re-BUS

You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Historia neokantyzmu

Author: Andrzej J. Noras

Citation style: Noras Andrzej J. (2012). Historia neokantyzmu. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).

UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH
Biblioteka Uniwersytetu Śląskiego
Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Andrzej J. Noras

Historia neokantyzmu

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2012

Historia
neokantyzmu

PRACE
NAUKOWE

UNIWERSYTETU
ŚLĄSKIEGO
W KATOWICACH

NR 2965

Andrzej J. Noras

Historia neokantyzmu

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2012

Redaktor serii: Filozofia
Andrzej Kiepas

Recenzent
Mirosław Żelazny

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Redaktor Małgorzata Pogłódek
Projektant okładki Paulina Dubiel
Redaktor techniczny Barbara Arenhövel
Korektor Luiza Przełożny
Skład i łamanie Edward Wilk

Copyright © 2012 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2081-6

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 45,0. Ark. wyd. 60,0.
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 78 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

Spis treści

Wstęp 9

Część pierwsza
Geneza

1. Charakterystyka neokantyzmu 19
   1.1. Wprowadzenie 19
   1.2. Co to jest neokantyzm? 21
   1.3. Podziały w ramach neokantyzmu 28
   1.4. Ramy czasowe neokantyzmu 37

2. Przeciwnicy Hegla 39
   2.1. Artur Schopenhauer 47
   2.2. Jacob Friedrich Fries 51
   2.3. Johann Friedrich Herbart 59
   2.4. Friedrich Eduard Beneke 65
   2.5. Bernard Bolzano 69

3. Sytuacja filozofii niemieckiej w połowie dziewiętnastego wieku . 75
   3.1. Friedrich Adolf Trendelenburg 76
   3.2. Spekulatywny teizm 84
   3.3. Rudolph Hermann Lotze 93
   3.4. Johann Eduard Erdmann 103

4. Spory o rozumienie filozofii 109
   4.1. Spór o materializm 110
   4.2. Debata Trendelenburg — Fischer 124
      4.2.1. Przebieg debaty 133
         4.2.1.1. Trendelenburg — *Über eine Lücke* 141

4.2.1.2. Fischer — *Immanuel Kant* 145
4.2.1.3. Trendelenburg — *Kuno Fischer und sein Kant* . 149
4.2.1.4. Fischer — *Anti-Trendelenburg* 151
4.3. Jürgen Bona Meyer *versus* Ernst Freiherr von Feuchtersleben . 154

5. Zanim powstał neokantyzm 161
5.1. Beneke jako prekursor neokantyzmu 165
5.2. Rudolf Haym a neokantyzm 168

6. Powstanie neokantyzmu 176
6.1. Rok 1855? 181
6.2. Rok 1860? 184
6.3. Rok 1862? 193
6.4. Rok 1865? 200
6.5. Rok 1866? 207

7. Podsumowanie części pierwszej 211

Część druga

Rozwój

8. Perspektywa historyczna 217

9. Wczesny neokantyzm 221
9.1. Kierunek fizjologiczny 222
9.1.1. Hermann von Helmholtz 222
9.1.2. Friedrich Albert Lange 229
9.1.3. Hans Vaihinger 248
9.2. Kierunek metafizyczny 258
9.2.1. Otto Liebmann 260
9.2.2. Johannes Volkelt 271
9.2.3. Friedrich Paulsen 289
9.2.4. Inni reprezentanci neokantyzmu metafizycznego . . . 300
9.2.4.1. Erich Adickes 301
9.2.4.2. Traugott Konstantin Österreich 304
9.2.4.3. Max Wundt 311
9.3. Krytycyzm relatywistyczny 313
9.3.1. Georg Simmel 314
9.3.2. Gustav Radbruch 330
9.4. Kierunek psychologiczny 344
9.4.1. Jakob Friedrich Fries 345
9.4.2. Jürgen Bona Meyer 361

9.4.3. Leonard Nelson 377
9.4.4. Hans Cornelius 392

10. Neokantyzm 399

11. Kierunek realistyczny 405
11.1. Alois Riehl 405
11.2. Oswald Külpe 427
11.3. Richard Hönigswald 437

12. Szkoła badeńska 453
12.1. Wilhelm Windelband 462
12.2. Heinrich Rickert 479
12.3. Emil Lask 502
12.4. Bruno Bauch 517
12.5. Inni reprezentanci szkoły 529
12.5.1. Jonas Cohn 529
12.5.2. Hugo Münsterberg 536
12.5.3. Richard Kroner 539

13. Szkoła marburska 543
13.1. Hermann Cohen 547
13.2. Paul Natorp 578
13.3. Ernst Cassirer 596
13.4. Nicolai Hartmann 608
13.5. Inni reprezentanci szkoły 616

14. Podsumowanie 621

Aneks: Chronologia wydarzeń roku 1862 626

Wykaz literatury cytowanej 629

Indeks osobowy 695

Summary 717

Zusammenfassung 719

Wstęp

Jose Ortega y Gasset, wybitny hiszpański filozof, swego czasu związany z neokantowską szkołą marburską, dokonując oceny filozofii dziewiętnastego wieku, stwierdził: „Otóż sześćdziesiąt ostatnich lat XIX wieku było jednym z najmniej sprzyjających dla filozofii okresów. Był to w istocie wiek antyfilozoficzny"[1]. Jeśliby założyć, że początek dziewiętnastego wieku wiąże się z dominacją filozofii Hegla, która trwa jeszcze około dziesięć lat po jego śmierci[2], to okazałoby się, że wiek dziewiętnasty był nie tyle wiekiem antyfilozoficznym, ile wiekiem spekulacji oraz sprzeciwu wobec tejże spekulacji, utożsamianej z systemem filozoficznym Hegla. Teza ta, jak każde uogólnienie, jest też pewnym uproszczeniem wizji dziewiętnastowiecznej filozofii. Problem w tym, że większość trudności, z jakimi styka się badacz dziejów filozofii, wiąże się z określonymi uproszczeniami, nieporozumieniami czy wreszcie przekłamaniami. Nikt nie śmie twierdzić, że owe błędy mają charakter zamierzony, jak czyn Herostratesa. Niemniej jednak skutkują niejednokrotnie upraszczaniem wizji bądź to całej filozofii, bądź to jakiegoś jej wycinka. Tak sprawa ma się również z neokantyzmem, będącym ruchem filozoficznym złożonym do tego stopnia, że złożoność owa stanowi *de facto* jego istotę. Stanowisko Ortegi y Gasseta potwierdza polski przedstawiciel neokantowskiej szkoły marburskiej Władysław Tatarkiewicz, który na początku trzeciego tomu swej *Historii filozofii* pisze: „Otóż trzeba stwierdzić, że w okresie 1830—1860 filozofia w rozkwicie nie była. Przeciwnie, po zawodzie sprawionym w początku stulecia przez systemy metafizyczne zainteresowanie nią

---

[1] J. Ortega y Gasset: *Po co wracamy do filozofii?*. Tłum. E. Burska i in. Warszawa 1992, s. 143.

[2] Zob. M. Pascher: *Einführung in den Neukantianismus. Kontext — Grundpositionen — praktische Philosophie*. München 1997, s. 29.

zmalało, uczeni i szeroki ogół w innym kierunku zwrócili umysły. Ale jednak wydała właśnie wtedy wiele talentów i zapoczątkowała wiele fundamentalnych myśli"[3]. Podobnie kwestię widzi wielu badaczy filozofii dziewiętnastego wieku, wśród nich Alois Riehl (1844—1924), który akcentuje fakt braku szacunku do filozofii ze względu na naukowy charakter rozważań. „Zgodnie — pisze on na początku swego wprowadzenia do filozofii współczesnej — z powszechnie panującym przekonaniem nauki tamtych czasów filozofia się przeżyła"[4].

Wieloletni przyjaciel Paula Tillicha, urodzony w Goleniowie (niem. Gollnow), Kurt Leese (1887—1965) na początku swej dedykowanej właśnie Tillichowi książki, poświęconej spekulatywnemu teizmowi, pisze: „W nowszych rozprawach dotyczących istoty i znaczenia idealistycznego ruchu umysłowego dba się o to, aby w dominującym centrum stawiać świat myślowy Fichtego, Schellinga i Hegla. Do tego dochodzi Kant jako krytyczny prekursor, realistyczna klasyka Herdera i Goethego, estetyka Schillera, teolog Schleiermacher i ewentualnie jeszcze Hölderlin, który ustanowił braterski i w romantyzmie tak pielęgnowany związek sztuki i religii. Koniec ruchu wyznaczają lata śmierci Hegla, Goethego i Schleiermachera, przypada on więc, powiedzmy, około roku 1830. A co przychodzi potem? Potem przychodzi czas ciemnego obszaru, do którego nikt nie udaje się ze zbytnią nadzieją i radością"[5]. Ten „ciemny obszar" (*das dunkle Gebiet*) dotyczyć ma czasów od śmierci wymienionych myślicieli do początków neokantyzmu. Rzeczywiście, znajomość filozofii dziewiętnastowiecznej nie jest mocną stroną badaczy. Po pierwsze dlatego, że postrzega się ją przez pryzmat filozofii Hegla, a po drugie dlatego, że sami filozofowie próbujący się uwolnić od Hegla bardzo często czynią to nieudolnie. Dodać zatem należy, że opinia Kurta Leesego wcale nie jest przesadzona. W podobny, bynajmniej nienapawający optymizmem, sposób wypowiada się Herbert Schnädelbach. Wypowiedź Schnädelbacha jest późniejsza, a zatem potwierdza, że wiek dwudziesty nie sprzyjał badaniom nad filozofią wieku dziewiętnastego. „Kto — pisze autor *Filozofii w Niemczech 1831—1933* — próbuje uprzytomnić sobie historię niemieckojęzycznej filozofii w okresie między niemieckim idealizmem i początkami naszej filozoficznej współczesności, wchodzi na teren prawie nieznany. W nauczaniu akademickim czas ten uchodzi za epokę schyłku, a nawet upadku »wiel-

[3] W. T a t a r k i e w i c z: *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*. Wyd. 19. Warszawa 2005, s. 18.

[4] A. R i e h l: *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vorträge*. Leipzig 1903, s. 1.

[5] K. L e e s e: *Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert*. Berlin 1929, s. 3.

kiej filozofii«, przy czym jej ponowne podźwignięcie się przesuwane bywa zazwyczaj na lata dwudzieste naszego stulecia"[6].

Stwierdzenie Schnädelbacha jest ważne z tego powodu, że w gruncie rzeczy pokazuje, iż granice czasowe epoki nam nieznanej obejmują niemal dziewięćdziesiąt lat, to znaczy okres od śmierci Hegla do czasu po zakończeniu pierwszej wojny światowej. Prawda dotycząca filozofii tego okresu jest niestety niepomyślna — to czas dotknięty ogromną niewiedzą, co dotyczy nie tylko dziewiętnastego wieku, ale także początków wieku dwudziestego. Brak znajomości neokantyzmu skutkuje bowiem brakiem znajomości filozofii początków wieku dwudziestego. Można wszak stwierdzić, że kluczem do zrozumienia filozofii początkowych trzydziestu lat dwudziestego wieku jest neokantyzm. Kto nie zna neokantyzmu, nie tylko nie zdoła zrozumieć wysiłków intelektualnych późnego Husserla, ale nie zdoła także zrozumieć, na czym polega oryginalność filozoficznych ujęć takich myślicieli jak Martin Heidegger, Nicolai Hartmann czy Heinz Heimsoeth. Kto nie zna neokantyzmu, nie jest w stanie poznać filozofii Karla Jaspersa w całej jej krasie, nie wspominając już o filozofii Ernsta Cassirera. Krótko, kto nie zna neokantyzmu — nie zna filozofii początku wieku dwudziestego.

Zwyczajowe założenie, że filozofia dwudziestego wieku rozpoczyna się w roku 1900, w którym Edmund Husserl opublikował pierwszy tom *Logische Untersuchungen*, nie do końca odpowiada prawdzie, gdyż przyjmuje się je z perspektywy czasów obecnych. Kiedy Husserl wydał swe dzieło, przy niemałej przecież pomocy Wilhelma Diltheya, był nieznanym Privatdozentem, związanym z Uniwersytetem w Halle. I mimo iż Husserl przeniósł się do Getyngi (1901), a później do Fryburga Bryzgowijskiego (1916), a więc stawał się coraz bardziej znany, to przez całe swe życie musiał się zmagać z dominacją neokantyzmu. Już przypadek Husserla pokazuje, że filozofia początku dwudziestego wieku jest tak samo nieznana, jak filozofia drugiej połowy dziewiętnastego wieku.

Z takiej potrzeby zrodziła się idea książki, która ma na celu jedynie przybliżenie Czytelnikowi filozofii neokantyzmu. Aby jednak sprostać temu zadaniu, musi ukazać genezę neokantyzmu, co stanowi zadanie pierwszej części. Geneza jest ważna dlatego, że dzięki jej znajomości staje się zrozumiałych wiele późniejszych kwestii. Jednakże już pierwsza część ukazuje liczne trudności, jakich przysparzało zrozumienie filozofii neokantowskiej; trudności mających swe źródło w wieloznaczności terminu „neokantyzm", w kłopotach z ustaleniem daty początku neokantyzmu. Czytelnik może odnieść wrażenie, że autor nie wie, o czym mówi, skoro

[6] H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 13.

nie może ani ustalić daty początku neokantyzmu, ani też podać jego definicji. Ale paradoks, z jakim mamy tu do czynienia, polega na tym, że oto właśnie pojawia się filozofia, która dominuje w Europie około sześćdziesiąt lat, a mimo to pozostaje niemal nieznana. Wszystkie kłopoty chronologiczne i terminologiczne mają swe źródło w tej właśnie złożoności neokantyzmu. Nie wolno jednak zarazem zapominać, że neokantyzm, będąc filozofią drugiej połowy dziewiętnastego wieku, jest złożony dlatego, że skomplikowana jest sytuacja filozofii i nauki w czasie, kiedy powstawał. Neokantyzm jest z jednej strony rezultatem, z drugiej zaś — stanowi wyzwanie dla badaczy, gdyż bez jego znajomości nie można poznać filozofii pierwszych dziesiątków lat wieku dwudziestego.

Aby przybliżyć tak skomplikowaną filozofię jak neokantyzm, trzeba by napisać więcej niż jedną książkę. Z tego powodu zrodził się pomysł podziału prezentowanej pracy na części, spośród których pierwsza dotyczy genezy neokantyzmu, druga przedstawić ma jego rozwój. W zamierzeniu książka miała mieć również część trzecią, która przedstawiałaby sytuację filozofii w czasie, w którym neokantyzm już się skończył. Ale pomysł na tę ostatnią część odsunięto w czasie. Taka struktura wynika z przekonania, że żadna filozofia nie powstaje w próżni. Zatem również neokantyzm nie zrodził się nagle, lecz stanowi efekt procesu rozwoju filozofii dziewiętnastego wieku. „Filozofia każdej doby — stwierdza polska badaczka neokantyzmu — jest wytworem zagadnień życiowych swego czasu (...) oraz filozofii poprzedniej doby. Każda nowa idea wiąże się z poprzednią i z niej wypływa"[7]. Tylko więc świadomość dokonującej się ewolucji myślenia pozwala zrozumieć dany kierunek filozoficzny[8]. W podobnym duchu wypowiada się profesor Uniwersytetu w Greifswald Willy Moog (1888—1935) w swej książce poświęconej filozofii dwudziestego wieku. Analizując metodę badań historyczno-filozoficznych, podkreśla, że chce przedstawić takie kierunki filozoficzne, które są żywotne. Zaznacza jednocześnie: „Aby jednak je zrozumieć, wymagane jest także niejednokrotnie cofnięcie się do czasów wcześniejszych"[9]. Nie można wszakże popadać w drugą skrajność, twierdząc, że neokantyzm istniał zawsze, ponieważ zawsze byli filozofowie nawiązujący do Kanta. „Czytając autorów — kontynuuje Maria Szyszkowska — omawiających powrót do Kanta, powrót, który miał miejsce w Niemczech w latach 1860—1870, bardzo często odnosi się wraże-

[7] M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 7.

[8] W odniesieniu do Kanta o ewolucji tej mówi Harald Høffding; zob. H. Høffding: *Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants*. „Archiv für Geschichte der Philosophie" 1894, Bd. 7, s. 173—192.

[9] W. Moog: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*. Stuttgart 1922, s. 7.

nie, że chodzi o n a g ł e ponowne odkrycie Kanta. Takie stanowisko zakłada nieciągłość historyczną i jeśli trzeba by wybrać za wszelką cenę jakąś f o r m u ł ę s u r o w ą i u p r o s z c z o n ą, lepiej byłoby powiedzieć, że nie było nigdy powrotu do Kanta w sensie, jaki się zwykle przyjmuje. Bowiem od chwili, kiedy filozof ten został poznany przez całe Niemcy, posiadał on z a w s z e zwolenników zajmujących postawę krytyczną i posiada ich w dalszym ciągu"[10]. Stąd konkluzja, że trudno wskazać początek neokantyzmu, gdyż nieustannie nawiązuje się do Kanta.

Wydaje się zatem, że właściwą w tej sytuacji postawą badacza jest postawa umiarkowana, oparta na założeniu, że punktem zwrotnym w dziejach filozofii dziewiętnastego wieku jest śmierć Hegla, że wprawdzie filozofia heglowska dominuje jeszcze jakiś czas po jego śmierci, a dopiero potem — w rezultacie rozwoju filozofii — wykształca się neokantyzm. Postawa umiarkowana, kierująca się ku zajmowaniu pozycji pośredniej między twierdzeniem, że kantyzm trwał nieustannie, a twierdzeniem, że neokantyzm narodził się nagle, znajduje swe uzasadnienie. W 1852 roku Carl Fortlage (1806—1881) opublikował jedną z ważniejszych historii filozofii pokantowskich; ważniejszych dlatego, że przyniosła ona w tytule pojęcie „genetyczna historia filozofii". Książka zaczyna się następującym zdaniem, wyrażającym ową postawę pośrednią: „Czasy współczesne są epoką przejścia i połowiczności, nie tylko pod względem politycznym i religijnym, lecz także naukowym"[11]. Właśnie z owego przejścia i z owej połowiczności narodził się neokantyzm, będący zjawiskiem nowym w stosunku do filozofii poprzednich. Ale jednocześnie z tymże przejściem i akcentowaną przez Fortlagego połowicznością wiąże się ściśle cała złożoność filozofii neokantowskiej. Dlatego też niniejsza rozprawa ma bardzo prosty cel: pokazanie, jak doszło do powstania neokantyzmu, a następnie podjęcie próby jego przedstawienia. Zadanie niewątpliwie jest ambitne, ale wydaje się, że trzeba sięgać daleko, aby w ogóle coś osiągnąć.

Książka, która w zamierzeniu autora ma zawierać wykład historii filozofii, podlega ograniczeniom, jakim musi podlegać każda próba przedstawienia historii filozofii. Czym bowiem jest historia filozofii? Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest i być nie może jednoznaczna. Pisanie historii filozofii przypomina próbę oświetlenia areny minionych zdarzeń za pomocą jednego, punktowego reflektora. Jego punktowy charakter wynika z przyjętej przez autora postawy badawczej (Hartmann mówi w tym kontekście o stanowiskowości), której wpływ trzeba oczywiście minimali-

[10] M. S z y s z k o w s k a: *Neokantyzm*..., s. 12.

[11] C. F o r t l a g e: *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*. Leipzig 1852, s. V.

zować, ale której w żaden sposób nie da się uniknąć. Tymczasem arena będzie widoczna dopiero wtedy, kiedy — analogicznie jak na arenie sportowej — zapali się odpowiednią liczbę reflektorów. Ponieważ nie może tego dokonać jeden człowiek, przeto każda historia filozofii jest niedoskonała. I choć nie brak autorów, którzy uważają swoje historie filozofii za doskonałe, reprezentują oni chyba inną postawę, cechującą się często ogromną wiarą w swoje zdolności i jeszcze paroma innymi przymiotami, które nie są dane piszącemu te słowa. Jeśli więc Czytelnik uzna, że niniejsza praca jest mu pomocna jako wprowadzenie do ogromu problematyki poruszanej przez neokantystów, to autor uzna, że spełnił swą funkcję.

Książka, która stawia sobie tak ambitne cele, musi się z konieczności wiązać z pewnymi ograniczeniami dotyczącymi zarówno ujęcia problematyki, jak i jej rozumienia. Po pierwsze, nie jest to publikacja przeznaczona dla szerszego kręgu odbiorców, co wiąże się zawsze z dylematem towarzyszącym tego rodzaju opracowaniom: albo dana rozprawa jest rozprawą naukową, albo popularnonaukową. Przekonanie, że popularyzacja zawsze sprowadza się do uproszczenia, każe się skłaniać ku pierwszej wersji. W tym sensie książka jest przeznaczona dla czytelnika zainteresowanego filozofią dziewiętnastego i dwudziestego wieku, ale będącego jednocześnie takim czytelnikiem, który ma już fundamentalną wiedzę z tego zakresu.

Po drugie, praca ta nie uwzględnia całej literatury pomocniczej, lecz odwołuje się tylko do niektórych opracowań. Tych, których przywołana literatura nie zawiera, nie zawsze zabrakło z tego powodu, że autor nie zgadza się z proponowaną w nich wizją filozofii. Czasem powód jest bardziej prozaiczny. Wystarczy jednak porównać rozprawę z najnowszym opracowaniem neokantyzmu w Polsce, by się przekonać, że zostało ono napisane z zupełnie innej perspektywy niż ta, którą przyjęto w niniejszym opracowaniu[12]. Zaznaczyć bowiem należy, że neokantyzm jest tu traktowany raczej jako rezultat pewnego procesu, który rozpoczął się już wtedy, kiedy zaczęto oceniać *Krytykę czystego rozumu* Kanta, niż jako filozofia początku dwudziestego wieku.

Po trzecie, poważnym ograniczeniem jest to, że książka nie uwzględnia wielu innych opracowań z zakresu literatury światowej, chociaż nie zawsze jest tak, że opracowania te nie są znane. Złożoność filozofii pokantowskiej (w najszerszym rozumieniu tego słowa) skutkuje ograniczeniem się do opracowań klasycznych, a nie tych, które uchodzą dziś za najnowsze. Stanowi to z pewnością poważny czynnik ograniczający szcze-

[12] Zob.: T. G a d a c z: *Historia filozofii XX wieku. Nurty*. T. 2: *Neokantyzm — filozofia egzystencji — filozofia dialogu*. Kraków 2009; J. W o l e ń s k i: *O „Historii filozofii" Tadeusza Gadacza*. „Diametros" 2010, nr 23, s. 190—249.

gółowość pracy, choć uwzględnienie wszystkich opracowań doprowadziłoby do tego, że książka rozrosłaby się do niebotycznych rozmiarów. Warto jednak wskazać najważniejsze nowsze opracowania problematyki idealizmu niemieckiego, takie jak książka Fredericka C. Beisera (ur. 1949)[13] czy też praca Paula W. Franksa (ur. 1964)[14].

Po czwarte, bardzo poważnym brakiem książki — z którego trzeba zdać sobie sprawę już na początku — jest nieuwzględnienie w wystarczającym stopniu wszystkich tak zwanych socjologicznych aspektów neokantyzmu. Z jednej strony jest to zgodne z próbą analizy systematyczno-problemowej, z drugiej zaś — skądinąd słusznie na te aspekty socjologiczne zwrócił uwagę Jan Woleński, który był pierwszym czytelnikiem rękopisu. Najważniejszą kwestią, jaka wysuwa się tu na plan pierwszy, jest reforma szkolnictwa dokonana przez Wilhelma von Humboldta (1767—1835), co wiązało się z założeniem 16 sierpnia 1809 roku Uniwersytetu Berlińskiego (dziś Humboldt Universität). Zagadnieniu nauczania w Niemczech Friedrich Paulsen poświęcił obszerne studium, które ukazało się po raz pierwszy w roku 1885, po raz drugi — w dwóch tomach — w latach 1896—1897, i po raz trzeci w latach 1919—1921, w redakcji Rudolfa Lehmanna[15], a w roku 1902 wydał książkę *Niemieckie uniwersytety i studium uniwersyteckie*[16]. Krótkie wprowadzenie do problematyki nauczania uniwersyteckiego w Niemczech daje Herbert Schnädelbach[17]. Niemieckie uniwersytety miały się, zgodnie z zamysłem Humboldta, kierować ideami wolności akademickiej oraz jedności badań naukowych i dydaktyki. Impuls do rozwoju neokantyzmu stanowiło również oświecenie żydowskie (*Haskala*), które doprowadziło do opuszczenia przez Żydów gett i akcentowania znaczenia edukacji. Teza ta znajduje wyraz w etycznym socjalizmie, który stanowi bardzo istotny element neokantyzmu, chociaż nie jest on przedmiotem opracowania. Z tej perspektywy widać bardzo wyraźnie, że należałoby napisać etykę neokantowską. Teza ta znajduje również potwierdzenie w fakcie, że wśród neokantystów bardzo wielu było myślicieli pochodzenia żydowskiego. Oczywiście, na plan pierwszy wysuwa się tu twórca neokantyzmu marburskiego Hermann Cohen, któ-

[13] F.C. B e i s e r: *German idealism. The struggle against subjectivism 1781—1801*. Cambridge 2002.

[14] P.W. F r a n k s: *All or nothing. Systematicity, transcendental arguments, and skepticism in german idealism*. Cambridge, Mass., 2005.

[15] F. P a u l s e n: *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht*. Leipzig 1885.

[16] F. P a u l s e n: *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*. Berlin 1902.

[17] Zob. H. S c h n ä d e l b a c h: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*..., s. 42—59.

rego działalność na rzecz berlińskiej gminy żydowskiej po przejściu na emeryturę była odpowiedzią na rosnący antysemityzm.

Wydaje się, że mimo wszelkich braków książka zasługuje na uwagę. Lista tych, którym chciałbym podziękować, jest bardzo długa, ale na szczególną uwagę zasługują cztery osoby, które chciałbym wymienić z nazwiska. Najpierw Profesor Jan Woleński, który od początku wspierał duchowo to przedsięwzięcie i jako pierwszy czytelnik przysłużył się do znacznego ulepszenia książki. Profesor uświadomił mi, jak wiele zagadnień jeszcze należałoby tu uwzględnić. Następnie Doktor Tomasz Kubalica, który na każdym kroku dzielnie mi kibicował i pomagał w rozwiązywaniu pojawiających się kwestii organizacyjnych. Również Profesor Christian Krijnen z Vrije Universiteit Amsterdam, który przedyskutował ze mną strukturę książki. Wreszcie Profesor Mirosław Żelazny, który jako pierwszy przeczytał ostateczną wersję książki i podzielił się swymi spostrzeżeniami. Wszystkie zaś uchybienia są wyłącznie winą autora.

Część pierwsza

1. Charakterystyka neokantyzmu

1.1. Wprowadzenie

Problem genezy neokantyzmu to nie tylko kwestia wskazania filozofów, których powszechnie uważa się za reprezentantów neokantyzmu, czyli myślicieli będących autorami powrotu do Kanta. To także, a może przede wszystkim problem ukazania atmosfery intelektualnej tamtych czasów, zależności między poszczególnymi filozofami, wyzwalania się neokantyzmu z dominacji filozofii Hegla. Ale przecież każdy, kto zna filozofię, wie, że po śmierci Hegla jej rozwój przebiegał w różnych kierunkach[1]. Problem jednak w tym, że również te kierunki, które — zdawać by się mogło — nie nawiązują bezpośrednio do Hegla, pozostają w określonym stosunku do jego myśli. Krótko więc rzecz ujmując, geneza neokantyzmu sięga pierwszej połowy dziewiętnastego wieku. Gwoli sprawiedliwości dodać jednak trzeba, że genezę neokantyzmu należy w szczególności przedstawić w czasie od śmierci Hegla do wykrystalizowania się neokantyzmu.

Sprawa nie jest jednak prosta przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że działają wówczas filozofowie, którzy tworzą w jawnej opozycji do Hegla i nawiązują do Kanta, mimo iż pozostają w mniejszości. Ale właśnie dlatego uznajemy ich dokonania, chociaż za życia często spotkała ich nagana. Dotyczy to szczególnie Jakoba Friedricha Friesa, którego Hegel zaatakował za antropologizm, kiedy w przypisie do pierwszego wydania *Nauki logiki* napisał: „Najnowsze opracowanie tej nauki, które ukazało się właśnie teraz, *System logiki* Friesa (Heidelberg 1811 — AJN) znowu powraca do podstaw antropologicznych. Wyobrażenia i mniemania, na których opiera się to dzieło, są tak płytkie zarówno same w sobie oraz dla siebie, jak i w sposobie ich wyłożenia, że zwalnia mnie to całkowicie z trudu ustosunkowania się do tego bezwartościowego wydawnictwa"[2].

[1] A.J. Noras: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007, s. 128—176.

[2] G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. Tłum. A. Landman. T. 1. Warszawa 1967, s. 47, przypis.

Zaatakował Friesa ponadto w *Przedmowie* do *Zasad filozofii prawa*[3]. Motywem ataku był fakt, że Fries poparł korporacje studenckie. Sprawa nie jest prosta, po drugie, dlatego że wraz ze śmiercią Hegla w coraz większym stopniu ujawnia się oddziaływanie Kanta i jego zwolenników. „Już Schelling — pisze Gerhard Lehmann — w roku 1809, a więc przed logiką Hegla, powoływał się na Kantowską naukę o wolności, Weisse w 1847 roku, w swej (2.) mowie inauguracyjnej w Lipsku pytał, »w jakim sensie filozofia niemiecka musi się znowu skierować do Kanta«, Lotze i inni późni idealiści (*Spätidealisten*) przynajmniej częściowo nawiązywali do Kanta"[4].

Gdy więc mowa o dziejach filozofii obejmujących czas od śmierci Hegla do momentu ukształtowania się neokantyzmu, trzeba niewątpliwie zwrócić uwagę na fakt, że z jednej strony mamy filozofów, którzy żyjąc w czasach Hegla, nie podzielają jego wiary w filozofię, z drugiej zaś — choć dzieje się to już nieco później — pojawiają się filozofowie nawiązujący do Kanta, przygotowujący grunt pod neokantyzm. Tych, którzy nie podzielają Heglowskiej wiary w filozofię systemową, nazwać można jego przeciwnikami. Nie sposób tu wymienić i dokonać analizy poglądów wszystkich przeciwników Hegla, dlatego trzeba się odwołać do najważniejszych postaci, którymi są: Artur Schopenhauer, Jacob Friedrich Fries, Johann Friedrich Herbart, Friedrich Eduard Beneke oraz Bernard Bolzano. Inna rola przypada Trendelenburgowi, reprezentantom spekulatywnego teizmu czy też (Rudolphowi) Hermanowi Lotzemu[5]. Stanowią oni bowiem już stację pośrednią między idealizmem niemieckim a neokantyzmem. Dlatego wraz z ich dojściem do głosu rozpoczynają się spory o rozumienie filozofii w tamtym czasie, które skutkują sformułowaniem programu filozofii neokantowskiej. Problem polega wszak na tym, że skoro nie ma jednej filozofii neokantowskiej — nie ma też jednego programu. Potwierdza to już próba scharakteryzowania neokantyzmu. Zarazem ujawnia się tu jeszcze jeden problem, a mianowicie ustalenie jednorodnej daty, którą można by uznać za początek neokantyzmu. Każdą z wymienionych dat opatrzono znakiem pytajnym, co ma nie tyle pokazać istniejące trudności, ile wskazać, że w zasadzie każda data z osobna może być uznana za datę inicjującą neokantyzm. Oczywiście, czytelnik ma prawo założyć, że

---

[3] Zob. H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006, s. 124.

[4] G. Lehmann: *Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantischen Bewegung*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 51. (Pierwodruk: „Zeitschrift für philosophische Forschung" 1963, Bd. 17, s. 438—456).

[5] (Rudolph) Hermann Lotze używał tylko drugiego imienia, a ponieważ nie był jedynym, to nawias prostokątny służyć będzie wskazaniu imion, których nie używano, chyba że użycie pierwszego imienia uzasadnione będzie cytatem.

datą tą jest rok 1865, kiedy Otto Liebmann opublikował najgłośniejszą książkę zawierającą neokantowski program. Problem w tym, że była ona najgłośniejsza, co nie jest równoznaczne z faktem, że była najlepsza; mogła wszak być tylko najlepiej znana. W gruncie rzeczy książka Liebmanna nie spełniała też tego drugiego warunku. Głośno było bowiem także o innych tekstach powstałych u początków neokantyzmu. Jeśli chodzi o Liebmanna, to Roman Ingarden, zaliczając go zresztą do szkoły marburskiej, pisze o nim tak: „Georg Simmel powiedział kiedyś o nim żartobliwie: »Otto Liebmann był tak nadzwyczajny, że mógł być tylko nadzwyczajnym profesorem«"[6].

1.2. Co to jest neokantyzm?

Najprostszą charakterystyką neokantyzmu — gdyby taka istniała — byłoby podanie jego definicji. Fakt, że nie ma tylko jednej definicji neokantyzmu, wynika przede wszystkim z charakteryzowania neokantyzmu na różne sposoby i z prób oddania na różne sposoby jego istoty. Problem, jaki się wyłania, kiedy próbuje się uchwycić istotę neokantyzmu, ma związek z jego podziałem. Najprostsze zatem będzie przytoczenie jak największej liczby definicji. Trzeba przy tym unikać nieporozumień i uproszczeń. Często zarzut ten dotyczy referowania neokantyzmu przez Bocheńskiego, który w swoim krótkim przedstawieniu[7] dopuścił się przynajmniej dwóch uchybień. Po pierwsze, wskazuje Bocheński siedem kierunków i twierdzi, że tylko dwa ostatnie (szkoła marburska i szkoła badeńska) były wierne Kantowi[8]. Po drugie zaś mówi: „(...) ruch neokantowski jest, że się tak wyrażę, wyłącznie niemiecki"[9].

Gerhard Lehmann pisze: „Neokantyzm należy odróżnić od ruchu kantowskiego dziewiętnastego wieku. Naturalnie, należy on do niego. Ale wymóg nawiązywania do Kanta w określony sposób, podnoszono już dużo wcześniej"[10]. W przytoczonym cytacie kryją się dwie kwestie, na które

---

[6] R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień—17 listopad 1967)*. Tłum. A. Półtawski. Warszawa 1974, s. 46.

[7] I.M. Bocheński: *Europäische Philosophie der Gegenwart*. 2. Aufl. Bern—München 1951, s. 101—111.

[8] Zob. ibidem, s. 102.

[9] Ibidem.

[10] G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953, s. 52.

warto zwrócić uwagę. Pierwsza sprowadza się do tego, że należy neokantyzm rozpatrywać w szerszym kontekście historycznym, uwzględniającym nie tylko filozofię drugiej połowy dziewiętnastego wieku, ale zarówno czasy wcześniejsze, jak i późniejsze — choćby tylko fenomenologię, która rozwijała się w dyskusji z neokantyzmem. Druga kwestia, równie istotna, sprowadza się do stwierdzenia, że renesansu Kanta nie należy wiązać wyłącznie z neokantyzmem; krytyki Hegla bowiem stanowiącej poniekąd punkt wyjścia, należy się już doszukiwać wcześniej. A to potwierdza jedynie, że neokantyzmu — inaczej niż się to powszechnie wydaje — nie można traktować w sposób analogiczny do tego, w jaki niejednokrotnie podchodzi się do filozofii idealizmu niemieckiego. Tak traktuje filozofię idealizmu niemieckiego Frederick Copleston, który stwierdza: „W pierwszym okresie dziewiętnastego wieku w niemieckim świecie filozoficznym spotykamy się z najbardziej niezwykłym rozkwitem metafizycznej spekulacji, jaki kiedykolwiek miał miejsce w długiej historii filozofii Zachodu"[11]. Nie należy zatem w ten sposób traktować neokantyzmu. Neokantyzm bowiem nie pojawił się w sposób nieoczekiwany i trudno mówić, że tak samo się skończył. Filozofia niemiecka dojrzewała powoli do tego, by miejsce Hegla zajął powtórnie Kant. I tak jak powoli rozpoczął się neokantyzm, tak też stopniowo ustępował on pola najpierw fenomenologii, a później myślicielom, którzy z fenomenologią mieli wiele wspólnego, choć — co trzeba wyjątkowo mocno zaakcentować — wywodzili się z neokantyzmu. Mam tu na myśli przede wszystkim takich myślicieli, jak Nicolai Hartmann i Martin Heidegger. Ale jednak — to również trzeba wyraźnie podkreślić — neokantyzm skończył się dlatego, że wspomniani myśliciele zwrócili się ku ontologii. Nie była to jednak ontologia w rozumieniu fenomenologii, choć elementy fenomenologiczne zawierała. Pisze o tym także Lehmann w swej kontrowersyjnej, bo naszpikowanej nacjonalistyczną ideologią, książce, kiedy zaznacza: „A także filozofia współczesna znajduje się pod znakiem odnowienia Kanta — znowu w innym sensie, niż miało to miejsce w neokantyzmie ubiegłego stulecia"[12]. Gerhard Lehmann w przedmowie do swego dzieła przywołuje jeszcze bardziej kontrowersyjną pracę, a mianowicie wykład ideologii nazizmu, książkę Alfreda Rosenberga (1893—1946) zatytułowaną *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*[13].

W podobnym duchu jak Lehmann charakteryzuje neokantyzm Manfred Pascher, który pisze: „Neokantyzm był szkołą filozoficzną, a zarazem czymś więcej. Był on filozoficznym *ruchem*, który po żmudnych po-

[11] F. Copleston: *Historia filozofii*. T. 7: *Od Fichtego do Nietzschego*. Tłum. J. Łoziński. Warszawa 1995, s. 7.

