

Barbara Czardybon

Wprowadzenie do problematyki wiedzy w rosyjskim transcendentalizmie — od neokantyzmu do postneokantyzmu *

Introduction to Problems of Knowledge in Russian Transcendental Philosophy — from Neo-Kantianism to Post-Neo-Kantianism

Abstract: The paper outlines the problem of knowledge in Russian Neo-Kantianism in the broad sense of the term. It presents briefly views held in this respect by Russian thinkers who are considered representative of the so-called academic and non-academic Neo-Kantianism. The author also refers to the ideas of the “Russian Marburger” Nicolai Hartmann in the context of Vasily Seseman’s views. It turns out that the views of the Russian philosophers frequently show interesting similarities to the ideas of German Neo-Kantians. Such is the case with the thesis of the indissolubility of science and knowledge, proclaimed by Boris Jakowienko and Bruno Bauch, Semyon Frank’s and Heinrich Rickert’s theory of judgments, as well as the views of Alexander Vvedensky and Johannes Volkelt concerning the possibility of metaphysics. The article proves that the themes present in the concepts of “late” German Neo-Kantians earlier prevailed in Russian philosophy, where ontologism took a leading position. The author also discusses the impact of phenomenology on the revival of ontology in Neo-Kantianism.

Keywords: knowledge, cognition, faith, Neo-Kantianism, phenomenology, Russian philosophy, ontologism, Alexander Vvedensky, Boris Jakowienko, Nicolai Hartmann, Vasily Seseman, Semyon Frank

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

Wstęp

W przedkładanym Czytelnikowi artykule zamierzam dokonać przeglądu stanowisk wybranych rosyjskich transcendentalistów wobec zagadnienia wiedzy, które stanowiąc aktualny problem filozofii współczesnej, zasługuje — jak sędzę — na systematyczną prezentację krytyczną. Mogłoby się wprawdzie wydawać, że próba przedstawienia dziejów rosyjskiej refleksji w kategoriach filozofii akademickiej, a więc w kategoriach kojarzonych z myślą zachodnioeuropejską, może pociągnąć za sobą skutek tylko jednego rodzaju — musi mianowicie zakończyć się konstatacją nieoryginalności projektów Rosjan¹. Uważam jednak, że właśnie przykład problemu wiedzy, stanowiący przedmiot namysłu myślicieli przedstawionych w niniejszym tekście, pokazuje, że przeświadczenie to jest błędne.

Tytułem wstępu przypomnę, że stanowisko zajmowane przez neokantystów niemieckich wymierzone jest przeciwko Heglowskiemu finitystycznemu ujęciu wiedzy. Pojęciem podstawowym dla zwolenników neokantyzmu jest pojęcie poznania. Proces poznania ma charakter nieskończony, jest wiecznym *fieri* — wiecznym „stawaniem się”. W pojęciu wiedzy neokantyści widzą problem wtedy, gdy zaczynają rozważać zagadnienie teorii nauki. W szeroko rozumianym neokantyzmie rozróżnia się wiedzę bezpośrednią i wiedzę pośrednią, przy czym prymat przyznawany jest wiedzy pierwszego rodzaju. I tak, Hermann Helmholtz odróżnia znajomość rzeczy (*Kennen von Dingen*) od wiedzy pojęciowej. Rozróżnienia wiedzy bezpośredniej i pośredniej dokonują także Alois Riehl i Heinrich Rickert².

Dystynkcje wykorzystywane przez neokantystów niemieckich obecne są również w filozofii rosyjskiej. W rosyjskich projektach odnaleźć można na przykład tezę o nierozzerwalności związku nauki z wiedzą i tezę, którą głosi — nie do końca słusznie zaliczany przez Marię Szyszzkowską do nurtu eklektycznego neokantyzmu³ — Bruno Bauch⁴. Również teorie sądów neokantystów niemieckich i rosyjskich

¹ Zob. np. A. Walicki: *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Kraków 2005, s. 17–18.

² Zob. T. Kubalica: *Wiedza w neokantyzmie*. W: „Studia Systematica”. T. 3: *Wiedza*. Red. D. Leszczyński. Wrocław 2013, s. 90, 96.

³ Zob. M. Szyszzkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 28. Por. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012, s. 33–34.

⁴ Zob. T. Kubalica: *Wiedza...*, s. 101.

są zbieżne — sądzenie okazuje się początkiem i „warunkiem” wszelkiego poznania. Według Rickerta, zainspirowanego pierwszą księgą Kantowskiej *Analityki transcendentальной* — ważną częścią *Krytyki czystego rozumu* — to wraz z sądzeniem postępuje poznanie i jedynie na sądzeniu może ono polegać⁵. Z kolei zdaniem Siemiona Franka — wybitnego przedstawiciela rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, który jak wielu innych rosyjskich myślicieli przełomu XIX i XX stulecia przeszedł etap fascynacji neokantyzmem⁶ — wiedza stanowi

⁵ Zob. ibidem, s. 95—96.

⁶ Wcześniejsza ewolucja myśli Rosjanina, zwyczajowo określana mianem przejścia „od marksizmu do idealizmu”, została omówiona w artykule L. Augustyna *Zagadnienie etyczne w ewolucji „od marksizmu do idealizmu”*. Siemion L. Frank — przykład nie tylko indywidualny. W: *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*. Red. W. Rydzewski, A. Ochotnicka. Kraków 2004, s. 81—98.

Grono zainteresowanych kantyzmem myślicieli w Rosji było bardzo szerokie. Właściwie żaden rosyjski myśliciel nie pozostał obojętny wobec wniosków płynących z filozofii transcendentальной: „[...] opanowanie filozofii Kanta było szkołą myślenia filozoficznego, którą przeszli wszyscy wybitni myśliciele rosyjscy niezależnie od tego, jak się odnosili do głównych założeń Kantowskiego »krytycyzmu«” (L. Stołowicz: *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk 2008, s. 334 [podkr. — B.C.]). O sposobie podejścia Rosjan do Kanta trafnie pisze Neli Motroszyłowa. Według badaczki, Kant nie był tak na prawdę ani „bogiem”, ani „diabłem” w odczuciu myślicieli rosyjskich; filozof z Królewca był dla nich jednym z najważniejszych partnerów w żywym dialogu z filozofią czasów minionych (H.B. Мотрошилова: *Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк)*. Москва 2006, s. 204. Por. J. Krasicki: *Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej*. Kraków 2012, s. 130: „[...] »Niemiec« w rosyjskiej demonologii ludowej był synonimem diabła”). Moim zdaniem, jest to jedna z najbardziej sprawiedliwych wypowiedzi na temat charakteru odbioru idei Kantowskich wśród filozofujących Rosjan. Opozycja wobec systemu Kanta była bodaj najsilniejsza w środowisku filozofów religijnych (np. E.H. Трубецкой: *Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства*. Москва 1917), ale nawet tutaj filozofia Kantowska wywoływała nie tylko sprzeciwy. Wielu rosyjskich myślicieli miało problemy z jednoznaczną oceną kantyzmu, a odczytanie dzieła Kanta najczęściej było ściśle związane z kolejnymi etapami ewolucji intelektualnej, na jakich znajdowali się zainteresowani nim Rosjanie. Nie można zapominać i o tym, że sama specyfika filozofii Kanta nie w każdym przypadku została właściwie rozpoznana. Dość liczną grupę stanowili rosyjscy intelektualiści, przeświadczeni o tym, że „Kant podjął krytykę metafizyki, nie zastanawiając się nad tym, czym jest metafizyka. Z tego powodu metafizyka pozostała właściwie poza polem jego widzenia. W *Krytykach* walczy on z mirażami, fantomami prawdziwej metafizyki: oszkalowaną teologią, jałową wiarą i płytką filozofią. Według religijnie zorientowanych myślicieli, właśnie te ułudy ukryły przed nim prawdziwą podstawę zarówno wiary, jak i filozofii spekulatywnej (metafizyki)” (C.A. Нижников: *Философия Канта в отечественной мысли*. Москва 2005, s. 137). Niektórzy Rosjanie, upatrując w inspiracjach Kantowskich gwaranta wyzwolenia z ograniczeń „naiwnej świadomości filozoficznej”, skłonni byli przeceniać wpływ Kanta na własną

kompleks sądów „ x jest A , B , C itd.”, to znaczy treści „ugruntowanych” w nieznanym przedmiocie — we wszechjedności (*всеединство*). Wiedza zakłada związek tego, co znane, z tym, co nieznanie; to w nieznanym znajduje swój punkt oparcia⁷. Innego zdania jest Nicolai Hartmann, podkreślając, że poznanie nie stanowi żadnej czysto logicznej struktury.

