

MICHAŁ BOHUN

NOWA ONTOLOGIA CZY „PRYWATNA METAFIZYKA”?  
KILKA UWAG NA MARGINESIE „SYNTEZY KRYTYCZNEJ”  
FIODORA STIEPUNA

Celem artykułu jest ukazanie metafizycznych skłonności rosyjskiego neokantyzmu. Post-neokantowski zwrot do „nowej ontologii” ma swój odpowiednik w koncepcjach rosyjskich uczniów Windelbanda i Rickerta. Artykuł skupia się na wczesnej filozofii Fiodora Stiepuna. Chcę pokazać, dlaczego nie powiódł się zamiar stworzenia na kantowskich podstawach „nowej syntezy krytycznej”. Przedstawiam główne elementy filozofii Stiepuna: realistyczne skłonności (realistyczna interpretacja przestrzeni), widzenie/patrzenie jako metodę spekulacji filozoficznej oraz subiektywizm i personalizm. Były to trzy najważniejsze, moim zdaniem, czynniki, które spowodowały, że „nowa synteza krytyczna” przekształciła się w religijnie inspirowaną metafizykę.

---

## Wprowadzenie

Celem prezentowanego tutaj szkicu jest próba rozważenia problemu o charakterze szerszym, niż sugeruje to jego tytuł. W gruncie rzeczy chciałbym postawić pytanie o swoistość rosyjskiego neokantyzmu w ogóle, a zwłaszcza o jego nieortodoksyjny czy nawet potencjalnie wywrotowy charakter. Zamierzam, wyrażając to prościej i bardziej potocznie, odpowiedzieć na pytanie: dlaczego Rosjanie bywali tak często niesfornymi uczniami Kanta i jego znakomitych kontynuatorów? Dlaczego nie byli wytrwali w filozoficznym krytycyzmie, zalecającym wstrzemięźliwy dystans wobec myślenia metafizycznego? Dlaczego porzucali ideał filozofii naukowej i syste-

matycznej, zmierzając najczęściej w stronę religijnie inspirowanej metafizyki, by w końcu – nierzadki to przypadek – zwrócić się przeciwko neokantystom, a nawet samemu Kantowi? W hipotezie, którą chciałbym przedstawić, nacisk położony jest na dominację skłonności realistycznych w rosyjskiej filozofii, która najmocniejszy wyraz znajduje w podkreślanym przez wielu jej twórców i badaczy ontologizmie. Zgodnie z takim rozumieniem różne, nawet najbardziej wysublimowane i oderwane od naocznej rzeczywistości wersje ontologizmu, jak panpsychizm, idealrealizm, monopluralizm, intuicjonizm czy filozofia wszechjedności, mają charakter realistyczny<sup>1</sup>.

Podstawą moich rozważań będzie myśl filozoficzna Fiodora Stiepun (1884–1965). Ograniczam się do wczesnej, przedemigracyjnej fazy jego twórczości, bo wtedy jego związki z neokantyzmem szkoły badeńskiej, jak i z filozofią w ogóle były najsilniejsze. Na emigracji Stiepun oddalił się od filozofii systematycznej na rzecz badań socjologicznych i kulturoznawczych (do roku 1937 był profesorem socjologii na Politechnice Drezdeńskiej, po drugiej wojnie utworzono dla niego katedrę historii kultury rosyjskiej na Uniwersytecie Monachijskim). Przez całe życie pozostał, rzecz jasna, publicystą filozoficznym. W jego esejach i szkicach wątki filozoficzne łączyły się z zawsze żywymi zainteresowaniami artystyczno-literackimi, politycznymi, religijnymi oraz *last but not least* analizami sowietologicznymi. Tytułem wstępu warto podkreślić szerokie spektrum zainteresowań i działań Stiepun: filozofa z wykształcenia, który bez szans na zatrudnienie w instytucjach akademickich zarabkował jako prelegent i redaktor; jednego z pomysłodawców i założycieli międzynarodowego pisma filozoficznego „Logos”; oficera i żołnierza frontowego (Stiepun wstąpił ochotniczo do wojska, kiedy jako młody człowiek nie mógł zdecydować się, co studiować – aktorstwo czy filozofię; decyzję podjął po odbyciu służby i uzyskaniu stopnia chorążego artylerii); działacza politycznego, który był delegatem frontu południowo-wschodniego do Rady Delegatów Żołnierskich, Robotniczych i Chłopskich, a następnie został wysokim urzędnikiem Rządu Tymczasowego – pracował w Ministerstwie Wojny razem z przyszłym premierem Aleksandrem Kiereńskim oraz słynnym terrorystą Borysem Sawinkowem; organizatora życia teatralnego, którym był przez krótki czas w Rosji sowieckiej; kierownika literackiego, reżysera i aktora. Stiepun, wydalony z Rosji na słynnym „parowcu filozoficznym”<sup>2</sup>, stał się wpływową postacią emigracji i jednym z najważniej-

---

<sup>1</sup> Podkreśla to na przykład I. D. Osipow w artykule: *Ontologiczeskij riezalizm russoj filozofii* [w:] *Filozofija riezalizma. Iz istorii russoj mysli* A. F. Zamalejew (red.) Sankt-Petersburg 1997. Ontologistami, którzy uważali ontologizm za cechę szczególną i niezmiernie ważną rodzimej tradycji filozoficznej, by w ten sposób przeciwstawić ją racjonalistycznej tradycji zachodniej, byli na przykład Włodzimierz Ern, Aleksy Łosiew (w pierwszej fazie twórczości wyraźnie od Erna zależny, zwłaszcza w opiniach o naturze rosyjskiej filozofii) czy Siemion Frank w okresie emigracyjnym.