[12] G. Lehmann: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart 1943, s. 29.

[13] Zob. ibidem, s. IX.

czątkach w latach pięćdziesiątych ostatniego stulecia rozwinął się błyskawicznie około roku 1870 i od tego momentu aż do czasu pierwszej wojny światowej opanował przestrzeń akademicką w Niemczech"[14]. Helmut Holzhey natomiast, charakteryzując neokantyzm, podkreśla fakt, że terminu „neokantyzm" użył Friedrich Überweg (1826—1871) w swym słynnym *Grundriss der Geschichte der Philosophie*... (*Zarys historii filozofii*...) dopiero w roku 1888, i pisze: „Autorzy, którzy w sposób istotny dla swych filozofii nawiązywali do Kanta, w nowych wydaniach »Grundriss der Geschichte der Philosophie« Überwega dopiero od 7. wydania z 1888 byli rozpatrywani jako »neokantyści«. Termin »neokantyzm« był jednak — tak jak w ten sposób nazwany kierunek filozofii — w tym znaczeniu używany już od około 1875 roku, ale nie tylko w celu neutralnej, historiograficznej klasyfikacji szeregu filozofów, którzy powoływali się na Kanta, lecz także dla zdyskredytowania »będącej w zwyczaju kantomanii«, jako nowej formy profesorskiego podporządkowania się autorytetom historycznym (E. von Hartmann, E. Dühring, E. Zeller)"[15]. Znajduje to potwierdzenie w trudnościach, jakie wiążą się z rozumieniem terminu „neokantyzm"[16]. Uzupełniając wypowiedź Holzheya, podkreślić należy fakt, że za klasyczne uznaje się dziś opracowanie neokantyzmu dokonane przez Traugotta Konstantina Österreicha (1880—1949), które po raz pierwszy ukazało się w roku 1916, zostało zmodyfikowane w roku 1923, a w roku 1951 opublikowano je w postaci niezmienionej w porównaniu z wydaniem z 1923 roku[17]. Christian Thiel podkreśla, że tym, co Österreich zastał, były wydania dziewiąte (z roku 1902) i dziesiąte (z roku 1906) opracowane przez Maxa Heinzego[18]. Analizując przedstawienie neokantyzmu, zwraca Holzhey uwagę na Klausa Christiana Köhnkego podkreślającego znaczenie, jakie spór Micheleta z Zellerem miał dla pojawienia się terminu „neokantyzm", chociaż sam Köhnke akcentuje fakt, że to Joachim Butzlaff

[14] M. Pascher: *Einführung in den Neukantianismus. Kontext — Grundpositionen — Praktische Philosophie*. München 1997, s. 7.

[15] *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von W. Röd. Bd. 12: H. Holzhey, W. Röd: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts*. 2: *Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. München 2004, s. 30.

[16] Zob. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wyd. 2. Katowice 2005, s. 134.

[17] Zob. F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. 11. Aufl. Berlin 1916, s. 363—404; Idem: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. 12. Aufl. Berlin 1923, s. 416—477; Idem: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. 13. Aufl. Basel 1951, s. 416—477.

[18] Zob. Ch. Thiel: *Oesterreich als Historiker der Philosophie*. „Psychologie und Geschichte" 2002, Bd. 10, Heft 1—2, s. 23.

wskazał mu wykład Ferdinanda Lassalle'a (1825—1864), w którym logika Rosenkranza miała być określona jako „neokantyzm"[19]. Rzeczywiście, 29 stycznia 1859 roku urodzony we Wrocławiu Lassalle wygłosił wykład zatytułowany *Die Hegel'sche und die Rosenkranzische Logik und die Grundlage der Hegel'schen Geschichtsphilosophie im Hegel'schen System*[20]. I faktycznie, w wydawanym przez Micheleta czasopiśmie „Der Gedanke" na stronie 147 czytamy: „Dlatego logika Rosenkranza, moi panowie, nie może zostać określona trafniej, jak słowem »n e o - k a n t y z m« (*Neo-kantianismus*), dokładnie tak jak również neoplatonicy, w gruncie rzeczy cofając się do Platona, niektórzy przejęli od Arystotelesa szczególnie jego entelechię, podobnie jak Rosenkranz immanencję kategorii — od Hegla"[21]. Okazuje się więc, że kolejne fakty raczej komplikują analizowaną rzeczywistość, niż ją wyjaśniają. W tym sensie zdaje się mieć rację Pascher, którego zdaniem „neokantyzm był filozofią swoich czasów"[22].

Ernst von Aster, charakteryzując filozofię w drugim trzydziestoleciu dziewiętnastego wieku, a więc w trzydziestoleciu następującym bezpośrednio po śmierci Hegla, podkreśla, że w całej Europie był to „czas upadku filozoficznych zainteresowań, baczności przed filozofią, filozofami i wpływem filozofii. Miejsce ideału filozoficznego rozumienia całości świata zajął ideał »czystej nauki o faktach«, ideał nauki opartej na laboratoriach i archiwach"[23]. W tej sytuacji neokantyzm jawi się von Asterowi jako reakcja na okazywaną filozofii pogardę, która zaznacza się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dziewiętnastego wieku. Problem polega jednak na tym, że negatywna ocena towarzyszyła filozofii już od śmierci Hegla. Świadczy o tym wieloraka reakcja na jego filozofię, będąca w dużej mierze krytyką jego myśli[24]. Ale z takiego właśnie rozumienia neokantyzmu przez von Astera wynika jego bardzo radykalna charakterystyka, sprowadzająca się przede wszystkim do tego, że neokantyzm identyfikuje on jedynie z filozofią obydwu szkół: szkoły marburskiej i szkoły badeńskiej[25]. Uznać jednak należy, że właśnie takie ograniczenie neokantyzmu jest nie do końca uzasadnione. Można najwyżej założyć, że po

---

[19] K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 478.

[20] F. L a s s a l l e: *Die Hegel'sche und die Rosenkranzische Logik und die Grundlage der Hegel'schen Geschichtsphilosophie im Hegel'schen System*. „Der Gedanke" 1861, Bd. 2, s. 123—150.

[21] Ibidem, s. 147.

[22] M. P a s c h e r: *Einführung in den Neukantianismus...*, s. 7.

[23] E. von A s t e r: *Die Philosophie der Gegenwart*. Leiden 1935, s. 4.

[24] Zob. np. A.J. N o r a s: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku...*

[25] Zob. E. von A s t e r: *Die Philosophie der Gegenwart...*, s. 9.

pierwsze, chodzi w nim o neokantyzm w najwęższym tego słowa rozumieniu, oraz po drugie, że stanowi on istotę tego, co odpowiadałoby określeniu „neokantyzm właściwy". Nie jest to jednak takie proste, gdyż ograniczenie neokantyzmu do szkoły badeńskiej i marburskiej wiąże się z nieuwzględnieniem dokonań Aloisa Riehla. To zaś jest bezpodstawne. W tym kontekście dodać należy, że von Aster nie jest odosobniony w sądzie ograniczającym neokantyzm do szkół badeńskiej i marburskiej, gdyż podobnie czyni — o czym była już mowa — Bocheński, ale tak też postępuje także uznawany przez niektórych interpretatorów za marburczyka Hermann Noack (1895—1977)[26] oraz Hermann Glockner (1896—1979)[27]. Ten ostatni mówi o trzech głównych kierunkach neokantyzmu, którymi miałyby być: krytyczny pozytywizm (Otto Liebmann i Alois Riehl), transcendentalizm szkoły marburskiej oraz idealizm teleologiczny Wilhelma Windelbanda, jego uczniów i przyjaciół[28].

Herbert Schnädelbach swoją analizę filozofii dziewiętnastego wieku rozpoczyna od ustalenia faktów związanych z datami początku i końca danego nurtu filozoficznego. W odniesieniu do daty rozpoczynającej neokantyzm stwierdza, że „rok 1831, rok śmierci Hegla, ciągle łączono z tym, co nieco teatralnie zwykło się nazywać »załamaniem idealizmu«"[29]. Schnädelbach podkreśla, że dla współczesnych fakt ten miał ogromne znaczenie, gdyż wywołał „walkę o dziedzictwo Heglowskie"[30]. Niemniej jednak zwraca uwagę na krytykę tego sposobu myślenia, z jaką wystąpił Lehmann. Warto tu przytoczyć zdanie z jego książki, które brzmi: „Hasło »załamanie heglizmu« łudzi co do stanu rzeczy, który w historii filozofii nie istnieje. Rozpad szkoły heglowskiej (prawica heglowska i lewica albo młodohegliści), szczególnie radykalizacja i przewartościowanie Heglowskiej filozofii w myśleniu czasu przed rewolucją marcową 1848 roku, nie jest żadnym »załamaniem«, lecz dalszym rozwijaniem określonych tendencji obecnych w filozofii Hegla"[31]. To akcentowanie przez Lehmanna ewolucyjnego charakteru filozofii poheglowskiej, niewykluczające radykalizacji pewnych stanowisk, ważne jest dlatego, że uzmysławia także konieczność szerszego spojrzenia na podejmowaną problematykę. Istotne jest — na co zwraca uwagę również Schnädelbach — że od czasów Langego koniec idealizmu w Niemczech

[26] Zob. H. Noack: *Die Philosophie Westeuropas*. Darmstadt 1962, s. 143—173.

[27] H. Glockner: *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart 1958, s. 981—997.

[28] Zob. ibidem, s. 984.

[29] H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 16.

[30] Ibidem, s. 359.

[31] G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berlin 1953, s. 11—12.

wiąże się z francuską rewolucją lipcową 1830 roku[32]. Wracając jeszcze do Lehmanna, podkreślić należy fakt, że kiedy w czasach panowania nazizmu opublikował dzieło poświęcone filozofii niemieckiej, brakło w nim miejsca dla wielu neokantystów i neokantyzmu jako takiego, tak jak nie znalazł w nim należnego miejsca Edmund Husserl. O ile jednak dla Husserla znalazło się nieco miejsca w książce, o tyle nie dostąpił tego zaszczytu Hermann Cohen. Wprawdzie przy okazji analiz poświęconych Natorpowi Lehmann pisze, że otrzymał on „ordynariat obok H. Cohena"[33], ale zapomniał umieścić jego nazwisko w indeksie osób.

Przywoływany już w kontekście dyskusji na temat rozumienia neokantyzmu Köhnke zwraca uwagę na trudności z terminem „neokantyzm" i rozumieniem całego nurtu. Jest to zrozumiałe, jeśli przyjąć, że wszystkie trudności ujawniają się właśnie w trakcie prób określenia definicji i granic neokantyzmu. Źródła samego terminu „neokantyzm" Köhnke upatruje w Vaihingerowskiej recenzji książki, której autorem był związany ze Stuttgartem matematyk Carl Reuschle (1847—1909)[34]. Recenzja ta ukazała się w dziesiątym tomie „Philosophische Monatshefte"[35]. Vaihinger podkreśla w niej, że neokantystami są przede wszystkim Cohen, Lange i Jürgen Bona Meyer. Dokonując natomiast charakterystyki neokantyzmu, Köhnke akcentuje całą jego złożoność. „Od początku pojęcie »neokantyzm« oznaczało — zresztą w skrajnie topornej i wprowadzającej w błąd formie — historyczno-filozoficzny fenomen, który co najwyżej w tak zwanym powrocie do Kanta miał wspólny mianownik, nigdy jednak nie przedstawiał własnego, możliwego do wyodrębnienia kierunku filozoficznego"[36].

Trudności w zrozumieniu neokantyzmu ujawniają się również w trakcie lektury jeszcze innych, nowszych opracowań tego tematu. Lewis White Beck (1913—1997) w artykule poświęconym neokantyzmowi rozszerza listę neokantystów i wymienia — oprócz wskazanych przez Österreicha kierunków — kierunek ontologiczno-metafizyczny. Za jego przedstawicieli uznaje takich myślicieli, jak: Max Wundt, Heinz Heimsoeth, Martin Heidegger czy Gottfried Martin[37]. Co ciekawe, to właśnie Beck dokonuje takiego podziału neokantyzmu, który w zestawieniu z po-

---

[32] Zob. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*..., s. 359.

[33] G. Lehmann: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*..., s. 73. Zob. także ibidem, s. 36.

[34] C. Reuschle: *Philosophie und Naturwissenschaft. Zur Erinnerung an D.F. Strauss*. Bonn 1874.

[35] H. Vaihinger: *Rezension von Reuschle, Philosophie und Naturwissenschaft. Zur Erinnerung an D.F. Strauss. Bonn 1874*. „Philosophische Monatshefte" 1874, Bd. 10, s. 424—431.

[36] K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 214.

[37] L.W. Beck: *Neo-Kantianism*. In: *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. by P. Edwards. Vol. 5. New York—London 1967, s. 468—473.

działem, jakiego dokonał Österreich, wydaje się dziwny. Beck wyróżnia bowiem następujące kierunki: neokantyzm metafizyczny (Liebmann, Riehl, Adickes, Volkelt, Paulsen, Max Wundt, Heimsoeth, Gottfried Martin i Heidegger) oraz neokantyzm marburski (Cohen, Natorp, Cassirer, Stammler, Vorländer, Buchenau, Görland i Liebert) — by wymienić te, których odrębność jest zauważalna. Następnie jednak wymienia takie kierunki neokantyzmu, których istnienie trudno uznać, a mianowicie: neokantyzm getyński (Leonard Nelson), neokantyzm heidelberski (Windelband, Rickert, Münsterberg, Cohn i Kroner) oraz neokantyzm socjologiczny (Dilthey i Simmel), przy czym autor błędnie podaje rok 1912 jako datę śmierci Diltheya, ponieważ ta nastąpiła w 1911 roku[38]. Beck stwierdza również, że stanowisko pośrednie między neokantyzmem heidelberskim a neokantyzmem socjologicznym zajmują Max Weber, Eduard Spranger (1882—1963) oraz Max Adler (1873—1937). Poważnym uchybieniem jest wymienienie neokantyzmu heidelberskiego, co potem wykorzystują filozofowie prawa do scharakteryzowania stanowiska Gustava Radbrucha. Tymczasem chodzi właśnie o neokantyzm badeński.

Hans-Dieter Häußer akcentuje, że Georgi Schischkoff (1912—1991), niemiecki filozof i matematyk pochodzenia bułgarskiego, wydawca *Philosophisches Wörterbuch* Heinricha Schmidta (1874—1935), wśród przedstawicieli kierunku metafizycznego wymienia Nicolaia Hartmanna, Johannesa Volkelta i Maxa Wundta, natomiast Hermanna von Helmholtza, Ernsta Macha i Aloisa Riehla zalicza do reprezentantów kierunku sensualistycznego[39]. Schischkoff z kolei wskazuje nowe kierunki w ramach neokantyzmu. I tak, Dilthey miałby być reprezentantem kierunku pozytywistycznego, Vaihinger zaś — fikcjonalistycznego. Ernst Cassirer — autor hasła *Neo-Kantianism* w *Encyclopaedia Britannica* — ogranicza neokantyzm w porównaniu z klasyfikacją Österreicha, a mianowicie szkoły neofriesowskiej i Georga Simmela nie zalicza do neokantyzmu[40]. Gerhard Funke (1914—2006) zaś uznaje Simmela za przedstawiciela „neokantyzmu filozofii życia" (*lebensphilosophischen Neukantianismus*)[41], chociaż

[38] Ibidem, s. 473.

[39] Zob. H.-D. H ä u ß e r: *Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformation des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus*. Bonn 1989, s. 155.

[40] E. C a s s i r e r: *Neo-Kantianism*. In: *Encyclopaedia Britannica. A new survey of universal knowledge*. Vol. 16: *Mushroom to Ozonides*. Chicago—London—Toronto 1946, s. 215—216.

[41] G. F u n k e: *Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts*. In: I d e m: *Von der Aktualität Kants*. Bonn 1979, s. 201. Zob. także I d e m: *Die Disskusion um die metaphysische Kantinterpretation*. „Kant-Studien" 1976, Bd. 67, Nr. 1—4, s. 409—424.

Willy Moog w ogóle nie włącza go do grona neokantystów, lecz — obok Diltheya i Rudolfa Euckena (1846—1926) — do reprezentantów kierunku humanistycznego (*die geisteswissenschaftliche Richtung*)[42].

Najdobitniejszym wszakże dowodem trudności ze zdefiniowaniem neokantyzmu jest nagroda „Kantgesellschaft" przyznana za rozprawę pod tytułem *Kritische Geschichte des Neukantianismus von seiner Entstehung bis zur Gegenwart*, której termin wyznaczony w roku 1918 dwa razy przedłużano, ale konkurs zamknięto ostatecznie w roku 1923, gdyż nie wpłynęła żadna rozprawa, wobec czego nagroda nie została przyznana[43]. Przy okazji akcentuje Häußer kuriozalny charakter podziału zaprowadzonego przez Petera Wusta (1884—1940), który — na co zwraca uwagę Hans-Dieter Häußer[44] — w swej książce poświęconej odrodzeniu metafizyki wyróżnia trzy szkoły w ramach neokantyzmu, a mianowicie szkołę marburską, szkołę badeńską (Wust mówi o szkole fryburskiej) i szkołę getyńską, do której — jako głównego reprezentanta — zalicza Edmunda Husserla[45]. Jest to istotne dlatego, że ujawnia brak świadomości nieprzezwyciężalnych różnic metodologicznych między reprezentantami fenomenologii a neokantystami.

1.3. Podziały w ramach neokantyzmu

Pierwszy znaczący podział neokantyzmu został dokonany, jak już wspomniano, w opracowaniu Traugotta Konstantina Österreicha[46], znanego przede wszystkim jako wydawca czwartej części *Grundriss der Geschichte der Philosophie*... Überwega. Überweg, profesor Uniwersytetu

[42] Zob. W. M o o g: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*. Stuttgart 1922, s. VII.

[43] Zob. H.-D. H ä u ß e r: *Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand*..., s. 155.

[44] Zob. ibidem, s. 156.

[45] „Die Spaltung der logischen Neukantianer in die drei Hauptschulen der Marburger, Freiburger und Göttinger beruht bereits auf der Unzulänglichkeit ihrer rein logischen Blickeinstellung". P. W u s t: *Die Auferstehung der Metaphysik*. 2. Aufl. Hamburg 1963, s. 13.

[46] Traugott Konstantin Österreich urodził się 15 września 1880 roku w Szczecinie (Stettin), a zmarł 28 czerwca 1949 roku w Tübingen. Doktoryzował się w roku 1905 u Friedricha Paulsena i Carla Stumpfa na podstawie pracy *Kant und die Metaphysik* (Berlin 1906). W roku 1910 habilitował się w Tybindze (*Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen*. Leipzig 1910), ale dopiero w 1922 roku został powołany na tamtejszą katedrę filozofii i psychologii. Po dojściu Hitlera do władzy zmuszono go do przejścia na emeryturę.

w Królewcu, wydał swój podręcznik po raz pierwszy w trzech częściach, w latach 1862, 1864 oraz 1866, a później zabiegał także o wydanie drugie i trzecie. Redaktorem czwartego wydania (1871—1875) był Rudolf Reicke (1825—1905), bibliotekarz Uniwersytetu w Królewcu. W roku 1875 na wniosek Wydawnictwa Theodor Toeche-Mittler funkcję redaktora przejął profesor Uniwersytetu w Lipsku Max Heinze (1835—1909), który przygotował wydania od piątego do dziewiątego (1876—1906). Czwarta część została po raz pierwszy przygotowana do druku z końcem 1901 roku — jak wynika z informacji zawartych w przedmowie[47] — i opublikowana w roku następnym. Od roku 1907 każdą część opracowywał inny redaktor. Część pierwszą — *Das Altertum* — przygotował profesor Uniwersytetu w Halle Karl Prächter (1858—1933), który opracował wydania dziesiąte (1909), jedenaste (1919) oraz dwunaste (1926). Część drugą — *Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit* — Matthias Baumgartner (1865—1933), profesor Uniwersytetu we Wrocławiu, który zredagował wydanie dziesiąte, opublikowane w roku 1914. Część trzecią — *Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts* — przygotowali Max Frischeisen-Köhler (1878—1923), profesor Uniwersytetu w Halle, oraz Willy Moog. Było to wydanie dwunaste, które ukazało się w roku 1924. Wreszcie część czwartą — *Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart* — Traugott Konstantin Österreich, profesor Uniwersytetu w Tybindze. Zredagowane przez niego wydania jedenaste i dwunaste ukazały się w 1916 oraz 1923 roku[48].

Dziś Österreich znany jest głównie jako wydawca działa Überwega, a przecież niewątpliwie sam należy również do interpretatorów Kanta (będzie jeszcze o tym mowa). Österreich dokonał dwóch klasyfikacji neokantyzmu. Pierwsza powstała w roku 1916 i — na co zwraca uwagę Nina Dmitreva[49] — zawierała tylko sześć kierunków; dopiero w wydaniu dwunastym dodany został siódmy kierunek, a mianowicie kierunek psychologiczny. W wydaniu z roku 1916 Österreich podkreśla: „Należy wyróżnić w neokrytycyzmie sześć kierunków: 1. kierunek fizjologiczny (Helmholtz, Lange); 2. kierunek metafizyczny (Liebmann, Volkelt); 3. kierunek realistyczny (Riehl, Külpe);

[47] F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Das neunzehnte Jahrhundert*. Hrsg. von M. Heinze. 9. Aufl. Berlin 1902, s. V.

[48] Zob. F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 1: *Die Philosophie des Altertums*. Hrsg. von K. Prächter. 12. Aufl. Berlin 1926, s. V—VI. Chodzi o F. Überweg: *Grundriss...*, Teil 4, 11. Aufl., oraz Idem: *Grundriss...*, Teil 4, 12. Aufl.

[49] N. Dmitreva: *Russkoe neokantianstvo: „Marburg" v Rossii. Istoriko-filozofskie očerki*. Moskva 2007, s. 58. Por. F. Überweg: *Grundriss...*, Teil 4, 11. Aufl., s. 364.

4. kierunek logicystyczny (Cohen, Natorp, Cassirer — szkoła marburska); 5. krytycyzm teoretyczno-aksjologiczny (Windelband, Rickert, Münsterberg); 6. relatywistyczne przekształcenie krytycyzmu (Simmel). Natychmiast włączamy tu 7. uwarunkowaną przez Kanta systematykę teologiczną (A. Ritschl)"[50]. W wydaniu z roku 1923 Österreich pisze: „Należy wyróżnić w neokrytycyzmie siedem kierunków: 1. kierunek fizjologiczny (Helmholtz, Lange); 2. kierunek metafizyczny (Liebmann, Volkelt); 3. kierunek realistyczny (Riehl); 4. kierunek logicystyczny (Cohen, Natorp, Cassirer — szkoła marburska); 5. krytycyzm teoretyczno-aksjologiczny (Windelband, Rickert, Münsterberg — szkoła południowo-zachodnioniemiecka albo badeńska, z którą w ścisłym związku pozostaje także Bauch); 6. relatywistyczne przekształcenie krytycyzmu (Simmel); 7. kierunek psychologiczny, który nawiązuje do Friesa (szkoła neofriesowska, Nelson)"[51]. Mimo wszystko te dwie klasyfikacje, które dzieli siedem lat, różnią się od siebie i trzeba owe różnice zaakcentować. Po pierwsze, podział z roku 1916 wylicza w zasadzie sześć kierunków, siódmym zaś jest teologia Albrechta Ritschla. Po drugie, w ramach kierunku realistycznego wymieniono Oswalda Külpego, chociaż w wydaniu z roku 1923 go brakuje — jest tylko Alois Riehl. Po trzecie, w punkcie piątym brak dopisku, występującego w wydaniu z roku 1923, który brzmi: „(...) szkoła południowo-zachodnioniemiecka albo badeńska, z którą w ścisłym związku pozostaje także Bauch". Po czwarte, nie ma siódmego kierunku, który wiąże się z postacią Friesa oraz Nelsona.

Warto też wskazać kilka zastrzeżeń, które pod adresem dokonanego przez Österreicha podziału zgłasza Ernst Wolfgang Orth[52]. Uważa on mianowicie, że problemem jest już to, w jaki sposób całość tę tworzy taka różnorodność kierunków, która zawiera się między Hermannem Cohenem a Georgiem Simmelem. Ponadto twierdzi Orth, że trudności interpretacyjne można sprowadzić do pytań, dlaczego obok Simmela nie ma tu Wilhelma Diltheya, dlaczego brakuje Hansa Vaihingera oraz Edmunda Husserla. Wilhelm Dilthey, jak podkreśla Orth, już w swojej mowie inauguracyjnej, wygłoszonej na Uniwersytecie w Bazylei w roku 1867, akcentuje konieczność odwołania się do Kanta. Najpierw podkreśla: „Wydaje

[50] F. Überweg: *Grundriss...*, Teil 4, 11. Aufl., s. 364.

[51] F. Überweg: *Grundriss...*, Teil 4, 12. Aufl., s. 417. Pojęcie „szkoła neofrezjańska" nie jest najszczęśliwsze, dlatego lepiej posługiwać się terminem „Nowa Szkoła Friesa".

[52] Zob. E.W. Orth: *Die Einheit des Neukantianismus*. In: *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*. Hrsg. von E.W. Orth, H. Holzhey. Würzburg 1994, s. 15.

mi się bowiem, że Kant po wszystkie czasy ustalił problem filozofii"[53], a nieco dalej stwierdza: „Ponad Heglem, Schellingiem i Fichtem filozofia powinna znaleźć drogę do Kanta"[54]. Jeśli idzie o Vaihingera, to zarzut Ortha sprowadza się do tego, że w podręczniku Überwega nie jest on rozważany jako neokantysta, lecz tylko w paragrafie zatytułowanym „Idealistyczno-pragmatystyczny pozytywizm: Vaihinger"[55], bezpośrednio poprzedzającym paragrafy 36—43, które są poświęcone omówieniu kierunków neokantowskich. Wreszcie Husserl powinien się tu znaleźć, zdaniem Ortha, gdyż w roku 1929 opublikował po raz pierwszy *Formale und transzendentale Logik*, które w podtytule podkreślało, że jest to „próba krytyki rozumu historycznego"[56].

W Polsce jako pierwsza problem klasyfikacji podejmowała Janina Kiersnowska-Suchorzewska, która niezwykle trafnie charakteryzowała sytuację, w jakiej narodził się neokantyzm[57]. „W dziejach filozofii — pisała polska badaczka neokantyzmu — wielkie zestroje myśli ulegają z konieczności rozwojowej wtórnemu rozpadowi. Uległa mu np. orientacyjna dla Sokratesa konstelacja nierozerwalnych w jego przekonaniu ideałów: wiedzy, cnoty i szczęścia, gdy trychotomicznie rozbita została przez półsokratyczne szkoły, z których każda jednym tylko z tych ideałów się zadowolniła; uległa takiejże fragmentaryzacji wielka synteza Kanta. Scheda po nim, dostawszy się jego licznym spadkobiercom — została ponownie rozdrobniona: każdy otrzymał, a właściwie wziął sobie cząstkę — i traktuje *pars pro toto*. Stąd rozbieżność interpretacyjna u neokantystów. Zależnie od tego, gdzie upatrywać punktu ciężkości w systemie Kanta i jego problematyce, możemy u neokantystów rozróżniać minimalnie, jak wiemy, 7 kierunków: 1) Kierunek fizjologiczny (Helmholtz, Lange), 2) Krytycyzm psychologiczny (Fries, Nelson), 3) Kierunek metafizyczny (Lieb-

[53] W. Dilthey: *Die Philosophie des Lebens. Eine Auswahl aus seinen Schriften 1867—1910*. Hrsg. von H. Nohl. Frankfurt am Main 1946, s. 5.

[54] Ibidem, s. 6.

[55] Zob. F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. 12. Aufl. ..., s. 410—416 (§ 35).

[56] E. Husserl: *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Halle 1929. (Tłumaczenie polskie: Idem: *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*. Tłum. G. Sowinski. Warszawa 2011).

[57] J. Kiersnowska-Suchorzewska: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. „Przegląd Filozoficzny" 1937, nr 40, s. 367—398. Pierwszą rozprawą napisaną przez Polaka, jednak nie w języku polskim, a dodatkowo poświęconą jedynie szkole marburskiej, była rozprawa doktorska ks. Piotra Chojnackiego pod tytułem *Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus*. Freiburg—Paderborn—Paris 1924. Tłumaczenie polskie (*Etyka Kanta i etyka socjalizmu*) ukazało się w: P. Chojnacki: *Wybór pism*. Tłum. M. Szyszkowska, G. Tarnogórski. Warszawa 1987, s. 230—321.

mann, Paulsen, Volkelt, M. Wundt), 4) Krytycyzm relatywistyczny (Simmel), 5) Kierunek realistyczny (krytyczny realizm) (Riehl, Hönigswald, Külpe), 6) Kierunek logistyczny — szkoła marburska (Cohen, Natorp, Cassirer, N. Hartmann, Görland, Buchenau itd.), 7) Krytycyzm teoretyczno-aksjologiczny — szkoła badeńska (Windelband, Rickert, Münsterberg, Bauch)"[58].

Przedstawiony przez Kiersnowską-Suchorzewską podział w kilku miejscach różni się od tego, który występuje w trzynastym wydaniu Überwega z roku 1951, czyli w wydaniu będącym niezmienionym przedrukiem wydania dwunastego z 1923 roku. Po pierwsze, autorka uznaje Friesa za neokantystę, gdy tymczasem Österreich mówi jedynie o nawiązaniu szkoły do jego poglądów. Po drugie, kierunek metafizyczny został uzupełniony — zaliczono doń bowiem Friedricha Paulsena i Maxa Wundta, co sprawia trudności ze względu na Maxa Wundta. Po trzecie, Kiersnowska-Suchorzewska zalicza do przedstawicieli kierunku realistycznego także Richarda Hönigswalda i Oswalda Külpego. Po czwarte, reprezentację szkoły marburskiej autorka wzmacnia, włączając w nią Nicolaia Hartmanna, Alberta Görlanda oraz Arthura Buchenaua i wreszcie, po piąte, Kiersnowska-Suchorzewska nie ma żadnych wątpliwości odnośnie do zaliczenia Baucha do szkoły badeńskiej. Natomiast z perspektywy współczesnej oceny neokantyzmu brak w klasyfikacji podanej przez Kiersnowską-Suchorzewską jednego z najwybitniejszych reprezentantów szkoły badeńskiej, a mianowicie Emila Laska (1875—1915).

Warto wskazać ponadto inne podziały neokantyzmu, na jakie może natrafić czytelnik w literaturze polskojęzycznej. Beata Trochimska-Kubacka potwierdza, że klasyfikacja, którą podała Kiersnowska-Suchorzewska, jest najtrafniejsza. Czyni jednak pewną modyfikację i do przedstawicieli krytycyzmu relatywistycznego dodaje Gustava Radbrucha (1878—1949). Jednocześnie podkreśla, iż od tego podziału odbiega klasyfikacja dokonana przez Szyszkowską[59], która nie wyodrębnia nurtu metafizycznego, a Friedricha Paulsena (1846—1908), Ottona Liebmanna oraz Johannesa Volkelta (1848—1930) zalicza do nurtu realistycznego, natomiast — jako dodatkowy — wyróżnia nurt eklektyczny i zalicza do niego Brunona Baucha (1877—1942)[60]. Maria Szyszkowska pisze wprost: „O tym, że przed-

[58] W przypisie autorka podaje źródło — F. Überweg: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 4, s. 364 — i dodaje: „Ta klasyfikacja Österreicha nie jest wyczerpującą". J. Kiersnowska-Suchorzewska: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*..., s. 367.

[59] Zob.: M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 22—28; Eadem: *Filozofia w Europie*. Białystok 1998, s. 167—171.

[60] B. Trochimska-Kubacka: *Neokantyzm*. Wrocław 1997, s. 10—11.

sięwzięcie (chodzi o powrót do Kanta — AJN) nie było łatwe, świadczy fakt, że w okresie tym powstało — co należałoby ustalić mimo rozbieżnych ocen — nie mniej niż sześć typów interpretacji"[61]. I wymienia następujące kierunki:
— logiczno-metodyczny (szkoła marburska),
— psychologiczno-fizjologiczny (H. Helmholtz, F.A. Lange, H. Vaihinger),
— realistyczny (Liebmann, Volkelt, Paulsen),
— psychologiczny (H. Cornelius, L. Nelson),
— aksjologiczny (szkoła badeńska),
— relatywistyczny (G. Simmel i G. Radbruch).

Niezależnie od nich wyróżnia Szyszkowska jeszcze nurt eklektyczny, do którego zalicza Brunona Baucha, który „usiłował dokonać syntezy szkoły marburskiej i szkoły badeńskiej"[62]. Sprawa nie jest jednak tak prosta, gdyż myślenie eklektyczne cechuje obie szkoły, a mianowicie badeńską i marburską, tak iż można tu mówić o licznych zależnościach. Przykładem myśliciela, w którego filozofii przenikają się wątki obydwu szkół neokantowskich, jest Heidegger. Po pierwsze, jest uczniem badeńczyków i w duchu szkoły badeńskiej powstają jego pierwsze dzieła, choć w późniejszym okresie działalności wyraźnie się od nich dystansuje. Po drugie, spotyka na swojej drodze życiowej Husserla i w rezultacie przejmuje pewne elementy filozofii fenomenologicznej. Po trzecie wreszcie, w latach 1923—1929 pracuje w Marburgu, gdzie dwa lata pozostaje w ścisłym kontakcie z Hartmannem, a ponadto pozostaje pod wpływem późnej filozofii tego myśliciela, którego następcą w Marburgu został — Paula Natorpa[63]. Hartmann z kolei w swej koncepcji filozofii systematycznej w dużej mierze uzależniony jest od Windelbanda. Trzeba jednak dodać, że w podziale, jakiego dokonuje Szyszkowska, nie ma miejsca dla Aloisa Riehla, którego Kiersnowska-Suchorzewska, za Österreichem, zalicza do kierunku realistycznego. Szyszkowska charakteryzuje stan ówczesnej filozofii w sposób następujący: „Przez długie lata dominowały szkoły badeńska i marburska. Natomiast w pierwszym dziesiątku lat XX wieku wzrosło znaczenie tendencji realistycznych. Można uznać pracę Riehla *Der philosophische Kritizismus* za dzieło inicjujące właśnie ten zwrot"[64]. Gwoli sprawiedliwości dodać jednak należy, że sprzeciwia się zaliczeniu przez Tatarkiewicza Riehla do pozytywistów[65]. Z kolei wyróżnienie nurtu

[61] M. Szyszkowska: *Neokantyzm...*, s. 23.
[62] Ibidem, s. 28.
[63] Zob. J. Stolzenberg: *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühem Martin Heidegger*. Göttingen 1995, s. 259—294.
[64] M. Szyszkowska: *Neokantyzm...*, s. 28.
[65] Ibidem, s. 19.

eklektycznego i zaliczenie do niego Baucha uznaje za pozbawione racji Włodzimierz Gromiec[66], który — zdaje się, słusznie — nie może się pogodzić z faktem, że próba wielostronnej interpretacji kantyzmu ma być określona mianem eklektyzmu. Dodać ponadto należy, że Szyszkowska w swej klasyfikacji wymienia nazwiska Hansa Vaihingera i (Johannesa Wilhelma) Hansa Corneliusa (1863—1947).

Andrzej Przyłębski potwierdza, że klasyfikacja autorstwa Marii Szyszkowskiej jest najobszerniejsza w tym sensie, że „obejmuje prawdopodobnie wszystkie te odmiany neokantyzmu, które pojawiły się w okresie 1860—1915, a więc w czasie, gdy zdominował on życie akademickie"[67]. Sam jednakże twierdzi, że można — przyjąwszy za kryterium rozwój szeroko rozumianego neokantyzmu — wyróżnić trzy jego okresy. Pierwszy to okres zastosowania odkrytych przez fizjologów twierdzeń do opracowania teorii poznania (neokantyzm fizjologiczny). Drugi przypada, jego zdaniem, na lata 1870—1890 i wiąże się z zainteresowaniem całym dorobkiem Kanta, a nie fragmentami jego teorii. Trzeci zaś wiąże się z budowaniem systemów filozoficznych, przy pełnej świadomości różnic dzielących neokantystów. Przyłębski twierdzi, że w trzecim okresie wyodrębnia się szkoła marburska, szkoła badeńska i nurt realistyczny Aloisa Riehla[68]. Ale do okresu drugiego zalicza Hermanna Cohena, w gruncie rzeczy twórcę szkoły marburskiej. Jest to jednak usprawiedliwione pod warunkiem, że uwzględni się ewolucję poglądów samego Cohena. W późniejszej bowiem fazie buduje on system filozofii oparty na niektórych wątkach myśli Kanta.

Ogrom kierunków, możliwych interpretacji myśli Kanta, jakim charakteryzuje się neokantyzm, sprawia trudności z ustaleniem tego, co wspólne, i tego, co dzieli wszystkich, którzy w jakimś stopniu nawiązywali do myśliciela z Królewca[69]. Zatem samo wyróżnienie neokantyzmu ewenementem nie jest. Wymaga precyzacji. Historia dowiodła, że spośród wszystkich nurtów, które można wyróżnić w neokantyzmie, na szczególną uwagę zasługują dwa: szkoła badeńska i szkoła marburska. Tak też pisze o neokantyzmie Jan Legowicz: „(...) rozpoczęto szeroko zakrojone studia nad filozofią Kanta, prowadzone w różnych ośrodkach. Najważniejsze z nich są dwa, znane pod nazwą szkoły marburskiej i szkoły badeń-

[66] Zob. W. G r o m i e c: *Immanuel Kant: Historiozofia i myśl polityczna a schematy interpretacyjne*. W: *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji Kantowskiej*. Red. J. G a r e w i c z. Warszawa 1976, s. 90, przypis.