*

* *

W pracach rosyjskich filozofów religijnych uwidaczniały się inklinacje do absolutyzacji sfery tego, co transcendentne. Takie podejście (przynajmniej w punkcie wyjścia) było z jednej strony nie do przyjęcia dla przedstawicieli kierunku neokantowskiego. Z drugiej jednak strony krytyczny duch neokantyzmu był czymś diametralnie różnym od propozycji absolutyzującej rzeczywistość filozofii materialistycznej, która — podobnie jak filozofia religijna — cieszyła się sporym powodzeniem w „maksymalistycznie nastrojonych” środowiskach rosyjskich intelektualistów. Można więc powiedzieć za Włodzimierzem Biełowem, że „neokantyzm w Rosji dosłownie znalazł się między dwoma ogniami: materializmem i filozofią religijną”⁸. Formacja rosyjskiego neokantyzmu była wewnętrznie zróżnicowana. Szczególnie ważne z tej perspektywy okazuje się zaistnienie pewnego okresu w jej rozwoju, którego szersze omówienie zawiera inny mój tekst⁹. Idzie tutaj o przejście rosyjskich neokantystów na pozycję bliską tej, którą mamy na myśli, używając za Andrzejem J. Norasem¹⁰ terminu „postneokantyzm” w odniesieniu do grupy niemieckich filozofów wywodzących się z neokantyzmu i zarzucających na początku XX stulecia wykładnię filozofii Kanta w duchu epistemologii na rzecz „nowej” ontologicznej interpretacji. Zdaniem Tomasza Kubalicy, „postneokantowski dezyderat powrotu do samego Kanta różni się od postulatu neokantystów pod tym względem, że o ile neokantyści chcieli konty-

twórczość. Zob. S. M a z u r e k: *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny wobec filozofii Kanta*. W: *Postneokantyzm — ontologizm*. Red. B. C z a r d y b o n, L. A u g u s t y n, M. B o h u n. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26 (4), s. 216.

⁷ Zob. С.Л. Ф р а н к: *Предмет знания. Об основах и пределах ответственного знания*. В: Т е г о ж: *Предмет знания. Душа человека*. Санкт-Петербург 1995, s. 59.

⁸ В.Н. Б е л о в: *Учение Германа Когена в России: особенности рецепции*. В: *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры*. Red. И.Н. Г р и ф ц о в а, Н.А. Д м и т р и е в а. Москва 2010, s. 306.

⁹ Zob. B. C z a r d y b o n: *Rosyjski wariant neokantyzmu i postneokantyzmu*. W: *Postneokantyzm — ontologizm...*, s. 237—257.

¹⁰ Zob. A. J. N o r a s: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005, s. 12—14.

nuacji Kantowskiej filozofii poznania, o tyle postneokantyści pragną wyjść od jego metafizyki. Punktem wyjścia dla obu formacji pozostaje więc Kantowski projekt filozofii wraz ze związaną z nim wieloznacznością, która jest niezwykle istotna z punktu widzenia wielu różnych sposobów »czytania Kanta«, z jakimi mamy do czynienia¹¹. Odrodzenie ontologii, jakie następuje z końcem ruchu neokantowskiego, stanowi ponadto — na co słusznie zwraca uwagę Noras — nawiązanie do fenomenologii¹². Nina Dmitrijewa z kolei pisze: „Transformacja głównych twierdzeń filozoficznych rosyjskich marburczyków poza granicami Rosji szła w zasadzie właśnie po drodze »ontologizacji«. N.A. Hartmann i W.E. Sezeman, doznając silnego wpływu ze strony fenomenologicznej teorii E. Husserla — każdy na swój sposób — przystąpili do opracowania koncepcji »realizmu fenomenologiczno-ontologicznego«, co ostatecznie u Hartmanna przyjęło postać teorii »nowej«, czyli »krytycznej« ontologii. Sezeman, zagłębiwszy się w problemy poznania, próbował dokonać syntezy neokantyzmu marburskiego i fenomenologii, by za ich pomocą odsłonić istotę tak zwanej wiedzy nie-przedmiotowej, której konieczną stroną jest »to, co irracjonalne«, mające związek z bytem empirycznym [*имеющее отношение к чувственному бытию*]. Tym samym Sezeman zbliżał się w swoich poglądach do S.I. Hessena, ucznia H. Rickerta, który przedstawił oryginalną koncepcję »ontologizmu transcendentально-dialektycznego«. Trend tego rodzaju rozwoju filozoficznych koncepcji neokantystów rosyjskich, którzy po rewolucji znaleźli się na emigracji, zbiegał się z jednym z niemieckich wariantów rozwoju neokantyzmu, ziszczonym — w zetknięciu się z fenomenologią — w Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej¹³.

¹¹ T. Kubalica: *Johannes Volkelt a problem metafizyki*. W: *Postneokantyzm — ontologizm...*, s. 29.

¹² Zob. A.J. Noras: *Kant...*, s. 11—12. Zob. też ibidem, s. 97.

¹³ Н. Дмитриева: *Русское неокантианство. „Марбург” в России. Историко-философские очерки*. Москва 2007, s. 389—390 [podkr. — В.С.]. Por. Б.В. Яковенко: *История русской философии*. Пер. М.Ф. Солодухина. Москва 2003, s. 15 [podkr. — В.С.]; Z. Więzorek: *Filozofia wszechjedności Sergiusza Hessena*. Kraków 2005, s. 51: „Cechami charakterystycznymi heglizmu i kantyzmu dziewiętnastego wieku, w równej mierze jak i transcendentalnego krytycyzmu początku dwudziestego wieku, były idealizm, subiektywizm i immanentyzm. I nawet jeżeli na początku drugiego dziesięciolecia obecnego stulecia wśród młodych zwolenników transcendentalizmu (»Logos«) słyhać głosy na poparcie ontologizmu, wcale nie chodzi o odrodzenie metafizyki rzeczy samej w sobie, lecz tylko o uznanie tego faktu, że z jednej strony krytycyzm z samej swej istoty jest szczególną teorią bytu, opierającą się na krytycznej antydogmatycznej, antynaturalistycznej podstawie, a z drugiej — subiektywizm w swej niekrytycznej formie (to jest jako psychologizm) okazuje się istotnym przejawem dogmatycznego naturalizmu (to jest bezpodstawnego ontologizmu i obiektywi-

Należy podkreślić, iż przybliżenie osiągnięć rosyjskich myślicieli nawiązujących do myśli Kanta i myśl tę — po uwzględnieniu innych ważnych kontekstów historycznofilozoficznych — twórczo rozwijających nie jest zadaniem łatwym już choćby z tej racji, że w przypadku wielu filozofów rosyjskich można mówić dopiero o pewnym projekcie filozoficznym. „Neokantyzm rosyjski w całości pozostał w przygotowawczych projektach, programowych zapowiedziach, wstępnych szkicach. Stąd też — zauważa Bielów — trud badacza neokantyzmu rosyjskiego jest nie tyle pracą »restauratora« czy nawet rekonstruktora, ile raczej »budowniczego« rodzimej tradycji filozoficznej, której konstrukcja była głównym zadaniem neokantyzmu rosyjskiego”¹⁴. W tym sensie można mówić nawet o niejkiej „otwartości” rosyjskiego wariantu neokantyzmu. Akcenty w sposobie interpretacji systemu Kantowskiego przez Rosjan rozkładają się różnie; neokantyzm rosyjski nie stanowi bynajmniej tworu monolitycznego. Spektrum możliwych sposobów czytania Kanta jest tu jednak znacznie węższe niż w filozofii niemieckiej¹⁵. Mając to wszystko na względzie, mówię o rosyjskim projekcie neokantowskim, rozumiejąc pod tym pojęciem kilka mniej lub bardziej do siebie podobnych propozycji odczytania dzieła Kanta i prób podążania wytyczoną przez lekturę tę ścieżką, powstałych w petersburskim i moskiewskim środowisku naukowym przełomu wieków XIX i XX.

zmu); „[...] w punkcie dotyczącym wyjścia od systemu kategorii w kierunku ontologii daje się zauważyć pewną zbieżność pomiędzy Hessenem a Heideggerem. [...] wyjście od gnoseologicznej wersji filozofii wszechjedności w stronę jej ontologicznego odpowiednika można hipotetycznie opisać poprzez przemianę pytania transcendentnego. Od pytania, jak możliwa jest pluralistyczna hierarchia poznania, do pytania, jaką prawdę o bycie odsłania fenomen hierarchicznego pluralizmu poznania”.

¹⁴ В.Н. Белов: *Русское неокантианство: история и особенности развития*. „Кантовский сборник” 2012, № 1 (39), s. 38.

¹⁵ Por.: „Obserwujemy [...] ogromną liczbę nurtów uprawiania filozofii w ramach neokantyzmu, tak że trudno o ich jednoznaczną klasyfikację. W odniesieniu do prób usystematyzowania rozmaitych typów neokantyzmu dodać należy [...], że zasadniczo wyróżnić w nim trzeba dwie fazy. Pierwsza narodziła się wraz z uświadomieniem sobie konieczności powrotu do Kanta, co stało się w połowie dziewiętnastego wieku. Ten pierwszy okres nosi nazwę »filologii kantowskiej« i zasadniczo różni się od drugiej fazy neokantyzmu, w której obserwujemy nie tyle powrót do Kanta, ile — najogólniej rzecz ujmując — korzystanie z jego metody w uprawianiu filozofii. Ten sposób filozofowania charakterystyczny jest dla końca dziewiętnastego i początku dwudziestego wieku, a zasadniczo wiąże się ze szkołą badeńską i marburską, chociaż się do nich nie ogranicza. Obok szkoły badeńskiej i marburskiej bowiem do tej drugiej fazy zalicza się Aloisa Riehla i tych, którzy do niego nawiązują”. A.J. N o r a s: *Historia...*, s. 219.

