasada metody nieskończonościowej i jej historia (Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik)*. Zob. W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, s. 14–15.

<sup>47</sup> W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, s. 316–318.

<sup>48</sup> Zob. *ibidem*, s. 318–319.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 320.

<sup>50</sup> Zob. *ibidem*, s. 240.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 307.

<sup>52</sup> Zob. *ibidem*, s. 242.

ska logika poznania ma być „logiką źródła”, to jest teorią źródła poznania w myśleniu. Według autora *Logiki* myślenie oraz poznanie mają walor źródłowości, gdy są czyste<sup>53</sup>. W związku z tym można powiedzieć, że „czystość poznania polega na tym, iż jest ono poznaniem mającym swe źródło w myśleniu, które jest myśleniem źródła”<sup>54</sup>, a „zadanie czystego poznania polega [...] na tym, by treść nieczystą przemienić w czystą. [...] czyste myślenie [...] to ono właśnie jest instancją rozstrzygającą o czystości poznania”<sup>55</sup>.

Wracając do Sezemana, należy odnotować, że analizując idealizm neokantyzmu marburskiego, wysuwa on na plan pierwszy marburską koncentrację na fakcie nauki wraz z właściwym neokantyzmowi dążeniem do osiągnięcia systematycznej jedności wiedzy. W przekonaniu rosyjskiego myśliciela są to dwa aspekty jednej i tej samej idei filozoficznej: jak dla realizacji systematycznej jedności wiedzy konieczne jest jej skierowanie na naukę, tak też logiczne zakończenie immanentnej struktury nauki pozytywnej wymaga syntezy wszystkich gałęzi wiedzy w jedności systemu filozoficznego<sup>56</sup>.

Niewielki objętościowo fragment artykułu Sezemana pod tytułem *Problem idealizmu w filozofii* jest ważny z tej racji, że zapoznaje nas z trudnościami, z którymi nie radzi sobie idealizm subiektywny. Rosyjski autor akcentuje fakt samoznoszenia się absolutnego fenomenalizmu, zgodnie z którym byt ujmowany jest jedynie jako treść świadomości. Tymczasem zjawisko jest zjawiskiem wyłącznie wtedy, kiedy jest zjawiskiem czegoś innego. Idealizm subiektywny nie jest w stanie ponadto wyjaśnić tego, jak to, co wewnętrzne (*scil.* przedstawienie) staje się czymś zewnętrznym. Wreszcie — głosi Sezeman — idealizm subiektywny pomija ten fundamentalny fakt, że dowolne przedstawienie i myśl odsyłają do czegoś względem nich transcendentnego<sup>57</sup>.

Według Sezemana wiedza ma walor racjonalności, a to wszystko, co przekracza granice rzeczywistej (*scil.* prawdziwej) albo możliwej wiedzy, określa jako irracjonalne. „wiedza ze swej istoty nie zna żadnych granic. [...] nie ma nic absolutnie [...] niepoznawalnego, niepojętego”<sup>58</sup>. Sensowność mówienia o tym, co niepoznawalne, czego nie da się pomyśleć ani uświadomić zapewniona jest przez właściwą wiedzy nieograniczoność<sup>59</sup>. Sezeman wyróżnia dwie pary przeciwieństw: to, co racjonalne *versus* to, co irracjonalne oraz to, co dane *versus* to, co zadane, jednocześnie dodając, że nie ma tego, co dane bez odpowiadającego mu tego, co zadane — i odwrot-

<sup>53</sup> Zob. A.J. Noras, *Historia neokantyzmu*, s. 572–573.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 573.

<sup>55</sup> W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, s. 310.

<sup>56</sup> Zob. В.Э. Сеземан, *Теоретическая философия Марбургской школы*, s. 61.

<sup>57</sup> Zob. В.Э. Сеземан, *Проблема идеализма в философии*, tłum. В.Н. Белов, „Вопросы философии” 4 (2012), s. 129. Por. *idem*, *Реальная установка и „чистое” (безустановочное) знание (Из рукописного наследия)*, (В.И. Повилайтис (red.), „Кантовский сборник” 1 (2011), s. 92: „так само, jak niepodobna określić byt przez wiedzę (myślenie) (utopia idealizmu), tak samo niemożliwe jest określenie wiedzy przez byt”).

<sup>58</sup> В.Э. Сеземан, *К проблеме чистого знания*, tłum. В.Н. Белов, „Логос” 6 (2006), s. 144 [podkr. usunięto — В.С.]