[67] A. P r z y ł ę b s k i: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990, s. 9. Problem, czy rzeczywiście ramy czasowe neokantyzmu są takie, będzie przedmiotem dyskusji.

[68] Por. ibidem, s. 9—10.

[69] Zwraca na to uwagę Wolfgang Stegmüller, który w filozofii współczesnej upatruje trojakiej reakcji na Kanta. Zob. W. S t e g m ü l l e r: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Bd. 1. Stuttgart 1978, s. XXVIII—XXIX.

skiej"[70]. W podobnym duchu wypowiada się Konstanty Bakradze[71], który podkreślając możliwość różnych interpretacji neokantyzmu, redukuje go do czterech kierunków (spośród nich za najważniejsze i godne szczegółowego omówienia uznaje dwa ostatnie):
— fizjologiczny,
— realistyczny,
— transcendentalno-logiczny (szkoła marburska),
— transcendentalno-psychologiczny (szkoła badeńska)[72].

Podziały w ramach neokantyzmu charakteryzują się również pewnymi ograniczeniami. Z perspektywy historii neokantyzmu ważne jest na przykład to, że nie uwzględniają one dwóch filozofów, których mimo że przyczynili się do rozwoju tego kierunku filozofii, uznaje się za heglistów. Są nimi Kuno Fischer (1824—1907) oraz Eduard Zeller (1814—1908). (Ernst) Kuno (Berthold) Fischer — znany jako Kuno Fischer — urodził się 23 lipca 1824 roku w miejscowości Sandewalde in Schlesien (obecnie Sądowel, stanowiący integralną część wsi Lechitów w powiecie Góra), a zmarł 5 lipca 1907 roku w Heidelbergu. Od 1844 roku studiował w Lipsku i Halle. Doktoryzował się w 1847 roku i pracował jako prywatny docent w Heidelbergu. W 1856 roku został powołany do Jeny, w 1872 roku natomiast — z powrotem do Heidelbergu. Z kolei Zeller urodził się 22 stycznia 1814 roku w Kleinbottwar koło Marbach, a zmarł 19 marca 1908 roku w Stuttgarcie. W 1862 roku został powołany do Heidelbergu, a w dziesięć lat później — do Berlina, jako następca Trendelenburga (z kolei następcą Zellera w Heidelbergu został właśnie Kuno Fischer)[73].

Hans-Ludwig Ollig mówi jedynie o wczesnym neokantyzmie i klasycznym neokantyzmie. Do reprezentantów pierwszego zalicza Ottona Liebmanna oraz Friedricha Alberta Langego[74]. W tej sytuacji wydawać by się mogło, że jest to najmniej rozbudowany podział neokantyzmu, tymczasem książka Olliga przynosi termin niezwykle ważny dla zrozumienia zmian dokonujących się w filozofii neokantyzmu. Otóż autor uznaje, że od neokantyzmu (klasycznego) należy odróżnić „neoneokantyzm", i zali-

[70] J. L e g o w i c z: *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*. Wyd. 4. Warszawa 1980, s. 397.

[71] Zob. K. B a k r a d z e: *Z dziejów filozofii współczesnej*. Tłum. H. Z e l n i k o w a. Warszawa 1964, s. 151.

[72] Na marginesie dodać należy, że nazwanie przez Bakradzego szkoły badeńskiej kierunkiem psychologicznym jest całkowitym nieporozumieniem. Andrzej Przyłębski słusznie bowiem zauważa, że „Rickert łączy się z Husserlem, marburczykami, Fregem w stanowczym antypsychologizmie (...)". A. P r z y ł ę b s k i: *Emila Laska logika filozofii*..., s. 19.

[73] Friedrich Überweg postrzega obydwu — obok Johanna Eduarda Erdmanna (1805—1892) — jako najważniejszych przedstawicieli szkoły heglowskiej w historii filozofii. Zob. F. Ü b e r w e g: *Grundriss*..., Teil 4, 12. Aufl., s. 201.

[74] H.-L. O l l i g: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. 9.

cza do niego takich myślicieli, jak: Rudolf Zocher (1887—1976), Wolfgang Cramer (1901—1974) oraz Hans Wagner (1917—2000)[75]. Tym samym neokantyzm okazuje się również filozofią aktualną w wieku dwudziestym, choć z pewnością nieodgrywającą tak znaczącej roli, jak klasyczny neokantyzm na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku, aż do roku 1924, który Kurt Walter Zeidler słusznie określa — za Hansem Wagnerem — jako „das »Epochenjahr« 1924"[76]. Problem polega jednak na tym, jakie znaczenie dla neokantyzmu ma rok 1924, rok dwusetnej rocznicy urodzin Immanuela Kanta. Na początku neokantyzmu trudno oceniać rok 1924, do którego pozostało jeszcze dużo czasu, bo niemal pół wieku. Natomiast z innej perspektywy, a mianowicie początków dominacji filozofii fenomenologicznej, z perspektywy związków neokantyzmu z fenomenologią, sprawa roku 1924 wygląda już zupełnie inaczej. Trzeba to jednak chcieć dostrzec, a nie powielać stare błędy i powtarzać utarte schematy interpretacyjne.

Niezwykle ciekawą — w pewnym sensie nawiązującą do sformułowanej przez Janinę Kiersnowską-Suchorzewską zasady *pars pro toto* — interpretację wielości kierunków w ramach neokantyzmu podaje Siegfried Marck. Urodzony 9 marca 1889 roku we Wrocławiu, studiował w swym rodzinnym mieście, później w Berlinie i we Freiburgu. Od 1924 roku był profesorem nadzwyczajnym we Wrocławiu, a od roku 1930 — profesorem zwyczajnym, jako następca Richarda Hönigswalda[77]. W roku 1933 Marck emigrował do Francji (Dijon), gdzie od października 1938 roku do 30 września 1939 roku był profesorem filozofii (University of Dijon), a w roku 1939 — do USA, gdzie od 1940 roku był profesorem filozofii w Chicago. Zmarł 16 lutego 1957 roku. „Różnorodne kolumny neokantyzmu — pisze Marck w artykule poświęconym początkom tego ruchu intelektualnego — uderzały wspólnie i maszerowały oddzielnie. Częste były wśród nich jakieś rywalizacje i spory szkół. Pewnego razu podczas fryburskiego seminarium H. Rickert zacytował zwrot, którego użył w liście do P. Natorpa: »My, krytyczni idealiści, w gruncie rzeczy wszyscy myślimy tak samo; *dlatego* musimy się zwalczać na noże«"[78]. Przy okazji warto podkreślić, że we wspomnianym tekście Marck dokonuje podziału neo-

[75] Zob. ibidem, s. 94—110.

[76] K.W. Zeidler: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bonn 1995, s. 22—31.

[77] Richard Hönigswald (1875—1947) był profesorem Uniwersytetu we Wrocławiu w latach 1916—1930, kiedy został powołany do Monachium.

[78] S. Marck: *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Hönigswald und Jonas Cohn*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 20.

kantystów na starszych i młodszych. Za protoplastów uważa Lotzego, Langego i Liebmanna, za neokantystów starszych — Cohena, Natorpa, Windelbanda, Rickerta i Riehla oraz Emila Laska, o którym powiada, że jest zjawiskiem samym w sobie. Za młodszych neokantystów uznaje zaś Cassirera, Baucha, Arthura Lieberta, Richarda Hönigswalda i Jonasa Cohna[79]. Tym samym okazuje się, że dokonany przez Marcka podział neokantyzmu jest bardzo osobliwy, choć ma on istotne znaczenie dla tego, co można nazwać „właściwym neokantyzmem". Filozofowie wymienieni jako starsi neokantyści to najważniejsi reprezentanci neokantyzmu *resp*. właściwego neokantyzmu. Brakuje tu przede wszystkim wczesnego neokantyzmu, który został zredukowany do Langego i Liebmanna. Nie można bowiem powiedzieć o Lotzem, że jest neokantystą, gdyż jest właśnie — jak słusznie zauważa Marck — protoplastą, a ściślej: jednym z poprzedników neokantyzmu, filozofem, który bardzo mocno przyczynił się do powstania neokantyzmu i w bardzo silny sposób oddziaływał w neokantyzmie. Również wyliczenie młodszych neokantystów nie jest pełne.

1.4. Ramy czasowe neokantyzmu

Trudności ze zdefiniowaniem neokantyzmu i z określeniem liczby występujących w nim kierunków rzutują na trudności z wyznaczeniem jego ram czasowych. Wiąże się to z problemem, jak nurt ten klasyfikować. Trzeba mieć na uwadze konieczność uwzględnienia innych podziałów, i to w ramach szeroko rozumianego ruchu Kantowskiego. Christian Baertschi odwołuje się do Gottfrieda Martina wskazującego trzy okresy interpretacji Kanta, a mianowicie: idealizm niemiecki, neokantyzm oraz ontologiczną interpretację Kanta w teraźniejszości[80]. Problem w tym, że choć podział ten jest niezwykle interesujący, zwłaszcza w kontekście metafizycznych interpretacji Kanta, które dokonują się w latach dwudziestych dziewiętnastego wieku[81], to jednak okazuje się niewystarczający. Nie uwzględnia bowiem tego, co z perspektywy niniejszego opracowania jest najistotniejsze,

[79] Zob. ibidem, s. 19.

[80] Zob. Ch. B a e r t s c h i: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre*. Zürich 2004, s. 11.

[81] Zob. G. M a r t i n: *Die deutsche ontologische Kantinterpretation*. In: I d e m: *Gesammelte Abhandlungen I*. Köln 1961, s. 105—109. Por. A.J. N o r a s: *Recepcja filozofii Kanta*. W: *Filozofia Kanta i jej recepcja*. Red. D. B ę b e n i A.J. N o r a s. Katowice 2011, s. 11.

a mianowicie podziałów w ramach samego neokantyzmu. Skoro zaś trudno uchwycić podziały w obrębie neokantyzmu, to tym bardziej złożone jest ustalenie ram czasowych tego kierunku filozofii. Neokantyzm należy bowiem ujmować w sposób zdecydowanie szeroki, zwłaszcza w opracowaniu stanowiącym próbę przedstawienia jego historii.

W strukturze analiz podejmujących problem neokantyzmu należy zatem uwzględnić to, co neokantyzm poprzedza. Spełnienie tego wymogu okazuje się jednak trudne, gdyż w tym wypadku cezurą nie może być data śmierci Hegla. Trzeba wszak uwzględnić tych wszystkich, którzy polemizowali z Heglem, i to już za jego życia. Z takiej świadomości wyrasta ruch kantowski (*Kantbewegung*), chociaż i ten termin — jak większość terminów, którymi się posługujemy — nie jest jednoznaczny. W ten sposób określić można przeciwników Hegla, filozofów nawiązujących do Kanta, co oczywiście nie znaczy, że od razu są oni zwolennikami myśliciela z Królewca. Spośród myślicieli, których warto uwzględnić, dotyczy to w dużej mierze Bolzana, którego postrzegano jako największego przeciwnika Kanta, co nie przeszkadza w przyznaniu, że schemat myślenia Bolzana jest kantowski.

2. Przeciwnicy Hegla

„Gdy w jubileuszowym roku 1981 — pisze Herbert Schnädelbach — odbywał się stuttgarcki Kongres Heglowski poświęcony zagadnieniu *Kant czy Hegel*?, wówczas dla niektórych pytanie to mogło brzmieć jak pseudoalternatywa. Niestety, nie skorzystano wtedy z okazji przeprowadzenia ankiety dotyczącej tego pytania, ale możemy być pewni, że ponad dziewięćdziesiąt procent zajmujących się obecnie filozofią, postawionych przed takim wyborem, odpowiedziałoby: »Naturalnie, Kant!«. Kto jeszcze dzisiaj chce być heglistą?"[1]. Przytoczone zdanie Herberta Schnädelbacha uświadamia historykom filozofii zmianę, jaka dokonała się w ocenie miejsca i znaczenia dla filozofii dwóch wybitnych postaci: Kanta i Hegla. Dzisiejsza ocena filozofii Hegla jest odmienna od tej, jaka miała miejsce po jego śmierci. Czas uleczył rany i — jak zauważa Schnädelbach — zdaje się, przyznał rację Kantowi. Tak wygląda sytuacja przynajmniej wówczas, gdy uwzględni się ogromny ruch filozoficzny drugiej połowy dziewiętnastego wieku i początku dwudziestego wieku, a mianowicie neokantyzm. Sytuacja nie była jednak tak klarowna od samego początku. Okazuje się bowiem, że po śmierci Hegla filozofów nawiązujących do niego było o wiele więcej niż tych, którzy głosili konieczność powrotu do Kanta. Pomijając oczywiście spory wśród zwolenników Hegla, podkreśla się zazwyczaj znaczenie Sørena Kierkegaarda, zwłaszcza ze względu na późniejsze oddziaływanie egzystencjalizmu. Nie zapomina się przy tej okazji o filozofii Artura Schopenhauera, uznając go za pierwszego krytyka idealizmu niemieckiego. Bardzo często jednak nie pamięta się o tym, że przecież niektórzy myśliciele pozostawali w kręgu oddziaływania myśli Kanta i nie ulegli czarowi Hegla. Niemniej jednak zarysowuje się tu istotny problem związany z filozofią Kanta. Czy wiąże się on tylko z filozofią idealizmu niemieckiego, czy też należy szukać już wcześniej?

---

[1] H. S c h n ä d e l b a c h: *Nasz nowy neokantyzm*. Tłum. A.J. N o r a s. W: „Folia Philosophica". Red. P. Ł a c i a k. T. 24. Katowice 2006, s. 15.

Kłopotów przysparza przede wszystkim wieloznaczność terminu „filozofia pokantowska". Stwierdzenie takie może się wydać dziwne w odniesieniu do sytuacji filozofii po śmierci Hegla. Problem jednak polega na tym, że o ile szeroko rozumiana filozofia pokantowska odnosi się do tego, co wydarzyło się w filozofii po śmierci Kanta — a więc również po śmierci Hegla — o tyle to, co określa się mianem „filozofia pokantowska", zaczyna się o wiele wcześniej, a mianowicie po opublikowaniu pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu*, to znaczy po roku 1781, i kończy się wówczas, gdy Fichte publikuje pierwszy zarys teorii wiedzy, czyli w roku 1794, a nawet wówczas, gdy publikuje *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792)[2]. Paradoksalność sytuacji sprowadza się do tego, że tak rozumiana filozofia pokantowska kończy się jeszcze wiele lat przed śmiercią filozofa z Królewca. Wystarczy zajrzeć do sztandarowych dzieł opisujących te czasy, a mianowicie do dzieł Ernsta Cassirera[3], Nicolaia Hartmanna[4], Richarda Kronera[5], czy też Gerharda Lehmanna[6]. Wszystkie one uświadamiają czytelnikowi dwie prawdy. Po pierwsze, że filozofia idealizmu niemieckiego nie wyrasta wprost z Kanta, lecz z tego, co wydarzyło się w reakcji na pierwsze wydanie *Krytyki czystego rozumu*. Po drugie, że idealizm niemiecki w swym zasadniczym programie odbiega od Kantowskiego krytycyzmu, a tym samym zdaje się stanowić impuls do powrotów do Kanta. Niemniej jednak trzeba jeszcze podkreślić, że filozofia Johanna Gottlieba Fichtego w żaden sposób nie wyrasta bezpośrednio z filozofii Kanta, lecz stanowi jej przeformułowanie dokonujące się pod wpływem uwag, jakie do filozofii transcendentalnej Kanta (a ściślej — do *Krytyki czystego rozumu*) poczynili Karl Leonhard Reinhold (1758—1823) oraz Salomon Maimon (właśc. Salomon Ben Jehoszua, 1753—1800). Bez tych dwóch myślicieli nie byłoby ani Fichtego, ani idealizmu niemieckiego, co podkreśla znaczenie interpretacji Maimona. Różnica bowiem mię-

[2] Szerzej zob. A.J. N o r a s: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007, s. 41—53.

[3] E. C a s s i r e r: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3: *Die nachkantischen Systeme*. Berlin 1920.

[4] N. H a r t m a n n: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Berlin—New York 1974. Książka składa się z dwóch części. Pierwsza z nich (*Fichte, Schelling und Romantik*) ukazała się po raz pierwszy w roku 1923, natomiast druga (*Hegel*) — w roku 1929.

[5] R. K r o n e r: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1: *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*. Tübingen 1921; Bd. 2: *Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes*. Tübingen 1924.

[6] G. L e h m a n n: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931.

dzy Reinholdem a Maimonem sprowadza się do tego, że pierwszy interpretował filozofię Kanta realistycznie[7], drugi zaś — idealistycznie[8].

Ernst Cassirer rozważaniom zawartym w trzecim tomie swego fundamentalnego dzieła — *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft neueren Zeit*, nadaje tytuł: *Systemy pokantowskie*, a przedmiotem zawartych tam analiz czyni filozofię Friedricha Heinricha Jacobiego, Karla Leonharda Reinholda, Gottloba Ernesta Schulzego[9], Jacoba Sigismunda Becka i Salomona Maimona. W następnej kolejności analizuje Cassirer — jeszcze w tym tomie — Fichtego, Schellinga, Hegla, Herbarta, Schopenhauera i Friesa. Kiedy natomiast Kroner charakteryzuje filozofię stanowiącą przejście od Kanta do Fichtego, rozważaniom tym nadaje tytuł *Od krytyki rozumu do teorii wiedzy*[10]. Już sam tak sformułowany tytuł pokazuje odmienność stanowisk Kanta i Fichtego. Nieco inny układ treści ma praca Überwega, który w rozdziale poświęconym systemom spekulatywnym (do roku 1831) umieścił zarówno idealistów niemieckich, jak i tych, których do idealizmu się nie zalicza[11]. Tym samym w ujęciu Überwega zacierają się różnice pomiędzy systemową tendencją „filozofii pokantowskej" oraz idealizmu niemieckiego a tymi filozofami, którzy przynajmniej próbowali się odwołać do Kanta. To zresztą nie jest równoznaczne z faktem, że zrozumieli istotę filozofii myśliciela z Królewca. Jeden wszakże element uznać można za wyróżnik tej filozofii wobec idealizmu niemieckiego. Czynnik ten to próba zrozumienia Kanta i fi-

[7] K.L. Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*. Pierwotnie opublikowane w „Deutsche Merkur" 1786—1787, natomiast w formie książkowej — w dwóch tomach (Leipzig 1790—1792). Zob. także: Idem: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prag—Jena 1789, 1795.

[8] Zob. S. Maimon: *Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*. Berlin 1790. (Nachdruck — Darmstadt 1963).

[9] Gottlob Ernst Schulze (1761—1833), profesor filozofii w Helmstädt i Getyndze, w dwojaki sposób wpłynął na dalsze losy filozofii. Jako pierwszy dostrzegł niespójność pomiędzy krytyką Kanta a jej wykładem dokonanym przez Reinholda, czemu dał wyraz w słynnej rozprawie *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik* (Helmstädt 1792 — chociaż pierwotnie wydana anonimowo i bez podania miejsca wydania). Problem jednak w tym, że na tej podstawie wielu twierdzi, jakoby Schulze był antykantystą, gdy tymczasem, zdaniem Hartmanna, w świetle interpretacji Reinholda filozofia Kanta wydała mu się nową formą dogmatyzmu (zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*..., s. 15). Z tego też wynika druga zasługa Schulzego, a mianowicie fakt, że w Getyndze jego studentem był Artur Schopenhauer.

[10] Zob. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1..., s. 303 i nast.

[11] Zob. F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. 13. Aufl. Basel 1951, s. 4—197.

lozofowania w jego duchu. Inną sprawą jest, czy takie filozofowanie znajduje kontynuatorów. Istotna bowiem dla neokantyzmu — choć z pewnością z dzisiejszej, historycznej perspektywy, nie najistotniejsza — jest odpowiedź na pytanie, która z owych prób się powiodła.

Tytuł, jaki Kroner nadaje rozważaniom poświęconym przejściu od Kanta do Fichtego, można zatem uznać za kwintesencję tego, co wydarzyło się jeszcze za życia autora *Krytyki czystego rozumu*. Uznać jednak trzeba, że spór o rozumienie Kanta, w ramach nawiązujących do niego filozofii, trwa do dziś. Warto w związku z tym przytoczyć dwa fragmenty, obydwa z dzieł opublikowanych w roku 2005. Herbert Schnädelbach charakteryzuje filozofię pokantowską — mieszcząc się w obszarze wąskiego jej rozumienia — i stwierdza: „Jeśliby patrzeć historycznofilozoficznie, epoka pokantowska rozpoczęła się już za życia Kanta. O ile ukazanie się pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* pozostało niemal całkowicie bez echa, o tyle *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*... jako przełomowe dzieło rozpoczęły szeroką recepcję, która zaowocowała szeregiem zgodnych komentarzy, wśród których był nawet sześciotomowy *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*"[12]. Opinia Schnädelbacha — jakkolwiek wypada zaznaczyć, że pierwsze wydanie *Krytyki czystego rozumu* przyniosło między innymi słynną recenzję Christiana Garvego (1742—1798)[13] — oddaje sens tego, co można nazwać „filozofią pokantowską" w wąskim sensie. Ale Steffen Dietzsch, autor biografii Kanta, idzie jeszcze dalej i akcentuje trudności, jakie myśl ta wywoływała nie tylko wśród współczesnych Kantowi, lecz także o wiele później. Pisze: „Spośród przyjaciół i kolegów Kanta jedynie Jacob Sigismund Beck rozumiał, że krytyka Kantowska we własnym mniemaniu »owym schematyzmem ukoronowała swoje dedukcyjne przedsięwzięcie«. Sam Kant nie pozostawiał żadnych wątpliwości co do zasadniczej funkcji właśnie tej części teorii w obrębie swej nowej krytycznej koncepcji poznania: »Schematyzm jest jednym z najtrudniejszych punktów — nawet pan Beck nie może się w tym rozeznać. Uważam ten rozdział za jeden z najważniejszych«. Postrzeganie tej części teorii *Krytyki czystego rozumu* okazuje się potem w historii recepcji kantyzmu niemalże znakiem schizmy, po którym można rozpoznać zrozumienie »jednej z najpiękniejszych stron filozofii Kantowskiej, łączącej czystą zmysłowość i czysty intelekt«, albo też brak zrozumienia dla Kantowskiego dokonania (od Herdera poprzez Schopenhauera po Richarda Kronera)"[14].

---

[12] H. Schnädelbach: *Kant*. Leipzig 2005, s. 130.

[13] Na ten temat zob. *Spór wokół „Krytyki czystego rozumu" Immanuela Kanta*. W: Ch. Garve: *Rozprawy popularnofilozoficzne*. Tłum. i oprac. R. Kuliniak i T. Małyszek. Wrocław 2002, s. 165—227.

[14] S. Dietzsch: *Immanuel Kant. Biografia*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 2005, s. 95.

Próba uchwycenia sytuacji filozofii po Kancie, a ściślej: zrozumienia sytuacji, w jakiej znalazła się filozofia Kanta po śmierci Hegla, jest niezwykle złożona. Zdaje się bowiem, że właśnie filozofia po Heglu, a jest ona — najogólniej mówiąc — nieciekawa, zaczyna wykazywać symptomy neokantyzmu. Na taki stan rzeczy wpływa kilka czynników, spośród których za najważniejszy należy uznać idealizm niemiecki. Zwyczajowe zaliczenie Kanta do idealizmu niemieckiego wypacza właściwy sens neokantyzmu. Kant nie jest idealistą niemieckim. Źródeł takiego poglądu należy upatrywać w ogólnej tendencji filozofii tamtego czasu, a mianowicie w jej dążności do zbudowania systemu. Dla Kanta natomiast system filozoficzny miał znaczenie drugorzędne. Z tej perspektywy problem okazuje się bardziej złożony, gdyż nie wystarczy, aby wśród tych, którzy do Kanta nawiązują, wskazać jego obrońców oraz oponentów. Zwyczajowy podział na „kantystów" i „antykantystów" niewiele wyjaśnia, albowiem sugeruje, że „kantyści" uchwycili istotę filozofii krytycznej Kanta w świetle jego niechęci do zbudowania systemu. Tymczasem, jeśli założyć, że należy się posługiwać terminem „filozofia pokantowska" w ścisłym sensie, okazuje się, iż tendencja do zbudowania systemu stanowi wspólny mianownik łączący kantystów i antykantystów. Kwestia jest złożona także wówczas, gdy jedni interpretatorzy zaliczają danego myśliciela do kantystów, inni zaś — do antykantystów (za przykład może posłużyć przypadek G.E. Schulzego). Ani kantyści: Karl Leonhard Reinhold, Gottlob Ernst Schulze, Salomon Maimon i Jakob Sigismund Beck (1761—1840), ani antykantyści: pochodzący z Królewca Johann Georg Hamann (1730—1788), Johann Gottfried von Herder (1744—1803), Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819) oraz Christoph Gottfried Bardili (1761—1808), nie uchwycili istoty transcendentalizmu Kanta[15].

Nie zdołał jej też uchwycić idealizm niemiecki, chociaż oczywiście teza ta również stanowi przedmiot wielu sporów[16]. Jest zatem zrozumiałe, że w takiej sytuacji wskazać należy tych filozofów, którzy odcinają się od idealizmu i w powrocie do Kanta szukają możliwości obrony filozofii przed idealistami, a więc w gruncie rzeczy — także przed Heglem. Można by wymienić sporo nazwisk, ale warto zwrócić uwagę na kilka postaci działających nie tylko do roku 1831 (roku śmierci Hegla), lecz także

---

[15] Na temat sporu kantystów z antykantystami zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 8—39. Por. R. Kozłowski: *Salomon Maimon jako krytyk i kontynuator filozofii Kanta*. Poznań 1969, s. 47—65; M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 82 i nast.

[16] Teza, że Fichte kontynuuje rozważania Kanta, że zatem jego filozofia nie odbiega od zamysłu twórcy transcendentalizmu, ma wielu zwolenników. Teza ta jest równoznaczna z przekonaniem, że Kant jest idealistą niemieckim.

później. Spośród wielu filozofów działających w tamtym czasie na miano obrońców Kanta zasługują przede wszystkim: Artur Schopenhauer (1788—1860), Jakob Friedrich Fries (1773—1843), Johann Friedrich Herbart (1776—1841), Friedrich Eduard Beneke (1798—1854) oraz Bernard Bolzano (1781—1848). Manfred Pascher mówi o nich jako „przeciwnikach idealistycznego systemu myślowego à la Hegel"[17].

Warto zaznaczyć, że osobliwe miejsce w relacji do idealizmu niemieckiego zajmuje odnowiciel Arystotelesa Friedrich Adolf Trendelenburg (1802—1872), gdyż od idealistów nieco młodszy — należy już do następnego pokolenia, a ponadto jest ostatnim uczniem Karla Leonharda Reinholda. Właściwie dopiero od czasu, kiedy do głosu dochodzą wspomniani myśliciele, można mówić o sytuacji filozofii po Heglu. Kierunek tej krytyki staje się oczywisty. Filozofia Hegla, ujmowana jako system, jest postrzegana jako zaprzeczenie krytycznej filozofii Kanta. Wymaga to odwrotu od idealizmu, pojęcia jego krytyki i prób powrotu do Kanta. Od momentu pierwszych polemik z Heglem w duchu filozofii Kanta jeszcze bardzo daleka droga do neokantyzmu, ale przecież żadna filozofia nie rodzi się w próżni[18]. Stąd potrzeba wskazania tych myślicieli, którzy będąc krytykami idealistów niemieckich, nawiązują zarazem do filozofii Kanta i w tym sensie przyczyniają się do powstania neokantyzmu. Skoro bowiem filozofowie nawiązujący do Kanta rywalizowali już z uczniami Hegla, to jedyny wniosek, jaki może się tu nasunąć w kontekście neokantyzmu, brzmi następująco: neokantyzm nie musiał się pojawić w próżni, gdyż działali filozofowie, którzy przygotowali grunt pod neokantyzm. Filozofowie ci nie zawsze są zgodni z Kantem, a czasem — jak w przypadku Bolzana — są wręcz krytykami myśliciela z Królewca. Bo też ich rola nie polega i nie ma polegać na tym, że zgadzają się z Kantem. Wystarczy, że zwracają uwagę na filozofię Kanta i do niej się odwołują.

Jeszcze innym istotnym zagadnieniem, które wprawdzie wymagałoby osobnego omówienia, ale o którym nie sposób tu przynajmniej nie wspomnieć, jest kwestia nieustannej obecności Hegla w refleksji filozoficznej dziewiętnastego wieku. Będzie jeszcze o tym mowa, ale obecność ta wymaga krótkiego komentarza, tym bardziej że w zasadniczym stopniu dotyczy ona czasów rodzącego się neokantyzmu. W roku 1857 ukazała się książka urodzonego w Zielonej Górze (Grünberg in Schlesien) Rudolfa Hayma (1821—1901), zatytułowana *Hegel und seine Zeit*... (*Hegel i jego*

[17] M. P a s c h e r: *Einführung in den Neukantianismus. Kontext — Grundpositionen — praktische Philosophie*. München 1997, s. 29.

[18] Wyłania się tu problem samej filozofii i z pewnością jest to jedna z tych kwestii, których nie da się po prostu rozwiązać. Problem filozofii samej sprowadza się do tego, że wprawdzie nie powstaje ona w próżni, ale też nie jest po prostu sumą tego, co w filozofii czasu ją poprzedzającego się zdarzyło.

czasy...)[19]. Książka ta, jak wskazuje Schnädelbach, sytuuje Hegla po stronie pruskiego konserwatyzmu, którego stał się ideologiem[20]. Niezależnie od znanego dzieła Hayma zwrócić należy uwagę na fakt, że obecność Hegla w filozoficznej refleksji połowy dziewiętnastego wieku potwierdzają między innymi Ernst von Aster[21], Gerhard Lehmann[22], Herbert Marcuse[23], a także Heinrich Levy w wykładzie wygłoszonym 13 stycznia 1926 roku w berlińskim oddziale Kant Gesellschaft, następnie zaś opublikowanym w formie książkowej[24].

Różnorodność kryteriów stosowanych przy zaliczaniu filozofów do określonych kierunków filozoficznych wymaga zwrócenia uwagi na pojawiające się rozbieżności, zwłaszcza jeśli chodzi o występujących tu filozofów. Rzecz w tym, że Carl Fortlage zalicza ich do półkantystów (*Halbkantianer*)[25]. Wprawdzie Johann Eduard Erdmann (1805—1892) zalicza Bolzana do półkantystów[26], ale raczej nie jest to adekwatne do jego sytuacji. Podział na kantystów i antykantystów zdaje się jak najbardziej słuszny, ale w opracowaniach używa się jeszcze terminu „półkantyści". Idea podziału jest taka, że kantystami są ci, którzy pozostali wierni metodzie Kanta. Półkantystami są filozofowie, którzy modyfikują jego metodę. Karl Vorländer (1860—1928) w swej książce za półkantystów uznaje Karla Leonharda Reinholda, Salomona Maimona oraz Jacoba Sigismundusa Becka (1761—1840)[27]. Ale jednocześnie podkreślić trzeba, że Vorländer nie jest autorem tego podziału. Wcześniej bowiem terminu „półkantyści" użył właśnie Johann Eduard Erdmann, chociaż odniósł go do innych my-

[19] R. Haym: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Berlin 1857. (Nachdruck — Hildesheim 1962).

[20] Zob. H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006, s. 126.

[21] E. von Aster: *Neukantianismus und Hegelianismus*. In: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem 60. Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*. Hrsg. von A. Pfänder. Leipzig 1911, s. 1—25; Idem: *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel)*. Berlin—Leipzig 1921.

[22] Zob. G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*.; Idem: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953.

[23] H. Marcuse: *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*. Tłum. D. Petsch. Warszawa 1966.

[24] H. Levy: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg 1927.

[25] Zob. G. Fortlage: *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*. Leipzig 1852, s. 344—347.

[26] J.E. Erdmann: *Philosophie der Neuzeit. Der deutsche Idealismus. Geschichte der Philosophie VI*. Hamburg 1971, s. 40.

[27] Zob. K. Vorländer: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. 3. Aufl. Leipzig 1911, s. 260—262.

ślicieli niż Vorländer. Erdmann pisze tak: „Obrona nauki Kanta przed wpływem innych, wcześniejszych i równoczesnych, poglądów doprowadziła do tego, że dodano do niej obce elementy"[28]. Filozofów, którzy dokonali takiej syntezy, nazywa Erdmann „półkantystami"[29] i twierdzi, że filozofiami tego typu są: Friedricha Bouterweka (1766—1828) absolutny wirtualizm, Wilhelma Traugotta Kruga (1770—1842) transcendentalny syntetyzm oraz Jakoba Friedricha Friesa (1773—1843) antropologizm. Okazuje się jednak, że już wcześniej problem ten podjął uczeń Schleiermachera Heinrich Ritter (1791—1869), który w roku 1827 opublikował książkę zatytułowaną *Die Halb-Kantianer und der Pantheismus*...[30]. Podtytuł zawiera nawiązanie do słynnej książki przyjaciela Kanta — Gottloba Benjamina Jäschego (1762—1842), który w latach 1826, 1828 i 1832 wydał trzytomowe dzieło *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalt*...[31]. Z kolei kiedy Falckenberg mówi o półkantystach, podkreśla, że to „określenie jest dlatego słuszniejsze, że każdy z nich z Kantowskiej nauki przyswoił sobie tylko określoną, wydzieloną część i domieszał do niej obcy element. Ten niekantowski element pochodzi u Friesa z Jacobiego filozofii wiary, u Herbarta — z Leibniza monadologii i z eleatycko-atomistycznej nauki starożytności, u Schopenhauera — z religii indyjskiej i (jak u Benekego) z sensualizmu Anglików oraz Francuzów"[32]. Interesujące, że Erdmann także Bolzana nazywa półkantystą. Natomiast postacią, o której warto wspomnieć, czego Erdmann nie czyni, jest Johann Heinrich Abicht (1762—1816), od 1804 roku profesor logiki i metafizyki Uniwersytetu w Wilnie, z czasem coraz bardziej ceniący Fichtego.

---

[28] „Die Vertheidigung der Kantischen Lehre gegen andere, frühere und gleichzeitige, Ansichten hat zur Folge, dass sie mit fremden Elementen versetzt wird". J.E. Erdmann: *Versuch einer wissenschaftlicher Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3. Abt. 1: *Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant*. Theil 1. Leipzig 1848, s. 345.

[29] Zob. ibidem, s. 346.

[30] H. Ritter: *Die Halb-Kantianer und der Pantheismus. Eine Streitschrift, veranlaßt durch Meinungen der Zeit und bei Gelegenheit von Jäsche's Schrift über den Pantheismus*. Berlin 1827.

[31] G.B. Jäsche: *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalt. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuer Philosophie*. 3 Bde. Berlin 1826—1832. Trzeci tom został opatrzony osobnym tytułem: *Allheit und Absolutheit oder die alte kosmotheistische Lehre des „hen kai pan" in ihren modernen idealistischen Hauptformen und Ausbildungsweisen*.

[32] R. Falckenberg: *Geschichte der neueren Philosophie. Von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*. 4. verb. Aufl. Leipzig 1902, s. 426—427.

Złożoność sytuacji, w jakiej znalazła się filozofia po śmierci Hegla, wymaga wskazania filozofów najważniejszych z perspektywy rodzącego się neokantyzmu. Gerhard Lehmann pisze tak: „W drugim trzydziestoleciu dziewiętnastego wieku filozofia zachowuje się bardzo nieprzychylnie wobec absolutnego idealizmu"[33]. Filozofów tych — w tytule rozdziału — określa mianem przeciwników (*die Gegner*), a zalicza do nich Artura Schopenhauera, Jakoba Friedricha Friesa oraz Johanna Friedricha Herbarta. Spośród nich za najważniejszego uznaje Lehmann właśnie Friesa. Nie są to jeszcze myśliciele, których można wiązać z neokantyzmem, lecz filozofowie tworzący w opozycji do Hegla. Już to jest wystarczającym powodem uznania ich szczególnej roli. Oprócz wymienionych przez Lehmanna filozofów warto tu jeszcze wskazać dwóch innych, a mianowicie Friedricha Eduarda Benekego oraz Bernarda Bolzana. Najwięcej trudności sprawia właśnie Bolzano, ale nie wolno zapominać, że z jednej strony, będąc krytykiem Kanta, korzysta jednocześnie Bolzano z jego odkryć, z drugiej zaś — dokonując owej krytyki, sięga do logiki Leibniza. Na marginesie dodać jedynie wypada, że August Messer (1867—1937), uczeń i współpracownik Oswalda Külpego (1862—1915), kiedy mówi o przeciwnikach idealizmu spekulatywnego, wymienia Friesa, Herbarta, Benekego, Schopenhauera, ale także Feuerbacha oraz reprezentantów „wulgarnego materializmu", to znaczy Jakoba Moleschotta (1822—1893), Karla Vogta (1817—1895) oraz Ludwiga (Louisa) Büchnera (1824—1899)[34]. Stanowisko Messera jest ważne dlatego, że przygotowuje on jedną z pierwszych prób kodyfikacji filozofii dziewiętnastego wieku, a jednocześnie nie ogranicza się do reprezentantów psychologizmu. Jest to o tyle istotne, że Friesowi Messer nie przypisuje — jak czyni to Kuno Fischer — psychologizmu; wprost przeciwnie, broni Friesa przed takim zarzutem, uznając go za nieuprawniony[35].