Akademicki i nieakademicki wariant rosyjskiego neokantyzmu

Mówiąc o rosyjskim neokantyzmie akademickim¹⁶, trzeba wspomnieć o głównych ideach logizmu (*логизм*) Aleksandra Wwiedzińskiego¹⁷, dla którego istotny jest między innymi status logiki w strukturze wiedzy. Logika odgrywa wiodącą rolę w poznaniu, stanowiąc podstawowy instrument kontroli naukowego uzasadnienia wiedzy teoretycznej. Tym samym zyskuje ona status nauki normatywnej. Dopiero w świetle logicznego punktu widzenia uwidacznia się różnica między wiarą a wiedzą.

Zgodnie z duchem filozofii neokantowskiej za najważniejszą dyscyplinę filozofii Wwiedziński uznaje epistemologię¹⁸. Krytycyzm w jego ujęciu jest nauką o obrazie świata warunkowanym transcendentálną strukturą podmiotu poznającego oraz przekonaniem moralnymi tegoż¹⁹. Głównym celem autora *Logiki jako części teorii poznania* jest dowiedzenie prawdziwości krytycyzmu, niezależnie od argumentacji Kanta, dzięki rozważeniu sposobu funkcjonowania praw myślenia: „Ponieważ nauka o granicach wiedzy opiera się na samej

¹⁶ „Neokantyzm rosyjski charakteryzowano jako akademicki, ponieważ był on rozwijany i propagowany przez przedstawicieli nauki uniwersyteckiej — Aleksandra Wwiedzińskiego, jego ucznia, późniejszego profesora Uniwersytetu Petersburskiego, Iwana Łapszyna, a także przez Grigorija Czełpanowa, profesora Kijowskiego, a następnie Moskiewskiego Uniwersytetu. Wszyscy oni byli kantystami. Ponieważ jednak kontynuowali tradycję Kanta, twórczo je rozwijając i modyfikując, w tym sensie byli neokantystami, odnowicielami kantyzmu. Jednak ich neokantyzm nie pozostawał w żadnym związku ze znanymi szkołami neokantystów w Niemczech. Odwoływali się do doktryny Kanta niezależnie od innych kierunków neokantyzmu i w wielu kwestiach wyznawali odmienne poglądy”. L. Stołowicz: *Historia...*, s. 336.

¹⁷ Różnica zachodząca między logizmem Wwiedzińskiego a logicyzmem Cohena nie uszła uwadze Bielowa. Wybitny badacz rosyjskiego neokantyzmu konstatuje, że logika fundatora szkoły marburskiej jest logiką sądu źródła, a logika Wwiedzińskiego — „logiką obróbki przedstawięń, kontroli wnioskowań” (*логика обработки представлений, проверки умозаключений*). В.Н. Белов: *Русское неокантинство...*, s. 30—31.

¹⁸ Zob. А.И. Введенский: *Логика, как часть теории познания*. Петроград 1917, s. 22—23.

¹⁹ Zob. M. Bohun: *Wwiedziński Aleksander. W: Идеи в России — Idee w Rosji — Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*. T. 7. Red. J. Kurczak. Łódź 2009, s. 18. Szerzej o poglądach etycznych Wwiedzińskiego pisze В.А. Дудышкин: *Этические идеи А.И. Введенского*. В: *Этика и история философии. Материалы Международной научной конференции, посвященной 60-летию кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина, 20 ноября 2010 года*. Ред. Н.В. Медведев, Н.М. Аверин. Тамбов 2011, s. 229—233.

logice, to wypada nazywać ją — dla odróżnienia od wszystkich innych dowodów niemożliwości zrealizowania wiedzy metafizycznej — logizmem. A ponieważ logizm powstał w Rosji, to można go także nazywać rosyjskim dowodem niemożliwości zrealizowania metafizyki w postaci wiedzy, by odróżnić go od dowodów zagranicznych, mianowicie: francuskiego, czyli pozytywizmu, angielskiego, czyli empiryzmu, albo niemieckiego, czyli krytycyzmu²⁰. Logizm — tak, jak ujmuje go Wwiedziński — ma być stanowiskiem o charakterze antypsychologizującym. Negując możliwość istnienia metafizyki naukowej, rosyjski filozof uznaje jednocześnie prawdy metafizyczne za przedmiot wiary. Jego zdaniem, metafizyka jako „moralnie ufundowana wiara” stanowi niezbywalny element harmonijnego światopoglądu człowieka. Jako taka, nigdy nie może zostać obalona przez wiedzę. Rzeczy same w sobie — to główna teza logizmu — są niepoznawalne. W świetle koncepcji rosyjskiego neokantysty nie jesteśmy w stanie orzec istnienia bądź nieistnienia świata rzeczy samych w sobie. Interpretując rzecz samą w sobie jako coś niepoznawalnego, problematycznego i niezależnego od logicznych praw myślenia, a także jako konieczne z punktu widzenia nauki pojęcie granicy logicznie dozwolonego stosowania rozmaitych środków zdalnych rozszerzać wiedzę, zbliża się on — na co zwraca uwagę Dmitrijewa²¹ — do stanowiska kojarzonego z neokantyzmem marburskim, którego przedstawiciele „jako skrajni antyempiryści twierdzili, że poznanie naukowe, aby spełnić przesłankę ogólności i pewności, musi być wynikiem »czystego myślenia«. Jedynie aprioryczny charakter poznania wsparty na logicznych podstawach może dać gwarancję jedności i uniwersalności wiedzy. Filozofia w takim rozumieniu odstąpiła poznanie świata fizycznego naukom szczegółowym, sobie pozostawiając jedynie problem tego, jak jest on przez człowieka pojmowany. To nie świat »sam w sobie«, ten bowiem jest dla poznania niedostępny, albo dostępny jedynie w naiwnym, potocznym rozumieniu, ale jego naukowa interpretacja zawarta w prawach nauki stała się polem dociekań filozofii marburbczyków”²².

Rosyjski myśliciel wyróżnia trzy główne rodzaje wiary, biorąc pod uwagę jej stosunek do wiedzy: wiarę naiwną (*вера наивная*), ślepa (*слепая*) oraz uznaną przez rozsądek krytyczny (*вера, рассмотренная и допущенная критическим рассудком*), obejmującą wiarę próżną

²⁰ А.И. Введенский: *Логик...*, s. 307 [podkr. — В.С.].

²¹ Zob. Н. Дмитриева: *Русское неокантианство...*, s. 132. Zob. też ibidem, s. 133.

²² K. Hamela-Dudek: *Dwa filary Cassirerowskiej koncepcji kultury*. W: *Post-neokantyzm — ontologizm...*, s. 99.

(*суетная вера*) i świadomą (*сознательная*). Wiara naiwna jest wiarą uznawaną przez rozsądek bez rozpatrzenia jej zgodności z logiką i faktami — przykładem może być wiara dziecka w świat bajkowy albo nasza wiara we wróżby; wiary ślepej nie akceptuje rozsądek, uznając ją za sprzeczną z logiką lub z faktami — inaczej jest to fanatyzm; z kolei w przypadku wiary trzeciego rodzaju rozum nie zgłasza wobec niej sprzeciwu z tej racji, że uznaje ją za niezbłą (jakkolwiek też za niedowodliwą), czyli za niepozostającą w sprzeczności ani z logiką, ani z faktami²³. Według mnie, metafizycznego uwikłania filozofii autora głośnej *Logiki*... nie trzeba odczytywać jako faktu przekreślającego jego przynależność do neokantyzmu. Poglądy filozoficzne Wwiedzińskiego wykazują interesujące podobieństwo do neokantyzmu metafizycznego Johanna Volkelta, który problemowi możliwości metafizyki przypisuje znaczenie moralne²⁴. „Tak więc, A.I. Wwiedziński, badając filozofię Kanta, wydzielił dwa najważniejsze dla teorii filozoficznej momenty. Pierwszy — to rozdzielenie wiary i wiedzy. Wszystkie pytania metafizyczne należy bezwzględnie odnieść do dziedziny wiary, do wiedzy zaś może być odniesione tylko to, co postrzegamy bezpośrednio w doświadczeniu albo z niego wyciągamy, to jest tylko matematyka i przyrodoznawstwo. Drugi moment — to zbudowanie przez Kanta metafizyki krytycznej na podstawie bezwzględnego powszechnego obowiązywania powinności moralnej. A.I. Wwiedziński opiera własną filozofię na twierdzeniach Kanta o niemożliwość metafizyki w postaci wiedzy i o bezwzględności powinności moralnej, odkrywając je z całą właściwą mu jasnością myśli i skrupulatną ścisłością”²⁵.

Czołowym przedstawicielem rosyjskiego neokantyzmu nieakademickiego jest z kolei Borys Jakowienko, autor projektu pluralizmu transcendentального (*трансцендентальный плюрализм*). Innym określeniem koncepcji Jakowienki jest „intuicjonizm transcendentalny (ewentualnie:) krytyczny” (*трансцендентальный/критический интуитивизм*). „Jakowienko zasadniczo uzasadniał idealizm transcendentalny jako metafizykę gnoseologiczną za pomocą analizy porównawczej obecnego w całej historii filozofii problemu Logosu, co pozwoliło [mu — B.C.] uznawać transcendentizm za »intuicjonizm krytyczny«”²⁶.

²³ Zob. A.I. Wwiedziński: *O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy*. Cz. 2. Tłum. B. Czardybon. „Logos i Ethos” 2010, nr 1 (28), s. 179.

²⁴ Zob. T. Kubalica: *Johannes Volkelt a problem metafizyki*. W: *Postneokantyzm — ontologizm*..., s. 34—36.