<sup>2</sup> Zob. np. S. S. Chorużyj *Filozofskij parochod* [w:] tegoż *Posle pierierywa. Puti russoj filozofii* Sankt-Pietierburg 1994 s. 188–207.

szych myślicieli nurtu chrześcijańsko-liberalnego w jej ramach; był cenionym publicystą, profesorem bardzo szanowanym w nowej ojczyźnie – nawet władze nazistowskie dość długo tolerowały przybycie z innego kraju, nieukrywającego swoich antyhitlerowskich poglądów. Wspominam o tym, aby podkreślić swoisty uniwersalizm osobowości Stiepuny, który twórczością intelektualną i artystyczną oraz działalnością naukową, polityczną i kulturalną przekraczał granice pomiędzy poszczególnymi sferami kultury i życia. Wydaje mi się bowiem, że ten biograficzny aspekt nie jest bez znaczenia w programowo osobistej filozofii Rosjanina, zmierzającej ku filozoficznej syntezie wszystkich sfer kultury.

Wydany w Berlinie na początku lat dwudziestych zbiór prac filozoficznych Stiepuny zatytułowany *Życie i twórczość* jest podsumowaniem najwcześniejszego okresu jego twórczości. Oprócz tekstu tytułowego, najbliższego formie rozprawy filozoficznej, są to zaledwie szkice, z których można jednak odczytać podstawowe elementy jego przekonań filozoficznych, a nawet pewne zarysy planowanej wspólnie z Sergiuszem Hessenem „syntezy krytycznej”, zapowiadanej przez nich w artykule wstępnym pierwszego numeru „Logosu”. Równie ciekawe i pouczające są także teksty Stiepuny, które nie weszły do tego zbioru, zwłaszcza z dwóch czasopism redagowanych i wydawanych przez niego przed pierwszą wojną światową: przywoływanego już „Logosu” oraz miesięcznika „Prace i Dni”. Będę także odwoływał się do jego późniejszych wspomnień *Byłoby i niesbywszejesja*, które nie tylko są ważnym komentarzem do idei ich autora, ale zawierają też fragmenty o samoistnym znaczeniu filozoficznym.

Chciałbym rozważyć wyjściową hipotezę, skupiając się na trzech kwestiach. Po pierwsze: problem przestrzeni i jej przeżywania jako oznaka tendencji realistycznej w myśleniu Stiepuny. Po drugie: skłonność do realizmu osadzona na osobistym przeżyciu, prowadząca do personalizacji i subiektywizacji jego filozofii, która staje się „metafizyką prywatną” (pożyczam tutaj określenie Windelbanda, którego użył on w dyskusji ze Stiepunem, charakteryzując jednakże swoją postawę). Po trzecie: niepowodzenie bądź niedoskonałości projektu „syntezy krytycznej” wynikają, jak sądzę, właśnie z owej realistycznie inspirowanej prywatyzacji.

Rosyjski filozof uwikłał się w antynomie. Chciał być kantystą, który powróci do religijnej metafizyki o romantycznej proveniencji. Uważał, że filozofia może dać naukowe uzasadnienie światopoglądowi religijnemu, który fascynował go u zachodnich i rosyjskich romantyków. Chciał z filozofii uczynić narzędzie nie rozumienia, lecz tworzenia świata wartości, przekraczając granice, które wyznaczył wcześniej Kant. Co więcej, uznając wytyczanie granic za sens roboty filozoficznej, sam programowo łamał je i przekraczał, zmierzając ku dość mgliście rysującej się przed jego oczami syntezie. Synteza przemieniła się w projektowany system, co – zgodnie z przestrogią Nicolai Hartmanna – musiało stać się przeszkodą dla rzetelnego myślenia systematycznego.

## Na Sybir Kanta!

Posługuję się powyższą, dość drastyczną na pierwszy rzut oka, formułą celem świadomej prowokacji. Mam nadzieję jednak, że niesie ona ze sobą pewne pouczenie i pewną informację. W tej części mowa będzie o przestrzeni i krajobrazie jako czynnikach, które w istotny sposób zdecydowały o realistycznym zwrocie w myśleniu Stiepuna. Zdaje sobie sprawę, że dla polskiego ucha słowo „Sybir”, zwłaszcza w takim zwrocie o charakterze związku frazeologicznego, kojarzy się z zesłaniem do „największego więzienia świata”, a nie z przestrzenią, której rozmiar determinuje sposób przeżywania i rozumienia rzeczywistości, łącznie z jej wymiarem czasowym. Terytorialna rozległość powoduje, że w nieobjętych przestrzeniach czas biegnie inaczej i inaczej musi być liczony. „Syberia” ma dla Polaków wydźwięk głównie martyrologiczny, a mówiąc z umiarem: historyczno-moralny. I jest to dla mnie pretekst, by przemycić tutaj trochę historii i historiozofii najbliższych moim zainteresowaniom. Nie będzie to żadne nadużycie, gdyż Stiepun, myśląc o Kancie i o filozofii neokantowskiej, myślał – jak wielu Rosjan przed nim i po nim – także o Niemczech i Rosji, o ich relacjach, historycznych losach i przeznaczeniu. Zwłaszcza, że snuł te myśli w czasie szczególnie sprzyjającym historiozofii, w obliczu wydarzeń, których nieprzewidziana skala i intensywność skłaniały do tego, aby na nowo przemyśleć problem sensu historii.

Słowa, które stanowią tytuł niniejszego fragmentu, są radykalną pod względem prostoty i postulatowości trawestacją pewnej myśli, którą Stiepun zawarł w liście do matki pisanym w pierwszych dniach wojny, którą rychło nazwano wielką:

Uważam, że Kant, żyjąc nie w Królewcu, lecz na Syberii, z całą pewnością zrozumiałby, że przestrzeń nie jest fenomenalna, lecz na wskroś ontologiczna. A wtedy nie napisałby estetyki transcendentalnej, lecz metafizykę przestrzeni<sup>3</sup>.