2.1. Artur Schopenhauer[36]

Za największego krytyka idealistów niemieckich uchodzi Artur Schopenhauer, którego filozofia zawiera ogromny ładunek negatywnych emo-

[33] G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8..., s. 119.

[34] A. M e s s e r: *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert*. 4.—5. Aufl. Leipzig 1920, s. 80—116.

[35] Ibidem, s. 81.

[36] Artur S c h o p e n h a u e r (1788—1860) znany jest przede wszystkim jako autor *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Leipzig 1819—1844) oraz *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften* (Berlin 1851).

cji; te zaś wzbudzają w nim właśnie idealiści. W tekście *O filozofii uniwersyteckiej*[37] dokonuje on oceny swoich poprzedników i pisze: „Do szkód, jakie filozofia uniwersytecka wyrządziła filozofii prawdziwej i poważnie potraktowanej, należy zwłaszcza (...) zastąpienie filozofii Kanta oszustwami trzech rozdętych sofistów. A mianowicie najpierw Fichtego, potem Schellinga, obu nie pozbawionych talentu, wreszcie jednak prymitywnego i obrzydliwego szarlatana, Hegla, tego zgubnego człowieka, który całkowicie zdezorganizował i zepsuł głowy całemu pokoleniu, okrzyknięto mężami, którzy rzekomo kontynuowali naukę Kanta, wykroczyli poza nią i tak, właściwie na jego ramionach, osiągnęli nieporównanie wyższy stopień poznania i wglądu (w istotę rzeczy), z którego niemal z pobłażaniem spoglądać mogą na pracę Kanta, przygotowującą ich świetność; a więc oni dopiero byli prawdziwymi filozofami"[38]. Nieco wcześniej zaś Schopenhauer zauważa: „Kto (...) miałby jeszcze wątpliwości co do ducha i celów filozofii uniwersyteckiej, niech popatrzy na los Heglowskiej pseudomądrości. Czy zaszkodziło jej to, że jej podstawowa myśl jest pomysłem najbardziej absurdalnym, że był to świat postawiony na głowie, filozoficzna burleska, że jej treść była bezsensownym pustosłowiem, dobrym dla zakutych łbów, i że jej wykład w dziełach samego twórcy jest najbardziej obrzydliwym i bezsensownym galimatiasem, ba, przypomina napady szaleństwa? O, nie, w najmniejszym stopniu"[39].

W świetle przytoczonych fragmentów wydawać się może, że jest Schopenhauer pełen nienawiści do idealistów niemieckich. Trzeba jednak mieć na uwadze fakt historyczny, a mianowicie uwzględnić czas wydania tekstu Schopenhauera i porównać go z czasem wydania *Wykładów z historii filozofii* G.W.F. Hegla. *Parerga und Paralipomena*... Schopenhauera zostały opublikowane w roku 1851, a króciutka *Przedmowa* autora datowana jest na grudzień 1850 roku. *Wykłady z historii filozofii* Hegla nie ukazały się wprawdzie za życia ich autora, niemniej jednak zostały opublikowane — po raz pierwszy — w roku 1833 za sprawą Karla Ludwiga Micheleta (1801—1893). Schopenhauer znał więc nie tylko doktrynę Hegla, lecz także jego wykłady i dlatego jego uwagi można postrzegać jako reakcję na niezwykle radykalną i niesprawiedliwą ocenę filozofii niemieckiej przez Hegla, który z kolei napisał: „Filozofia Fichteańska jest doprowadzeniem do końca filozofii Kantowskiej. Poza tymi (dwiema — ŚFN) i filozofią Schellinga nie ma żadnych filozofii. Inni coś z nich chwytają i za pomocą tego je zwalczają. *Ils se sont battus les flancs pour être de grands*

[37] A. Schopenhauer: *O filozofii uniwersyteckiej*. W: Idem: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*. Tłum. J. Garewicz. T. 1. Warszawa 2002, s. 179—252.

[38] Ibidem, s. 216—217.

[39] Ibidem, s. 186.

hommes (Czynili daremne wysiłki, żeby być wielkimi ludźmi — ŚFN). Należą do nich Bouterwek, Reinhold, Fries, Krug itd.; jest to kompletna mierność (umysłowa — ŚFN), grająca wielkiego pana"[40]. Warto na marginesie zauważyć, że właśnie w *Wykładach z historii filozofii* utrwalona została *nolens volens* uproszczona wizja rozwoju filozofii po Kancie, sprowadzona do najważniejszych postaci, jakimi byli Fichte, Schelling i oczywiście Hegel. Dlatego między innymi krytyczna ocena idealizmu niemieckiego dokonana przez Schopenhauera, który w innym miejscu pisze: „Studiowanie filozofii Kanta daje dziś ten jeszcze szczególny pożytek, że uczy, jak nisko upadła literatura filozoficzna w Niemczech od czasów *Krytyki czystego rozumu*; jego głębokie rozważania tak odbiegają od dzisiejszej prymitywnej gadaniny, że ma się wrażenie, jak gdyby słychać było z jednej strony obiecujących kandydatów, a z drugiej fryzjerów"[41]. Podobnie jak w tekście *O filozofii uniwersyteckiej*, także tutaj dokonuje Schopenhauer krytyki idealistów niemieckich. Można oczywiście polemizować ze stanowiskiem Schopenhauera, z jego oceną Schellinga i Hegla, który został określony jako „płaski, bezduszny, obrzydliwy ignorant i szarlatan, który z bezprzykładnym zuchwalstwem nabazgrał niedorzeczności i nonsensy, ogłoszone przez jego sprzedajnych zwolenników za nieśmiertelną mądrość, a przez głupców za nią przyjęte, przez co rozległ się chór tak pełen podziwu, jakiego nigdy przedtem nie słyszano"[42].

Filozoficzny los spłatał jednak figla również Schopenhauerowi, zajadłemu krytykowi idealizmu niemieckiego, a zwłaszcza Hegla. Oczywiście, nie sposób odmówić racji autorowi dzieła *Świat jako wola i przedstawienie*, gdy dokonując oceny Fichtego, stwierdza: „(...) aż po dziś dzień nie brak autorów filozoficznych, którzy starają się narzucić nowemu pokoleniu tradycyjnie już przyjętą fałszywą sławę Fichtego i zapewniają całkiem na serio, że Fichte uskutecznił to, czego Kant tylko próbował: on jest właściwie tym prawdziwym (filozofem)"[43]. Los bywa okrutny. Z taką samą bowiem mocą, z jaką zwalczał idealistów niemieckich, wprowadza Schopenhauer do filozofii Kanta modyfikacje odbiegające od pierwowzoru autorstwa filozofa z Królewca. Nadając krytycznej filozofii Kanta charakter metafizyczny, oddala się więc Schopenhauer od zamysłu autora *Krytyki czystego rozumu*. I chociaż pozostaje mu bliższy niż idealiści[44], to jednak

---

[40] G.W.F. H e g e l: *Wykłady z historii filozofii*. T. 3. Tłum. Ś.F. N o w i c k i. Przejrzał A. W ę g r z e c k i. Warszawa 2002, s. 568.

[41] A. S c h o p e n h a u e r: *Urywki o historii filozofii*. W: I d e m: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*. T. 1..., s. 127, przypis.

[42] Ibidem.

[43] Ibidem, s. 126.

[44] Zob. A. S c h o p e n h a u e r: *Krytyka filozofii Kanta*. W: I d e m: *Świat jako wola i przedstawienie*. Tłum. J. G a r e w i c z. T. 1. Warszawa 1994, s. 623—803.

nie udaje mu się uchwycić istoty filozofii Kanta, co spośród współczesnych interpretatorów pokazuje Andreas Lorenz[45], a wcześniej akcentuje — urodzony w Morągu — (Adolf) Otto Suckau (1885—?)[46].

Schopenhauer nastręcza jednak jeszcze innego problemu swoim współczesnym, a mianowicie problemu znajomości jego twórczości, gdyż szerszej publiczności stał się znany bardzo późno. „O ile wcześniejsze prace — pisze Hanna Buczyńska-Garewicz — nie przyniosły Schopenhauerowi rozgłosu i przez kilkadziesiąt lat jego życia on i jego dzieło pozostawały w ukryciu, nieznane, o tyle *Parerga*, wydane późno w 1851 roku w Berlinie, przyniosły natychmiastowe i szerokie zainteresowanie, entuzjastyczne recenzje i lawinę komentarzy"[47]. Problem polega więc na tym, że kiedy toczyły się boje o kształt filozofii po Heglu, wtedy Schopenhauer — jeden z najważniejszych oponentów Hegla — nie był znany. A przecież trzeba wyraźnie zaakcentować fakt, że inni myśliciele już w rok po śmierci Hegla, a więc w roku 1832, publikowali swe dzieła podejmujące polemikę z filozofią Hegla. Byli to mianowicie Carl Fortlage[48] oraz Friedrich Eduard Beneke[49]. Na fakt, że Schopenhauer nie był wcześniej znany, zwraca również uwagę jego biograf Rüdiger Safranski, który pisze: „Jako filozof jednak Artur Schopenhauer rzeczywiście narodził się w Londynie. Wtedy też po raz pierwszy zaistniał w publicznej świadomości. Ma sześćdziesiąt cztery lata i ukończył już dzieło życia, którego świat nie zauważył, kiedy w kwietniu 1853 roku angielska gazeta »Westminster and Foreign Quarterly Review« wydobywa tego Kaspara Hausera niemieckiej filozofii na światło dzienne"[50]. Paradoks polega na tym, że Schopenhauer — z racji swych zachowań — jest dzisiaj bardziej znany niż filozof, który w o wiele większym stopniu przyczynił się do tego, że filozofia Kanta żyła nawet w czasach dominacji Hegla. Filozofem tym był Jakob Friedrich Fries. Warto przy tej okazji wskazać, że Fortlage już w przedmowie do swej

[45] Zob. na ten temat przede wszystkim A. Lorenz: *Gewissheit versus Hypothese. Postmetaphysische Untersuchungen zur Philosophie Auffassung bei Kant, Newton und Schopenhauer*. Düsseldorf 2002; Idem: *Das Problem der Dinge an sich bei Kant, Schopenhauer und Freud*. Wrocław 2004.

[46] O. Suckau: *Schopenhauers falsche Auslegung der Kantischen Erkenntnistheorie. Ihre Erklärung und ihre Folgen*. Weimar 1912.

[47] H. Buczyńska-Garewicz: *Wstęp*. W: A. Schopenhauer: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*. T. 1..., s. VIII.

[48] Zob. C. Fortlage: *Die Lücken des Hegelschen Systems der Philosophie. Nebst Andeutung der Mittel, wodurch eine Ausfüllung derselben möglich ist*. Heidelberg—Leipzig 1832.

[49] F.E. Beneke: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Eine Jubeldenkschrift auf die „Kritik der reinen Vernunft"*. Berlin—Posen—Bromberg 1832.

[50] R. Safranski: *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii. Biografia*. Tłum. M. Falkowski. Posłowie M. Janion. Warszawa 2008, s. 15.

książki zauważa, że idealiści niemieccy „zgubili z oczu wspólne źródło, z którego pochodzą"[51]. Źródłem tym jest oczywiście filozofia Kanta.

2.2. Jakob Friedrich Fries[52]

Bliższy filozofii Kanta niż Schopenhauer był z pewnością Jakob Friedrich Fries, uczeń Johanna Gottlieba Fichtego. Friesa już za życia spotkały nieprzyjemności ze strony Hegla[53], a później także nie do końca obiektywne oceny ze strony historyków filozofii. Kuno Fischer, którego większość postrzega jako sprawcę nieporozumień dotyczących filozofii Friesa, stwierdza: „Psychologiczna kontynuacja i odnowienie Kantowskiej krytyki, owa tak zwana krytyka antropologiczna, znajduje swoje główne przedstawienie w filozofii J.F. Friesa i jego zwolenników"[54]. Jeszcze dobitniej kwestię tę formułuje Friedrich Überweg, który pisze wprost: „Jakob Friedrich Fries (...) jest głównym reprezentantem psychologizmu"[55]. W tym kontekście warto podkreślić fakt, że nieco łagodniej potraktował Friesa Wilhelm Windelband, potwierdzający pokrewieństwo jego stanowiska ze stanowiskiem Kanta. Windelband pisał, że Fries wymagał, „aby pożądane przez filozofię krytyczną poznanie form apriorycznych samo miało charakter *a posteriori*, a mianowicie następowało za pomocą d o ś w i a d c z e n i a w e w n ę t r z n e g o"[56]. Ale w książce poświęconej filozofii nowożytnej rozdział dotyczący filozofii Friesa i nawiązującego do niego Benekego zatytułował Windelband *Psychologizm*[57].

Wydaje się jednak, że najpełniejszą, uwzględniającą wszystkie inspiracje, ocenę stanowiska Friesa znajdzie czytelnik w książce Lehmanna.

---

[51] C. F o r t l a g e: *Die Lücken des Hegelschen Systems der Philosophie...*, s. VII.

[52] Jacob Friedrich F r i e s opublikował *Reinhold, Fichte und Schelling*. Leipzig 1803; *Neue Kritik der Vernunft*. 2 Bde. Heidelberg 1807, oraz *System der Metaphysik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*. Heidelberg 1824. O filozofii Friesa będzie mowa w drugiej części pracy.

[53] Zob. H. S c h n ä d e l b a c h: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 87 i 124.

[54] K. F i s c h e r: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5: *Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg 1869, s. 14.

[55] F. Ü b e r w e g: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. 147.

[56] W. W i n d e l b a n d: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mit einem Schlußkapitel „Die Philosophie im 20. Jahrhundert"*. Hrsg. von H. H e i m s o e t h. 13. Aufl. Tübingen 1935, s. 484.

[57] W. W i n d e l b a n d: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2: *Die Blütezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart*. 7.—8. Aufl. Leipzig 1922, s. 416—421.

Stwierdza on mianowicie, że Fries pozostaje w zależności od wielu współczesnych mu filozofów, i pisze: „(...) wydaje się, że Fries broni stanowiska Kanta wobec systemów idealistycznych następców. Jednakże (...) nie da się w ogóle pomyśleć krytycyzmu Friesa bez idealistycznej metafizyki. Wprawdzie w każdym elemencie nawiązuje Fries do Kanta, ale od Fichtego przejmuje myśl o czystej aktywności Ja, od Schellinga nieświadomą organizację rozumu jako »przyrodę«, od Jacobiego poznanie bezpośrednie, do którego odnosi się tylko intelekt, a którego nie może ani wytworzyć, ani zmienić refleksja. Fries w takim samym stopniu jest zależny od Reinholda i filozofów naczelnej zasady (*Grundsatzphilosophen*), Maimona i Schulzego, jak i wobec romantyków; w wielu punktach styka się ze Schleiermacherem, w jednym punkcie zbliża się nawet do Eschenmayera (a mianowicie w jego nauce o »przeczuciu« (*Ahndung*)): pomimo wyrażonej empirystycznej postawy zasadniczej jest filozofem wiary, pomimo mocno realistycznego zabarwienia jest idealistą"[58]. Rzecz jednak w tym, że z dzisiejszej perspektywy filozofia Friesa bywa oceniana nieco inaczej, a już z pewnością najbardziej krytykowanym elementem, jej przypisywanym, jest właśnie rzekomy psychologizm. Takie stanowisko głoszą przede wszystkim Reinhard Kleinknecht oraz Klaus Sachs-Hombach. Ten ostatni stwierdza wprost, że swoje zadanie postrzega jako „obronę Friesa przed zarzutem psychologizmu"[59]. Ale warto przypomnieć fakt, że już w 1875 roku Heinrich Eggeling, jeden ze zwolenników Friesa, pisał: „(...) przez piszących historię filozofii nowożytnej niemal zawsze jest Fries fałszywie rozumiany"[60].

Zdaniem Cassirera — i można to postrzegać jako istotną zasługę Friesa w rozumieniu filozofii — w przekonaniu Friesa nie istnieje żaden spekulatywny kierunek filozofii po Kancie[61]. Cassirer podkreśla zarazem, że tym, co odróżnia Friesa od innych myślicieli, jest nawiązanie także do przedkrytycznych dzieł Kanta[62]. Punkt wyjścia filozofii Friesa byłby oczywiście taki sam, jak w przypadku Schopenhauera. Co więcej — a była już o tym mowa — to właśnie Schopenhauer zdaje się odgrywać dziś większą rolę w historii filozofii. Problem jednak w tym, że jest ona wyznaczona

[58] G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie...*, s. 118—119.

[59] K. Sachs-Hombach: *Kant und Fries. Erkenntnistheorie zwischen Psychologismus und Dogmatismus*. „Kant-Studien" 2002, Bd. 93, s. 202.

[60] H. Eggeling: *Kant und Fries. Die anthropologische Auffassung der „Kritik der Vernunft" in ihren wesentlichen Punkten erörtert*. Braunschweig 1875, s. 4.

[61] „Die gesamte spekulative Bewegung, die mit Fichte einsetzt und die darauf gerichtet ist, den kritischen Idealismus Kants in einen »absoluten Idealismus« umzubilden, ist für Fries nicht vorhanden". E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3..., s. 447.

[62] Ibidem, s. 448.

nie tyle krytyką idealizmu niemieckiego, ile własnymi pomysłami autora *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Można wprost stwierdzić, że zapomnienie Friesa wynika z jego pozostawania w obszarze filozofii Kanta, natomiast filozofia Schopenhauera oddziałuje przez jego własne pomysły metafizyczne. Można także doszukiwać się różnic w osobowościach obu myślicieli. Ernst von Aster pisze o tym następująco: „Zupełnie inną drogą idzie Artur Schopenhauer (1788—1860), ostatni filozof, który z naciskiem określa siebie jako »kantystę«, a nawet jako jedynego prawdziwego i godnego następcę Kanta. Jeżeli Fries i Herbart zajmują wobec systemu fichteańsko-heglowskiego postawę chłodnej negacji, to u Schopenhauera negacja ta przechodzi w okrutne szyderstwo, w zjadliwą drwinę"[63].

Oczywiście, z dzisiejszej, czasowo bardzo odległej perspektywy nie jest istotne, czy bliższy Kantowi — a więc zarazem tym, który trafniej uchwycił krytykę idealizmu — był Schopenhauer czy też Fries. Z pewnością jednak argument ten odegrał istotną rolę w dalszym rozwoju filozofii po Heglu. Symptomatyczne wszakże jest to, że ani jeden, ani drugi nie stworzył szkoły. Wprawdzie doczekali się następców i więcej ich miał Fries, ale nie była to jakaś szokująca liczba. Kontynuację myśli Schopenhauera podjęło w gruncie rzeczy tylko dwóch myślicieli, a mianowicie wydawca jego dzieł Julius Frauenstädt (1813—1879) oraz (Karl Robert) Eduard von Hartmann (1842—1906). Nieco inaczej sprawa ma się z Friesem, do którego nawiązywał najpierw Jürgen Bona Meyer (1829—1897)[64], a na przełomie XIX i XX wieku — Leonard Nelson (1882—1927), który stworzył tak zwaną Nową Szkołę Friesa[65]. Nie wydaje się jednak, aby w jednym i drugim wypadku można mówić wprost o kontynuacji, toteż obaj myśliciele — zarówno Schopenhauer, jak i Fries — wpisują się raczej w krytykę idealizmu niemieckiego, a ściślej — w krytykę filozofii Hegla, niż wyznaczają początek neokantyzmu. Do początków neokantyzmu zo-

[63] E. von Aster: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 399.

[64] Friedrich Überweg pisze wprost: „Nawiązując do Friesa, także Jürgen Bona Meyer reprezentował psychologiczny empiryzm jako właściwą kontynuację filozofii kantowskiej". F. Überweg: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. 156. Natomiast zupełnie inaczej kwestia ta wygląda z dzisiejszej perspektywy, kiedy Klaus Christian Köhnke stwierdza: „Dzisiaj prawie całkowicie zapomniane — ale z historycznofilozoficznego punktu widzenia o charakterystycznym znaczeniu dla czasów sporu o materializm — jest ponowne odkrycie krytycyzmu przez Jürgena Bonę Meyera". K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 157. Na tej podstawie — o czym będzie jeszcze mowa — Köhnke uzna Meyera za pierwszego neokantystę.

[65] Bardzo krytycznie do Friesa i Nelsona odniósł się Cassirer w artykule zawartym w „Philosophische Arbeiten". Zob. E. Gassirer: *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes"*. In: „Philosophische Arbeiten". Hrsg. von H. Cohen und P. Natorp. Bd. 1: *1906—1907*. Giessen 1907, s. 1—35.

stało jeszcze trochę czasu, choć jednak już zdarzają się myśliciele, którzy, podobnie jak Schopenhauer i Fries, krytykują idealizm niemiecki albo wprost poszukują innych sposobów filozofowania, których cechą charakterystyczną jest to, że są bliższe filozofii Kanta niż filozofii Fichtego, Schellinga czy też Hegla. Na marginesie warto zaznaczyć, że filozofowie nawiązujący do Kanta nie stanowią jakiejś ogromnej rzeszy filozofujących. Raczej spośród tych, którzy krytykują Hegla, jedynie nieliczni, przynajmniej kiedy Hegel jeszcze żyje bądź też bezpośrednio po jego śmierci, akcentują konieczność powrotu do Kanta. Nie pojawia się taka idea ani wśród uczniów samego Hegla — ani tych uznawanych za reprezentantów lewicy, ani też tych uznawanych za przedstawicieli prawicy heglowskiej — ani tym bardziej u Sørena Kierkegaarda, ani również w tak zwanej szkole historycznej[66]. Hasło powrotu do Kanta pojawia się — o czym będzie jeszcze mowa — u Ernsta (Marii Johanna Karla) Freiherra von Feuchterslebena (1806—1849).

Czy Fries był psychologistą? Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest, bo i nie może być jednoznaczna. Marek Kazimierczak, autor jedynej w języku polskim rozprawy poświęconej początkom neokantyzmu, stwierdza: „Jedną z pierwszych i znaczących w dziejach recepcji filozofii Kanta prób psychologicznej interpretacji założeń Kantowskiego transcendentalizmu podjął współtwórca nowoczesnej psychologii, a zarazem prekursor jednej z neokantowskich szkół znanej pod nazwą neofriezjańskiej — Jacob Friedrich Fries. Jako jeden z pierwszych przeciwników absolutnego idealizmu Hegla, broniąc założeń Kantowskiego krytycyzmu przed idealistycznymi następcami Kanta, tj. Fichtem, Schellingiem i Heglem, sam uznawał się za najwierniejszego jego ucznia"[67]. Postawiona teza wydaje się, w świetle tego, co tu już powiedziano, co najmniej dyskusyjna. Klaus Sachs-Hombach pisze w tym kontekście o licznych rozbieżnościach, jakie zaznaczają się w ocenie filozofii Friesa[68]. Nie wolno również zapominać, że w podobnym kierunku idzie interpretacja Ernsta Cassirera, który mówi, że Fries jest bardzo daleki od „systemów filozoficznego empiryzmu"[69]. Z tego też powodu Cassirer proponuje odróżnić metodę Friesa od rezultatów, do jakich prowadzi ta metoda, i pisze: „Nie mamy więc tu do czynienia ani z »wewnętrzną fizyką eksperymentalną«, ani też z czystą historią naszego rozumu, która by pokazywała, jak dochodzi on do takiego bądź innego poznania, lecz idzie tu — aby użyć współczesnego

[66] Zob. H. Schnädelbach: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg—München 1974.

[67] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999, s. 54—55.

[68] Zob. K. Sachs-Hombach: *Kant und Fries*..., s. 201—202.

[69] E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3..., s. 452.

wyrażenia — o analizę fenomenologiczną i o czysto »ejdetyczny« wgląd w istotę. Oczywistym jest, że takie fenomenologiczne rozważania miał przed oczyma także Fries i w wielu miejscach faktycznie to pokazał. Jednakże co się tyczy metodycznej charakterystyki, to oprócz sporadycznych przypadków nie udało mu się oddzielić tego postępowania z pewnością od »indukcyjnego« postępowania fizjologicznej antropologii"[70]. Chyba zdołał Cassirer uchwycić istotę sprawy, a mianowicie pokazać epistemologiczny charakter stawianych przez Friesa tez. Problem w tym, czy rzeczywiście tak należy pojmować kwestię psychologizmu Friesa. Wówczas bowiem okazuje się, że jedna jedyna interpretacja neokantowska, która jest bliska oryginałowi (czytaj: Kantowi), wiąże się ze szkołą marburską. Kwestia ta wymaga jeszcze przedyskutowania. Inna sprawa, że przywoływany już Kuno Fischer w innym miejscu podkreśla, iż „filozoficzną nauką podstawową jest nie metafizyka, lecz antropologia w sensie wewnętrznego przyrodoznawstwa (*Naturlehre*), to znaczy antropologia psychiczna"[71]. Tym samym Fries — przynajmniej w oczach Fischera — sprzeniewierza się nauce Kanta, gdyż jego krytyka z pewnością — tak uważa Fischer — nie chce być antropologiczna. Przy okazji oceny filozofii Friesa powtarza Kuno Fischer tezę, która później stanie się przedmiotem ataków ze strony Trendelenburga i Cohena. „To, co jest *a priori*, nie może nigdy być poznane *a posteriori*"[72]. Ale na pytanie dlaczego nie, Fischer nie potrafi odpowiedzieć.

Jeśliby z kolei czytać samego Friesa, to w żaden sposób nie rzuca się w oczy jego psychologizm. Ale też w żadnym wypadku nie jest Fries filozofem, który mógłby zostać uznany za człowieka spełnionego. Świadczą o tym perypetie z Heglem mające swe źródło w ścisłym związku Friesa z korporacjami studenckimi. 23 marca 1819 roku student teologii Karl Ludwig Sand (1795—1820) zamordował pisarza, prawnika i cesarskiego szpiega w jednej osobie Augusta von Kotzebuego (1761—1819), co stało się bezpośrednią przyczyną postanowień karlsbadzkich oraz zawieszenia Friesa, który był gorącym zwolennikiem korporacji studenckich (*Bur-*

[70] „Hier haben wir es somit weder mit einer »inneren Experimentalphysik« noch mit einer bloßen Geschichte unserer Vernunft zu tun, durch die gezeigt wird, wie sie zu dieser oder jener Erkenntnis gelange, sondern es handelt sich, um den modernen Ausdruck für dies Verfahren einzusetzen, um phänomenologische Analyse und um reine »eidetische« Wesensschau. Daß eine solche phänomenologische Betrachtung auch Fries vorschwebte und daß er sie an vielen Stellen tatsächlich geübt hat, ist unverkennbar: Aber in der methodischen Charakteristik ist es ihm trotz vereinzelten Ansätzen nicht gelungen, dies Verfahren mit Bestimmtheit von dem »induktorischen« Verfahren einer physiologischen Anthropologie zu scheiden". Ibidem, s. 470—471.

[71] K. F i s c h e r: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. In: I d e m: *Akademische Reden*. Stuttgart 1862, s. 94.

[72] Ibidem, s. 99.

schenschaften)[73], w obowiązkach profesorskich. Postrzeganie Friesa jako liberalnego protektora korporacji studenckich wiązało się z jego mową wygłoszoną na zgromadzeniu studentów (Wartburgfest) koło Eisenach. Zgromadzenie miało miejsce 18 października 1817 roku i wzięło w nim udział czterech jenajskich profesorów, a mianowicie „Schweitzer, Oken, Kieser i Fries"[74]. Christian Wilhelm Schweitzer (1781—1856) był prawnikiem, Lorenz Oken (właśc. Okenfuß, 1779—1851) — filozofem, a Dietrich Georg Kieser (1779—1862) — profesorem medycyny i psychiatrii. Sam udział, jak pisze Ernst Ludwig Theodor Henke (1804—1872), skończył się ostrzeżeniem i skierowaniem sprawy do sądu akademickiego w Jenie[75]. Najgorsze miało jednak dopiero nadejść.

„Właściwymi formami samej wiedzy — pisze Fries — są raczej te, które Kant nazywa syntetycznymi poznaniami *a priori*"[76]. Natomiast nieco wcześniej podkreśla Fries, że systematyczna znajomość organizacji rozumu jest właśnie tym, co Kant opracowuje pod nazwą krytyki rozumu[77]. Jest to ciekawe z tego względu, że użyty termin „organizacja rozumu" sugerowałby raczej, że Fries należy do fizjologicznego kierunku w ramach neokantyzmu. „Celem filozofii — stwierdza natomiast w innym dziele Fries — jest nie tylko rozszerzenie naszej wiedzy, lecz także wyjaśnienie wiary, aby ją uwolnić nie tylko od zabobonu (*Aberglauben*), lecz także od fałszywych roszczeń nauki"[78]. Sam jednakże podkreśla: „(...) sama filozofia jest tylko nauką"[79]. Bardzo charakterystyczne dla Friesa jest też to, że w stosunkowo szybkim czasie stara się dokonać oceny filozofii tych, którzy tworzą w tym samym czasie, a mianowicie Fichtego i Schellinga[80]. Takie podejście do współczesnych sprawia, że już właśnie u Fichtego znajduje Fries „empiryczną psychologię" oraz „filozoficzną antropologię"[81]. Natomiast w innym miejscu mówi o psychicznej antropologii, która w części nazywanej antropologią filozoficzną stanowi „naukę przygotowawczą wszelkiej filozofii"[82]. Tym samym wydaje się, że rację ma

[73] Zob. szerzej E.L.T. Henke: *Jakob Friedrich Fries. Aus seinen handschriftlichen Nachlasse dargestellt*. Leipzig 1867, s. 202 i nast. Zob. także G. Mann: *Niemieckie dzieje w XIX i XX wieku*. Tłum. A. Kopacki. Posłowie R. Traba. Olszyn 2007, s. 68—70.

[74] E.L.T. Henke: *Jakob Friedrich Fries...*, s. 174.

[75] Zob. ibidem, s. 183.

[76] J.F. Fries: *Polemische Schriften*. Bd. 1. 2. Aufl. Halle—Leipzig 1824, s. 97.

[77] Zob. ibidem, s. 90.

[78] J.F. Fries: *Grundriß der Metaphysik. Ein Lehrbuch zum Gebrauch für Schulen und Universitäten*. Heidelberg 1824, s. 5.

[79] Ibidem, s. 7.

[80] J.F. Fries: *Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt*. Heidelberg 1807.

[81] Ibidem, s. 20.

[82] J.F. Fries: *Grundriß der Metaphysik...*, s. 13.

właśnie Wolfgang Josef Grundl (ur. 1958), który mówi o „»psychologizmie« Friesa”[83], używając cudzysłowu i podkreślając, że wprawdzie Fries znany jest jako najbardziej znaczący reprezentant psychologizmu, ale „w »Handbuch der psychischen Anthropologie« stosunek psychologii do metafizyki odgrywa jedynie podrzędną rolę”[84]. Rzeczywiście, w przywołanej przez Grundla książce[85] stosunek ten nie odgrywa nadrzędnej roli, przy czym Fries dokonuje utożsamienia antropologii psychicznej z psychologią[86]. Niemniej jednak warto wskazać, że Fries jest autorem bardzo skomplikowanych podziałów w ramach antropologii, wprowadza wiele szczegółowych sposobów rozumienia psychologii i metafizyki, co ewentualnie może owocować niezrozumieniem jego intencji.

Sam Fries mówi bardzo często o znaczeniu psychologii dla Kanta, kładąc tym samym mocne podwaliny pod interpretowanie jego filozofii w duchu psychologizmu. Już w przedmowie do pierwszego wydania *Neue Kritik der Vernunft* podkreśla, że „Kant przez swe poznanie transcendentalne miał na myśli właściwie poznanie psychologiczne, albo lepiej: antropologiczne”[87]. Dalej zaś stwierdza: „Kant popełnił jednak wielki błąd, że poznanie transcendentalne uznawał za rodzaj poznania *a priori*, a mianowicie poznania filozoficznego, i nie docenił jego empirycznej, psychologicznej natury”[88]. Stanowisko swe podtrzymał Fries w drugim wydaniu dzieła, które nosi tytuł *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*[89]. Stanowisko Friesa potwierdza Michelet, pisząc: „Fries chce uwyraźnić subiektywno-empiryczną, antropologiczną istotę poznania transcendentalnego”[90]. Michelet żywi przekonanie, że jest to filozoficzna antropologia, a „wszelki postęp w filozofii polega na badaniu władz poznawczych”[91]. Sam Fries natomiast jest przekonany i przekonanie to powtarza we wprowadzeniu do drugiego wydania, że — jak stwierdza Rudolf Eisler (1873—1926) — „podstawą całej filozofii musi być psychologia, że

[83] W.J. G r u n d l: *Die psychische Anthropologie von Jakob Friedrich Fries — eine historisch-systematische Diskussion zur Philosophie des Geistes*. Würzburg 2006, s. 84—86.

[84] Ibidem, s. 85.

[85] J.F. F r i e s: *Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geisten*. Bd. 1—2. Jena 1820—1821.

[86] Ibidem, Bd. 1, s. 2.

[87] J.F. F r i e s: *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. XXXV—XXXVI.

[88] Ibidem, s. XXXVI.

[89] J.F. F r i e s: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. 3 Bde. Heidelberg 1828—1831.

[90] K.L. M i c h e l e t: *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie im Deutschland von Kant bis Hegel*. Erster Theil. Berlin 1837, s. 413.

[91] Ibidem, s. 413—414.

także wszelkie badanie teoriopoznawcze musi wychodzić od faktów psychologicznych"[92].

Fries miał zwolenników zarówno w połowie dziewiętnastego wieku, jak i na początku wieku dwudziestego. Można zatem mówić o szkole Friesa i — jak określa się to w nawiązaniu do Österreicha — o Nowej Szkole Friesa. Do pierwszej należeli przede wszystkim: Ernst Friedrich Apelt (1812—1859), Ernst Sigismund Mirbt (1799—1847), (Johann) Friedrich (August) van Calker (1790—1870), teolog Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780—1849), a także biolog Matthias Jakob Schleiden (1804—1881). Z kolei do Nowej Szkoły Friesa należy zaliczyć takich myślicieli, jak: (Johannes Wilhelm) Hans Cornelius, Leonard Nelson, a następnie nawiązujących do Nelsona myślicieli: syna Ernsta Friedricha — Ottona Apelta (1845—1932), Heinricha Eggelinga, matematyka Gerharda Hessenberga (1874—1925), fizjologa i laureata nagrody Nobla — Ottona Fritza Meyerhofa (1884—1951). Überweg dodaje, że Friesem zajmował się także Theodor Elsenhans (1862—1918)[93]. Do Nowej Szkoły Friesa należą również logicy — Kurt Grelling (1886—1942), który najprawdopodobniej zginął w obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu, oraz Paul Isaac Bernays (1888—1977). Ponadto do zwolenników Friesa należy także zaliczyć Jürgena Bonę Meyera oraz Carla Grapengiessera. Pierwszy, o czym będzie jeszcze mowa, bardzo mocno zasłużył się dla rozwoju neokantyzmu. Drugi znany jest przede wszystkim dlatego, że był jednym z ważniejszych komentatorów sporu Trendelenburga z Fischerem[94].

Filozofia Friesa będzie przedmiotem analiz w drugiej części pracy, choć już teraz należy dodać, że dzisiaj Fries odgrywa znaczącą rolę przede wszystkim ze względu na podjęty przez Karla Raimunda Poppera „trylemat Friesa"[95]. W gruncie rzeczy jednakże należy się odwołać do Leonarda Nelsona, który jako pierwszy podjął problem tego, co można nazwać psychologicznym zwrotem w filozofii transcendentalnej[96]. W swej

[92] R. Eisler: *Die Weiterbildung der Kant'schen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie*. Leipzig 1895, s. 33.

[93] Zob. F. Überweg: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. 476—477.

[94] Carl Grapengiesser jest postacią dość tajemniczą. Rainer A. Bast stwierdza, że „nie można ustalić tożsamości Grapengiessera". Prawdopodobnie był uczniem Friesa, a tytuł profesora nadano mu „w uznaniu jego filozoficznych pism". Na pewno nie był profesorem Uniwersytetu w Jenie. Bast stwierdza, że najprawdopodobniej jest to Christian Andreas Hieronymus Grapengiesser, urodzony 9 sierpnia 1810 roku w Hamburgu i zmarły tamże 2 maja 1883 roku. Zob. R.A. Bast: *Die philosophische Bibliothek. Geschichte und Bibliographie einer philosophischen Textreihe seit 1868*. Hamburg 1991, s. 108—109, przypis 47.

[95] Zob. K.R. Popper: *Logika odkrycia naukowego*. Tłum. U. Niklas. Warszawa 2002, s. 80.

[96] Zob. na ten temat J. Woleński: *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*. Warszawa 2005, s. 35—36.

rozprawie z roku 1908 Nelson podejmuje kwestię sposobu, w jaki Fries rozumie transcendentalizm[97], ale wiąże ją z atakiem na niemal wszystkich neokantystów — zwłaszcza reprezentantów szkoły marburskiej i badeńskiej. „Natychmiast z godną podziwu przenikliwością — tak podstawy »trylematu Friesa« formułuje Nelson — ujmuje Fries rozstrzygający punkt filozofii dla wszystkich metodycznych sporów: stosunek krytyki do systemu. Rozróżnia on trzy możliwości:

a) pryncypia metafizyki zostają przejęte jako twierdzenia z innej systematycznej nauki, to znaczy zostały w niej udowodnione progresywnie; (...)
b) zostają one udowodnione regresywnie, to znaczy »przez przejście od tego, co jednostkowe, do tego, co ogólne«, a więc dadzą się udowodnić przez indukcję; (...)
c) są one niemożliwe do udowodnienia i dadzą się tylko wykazać zgodnie z regułą, która musi zawierać gwarancję logicznej niezależności i kompletności jej systemu"[98].