<sup>59</sup> Zob. В.Э. Сеземан, *Реальная установка и „чистое” (безустановочное) знание*, s. 92.

nie. To, co dane i to, co irracjonalne pozostają ze sobą w nierozzerwalnym związku; to, co dane zawsze ma bowiem „irracjonalną podszewkę” (*иррациональная подкладка*)<sup>60</sup>. Taki dwoisty — właśnie racjonalno-irracjonalny — charakter wiedzy stanowi implikację jej problematyczności. Autor pracy *To, co racjonalne* pisze:

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 — B. C.] konieczny korelat nieskończoności i problematyczności wiedzy obiektywnej<sup>61</sup>.

Na gruncie filozofii Sezemana, inspirowanej neokantowskimi rozważaniami nad pojęciem nieskończoności (*fieri* Natorpa<sup>62</sup>), a także nad problematycznością poznania naukowego, dochodzi do transformacji irracjonalności w racjonalność wyższego rzędu (irracjonalność nie jest tutaj prostym przeciwieństwem racjonalności, lecz „idealną racjonalnością”). Pojęcie tego, co irracjonalne, Rosjanin charakteryzuje jako niewyczerpalną problematyczność, „zabezpieczającą” wieczny i ciągły postęp poznania obiektywnego. Mówiąc dokładniej — Sezeman posługuje się trzema znaczeniami terminu „to, co irracjonalne”: 1) to, co irracjonalne związane jest przede wszystkim z tym, co dane w sposób konkretny; 2) ścisły związek zachodzi także między irracjonalnością tego, co konkretne, a irracjonalnością uzasadniających naukę pryncypiów; 3) systematyczne znaczenie pojęcia tego, co irracjonalne oznacza ogół wszystkich postulowanych stopni poznania, prowadzących od nie-zakończonej nauki empirycznej do zakończonego systemu filozofii<sup>63</sup>.

Podkreślający fakt nieskończoności poznania Sezeman zdecydowanie oponuje przeciwko mniemaniu, jakoby paralelizm zachodzący między logicznym i psychologicznym rozwojem wiedzy mógł być odczytany jako świadectwo zależności logiki od psychologii. Według niego jest wprost przeciwnie — to logiczny rozwój wiedzy stanowi fundament jej ewolucji psychologicznej; źródło możliwości logicznego rozwoju wiedzy tkwi w samej problematyczności wiedzy obiektywnej<sup>64</sup>.

O ile dla filozofów marburskich wzorcem poznania jest nauka, a najdoskonalszy jej typ stanowi matematyka i czyste przyrodoznawstwo, o tyle rosyjski uczeń Cohena i Natorpa krytykuje neokantowską formułę przyrodniczo-naukowego modelu wiedzy obiektywnej. Najważniejszymi momentami tej ostatniej jest — jak twierdzi — obecność wyraźnie utrwalonych pojęć, a także absolutyzacja logiki formalnej. Pojęcia jednoznacznie utrwalają nie tylko to, czym stanie się, ale i to, czym w ogóle

<sup>60</sup> Zob. В.Э. Сеземан, *Рациональное и иррациональное в системе философии*, s. 95, 98–100, 115. Zob. też Б. Яковенко, *Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще. Второе, большое специальное введение в трансцендентализм*, „Логос” 1–2 (1912–1913), s. 163.

<sup>61</sup> В.Э. Сеземан, *Рациональное и иррациональное в системе философии*, s. 99 [podkr. usunięto — В.С.].

<sup>62</sup> Por. P. Natorp, *Kant a szkoła marburska*, s. 255: „»fakt nauki« jest wiecznym *fieri*”.

<sup>63</sup> Zob. В.Э. Сеземан, *Рациональное и иррациональное в системе философии*, s. 103–104, 117. Zob. też В.Н. Белов, *Проблема рационального и иррационального в философской системе В. Э. Сеземана*, [w:] *X Кантовские чтения. Классический разум и вызовы современной цивилизации. Материалы международной конференции в 2 ч.*, t. 2, В. Н. Брюшинкин (red.), Калининград 2010, s. 7–23.

<sup>64</sup> Zob. В.Э. Сеземан, *Рациональное и иррациональное в системе философии*, s. 122.

może być logiczny przedmiot poznania. Określanie i ograniczanie doświadczenia w jego potencjalnej nieskończoności — oto podstawowa funkcja pojęć. Ścisła determinacja pojęć skutkuje tym, że prawa logiczne nie są w stanie ani w pełni adekwatnie oddać, ani też opanować dynamiki przedmiotu (nieadekwatność „odbicia” dynamiki przedmiotu może mieć swe źródło też w niepełnej określoności tego ostatniego!). Prawa logiki klasycznej znajdują zatem zastosowanie tylko przy penetracji niezmiennych bytów idealnych. Sezeman występuje z postulatem konstrukcji logiki zupełnie nowego rodzaju. To w tej nowej logice swoje „odbicie” znajdzie — jak twierdzi — irracjonalność bytu<sup>65</sup>.