I zaraz potem następuje refleksja, a raczej przestroga o charakterze historiozoficznym:

Metafizyka taka, być może, mogłaby być dla Niemców kluczem do zrozumienia Rosji. Szaleństwem jest marzyć o zwycięstwie nad krajem, w którym leżą Syberia i Bajkał<sup>4</sup>.

Należy przede wszystkim podkreślić, że myśli te kreślił podchorąży, a potem porucznik 12. Syberyjskiej Brygady Artylerii, stacjonującej w Irkucku – wiedział więc, co to jest Syberia – a jednocześnie dyplomowany filozof o niemieckich korzeniach, absolwent uniwersytetu w Heidelbergu, który doktoryzował się u Wilhel-

---

<sup>3</sup> F. A. Stiepun *Bywszeje i niesbywszejesja* Sankt-Pietierburg 2000 s. 264. Por. F. A. Stiepun (N. Ługin) *Iz pisem paproszczyka-artillerista* Tomsk 2000 s. 9.

<sup>4</sup> Tamże.

ma Windelbanda, choć jak sam przyznawał, większy i ważniejszy wpływ wywarł na niego Emil Lask – nie można mu zatem odmówić wiedzy w zakresie problematyki niemieckiej, w tym filozoficznej i Kantowskiej w szczególności<sup>5</sup>.

Moim zdaniem, sens przekonania Stiepuna wyrazić można następująco: koncepcja przestrzeni i czasu jako apriorycznych form zmysłowości mogła przyjść do głowy jedynie komuś, kto całe życie spędził w zamkniętej i uporządkowanej przestrzeni miasta, któremu prawodawcza myśl architektów i budowniczych wyznaczała granice zewnętrzne i wewnętrzne, nadając ścisłą strukturę budowli, ulic i placów. Strukturę, którą przemierzał profesor Kant z zadziwiającą regularnością, pozwalającą – jak głosi legenda – regulować zegarki zgodnie z żelaznym rytmem jego przechadzek. A zatem była to uporządkowana i uczłowieczona przestrzeń, której nadano granice i formy. Te dwa pojęcia – granicy i formy – są niezwykle ważne zarówno w filozofii Kanta, jak też w neokantyzmie i jego Stiepunowskim przetworzeniu.

Uformowanej przez granice przestrzeni niemieckiego miasta przeciwstawia się amorficzna i bezgraniczna Rosja. Rosjanom żyć przyszło w kraju tak ukształtowanym i tak rozległym, że sama wielkość przestrzeni nie tylko determinuje myślenie i życie, ale wpływa na bieg czasu, a przynajmniej na jego ludzkie, subiektywne przeżywanie. Uważam, że ową realistyczną skłonność, która doprowadziła Stiepuna do „metafizyki prywatnej” i która tłumaczy rosyjskie predylekcje do ontologizmu, można po części wywodzić z tego szczególnego rodzaju doświadczenia przestrzeni i czasu. Myślę przede wszystkim o przestrzeni tak bardzo ingerującej w życie, że wyklucza to wszelką myśl o jej apriorycznym charakterze. Takie właśnie przekonanie daje się odnaleźć w rozważaniach Stiepuna.

Sądził on, że jeśli przestrzeń, w której toczy się ludzkie życie, czyli mówiąc inaczej, krajobraz, nie kształtuje ludzkiego myślenia bezpośrednio, to z pewnością wyraziście oddziałuje na jego charakter. Po prostu każda forma ludzkiej ekspresji i każdy składnik kultury – dzieło artystyczne, teoria naukowa czy idea filozoficzna – wyraża sobą charakter miejsca, w jakim – czy raczej – z jakiego się zrodziła. Dotyczy to również filozofii. Stiepun pisał o tym w eseju *Fenomenologia krajobrazu*, będącym niejako podsumowaniem jego podróży po Italii. Twierdził w nim, że filozoficzna analiza krajobrazu Toskanii oraz dzieł pejzażowych z florenckich galerii w niezwykle sposób „zbiega się z fundamentalnym twierdzeniem niemieckiego krytycyzmu”. Niestety wyjaśnia to bardzo lakonicznie, podkreślając, że uformowanie krajobrazu jawi się jako kompozycja, ta zaś ma wobec zawartych w niej przedmiotów charakter transcendentny. „Uformowanie jako kompozycja, kompozycja jako transcendentność”<sup>6</sup>. Rozumieć należy to chyba tak, że rzeczywisty krajobraz Toskanii, a nie tylko jego malarskie odzwierciedlenia, podlega zasadzie kompozycji, tak jakby przyroda naśladowała sztukę. Kompozycja jest organiczną całością,

---

<sup>5</sup> Można tu jeszcze dodać, że okrutna ironia losu sprawiła, że Stiepun i Lask znaleźli się wiosną 1915 roku po przeciwnych stronach tego samego frontu. Miało to miejsce podczas operacji gorlickiej, w czasie której Lask zginął.

<sup>6</sup> F. A. Stiepun *Soczynienija* Moskwa 2000 s. 806.

której nie sposób uzupełnić żadnym dodatkowym elementem, co sprawia, że właściwie skonstruowane dzieło sztuki jawi się nie jako część świata, lecz jako cały świat bez odniesień do jakichkolwiek części.