Z przytoczonego cytatu wynika sformułowany przez Poppera „trylemat Friesa", zawierający się w możliwości „wyboru pomiędzy dogmatyzmem, *regressus ad infinitum* i psychologizmem"[99]. Najbardziej dyskusyjny jest właśnie rzeczony psychologizm, który miałby się sprowadzać do poznania ludzkiego ducha. „Samopoznanie — pisze Fries — jest więc wymaganiem, badaniem rozumu, znajomością wewnętrznej natury ducha, antropologią!"[100]. Czy jednak zawiera się w tym psychologizm — to zupełnie inna kwestia, która może być dyskutowana, chociaż z pewnością trudno będzie dojść do ostatecznego rozstrzygnięcia.

2.3. Johann Friedrich Herbart[101]

Kolejnym filozofem, na którego należy zwrócić uwagę w kontekście sprzeciwu wobec dominacji filozofii Hegla i odrodzenia się filozofii kry-

[97] Zob. L. Nelson: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*. Göttingen 1908, s. 313—358 (§ 151—165).

[98] Ibidem, s. 314—315 (§ 152).

[99] K.R. Popper: *Logika odkrycia naukowego...*, s. 89.

[100] J.F. Fries: *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. XXXIX.

[101] Johann Friedrich Herbart (1776—1841) jest między innymi autorem *Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet*. Göttingen 1806; *Hauptpuncte der Metaphysik*. Göttingen 1806 i 1808; *Lehrbuch zur Psychologie*. Königsberg—Leipzig 1816; *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*. Königsberg 1824—1825.

tycznej, jest Johann Friedrich Herbart, następca Kanta na katedrze w Królewcu. Wprawdzie bezpośrednim następcą Kanta był Wilhelm Traugott Krug (1770—1842), który objął katedrę w roku 1805, ale opuścił ją już w marcu 1809 roku, aby udać się do Lipska. Krug nie chciał przebywać w prowincjonalnym Królewcu, a i Kant nie wydawał mu się tak wielkim myślicielem. Przybycie Kruga do Królewca się opóźniło, on sam otrzymał w tym czasie powołanie do Greifswaldu. Wreszcie przybył do Królewca, ale nie dotrzymał nawet swego zobowiązania, że pozostanie tam pięć lat[102]. Tym bardziej to dziwne, że władze Uniwersytetu w Königsbergu bardzo mocno sprzyjały Krugowi. Kiedy bowiem umarł urodzony w Ostródzie Christian Jakob Kraus (1753—1807), profesor filozofii, który na uniwersytecie miał katedrę filozofii praktycznej, katedrę tę „podzielono na dwie części: samodzielną profesurę kameralistyki oraz filozofii praktycznej. Tę drugą przyznano katedrze Kruga"[103]. Z kolei Herbart objął katedrę na początku roku 1809[104] i zajmował ją do roku 1933, a następnie przeniósł się do Getyngi, gdzie objął katedrę po zmarłym Gottlobie Erneście Schulzem, natomiast jego następcą w Królewcu został (Johann) Karl (Friedrich) Rosenkranz (1805—1879). Już w rok po przybyciu do Królewca, 22 kwietnia 1810 roku, Herbart wygłosił mowę na cześć Kanta[105].

Filozofia Herbarta, podobnie jak Schopenhauera i Friesa, nastręcza interpretatorom wielu trudności. Wprawdzie w punkcie wyjścia jest ona skierowana przeciwko idealizmowi niemieckiemu — i to mimo faktu, że Herbart uchodził za pierwszego ucznia Fichtego[106] — ale nie jest to równoznaczne, podobnie jak w przypadku Schopenhauera i Friesa, z tym, że Herbart uchwycił istotę filozofii Kanta. Co więcej, podstawowy zarzut wobec Herbarta sprowadza się do stwierdzenia, że krytycyzm w jego ujęciu jest raczej powrotem do filozofii przedkantowskiej, chociaż Lehmann głosi tezę o pokrewieństwie linii rozwojowej filozofii Herbarta z filozofią Schulzego[107]. Trudności dotyczą nie tylko rozumienia filozofii, ale w rów-

---

[102] Zob. S. Dietzsch: *Immanuel Kant. Biografia...*, s. 218—227.

[103] Ibidem, s. 222.

[104] Powodem powołania Herbarta do Królewca było — jak pisze, powołując się na Karla Kehrbacha (1846—1905), Walter Kinkel (1871—1937) — „polepszenie istoty wychowania zgodnie z założeniami Pestalozziego". W. Kinkel: *Joh. Fr. Herbart. Sein Leben und seine Philosophie*. Giessen 1903, s. 38.

[105] J.F. Herbart: *Rede, gehalten an Kants Geburtstage, den 22. April 1810, in grossen Hörsaale der Universität zu Königsberg*. In: Idem: *Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge*. Hrsg. von K. Kehrbach. Bd. 3. Langensalza 1888, s. 59—71.

[106] Zob. A. Murzyn: *Johann Friedrich Herbart i jego miejsce w kontekście pokantowskiej myśli idealistycznej*. Kraków 2004, s. 31—36.

[107] Zob. G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie...*, s. 25.

nym stopniu relacji między pedagogiką a filozofią w ujęciu Herbarta, gdyż kwestia ta do dzisiaj stanowi przedmiot sporu[108]. Przedmiotem sporu nie jest jednak stanowisko Herbarta, które Cassirer określa mianem „konstrukcja pojęć"[109], natomiast Lehmann — jako krytycyzm[110]. Nieco inna ocena wynika z różnego spojrzenia na filozofię Herbarta. Dziś natomiast, kiedy przeszłość rozpatrujemy z innej perspektywy, akcentuje się przede wszystkim powrót aż do Christiana Wolffa, jaki ma się dokonywać w filozofii Herbarta[111].

Herbart odegrał ważną rolę w rozwoju filozofii z kilku innych powodów. Na pierwszy z nich warto zwrócić uwagę w kontekście dalszych losów nie tylko neokantyzmu, lecz także całej filozofii dziewiętnastego wieku. Otóż do jego słuchaczy należał również Hermann Lotze, który — jak stwierdza Herbert Schnädelbach — „jest kluczową postacią historii filozofii dziewiętnastego stulecia"[112]. Lotze, o którym będzie jeszcze mowa, wpłynął przede wszystkim na filozofię wartości, a zwłaszcza na Wilhelma Windelbanda oraz Rudolfa Euckena, za jego zaś pośrednictwem — na Maxa Schelera. Schnädelbach podkreśla także fakt, że Lotze był uczniem Christiana Hermanna Weissego (1801—1866). Weisse natomiast — a oprócz niego Immanuel Hermann Fichte (1796—1879), Hermann Ulrici (1806—1884) oraz Maximilian Perty (1804—1884) — to główni przedstawiciele kierunku nazywanego „spekulatywnym teizmem", który stanowi późną odmianę idealizmu. Istotną rolę w kształtowaniu się poglądów Herbarta odegrał także Johann Heinrich Pestalozzi (1746—1827), uchodzący za twórcę pedagogiki, chociaż — jak stwierdza Andrzej Murzyn — „dla Herbarta, podobnie jak dla Fichtego, Pestalozzi był geniuszem, który uwalniając sztukę wychowania od rutyny i empiryzmu, oparł ją na podstawach filozoficznych"[113]. Dlatego też Herbart jest uznawany zarówno za filozofa, jak i za pedagoga.

Obiektem szczególnego zainteresowania Herbarta jest w gruncie rzeczy teoria poznania, gdyż — jak uważa Lehmann — „jego »metafizyka« nie jest zasadniczo niczym innym jak teorią poznania"[114]. Ale jest to swoista metafizyka, gdyż — jak pisze Cassirer — „nie oddanie, lecz »opracowanie«

---

[108] Andrzej Murzyn stwierdza wprost, że Herbart „był jednocześnie pedagogizującym filozofem i filozofującym pedagogiem". A. M u r z y n: *Johann Friedrich Herbart...*, s. 7.

[109] E. C a s s i r e r: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3..., s. 379.

[110] Zob. G. L e h m a n n: *Geschichte der nachkantischen Philosophie...*, s. 163—170.

[111] Zob. A. M u r z y n: *Johann Friedrich Herbart...*, s. 21 i nast.

[112] H. S c h n ä d e l b a c h: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. K r z e m i e n i o w a. Warszawa 1992, s. 261.

[113] A. M u r z y n: *Johann Friedrich Herbart...*, s. 44.

[114] G. L e h m a n n: *Geschichte der nachkantischen Philosophie...*, s. 163.

doświadczenia jest dla niego treścią metafizyki: to opracowanie jest jednak nieodzowne, ponieważ doświadczenie, w formie zmysłowego wrażenia, w której to formie wychodzi nam ono naprzeciwko, przeczy zasadniczym i niewzruszonym wymaganiom pojęcia"[115]. Herbart był uczniem Johanna Gottlieba Fichtego, przybył studiować do Jeny właśnie w roku 1794, w którym Fichte przedstawił pierwszy projekt teorii wiedzy. Z tego powodu filozofia Herbarta w jakiejś mierze od Fichtego jest zależna, choć wielu interpretatorów Herbarta uważa, że już w dwa lata później uniezależnił się od swego mistrza[116]. Niemniej jednak — podobnie jak w przypadku Schopenhauera i Friesa — okazuje się, że na filozofii Herbarta odcisnęły swe piętno przemyślenia i ustalenia kilku myślicieli. Friedrich Überweg jest przekonany, że filozofia Herbarta stanowi przeciwieństwo koncepcji Fichtego i Schellinga, natomiast nawiązanie do realistycznego elementu filozofii Kanta, do Platona i Leibniza[117]. Tezę tę potwierdza również Wilhelm Dilthey, kolejny świadek epoki, który pisze o dwóch możliwych metodach metafizyki po Kancie: „Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer wyszli od struktury świadomości i z jej punktu widzenia każdy z nich odkrył swoją zasadę *universum*. Opierając się na Herbarcie, Lotze i Fechner wyszli od świadomości jako całości danych doświadczenia i podjęli się udowodnić, że wolne od sprzeczności pojęciowe poznanie danych możliwe jest jedynie na drodze sprowadzenia świata zmysłowego do faktów i struktur duchowych. Jedni wyszli od Kanta i Fichtego, pragnących wznieść filozofię do poziomu wiedzy powszechnie ważnej. Inni zwrócili się ku Leibnizowi, dla którego interpretacja świata była to jedynie dobrze uzasadniona hipoteza"[118]. Dostrzega zatem Dilthey problematyczność punktu wyjścia w ramach omawianych tu kierunków filozoficznych, a także odmienność rozumienia filozofii. Stąd tak ogromne znaczenie ma filozofia pokantowska, w której duchu to wszystko się rozpoczęło.

W kontekście filozofii Lotzego myśl Herbarta ważna jest ze względu na związek pedagogiki z etyką. Jeden z najważniejszych uczniów Herbarta, późniejszy profesor Uniwersytetu w Dorpacie i Lipsku (Adolf Heinrich) Ludwig von Strümpell (1812—1899) poświęcił temu zagadnieniu książkę opublikowaną już w dwa lata po śmierci Herbarta[119]. „Pedagogika — pisze

---

[115] E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3..., s. 379.

[116] Zob. A. Murzyn: *Johann Friedrich Herbart*..., s. 31.

[117] Zob. F. Überweg: *Grundriss*..., Teil 4, 13. Aufl., s. 156.

[118] W. Dilthey: *O istocie filozofii*. W: Idem: *O istocie filozofii i inne pisma*. Tłum. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa 1987, s. 26; por. A. Murzyn: *Johann Friedrich Herbart*..., s. 27.

[119] L. Strümpell: *Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte und Herbart. Ein Überblick*. Braunschweig 1843.

Strümpell — nie jest żadną nauką, która ma za pryncypia niezależne pojęcia, na których podstawie mogłaby się ona samodzielnie, i bez względu na inną wiedzę, rozwinąć"[120]. Podkreślana niesamodzielność pedagogiki wymaga wskazania dyscypliny podstawowej, stanowiącej punkt wyjścia i fundament rozważań z zakresu pedagogiki. „To wszystko — stwierdza Strümpell — razem wzięte pozwala zauważyć zależność pedagogiki od doświadczenia, jednocześnie od psychologii, a ponadto od etyki (*Sittenlehre*)"[121]. Można zatem uznać, że z perspektywy późniejszego rozumienia filozofii, zwłaszcza w przypadku neokantyzmu badeńskiego, który pozostawał pod wpływem Lotzego, najważniejszym osiągnięciem Herbarta jest ukazanie tych zależności. To właśnie skłoniło go do wypracowania innej koncepcji metafizyki niż ta, którą proponowali idealiści niemieccy, gdyż — co podkreśla Murzyn — jest ona oparta nie na Ja, lecz na doświadczeniu. Jednocześnie warto zauważyć, że Herbart „zdawał sobie doskonale sprawę z wieloznaczności terminu »doświadczenie«"[122]. Wieloznaczność terminu „doświadczenie" rzuca światło na wieloznaczność takich terminów, jak „filozofia", „poznanie" i „metafizyka". Znajduje to wyraz w dziełach samego Herbarta podejmującego rozważania dotyczące doświadczenia[123]. Problem metafizyki stanowił na tyle istotny element filozofowania Herbarta, że także Trendelenburg poświęcił mu kilka tekstów[124]. „Herbart — pisze Trendelenburg na początku pierwszego tekstu dotyczącego rozumienia metafizyki — wyjaśnia filozofię jako opracowanie pojęć i z głównych rodzajów takiego opracowania wyłaniają mu się główne elementy składowe filozofii. Tak więc logika ma za zadanie dzięki opracowaniu wyjaśnić i wytłumaczyć pojęcia, natomiast zadanie metafizyki polega na uczynieniu zrozumiałymi pojęć doświadczenia"[125].

Tę złożoność metafizyki w ujęciu Herbarta potwierdzają także inni interpretatorzy. „Przez metafizykę — pisze Erdmann — rozumie Herbart,

---

[120] Ibidem, s. 79.

[121] Ibidem, s. 80.

[122] A. M u r z y n: *Johann Friedrich Herbart...*, s. 65.

[123] J.F. H e r b a r t: *Hauptpuncte der Metaphysik*. 2. Aufl. Göttingen 1808; I d e m: *Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Erster, historisch-kritischer Theil*. Königsberg 1828.

[124] A. T r e n d e l e n b u r g: *Über Herbarts Metaphysik und eine neue Auffassung derselben*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 2: *Vermischte Abhandlungen*. Berlin 1855, s. 313—351; I d e m: *Über Herbarts Metaphysik und neue Auffassungen derselben. Zweiter Artikel*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 3: *Vermischte Abhandlungen*. Berlin 1867, s. 63—96; I d e m: *Über die metaphysischen Hauptpunkte in Herbarts Psychologie*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 3..., s. 97—121.

[125] A. T r e n d e l e n b u r g: *Über Herbarts Metaphysik und eine neue Auffassung derselben...*, s. 313.

jak Wolff, który spośród wszystkich filozofów poznał ją jako pierwszy, całą filozofię teoretyczną"[126]. Potwierdza to zwolennik Herbarta Gustav Hartenstein (1808—1890), wydawca jego dzieł, który podkreśla, że „metafizyka ogólna rozpada się na metodologię, ontologię, synechologię i ejdologię"[127]. Teza Hartensteina znajduje uzasadnienie w *Allgemeine Metaphysik*... Herbarta, której pierwsza część została opublikowana w roku 1828[128], druga zaś — w rok później[129], a następnie obie przedrukowane w siódmym i ósmym tomie wydania dzieł zbiorowych Karla Kehrbacha. Zagadnieniu podziału metafizyki poświęcił Herbart §§ 126—129 pierwszej części *Allgemeine Metaphysik*...[130]. Ernst Reinhold filozofię Herbarta postrzega jako pokrewną monadologii Leibniza[131], a występująca u Herbarta złożoność — z pewnością wyjaśnia Lotzego rozumienie metafizyki, który zagadnieniu ontologii u Herbarta poświęcił artykuł uchodzący wręcz za klasyczny[132]. To pokrewieństwo Lotzego z Herbartem jest wielowątkowe, ale warto wspomnieć o tekście Herbarta z roku 1807, w którym podejmuje problem teorii idei[133]. Dodać należy, że oprócz Hartensteina do zwolenników Herbarta należeli przede wszystkim Moritz Wilhelm Drobisch (1802—1896)[134] oraz Robert von Zimmermann (1824—1898), który uchodzi również za zwolennika Bolzana.

---

[126] J.E. Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. Berlin 1866, s. 525.

[127] G. Hartenstein: *Über die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbart'schen Philosophie*. Leipzig 1838, s. 39.

[128] J.F. Herbart: *Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Erster, historisch-kritischer Theil*...

[129] J.F. Herbart: *Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Zweiter, systematischer Theil*. Königsberg 1829.

[130] J.F. Herbart: *Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Erster, historisch-kritischer Theil*..., s. 433—445.

[131] Zob. E. Reinhold: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 2. Aufl. Jena 1839, s. 638.

[132] H. Lotze: *Herbarts Ontologie*. „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" 1843, Bd. 11, s. 203—234.

[133] J.F. Herbart: *Entwurf zu Vorlesungen über die Einleitung in die Philosophie*. In: Idem: *Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge*. Hrsg. von K. Kehrbach. Bd. 2. Langensalza 1887, s. 297—327.

[134] Zob. M.W. Drobisch: *Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart. Akademische Vorlesung zur Mitfeier seines hundertjährigen Geburtstags gehalten zu Leipzig am 4. Mai 1876*. Leipzig 1876.

2.4. Friedrich Eduard Beneke[135]

Beneke postrzegany jest przede wszystkim przez pryzmat filozofii Friesa, jako jego kontynuator, co podkreśla także uczeń Benekego — Friedrich Überweg[136]. Skoro Fries jest postrzegany jako psychologista, to zarzut ten dotyczy również Benekego. Zdaniem Überwega, Beneke to najmniej znaczący spośród znanych myślicieli początku dziewiętnastego wieku, który tworzy filozofię w opozycji do filozofii spekulatywnej, a szczególnie do Hegla, ale także w opozycji do metafizycznych i matematyczno-psychologicznych spekulacji Herbarta[137]. Z kolei Karl Vorländer dzieło Benekego wiąże z jego życiorysem, w którym istotną rolę odgrywa Hegel. Postrzega bowiem Benekego jako filozofa zależnego przede wszystkim od Schleiermachera, Friesa, ale później — także od Herbarta. Postrzega Vorländer Benekego jako myśliciela, który pozostawał ponadto pod wpływem Jacobiego oraz filozofów angielskich, i zauważa, że tym, co charakteryzowało jego filozofię, był radykalny sprzeciw wobec filozofii absolutnej[138]. Beneke już w 1820 roku (książka została oddana do druku — co zaznaczono w *Przedmowie* — 1 maja 1819) powoływał się na Kanta[139]. Beneke habilitował się w Berlinie w roku 1822, ale w tym samym roku cofnięto mu — prawdopodobnie na wniosek Hegla, jak uważa Vorländer — *venia legendi*. Udaremniono mu także starania o profesurę w Lipsku, co spowodowało, że w latach 1824—1827 pracował w Getyndze. Dopiero po śmierci Hegla (1832) otrzymał profesurę nadzwyczajną w Berlinie, ale uniemożliwiono mu dalszy awans naukowy[140].

---

[135] Friedrich Eduard B e n e k e (1798—1854) znany jest przede wszystkim jako filozof i psycholog, autor takich rozpraw, jak: *Das Verhältniß von Seele und Leib. Philosophen und Aerzten zu wohlwollender und ernster Erwägung*. Göttingen 1826; *Lehrbuch der Psychologie*. Posen—Bromberg 1833; *Erkenntnisslehre nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargelegt*. Jena 1820.

[136] Z tego powodu Lange twierdzi, że Überweg od początku był predestynowany do materializmu — właśnie jako uczeń Benekego (chociaż zależny także od Trendelenburga) i krytyk Kanta. Zob. F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. Hrsg. von H. C o h e n. Leipzig 1896, s. 515.

[137] Zob. F. Ü b e r w e g: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. 186—187.

[138] Zob. K. V o r l ä n d e r: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 2..., s. 341—344.

[139] Zob. F.E. B e n e k e: *Erkenntnisslehre nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft...*

[140] Na temat Benekego zob. O. G r a m z o w: *Friedrich Eduard Benekes Leben und Philosophie. Auf Grund neuer Quellen kritisch dargestellt*. Bern 1899; I d e m: *Geschichte der Philosophie seit Kant. Leben und Lehre der neueren Denker in gemeinverständlichen Einzeldarstellungen*. Charlottenburg 1906.

Stanowisko Vorländera można wytłumaczyć tym, że Beneke jest filozofem, który za podstawową dyscyplinę filozoficzną uważa psychologię[141]. Właśnie Vorländer twierdzi, że pogląd ten podziela Beneke z Herbartem. Nazwisko Benekego wiąże się również z terminem „teoria poznania", chociaż Beneke nie odnosi go jeszcze do „teorii poznania", lecz do „nauki o poznaniu" (*Erkenntnisslehre*)[142]. Filozofem, który jako pierwszy użył terminu „nauka o poznaniu", był Wilhelm Traugott Krug, następca Kanta na katedrze w Królewcu[143]. Odwołać się tu zresztą można do samego Kruga, który stwierdza: „Filozofia jest więc poznaniem filozoficznym wyniesionym do nauki (...) albo do systemu, a więc nauką o pierwotnej prawomocności wszelkiej działalności naszego ducha, albo — o praformie Ja, czyli pranauką"[144]. Ten sposób rozumienia filozofii stanowi też punkt wyjścia logiki Kruga[145].

Niezależnie od kwestii terminologicznej, związanej z terminem „nauka o poznaniu", Köhnke jest przekonany, że opublikowane przez Benekego w 1820 roku dzieło *Erkenntnißlehre nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargelegt* stanowi początek kierujących uwagę uczonych w stronę Kanta polemik z Heglem w dwojakim sensie[146]. Po pierwsze, stanowi ono początek w znaczeniu używania samego terminu, ale również — po drugie — w znaczeniu właściwego rozumienia samej dyscypliny, do której rozwoju Beneke bardzo mocno się przyczynił. Ujawniają się tu zrazu trudności z rozumieniem filozofii Benekego. To, że Beneke jest pierwszym bądź jednym z pierwszych spośród tych, którzy odwołują się do „nauki o poznaniu", niekoniecznie musi być równoznaczne z psychologizmem. Kolejnym pytaniem, jakie się tu nasuwa, jest pytanie: w jakim stopniu psychologistyczna interpretacja filozofii Kanta wpływa na postrzeganie filozofii po Kancie?. Problem polega również na tym, że sam Beneke filozofię postrzegał w kontekście jej na-

[141] Marek Kazimierczak pisze: „Jego liczne pisma stanowiły najjaskrawszą formę psychologizmu, jaka pojawiła się w niemieckiej filozofii interesującej nas epoki". M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm...*, s. 68. Na jeden wszakże aspekt filozofii — filozofii w ogóle, nie tylko filozofii Friesa i Benekego — trzeba zwrócić uwagę. Jest to zarazem ten aspekt, który w filozofii dyskutowano od zarania dziejów. Czy oparcie się na doświadczeniu wewnętrznym jest równoznaczne z psychologizmem? Odpowiedź na tak postawione pytanie przerasta ramy niniejszego opracowania.

[142] Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 69—88.

[143] Zob. W.T. Krug: *Entwurf eines neuen Organons der Philosophie oder Versuch über die Principien der philosophischen Erkenntniß*. Meissen—Lübben 1801.

[144] W.T. Krug: *Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre*. 2. Aufl. Züllichau—Freistadt 1819, s. 284—285 (§ 126).

[145] Zob. W.T. Krug: *System der theoretischen Philosophie*. Theil 1: *Denklehre oder Logik*. Königsberg 1806, s. 3.

[146] Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 70.

ukowego charakteru. „Filozofia — pisał — powinna być najwyższą nauką, nauką nauk"[147]. Tak rozumiana, ma się filozofia zajmować oceną materiału doświadczeniowego, rewizją metod, co pozwala przypuszczać, że mamy do czynienia z nawiązaniem do Kanta. Zarazem jednak problemem staje się rozumienie filozofii, ponieważ Beneke pisze, że „centralnym punktem, z którego filozofujący człowiek rozpoczyna poszukiwanie możliwości uchwycenia całości, jest on sam, jest nasza samoświadomość (*Selbstbewußtsein*)"[148].

Psychologizm w ujęciu Benekego znajduje wyraz w tym, że jako jeden z nielicznych filozofów intepretował logikę jako psychologię stosowaną, czym bardzo mocno się różnił zarówno od Herbarta, jak i Bolzana, których można zaliczyć do zdecydowanych antypsychologistów. A jeśli nawet wątpliwości będą dotyczyć Herbarta, to z pewnością nie można o nich mówić w odniesieniu do Bernarda Bolzana. Ze względu na stanowisko Benekego w kwestii logiki Husserl w swojej *Philosophie der Arithmetik* wspomina o pojęciu liczby w rozumieniu zarówno Herbarta, jak i Benekego[149]. Ale również ta kwestia nie jest jednoznaczna. Karl Vorländer stwierdza bowiem: „Beneke podziela z Herbartem pogląd, że psychologia jest filozoficzną nauką podstawową, nie chce jej jednak — tak jak tamtej — ugruntować jedynie na »doświadczeniu, matematyce i fizyce«, lecz na *wewnętrznym doświadczeniu*, które chce analizować za pomocą tej samej metody naukowej (indukcja, hipoteza itd.), za której pomocą fizyk opracowuje doświadczenie zewnętrzne. (...) Jedyne, co, zdaniem Benekego, jest nam dane w sposób pewny i bezpośredni, to nasza samowiedza, nasze wewnętrzne doświadczenie"[150].

Rzeczywiście, Benekego rozumienie filozofii zdradzać może jego psychologizm, choć nie taka była jego intencja. Wydaje się, iż znajduje ona wyraz w stwierdzeniu, że „mamy tylko do czynienia z działaniami ludzkiego ducha"[151]. Takie rozumienie filozofii Beneke kontynuuje, kiedy w roku

[147] „Die Philosophie soll die höchste Wissenschaft sein, die Wissenschaft der Wissenschaften". F.E. Beneke: *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben*. Berlin—Posen—Bromberg 1833, s. 2.

[148] Ibidem, s. 10—11.

[149] Zob. E. Husserl: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von E. Ströker. Bd. 1: *Philosophie der Arithmetik*. Hamburg 1992, s. 31 i nast.

[150] „Beneke hält mit Herbart die Psychologie für die philosophische Grundwissenschaft, will sie aber nicht gleich diesem auf »Erfahrung, Mathematik und Physik«, sondern auf innere Erfahrung allein gründen, die er mit derselben naturwissenschaftlichen Methode (Induktion, Hypothese usw.) behandelt wissen will, mit der die Physik die äußere Erfahrung bearbeitet. (...) Das einzige, was uns nach Beneke sicher und unmittelbar gegeben ist, ist unser Selbstbewußtsein, unsere innere Erfahrung". K. Vorländer: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 2..., s. 342.

[151] F.E. Beneke: *Erkenntnisslehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft*..., s. 39—40.

1833 publikuje książkę zatytułowaną *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*[152], która miała drugie wydanie w 1845 roku. Praca przynosi wyjaśnienie psychologii jako nauki przyrodniczej[153]. W roku 1861, a więc już po śmierci Benekego, ukazało się trzecie wydanie, w opracowaniu Johanna Gottlieba Dresslera[154].

Friedrich Eduard Beneke ma jeszcze inne zasługi dla rozwoju filozofii po Kancie. Chodzi mianowicie o jego pracę *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*..., która już w roku 1832 — w rok po śmierci Hegla — podkreślała wagę filozofii Kanta[155]. Oczywiście, jak mówi o tym Marek Kazimierczak (odwołując się ponadto do tekstu Krystyny Święcickiej[156]), nie chodzi bynajmniej o powrót do Kanta, gdyż na ów powrót jest jeszcze za wcześnie. Filozofia musi się jeszcze zmierzyć z kilkoma problemami, aby można mówić o neokantyzmie. Tutaj sprawa wygląda nieco inaczej. Beneke — jak pisze Kazimierczak — „podkreślał przydatność filozofii Kanta dla przeciwstawienia się spekulatywnemu panteizmowi"[157]. Cytowany autor wspomina również o skomplikowanej sytuacji Benekego, który po roku 1822 został usunięty z Uniwersytetu Berlińskiego. Zdaniem Karla Vorländera, działo się to na polecenie Hegla[158]. I chociaż powody tej decyzji ministra Karla Sigmunda von Altensteina (1770—1840), protektora Hegla, nie są jasne, to wydaje się, że główną przyczyną było odrzucenie przez Benekego filozofii absolutnej[159].

Tekst jubileuszowy Benekego — opublikowany zresztą z pewnym opóźnieniem, gdyż pięćdziesiąta rocznica wydania *Krytyki czystego rozumu* przypadała rok wcześniej — przynosi próbę odpowiedzi na następujące pytania:
— Co zamierzał Kant?
— Jaka jest sytuacja filozofii po Kancie?
— Jakie są perspektywy filozofii?.

---

[152] F.E. Beneke: *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*. Berlin 1833.

[153] Zob. F.E. Beneke: *Die neue Psychologie. Erläuterende Aufsätze zur zweiten Auflage meines Lehrbuches der Psychologie als Naturwissenschaft*. Berlin—Posen—Bromberg 1845.

[154] F.E. Beneke: *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*. Hrsg. von J.G. Dressler. 3. Aufl. Berlin 1861.

[155] F.E. Beneke: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*...

[156] K. Święcicka: *Kantowskie „a priori" w filozofii niemieckiej lat sześćdziesiątych XIX wieku*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1976, nr 22, s. 268.

[157] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*..., s. 69.

[158] Zob. K. Vorländer: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 2..., s. 341.

[159] Zob. M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*..., s. 68, przypis 58. Oczywiście, powody, które zmusiły Benekego do opuszczenia Berlina, można uznać za niejasne. Warto jednak podkreślić, że nie był Beneke jedynym, który musiał uznać wielkość Hegla. Podobny los spotkał przecież Schopenhauera. Autorem pełnej biografii Benekego jest Otto Gramzow. Zob. O. Gramzow: *Friedrich Eduard Benekes Leben und Philosophie*...

W odpowiedzi na pytanie pierwsze Beneke zauważa, że zamysł Kanta da się sprowadzić do dwóch pozytywnych kwestii. „Najpierw polega na wysunięciu tezy, że tylko na podstawach doświadczenia ludzkie poznanie może być ugruntowane mocno i pewnie, jego zamysł skierowany był na to, aby wspaniałe siły duchowe — które wcześniej zajmowały się rozwiązaniem niemożliwych do rozwiązania problemów metafizycznych, a więc były marnotrawione — skoncentrować odtąd na poznaniu doświadczenia, a dzięki temu uskutecznić jego bogatszy i szybszy postęp. (...) Po drugie jednak, chciał Kant »zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary«"[160]. Niezależnie od oceny filozofii Kanta widać więc, że zasługa Benekego polega na wskazaniu konieczności odwołania się do Kanta, trudno jednak zgodzić się z oceną filozofii pokantowskiej dokonaną przez Benekego. Ale gdyby sformułował ją w sposób bardziej krytyczny, wówczas byłby neokantystą. Wreszcie trudno zgodzić się z Benekego oceną perspektyw filozofii, kiedy pisze: „U nas, Niemców, filozofia za bardzo odeszła od zdrowego rozsądku (...)"[161]. Problem jednak w tym, że w ujęciu Benekego filozofia staje się „psychologią stosowaną"[162].

2.5. Bernard Bolzano[163]

Inaczej niż Beneke, który zasadniczo wpisuje się w historię myśli filozoficznej w czasach pokantowskich i poheglowskich, Bernard Bolzano odgrywa zasadniczą rolę także w zrozumieniu wielu faktów późniejszych, przede wszystkim zaś w zrozumieniu antypsychologizmu kilku znaczących postaci filozofii niemieckiej przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku, a wśród nich Edmunda Husserla, uważającego Bolzana za jednego z największych logików wszechczasów[164], czy też Gottloba

---

[160] F.E. B e n e k e: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*..., s. 17. Zdanie I. K a n t a znajduje się w *Krytyce czystego rozumu*. Tłum. R. I n g a r d e n. T. 1. Warszawa 1957, B XXX.

[161] F.E. B e n e k e: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*..., s. 79.

[162] „Cała pozostała filozofia nie jest zatem niczym innym jak p s y c h o l o g i ą s t o s o w a n ą". Ibidem, s. 91.

[163] Bernard Bolzano (1781—1848) urodził się i zmarł w Pradze, chociaż jego ojciec był Włochem z pochodzenia, a matka była Niemką. W roku 1805 został wyświęcony jako katolicki ksiądz, a w roku 1819 pozbawiony możliwości kontynuowania zajęć z filozofii religii na Uniwersytecie Karola w Pradze. Znany jest przede wszystkim jako autor *Wissenschaftslehre* (1837) oraz wydanego pośmiertnie dzieła *Paradoxien des Unendlichen* (1851, wydanie polskie — 1966).

[164] F. Ü b e r w e g: *Grundriss*..., Teil 4, 13. Aufl., s. 179.

Fregego[165]. O ile miejsce tego pierwszego w określonym nurcie filozofowania nie nastręcza interpretatorom trudności, o tyle problemem jest właśnie filozofia Fregego. Dość powiedzieć, że dla jednych Frege jest filozofem, którego myśl należy analizować w nurcie neokantyzmu, jak ujmują go Hans D. Sluga[166] bądź też Gottfried Gabriel[167], dla innych neokantystą nie jest[168]. Nie jest to tylko problem pozorny bądź też drugorzędna kwestia zaklasyfikowania danego myśliciela do określonego nurtu. Gdyby tak było, nie miałoby sensu kruszyć kopii o klasyfikację. Problem jednak w tym, że próba zrozumienia tego, co stało się w filozofii niemieckiej drugiej połowy dziewiętnastego wieku, nie powiedzie się, jeśli nie uwzględni się wszystkich jej aspektów. Jednym z najważniejszych jest właśnie neokantyzm.

Od filozofii Bolzana do neokantyzmu droga wprawdzie jeszcze daleka, ale zarysowują się w jego myśli główne tendencje tej filozofii, a mianowicie antypsychologizm czy też uczynienie z samej filozofii naczelnego problemu rozważań, co w wypadku Bolzana wiąże się z przeniesieniem ciężaru rozważań na matematykę. Próba odpowiedzi na pytanie o filozofię skutkuje wszakże coraz częściej — a nie wolno zapominać, że przecież niebawem zaczyna dominować pozytywizm — odwołaniem się do innej nauki. Bolzano, który zresztą powoływał się na *Krytykę czystego rozumu* Kanta (B 742), stwierdzał wprost: „Matematyka jest nauką wielkich"[169]. Samo powołanie się na Kanta nie znaczy bynajmniej, że można postrzegać Bolzana jako tego, który idzie drogą Kanta. Wręcz przeciwnie, był Bolzano krytykiem Kanta i była to krytyka o charakterze fundamentalnym. Wynika stąd — jak wspomina Johannes Hirschberger (1900—1990) — iż Bolzano bywa nazywany „czeskim Leibnizem"[170], chociaż dodaje, że na miano nowego Leibniza zasługuje również Gustav Teichmüller (1832—1888), który w roku 1860 habilitował się w Getyndze u Lotzego, a następnie w latach 1868—1871 był profesorem w Bazylei, wreszcie od roku 1871 do śmierci — profesorem założonego w roku 1632 przez króla Szwecji Gustawa II Adolfa (1594—1632) Uniwersytetu w Dorpacie (obecnie Tartu). Dlatego też Bolzana nazywa się niekiedy Leibnizem pierwszej połowy dziewiętnastego wieku, Teichmüllera zaś — Leibnizem drugiej połowy tegoż wieku. Z kolei

[165] Zob. J. D a d a c z y ń s k i: *Bernard Bolzano a idea logicyzmu*. Tarnów 2006.

[166] Zob. H.D. S l u g a: *Gottlob Frege. The arguments of the philosophers*. London—New York 1980.

[167] G. G a b r i e l: *Frege als Neukantianer*. „Kant-Studien" 1986, Nr. 77, s. 84—101.

[168] Celuje w tym zwłaszcza Michael Dummett (1925—2011). Zob. także A. G u t: *Gottlob Frege i problemy filozofii współczesnej*. Lublin 2005.

[169] B. B o l z a n o: *Beyträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik*. Prag 1810, s. 1.

[170] J. H i r s c h b e r g e r: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Neuzeit und Gegenwart*. 13.—14. Aufl. Freiburg im Breisgau 1991, s. 822.

uczniem Teichmüllera był Rudolf Eucken, nauczyciel Maxa Schelera. Na marginesie warto podkreślić, że do grona uczniów Teichmüllera należał również Wincenty Lutosławski (1863—1954).