²⁵ И. Кочуров: *Русский кантианец*. Москва 2012, s. 47.

²⁶ О.В. Никулина: *Б.В. Яковенко о сущности и назначении философии*. „Вестник Нижневартовского государственного гуманитарного университета” 2012, № 3. <http://>

W „systemie” Jakowienki dochodzi do interesującej syntezy określonych motywów neokantyzmu Hermanna Cohena oraz fenomenologii Edmunda Husserla. Rosjanin duże znaczenie przywiązuje do dwóch aspektów refleksji filozoficznej: naukowości oraz bezpośredniości kontemplacji Bytu (*Сущее*). Warto przypomnieć, że to właśnie pytanie o możliwość istnienia intuicji stanowiło punkt zapalny między rzecznikami nurtu fenomenologicznego i neokantowskiego. O ile Husserl był zdania, że intuicja jest możliwa, a nawet zajmuje wyróżnione miejsce w procesie poznania, o tyle neokantyści zaprzeczali możliwości naoczności intelektualnej²⁷. Jakowienko opowiada się za „uwolnieniem” filozofii od psychologizmu, który rozumie jako świadomy antropomorfizm ujmujący byt w postaci sumy różnych zachowań psychiki ludzkiej. Filozof powinien — podkreśla on — dysponować umiejętnością pokonywania uprzedzeń pseudonaukowych, do których obok psychologizmu zalicza naturalizm (przedstawienie świata w postaci sumy przestrzennych rzeczy), antropomorfizm (nieświadomą transpozycję zasad woli tam, gdzie faktycznie nie znajdują one zastosowania), a także intencjonalizm, czyli główną przyczynę wszelkiego rodzaju uprzedzeń. Metafizyka zorientowana na poznanie Bytu — to niezależne bezzałożeniowe badanie krytyczne²⁸. Mimo że Jakowienko wprost nie pisze o wiedzy, spora część jego wypowiedzi dotyczy problemu nauki oraz poznania filozoficznego, to znaczy rozwinięcia poznania naukowego; związek nauki z wiedzą jest zaś w neokantyzmie — co już sygnalizowałam — nierozzerwalny.

cyberleninka.ru/article/n/b-v-yakovenko-o-suschnosti-i-naznachenii-filosofii [dostęp: 17.05.2013].

²⁷ Zob. A. Pietras: *Nicolaia Hartmanna projekt syntezy dyskursu i intuicji*. „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2013, nr 1 (85), s. 337, 342.

²⁸ Zob. Т.Ю. Маслова: *Б.В. Яковенко о русской философской мысли*. „Известия Саратовского университета” („Философия. Психология. Педагогика”) 2011, № 4, s. 21; V. G o n e c: *Jakowienko Borys*. Tłum. W. Radolińska. W: *Идеи в России...* Т. 3. Red. A. De Lazari. Łódź 2000, s. 492. Por. J. Krasicki: *Człowiek...*, s. 142, przyp. 128; A. Walicki: *Zarys...*, s. 630, przyp. 70: „Język rosyjski wyróżnia dwa różne słowa na oznaczenie »bytu«: *бытие* oraz *сущее*. Pierwszy termin, który tłumaczy się jako »byt«, określa to, »czym« rzeczy są (»istotę«), drugi zawiera wyraźny, a zatracony w większości języków indoeuropejskich aspekt egzystencjalny (że »są«) [...]. W języku rosyjskim termin *сущее* ma aspekt egzystencjalny, może więc określać zarówno »byt«, jak i »istnienie«”.

Postneokantyzm

Dotychczas neokantowską orientację Nicolaia Hartmanna wiązano dopiero z czasami jego pobytu w Marburgu. Warto jednak pamiętać, że zanim jeszcze Hartmann zetknął się z Hermannem Cohenem i Paulem Natorpem, był już obeznany z neokantyzmem, gdyż dwa lata uczestniczył w zajęciach, które prowadził Wwiediński. Mówienie o jakimś wyraźnym wpływie byłoby tu jednak nadużyciem. W latach studiów Hartmanna na Wydziale Historyczno-Filologicznym Uniwersytetu Petersburskiego (1903—1905) Wwiediński — wprawdzie od kilkunastu lat intensywnie badający filozofię Kanta — dopiero pracował nad koncepcją logizmu. Logizm zaś jest jednym z najważniejszych „głosów”, jaki wydała z siebie rosyjska wersja filozofii neokantowskiej. Obecnie można usłyszeć opinie, że rosyjskim wykładowcą Hartmanna, którego poglądy najmocniej zaciążyły na jego własnej filozofii, był Mikołaj Łoski²⁹. Są to też opinie dominujące i niepozbowione racji, gdyż dojrzała myśl Hartmanna rzeczywiście wykazuje podobieństwo do rozwijanej przez Łoskiego koncepcji ideal-realizmu. „Teoria gnoseologiczna Łoskiego spotkała się z dużym zainteresowaniem przede wszystkim w Rosji. Wśród filozofów, którzy wypowiedzieli się na temat intuicjonizmu, przeważał pogląd, że teoria ta odegrała ważną rolę w procesie formowania się filozofii rosyjskiej jako samodzielnej dziedziny wiedzy oraz że pojawienie się gnoseologii intuicjonistycznej w Rosji było swoistą reakcją na kryzys, jaki ogarnął filozofię zachodnioeuropejską w drugiej połowie XIX w. Przypomnijmy, że rosyjscy intuicjoniści nie tylko zdawali sobie sprawę z charakteru i światopoglądowych konsekwencji owego kryzysu, ale uporczywie dążyli do jego przezwyciężenia poprzez ugruntowanie nowej, adogmatycznej koncepcji poznania”³⁰.

Myśl Hartmanna była już zestawiana z poglądami Siemiona Franka³¹, który — podobnie jak Łoski — przypisywał fundamentalną

²⁹ Zob. A. J. N o r a s: *Szkoła marburska w filozofii Nicolaia Hartmanna*. W: *Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna (z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945)*. Red. L. K o p c i u c h. Lublin 2013, s. 12.

³⁰ J. P a w ł a k: *Intuicja i rzeczywistość. Poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łoskiego*. Toruń 1996, s. 140 [podkr. — B.C.].

³¹ Np. B. C z a r d y b o n: „*Primum esse, deinde cognoscere*”. *Metafizyka poznania Nicolaia Hartmanna a ontologizm Siemiona L. Franka*. „Ruch Filozoficzny” 2012, nr 3—4, s. 499—516.

rolę poznaniu intuicyjnemu, ale który — w odróżnieniu od Łosskiego — wcześniej przeszedł też etap fascynacji pismami Kanta i — co chyba jeszcze ważniejsze — neokantystów. Frank wyróżnia dwa rodzaje wiedzy: wiedzę abstrakcyjną oraz wiedzę, której podstawę stanowi poznanie intuicyjne. To ostatnie określa mianem „wiedza żywa” (*живое знание*)³². Taka wiedza zakłada wiarę religijną *sensu largo*, czyli wiarę, która dotyczy doświadczenia sfery tego, co transcendentne (*scil.* boskie); jest to zatem „wiara-wiedza” (*вера-знание*). Frank określa ją też mianem wiary-wiarygodności (*вера-достоверность*). Jej istota sprowadza się do osobistego, bezpośredniego postrzeżenia Boga za pomocą intuicji; „[...] nie jest to teoretyczna »wiedza o Bogu«, ale praktyczna »znajomość Boga«”³³. Rację ma Teresa Obolevitch, kiedy twierdzi, że „w filozofii rosyjskiej wiara jest kategorią nie tylko religijną, teologiczną, ale także epistemologiczną (wyrażającą pewność o istnieniu rzeczy) i ontologiczną (oznaczającą pierwotny związek przedmiotu i podmiotu). [...] zagadnienie wiary, niczym soczewka, skupia w sobie wszystkie ważniejsze problemy poruszane w myśli prawosławnej: teologiczne, metafizyczne, epistemologiczne, antropologiczne i etyczne”³⁴.

Mówiąc krócej: poznanie pośrednie, czyli poznanie, które dostarcza abstrakcyjnej wiedzy o bycie, nie może nas zadowalać; zgodnie z Frankowską koncepcją ważne staje się dopiero poznanie pojmowane w kategoriach „żywego uchwycenia bytu”, czyli poznanie-intuicja³⁵. „[...] intuicja jako taka jest — czytamy we Frankowskim *Przedmiocie wiedzy* — bezbłędna, jest uchwyceniem samego przedmiotu w akcie kontemplacji [*созерцательное обладание самим предметом*] i tak samo odróżnia się od domysłu [*от догадки*], jak widzenie rzeczy w wyraźnym świetle odróżnia się od orientacji na osłep w ciemności”³⁶.

Hartmann występuje z postulatem wypracowania nowej ontologii, a mianowicie ontologii analityczno-krytycznej, będącej przeciwień-

³² Zob. T. Obolevitch: *W stronę ontologizmu. Ewolucja twórcza Siemiona Franka*. W: *Postneokantyzm — ontologizm...*, s. 264; B. Czardybon: *Realizm mistyczny Siemiona L. Franka*. Będzin 2008, s. 47—67; Н.М. Акулич: *От критики отвлеченного знания к обоснованию интуитивизма: становление понятийного аппарата в концепции метафизического реализма С.Л. Франка*. В: *Н.С. Арсеньев и русская культура*. Ред. С.В. Корнилов. Калининград 2005, s. 83—91.