Stiepun twierdzi dalej, że Kantowskie rozważania o sztuce nie tylko znajdują swoje potwierdzenie, lecz w niezwykle sposób mają swoje źródła we florenckiej szkole pejzażu opartej na zasadzie analitycznego rozgraniczenia elementów, na zasadzie formy jako obiektywności, a obiektywności jako transcendentności przedmiotu przyrodniczo-artystycznego (znów granica!). To wszystko prowadzi go do wniosku, że „harmonia przedustawna pomiędzy twórczością Goethego, która dojrzewała w Italii, a Kantowską *Krytyką władzy sądenia* uzyskuje niespodziewanie jeszcze jedno potwierdzenie”<sup>7</sup>.

Nawet jeśli uznać te rozważania za nieoczywiste i zbyt daleko idące, to ważny jest historiozoficzny wniosek, jaki wyciąga z nich Stiepun, w którym historiozofia przeplata się z metafizyką przestrzeni. Chodzi o to, że w sposób naturalny pojawia się tutaj istotne przeciwieństwo. Inspirowana Kantem refleksja na temat piękna i sztuki wiąże się z doskonale zakomponowanym krajobrazem Toskanii, jakby podporządkowanym harmonijnym i wyważonym zasadom klasycyzmu, natomiast krajobraz rosyjski – z jego amorficznością, bezgranicznością i symbolicznym charakterem, jaki przypisuje mu Stiepun – skłania ku estetyce romantycznej i metafizyce religijnej. Rosyjski filozof pisał:

Nieobjęte dale, nieskończone przestworza, wyraźnie nieprzetworzone estetycznie, i amorficzność – oto główne cechy rosyjskiej przyrody. Czy to nie w nich kryje się przyczyna, że tak lekko i prosto rosyjskie dusze i rosyjska twórczość wyrzekają się tego nadal niepokonanego na Zachodzie uroku samowystarczalnej formy? Drogi, które biegną nie wiadomo dokąd, nieobjęte wzrokiem zielone dale lasów i łąk, szare błota i bagna, mchy, głusze leśne, śnieżne wichry, nadające światu bezforemną, chaotyczną postać – wszystko to wyraźnie kieruje Rosję w stronę wszechogarniającej twórczości religijnej. W ten sposób estetyzująca religijność romantyzmu przemienia się w nachodzącą religię symbolizmu<sup>8</sup>.

W przytoczeniu tym pojawiają się kluczowe słowa, określające główne motywy filozofii, jaką chciał wypracować Stiepun. Są to jednocześnie zagadnienia, którym poświęcał uwagę w esejach: religia, romantyzm, symbolizm. Ale te analizowane w twórczości innych osób problemy i motywy miały dla niego szczególną wagę, pragnął bowiem ich inkorporacji do własnej filozofii. Wydaje się także, że tworzą one nierozdzielną całość, będąc w gruncie rzeczy najistotniejszymi przejawami żywej kultury, stanowiącej fundament, cel i sens jego filozofowania. Tych trzech motywów nie sposób przeciec w jego światopoglądzie rozgraniczyć.

<sup>7</sup> Tamże. O związkach Goethe – Kant z punktu widzenia historii idei zob. inspirujące studia Ernsta Cassirera: *Rousseau, Kant, Goethe* E. Paczkowska-Lągowska (tł.) Gdańsk 2008 s. 65–106.

<sup>8</sup> Tamże, s. 807.

Podsumowując ten fragment rozważań, warto zwrócić uwagę, że w przypadku Stiepuna doświadczenie przestrzeni, osadzenie w krajobrazie, ważna rola naoczności rozumianej po prostu jako oglądanie i myślenie obrazami wyraźnie i zdecydowanie przyczyniły się do metafizycznej korekty jego stanowiska oraz wyjaśniają, zgodnie z jego słowami, „łatwość wewnętrznego oddalenia się od Kanta”. Filozof wspominał, że bardzo wcześnie, bo już podczas studiów w Heidelbergu, kiedy przyszło mu wnikać w arkany myśli Kanta i neokantyzmu, odczuwał do wielu zgłębianych treści realistyczny dystans. Podkreślę, że był to dystans głęboko związany z przeżywaniem realności przestrzeni uczłowieczonej, w której egzystują ludzie, zwłaszcza ci, z którymi łączy nas osobista więź. Objaśniając przyczyny owego „oddalenia od Kanta”, Stiepun pisał:

Boże, w jakich mękach przyswajałem sobie w pierwszych semestrach *Krytykę czystego rozumu*. Nocami, aż do świtu, włócząc się po górach wokół Heidelbergu, bywało, że patrzyłem na wylatujące ponad obłoki lune, na rozbłyskujące światłem szaro-mgliste miasto podę mną, z jego mostami i wieżami, na pojawiającą się w mojej wyobraźni za Heidelbergiem, Berlinem i Warszawą Moskwę (oto zaułek Gieorgijewskij, za stołem siedzą wszyscy moi) i w żaden sposób nie mogłem uwierzyć, że cały ten od dzieciństwa znany, stabilny świat jest tylko i wyłącznie treścią mojej świadomości, której albo w istocie nic nie odpowiada, albo odpowiada coś, czego w żaden sposób nie mogę sobie przedstawić<sup>9</sup>.