Bolzano jest jednym z największych krytyków Kanta w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku. Podkreśla to większość badaczy filozofii Bolzana, a wśród nich Arto Siitonen, którego zdaniem należy on do łańcucha krytyków Kanta. Zgodnie z tezą Nicolaia Hartmanna[171] ów łańcuch tworzą tacy myśliciele, jak: Gottlob Ernst Schulze, Salomon Maimon, Friedrich Heinrich Jacobi i Christoph Gottfried Bardili[172]. Hartmann, przedstawiając stanowisko Bardiliego (1761—1808), akcentuje jego „czysty realizm" bądź też „racjonalny realizm" i uznaje, że „należy te pojęcia tytułowe rozumieć jako antytezę Kantowskiego idealizmu"[173]. W popularnym podręczniku logiki jego autor Ignaz Paul Vital Troxler (1780—1866) podkreśla, że swym projektem logiki Bardili chciał zreformować całą filozofię, oraz fakt, że nawiązał do niego Karl Leonhard Reinhold[174]. Znaczenie logiki, a ściślej: czysto logicznego myślenia, podkreśla również Karl Ludwig Michelet[175]. W imię swego racjonalizmu Bardili zarzuca Kantowi, że nie przyjął istnienia jakiegokolwiek bytu samoistnego. Tymczasem Hartmann podkreśla, że Bardili sprzeciwia się wyprowadzeniu bytu ze świadomości, jak czyni to w swej koncepcji Fichte. „Tym, czemu się sprzeciwia — pisze Hartmann — nie jest tak bardzo naturalne roszczenie zdrowego rozsądku, na którym opierał się Jacobi, lecz właśnie ściśle naukowe roszczenie logiki"[176]. Owo naukowe roszczenie logiki, połączone z krytyką filozofii Kanta, jest elementem łączącym Bolzana z Bardilim. Przy tej okazji warto wspomnieć jeszcze o innej kwestii. Otóż urodzony w Pradze Bolzano był Austriakiem, a więc jego stosunek do Kanta wynika poniekąd z faktu, że był katolikiem (przecież był księdzem katolickim, chociaż wiążą się z tym faktem pewne problemy). Bolzano wpisuje się w nurt szkoły austriackiej, która była radykalnie antykantowska (zwłaszcza Brentano i jego zwolennicy), a jeden z głównych motywów tego krytycyzmu stanowiło wyznanie religijne. Niemniej jednak warto zwrócić uwagę na kwestię, którą porusza Melchior Palágyi (1859—1924). „Bolzano — stwierdza on — nie przedstawił żadnej powiązanej systematycznie jednoli-

[171] Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*..., s. 8—39.

[172] A. Siitonen: *Zu Bolzanos Kritik der Kantischen Antinomien*. „Kriterion — Journal of Philosophy" 2007, Jg. 21, s. 84.

[173] N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*..., s. 33.

[174] Zob. I.P.V. Troxler: *Logik. Die Wissenschaft des Denkens und die Kritik aller Erkenntniß, zum Selbststudium und für Unterricht auf höhern Schulen*. Stuttgart—Tübingen 1830, s. 169.

[175] Zob. K.L. Michelet: *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie im Deutschland von Kant bis Hegel*. Erster Theil..., s. 263—274.

[176] N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*..., s. 33.

tej krytyki filozofii Kanta, lecz tylko okazyjnie — nawet jeśli czynił to często z większą starannością — rozważał główną doktrynę (*Hauptlehren*) krytycyzmu"[177].

Bolzano znany jest przede wszystkim jako autor książki *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstenteils neuen Darstellung der Logik...* (*Teoria nauki: próba szczegółowej i po większej części nowej prezentacji logiki...*), która po raz pierwszy ukazała się w 1837 roku w Sulzbach[178], ostatnio zaś fragment został przetłumaczony na język polski[179]. Pośmiertnie opublikowano *Paradoxien des Unendlichen* (*Paradoksy nieskończoności*, 1851)[180]. Bolzano był krytykiem Kanta, ale też do Kanta nawiązywał. Zgadzał się z jego rozróżnieniem sądów analitycznych i syntetycznych, choć nie aprobował uzasadnienia tej różnicy. Podstawowym założeniem Bolzana była chęć odpsychologizowania logiki, z czym wiąże się próba jej sformalizowania, aby tym samym uwolnić ją od powiązania z podmiotem. Znajduje to wyraz w teorii zdania samego w sobie (*Satz an sich*), co z pewnością stanowi nawiązanie do Kanta. Dlatego też najbardziej znana teza Bolzana brzmi: „Zatem innymi słowy: przez *zdanie samo w sobie* rozumiem tylko jakąś wypowiedź, że coś zachodzi albo nie zachodzi, niezależnie od jego prawdziwości bądź fałszywości, niezależnie od tego, czy ktokolwiek ujął je kiedykolwiek w słowach, niezależnie nawet od tego, czy kiedykolwiek pojawiło się jako myśl w czyimkolwiek umyśle"[181].

W 1850 roku, a więc w dwa lata po śmierci Bolzana, jego uczeń i przyjaciel Franz (František) Příhonský (1788—1859) opublikował dzieło

---

[177] M. P a l á g y i: *Kant und Bolzano. Eine kritische Parallele*. Halle 1902, s. 103.

[178] B. B o l z a n o: *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*. 4 Bde. Sulzbach 1837.

[179] B. B o l z a n o: *Podstawy logiki. (Wybrane fragmenty I i II tomu „Teorii nauki" z uzupełniającymi streszczeniami F. Kambartela)*. Tłum. E. D r z a z g o w s k a. Kęty 2010.

[180] B. B o l z a n o: *Paradoxien des Unendlichen*. Hrsg. von F. P ř í h o n s k ý. Leipzig 1851. Tłum. polskie: B. B o l z a n o: *Paradoksy nieskończoności*. Tłum. Ł. P a k a l s k a. Wstęp T. K o t a r b i ń s k i. Warszawa 1966.

[181] „Mit anderen Worten also: unter einem *Satze an sich* verstehe ich nur irgend eine Aussage, daß etwas ist oder nicht ist; gleichviel, ob diese Aussage wahr oder falsch ist; ob sie von irgend Jemand in Worte gefaßt oder nicht gefaßt, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist". B. B o l z a n o: *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*. Bd. 1..., s. 77 (§ 19). Po oddaniu książki do druku ukazało się polskie tłumaczenie książki, w którym czytamy: „Innymi słowy więc przez zdanie w sobie rozumiem jakąkolwiek wypowiedź, że coś jest lub nie jest, obojętne, czy jest ona prawdziwa, czy fałszywa, czy ktoś ją ujął słownie, czy nie, a nawet czy ją sobie w duchu pomyślał, czy też nie". B. B o l z a n o: *Podstawy logiki...*, s. 48.

zatytułowane *Neuer Anti-Kant*...[182]. Tytułowym anty-Kantem był oczywiście Bolzano. Oprócz Příhonskiego do grona zwolenników Bolzana należeli Michael Josef Fesl (1788—1863) oraz Robert von Zimmermann. Odpowiedzi wymaga ponadto pytanie: dlaczego „nowy" anty-Kant?. By odpowiedzieć na tak postawione pytanie, trzeba się odwołać do książki jezuity Benedikta Stattlera (1728—1797), który w roku 1788 opublikował trzytomowe, a właściwie dwutomowe dzieło *Anti-Kant*[183] oraz *Anhang*...[184]. Dzieło Stattlera, jak widać, ukazało się bardzo wcześnie, zanim jeszcze ukształtował się podstawowy zrąb poglądów Kanta. Nie wolno zapominać, że *Krytykę czystego rozumu* wydano po raz pierwszy w roku 1781, a po raz drugi — w 1787 roku. Ponadto dzieło Stattlera — z czym autor się nie kryje — zostało napisane z pozycji katolickich. Kwestia wyznania religijnego odgrywa dziś o wiele mniejszą rolę niż wówczas, nie zmienia to jednak faktu, że zarówno anty-Kant Stattlera, jak i nowy anty-Kant Příhonskiego powstały z tych samych pobudek. Oczywiście, ów wspólny mianownik nie stanowi w żadnej mierze o argumentacji Bolzana, a pośrednio także Příhonskiego. W tym sensie tytuł rozprawy Příhonskiego może dziwić, gdyż nic nie łączy go z rozprawą Stattlera poza tym, że przedmiotem jest krytyka filozofii Kanta. Niewątpliwie bowiem rację ma Edgar Morscher, który powołuje się na tekst Ludwiga Waldschmitta[185] i twierdzi, iż „jest grubą przesadą twierdzić, że *Neuer Anti-Kant*... Příhonskiego obok »dawniejszego *Anti-Kant* jezuity Benedikta Stattlera uzasadniał krytyczne stanowisko katolickiego oświecenia względem filozofii Kanta«"[186]. Na marginesie warto zresztą raz jeszcze zaakcentować fakt, że idzie przecież o walkę katolickiej Austrii z protestanckimi Prusami. Oczywiście, antykantyzmu Bolzana (pomijając jego charakter) nic nie łączy z antykantyzmem Stattlera, który wyraźnie przejawia charakter religijny. To wszak Stattler ukazuje niechęć do protestanta Kanta, mającą swe źródła właśnie w religii.

---

[182] F. P ř í h o n s k ý: *Neuer Anti-Kant oder Prüfung der „Kritik der reinen Vernunft" nach den in Bolzano's Wissenschaftslehre niedergelegten Begriffen*. Bautzen 1850. (Neudruck: *Neuer Anti-Kant und Atomenlehre des seligen Bolzano. Mit den Editionsmaterialien der von Heinrich Scholz und Walter Dubislav geplanten Ausgabe des Neuen Anti-Kant und einem ausführlichen Vorwort von Edgar Morscher*. Neu hrsg. von E. M o r s c h e r und Ch. T h i e l. Sankt Augustin 2003).

[183] B. S t a t t l e r: *Anti-Kant*. 2 Bde. München 1788.

[184] B. S t a t t l e r: *Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung des Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. München 1788.

[185] Chodzi o książkę L. W a l d s c h m i t t a: *Bolzanos Begründung des Objektivismus in der theoretischen und praktischen Philosophie*. Würzburg 1937.

[186] E. M o r s c h e r: *Im Spannungsfeld zwischen Kant und Leibniz — eine geistige Standortbestimmung*. In: F. P ř í h o n s k ý: *Neuer Anti-Kant und Atomenlehre des seligen Bolzano...*, s. LXXIX, przypis 105.

3. Sytuacja filozofii niemieckiej w połowie dziewiętnastego wieku

W połowie dziewiętnastego wieku sytuacja filozofii przedstawia się nieco inaczej niż w roku śmierci Hegla. Z jednej bowiem strony ujawniają się różnice wśród uczniów Hegla[1], z drugiej natomiast zaznacza się tendencja do zerwania ze spekulatywnym charakterem filozofii i do nadania jej naukowego charakteru, co w tamtym czasie znajduje wyraz nade wszystko w koncepcji Trendelenburga. Zarazem ujawnia się „spekulatywny teizm", do którego przedstawicieli zalicza się przede wszystkim Immanuela Hermanna Fichtego, Christiana Hermanna Weissego, ale także — a czyni tak przynajmniej Friedrich Überweg — Hermanna Lotzego[2]. Zresztą Überweg uznaje Lotzego za największego spośród reprezentantów spekulatywnego teizmu[3]. Z kolei Richard Falckenberg reprezentantów spekulatywnego teizmu zalicza do „półheglistów bądź pseudohelistów" (*Halb- oder Pseudohegelianer*), a to dlatego, że „zgadzają się z teistyczną doktryną prawicy heglowskiej, natomiast przyznają rację lewicy w tym, że reprezentuje ona własny pogląd Hegla bądź też prawdziwe konsekwencje jego stanowiska"[4]. Interesujące jest, że Lehmann nie zalicza Lotzego wprost do spekulatywnego teizmu, lecz traktuje go — jako reprezentanta „późnego idealizmu" — tak samo jak późnego Schellinga, Weissego, Immanuela Hermanna Fichtego oraz Gustava Theodora Fechnera[5]. Z kolei Falckenberg za spekulatywnych teistów uznaje Weissego

---

[1] Szerzej na temat sporów wśród uczniów Hegla zob. K. L ö w i t h: *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Tłum. S. G r o m a d z k i. Warszawa 2001.

[2] Zob. F. Ü b e r w e g: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Ö s t e r r e i c h. 13. Aufl. Basel 1951, s. 199.

[3] Ibidem, s. 232.

[4] R. F a l c k e n b e r g: *Geschichte der neueren Philosophie. Von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*. 4. verb. Aufl. Leipzig 1902, s. 504.

[5] G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953, s. 4—30.

i Immanuela Hermanna Fichtego, a oprócz nich takich myślicieli jak profesor Uniwersytetu w Erlangen Karl Philipp Fischer (1807—1885) oraz profesor Uniwersytetu we Wrocławiu, uczeń Schleiermachera (Christlieb) Julius Braniß (1792—1873)[6].

Niezwykle trafnie sytuację filozofii w połowie dziewiętnastego wieku opisuje Marek Kazimierczak: „Połowa stulecia w Niemczech jest okresem zarówno rozprzestrzeniającego się materializmu, panteizmu lewicy heglowskiej, realistycznej filozofii Johanna Friedricha Herbarta i jego następców, idealistyczno-teozoficznej spekulacji Friedricha Wilhelma Schellinga, spekulatywnego teizmu Immanuela Hermanna Fichtego i Christiana Hermanna Weissego czy pesymizmu Artura Schopenhauera"[7]. Widać więc, że występuje tu całe spektrum stanowisk filozoficznych. Można się jedynie odwołać do argumentu, że nie wszyscy z tych filozofów oddziaływali z taką samą siłą. Bez wątpienia, filozofem, który odegrał rolę szczególną, jest Friedrich Adolf Trendelenburg, a to z racji swej działalności dydaktycznej. Niewątpliwie w połowie dziewiętnastego wieku znaczącą rolę odgrywają reprezentanci teizmu spekulatywnego, którzy podejmują dyskusję z Heglem i Schellingiem. I wreszcie niezwykle ważną rolę odgrywa w tym czasie Hermann Lotze, który z jednej strony należy do spekulatywnego teizmu, z drugiej — podejmuje niezwykle istotny problem filozofii tamtych czasów, a mianowicie zagadnienie pogodzenia spekulatywnej filozofii przyrody z naukami przyrodniczymi[8].

Okres filozofii niemieckiej od śmierci Hegla do wystąpienia neokantyzmu z jeszcze jednego powodu różni się od okresu poprzedniego. O ile wcześniej występował problem idealizmu niemieckiego, o tyle teraz w filozofii następuje odwrót od idealizmu. Z tego powodu Klaus Christian Köhnke stanowisko Trendelenburga przedstawia jako stanowisko pośrednie między idealizmem a neokantyzmem[9].

3.1. Friedrich Adolf Trendelenburg

Trendelenburg, będący ostatnim uczniem Karla Leonharda Reinholda, odgrywa w filozofii tamtych czasów rolę szczególną. Marek Kazimier-

[6] Zob. R. Falckenberg: *Geschichte der neueren Philosophie...*, s. 510.

[7] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999, s. 41.

[8] Zob. także podrozdział 4.1. *Spór o materializm*.

[9] K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 23 i nast.

czak tak charakteryzuje jego stanowisko: „Przeszedł on do historii nie tylko jako przeciwnik heglizmu i inicjator studiów nad Arystotelesem, ale w czasach rozwijającego się na jego oczach ruchu kantowskiego występował przede wszystkim jako samodzielny filozof i budowniczy nowego, postidealistycznego rozumienia filozofii, historycznie pośrednicząc między Kantem a neokantyzmem"[10]. Tej roli Trendelenburga sprzyjała jego pozycja akademicka, gdyż od roku 1833 aż do 1870 związany był z Uniwersytetem Berlińskim. Klaus-Gunther Wesseling (ur. 1961) tak oto charakteryzuje autora *Logische Untersuchungen*: „(...) protestancki niemiecki późnoidealistyczno-neokantowski filozof i neohumanistyczny teoretyk wychowania"[11].

Do uczniów Trendelenburga zalicza się większość wybijających się indywidualności tamtego czasu. Są wśród nich takie postaci, jak: Franz Brentano (1838—1917)[12], Hermann Cohen (1842—1918)[13], Wilhelm Dilthey (1833—1911)[14], Karl Eugen Dühring (1833—1921)[15], Rudolf Eucken (1846—1926)[16], Ernst Laas (1837—1885)[17], Jürgen Bona Meyer, Friedrich

---

[10] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm...*, s. 74.

[11] K.-G. W e s s e l i n g: *Trendelenburg Friedrich Adolf*. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Hrsg. von T. B a u t z. Bd. 12: *Tibbon—Volpe*. Herzberg 1997, szp. 449.

[12] Oczywiście, problem polega na tym, że Brentano w czasie studiów (1856—1862) przebywał w kilku miejscach, a mianowicie w Monachium, Würzburgu, Berlinie, Münster oraz ponownie w Würzburgu. W tym czasie studiował matematykę, poezję, filozofię i teologię. Ta ostatnia miała dla niego znaczenie podstawowe, gdyż w 1864 roku przyjął święcenia kapłańskie. Ważne jest — i tutaj najprawdopodobniej zaznaczył się wpływ Trendelenburga, którego wykładów miał Brentano słuchać przez jeden semestr — jednak to, że Brentano ukończył studia na podstawie słynnej pracy *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Freiburg 1862), napisanej pod kierunkiem neotomisty Franza Jakoba Clemensa (1815—1862), który zmarł przed jej obroną. Zob. także K. W i e c z o r e k: *Spory o przedmiot poznania*. Katowice 2004, s. 20—22.

[13] Współtwórca szkoły marburskiej również zaliczany jest do uczniów Trendelenburga, gdyż od roku 1861 studiował na uniwersytecie we Wrocławiu, gdzie słuchał wykładów Branißa, w roku 1864 — w Berlinie, a promował się w roku 1865 w Halle.

[14] Dilthey studiował teologię i filozofię w Heidelbergu i Berlinie, a do grona jego nauczycieli należeli Kuno Fischer i Trendelenburg. Następnie był profesorem filozofii w Bazylei (1867—1868), Kilonii (1868—1871), we Wrocławiu (1871—1882) oraz w Berlinie (po roku 1882).

[15] Zob. F. E n g e l s: *Anty-Dühring. Pan Eugeniusz Dühring dokonuje przewrotu w nauce*. Tłum. P. H o f f m a n. Warszawa 1956.

[16] Rudolf Eucken — jeden z nielicznych laureatów Nagrody Nobla wśród filozofów — od roku 1871 był profesorem w Bazylei, a w latach 1874—1920 pracował na Uniwersytecie w Jenie. Do uczniów Euckena należał Max Scheler. Eucken studiował także między innymi u Gustava Teichmüllera, gdy ten związany był z Uniwersytetem w Getyndze (1860—1868).

[17] W 1872 roku Laas został powołany na stanowisko profesora w nowo utworzonym Uniwersytecie w Straßburgu.

Paulsen (1846—1908), Karl von Prantl (1820—1888)[18], Alois Riehl, Gustav Teichmüller (1832—1888)[19], Friedrich Überweg (1826—1871)[20], Hans Vaihinger (1852—1933). Listę uczniów Trendelenburga dopełniają także myśliciele należący do nurtu filozofii chrześcijańskiej, tacy jak Georg Friedrich von Hertling (1843—1919)[21] i Otto Willmann (1839—1920)[22]. Klaus Christian Köhnke, który — podobnie jak wielu innych historyków — przytacza większość z tych nazwisk, stwierdza, że do uczniów Trendelenburga w szerokim rozumieniu tego słowa można zaliczyć także myśliciela uchodzącego za ojca egzystencjalizmu, a mianowicie Sørena Kierkegaarda[23]. Natomiast pierwszym uczniem Trendelenburga był Andreas Ludwig Kym (1822—1900), który bronił jego stanowiska przede wszystkim w pracy poświęconej fundamentalnemu pojęciu filozofii swego nauczyciela, a mianowicie pojęciu ruchu[24]. Inna sprawa, że w swej mowie dla uczczenia pamięci Trendelenburga Karl Prantl stwierdza: „W literaturze filozoficznej w odniesieniu do pytania systemowego tylko Kym ukazuje się jako całkowity zwolennik filozofii Trendelenburga"[25].

---

[18] Bardzo często również jako Carl Prantl. Od roku 1864 — profesor w Monachium.

[19] Gustav Teichmüller od 1852 roku studiował filozofię w Berlinie u Friedricha Adolfa Trendelenburga. Habilitował się w Getyndze w roku 1860, w 1868 roku został powołany na Uniwersytet w Bazylei, natomiast w 1871 roku — na Uniwersytet w Dorpacie (obecnie Tartu, Estonia). Zmarł w Dorpacie 22 maja 1888 roku. Kiedy Teichmüller opuszczał Uniwersytet w Bazylei, na jego miejsce powołano jego ucznia Rudolfa Euckena, wbrew stanowisku Friedricha Nietzschego.

[20] Friedrich Überweg rozpoczął studia w roku 1845 w Getyndze, gdzie słuchał między innymi wykładów R.H. Lotzego. W latach 1846—1850 studiował w Berlinie, głównie pod kierunkiem Trendelenburga i Benekego. Doktoryzował się w Halle w roku 1850, a w roku 1852 habilitował się w Bonn. Był tam Privatdozentem i nauczał wraz ze znamienitym neokantystą Friedrichem Albertem Langem, a w roku 1862 został powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Królewcu. W roku 1868 został tam profesorem zwyczajnym. Zmarł niespodziewanie 9 czerwca 1871 roku.

[21] G.F. von Hertling doktoryzował się u Trendelenburga w roku 1864, a w 1867 roku habilitował się w Bonn, gdzie nauczał, natomiast w 1880 roku powołano go na stanowisko profesora nadzwyczajnego. Kariera naukowa została przerwana z powodu jego stosunku do dogmatu o nieomylności papieża, dogmatu wobec którego zachowywał początkowo rezerwę, lecz antykatolicka nagonka wymusiła na nim jego akceptację. Von Hertling poświęcił się działalności politycznej. W roku 1882 został powołany na katedrę konkordatową Uniwersytetu w Monachium. Wychował wielu uczniów, ale sam pozostał uczonym niemającym większego wpływu.

[22] Otto Willmann urodził się 24 kwietnia 1839 roku w Lesznie (niem. Lissa), a zmarł 1 lipca 1920 w Litomierzycach (niem. Leitmeritz, cz. Litoměřice). Willmann to filozof i pedagog, który w latach 1872—1903 był profesorem w Pradze.

[23] Zob. K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 23.

[24] A.L. K y m: *Bewegung, Zweck und die Erkennbarkeit des Absoluten. Eine metaphysische Erörterung*. Berlin 1847.

[25] K. von P r a n t l: *Gedächtnissrede auf Friedrich Adolf Trendelenburg. Gelesen in der öffentlichen Sitzung der k.b. Akademie der Wissenschaften zu München zur*

Znaczenia Trendelenburga dla rozwoju filozofii dziewiętnastego wieku nie sposób przecenić, chociaż — paradoksalnie — jeden z jego najbardziej znanych uczniów nie poświęcił mu zbyt wiele uwagi. Chodzi mianowicie o fakt, że Friedrich Überweg wszelkie informacje o swym nauczycielu zamknął w niecałych trzech stronach[26], na których zresztą nie omieszkał wspomnieć również o sobie: „W ponownym oparciu się logiki na pryncypiach Arystotelesowych Fr. Überweg zgadza się z Trendelenburgiem"[27]. Okazuje się więc, że filozofia Trendelenburga nabiera znaczenia dopiero z perspektywy myślenia dwudziestowiecznego. Jednocześnie właśnie z tego powodu nazywa się go „wielkim nieznanym", jak czyni to Köhnke, powołując się na opinię Petera Petersena[28]. Zarazem Köhnke wskazuje kuriozalny, jego zdaniem, fakt, że Gerhard Lehmann tylko raz wspomina Trendelenburga w swej *Geschichte der nachkantischen Philosophie*... Rzeczywiście, struktura i zawartość treściowa dzieła Lehmanna są takie, że znalazło się miejsce na poświęcenie kilku stron Immanuelowi Hermannowi Fichtemu, na krótką analizę filozofii Hermanna Lotzego, natomiast Trendelenburg wymieniony został tylko raz, i to wśród autorów literatury poświęconej Heglowi[29]. Dzieło Lehmanna — o czym nie wolno zapominać — ukazało się drukiem w roku 1931, a zatem pokazuje, że zainteresowanie rolą Trendelenburga nie było jeszcze tak ogromne, jak później. Wydaje się jednak, że wynika to przede wszystkim — co poniekąd tłumaczyłoby wcześniejszych interpretatorów, z dominacji Hegla i z ogromnego oddziaływania jego filozofii. Dopiero wówczas, gdy na filozofię dziewiętnastego wieku zaczęto patrzeć inaczej, niż czyniono to dotychczas, a więc nie przez pryzmat Hegla — dopiero wówczas zaczęto doceniać innych myślicieli. Potwierdza to również struktura wspomnianego dzieła Lehmanna, w którym najwięcej miejsca poświęcił Heglowi. Warto przy tej okazji podkreślić, że również w pracy Windelbanda znajduje się jedynie wzmianka o Trendelenburgu, i to także przy okazji literatury dotyczącej filozofii Hegla[30].

Feier ihres hundert und vierzehnten Stiftungstages am 28. März 1873. München 1873, s. 8.

[26] F. Überweg: *Grundriss*..., Teil 4, 13. Aufl., s. 283—285.

[27] Ibidem, s. 284.

[28] Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 23 oraz 438. Köhnkemu chodzi o rozprawę P. Petersena: *Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert*. Hamburg 1913.

[29] Zob.: K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 439; G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931, s. 110.

[30] Zob. W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mit einem Schlußkapitel „Die Philosophie im 20. Jahrhundert"*. Hrsg. von H. Heimsoeth. 13. Aufl. Tübingen 1935, s. 533.

Trendelenburg doczekał się dwóch ważnych opracowań. Autorem pierwszego jest profesor Uniwersytetu w Giessen Ernst (Carl Ludwig) Bratuscheck (1837—1883), który krótko po śmierci Trendelenburga, bo już w roku 1873, opublikował biografię swego nauczyciela[31]. Drugie opracowanie — o czym była mowa wcześniej — jest autorstwa Petera Petersena (1884—1952), ucznia Wilhelma Wundta. Obydwaj autorzy w biografii Trendelenburga akcentują fakt studiów w Kilonii, w Lipsku, wreszcie w Berlinie. Studia te zostały zresztą uwieńczone obroną pracy doktorskiej, zatytułowanej *Platonis de idei et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, która odbyła się 10 maja 1826 roku. Trzeba przy okazji wspomnieć, że tym, który w największym stopniu wpłynął na Trendelenburga, nie był ani Hegel, ani też Schleiermacher, lecz Philipp August Böckh (1785—1867)[32]. Po obronie Trendelenburg pracował siedem lat jako guwerner, a w roku 1833 otrzymał na Uniwersytecie w Berlinie profesurę nadzwyczajną, w roku 1837 zaś — profesurę zwyczajną. Całe życie związany był z Uniwersytetem w Berlinie, ale w wyniku udaru mózgu musiał opuścić katedrę i na jego miejsce z Heidelbergu powołano Eduarda Zellera.

W roku 1840 ukazało się najważniejsze dzieło Trendelenburga, a mianowicie *Logische Untersuchungen*[33]. Dzieło rozpoczyna Trendelenburg od *Logiki formalnej* (s. 4—22). Rozdział drugi poświęca metodzie dialektycznej (*Die dialektische Methode*, s. 23—99), a ściślej — krytycznej rozprawie z filozofią Hegla. W rezultacie krytyki metody dialektycznej autor ukazuje dwoistość zadania filozofii: „Logika formalna chybia celu, jeżeli gotowe pojęcie ogranicza do siebie i porównuje tylko siebie samą, tym samym odcina jednak każdy rozwój i każde ugruntowanie. Metoda dialektyczna postępuje arogancko w odwrotnym kierunku, jeśli nie chce nic przejmować, lecz wszelką prawdę chce stworzyć sama z siebie i jakby każe się wylęgać samemu myśleniu"[34]. Okazuje się zatem, takie jest zdanie autora *Logische Untersuchungen*, że należy określić kolejne zadanie badań — tak też tytułuje trzeci rozdział książki: *Następne zadanie* (*Die nächste Aufgabe*, s. 100—109). Trendelenburg stwierdza: „Odpowiedź możemy znaleźć na dwa sposoby. Albo rozdzielamy czynności myślenia i rzeczy, aby wyeliminować te drugie, które łączą wspólne więzy; albo hipotetycznie osiągamy czynności za pomocą oglądu i badamy, czy sprostają postawionemu wymaganiu. Obieramy drugą drogę i będziemy przy

[31] E. Bratuscheck: *Adolf Trendelenburg*. Berlin 1873.

[32] Zob. ibidem, s. 42. Por. P. Petersen: *Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs...*, s. 4.

[33] F.A. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*. 2 Bde. 1. Aufl. Berlin 1840.

[34] Ibidem, Bd. 1, s. 100.

tym obserwować zarazem, jak pierwsza mogłaby prowadzić do tego samego celu"[35]. Przy tej okazji, co ciekawe, do *Logische Untersuchungen* Trendelenburga odwołuje się także Adorno, który stwierdza: „Jeśli dialektyce, jak powtarzano od czasu arystotelesowskich krytyków Hegla, stawia się zarzut, że wszystko, co wpada w jej młyn, sprowadza ona do czysto logicznej formuły sprzeczności, pomijając — jak argumentował jeszcze Croce — pełną różnorodność tego, co niesprzeczne, po prostu różne, to metodę obarcza się winą samej rzeczy"[36].

Struktura pierwszego wydania *Logische Untersuchungen* ważna jest ze względu na podjęcie przez Trendelenburga dyskusji z Kunonem Fischerem na temat filozofii Kanta[37]. Znaczenie to zostanie wyakcentowane w drugim, poprawionym wydaniu dzieła[38], uzupełnionym kilkoma rozdziałami. Nowy jest zwłaszcza rozdział pierwszy zatytułowany *Logika i metafizyka jako nauka podstawowa* (*Logik und Metaphysik als grundlegende Wissenschaft*)[39]. Znaczenie to wynika również z faktu, że Kuno Fischer, główny oponent Trendelenburga w sporze o rozumienie filozofii Kanta, opublikował w 1860 roku dwa ważne dzieła, a mianowicie *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*[40] oraz dwutomowe dzieło *Immanuel Kant...*, które w istocie stanowiło trzeci i czwarty tom jego *Geschichte der neuern Philosophie*[41]. Ponadto z okazji objęcia funkcji prorektora wygłosił Kuno Fischer 1 lutego 1862 roku przemówienie okolicznościowe zatytułowane *Die beiden kantischen Schulen in Jena*, które dwukrotnie opublikowano jeszcze w tym samym roku: po raz pierwszy — w „Deutsche Vierteljahrs-Schrift"[42], a po raz drugi — w pracy *Akademi-*

---

[35] „Wir können die Antwort auf zwei Wegen finden. Entweder wir zerlegen die Thätigkeiten des Denkens und der Dinge, um die letzte auszuscheiden, die das gemeinsame Band knüpft; oder wir ergreifen hypothetisch eine Thätigkeit mit der Anschauung und untersuchen, ob diese den gestellten Forderungen genügt. Wir schlagen den zweiten Weg ein und werden dabei zugleich sehen, wie der erste auf dasselbe Ziel führen würde". Ibidem, Bd. 1, s. 109.

[36] T.W. A d o r n o: *Dialektyka negatywna*. Tłum. K. K r z e m i e n i o w a. Współpraca S. K r z e m i e ń - O j a k. Warszawa 1986, s. 11.

[37] Zob. podrozdział 4.2. *Debata Trendelenburg — Fischer.*

[38] F.A. T r e n d e l e n b u r g: *Logische Untersuchungen*. 2 Bde. 2. erg. Aufl. Leipzig 1862.

[39] Ibidem, Bd. 1, s. 4—14.

[40] K. F i s c h e r: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. Mannheim 1860.

[41] K. F i s c h e r: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 1: *Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft*; Bd. 2: *Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft*. Mannheim 1860.

[42] K. F i s c h e r: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. „Deutsche Vierteljahrs-Schrift" 1862, Jg. 25, Heft 2, s. 348—366.

sche Reden[43]. Dlatego też Krystyna Święcicka pisze: „Chociaż sam Kuno Fischer kantystą nie był, jego książki o Kancie wpłynęły w znacznym stopniu na rozpowszechnienie się opinii, że filozofia Kanta stanowi punkt szczytowy współczesnego myślenia. W. Windelband był przekonany, że to właśnie książki K. Fischera stanowiły jeden z najważniejszych bodźców dla rozwoju ruchu kantowskiego. Potwierdzeniem tego poglądu jest fakt, że to właśnie uczeń Fischera — O. Liebmann — był autorem książki uważanej zwykle za punkt zwrotny dla rozwoju neokantyzmu"[44].

Przedmowa do wydania drugiego (*Vorwort zur zweiten Auflage*) *Logische Untersuchungen* Trendelenburga sygnowana jest datą 31 marca 1862 roku[45]. Spór Trendelenburga z Fischerem będzie jeszcze przedmiotem szczegółowych analiz, bo w istocie jest on jednym z najistotniejszych elementów wyznaczających początek neokantyzmu, a — pomijając kwestie personalne — kończy się opublikowaniem przez Hermanna Cohena *Kants Theorie der Erfahrung* w 1871 roku, czyli dziewięćdziesiąt lat po *Krytyce czystego rozumu*. Dodać należy, o czym będzie jeszcze mowa, że problem podjął Cohen także w swym następnym, opublikowanym sześć lat później, dziele. „Książka ta — rozpoczyna Cohen swe rozważania — przynosi kontynuację moich dążeń do odnowienia filozofii Kantowskiej. W tym znaczeniu podjąłem interpretację Kantowskiej nauki o doświadczeniu; i z tą samą tendencją próbuję teraz wyjaśnić jego etykę"[46]. Deklaracja Cohena bynajmniej nie jest gołosłowna, gdyż pierwsza część książki nosi tytuł *Die Ergebnisse der Erfahrungslehre in ihrem Verhältnis zur Möglichkeit einer Ethik* (*Rezultaty nauki o doświadczeniu w ich stosunku do możliwości etyki*)[47], a więc stanowi rekapitulację rezultatów zaprezentowanych w *Kants Theorie der Erfahrung*.

Trendelenburg jest przede wszystkim przedstawicielem arystotelizmu, co także znajduje wyraz w rzeczonym rozdziale. „Zanim, jak na swój sposób uczynili to Kant i Herbart, nadamy kierunek metafizyce, kierunek, który antycypuje już kierunek badań, dobrze jest pojmować metafizykę w tej pierwotnej Arystotelesowskiej prostocie (*Einfachheit*)"[48]. Zgodnie zresztą z pierwszymi zdaniami pierwszego wydania *Logische Untersuchungen* zamysł Trendelenburga jest taki, aby logikę rozumieć

[43] K. F i s c h e r: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. In: I d e m: *Akademische Reden*. Stuttgart 1862, s. 77—102.

[44] K. Ś w i ę c i c k a: *Kantowskie „a priori" w filozofii niemieckiej lat sześćdziesiątych XIX wieku*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1976, nr 22, s. 270.

[45] Zob. F.A. T r e n d e l e n b u r g: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1..., 2. erg. Aufl., s. X.

[46] H. C o h e n: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin 1877, s. III.

[47] Ibidem, s. 18—116.

[48] F.A. T r e n d e l e n b u r g: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1..., 2. erg. Aufl., s. 8—9.

inaczej, niż rozumiał ją Kant i idący jego tropem Herbart[49]. Znajduje to wyraz w działalności Trendelenburga, a pierwszy tom *Historische Beiträge zur Philosophie* przynosi dwie rozprawy, w których na plan pierwszy wysuwa się Arystoteles, a mianowicie *Aristoteles Kategorienlehre*[50] oraz *Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie*[51]. Tom drugi przynosi dziesięć rozpraw, w większości poświęconych Leibnizowi, a w kontekście sporu o Kanta ważna jest jedynie rozprawa dziewiąta dotycząca Herbarta[52]. Kolejny artykuł na temat Herbarta, stanowiący ciąg dalszy pierwszego, zamieszczony jest w tomie trzecim[53]. W tomie tym, obok innych, znajdują się jeszcze dwa teksty poświęcone Herbartowi, a także najważniejszy w perspektywie polemiki z Fischerem tekst, o którym będzie jeszcze mowa[54].

Warto podkreślić, że Trendelenburg postrzegany jest również jako ten, który wprowadził „specyficzny i owocny sposób rozważania historii filozofii, a mianowicie historyczne badanie pojedynczych pojęć"[55]. Kwestia ta znajduje także oddźwięk w działalności jego słuchaczy, a zwłaszcza Gustava Teichmüllera[56] oraz Rudolfa Euckena, który uczęszczał również na wykłady Teichmüllera[57]. Jest to istotne z tej przyczyny, że z kolei z Euckenem pozostawał w bliskich relacjach Wilhelm Windelband uchodzący za jednego z tych, którzy historię filozofii rozumieją jako historię problemów filozoficznych. Trendelenburga można więc postrzegać jako prekursora takiej historii filozofii, którą można nazwać „filozoficzną historią filozofii", a więc historią filozofii koncentrującą się nie tyle na ludziach

[49] Zob. F.A. T r e n d e l e n b u r g: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1..., 1. Aufl., s. 4.

[50] F.A. T r e n d e l e n b u r g: *Aristoteles Kategorienlehre*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 1: *Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin 1846, s. 1—195.

[51] F.A. T r e n d e l e n b u r g: *Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 1..., s. 196—380.

[52] F.A. T r e n d e l e n b u r g: *Über Herbarts Metaphysik und eine neue Auffassung derselben*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 2: *Vermischte Abhandlungen*. Berlin 1855, s. 313—351.

[53] F.A. T r e n d e l e n b u r g: *Über Herbarts Metaphysik und eine neue Auffassung derselben. Zweiter Artikel*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 3: *Vermischte Abhandlungen*. Berlin 1867, s. 63—96.

[54] F.A. T r e n d e l e n b u r g: *Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit. Ein kritisches und antikritisches Blatt*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 3..., s. 215—276.

[55] R. F a l c k e n b e r g: *Geschichte der neueren Philosophie...*, s. 515.