Myśleniu logicznemu zostaje przypisana przez Sezemana własność bycia przedmiotowym. „Przedmiotowość” myślenia logicznego oznacza, że treść refleksji logicznej zawsze dana jest w nastawieniu przedmiotowym; przedmiotowość stanowi dla myśli gwarant bycia wyrażalną w słowie. Trzeba podkreślić, że refleksja logiczna czy raczej logiczno-kontemplacyjna — to tylko pewien ograniczony moment poznania. Granicą tej refleksji jest doprowadzony do końca proces obiektywizacji transcendentnego przedmiotu poznania. Sezeman negatywnie ocenia stanowisko przyrodniczo-naukowe. Taka negatywna charakterystyka wynika z faktu, że stanowisko przyrodniczo-naukowe ujmuje wyłącznie to, co pozostaje w świecie, gdy wyłączamy z tego świata podmiot poznający. Według Sezemana stanowisko to nie może ująć świata jako całości. Rosyjski myśliciel zaznacza, że poznanie przyrodniczo-naukowe nie może rościć sobie pretensji do bycia poznaniem uniwersalnym. Jest ono bowiem ograniczone do określonych warstw bytu. Do konstytutywnych własności poznania przyrodniczo-naukowego należą jednostronność, a także nieadekwatność, które związane są z właściwą poznaniu temu intencjonalnością. W wyniku przedmiotowej intencjonalności poznania dochodzi do wzajemnej transcendencji zasad bytu i poznania oraz nadania poznaniu charakteru fenomenalistyczno-meonistycznego. W ujęciu Sezemana „meonistyczne” tendencje poznania — to takie jego tendencje, w których przedmiot uchodzi za falsyfikat bytu<sup>66</sup>. Mimo że wiedzy przedmiotowej (*gegenständliche Erkenntnis*, *предметное знание*) przyznaje się szczególne miejsce wśród innych jej rodzajów, to — konkluduje filozof — w istocie żadnego z nich ona nie przewyższa.

Innym rozważanym przez Sezemana momentem poznania jest refleksja o charakterze życiowo-aktywnym. Jak logiczno-kontemplacyjny typ refleksji, separujący podmiot i przedmiot poznania, określa wiedzę przedmiotową, tak życiowo-aktywny odpowiada wiedzy nie-przedmiotowej (*ungegenständliche Erkenntnis*, *непредметное знание*)<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> Zob. K.V. Миклуш, *Рефлексивность как основание гносеологии В.Э. Сеземана*, „Вестник Волгоградского государственного университета” 1 (2008), s. 153–154; *idem*, *Основные черты теории познания В.Э. Сеземана*, [w:] *Неокантианство немецкое и русское*, s. 211; Б.В. Яковенко, *История русской философии*, tłum. М.Ф. Солодухина, Москва 2003, s. 421; W. Gones, *Sezeman Wasyl*, tłum. S. Grzybowski, [w:] *Идеи в России — Idee in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 1, A. de Lazari (red.), Warszawa 1999, s. 358.

<sup>66</sup> Zob. В. Сеземан-Ковно, *К проблеме чистого знания*, s. 159. Por. *ibidem*, s. 154, przyp. 23.

<sup>67</sup> Sezeman pisze, że przejście od wiedzy nie-przedmiotowej do wiedzy przedmiotowej jest tylko sztucznym przekształceniem i nie ma nic wspólnego z powrotem do wiedzy pierwotnej czy arefleksyjnej.

Zjawiskami, które nie mają „przedmiotowości”, są fenomeny badane przez tak zwane nauki o duchu, a tym, co stanowi przeszkodę w adekwatnym „odbiciu” świata duchowego (*scil.* świata przedmiotów inteligibilnych), jest matryca podmiotowo-przedmiotowa. Konsekwentna analiza przyrodniczo-naukowa okazuje się niemożliwa w przypadku „przedmiotów” tego świata. Przesądający jest tutaj sam charakter doświadczenia duchowego: wartości i zjawiska duchowe stanowią przedmiot poznania wyłącznie dla człowieka zdolnego do ich wewnętrznego przeżycia bądź odczucia. Przykładowo, poznanie moralne może stać się udziałem (*Beteiligtsein, внутреннее участие*) — twierdzi Sezeman — jedynie „osobowości moralnej”, rozumianej jako taki podmiot, który punktem wyjścia własnych czynów oraz sądów czyni oceny moralne, który sam siebie postrzega jako istotę zdolną do czynienia dobra albo zła. Realny stosunek podmiotu i przedmiotu, pozwalający wprowadzić w pole widzenia podmiotu poznającego fenomeny religijne, moralne etc., określa on pojęciem „stanowisko” (*Haltung, позиция*) oraz „intencjonalności/nastawienia” (*Einstellung, установка*) (podmiotu)<sup>68</sup>.