Przestrzeń i jej przeżywanie, a w tym przypadku źródłowym przeżyciem jest patrzeć – mają istotne znaczenie w myśli filozoficznej Stiepuna. Po pierwsze, jak próbowałem to pokazać, rodzą się tutaj realistyczne i metafizyczne skłonności. Po drugie, ukazuje się istotna cecha filozofowania Rosjanina, który mówił o sobie, że myśli przede wszystkim oczami<sup>10</sup>. Zresztą wydaje się, że patrzeć, oglądać, naoczność, wizualność nie tylko przenikają jego myślenie filozoficzne, ale charakteryzują całe niemal jego twórcze życie. Przywołać tu można wspomnianą już predykcję Stiepuna do sztuk posługujących się naocznością: sztuk plastycznych, a przede wszystkim audiowizualnych, zwłaszcza jego zainteresowanie teatrem i filmem. Od dzieciństwa fascynował go teatr, w młodości marzył o aktorstwie. Po przewrocie bolszewickim Stiepunowi jako byłemu oficerowi groziło przymusowe wcielenie do Armii Czerwonej i walka w wojnie domowej, udało mu się jednak przekonać ludowego komisarza oświaty Anatola Łunaczarskiego, że mimo wyleczonych ran bardziej nadaje się do walki na froncie kulturalnym. Sympatia bolszewickiego filozofa sprawiła, że Stiepun został powołany na stanowisko kierownika literackiego Państwowego Teatru Wzorcowego, w którym pracował także jako reżyser<sup>11</sup>. Na emi-

<sup>9</sup> F. A. Stiepun *Bywszeje...* wyd. cyt. s. 117.

<sup>10</sup> L. G. Filonowa *Fiodor Awgustowicz Stiepun* [w:] *Russkije filozofy (koniec XIX – naczalo XX wieku)*. *Antologija* t. 2 Moskwa 1994 s. 126.

<sup>11</sup> O trwającym ponad rok teatralnym epizodzie w Rosji bolszewików zob. F. A. Stiepun *Bywszeje...* wyd. cyt. s. 479–501.

gracji zaś do końca życia pisał recenzje teatralne i filmowe z niemieckich teatrów i kin, zajmując się również teoretycznymi aspektami sztuk audiowizualnych. Wspominam o tym, aby z całą mocą podkreślić ważny fakt jedności postawy teoretycznej Stiepuna jako filozofa i jego twórczego zaangażowania w sferze kultury, co odpowiadało nakreślonym przezeń zadaniom filozofii jako aktywności intelektualnej, której ostatecznym celem jest zniesienie antynomii pomiędzy twórczością a życiem.

### Prywatyzacja metafizyki

Tytuł tego fragmentu nawiązuje do dyskusji, jaka rozgorzała na seminarium Windelbanda w Heidelbergu. Rozważany był problem wolności ludzkiej woli. Windelband argumentował na rzecz stanowiska, że z naukowego punktu widzenia nie można dowieść istnienia wolności woli, ale z punktu widzenia moralności uznanie jej faktyczności jest konieczne. W trakcie dyskusji sformułował jeszcze jeden pogląd, odwołując się do konieczności zachowania porządku społecznego i państwowego. Była to odpowiedź na pytanie Stiepuna, jak można karać przestępców, skoro w świetle nauki nie powinni ponosić odpowiedzialności za działania wynikające z przyrodniczej konieczności, w dodatku w świetle Kantowskiego dualizmu istota ludzka przemienia się w jakiś twór rozdwojony pomiędzy rozumem a wolą. W końcu młody rosyjski student, któremu brakło już argumentów w dyskusji, zadał pytanie, które wydaje się nader charakterystyczne: co myśli na ten temat sam Bóg, który nie może chyba uznawać jednocześnie trzech niesprowadzalnych do siebie, a być może wykluczających się stanowisk. Windelband miło się uśmiechnął i odparł, że on, oczywiście, zna odpowiedź na to pytanie, ale to jest jego „prywatna metafizyka”, która nie powinna być przedmiotem seminaryjnych roztrząsań<sup>12</sup>.

Chciałbym wyrwać pojęcie „prywatnej metafizyki” z jego historycznego kontekstu i wykorzystać je do charakterystyki światopoglądu samego Stiepuna. Wyraża ono bowiem bardzo ważne cechy jego filozofii: jej indywidualny i osobisty charakter, świadomy subiektywizm, głębokie powiązanie pracy filozoficznej z życiem tego, kto filozofuje. W pewnym sensie nie może być inaczej, jeśli filozofia faktycznie wyrasta z patrzenia i przeżywania (w pierwszym rzędzie przeżywania przestrzeni i czasu – to są przeżycia wyjściowe). Patrzenie i przeżywanie zawsze mają charakter osobisty – bezpośrednio i prawdziwie znam tylko własne przeżycia, a to, co widzę, jest przedmiotem wyłącznie mojego patrzenia. Nawet wtedy, kiedy ktoś w tej samej chwili patrzy na ten sam przedmiot co ja, to i tak widzi go pod innym kątem, w inny sposób, od innej strony, inne skojarzenia w nim on wywołuje... To, co osobiste i jednostkowe, jest zatem punktem wyjścia do myślenia i nieodwołalnie zabarwia je subiektywnie. Każda głęboka metafizyka jest u źródeł „metafizyką prywatną”.

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 80–81.



Rosyjski filozof, tak jak wielu jego znakomitych poprzedników i następców, wierzył, że to, co osobowe i prywatne, niekoniecznie prowadzi do subiektywistycznej relatywizacji. W polemice z Andriejem Biełym, skądinąd postacią bardzo ważną w życiu i w filozofii Stiepuna, podkreślał, przywołując na pomoc Emila Laska i Heinricha Rickerta, że bezpośrednio przeżywanie jest otwieraniem oczu na świat Absolutu, uznając w ten sposób możliwość przeżywania świata metafizycznego rozumianego jako porządek wartości i form wykraczających poza indywidualny porządek psychofizyczny<sup>13</sup>.