[56] G. T e i c h m ü l l e r: *Studien zur Geschichte der Begriffe*. Berlin 1874; I d e m: *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*. 3 Bde. Gotha 1876—1879.

[57] R. E u c k e n: *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*. Leipzig 1878; I d e m: *Die Grundbegriffe der Gegenwart. Historisch und kritisch entwickelt*. 2. Aufl. Leipzig 1893; I d e m: *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss dargestellt*. Berlin 1879. (Neudruck — Hildesheim 1964); I d e m: *Beiträge zur Geschichte der neuern Philosophie vornehmlich der Deutschen*. Heidelberg 1886.

zajmujących się filozofią, ile właśnie na problemach, które tych ludzi interesowały. W tym sensie jest Trendelenburg twórcą takiego rozumienia historii filozofii, które zyskuje na znaczeniu zwłaszcza dziś. W nurt ten wpisują się również tacy myśliciele, jak: Wilhelm Dilthey, Nicolai Hartmann, Ernst von Aster czy wreszcie Gottfried Martin.

3.2. Spekulatywny teizm

Krytyka Hegla wiązała się — co akcentuje Traugott K. Österreich, wydawca Überwega — z powrotem filozofii do ściśle naukowej metody[58]. Zarazem jednak tezę Überwega można z jednej strony uznać za obiegowy slogan tamtego okresu, z drugiej natomiast — za wymóg czasu. W takiej atmosferze następuje nawiązanie nie tylko do Hegla, lecz także do Schellinga, choć jednocześnie związane z krytyką ich myśli. Dokonuje się ono przede wszystkim w filozofii Christiana Hermanna Weissego (1801—1866) oraz Immanuela Hermanna Fichtego (1796—1879)[59]. Rację ma jednak Kurt Leese, który późny idealizm postrzega jako filozofię dominującą w latach 1830—1870 i w związku z tym osadza go w o wiele szerszym kontekście niż tylko krytyka Schellinga i Hegla. Zarazem Leese nie używa terminu „spekulatywny teizm", twierdząc, że jego autorami są Gustav Wilhelm Frank (1832—1904) oraz Traugott Konstantin Österreich[60]. Leese podkreśla, że Frank w swej *Geschichte der protestantischen Theologie* zamieścił rozdział zatytułowany *Der spekulative Theismus* i zaliczył do tego kierunku takich myślicieli, jak: I.H. Fichte, Ulrici, Karl Philipp Fischer, Weisse, Heinrich Moritz Chalybäus (1796—1862), Moritz Carrière (1817—1895) oraz Lotze[61]. Z kolei Österreich jako wydawca *Grundriss der Geschichte der Philosophie* Überwega zamieścił tam § 19, który zatytułował *Der spekulative Theismus und die Gegner Hegels*[62]. Österreich

[58] Zob. F. Überweg: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. 231.

[59] Szerzej zob. A. Jung: *Nekrolog. Immanuel Hermann Fichte*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1880, Nr. 76, s. 152—168.

[60] Zob. K. Leese: *Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert*. Berlin 1929, s. 7—8.

[61] Zob. ibidem, s. 7. Gustav Wilhelm Frank jest autorem trzytomowej *Historii teologii protestanckiej*. Zob. G.W. Frank: *Geschichte der protestantischen Theologie*. Bd. 1: *Von Luther bis Johann Gerhard*. Leipzig 1862; Bd. 2: *Von Georg Calixt bis zur Wolff'schen Philosophie*. Leipzig 1865; Bd. 3: *Geschichte des Rationalismus und seiner Gegensätze*. Leipzig 1875.

[62] F. Überweg: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. 231—262.

za inicjatora spekulatywnego teizmu uznaje Immanuela Hermanna Fichtego i dodaje takich myślicieli, jak: Ulrici, Perty, Christian H. Weise, Hermann Lotze, a także Karl Steffensen (1816—1888).

Szczególną rolę w spekulatywnym teizmie odgrywa Weisse, który był nauczycielem Hermanna Lotzego, a zarazem myślicielem inspirowanym filozofią późnego Schellinga. Na podstawie myśli filozoficzno-religijnej późnego Schellinga rozwijał Weisse spekulatywny teizm, którego immanentną część stanowi krytyka Hegla mówiącego o logicznym Absolucie. Ten logiczny Absolut nie jest rzeczywistym Bogiem, lecz jedynie logicznie konieczną podstawą jego rzeczywistości. Warto podkreślić, że spekulatywny teizm oznacza dyskusję z tak zwanym późnym Schellingiem, gdyż dyskusja wśród zwolenników Schellinga cały czas się toczyła[63]. Chodzi tu o dyskusję na temat rozumienia filozofii w ramach szeroko ujmowanego nurtu filozofii pokantowskiej, a istotną rolę odegrał tu również rzecznik i obrońca filozofii Schellinga — Adam Karl August von Eschenmayer (1768—1852), który już w roku 1803 pisał, że filozofia musi być uzupełniona czymś, co z niej samej nie pochodzi[64]. Już w przedmowie do tej książki wskazuje Eschenmayer Fichtego i Schellinga jako filozoficznych ustawodawców, którzy „w pewien sposób przygotowali i wprowadzili najważniejsze problemy filozofii, a częściowo także sami rozwiązali"[65]. Z jeszcze jednego powodu warto wskazać Eschenmayera — otóż dlatego, że w 1835 roku — w reakcji na jedną z najgłośniejszych książek tamtego czasu, a mianowicie *Das Leben Jesu* Davida Straussa — opublikował dzieło zatytułowane *Der Ischariotismus unserer Tage*...[66].

Weisse jest myślicielem, którego zalicza się bądź do epigonów Schellinga i Hegla, bądź też do filozofów, którzy dokonują syntezy filozofii i teologii. O trzytomowym dziele Weissego *Philosophische Dogmatik*...[67] Kurt Leese pisze: „Wielkie dzieło Weissego (...) powinno stanowić współczesną *Summa theologica*, która jest całkowicie filozoficzna i całkowicie teologiczna"[68]. Zarazem jednak interesujące jest to, że w swej teorii poznania Weisse nawiązuje do Johanna Gottlieba Fichtego, co z jednej strony potwierdza fakt, że w pewnym sensie jest on epigonem, z drugiej natomiast

---

[63] Zob. na ten temat H. K n i t t e r m e y e r: *Schelling und die romantische Schule*. München 1929.

[64] K.A. E s c h e n m a y e r: *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*. Erlangen 1803.

[65] Ibidem, s. III.

[66] K.A. E s c h e n m a y e r: *Der Ischariotismus unserer Tage. Eine Zugabe zu dem Werke „Das Leben Jesu" von Strauß*. Tübingen 1835.

[67] Ch.H. W e i s s e: *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums*. Bd. 1. Leipzig 1855; Bd. 2: *Die Welt- und Menschenschöpfung*. Leipzig 1860; Bd. 3: *Die Heilslehre des Christenthums*. Leipzig 1862.

[68] K. L e e s e: *Philosophie und Theologie im Spätidealismus*..., s. 61.

potwierdza również teologiczny charakter idealizmu niemieckiego. Jedno i drugie akcentuje Kurt Leese, które pisze: „Zasady Fichtego teorii wiedzy stanowią wyraźnie poznawalne tło teoriopoznawczych rozważań Weissego"[69], a nieco dalej stwierdza: „To, że Bóg jest prawdą, stanowi prawdę filozofii idealistycznej"[70].

O ile Weisse kładł nacisk na krytykę rozumienia Absolutu, o tyle Immanuel H. Fichte uważał, że krytyka Hegla dokonana przez Weissego nie jest dość radykalna, i kładł nacisk na jednostkową osobowość ludzką, ostro przeciwstawiając się Heglowskiej myśli o skłonności człowieka do roztapiania się w ogólności. Pod wpływem ojca Immanuel Hermann Fichte uważał, że rozwój ludzkiej osobowości to rozwój ludzkiej samoświadomości. Gerhard Lehmann jest zdania, że krytyka idealizmu niemieckiego (zwłaszcza Schellinga i Hegla, bo przecież trudno byłoby mu krytykować ojca), jakiej dokonał Fichte junior, sprowadza się do trzech punktów:
— do identyczności myślenia i bytu,
— do „panteizmu" Hegla,
— do pojęcia Absolutu, które nie oznacza absolutnej osobowości, lecz tylko „nieskończone stawanie się osoby" Boga w człowieku[71].

Mając na względzie krytykę Hegla, z jaką wystąpili reprezentanci spekulatywnego teizmu, Richard Falckenberg nazywa ich „półheglistami" (*Halbhegelianer*)[72].

Konieczność uwzględnienia reprezentantów spekulatywnego teizmu wynika z faktu, że jego reprezentanci podejmują z jednej strony dyskusję z Heglem, z drugiej natomiast poruszają problem obecności Kanta w filozofii w połowie dziewiętnastego wieku[73]. Paradoksalność sytuacji, z jaką styka się czytelnik, niezwykle trafnie charakteryzuje Marek Kazimierczak. „Krytyka — pisze autor książki *Wczesny neokantyzm* — idealizmu absolutnego Hegla, która miała miejsce w niemieckiej filozofii uniwersyteckiej w latach trzydziestych i czterdziestych ubiegłego wieku, nie zawsze oznaczała rezygnację z metafizycznych spekulacji, zwłaszcza gdy tym ostatnim nieobce było nawiązywanie do wyników badań nauk szczegółowych"[74]. Na taki aspekt filozofowania zwraca również uwagę Gerhard Lehmann, kiedy akcentuje obecność i znaczenie idealizmu w dziewiętnastym wieku. Zdaniem Lehmanna bowiem, w tym okresie współistniały

---

[69] Ibidem, s. 165.

[70] Ibidem.

[71] Zob. G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berlin 1953, s. 119.

[72] Zob. R. Falckenberg: *Geschichte der neueren Philosophie...*, s. 510.

[73] Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 88—105.

[74] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm...*, s. 78.

trzy formy idealizmu: klasyczny idealizm, to znaczy idealizm niemiecki, późny idealizm (*Spätidealismus*) oraz neoidealizm[75], co oznacza, że idealizm był obecny w filozofii dziewiętnastego wieku. Widać to wówczas, gdy Weisse charakteryzuje przestrzeń w ujęciu Kanta: „W rzeczywistości przestrzeń nie jest niczym innym jak absolutną ideą logiki (...) pomyślaną jako istniejąca bezpośrednio"[76]. To samo dotyczy również czasu. Do tych problemów powraca wszakże Weisse w późniejszych tekstach. Zresztą w innym miejscu Lehmann podkreśla dominację późnego idealizmu w dziewiętnastym wieku: „Jeśli jednak pominiemy jeszcze polityczne wydarzenia stulecia, to wyobrażenie, że ruch idealistyczny skończył się wraz ze śmiercią Hegla (1831), jest błędne. Właściwe jest tylko, że nie określał on już więcej duchowego życia Niemiec. I to ma sens: że w tym czasie zaczyna się zmieniać stanowisko filozofii w kulturze. Filozofia staje się wiedzą fachową (*Fachwissenschaft*), której nie interesuje już całość. W obrębie tego wąskiego obszaru, do którego z ledwością wnika lewica heglowska, system Hegla nie tylko nadal istniał (prawica heglowska), lecz doszło do bardzo znaczącego pod względem czysto myślowym przekształcenia i do dalszego rozwinięcia tego systemu: w późnym idealizmie, do którego należy cały szereg myślicieli, późny Schelling, który przeżył Hegla do 1854 roku, I.H. Fichte, syn Fichtego, przede wszystkim jednak Ch.H. Weisse. Tutaj nie została jeszcze złamana spekulatywna siła idealizmu"[77].

Z kolei w innym tekście Lehmann odwołuje się do przywołanej już książki Kurta Leesego[78], który akcentuje fakt, że „późny idealizm pozostaje do pospolicie nazywanego idealizmu w nadzwyczajnie mocno przeżytym i przemyślanym stosunku napięcia stanowczego Tak i zdecydowanego Nie"[79]. Z kolei w innym miejscu Lehmann charakteryzuje tę filozofię nieco inaczej. „W starszych historiach filozofii — pisze w swej *Geschichte der Philosophie* — nie występuje pojęcie »późny idealizm«. Mówi się o filozofii chrześcijańskiej, spekulatywnym teizmie bądź teizmie po prostu, aby określić myślicieli, którzy w następstwie Schellinga i Hegla, spekulatywnymi środkami i częściowo na drodze dialektycznej, zwalczają idealizm absolutny"[80]. Do reprezentantów owego katolickiego odłamu na-

[75] Zob. G. Lehmann: *Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantischen Bewegung*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 48.

[76] Ch.H. Weisse: *Über den gegenwärtigen Standpunct der philosophischen Wissenschaft, in besonderer Beziehung auf das System Hegels*. Leipzig 1829, s. 125.

[77] G. Lehmann: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart 1943, s. 33.

[78] K. Leese: *Philosophie und Theologie im Spätidealismus*...

[79] G. Lehmann: *Kant im Spätidealismus*..., s. 49—50.

[80] G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 4.

leżą Anton Günther (1783—1863) oraz Martin Deutinger (1815—1864). Pierwszy znany jest przede wszystkim jako autor dzieła *Vorschule zur speculativen Theologie*...[81], a Erdmann powie o nim, że „jest jedynym, któremu w tym czasie epigonów udało się założyć szkołę"[82].

Problem stosunku do Kanta, związany z jednoczesną krytyką filozofii Hegla, podejmuje także myśliciel, który zwyczajowo postrzegany jest jako kolejny reprezentant spekulatywnego teizmu, a mianowicie Hermann Ulrici, autor dzieła będącego polemiką z Heglem[83]. Ulrici uznaje zresztą, że kwintesencję filozofii Hegla stanowi metoda: „Zgodnie z tym nie może ulegać żadnej wątpliwości to, że podstawowym pryncypium formalnym filozofii Hegla, formalnym centrum całego systemu, tym, czego przede wszystkim szukaliśmy, jest pryncypium absolutnej negatywności albo dialektyczna metoda myślenia"[84]. Oprócz metody wskazać trzeba przedmiot filozofii w ujęciu reprezentantów spekulatywnego teizmu, ponieważ Weisse uznaje określenia „filozof" i „filozof przyrody" za jednoznaczne[85]. Trzeba wziąć wszakże pod uwagę fakt, że oto nadchodzi spór o materializm. Warto przytoczyć uwagę Lehmanna, który tak charakteryzuje późny idealizm i materializm: „To, co w dziewiętnastym wieku określa się jako »nowe oświecenie«, nie jest ponownym podjęciem bądź też analogonem filozofii oświecenia osiemnastego wieku, w ogóle nie jest filozofią. W równie niewielkim stopniu materializm wulgarny Moleschotta, Vogta, Büchnera jest kontynuacją francuskiego materializmu, lecz jest on spopularyzowanym przyrodoznawstwem, uogólnieniem i łatwo zrozumiałym »przedstawieniem« poznań nauk szczegółowych"[86]. Interesujące jest także to, że Lehmann nie rozważa Weissego i Fichtego jako reprezentantów spekulatywnego teizmu, lecz jako reprezentantów metafizycznego antropologizmu, przy czym w odniesieniu do Weissego akcentuje naukę o wolności, w przypadku zaś Fichtego — antropologiczny spirytualizm[87].

Środowisko spekulatywnych teistów skupione było wokół czasopisma „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie", założonego w roku 1837 przez Immanuela Hermanna Fichtego, które od roku 1847

---

[81] A. G ü n t h e r: *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. In Briefen*. Abt. 1: *Die Creationstheorie*; Abt. 2: *Die Carnationstheorie*. Wien 1828—1829. 2. Aufl. — 1846—1848.

[82] J.E. E r d m a n n: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. Berlin 1866, s. 638.

[83] H. U l r i c i: *Über Princip und Methode der Hegelschen Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik derselben*. Halle 1841.

[84] Ibidem, s. 35.

[85] Zob. Ch.H. W e i s s e: *Über den gegenwärtigen Standpunct...*, s. 22.

[86] G. L e h m a n n: *Kant im Spätidealismus...*, s. 47—48.

[87] Zob. G. L e h m a n n: *Geschichte der nachkantischen Philosophie...*, s. 125—133.

nosiło nazwę „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik". Pierwsze tomy wydaje Immanuel Hermann Fichte, chociaż wśród współpracowników jest już Christian Hermann Weisse. Wśród redaktorów „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" występują trzy nazwiska: I.H. Fichte, H. Ulrici oraz Johann Ulrich Wirth (1810—1879), który funkcję redaktora pełnił od roku 1852, kiedy po czteroletniej przerwie wznowiono wydawanie czasopisma. „Czasopismo — pisze Kazimierczak — przez wiele lat, tj. do 1917 roku (z czteroletnią przerwą w latach 1848—1852 spowodowaną wydarzeniami okresu rewolucji), stanowiło ośrodek skupiający przedstawicieli chrześcijańskiego światopoglądu i miejsce polemik z opozycyjnymi nurtami, zwłaszcza materializmem"[88]. W sensie instytucjonalnym znalazło to wyraz na pierwszym kongresie filozoficznym, który z inicjatywy Fichtego odbył się w Gocie w roku 1847, natomiast w sensie merytorycznym — w dyskusji, jaką zainicjowało wydanie pierwszego tomu czasopisma, w którym znalazł się tekst Weissego *Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie*[89]. Tekst stanowi polemikę z książką Juliusa Schallera (1810—1868), którego zalicza się do heglowskiego centrum. Książka Schallera, jak sugeruje sam tytuł[90], stanowi próbę obrony Hegla przed różnymi zakusami, zwłaszcza w kontekście dokonującego się w tym czasie rozdziału wśród jego uczniów. Tym, co interesujące, jest fakt, że zawarta w tej publikacji polemika z filozofią Weissego odnosi się do trzech podstawowych pytań (*Grundfragen*), które stawia tekst Weissego. Pierwszy problem to problem relacji *Dogmatismus und Formalismus. Phänomenologie und Logik im Verhältnisse zur Philosophie der Natur und des Geistes*, problem drugi — to kwestia relacji między wolnością a koniecznością, i wreszcie problem trzeci — to zagadnienie osobowości Boga. Książka Schallera jest przede wszystkim polemiką z książką *Über den gegenwärtigen Standpunct der philosophischen Wissenschaft, in besonderer Beziehung auf das System Hegels*, która ukazała się w roku 1829, oraz z książką *Grundzüge der Metaphysik* z roku 1835[91]. Kiedy więc Weisse publikuje swój tekst, wtedy wprost podkreśla, że tekst powstał w nawiązaniu do książki Schallera.

Pierwsza kwestia, jaka powstaje z perspektywy filozofii Weissego, jest niezwykle wartościowa dla teizmu spekulatywnego, a jest nią rozumienie

---

[88] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm...*, s. 79.

[89] Ch.H. Weisse: *Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie*. „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" 1837, Bd. 1, Heft 1, s. 67—114; Heft 2, s. 161—201.

[90] J. Schaller: *Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems*. Leipzig 1837.

[91] Ch.H. Weisse: *Grundzüge der Metaphysik*. Hamburg 1835.

filozofii Schellinga. Weisse uważa bowiem, że „stosunek między Heglem a Schellingiem bynajmniej nie jest tak prosty i wyraźny, aby dał się sprowadzić do kategorii, pod które chce je sprowadzić autor"[92]. Wiąże się to z drugą kwestią, to znaczy z rozumieniem metafizyki, gdyż Weisse stwierdza: „Przedmiotem metafizyki jest to, co konieczne, a już w pojęciu konieczności — tak jak zostaje ono ujęte jeszcze poza swym dialektycznym związkiem — tkwi, że to, co konieczne, jest przed tym, co niekonieczne (*Nichtnothwendigen*), że jest przez nie założone, wobec czego może być ostatnie"[93]. Tutaj ponadto ujawnia się charakter filozofowania, gdyż Weisse pisze: „Hegel wyniósł do miana podstawowego pytania filozofii naszych czasów pytanie o formę i metodę filozofowania"[94]. Problemem nie jest fakt, że Weisse w taki sposób rozumie filozofię. Problem polega raczej na tym, że wskazuje on źródło takiego rozumienia filozofii i bynajmniej nie odmawiając Heglowi prawa do autorstwa tej koncepcji, podkreśla, że w historii filozofii nowożytnej dwa czynniki wpływają na takie pojmowanie filozofii. „Pierwszy z tych czynników — pisze Weisse — stanowi Kantowska myśl krytyki rozumu, drugi — Schellinga intelektualna naoczność tego, co absolutne"[95]. Krytyka, jaką podejmuje Weisse, jest krytyką Hegla ze stanowiska późnego Schellinga[96]. Względem trzeciej kwestii odnosi się Schaller nie tylko do Weissego, lecz przede wszystkim do Immanuela Hermanna Fichtego[97], chociaż także do Juliusa Braniβa, Friedricha Juliusa Stahla (1802—1861), do Karla Philippa Fischera[98], uchodzącego za ucznia Franza Xavera von Baadera, oraz do Hermanna Friedricha Wilhelma Hinrichsa (1794—1861), autora książki *Die Genesis des Wissens...*[99]. W odniesieniu do problemu osobowości Weisse uważa, że na podstawie filozofii Hegla nie można dostrzec osobowego charakteru Boga. Bóg jest w niej pojęty w duchu racjonalizmu, jako myśl o tym, co nieskończone i nieuwarunkowane[100].

Mając na względzie wiedzę dotyczącą wiary chrześcijańskiej, pisze Weisse o zasługach twórcy filozofii transcendentalnej. „Mający epokowe znaczenie czyn filozoficznej spekulacji (...) nie jest niczym innym jak

---

[92] Ch.H. Weisse: *Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie...*, s. 70.
[93] Ch.H. Weisse: *Grundzüge der Metaphysik...*, s. 93.
[94] Ch.H. Weisse: *Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie...*, s. 75.
[95] Ibidem, s. 76.
[96] Zob. ibidem, s. 85.
[97] Zob. J. Schaller: *Die Philosophie unserer Zeit...*, s. 273—282.
[98] Chodzi o książkę K.Ph. Fischera: *Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse. Zum Gebrauche für seine Vorlesungen*. Stuttgart 1834.
[99] H.F.W. Hinrichs: *Die Genesis des Wissens. Erster metaphysischer Theil*. Heidelberg 1835.
[100] Zob. Ch.H. Weisse: *Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie...*, s. 194.

owym wielkim aktem namysłu (*Selbstbesinnung*) nad stosunkiem czystego poznania rozumowego do doświadczenia i do wytwarzanej z doświadczenia wiedzy, jak też nad zadaniami, które dzięki temu stosunkowi w odniesieniu do wiedzy stawia wiara, czyn, który spekulacja zrealizowała dzięki Immanuelowi Kantowi"[101]. Natomiast nieco dalej ocenia swą rozprawę z roku 1847, która z pewnością jest najistotniejsza dla rodzącego się neokantyzmu[102] — będzie o niej jeszcze mowa — i pisze: „Wierzę, że w rozprawie »In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat« (Leipzig 1847) pokazałem, jak zachowuje swoje znaczenie podstawowa myśl Kanta, a nawet jak dopiero później występuje ona w pełni tego znaczenia, kiedy opuści się stanowisko filozofii subiektywności albo niedoskonałego idealizmu, na którym pozostał jego twórca. To, co Kant nazywa krytyką rozumu, krytycznym badaniem władz poznawczych, to — zgodnie z jego prawdziwą zawartością — nie jest nic innego jak sama czysta nauka rozumowa, zrealizowana ze świadomością, że bezpośredniej treści swego poznawania rozum musi poszukiwać w sobie samym, a nie poza sobą i że tylko zgłębienie tej poprzedzającej doświadczenie treści pozwala na poznanie przedmiotowe przez doświadczenie, nie mogąc zastąpić w sobie i dla siebie samego doświadczenia, kiedy odniesienie rozumu do rzeczywistego istnienia zostaje osiągnięte tylko na drodze doświadczenia, podczas gdy treść czystego rozumu jako taka jest tylko możliwością, a nie rzeczywistością takiego istnienia. W tym, że tę możliwość Kant uznawał tylko za subiektywną, jedynie za możliwość myślenia, a nie rzeczywistego bytu rzeczy, tkwi ograniczenie jego stanowiska (...)"[103].

Swoje stanowisko w ramach spekulatywnego teizmu Immanuel Hermann Fichte przedstawił już w roku 1835, w książce będącej polemiką z Schellingiem[104]. Problemem reprezentantów spekulatywnego teizmu było to, że Schelling nie publikował zbyt dużo, a tymczasem problem jest bardziej złożony. Schelling nie był autorem książki, do której odwołuje się Fichte junior, napisał jedynie *Przedmowę* do jej niemieckiego wydania, a mianowicie do — przetłumaczonej przez Huberta Beckersa, profesora filozofii liceum w Dillingen — książki Victora Cousina (1792—1867) po-

---

[101] Ch.H. Weisse: *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums*. Bd. 1..., s. 245.

[102] Ch.H. Weisse: *In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat. Eine akademische Antrittsrede*. Leipzig 1847.

[103] Ch.H. Weisse: *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums*. Bd. 1..., s. 247.

[104] I.H. Fichte: *Über die Bedingungen eines spekulativen Theismus; in einer Beurtheilung der Vorrede Schellings zu dem Werke von Cousin: über französische und deutsche Philosophie*. Elberfeld 1835.

święconej filozofii francuskiej i niemieckiej[105]. Punkt wyjścia rozważań Fichtego stanowiło przekonanie, że wielki myśliciel niemiecki za rzadko wypowiada się w kwestii spekulacji i dopiero teraz zabrał głos po długim okresie milczenia[106]. Interesujące jest natomiast to, że w roku 1829, czyli sześć lat wcześniej, opublikował Fichte młodszy dzieło, będące przedstawieniem filozofii nowożytnej, w którym nazwiska Schellinga nie wymienia[107]. Kiedy natomiast w dwanaście lat później, w roku 1841, ukazało się drugie, znacznie poszerzone i poprawione wydanie tej książki, która zresztą miała zmieniony podtytuł, Schelling zdawał się jedną z ważniejszych postaci tego dzieła, gdyż zostało ono głównie rozszerzone o filozofię pokantowską[108]. Zawarty w tym wydaniu rozdział zatytułowany *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* liczy bez mała dwieście stron[109].

Fichte jest przeświadczony, że „wielkie rezultaty niemieckiej spekulacji nie dojrzały u nas ani do ścisłej naukowości, ani do rzeczowego przedstawienia"[110]. Nie znaczy to bynajmniej — i to należałoby uznać za największy zarzut względem Schellinga — że trzeba się odwoływać do filozofii Cousina; tym bardziej że — jak zauważa Schelling — Cousin kieruje się przeciw wszelkiej filozofii niemieckiej, która „postępuje naprzód od ontologii do psychologii (a nie odwrotnie)"[111]. Kiedy zaś Fichte dokonuje oceny przedmowy autorstwa Schellinga, wtedy występuje z pozycji spekulatywnego teizmu. Absolut zaś jest tu pojmowany jako absolutna osobowość[112], jako objawiający się osobowy Bóg[113]. Kwestia ta ważna jest z perspektywy całej filozofii Fichtego młodszego, gdyż jej istota da się sprowadzić do kilku kwestii. Pierwszą z nich stanowi problem poznania pojętego w duchu ojca, Johanna Gottlieba Fichtego, co znalazło wyraz w pierwszej części *Grundzüge zum Systeme der Philosophie*[114]. W książce tej — wzorem ojca — syn na plan pierwszy wysuwa samopo-

[105] F.W.J. Schelling: *Vorrede*. In: V. Cousin: *Über französische und deutsche Philosophie. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimenrahts von Schelling*. Übers. von H. Beckers. Stuttgart—Tübingen 1834, s. III—XXVIII.

[106] Zob. I.H. Fichte: *Über die Bedingungen eines spekulativen Theismus...*, s. 5.

[107] I.H. Fichte: *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, zu Vermittlung ihrer Gegensätze*. Sulzbach 1829.

[108] I.H. Fichte: *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, oder kritische Geschichte derselben von Des Cartes und Locke bis auf Hegel*. 2. Aufl. Sulzbach 1841.

[109] Ibidem, s. 588—781.

[110] I.H. Fichte: *Über die Bedingungen eines spekulativen Theismus...*, s. 8.

[111] F.W.J. Schelling: *Vorrede...*, s. XI.

[112] „(...) das Absolute ist nur als absolute Persönlichkeit zu denken". I.H. Fichte: *Über die Bedingungen eines spekulativen Theismus...*, s. 26.

[113] Ibidem, s. 28.

[114] I.H. Fichte: *Grundzüge zum Systeme der Philosophie*. Abt. 1: *Das Erkennen als Selbsterkennen*. Heidelberg 1833.

znanie. Już pierwsze zdanie książki świadczy o duchowym pokrewieństwie z ojcem, kiedy Fichte junior pisze: „Swój początek, tak jak swe pojęcie, filozofia może znaleźć tylko w sobie"[115]. Kwestia druga wiąże się z pierwszą i dotyczy osobowości, którą bardzo wyraźnie akcentował Fichte w polemice z filozofią Hegla. „Tak oto — pisze w książce poświęconej tej kwestii — nasza rozprawa, zgodnie z zamiarem i planem, rozpada się na trzy punkty widzenia: I. Zbadanie nowych objaśnień odnośnie do filozofii Hegla. II. Porównanie z tym własnego poglądu na to, w jakim stopniu została ona dotychczas przedstawiona. III. Wreszcie na podstawie uzyskanego dzięki temu spekulatywnego poglądu podstawowego rozważenie idei osobowości i jej dalszego trwania"[116]. Punkt ten potwierdza, że Fichte junior dyskutuje ze sposobem, w jaki filozofię rozumie Hegel. Trzecią zaś kwestią jest — chociaż to wynika ze sporu o materializm — uznanie istnienia ludzkiej duszy i akcentowanie tego faktu w późniejszych rozprawach[117]. Na tym polega w gruncie rzeczy (późny) idealizm spekulatywnych teistów, który zarazem zastanawia dlatego, że Fichte junior polemizuje z Heglem, z Schellingiem, ale zdaje się nie dostrzegać konieczności podjęcia dyskusji z Johannem Gottliebem Fichtem.

3.3. Rudolph Hermann Lotze

„Pojęcie »wartość« — pisze Herbert Schnädelbach — zostało w latach czterdziestych ubiegłego stulecia przejęte z ekonomii politycznej, a Rudolf Hermann Lotze (1817—1881) uczynił z niego podstawowe pojęcie filozoficzne"[118]. Warto ten fakt podkreślić dlatego, że pojęcie wartości jest ważne ze względu na późniejsze znaczenie dla neokantyzmu badeńskiego, ale również dla Maxa Schelera etyki materialnej. Tymczasem Wilhelm Windelband, twórca neokantyzmu badeńskiego, jak Rudolf Eucken, nauczyciel Schelera, byli uczniami Lotzego. Z tej perspektywy Lotze odgrywa oczywiście bardzo ważną rolę w filozofii dziewiętnastego wieku.

---

[115] Ibidem, s. 3.

[116] I.H. F i c h t e: *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer*. Elberfeld 1834, s. 15.

[117] I.H. F i c h t e: *Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. Neubegründet auf naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt*. Leipzig 1856; I d e m: *Zur Seelenfrage. Eine philosophische Confession*. Leipzig 1859.

[118] H. S c h n ä d e l b a c h: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. K r z e m i e n i o w a. Warszawa 1992, s. 249—250.

W tym kontekście niezwykle ciekawe jest, że tak niewiele miejsca poświęca Lotzemu w swej rozprawie Klaus Christian Köhnke[119]. Natomiast Schnädelbach podkreśla, że nie można redukować znaczenia Lotzego do twórcy teorii wartości i stwierdza: „Hermann Lotze (...) jest kluczową postacią historii filozofii dziewiętnastego wieku. Jego znaczenie daleko wykracza poza sławę twórcy filozofii wartości. Życiem i dziełem ucieleśnia Lotze oderwanie się od Hegla i absolutnego idealizmu w ramach filozofii akademickiej. Jako uczeń Christiana Hermanna Weissego (...), głównego przedstawiciela »spekulatywnego teizmu«, stanowiącego wariant późnego idealizmu, studiował jednocześnie medycynę, co przekonało go, że pozycje idealistycznej i romantycznej filozofii przyrody są nie do utrzymania"[120]. Tym samym ujawnia się tu motyw odejścia od pozycji spekulatywnego teizmu, a jest on o tyle istotny, że wiąże się z aksjologią Lotzego. Najważniejsze bowiem w filozofii Lotzego staje się pojęcie wartości. Także Marek Kazimierczak podkreśla odejście Lotzego od absolutnego idealizmu Hegla, a powołując się na Lehmanna, pisze o Lotzem: „(...) jego twórczość wyznaczała bardzo wyraźnie przejście od jeszcze spekulatywnej metafizyki do krytycznej"[121]. Potwierdza to zresztą współczesny badacz filozofii Lotzego Reinhardt Pester, który akcentuje odmienność jego myśli względem spekulatywnego teizmu[122]. Problem przynależności Lotzego do spekulatywnego teizmu podejmuje również Fritz Bamberger (1902—1984) wiążący spekulatywny teizm z postaciami epigonów (jak ich nazywa), takich jak Immanuel H. Fichte, Christian H. Weisse, Heinrich M. Chalybäus i Hermann Ulrici[123]. Tym, co odróżnia ich od Lotzego, jest fakt, kontynuuje Bamberger, że ich filozofia była „niemal obojętna"[124] dla filozofii dziewiętnastego wieku. Z pewnością nie można tego jednak powiedzieć o filozofii Hermanna Lotzego.

Z perspektywy sporu o spekulatywny teizm Lotzego niezwykle ważne znaczenie ma to, że w 1841 roku w Lipsku opublikował swą *Metafizykę*[125]. Dzieło składa się z trzech części, a mianowicie *Die Lehre vom Sein*, *Die Lehre von der Erscheinung* oraz *Von der Wahrheit des Erkennens*. Roz-

---

[119] K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*...

[120] H. S c h n ä d e l b a c h: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*..., s. 261—262.

[121] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm*..., s. 90.

[122] Zob. R. P e s t e r: *Hermann Lotze. Wege seines Denkens und Forschens. Ein Kapitel deutscher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*. Würzburg 1997, s. 94—104. Z dawniejszych biografii należy zwrócić uwagę na R. F a l c k e n b e r g: *Hermann Lotze*. Erster Teil: *Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen*. Stuttgart 1901.

[123] Zob. F. B a m b e r g e r: *Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*. I: *Lotze*. Halle 1924, s. 28.

[124] Ibidem.

[125] H. L o t z e: *Metaphysik*. Leipzig 1841.

prawa ta, co potwierdza dalszy rozwój myśli Lotzego, dowodzi, że Lotze całe życie „żywił przekonanie o konieczności zintegrowania spekulacji filozoficznej z nowoczesnym przyrodoznawstwem"[126]. Widać to szczególnie wtedy, kiedy charakteryzuje filozofię, gdyż czyni to na sposób kantowski. Przy okazji sam zresztą podkreśla, iż często zalicza się go do szkoły Herbarta i wielokrotnie powtarza, że chciałby się temu sprzeciwić, ale nie potrafi zrozumieć motywów zaliczenia go do herbartystów[127]. „Z tego powodu — pisze Lotze — filozofia historii wydawała mi się koniecznym uzupełnieniem psychologii i dlatego powstał plan podjęcia próby wypracowania antropologii, która poszukiwałaby całego znaczenia ludzkiego istnienia na podstawie połączonego rozważania indywidualnego życia i historii kultury naszego rodzaju"[128]. Zadać jednak można pytanie: skąd pomysł na uzupełnienie psychologii? Odpowiedź daje Chalybäus, który charakteryzując sytuację filozofii po Kancie, podkreśla: „Następnym zadaniem filozofii po Kancie było przezwyciężenie subiektywizmu jego stanowiska oraz dotarcie do rzeczywistej wiedzy i chcenia prawdy. Zadanie to podjęli Fichte, Schelling i Hegel, a ten ostatni przeprowadził je metodycznie. Kiedy jednak wydawało się, że w ten sposób wszystko się zakończyło (wydawało się, że u Hegla dopełnił się rozwój filozofii — AJN), okazało się, że owo przejście od subiektywności do obiektywności dokonało się kosztem subiektywności, a tym samym — jako trzeci — powstaje jeszcze problem konkretnego połączenia obu stron, w którym to połączeniu ani obiektywność nie gubiłaby się w subiektywności, tak jak u Kanta i Fichtego, ani subiektywność nie ginęłaby w obiektywności, jak to się dzieje u Schellinga i Hegla, lecz aby zostały uwzględnione obydwie"[129]. Zagadnienie wszakże da się sprowadzić do tego, że w istocie niezwykle trudno o zgodność między filozofem i jego interpretatorem w kwestii zaliczenia myśliciela do tego kierunku, do którego sam chciałby być zaliczony.

Problemem filozofii Lotzego jest problem rzeczywistości, co ściśle wiąże się z jej osobliwym rozumieniem przez Hegla. Ale zarazem odejście od Hegla dokonuje się u Lotzego w nawiązaniu do Herbarta i dlatego trudno o zrozumienie irytacji samego Lotzego[130], choć Bamberger podkreśla

---

[126] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm...*, s. 90.

[127] H. L o t z e: *Streitschriften*. Heft 1: *In Bezug auf Prof. I.H. Fichte's Anthropologie*. Leipzig 1857, s. 5. Zob. na ten temat T. S i m o n: *Darstellung der Seinslehre Lotze's in ihrem Verhältnis zu der Herbarts*. Leipzig—Reudnitz 1892.

[128] H. L o t z e: *Streitschriften*. Heft 1: *In Bezug auf Prof. I.H. Fichte's Anthropologie...*, s. 15.