³³ T. Obolevitch: *Wiara jako „locus philosophicus” myśli rosyjskiej*. W: *Rosyjska metafizyka religijna*. Red. T. Obolevitch, W. Kowalski. Tarnów 2009, s. 54.

³⁴ Ibidem, s. 56.

³⁵ Zob. L. Augustyn: *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*. Kraków 2003, s. 47.

³⁶ С.Л. Франк: *Предмет знания...*, s. 271.

stwem dotychczasowej ontologii dogmatyczno-konstruktywnej. Nową ontologię rozumie „rosyjski marburczyk” jako metodę badań, która za swój punkt wyjścia przyjmuje fakt bezpośredniego doświadczenia, to, co dane (*das Gegebene*) i uwarunkowane (*das Bedingte*), a za swój cel — pojęciową rekonstrukcję tego, co dane i uwarunkowane, a więc to, co zadane (*das Aufgegebene*) i warunkujące (*das Bedingende*)³⁷. Innymi słowy, za oparcie dla nowej ontologii ma służyć systematyczna analiza fenomenów, uwzględniająca wszelkie możliwe punkty widzenia konieczne do ich rozjaśnienia.

Metodologiczne stanowisko Hartmanna można scharakteryzować jako „realizm krytyczny”, to znaczy jako postawę, zgodnie z którą istnienie świata realnego jest niezależne zarówno od aktu poznawczego podmiotu, jak i istnienia tego ostatniego³⁸. Filozof odrzuca właściwe myśli neokantowskiej idee konstruowania przedmiotu poznania przez intelekt i mówi o ujmowaniu przedmiotu samego, głosząc zarazem prymat ontologii nad gnoseologią: „Problem przedmiotu zawiera naturalną drogę ku problemowi bytu. [...] Pierwszeństwo ontologii przed gnoseologią nie jest porządkiem teoretycznym, lecz naturalnym. Poznanie jest z natury ukierunkowane na byty. Sztuczne jest nie tyle nastawienie ontologiczne, ile gnoseologiczne³⁹. Określenie „realista krytyczny” bardzo dobrze oddaje także stanowisko Wasyla Sezemana⁴⁰. Analogicznie przedstawia się ewolucja intelektualna obydwu filozofów. Trzeba odnotować, że — podobnie jak Hartmann — Sezeman krytykuje idealistyczne próby logicyzacji (*Logisierung, логизация*) problematyki filozoficznej, twierdząc, iż logicyzm jest „nie mniejszą herezją niż psychologizm”⁴¹. Kolejne ważne nasuwające się tu podobieństwa to: zwrócenie uwagi na rolę zasady irracjonalności i problematyczności wiedzy oraz ontologizacja poznania⁴². W tym miejscu warto odnotować, że obserwując kulturę europejską, Seze-

³⁷ Zob. N. Hartmann: *Nowe drogi ontologii*. Tłum. L. Kopciuch, A. Mordka. Toruń 1998, s. 47; N. Hartmann: *Zarys...*, s. 206—209. Zob. też W. Galewicz: *N. Hartmann*. Warszawa 1987, s. 29—31; Z. Zwoliński: *Byt i wartość u Nicolai Hartmanna*. Warszawa 1974, s. 61—62.

³⁸ Zob. A.J. Noras: *Kant...*, s. 71, 165.

³⁹ N. Hartmann: *Zarys...*, s. 203 [podkr. usunięto — B.C.].

⁴⁰ Zob. L. Anilionyte, A. Lozuraitis: *The Life of Vosylius Sezemanas and His Critical Realism*. In: *Lithuanian Philosophy: Persons and Ideas*. Ed. by J. Baranova. Washington 2000, s. 192.

⁴¹ Zob. В.Э. Сеземан: *Проблема идеализма в философии*. Пер. В.Н. Белов. „Вопросы философии” 2012, № 4, s. 129—130.

⁴² Zob. В.Н. Белов: *Учение Германа Когена...*, s. 312; Th. Botz-Bornstein: *Vasily Sesemann: Neo-Kantianism, Formalism and the Question of Being*. „Slavic and East European Journal” 2002, no 3 (46), s. 521—523, 529—530.

man konstatuje, iż poznanie jest najbardziej znaczącym czynnikiem kultury, do głębi przenikającym wszystkie pozostałe jej dziedziny⁴³. Zdaniem Władasa Powiłajtisa, „w koncepcji filozofa poznanie okazuje się procesem wpływającym na kształtowanie się tak różnych sfer kultury, jak etyka, estetyka, mistyka religijna, mitologia”⁴⁴. Poznanie rozumie Sezeman jako pewien rodzaj wiedzy: „[...] różnica między wiedzą [знанием] a poznaniem [познанием] nie polega na tym, że poznanie oznacza zrozumienie bytu, a wiedza — posiadanie tego zrozumianego bytu. Poznanie zawsze jest dla nas »przedmiotowe«; taka jest przynajmniej logicznie ukształtowana wiedza. Poznanie jest więc określonym rodzajem wiedzy. Dla oznaczenia wiedzy w ogóle można wahać się w wyborze między zwrotami »wiedza« i »świadomość« [»сознание«]. Preferujemy wyraz »wiedza«, ponieważ określenie »świadomość« jest zbyt wieloznaczne i łatwo może zostać zinterpretowane w czysto subiektywnym sensie (wiedza jako treść świadomości)”⁴⁵. Inne rozumienie wiedzy przedstawia Frank. Jego zdaniem, „przedmiot jest jak gdyby twierdzą, którą powinniśmy opanować i w którą powinniśmy wejść; opanowanie jej — to poznanie, trwałe, ostateczne uchwycenie jej — to wiedza. Podbić można jednak tylko to, co stawia opór, a rozporządzać można tylko tym, co zgodnie ze swoim własnym bytem jest myślane jako istniejące niezależnie od tego rozporządzania; zdobyta twierdza jest jednakowoż twierdzą, a nie wiatrakiem Don Kichota. Jeśli znów twierdza jako taka, zgodnie z własną naturą, ciągle zależy od tego ujawnienia i podległości względem nas, to nie tylko niedorzecznie jest ją zdobywać, ale ona w ogóle nie jest już twierdzą; również pojęcie rozporządzania nią traci wszelki sens. Przedmiot, owszem, powinien być dostępny wiedzy — inaczej nie byłby jej przedmiotem — ale właśnie tak, jak twierdza »jest dostępna« oblegającej ją armii, która może ją podbić”⁴⁶.

Sezeman wyróżnia dwie pary przeciwieństw: to, co racjonalne — to, co irracjonalne, oraz to, co dane — to, co zadane, a także przekonuje, że nie ma tego, co dane, bez odpowiadającego mu tego, co zadane — i odwrotnie. W nierozzerwalnym związku pozostaje to, co dane i co irracjonalne; to, co dane, zawsze ma tak zwaną irracjonalną pod-

⁴³ Zob. В.И. Повилайтис: *Василий Сеземан: штрихи к портрету*. „Балтийские исследования” 2004, № 2, s. 26.

⁴⁴ В.И. Повилайтис: *Послесловие к публикации*. В: В.Э. Сеземан: *Теоретическая философия Марбургской школы*. „Кантовский сборник” 2010, № 4 (34), s. 78.

⁴⁵ В. Сеземан-Ковно: *К проблеме чистого знания*. Пер. В.Н. Белов. „Логос” 2006, № 6 (57), s. 147, przyp. 18.

⁴⁶ С.Л. Франк: *Предмет знания...*, s. 90 [podkr. usunięto — В.С.].

szewkę (*иррациональная подкладка*)⁴⁷. Irracjonalny czynnik wiedzy stanowi jej część integralną. Jest to obecność problemów, z którymi należy się zmierzyć w bliższej bądź dalszej perspektywie. To w tym elemencie wiedzy Sezeman upatruje warunku jej postępu.

Sezeman nie tylko konstatuje opozycyjność sfery tego, co racjonalne, oraz dziedziny tego, co irracjonalne, ale też podejmuje próby odnalezienia podstaw syntezy przedmiotowego i nie-przedmiotowego typu wiedzy. Poszukując tych podstaw, dochodzi do wniosku, że elementy wiedzy przedmiotowej i wiedzy nie-przedmiotowej zawiera tak zwana wiedza czysta: „Bezpośredni kontakt z bytem, znajdowanie się w jego jądrze jest tą cechą charakterystyczną świadomości nie-przedmiotowej, która wiąże i zasadniczo zbliża ją do wiedzy czystej. Odwrotnie, tylko intencjonalność przedmiotowa [*предметная установка*] jest w stanie zapewnić czystemu poznaniu uniwersalność i samodzielność. Dlatego poznanie absolutne, kierując się własną istotą, musi łączyć w sobie oba określenia (bezpośredni kontakt z bytem i uniwersalność)”⁴⁸.