W podobnym duchu przedstawiał styl filozofowania Stiepuna Dymitr Czyżewski w mowie na osiemdziesięciolecie monachijskiego profesora. Podkreślał w niej, że u Stiepuna poprzez osobiste przeżycia i myśli, podobnie jak poprzez przeżycia jego bohaterów literackich, „prześwituje” prawda o charakterze absolutnym. Osobiste losy i refleksje rozświetlają to, co powszechnoludzkie i wyposażone w znaczenie uniwersalne. Ujmując rzecz najbardziej bezpośrednio: „subiektywne przeżywanie” może być nośnikiem treści obiektywnych i powszechnie ważnych. Istotne i potwierdzające moje wcześniejsze ustalenia wydaje się również to, że Czyżewski kładzie w tym kontekście nacisk na naocznościowy czy wprost wizualny charakter filozofii Stiepuna:

Stiepun przekształca konkretne, indywidualne obrazy w symbole abstrakcyjnej myśli. „Abstrakcyjnej” nie w negatywnym sensie słowa, lecz w sensie filozoficznym. Jego obrazy są przedstawieniami „myśli spekulatywnej”, „myśl spekulatywna” w rosyjskiej tradycji filozoficznej nazywa się „wzrokiem rozumu” [*umozrienije*]. Ideałem filozoficznym Stiepuna jest niewątpliwie „filozofia patrzącego rozumu” [*umozritel'naja filozofija*], chociaż jest ona odmienna od filozofii spekulatywnej tych przedstawicieli rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej, którzy łączą się z ideami Włodzimierza Sołowjowa<sup>14</sup>.

Sam Stiepun w późniejszych latach miał pełną świadomość osobistego charakteru własnego filozofowania, także w tym najwcześniejszym, a najbliższym neokantyzmowi okresie. Zwracając uwagę we własnej filozofii na prymat życia, przeżycia i tego, co osobiste, pisał: „Wszystkie pojęcia, w których ujmuję świat i historię – wina, wolność, los – rodziły się w głębinach mego życia osobistego”<sup>15</sup>.

Bynajmniej nie uważał tego za jakąś dyskwalifikującą cechę czy szczególną wadę. Wprost przeciwnie, z satysfakcją podkreślał zbieżność swojego podejścia z cechami charakterystycznymi dla filozofii rosyjskiej w ogóle. Jej unikatową wła-

<sup>13</sup> Tenże *Soczynienija...* wyd. cyt. s. 813. Stiepun a Biełyj to obszerny i głęboki temat, obejmujący zarówno polemiki filozoficzne, problemy poetyckie, jak i ich osobiste kontakty. Temat ten domaga się odrębnego namysłu.

<sup>14</sup> D. Czizewskij *Riecz o Stiepunie* [w:] F. A. Stiepun *Wstrieczy* Moskwa 1998 s. 249. Tu można dodać, że właśnie filozofii Sołowjowa poświęcił Stiepun doktorat przygotowany pod opieką Windelbanda.

<sup>15</sup> F. A. Stiepun *Bywszeje...* wyd. cyt. s. 118.

ściwością miał być właśnie personalistyczny charakter, nadający jej szlachetne znamię subiektywizmu. To, co w oczach zachodnich filozofów, ale też młodego Stiepuny, mogło uchodzić za wyraz słabości, wynikający w dużej mierze z niedojrzałości rosyjskiej filozofii, potem stało się dlań świadectwem żywotności i powagi rodzimej myśli, która przez bezpośrednie powiązanie z życiem uniknęła paradoksów i niebezpieczeństw twórczości czysto gabinetowej. Dążenie do unaukowania filozofii osłabiać miało jej wartościotwórczą moc przekształcania życia. Personalistyczny, antropocentryczny i osobisty charakter rosyjskiej filozofii, będącej częściej prywatnym wyznaniem wiary niż wypowiedzią naukową, sprzyjał zaś zachowaniu czystości filozoficznego etosu.

Odwołując się do własnych doświadczeń prelegenta, objeżdżającego przed pierwszą wojną światową różne miejscowości imperium z wykładami na tematy filozoficzno-kulturalne, Stiepun wspominał, że od filozofa zawsze oczekiwano wyrażania osobistych przekonań<sup>16</sup>. Powinien on przemawiać od siebie i pouczać, a nie referować abstrakcyjny problem. Ale w ten sposób ulegała zatarciu tak ważna dla szkoły neokantowskiej granica pomiędzy życiem prywatnym a filozofią naukową.

Warto zauważyć, że Giorgij Fłorowski w swoim fundamentalnym dziele dostrzega w tym nie niekonsekwencję, wadę czy niebezpieczną antynomię, ale swoisty i godny szacunku aspekt rosyjskiego neokantyzmu, pozytywnie odróżniający go od jego zachodnich źródeł. Dla rosyjskich neokantystów krytyka teoriopoznawcza okazywała się metodą życia duchowego – „właśnie metodą życia, a nie tylko myśli” – podkreśla emigracyjny historyk i teolog. Rosjanie czytali i rozumieli traktaty logiczne i epistemologiczne swoich mistrzów jako dzieła z zakresu filozofii praktycznej. Logika i epistemologia miały być wstępnym treningiem o charakterze ascetycznym gwoli doskonalenia życia duchowego, szczególnie rodzaju oczyszczeniem świadomości, w której bezosobowe formy rozumu przemieniały się w religijne dążenie do wyrazistości doświadczenia duchowego. W filozoficznym ascetyzmie kandydatury i w ascezie chrześcijańskiej cel ogólny jest podobny: pokonanie chaosu – chaosu nierozumnego życia i chaosu namiętności<sup>17</sup>.

Trzeba tu dodać, że to ostatnie przekonanie w pewien sposób koresponduje ze Stiepunowską wizją filozofii jako aktywności teoretycznej skierowanej przeciwko chaosowi myśli.