W doświadczeniu religijnym, będącym jednym z przykładów poznania nie-przedmiotowego, podmiot stanowi aktywnie uczestniczącą w byciu percypowanego przez siebie przedmiotu zasadę — przedmiot staje się częścią doświadczenia duchowego podmiotu. W odróżnieniu od poznania przedmiotowego poznanie nie-przedmiotowe nie ma charakteru ogólnego ani obiektywnego, nie może być sformułowane przy użyciu pojęć. Poznanie tego rodzaju zawiera wszystkie żywe, twórcze manifestacje rzeczywistości. Refleksja duchowa, scalając ze sobą podmiot i przedmiot poznania, nadaje wiedzy wartościowy aspekt subiektywny<sup>69</sup>. Borys Jakowienko, analizując poglądy Sezemana, napisze, że wiedza nie-przedmiotowa nie jest niczym samodzielnym, ale czymś w rodzaju emanacji czy funkcji bytu duchowego; jest to sam ten byt „oświecony” przez siebie samego<sup>70</sup>.

Antynomia podmiot–przedmiot poznania (*scil.* poznające–poznawane) stanowi punkt wyjścia klasycznej epistemologii. Wskazany moment, jako uzależniony od orientacji przedmiotowej, ma jednak — podkreśla rosyjski neokantysta — charakter względny<sup>71</sup>. Według Sezemana dystans zachodzący między podmiotem i przedmiotem poznania stanowi nie tyle podstawę wiedzy, ile konieczny element jej zakończenia. Przez „zakończenie” zaś wiedzy rozumie on jej realizację i utrwalenie<sup>72</sup>.

Przeciwieństwem racjonalnego, pojęciowego, zapośredniczonego elementu poznania jest moment irracjonalny, nie-pojęciowy, bezpośredni. Z kolei wiedzą spełniającą roszczenia rozumu, wiedzą „zakończoną”, a więc nie-problemową i ograniczoną jest

Zob. *idem*, *Реальная установка и „чистое” (безустановочное) знание*, s. 90, 95; *idem*, *К проблеме чистого знания*, s. 123, 125–128. Zob. też K.В. Миклуш, *Основные черты теории познания В.Э. Сеземана*, s. 218.

<sup>68</sup> Zob. В. Сеземан-Ковно, *К проблеме чистого знания*, s. 124.

<sup>69</sup> Zob. К.В. Миклуш, *Рефлексивность как основание гносеологии В.Э. Сеземана*, s. 155; *idem*, *Основные черты теории познания В.Э. Сеземана*, s. 215–217; М. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 362–363.

<sup>70</sup> Zob. Б.В. Яковенко, *История русской философии*, s. 420.

<sup>71</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>72</sup> Zob. В.Э. Сеземан, *Реальная установка и „чистое” (безустановочное) знание*, s. 89.

racjonalizm, a wiedzę zawierającą pewne elementy irracjonalne — empiryzm. Irracjonalny czynnik wiedzy stanowi jej część integralną; jest to obecność problemów, z którymi trzeba się zmierzyć w bliższej bądź dalszej perspektywie. To w tym właśnie elemencie wiedzy Sezeman upatruje warunek jej postępu.

Podsumowując, należy stwierdzić, że Wasyl Sezeman nigdy nie był absolutnym apologetą nauk szkoły marburskiej. Z czasem coraz bardziej grawitował w kierunku fenomenologii, ale i tutaj jego zwrot miał charakter krytyczny i twórczy. Rosjanin dobrze zdawał sobie sprawę zarówno z wartościowych osiągnięć, jak i niedostatków obydwu nurtów filozofii współczesnej; dążył do stworzenia takiej syntezy, w której przewyżniona zostałaby jednostronność ujęcia neokantowskiego i fenomenologicznego.

### **Philosophy of Vasily Sesemann and Marburg neo-Kantianism**

#### Summary

The article presents and discusses the thought of a Russian neo-Kantian philosopher Vasily Sesemann (1884–1963) against the background of the idealistic views of the Marburg school. The author describes Sesemann's interest in the concept of what is irrational and puts emphasis on the Russian thinker's inspiration of the neo-Kantian idea of infinity (*feri*). The Russian attempts to develop his own philosophical construction, which is partially in defiance against the neo-Kantian school. At the same time he is largely influenced by the phenomenological movement.