Sezeman podkreśla, że wiedza czysta w sensie epistemologicznym uzasadnia podmiot i przedmiot, a jej idealne znaczenie sprowadza się do tego, że zawsze jest wiedzą adekwatną, to znaczy próbuje przedstawić własny przedmiot w jego pierwotnym ucieleśnionym (*leibhaftigen, воплощенное*) bycie, nic w nim nie zmieniając, nie pomijając, nie upraszczając, czyli go nie wypaczając. Chodzi tu o przedstawienie przedmiotu takim, jakim on jest. Podstawę wiedzy adekwatnej stanowi tak zwane czyste doświadczenie (*чистый опыт*). „Czystość” doświadczenia filozof charakteryzuje następująco: po pierwsze, czystość doświadczenia zostaje wyznaczona przez prawdziwe „to, co dane” (*данность*) samego przedmiotu — nigdy zaś przez coś, co go tylko zastępuje; po drugie, czystość doświadczenia określana jest przez wyłączenie wszystkiego tego, co ma walor subiektywny, a więc tego, co podmiot „wnosi” do przedmiotu. Zasadniczym wymogiem stawianym realizacji adekwatnej wiedzy jest opuszczenie przez podmiot poznający dziedziny jego indywidualnego skończonego bytu, bo tylko

⁴⁷ Zob. В.Э. Сеземан: *Рациональное и иррациональное в системе философии*. „Логос” 1911, № 1, s. 95, 98—100, 115. Zob. też Б. Яковенко: *Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще. Второе, большое специальное введение в трансцендентализм*. „Логос” 1912—1913, № 1—2, s. 163. Por. D. Barcik: *Nicolaia Hartmanna i Karla Jaspersa podstawy metafizyki tego, co irracjonalne*. „Ruch Filozoficzny” 2012, nr 3—4, s. 488: „[...] dla Hartmanna przedmiot irracjonalny jest nie tylko czymś w pewnym stopniu pozytywnym, lecz również czymś związanym z przedmiotem racjonalnym. Jedno nie istnieje bez drugiego”.

⁴⁸ В. Сеземан-Ковно: *К проблеме чистого знания...*, s. 159.

wtedy zyska on wolność oraz nieograniczoność czysto teoretycznego oglądu⁴⁹. W przekonaniu Sezemana „wiedza czysta nie jest obiektywna i nie jest subiektywna, nie jest także jakimś trzecim rodzajem realnego bytu przedmiotu, rozmieszczonym między nimi [obiektywnością i subiektywnością — B.C.]. W stosunku do tego bytu jest ona absolutnym nie-bytem, należącym do, by tak rzec, innego, nieporównywalnego z nim wymiaru”⁵⁰.

Jako że celem stojącym przed wiedzą czystą jest „danie” przedmiotu takim, jakim on jest, stąd koniecznym wymogiem czystości wiedzy staje się jej absolutna bezzałożeniowość (*абсолютная беспредпосылочность*). „Sens bezzałożeniowości [wiedzy czystej — B.C.] polega nie na tym, że nie może [wiedza ta — B.C.] mieć żadnego »początku«, żadnej »ostatecznej« zasady, lecz tylko na tym, że ten początek, ta ostateczna zasada sama musi odpowiadać warunkowi wystarczającego uzasadnienia. Tak więc, wiedza, aby być czystą absolutną wiedzą, musi mieć podstawę wyłącznie w samej sobie [...] także w stosunku do własnego początku i zasad, a nie zależeć od innych, zasadniczo obcych jej czynników i warunków”⁵¹. Pod pojęciem „bezzałożeniowość” wiedzy czystej powinniśmy rozumieć jej „konceptualną wolność”. Tylko wtedy, kiedy wiedza nie opiera się na żadnym realnym nastawieniu, jest konceptualnie wolna. Sezeman pisze: „Czysta adekwatna wiedza musi być bezzałożeniowa; jest to możliwe, jeżeli wolna jest od punktu widzenia; całkowicie wolna od punktu widzenia może być jednak tylko wtedy, kiedy nie warunkuje jej żadna realna intencjonalność [*оно не обусловлено никакой реальной установкой*]. Dlatego nie wolno oczywiście dojść do wniosku, że zadanie filozofii polega na odnalezieniu wiedzy, która jako taka w całości nie jest uwarunkowana [żadnym — B.C.] nastawieniem. Podobna wiedza dla skończonej istoty, jaką jest człowiek, leży poza granicą jej realnej możliwości”⁵². Seze-

⁴⁹ Zob. *ibidem*, s. 120, 122, 127, 145; В.Э. Сеземан: *Реальная установка и “чистое” (безустановочное) знание*. Ред. В.И. Повилайтис. „Кантовский сборник” 2011, № 1 (35), s. 88.

⁵⁰ В. Сеземан - Ковно: *К проблеме чистого знания...*, s. 152 [podkr. usunięto — B.C.].

⁵¹ *Ibidem*, s. 133.

⁵² *Ibidem*, s. 136 [podkr. — B.C.]. Por. К.В. Миклуш: *Основные черты теории познания В.Э. Сеземана*. В: *Неокантианство...*, s. 219: „Z jednej strony czysta wiedza sama przez się, na skutek tego, że człowiek jest istotą skończoną, nigdy nie jest osiągalna i w najlepszym razie posiada znaczenie nieskończenie oddalonego ideału, do którego wiedza empiryczna zmierza, nie mając możliwości spotkać go w namacalnej postaci. Z drugiej strony Sezeman przekształca czyste poznanie w organizującą

manowskie rozumienie bezałożeniowości stanowi swego rodzaju „odpowiednik” antyredukcjonizmu autora *Zarysu metafizyki poznania*, który — jak pamiętamy — pragnąc przekroczyć wszelkiego rodzaju stanowiskowe uwarunkowania, dąży do ujęcia i oddania w swej filozofii „pełni bytu” w całej jego komplikacji⁵³.

Można powiedzieć, że filozofowie rosyjscy świadomie i niejako programowo optują za wtórnością refleksji epistemologicznej względem ontologicznej. Właściwe jest im przekonanie, że zachodnioeuropejski epistemologizm stanowi wynik utraty bezpośredniego przeżywania bytu, a w słynnej Kartezjańskiej formule *cogito, ergo sum* wyrażony zostaje światopogląd podmiotu poznającego, który, wychodząc z jedyne-ego niepodważalnego faktu własnego myślenia, przeciwstawia się bytowi i dlatego wnioskuje o jego istnieniu. Jak droga filozofii zachodniej jest drogą od *cogito* do *sum*, tak szlak rosyjskiego ontologizmu wiedzie — odwrotnie — od *sum* do *cogito*⁵⁴. Rację ma Marian Broda, twierdząc, że „pewna odmienność typowych przejawów filozofii rosyjskiej od zachodniej nie czyni jej [...] w żadnym wypadku automatycznie czymś drugorzędnym czy nieautentycznym; [...] silnie akcentowany ontologizm filozofii rosyjskiej [...] nie musi jej koniecz-nie sytuować w sferze epistemologicznej naiwności. Może ją przecież również prowadzić w stronę nowoczesnej problematyki metafizycznej, próbującej przewyciężyć subiektywistyczne czy wręcz solipsystyczne zagrożenia nowożytnego zachodniego empiryzmu i racjonalizmu”⁵⁵.

Rosyjscy myśliciele w większości uznają prymat bytu nad poznaniem (i konsekwentnie: ontologii nad epistemologią); można wskazać symptomatyczną zbieżność rosyjskiego ontologizmu z niemieckim

zasadę, określającą granice poznania [*организующий принцип, определяющий границы познания*]

⁵³ Zob. Z. Zwoliński: *Byt...*, s. 46.

⁵⁴ Zob. A. Tichonaz: *Platonizm w Rosji*. Tłum. H. Rarot. Kraków 2004, s. 180. „Cecha ta [ontologizm — B.C.] jest postulatem, który pojawił się w myśli rosyjskiej wraz z klasycznym słowianofilstwem, w dojrzałej postaci obecny był w filozofii Sołowjowa, a następnie rozwijano i realizowano go w filozofii Srebrnego Wieku oraz w myśli emigracyjnej (w sposób najwszechstronniejszy u Siemiona Franka). Ontologizm, a inaczej postulat nowej metafizyki, oznaczał przewyciężenie tendencji, która zdominowała nowożytną filozofię europejską, gdzie — w imię pewności wiedzy — doszło do skoncentrowania się na problematyce teoriopoznawczej; to z kolei zablokowało filozofii europejskiej postawienie kwestii bytu, prowadziło do destrukcji metafizyki jako dyscypliny filozoficznej, i to tym bardziej, im mocniej potrzebę restytucji metafizyki dostrzegano”. J. Dobieszewski: *Rosyjskie warunki możliwości metafizyki*. W: *Rosyjska metafizyka...*, s. 16.