## Synteza ponad granicami

Wraz z granicą pomiędzy życiem prywatnym a naukowym obiektywizmem zacierały się inne, nie mniej ważne granice, co doprowadziło do tego, że projektowana wspólnie przez Stiepunę i Sergiusza Hessena „synteza krytyczna” coraz wyraziściej

<sup>16</sup> Tamże, s. 182.

<sup>17</sup> Zob. G. Fłorowski *Puti ruskogo bogosłowija* Paryż 1937 s. 484–485.

ujawniała swoje ograniczenia i słabe strony, a może nawet niemożliwość jej przeprowadzenia. Był to ostatni, ale najpoważniejszy element podważający neokantowski charakter ich przedsięwzięcia i bezpośredni asumpt do porzucenia stanowiska filozoficznego krytycyzmu.

Odwołując się do pojęć używanych przez samego Stiepuna, chciałbym sformułować tezę, że za niepowodzenie tego projektu ponosi odpowiedzialność rosyjska skłonność do traktowania filozofii jako osobistej sztuki „praktykowania prawdy”, której przeciwstawiano filozofię jako „metodykę i technikę wyodrębnionych sfer wiedzy”<sup>18</sup>. A tym miał być właśnie – z czym początkowo zgadzali się Stiepun i Hessen – wyrastający z filozofii Kanta krytycyzm filozoficzny praktykowany w szkole badeńskiej i marburskiej.

W rezultacie zamiast nowej ontologii, mającej źródło w aktualizującym prze-myśleniu krytycznego ducha Kantowskiej filozofii, rosyjscy myśliciele często proponowali „prywatną metafizykę”, w której dominowały motywy osobistych przeżyć i wyznań, a własne życie uczuciowe wysuwano na plan pierwszy. Rodziło to śmiertelne zagrożenie dla filozofii, która nieopatrznie przemieniała się w tanie psychologizowanie czy wręcz emocjonalny ekshibicjonizm.

To ostatnie stwierdzenie, rzecz jasna, nie stosuje się do Stiepun i Hessa, którzy nie tylko w początkowej fazie światopoglądowej ewolucji starali się zachować filozoficzny umiar i dochowywać wierności przynajmniej niektórym wartościom zaszczerpionym im przez heidelberskich nauczycieli. Ale właśnie dlatego niepowodzenie „syntezy krytycznej” domaga się poważniejszego namysłu. Na razie ograniczę się do kilku uwag, raczej o charakterze hipotez i pytań niż stanowczych wniosków.

Stiepun i Hessen uważali, że w naturze każdej filozofii leży dążenie do syntezy, będącej pewną formą zwieńczenia intelektualnych poszukiwań. Synteza jest oczywiście celem, a nie punktem wyjścia nowoczesnej filozofii i przekracza jej wąskie granice, przybierając charakter ogólnokulturalny. Filozofia przełamuje tutaj swoje ograniczenia i profesjonalne granice. W filozoficznym dążeniu do syntezy chodzi o afirmację swobodnego rozwoju samodzielnych elementów, które razem tworzą autentyczną jedność kulturalną czy raczej, rzecz całą ujmując prościej, prawdziwą kulturę. Najważniejszym krokiem na drodze do syntezy miała być filozofia Kanta i jego kontynuatorów. Filozofia, która rozgranicza i wyzwala, a pojęcia wolności i granicy czyni swymi naczelnymi ideami: „Myśl o dogłębnej więzi pomiędzy pojęciem granicy i wolności jest jednym z najważniejszych pod względem kulturalnym osiągnięć krytycyzmu”<sup>19</sup>.

Projekt nowej syntezy krytycznej jest wizją i postulatem wyzwolenia twórczości kulturalnej poprzez teoretyczne restrykcyjne (mające uzasadnienie i odbicie w nauce oraz filozofii) rozgraniczenie sfer działalności kulturalnej oraz odpowiadających im wartości i sposobów wartościowania. Ten motyw graniczny, parokrotnie

<sup>18</sup> F. A. Stiepun *Bywszeje...* wyd. cyt. s. 205.

<sup>19</sup> Tenże *Soczynienija...* wyd. cyt. s. 794.

przeze mnie podkreślany, motyw rozgraniczenia, wyrasta z ducha rygorystycznego samoograniczenia filozofii Kanta do sfery nauki<sup>20</sup>. Wydaje się, że Stiepun nawiązuje tutaj do naczelnej idei metafizycznej *Krytyki czystego rozumu*, która głosi, że prawdziwa filozofia polega na poznawaniu własnych granic i ograniczeń. Jest to przede wszystkim granica pomiędzy poznaniem naukowym tego, co zdeterminowane w przyrodniczym łańcuchu przyczyn i skutków, a poznaniem metafizycznym, afirmującym niewątpliwość ludzkiej wolności. Wedle Stiepuna to samoograniczenie jest korelatem światopoglądowego pluralizmu Kanta, który wykazał wielość cząstkowych, lecz przeczących sobie wzajemnie ujęć świata, wytwarzanych przez różne władze duchowe. Ze względu na wielość praw rządzących świadomością transcendentálną królewiecki filozof musiał uznać zasadniczą możliwość istnienia różnorodnych form świata empirycznego i ośwoić ludzi z myślą, że ten sam przedmiot jest czymś zupełnie innym z punktu widzenia wiedzy teoretycznej niż w perspektywie etycznej, estetycznej czy religijnej<sup>21</sup>.

Chciałbym wskazać na dwie istotne cechy tej koncepcji. Po pierwsze, jej swobody „kulturalizm” – niewątpliwy związek filozofii z kulturą ujmowany jest tu tak mocno, że prowadzi do utożsamienia wszelkiej filozofii z filozofią kultury. Jest to być może próba wyjścia poza naukową kostyczność Kanta oraz próba wprowadzenia nauki w ramy kultury, co wtedy, w drugim dziesięcioleciu XX wieku, jeszcze nie było wcale tak oczywiste. Po drugie, godna uwagi jest postulowana syntetyczność tej koncepcji – filozofia kultury jest twórczą syntezą, a nie magazynem kulturalnych artefaktów czy rozumiejącym odtwarzaniem przeszłości. Synteza krytyczna powinna wydobywać z historii odwieczne, uniwersalne znaczenia, nieprzemijające elementy, bez których nie jest możliwa przyszła twórczość<sup>22</sup>. Zadaniem filozofii jest systematyczne przebadanie wszystkich dziedzin kultury w celu oddzielenia w nich elementu transcendentálno-formalnego, to znaczy absolutnego, od przypadkowego i nietrwałego pierwiastka faktyczności, tak materialnej, jak i psychicznej. Ostatecznie prowadziło to do wniosku, że w każdej formie syntezy filozoficznej chodzi zatem o to samo – o poznanie Absolutu w jego konkretnej formie. Inspirowana Kantem filozofia uznaje pluralizm takich form, trzy z nich wysuwając na plan pierwszy: naukową, artystyczną i religijno-etyczną<sup>23</sup>. Natomiast w polemice z Białym Absolutem zostaje określony jako „forma życia rozwijającego się w kulturze” i jako forma przedmiotów „kosmosu duchowego”, na który składają się nauka, sztuka i religia<sup>24</sup>. Filozofia byłaby w takim razie tworzeniem owego „kosmosu duchowego” poprzez formowanie za pomocą granic i rozgraniczeń „chaosu życia”.

<sup>20</sup> Tenże *Życie a twórczość* W. Sawicki (tł.) Warszawa 1999 s. 10–11.

<sup>21</sup> Tamże, s. 37. Wydaje się, że Stiepun stawia sprawę zbyt radykalnie. Kant podkreślał przede wszystkim istnienie dwóch sposobów ujmowania tego samego świata, przez co powstaje jego obraz podwójny, ale niekoniecznie wewnętrznie sprzeczny.

<sup>22</sup> F. A. Stiepun *Soczynienija...* wyd. cyt. s. 800.

<sup>23</sup> Tenże *Życie...* wyd. cyt. s. 95.

<sup>24</sup> Tenże *Soczynienija...* s. 810.

U Stiepuny najbardziej problematyczne wydaje się powiązanie syntezy krytycznej z pojęciem wszechjedności. Pojęcie to pojawia się u niego w dwóch kontekstach: pozytywnej wszechjedności jako najwyższego przedmiotu poznania (mielibyśmy zatem odpowiednik Absolutu) oraz pozytywnej wszechjedności metod poznania, czyli przekraczającej granice poszczególnych sfer uniwersalnej jedności metod poznania.

W moim przekonaniu zamierzone przez Stiepuny wyjście poza przedkantowską metafizykę przedmiotu i pokantowską metafizykę podmiotu nie powiodło się i skończyło się „metafizyką prywatną”. Sądzę, że źródłem tego niepowodzenia stało się zbyt pospieszne wprowadzenie momentu absolutności do badania filozoficznego. Ujmując to w duchu Hartmanna, można powiedzieć, że Stiepunowi i Hessenowi zabrakło cierpliwości i Absolut, który mógł ujawnić się jako wynik systematycznego namysłu nad różnorodnością dokonań kulturalnych, został przedwcześnie narzucony jako fundujący i pierwotny element ich projektowanego systemu. Taka pospieszna absolutyzacja musiała skończyć się tym, co w oczach Hegla stanowiło główną wadę filozofii Schellinga, a co w innym kontekście opisał Stiepun, analizując „tragedię twórczości” Fryderyka Schlegla. Absolut – w metafizyce Rosjanina kryjący się pod pojęciem wszechjedności – zniwelował wszelkie granice. W rezultacie w mistrzowski sposób analizowane przez rosyjskiego filozofa antynomie życia i twórczości, religii i kultury, jedności i wielości, syntezy i granicy już na wstępie rozsadziły projektowany przez niego system filozoficzny. A zatem zadanie, jakie postawili Stiepun i Hessen we wstępnym artykule pisma „Logos”, a które następnie Stiepun ukonkretnił w programowej rozprawie *Życie a twórczość* jako naukowe uzasadnienie ideału religijnego na gruncie Kantowskiego krytycyzmu, nie mogło zostać urzeczywistnione<sup>25</sup>. Synteza krytyczna podzieliła los większości systemów filozoficznych.

#### THE NEW ONTOLOGY OR “THE PRIVATE METHAPHISICS”? SOME REMARKS ON FYODOR STEPUN’S “CRITICAL SYNTHESIS”

This article is devoted to research of metaphysical inclinations of Russian Neo-Kantianism. I suppose that Post-neo-Kantian turn to „the new ontology” has its equivalent in the ideas of Russian disciples of Windelband and Rickert. I concentrate on the early philosophical views of Fyodor Stepun (1885–1965). I want to show why the project of Neo-Kantian „new critical synthesis” was failed. I present three main elements of Stepun’s philosophy: (1) his realistic inclinations (realistic interpretation of space), (2) vision/looking as the method of philosophical speculation, (3) subjective and personalistic nature of his philosophy. In my opinion these were the most important factors which caused transformation of „new critical synthesis” into religiously inspired metaphysical thinking.

Michał Bohun – e-mail: m.bohun@iphils.uj.edu.pl

---

<sup>25</sup> „Na gruncie kantowskiego krytycyzmu naukowego obronić i uzasadnić otwarcie głoszony przez romantyków i słowianofilów ideał religijny” (tenże *Bywszeje...* wyd. cyt. s. 117).