⁵⁵ M. Broda: *Pytać o Rosję, pytać o siebie... Uwagi badacza*. W: *Granice Europy — granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*. Red. W. Rydzewski, L. Augustyn. Kraków 2007, s. 55.

postneokantyzmem. Przykładowo, Frank, który zyskał opinię „nie tylko najbardziej niemieckiego spośród filozofów rosyjskich, ale też prawdziwie rosyjskiego filozofa w niemieckim sensie tego słowa”⁵⁶, odnotował, że „filozofia współczesna w postaci teorii wiedzy gubi się w swych osiągnięciach, jest jak gdyby przez nie stłumiona i coraz to dotkliwiej zdaje sobie sprawę z głębokiej sprzeczności między swymi wynikami a własnym zamysłem. Mimo że Kant ukierunkował swoją filozofię na pytanie o możliwość metafizyki, to najbardziej istotną bolączką filozofii współczesnej okazuje się pytanie o to, czy w ogóle możliwa jest teoria wiedzy, a jeśli tak, to w jaki sposób?”⁵⁷. Na przykładzie myśli autora *Kryzysu filozofii współczesnej* wyraźnie widać, że w rosyjskim ontologizmie poznanie nie jest już wartością samą w sobie. Według realizmu ontologicznego, konkretny byt zawsze poprzedza jego racjonalną świadomość; byt jest tym, co pierwotne i dane w sposób bezpośredni⁵⁸. Przy okazji warto wspomnieć, że Frankowi bliska była Husserlowska krytyka psychologizmu. Zdaniem rosyjskiego myśliciela, cały ruch oczyszczenia epistemologii z psychologizmu sprowadza się *nomen omen* do zniszczenia teorii poznania jako nauki różnej od teorii

⁵⁶ Г.Е. Аляев: *О философском методе С. Франка (феноменология не по Гуссерлю)*. В: *Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры*. Ред. В. Порус. Москва 2009, s. 28. Por. memuarystyczne świadectwo Lwa (Leona) Zaka, przyrodniego brata Franka: „W ciągu całego swego życia S.[iemion] L.[udwigowicz] zawsze był człowiekiem myśli, człowiekiem wiedzy i nauki; naukowa metoda myślenia była obecna nawet w jego dziełach religijnych. Intuicjonizm łączył się u niego z logiką; na fundamencie tego, czego doświadczał wewnątrznie, wznosił harmonijny, uporządkowany i ścisły gmach myśli”. Л.В. Зак: *Семен Людвигович Франк — мой брат*. В: *Сборник памяти С.Л. Франка*. Ред. В.В. Зеньковский. Мюнхен 1954, s. 20—21.

⁵⁷ С. Франк: *Кризис современной философии*. „Русская мусль” 1916, № 9, s. 33—34 [podkr. — В.С.]. Jan Krasicki przypomina innego rosyjskiego myśliciela, który był świadom istnienia wątków metafizycznych w systemie filozofa z Królewca: „Bierdiajew podkreśla, iż element metafizyczny odgrywał w myśli Kanta nie mniejszą rolę niż moralny. Świat noumenalny u Kanta objawiał się jako świat wolności, Kant uznawał rzecz [samą — В.С.] w sobie i był nie tylko fenomenalistą, lecz także noumenalistą. Rzecz sama w sobie jest fundamentem myśli Kanta, a w jej odrzuceniu u Fichtego odsłoniła się głęboko dialektyka niemieckiego idealizmu, prowadząc do zamiany Kantowskiego dualizmu, dającego podstawy personalizmowi, na monizm pokantowskiego idealizmu”. J. Krasicki: *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*. Warszawa 2012, s. 114.

⁵⁸ Zob. С.Л. Франк: *Русское мировоззрение*. В: Тегож: *Русское мировоззрение*. Санкт-Петербург 1996, s. 169; M. Broda: „Zrozumieć Rosję”?. *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*. Łódź 2011, s. 439; T. Špidlik: *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*. Tłum. J. Dembska. Warszawa 2000, s. 78; A. Tichola: *Platonizm...*, s. 179.

bytu i teorię tę poprzedzającej⁵⁹. Na kartach *Duszy ludzkiej* czytamy: „Poznanie jest bowiem stosunkiem świadomości ludzkiej do prawdy i bytu, i jeśli nie chcemy dogmatycznie wychodzić ze szczegółowego faktu świadomości ludzkiej, to musimy uznać za podstawową dyscyplinę filozoficzną nie badanie poznania ludzkiego, lecz badanie wiedzy w sensie najbardziej ogólnej i logicznie pierwszej treści wiedzy. Treść zaś wiedzy, wzięta jako taka, to jest niezależnie od faktu jej poznawalności przez człowieka bądź od procesu jego poznawania, nie jest niczym innym niż samym bytem albo samą prawdą. W ten sposób teoria poznania przekształca się w teorię wiedzy, a teoria wiedzy, przemyślana do końca — w teorię prawdy albo bytu, i gnoseologia na nowo świadomie staje się tym, czym nieświadomie jest wszelka filozofia — ogólną ontologią”⁶⁰.

Frank należy do plejady tych filozofów, którzy bezwzględnie uznają prymat bytu nad poznaniem. Aby człowiek — podmiot poznania — był w stanie cokolwiek poznać, owo „coś” musi istnieć niezależnie od niego, to znaczy owo „coś” musi się znajdować we wszechjedności. Charakterystyczne, że zgodnie z duchem rosyjskiego ontologizmu prawda rzeczy nie jest wyłącznie kategorią poznania, ale ma też charakter ontologiczny. Sam Frank przypisuje prawdzie atrybut realnej obecności oraz istnienia niezależnego od poznającego podmiotu. Prawda „w swym pierwotnym sensie jest konkretną ontologiczną istotą, istotową podstawą życia”⁶¹, a „odsłania się” w akcie intuicji (*scil.* wiary).

Jeśli tylko uzmysłowimy sobie fakt, że spora grupa rosyjskich transcendentalistów po przejściu etapu fascynacji neokantyzmem, rozumianym jako ten kierunek filozofii współczesnej, który zorientowany jest na epistemologiczne odczytanie dzieła Kanta, zwróciła się w kierunku ontologizmu, to z pełnym przekonaniem będziemy mogli mówić o istnieniu rosyjskiej formacji postneokantowskiej. Jednocześnie warto wspomnieć, że podkreślanie metafizycznych (czy ontologicznych) aspektów systemu autora trzech *Krytyk* — jakkolwiek obecne — nigdy nie stanowiło dla rosyjskich myślicieli wartości autotelicznej. Można wręcz powiedzieć, że właściwe niemieckim kręgom próby realistycznego odczytania Kanta zeszyły w przypadku Rosjan na

⁵⁹ Zob. С.Л. Франк: *Душа человека. Опыт введения в философскую психологию*. В: Тегож: *Предмет знания. Душа человека...*, s. 282, przyp. 1; s. 447—448, 512; С.Л. Франк: *Предмет знания...*, s. 39.

⁶⁰ С.Л. Франк: *Душа человека...*, s. 439 [podkr. usunięto — B.C.].

⁶¹ S. Frank: *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*. Tłum. E. Matuszyczek. W: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.* T. 1. Red. i wybór L. Kiejzik. Łódź 2002, s. 35.

niewielki dalszy plan; charakterystyczne jest raczej to, że rosyjscy ontolodzy byli skupieni głównie na konstrukcji własnych oryginalnych projektów filozoficznych, a reinterpretacja myśli Kantowskiej stanowiła użyteczne do owej budowy „narzędzie”.

Zakończenie

Należy wreszcie odnotować, że nie tylko wiele wątków określających charakter projektów rosyjskich neokantystów oraz myśl przedstawicieli innych nurtów ich rodzimej filozofii w mniej lub bardziej zmodyfikowanej formie daje się zauważyć w koncepcjach zachodnioeuropejskich, ale też — co, być może, ważniejsze — te paralelne wątki nader często występują chronologicznie wcześniej właśnie w filozoficznej myśli Rosjan. Dla przykładu: zbieżność poglądów Hartmanna i Franka jest na tyle duża, że pojawiają się sugestie, jakoby to właśnie Frank miał wywrzeć na Hartmanna decydujący wpływ podczas jego petersburskich studiów w latach 1903—1905. Badaczem, który nie odrzuca możliwości wpływu rozprawy magisterskiej filozofa wszechjedności na później powstałe dzieło Hartmanna, jest Sergiusz Lewicki: „Kiedy w 1921 roku N. Hartmann wydał swoją najlepszą książkę *Zarys metafizyki poznania*, w której uzasadnił nową dyscyplinę — »metafizykę wiedzy«, to powtórzył w niej główne argumenty S. Franka. Pytanie o wpływ Franka na Hartmanna pozostaje otwarte, ale biorąc pod uwagę to, że Hartmann studiował krótko przed wojną na Uniwersytecie Petersburskim, wpływ ten można uważać za wielce wiarygodny”⁶².

⁶² С.А. Левицкий: *Очерки по истории русской философии*. Т. 2: *Двадцатый век*. Москва 1996, s. 333. Por. Т. Оbolevitch: *W stronę ontologizmu...*, s. 270: „Ta hipoteza nie jest pozbawiona podstaw: Hartmann urodził się w Rydze i studiował na Uniwersytecie w Petersburgu (a więc znał język rosyjski, w którym została napisana praca Franka); nie da się więc wykluczyć, że rzeczywiście wykorzystał niektóre wątki rozpoczęte przez autora Przedmiotu wiedzy. Jednakże okres oddzielający oba dzieła (lata 1915—1921) z powodu toczących się wydarzeń (I wojna światowa, a następnie przewrót październikowy ze wszystkimi konsekwencjami) nie był bynajmniej czasem sprzyjającym studiom i recepcji książki Rosjanina w Niemczech, gdzie w tym czasie (od 1905 roku) pracował Hartmann”.

Można przyjąć, że projekty, które rozwijali rosyjscy neokantyści, stanowią swego rodzaju alternatywę dla ich rodzimej myśli filozoficznej, aczkolwiek — co wypada mocno podkreślić — nie stoją one w aż tak ostrej opozycji w stosunku do rozstrzygnięć rosyjskich filozofów religijnych, jak zwykle się dotąd mniemać⁶³. Uznanie prymatu bytu nad poznaniem jest bezsprzecznie cechą wyróżniającą myśl rosyjską jako taką.

Bibliografia

- Anilionyte L., Lozuraitis A.: *The Life of Vosylius Sezemanas and His Critical Realism*. In: *Lithuanian Philosophy: Persons and Ideas*. Ed. J. Baranova. Washington 2000.
- Augustyn L.: *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*. Kraków 2003.
- Augustyn L.: *Zagadnienie etyczne w ewolucji „od marksizmu do idealizmu”*. Siemion L. Frank — przykład nie tylko indywidualny. W: *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*. Red. W. Rydzewski, A. Ochotnicka. Kraków 2004.
- Barcik D.: *Nicolaia Hartmanna i Karla Jaspersa podstawy metafizyki tego, co irracjonalne*. „Ruch Filozoficzny” 2012, nr 3—4.
- Bohun M.: *Wwiedieński Aleksander*. W: *Ideu e Poccuu — Idee w Rosji — Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*. T. 7. Red. J. Kurczak. Łódź 2009.
- Botz-Bornstein Th.: *Vasily Sesemann: Neo-Kantianism, Formalism and the Question of Being*. „Slavic and East European Journal” 2002, nr 3 (46).
- Broda M.: *Pytać o Rosję, pytać o siebie... Uwagi badacza*. W: *Granice Europy — granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*. Red. W. Rydzewski, L. Augustyn. Kraków 2007.
- Broda M.: *„Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*. Łódź 2011.
- Czardybon B.: *Primum esse, deinde cognoscere. Metafizyka poznania Nicolaia Hartmanna a ontologizm Siemiona L. Franka*. „Ruch Filozoficzny” 2012, nr 3—4.
- Czardybon B.: *Realizm mistyczny Siemiona L. Franka*. Będzin 2008.

⁶³ Zob. S. Mazurek: *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*. Warszawa 2008, s. 182.

- Czardybon B.: *Rosyjski wariant neokantyzmu i postneokantyzmu*. W: *Postneokantyzm — ontologizm*. Red. B. Czardybon, L. Augustyn, M. Bohun. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26 (4).
- Dobieszewski J.: *Rosyjskie warunki możliwości metafizyki*. W: *Rosyjska metafizyka religijna*. Red. T. Obolevitch, W. Kowalski. Tarnów 2009.
- Frank S.: *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*. Tłum. E. Matuszczak. W: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.* T. 1. Red. i wybór L. Kiejzik. Łódź 2002.
- Galewicz W.: *N. Hartmann*. Warszawa 1987.
- Gonec V.: *Jakowienko Borys*. Tłum. W. Radolińska. W: *Идеи в России — Идеи в России — Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*. T. 3. Red. A. De Lazari. Łódź 2000.
- Hamela-Dudek K.: *Dwa filary Cassirerowskiej koncepcji kultury*. W: *Postneokantyzm — ontologizm*. Red. B. Czardybon, L. Augustyn, M. Bohun. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26 (4).
- Hartmann N.: *Nowe drogi ontologii*. Tłum. L. Kopciuch, A. Mordka. Toruń 1998.
- Krasicki J.: *Bierdiajew i inni. W kregu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*. Warszawa 2012.
- Krasicki J.: *Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej*. Kraków 2012.
- Kubalica T.: *Johannes Volkelt a problem metafizyki*. W: *Postneokantyzm — ontologizm*. Red. B. Czardybon, L. Augustyn, M. Bohun. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26 (4).
- Kubalica T.: *Wiedza w neokantyzmie*. W: „Studia Systematica” 2013, nr 3 (Wiedza). Red. D. Leszczyński.
- Mazurek S.: *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*. Warszawa 2008.
- Mazurek S.: *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny wobec filozofii Kanta*. W: *Postneokantyzm — ontologizm*. Red. B. Czardybon, L. Augustyn, M. Bohun. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26 (4).
- Noras A.J.: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012.
- Noras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wyd. 2. popr. Katowice 2005.
- Noras A.J.: *Szkoła marburska w filozofii Nicolaja Hartmanna*. W: *Studia nad filozofią Nicolaja Hartmanna (z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945)*. Red. L. Kopciuch. Lublin 2013.
- Obolevitch T.: *Wiara jako locus philosophicus myśli rosyjskiej*. W: *Rosyjska metafizyka religijna*. Red. T. Obolevitch, W. Kowalski. Tarnów 2009.
- Obolevitch T.: *W stronę ontologizmu. Ewolucja twórcza Siemiona Franka*. W: *Postneokantyzm — ontologizm*. Red. B. Czardybon, L. Augustyn, M. Bohun. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26 (4).
- Pawlak J.: *Intuicja i rzeczywistość. Poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łoskiego*. Toruń 1996.

- Pietras A.: *Nicolaia Hartmanna projekt syntezy dyskursu i intuicji*. „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2013, nr 1 (85).
- Stołowicz L.: *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk 2008.
- Špidlik T.: *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*. Tłum. J. Dembska. Warszawa 2000.
- Szyszkowska M.: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970.
- Ticholaz A.: *Platonizm w Rosji*. Tłum. H. Rarot. Kraków 2004.
- Walicki A.: *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Kraków 2005.
- Wieczorek Z.: *Filozofia wszechjedności Sergiusza Hessena*. Kraków 2005.
- Wwiedziński A.I.: *O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy*. Cz. 2. Tłum. B. Czardybon. „Logos i Ethos” 2010, nr 1 (28).
- Zwoliński Z.: *Byt i wartość u Nicolai Hartmanna*. Warszawa 1974.
- Акулич Н.М.: *От критики отвлеченного знания к обоснованию интуитивизма: становление понятийного аппарата в концепции метафизического реализма С.Л. Франка*. В: Н.С. Арсеньев и русская культура. Ред. С.В. Корнилов. Калининград 2005.
- Аляев Г.Е.: *О философском методе С. Франка (феноменология не по Гуссерлю)*. В: *Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры*. Ред. В. Порус. Москва 2009.
- Белов В.Н.: *Русское неокантианство: история и особенности развития*. „Кантовский сборник” 2012, № 1 (39).
- Белов В.Н.: *Учение Германа Когена в России: особенности рецепции*. В: *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры*. Ред. И.Н. Грифцова, Н.А. Дмитриева. Москва 2010.
- Введенский А.И.: *Логика, как часть теории познания*. Изд. 3. Петроград 1917.
- Дмитриева Н.: *Русское неокантианство. „Марбург” в России. Историко-философские очерки*. Москва 2007.
- Дудышкин В.А.: *Этические идеи А.И. Введенского*. В: *Этика и история философии. Материалы Международной научной конференции, посвященной 60-летию кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина, 20 ноября 2010 года*. Ред. Н.В. Медведев, Н.М. Аверин. Тамбов 2011.
- Зак Л.В.: *Семен Людвигович Франк — мой брат*. В: *Сборник памяти С.Л. Франка*. Ред. В.В. Зеньковский. Мюнхен 1954.
- Кочуров И.: *Русский кантианец*. Москва 2012.
- Левицкий С.А.: *Очерки по истории русской философии*. Т. 2: *Двадцатый век*. Москва 1996.
- Маслова Т.Ю.: *Б.В. Яковенко о русской философской мысли*. „Известия Саратовского университета” („Философия. Психология. Педагогика”) 2011, № 4.

- Миклуш К.В.: *Основные черты теории познания В.Э. Сеземана*. В: *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры*. Ред. И.Н. Грифцова, Н.А. Дмитриева. Москва 2010.
- Мотрошилова Н.В.: *Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк)*. Москва 2006.
- Нижников С.А.: *Философия Канта в отечественной мысли*. Москва 2005.
- Никулина О.В.: *Б.В. Яковенко о сущности и назначении философии*. „Вестник Нижневартского государственного гуманитарного университета” 2012, № 3. <http://cyberleninka.ru/article/n/b-v-yakovenko-o-suschnosti-i-naznachenii-filosofii>. [dostęp: 17.05.2013].
- Повилайтис В.И.: *Василий Сеземан: штрихи к портрету*. „Балтийские исследования” 2004, № 2.
- Повилайтис В.И.: *Послесловие к публикации*. В: В.Э. Сеземан: *Теоретическая философия Марбургской школы*. „Кантовский сборник” 2010, № 4 (34).
- Сеземан В.Э.: *Рациональное и иррациональное в системе философии*. „Логос” 1911, № 1.
- Сеземан В.Э.: *Реальная установка и „чистое” (безустановочное) знание*. Ред. В.И. Повилайтис. „Кантовский сборник” 2011, nr 1 (35).
- Сеземан В.Э.: *Проблема идеализма в философии*. Перевод В.Н. Белов. „Вопросы философии” 2012, № 4.
- Сеземан-Ковно В.: *К проблеме чистого знания*. Перевод В.Н. Белов. „Логос” 2006, № 6 (57).
- Трубецкой Е.Н.: *Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства*. Москва 1917.
- Франк С.: *Кризис современной философии*. „Русская мысль” 1916, № 9.
- Франк С.Л.: *Предмет знания. Душа человека*. Санкт-Петербург 1995.
- Франк С.Л.: *Русское мировоззрение*. В: *I d e m: Русское мировоззрение*. Санкт-Петербург 1996.
- Яковенко Б.: *Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще. Второе, большое специальное введение в трансцендентализм*. „Логос” 1912—1913, № 1—2.
- Яковенко Б.В.: *История русской философии*. Перевод М.Ф. Солодухина. Москва 2003.