[129] H.M. C h a l y b ä u s: *Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel. Zu näherer Verständigung des wissenschaftlichen Publicums mit der neuesten Schule*. 5. Aufl. Leipzig 1860, s. 343.

[130] Tezę tę powtarza Schnädelbach — H. S c h n ä d e l b a c h: *Filozofia w Niemczech 1831—1933...*, s. 263 — za Bambergerem. Zob. F. B a m b e r g e r: *Untersuchun-*

fakt istnienia tych wątpliwości. Na początku *Streitschriften* analizuje Lotze swój stosunek do Herbarta i zwraca się do Immanuela H. Fichtego: „Nie mam innego zamiaru ponad prośbę, kierowaną także do Ciebie, czcigodny przyjacielu, by nie zaliczać mnie sztucznie do zwolenników Herbarta, lecz do jego najbardziej zdecydowanych, natomiast w stosunku do niego najbardziej skromnych przeciwników, a mianowicie nie jako renegata, który dopiero teraz zmienił swoje stanowisko, lecz jako dawnego towarzysza sposobu myślenia (*Gesinnungsgenossen*) jego partii w ogóle, który przecież — jak przekonasz się po wydaniu tego pisma — sam się strzeże, a szczególnie przed tymi, w których poczet nie chce być zaliczony"[131]. Lotze nie chce być zaliczony do grona zwolenników Herbarta, bo też jego filozofia pozostaje w ścisłym związku z Heglem. Zdaniem Lehmanna, Lotze jest jedynym filozofem porównywalnym z Heglem, a zarazem tym, który najbardziej Heglowi się przeciwstawiał[132]. Znajduje to wyraz również w tym, że należy Lotze do przeciwników teorii poznania, co jest równoznaczne z uznaniem metafizyki.

Metafizyka w ujęciu Lotzego ma jednak osobliwy charakter, albowiem dzieło *Metaphysik* z roku 1841 kończy się następująco: „(...) początek metafizyki nie leży w niej samej, lecz w etyce"[133]. To tłumaczy, dlaczego Lotze odgrywa znaczącą rolę w neokantyzmie, a zwłaszcza neokantyzmie badeńskim odwołującym się do jego rozumienia wartości. W filozofii Lotzego niezwykle ważną rolę odgrywają przy tym pojęcia mechanizmu oraz teleologii, o czym pisze bardzo wnikliwie Karl Weidel[134]. Tezę zawartą na końcu *Metaphysik* powtarza Lotze w dwa lata później, kiedy w *Logik* (1843) pisze: „Tak jak początek metafizyki, tak też początek logiki leży w etyce, a mianowicie dzięki pośredniemu członowi samej metafizyki"[135]. Dlatego też za najważniejsze pojęcie uznaje Lotze pojęcie ważności, które wiąże z wartością. „Z pewnością — pisze Gerhard Lehmann — przede wszystkim Lotze nadał pojęciu wartości (*Wertbegriff*) to szczególne zabarwienie, które potem jest charakterystyczne dla Windelbanda filozofii wartości i jego szkoły"[136].

---

gen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts. I: *Lotze*..., s. 45.

[131] H. L o t z e: *Streitschriften*. Heft 1: *In Bezug auf Prof. I.H. Fichte's Anthropologie*..., s. 8.

[132] Zob. G. L e h m a n n: *Kant im Spätidealismus*..., s. 57.

[133] „(...) denn der Anfang der Metaphysik ist nicht in ihr selbst, sondern in der Ethik". H. L o t z e: *Metaphysik*..., s. 329.

[134] K. W e i d e l: *Mechanismus und Teleologie in der Philosophie Lotzes*. „Archiv für Geschichte der Philosophie" 1906, Bd. 19, s. 1—98.

[135] H. L o t z e: *Logik*. Leipzig 1843, s. 9.

[136] G. L e h m a n n: *Geschichte der nachkantischen Philosophie*..., s. 140—141.

Rozumienie bytu i wartości przedstawił Lotze najpełniej w drugim rozdziale trzeciej księgi swej *Logiki* z roku 1874, będącej bardzo wyraźnie rozszerzoną wersją *Logiki*, pochodzącej z roku 1843. O ile pierwsza logika składała się z trzech części (*O tworzeniu pojęć*, *O sądzeniu*, *O wnioskowaniu i uzasadnianiu*) i liczyła 236 stron[137], o tyle druga liczyła już 597 stron i była podzielona na trzy księgi. W gruncie rzeczy można stwierdzić, że po prostu nie ma żadnego podobieństwa między tymi dwoma *Logikami*. Druga *Logika* już w tytule przynosi zmianę, gdyż brzmi on następująco: *System der Philosophie*. Erster Theil: *Drei Bücher der Logik*[138]. Księga pierwsza nosi tytuł *O myśleniu (czysta logika)*, druga — *O badaniu (logika stosowana)*, trzecia zaś — *O poznawaniu (metodologia)*[139]. Rozdział drugi trzeciej księgi *Logiki* z roku 1874 zatytułowany *Ideenwelt* zawiera §§ 313—321[140], w których Lotze analizuje treść pojęcia „idea". Uznaje, że najważniejsza jest tu relacja do rzeczywistości i podkreśla: „(...) przez rzeczywistość myślimy ciągle potwierdzenie"[141], a nieco wcześniej zauważa, że „rzeczywiście prawdziwym nazywamy zdanie (*Satz*), które o b o w i ą z u j e (*gilt*), w przeciwieństwie do tego, którego ważność (*Geltung*) jest jeszcze wątpliwa"[142]. Lotze podkreśla, że rzeczywistość ma trzy składowe: „(...) rzeczy, którym mianowicie przysługuje i s t n i e n i e (*sein*), a nigdy nie przypada zdarzeniom, które nie są, lecz się d z i e j ą. Jednakże zdanie ani nie j e s t jak rzeczy, ani się nie dzieje, jak zdarzenie (...) i pomijając wszystkie zastosowania, których może ono doświadczyć, jego rzeczywistość polega na tym, że ono o b o w i ą z u j e, a jego przeciwieństwo nie obowiązuje"[143]. Lotze wskazuje tym samym trzy odmienne obszary: rzeczy, zdarzenia, zdania, i analogicznie — trzy możliwości opisywania tych obszarów: istnienie, dzianie się, obowiązywanie. W tym rozróżnieniu jest więc miejsce dla najbardziej znanej treści tej formuły Lotzego, która brzmi: „byt jest, a wartości obowiązują".

W odniesieniu do idei uznaje Lotze w § 317, że Platon oddzielił istnienie od rzeczy, i w tym kontekście zwraca uwagę na oddzielenie dwóch rzeczywistości, a mianowicie „rzeczywistości przysługującej ideom i prawom, jako w a ż n o ś c i od rzeczywistości rzeczy jako b y t u"[144]. Wilhelm Windelband podkreśla, że w tych paragrafach podał Lotze „inteli-

[137] H. L o t z e: *Logik*...

[138] H. L o t z e: *System der Philosophie*. Erster Theil: *Drei Bücher der Logik*. Leipzig 1874.

[139] Zob. ibidem, s. VII—VIII.

[140] Zob. ibidem, s. 493—511.

[141] Ibidem, s. 499—500.

[142] Ibidem, s. 499.

[143] Ibidem, s. 500.

[144] Ibidem, s. 507.

gentną i świetną interpretację Platońskiej teorii idei i znaczenia pojęcia ὄντος ὄν"[145]. Windelband daje wyraz przekonaniu, że zasługą Lotzego jest też właściwe wyjaśnienie sensu *a priori* w koncepcji Kanta. „Nic innego — pisze Windelband — nie oznacza w ujęciu Kanta sens *a priori*, tego wielokrotnie źle rozumianego słowa. Tamto rzeczowo samozrozumiałe, jak przy okazji pokazał to Lotze, nie jest bowiem tym, co psychologicznie bezpośrednie (*Ursprüngliche*); musi ono zostać dopiero odkryte i uznane w trakcie postępującej refleksji samozrozumiałości świadomości"[146]. W istocie, trudno nie zgodzić się z Windelbandem, że przytoczone zdanie zawiera kwintesencję rozumienia aprioryczności. Ale nie wolno zapominać, że w takim razie również szkoła marburska z tego rozumienia apriorycznośći czerpie. Nikt bowiem nie akcentował faktu idealności tego, co aprioryczne, tak mocno, jak reprezentanci szkoły marburskiej.

Idea głosząca, że metafizyka jest niezbędna do istnienia etyki, pochodzi od Schopenhauera. „Wspominaliśmy już — pisze Jan Garewicz — że punktem wyjścia dla Schopenhauera był Kant. On to, burząc ideę Opatrzności, uświadomił ludziom całą wagę problemu sensu ich istnienia. On udowodnił, że moralność nie podlega prawom rządzącym przyrodą, nie można więc oprzeć jej na żadnej kategorii, której źródłem byłoby poznanie zmysłowe. Schopenhauer wyciągnął stąd wniosek, że aby mogła istnieć etyka, niezbędna jest metafizyka, i tę tezę przypisywał Kantowi. Rozbieżność między obu myślicielami zaczynała się wraz z określeniem przedmiotu metafizyki"[147]. Tę fundamentalną dla Schopenhauera, chociaż obecną także w rozważaniach innych filozofów pokantowskich, zależność Lotze odwraca. Zarazem jednak młodzieńczy program zakotwiczenia metafizyki i logiki w etyce rozwija w swych późniejszych pismach, spośród których na szczególną uwagę zasługuje trzytomowe dzieło *Mikrokosmus...*[148], chociaż godny uwagi jest także artykuł poświęcony ontologii Herbarta[149]. „W przekonaniu, że tamto zadanie — napisał Lotze w artykule poświęconym Herbartowi — wyjaśnienia tego, co dane jako takie, jest jednak nieodparte i że nowsze konstruowane teorie w swym rozwoju tylko dlatego nie były szczęśliwe, gdyż za pryncypium wyprowadzenia tego, co dane, przyjmują to, co absolutne, które w swej treści nie ma jakiego-

[145] W. Windelband: *Die Erneuerung des Hegelianismus*. In: Idem: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. 272.

[146] Ibidem, s. 262.

[147] J. Garewicz: *Schopenhauer*. Wyd. 2. Warszawa 1988, s. 33—34.

[148] H. Lotze: *Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Bd. 1—3. Leipzig 1856—1864.

[149] H. Lotze: *Herbarts Ontologie*. „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" 1843, Bd. 11, s. 203—234.

kolwiek momentu, z tego powodu bardziej niż inna treść powinna mieć przywilej, aby mieć ważność dla ostatniego, bezwarunkowo uznawanego faktycznego punktu: w tym przekonaniu nie mogłem wprawdzie poznać żadnego rezultatu regresywnej, wychodzącej od tego, co szczegółowe, i do tego, co szczegółowe, poszukującej jednostkowych uzupełnień, teorii zapewniającej całkowicie zadowalające wyjaśnienie. Ale mogłem przecież wierzyć w znalezienie w systemie Herbarta ważnego uzupełnienia, które musi się przyłączyć do każdej idealnie skonstruowanej filozofii, a mianowicie wykazania przyczyn i ich praw oddziaływania, dzięki którym realizowany jest cel idei"[150]. To nawiązanie do Herbarta jest symptomatyczne, gdyż w powiązaniu z nim rozpatruje Lotze swą filozofię. Potwierdza to Otto Caspari (1841—1917), który swą pracę poświęconą filozofii Lotzego rozpoczyna od bardzo wyraźnego wskazania jego miejsca w historii filozofii dziewiętnastego wieku. „W historii filozofii najnowszej bez wątpienia Hermann Lotze zajmuje miejsce szczególne. Pozycja, która przysługuje temu badaczowi, będzie jeszcze znaczniejsza, jeśli zauważymy, że z jednej strony Lotze ze swą fachową wiedzą zdaje się najbardziej żarliwie zrośnięty z rozwojem nowoczesnego przyrodoznawstwa, podczas gdy z drugiej strony uczy się filozoficznie myśleć i badać, pozostając pod świeżym jeszcze wrażeniem wielkiej idealistycznej epoki, która tak osobliwie i ostro charakteryzowała pierwszą połowę naszego wieku"[151]. Osobliwe miejsce Lotzego polega więc na możliwości przejścia od idealizmu pierwszej połowy dziewiętnastego wieku do badań filozoficznych charakterystycznych dla filozofów żyjących później. Jest to ważne, ponieważ potwierdza fakt, że Lotze potrafił się wyzwolić z myślenia charakteryzującego reprezentantów teizmu spekulatywnego, wśród których prym wiódł jego nauczyciel — Christian Hermann Weisse. Owo wyzwolenie, co z pewnością stanowi kolejny element wielkości Lotzego, nie dokonuje się jednak w nawiązaniu do materialistów, lecz jest próbą samodzielnego przemyślenia problemów filozoficznych.

W *Mikrokosmus*... Lotze stwierdza: „Wszelkie nasze rozczłonkowanie (*Zergliederung*) toku dziejów kończy się w ten sposób, aby sprowadzić nasze myślenie do świadomości koniecznie ważnych prawd, nasze spostrzeżenie — do naoczności po prostu danych faktów rzeczywistości, nasze sumienie do uznania bezwarunkowej miary wszelkiego określania wartości"[152]. Jest to istotne z tego względu, że skłania do postrzegania

[150] Ibidem, s. 206.

[151] O. C a s p a r i: *Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie. Eine kritisch-historische Studie*. Breslau 1883, s. III.

[152] H. L o t z e: *Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Bd. 3: *Die Geschichte — Der Fortschritt — Der Zusammenhang der Dinge*. Leipzig 1864, s. 457.

Lotzego w kontekście filozofii dziejów, jak czyni to historyk i teoretyk historii Ernst Bernheim (1850—1942). Uważa on, że Lotze zadaje te same dwa pytania, które postawił Herder, a mianowicie: „jakie jest znaczenie historii" oraz „jakie są warunki jej przebiegu"[153].

Dalej mówi Lotze o tym, że prawdziwy byt rzeczy sprowadza się do pozostawania w odniesieniach[154]. Natomiast w innym miejscu stwierdza wprost, że „»byt« znaczy tyle, co »pozostawanie w odniesieniach«"[155]. Mając to na względzie, Reinhardt Pester podkreśla po raz kolejny: „Innego rodzaju bytem są dla niego wartości; poza określeniem zawartości uczuć otrzymują one obiektywną zawartość, jednakże nie mają realnej przedmiotowości, ale idealną ważność"[156]. W tej sytuacji zmienia się jednak porządek genetyczny filozofii Lotzego, albowiem słusznie zauważa Herbert Schnädelbach: „Filozofia wartości powstaje u Hermanna Lotzego nie w kręgu przemyśleń etycznych, ale jako odpowiedź na problem *rzeczywistości*"[157]. Uwaga Schnädelbacha jest istotna z perspektywy neokantyzmu badeńskiego, który problem poznania — uznawany przez badeńczyków za problem kluczowy — będzie postrzegać w kontekście aksjologii. Johann Eduard Erdmann wskazuje jednak w tym kontekście nie *Mikrokosmus...*, lecz *Streitschriften*[158], a więc akcentuje polemikę prowadzoną z Fichtem juniorem, w której Lotze odwołuje się do Johanna Gottlieba Fichtego, w przekonaniu „że wystarczająca podstawa treści wszelkiego bytu i zdarzenia leży w idei dobra albo że świat wartości jest zarazem kluczem do świata form"[159]. Na marginesie warto podkreślić, że — co akcentowało wielu badaczy — myśl Lotzego podlegała nieustannej ewolucji. Pracę doktorską poświęconą porównaniu trzech wydań *Mikrokosmus...* (Hermann Rudolf) Gustav Schöneberg (1860—?) obronił w roku 1901 na Uniwersytecie w Erlangen[160].

Lotze postrzegany bywa — obok Gustava Theodora Fechnera (1801—1887) — jako reprezentant metafizyki indukcyjnej. Czyni tak na

[153] Zob. E. B e r n h e i m: *Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie*. Göttingen 1880, s. 83—84.

[154] Zob. H. L o t z e: *Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Bd. 3..., s. 463.

[155] H. L o t z e: *Grundzüge der Metaphysik. Dictate aus den Vorlesungen*. Leipzig 1883, s. 14. W polskim tłumaczeniu nie można zlokalizować tego fragmentu. Zob. H. L o t z e: *Zarys metafizyki. Dyktaty podług wykładów*. Tłum. A. S t ö g b a u e r. Red. H. G o l d b e r g. Warszawa 1910, s. 47.

[156] R. P e s t e r: *Hermann Lotze. Wege seines Denkens und Forschens...*, s. 307.

[157] H. S c h n ä d e l b a c h: *Filozofia w Niemczech 1831—1933...*, s. 262.

[158] H. L o t z e: *Streitschriften*. Heft 1: *In Bezug auf Prof. I.H. Fichte's Anthropologie...*

[159] J.E. E r d m a n n: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 2..., s. 782.

[160] G. S c h ö n e b e r g: *Vergleichung der ersten drei Auflagen von Lotzes Mikrokosmus*. Berlin 1903.

przykład August Messer[161], natomiast w filozofii polskiej — Tadeusz Czeżowski. „Kierunek pierwszy — pisze on w swej charakterystyce metafizyki — bywa nazywany metafizyką indukcyjną (poprawniej byłoby powiedzieć »uogólniającą«) i postępuje drogą uogólnienia wyników nauk szczegółowych, by w ten sposób uzyskać teorie, obejmujące całą rzeczywistość"[162]. Wydaje się jednak, że takie rozumienie filozofii Lotzego jest zbytnim przejaskrawieniem jednego aspektu jego twórczości, ale w takim samym stopniu dotyczy to także Fechnera. Warto raczej zwrócić uwagę na to, co pisze Lehmann o ruchu późnego idealizmu, a mianowicie „że przechodzi on (z Fechnerem i Lotzem) w neoidealizm"[163]. W odniesieniu do Fechnera znajduje to wyraz w jego biografii autorstwa Kurda Lasswitza (1848—1910), która napisana w roku 1896, ukazała się w języku polskim w roku 1903, w tłumaczeniu Reginy Maliniak[164]. W swej psychofizyce Fechner wykorzystuje paralelizm psychofizyczny, stanowiący składnik światopoglądu naukowego, do twierdzenia, że cała rzeczywistość jest uduchowiona, co zresztą prowadzi go do panteizmu. Interesujące jest jednak to, że gdy Willy Moog opisuje metafizykę indukcyjną[165], nie wspomina o Lotzem, pisze natomiast o Eduardzie von Hartmannie, Wilhelmie Wundcie, a ponadto Franzu Erhardcie (1864—1930), Hansie Drieschu (1867—1941) oraz Hermannie Schneiderze (1874—1953).

Warto jeszcze powrócić do Lotzego, gdyż jego filozofia od samego początku budziła kontrowersje. Eduard von Hartmann, autor rozprawy poświęconej filozofii Lotzego, twierdzi, że cała twórczość Lotzego jest już zawarta w jego pierwszym dziele, a więc w opublikowanej w roku 1841 *Metafizyce*. Z całą mocą poglądowi temu przeciwstawia się pochodzący z Raciborza Arthur Löwenstamm (1882—1965), akcentujący ewolucję poglądów Lotzego[166]. Z jednej strony Löwenstamm akcentuje fakt, że w myśli Lotzego dokonywała się nieustanna ewolucja, z drugiej natomiast podkreśla, iż „Lotze nigdy nie mógł się przekonać co do dominującego (*überragenden*) znaczenia teorii poznania"[167]. Teoria poznania zatem stanowi, jego zdaniem, składową część metafizyki, co w pewnym sensie zbliża go do klasycznego rozumienia metafizyki. Eduard von Hartmann

---

[161] A. Messer: *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert*. 4.—5. Aufl. Leipzig 1920, s. 137—139.

[162] T. Czeżowski: *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*. Kęty 2004, s. 50.

[163] G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 4—5.

[164] K. Lasswitz: *Gustaw Teodor Fechner*. Tłum. R. Maliniak. Warszawa 1903.

[165] W. Moog: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*. Stuttgart 1922, s. 266—269.

[166] Zob. A. Löwenstamm: *Lotzes Lehre vom Ding an sich und Ich an sich*. Breslau 1906, s. 16.

[167] Ibidem, s. 19.

z kolei — również w odniesieniu do Kanta — postrzega filozofię Lotzego jako jej modyfikację i pisze: „Lotze jest więc transcendentalnym realistą w odniesieniu do czasu, chociaż jest transcendentalnym idealistą w odniesieniu do przestrzeni"[168]. Pogląd ten powtarza, wskazując analogię do Herbarta, Leonhard Stählin (1835—1906) w książce poświęconej relacji między Kantem, Lotzem a Albrechtem Ritschlem (1822—1889)[169], która już rok później ukazała się w języku angielskim, w tłumaczeniu Davida Worthingtona Simona (1830—1909)[170]. Pogląd ów nie jest taki oczywisty, tym bardziej że Eduard von Hartmann nie uchodzi raczej za autorytet w tej dziedzinie. Nie zmienia to jednak faktu, że przecież zasługa Lotzego nie polega na tym, jakoby miał być jakąś sztandarową postacią w ramach ruchu kantowskiego, która dokonała znaczącej interpretacji filozofii Kanta. Nie trzeba, a nawet nie należy rozpatrywać filozofii Lotzego w kontekście kantyzmu. To zrozumiałe, że stosunek do Kanta jest ważny dla każdego filozofa pokantowskiego, ale znaczenie Lotzego nie polega na osobliwym odczytaniu myśli filozofa z Królewca, chociaż w filozofii Lotzego wyróżnia się trzy okresy: przyrodniczy, psychologii spekulatywnej (związany z wydaniem *Mikrokosmus*...) oraz teoriopoznawczy. Ten ostatni interpretatorzy myśli Lotzego wiążą z Kantem. Caspari wyraża przekonanie, że Lotze był kantystą w większym stopniu niż Herbart[171]. Jest to o tyle istotne, że — jak wspomina Adam Stögbauer (1882—1916), tłumacz Lotzego na język polski, neokantyści, jak na przykład Lange, będąc przeciwnikami metafizyki, także Lotzemu odmawiali prawa do niej[172]. Znaczenie Lotzego polega przede wszystkim na wskazaniu sfery wartości oraz na pokazaniu, że nie trzeba być materialistą, aby przezwyciężyć spekulatywny teizm.

Jedno z najważniejszych pytań, jakie rodzą się w odniesieniu do filozofii Lotzego, brzmi: czy filozofia Lotzego jest związana z filozofią Herbarta, czy też — mówiąc wprost — należy on do jego szkoły?. Pytanie to tym ważniejsze, że Lotze — jak zauważa Edmund Pfleiderer (1842—1902) — akcentuje powszechne uduchownienie całej rzeczywistości[173]. „Metafizyka Lotzego — pisze Caspari — opiera się na całkiem innej podstawie niż

---

[168] E. von Hartmann: *Ausgewählte Werke*. Bd. 12: *Geschichte der Metaphysik*. Teil 2: *Seit Kant*. Leipzig 1900, s. 421.

[169] L. Stählin: *Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Eine kritische Studie*. Leipzig 1888, s. 104.

[170] Zob. L. Stählin: *Kant, Lotze and Ritschl. A critical examination*. Transl. by D.W. Simon. Edinburgh 1889, s. 128—129.

[171] Zob. O. Gaspari: *Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie*..., s. 25.

[172] Zob. H. Lotze: *Zarys metafizyki. Dyktaty podług wykładów*..., s. 15.

[173] Zob. E. Pfleiderer: *Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen. Zur Erinnerung an den Verstorbenen*. 2. Aufl. Berlin 1884, s. 40.

metafizyka Herbarta. Jest to widoczne na podstawie rozwoju jego najwyższej zasady, która metafizyce stawia wymaganie, aby dała się znieść w etyce, podczas gdy właśnie Herbart przeciwko niczemu nie występował tak gorliwie, jak przeciwko pomieszaniu etyki i metafizyki *resp*. logiki i tę ostatnią chciał postrzegać jako zupełnie czysto zachowaną, czyli jako najwyższy kanon"[174]. Niemniej jednak w innym miejscu sam Lotze podkreśla, że „u Herbarta całkowicie się rozdzielają filozofia teoretyczna i praktyczna"[175]. Nawiązując do zaznaczonego związku etyki i metafizyki Caspari — w innej książce — mówi o „fizjologicznie zabarwionym aprioryzmie Lotzego"[176]. To z kolei wiąże się z przekonaniem samego Lotzego, że w poznaniu należy w większym stopniu uwzględnić doświadczenie.

3.4. Johann Eduard Erdmann

Filozofem i historykiem filozofii, który w pewnym sensie przyczynił się do rozpowszechnienia filozofii krytycznej, a zatem do powstania neokantyzmu, był Johann Eduard Erdmann. Urodzony 5 czerwca 1805 roku na Łotwie, w miejscowości Wolmar (obecnie Valmiera), zmarł 12 czerwca 1892 roku w Halle[177]. Erdmann studiował początkowo w Dorpacie (obecnie Tartu), ale w roku 1826 przeniósł się do Berlina, gdzie słuchał wykładów Hegla, Schleiermachera, teologa Philipa Konrada Marheinekego (1780—1846), Leopolda von Henninga (1791—1866), prawnika Eduarda Gansa (1798—1839) oraz geografa Karla Rittera (1779—1859). Z tego też powodu Erdmanna uznaje się — obok takich myślicieli, jak: związany z Tybingą estetyk Karl Reinhold Köstlin (1819—1894), specjalista od prawa kanonicznego i teolog Karl Friedrich Göschel (1781—1861), historyk Heinrich Leo (1799—1878) i wreszcie bezpośredni następca Hegla na katedrze Georg Andreas Gabler (1786—1853) — za reprezentanta prawicy heglowskiej, przy czym pamiętać należy o trudnościach związanych z zaliczeniem niektórych z filozofów do tego bądź innego kierunku interpreta-

[174] O. Caspari: *Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie...*, s. 10.

[175] H. Lotze: *Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Dictate aus den Vorlesungen*. 2. Aufl. Leipzig 1894, s. 91.

[176] O. Caspari: *Das Erkenntnißproblem. Mit Rücksicht auf die gegenwärtig herrschenden Schulen*. Breslau 1881, s. 41.

[177] Zob. B. Erdmann: *Johann Eduard Erdmann*. „Philosophische Monatshefte" 1893, Bd. 29, s. 219.

cji Hegla[178]. Słusznie twierdzi Marek Kazimierczak, że „charakteryzując czołowych przedstawicieli filozoficznej historiografii niemieckiej, którzy w sposób jednoznaczny powoływali się na teoriopoznawcze rozstrzygnięcia Kantowskiej filozofii i przyczynili się do powstania neokantyzmu, trudno pominąć Johanna Eduarda Erdmanna — historyka filozofii, który choć nie brał bezpośrednio udziału w ruchu kantowskim, to poprzez swe zainteresowania Kantowską filozofią i poprzez jej popularyzację oddziałał inspirująco na następne pokolenie, w tym zaś na Eduarda Zellera i jego ucznia Kuno Fischera"[179]. W styczniu 1834 roku Erdmann habilitował się w Berlinie, a dwa lata później został powołany do Halle, gdzie w roku 1839 został profesorem zwyczajnym.

Erdmann — jak już powiedziano — to przede wszystkim historyk filozofii, autor opublikowanego w latach 1832—1853 dzieła *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, które podzielone jest na trzy tomy, a każdy z nich składa się z dwóch części (w sumie więc dzieło liczy sześć woluminów), oraz z wydanego w roku 1866 dwutomowego *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Jeśli chodzi o pierwszą książkę, to najpierw ukazał się tom poświęcony Kartezjuszowi, zawierający też wprowadzenie do problemu historii filozofii, wydany już w roku 1834[180]. Dwa lata później opublikował Erdmann tom poświęcony filozofii Malebranche'a i Spinozy[181]. W roku 1840 ukazał się tom na temat empiryzmu[182], a w dwa lata później opublikował tom poświęcony Leibnizowi[183]. Wtedy też przystąpił Erdmann do pisania dwóch najważniejszych woluminów, składających się na trzeci tom dzieła, w których zawarł omówienie filozofii po Kancie[184]. „To, co zasadniczo oddzie-

---

[178] Zob. A.J. N o r a s: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007, s. 136—145.

[179] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm...*, s. 133.

[180] J.E. E r d m a n n: *Versuch einer wissenschaftlicher Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1. Abt. 1: *Darstellung und Kritik der Philosophie des Cartesius nebst einer Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie*. Riga—Dorpat 1834.

[181] J.E. E r d m a n n: *Versuch einer wissenschaftlicher Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1. Abt. 2: *Malebranche, Spinoza und die Skeptiker und Mystiker des siebzehnten Jahrhunderts*. Leipzig—Riga—Dorpat 1836.

[182] J.E. E r d m a n n: *Versuch einer wissenschaftlicher Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 2. Abt. 1: *Die Entwicklung des Empirismus und Materialismus in der Zeit zwischen Locke und Kant*. Leipzig 1840.

[183] J.E. E r d m a n n: *Versuch einer wissenschaftlicher Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 2. Abt. 2: *Leibnitz und die Entwicklung des Idealismus vor Kant*. Leipzig 1842.

[184] J.E. E r d m a n n: *Versuch einer wissenschaftlicher Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3. Abt. 1: *Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant*. Theil 1. Leipzig 1848; I d e m: *Versuch einer wissenschaftlicher Darstellung der*

lało go — pisze Marek Kazimierczak — od znaczniejszego wpływu ze strony aktywnych wówczas młodoheglistów, miało m.in. swoją przyczynę w jego intensywnie prowadzonych w latach 1842—1848 studiach nad filozofią Kanta i kantystami"[185]. Tym jednak, co uderza w przedstawieniu rozwoju filozofii nowożytnej, jest przekonanie, znajdujące wyraz w strukturze dzieła, że dopełnienie filozofii Kanta stanowi system Hegla. Wprawdzie Erdmann ma świadomość ograniczeń, jakim podlega filozofia Hegla, co znajduje wyraz w ostatnim zdaniu dzieła, że „być może filozofia Hegla nie znalazła jeszcze swego Reinholda i Becka, ale na pewno nie znalazła jeszcze swego Fichtego"[186]. Zarazem jednak struktura dzieła potwierdza, że jego autor uznaje ważność filozofii Hegla. „Sam Erdmann — pisze Kazimierczak — podobnie jak później jego znakomici uczniowie, wyszedł nie ze szkoły Kanta, lecz Hegla i z wymienionych historyków najbardziej był z tym ostatnim związany. Hegla też, spośród swoich nauczycieli, stawiał na pierwszym miejscu"[187]. Z kolei druga książka historyczna ważna jest ze względu na tom drugi[188], który zawiera *Aneks* (*Anhang*) zatytułowany *Die deutsche Philosophie seit Hegel's Tode*[189]. Aneks ten zasługuje na uwagę również ze względu na problem początku neokantyzmu, gdyż w drugiej części przynosi próby wskazania odbudowy czy też rekonstrukcji filozofii[190].

Oczywiście, niezwykle ważną rolę w odczytaniu rozumienia filozofii przez Erdmanna odgrywa tom pierwszy jego *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung*..., który zawiera rozdziały dotyczące pojmowania filozofii i historii filozofii[191]. Dwie kwestie są tu niezwykle ważne. Po pierwsze, tom pierwszy został opublikowany niewiele ponad dwa lata po śmierci Hegla, gdyż przedmowa sygnowana jest datą 14 stycznia 1834 roku[192]. Zarazem więc — co poniekąd samo z siebie zrozumiałe — książka ujawnia strukturę problemową i rozumienie problemów charakterystyczne dla Hegla. Po drugie, heglizm ujawnia się jeszcze bardziej, jeśli uświadomić sobie, że opublikowane trzydzieści dwa lata później dzieło *Grundriss der Geschichte der Philosophie* niewiele się różni pod względem rozumienia

---

Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 3. Abt. 2: *Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant*. Theil 2. Leipzig 1853.

[185] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm*..., s. 135—136.

[186] J.E. E r d m a n n: *Versuch einer wissenschaftlicher Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3. Abt. 2..., s. 854.

[187] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm*..., s. 133.

[188] J.E. E r d m a n n: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 2...

[189] Zob. ibidem, s. 619—798.

[190] Ibidem, s. 693—798.

[191] J.E. E r d m a n n: *Versuch einer wissenschaftlicher Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1. Abt. 1...

[192] Ibidem, s. X.

filozofii. „W przedstawianiu historii filozofii plastyczno-chronologiczny sposób przedstawiania jest nieużyteczny; psychologiczny i pragmatyczny — jest niedopuszczalny, a więc jedynym sposobem odpowiednim jest filozoficzny. Taki zaś może wynikać tylko z określonego systemu filozoficznego"[193]. Jednocześnie ujawnia Erdmann swój heglizm, kiedy parę stron dalej mówi o filozofii jako „świadomości ducha o sobie samym"[194]. Takie samo, nawiązujące do Hegla, rozumienie filozofii znajduje wyraz w wykładach Erdmanna z roku 1837, w których wiedza rozumiana jest jako wiedza empiryczna, krytyczna i spekulatywna[195]. Oczywiście, rację ma Marek Kazimierczak, kiedy akcentuje fakt zainteresowania się Erdmanna filozofią Kanta w latach 1842—1848, a nawet wtedy, gdy już w roku 1840 publikuje swe rozważania poświęcone przyrodzie i stworzeniu[196]. Wprawdzie w książce koncentrującej się na filozofii przyrody brak nazwiska Kanta, ale — jak słusznie zauważa Marek Kazimierczak — w przedmowie mówi Erdmann o granicach jako tym, co właściwe zarówno obszarowi filozoficzno-religijnemu, jak i filozoficzno-przyrodniczemu[197].

Złożoność stanowiska, jakie prezentuje Erdmann, przejawia się w tym, że — w nawiązaniu do Rudolfa Hayma — można go uznać za filozofa restauracji, a mianowicie restauracji filozofii Hegla. Herbert Schnädelbach podkreśla absurdalność stanowiska Erdmanna, który Hegla nazywa filozofem restauracji. „Filozoficzny klimat w Prusach — pisze Schnädelbach — zostaje odtąd całkowicie zdominowany przez historyzm i spekulatywny teizm. Z tej perspektywy widać wyraźnie, jak absurdalny jest zarzut, że Hegel jest »filozofem restauracji«"[198]. Terminu „filozof restauracji" użył Erdmann w opublikowanym w roku 1866 *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, gdy pisał o tym, aby „Hegla przedstawić jako filozofa restauracji"[199]. Wcześniej jednak, w § 53 ostatniej części *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung*... precyzował: „(...) jeśli filozofię Hegla chce się scharakteryzować za pomocą jednego jedynego terminu, to jest ona filozofią restauracji (*Restaurationsphilosophie*)"[200].

---

[193] Ibidem, s. 58.

[194] Ibidem, s. 66.

[195] Zob. J.E. Erdmann: *Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie gehalten und auf den Wunsch seiner Zuhörer herausgegeben*. Berlin 1837.

[196] J.E. Erdmann: *Natur oder Schöpfung? Eine Frage an die Naturphilosophie und Religionsphilosophie*. Leipzig 1840.

[197] Zob. M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*..., s. 136. Por. J.E. Erdmann: *Natur oder Schöpfung?*..., s. VIII.

[198] H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*..., s. 366, przypis 96.

[199] J.E. Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 2..., s. 674.

[200] J.E. Erdmann: *Versuch einer wissenschaftlicher Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3. Abt. 2..., s. 852.

Fakt ten ukazuje zatem Erdmanna w nieco innym świetle niż takich filozofów, jak Trendelenburg, Kuno Fischer czy Eduard Zeller. Okazuje się bowiem, że Erdmann — inaczej niż wymienieni myśliciele — nie tylko nie wyszedł poza filozofię Hegla, lecz nawet nie próbował tego dokonać. Rola, jaka mu przypada, jest więc jedynie rolą pośrednika między Heglem i nowym, postheglowskim rozumieniem filozofii, a nie filozofa samodzielnie myślącego zgodnie z duchem Kanta. Nie wolno wszakże zapominać, że piętnasty wykład Hayma poświęcony został Heglowi między innymi w kontekście restauracji Prus. „System Hegla — stwierdza tam Haym — staje się naukowym domostwem ducha pruskiej restauracji"[201].

Benno Erdmann, urodzony 30 maja 1851 roku w Górze koło Głogowa (Guhrau bei Glogau), a zmarły 7 stycznia 1921 roku w Berlinie, nie był synem ani krewnym Johanna Eduarda Erdmanna. Ten ostatni nie miał dzieci w związku małżeńskim z Emilią Walter z domu Bandau (1802—1877). Benno Erdmann studiował w Berlinie oraz Heidelbergu filozofię, matematykę i przyrodoznawstwo. Doktoryzował się w roku 1873 na podstawie pracy *Die Stellung des Dinges an sich in Kants Ästhetik und Analytik*, a habilitował w trzy lata później na podstawie książki *Die Axiome der Geometrie...*[202]. Od roku 1878 Benno Erdmann był profesorem w Kilonii, w latach 1884—1890 — we Wrocławiu, od 1890 roku — w Halle, od roku 1898 — w Bonn, a ostatecznie, od roku 1909 — w Berlinie. Najbardziej znanym dokonaniem Bennona Erdmanna jest wydanie *Reflexionen...* Kanta[203], które są notatkami sporządzonymi przez autora *Krytyki czystego rozumu* na potrzeby napisania swego *opus vitae*. Pełny tytuł dzieła brzmi: *Refleksje Kanta odnośnie do filozofii krytycznej*. Else Wentscher[204], analizując filozofię Bennona Erdmanna, podkreśla przede wszystkim fakt, że był on niezwykle obiektywnym badaczem, a jego obiektywność nazywa „absolutną"[205].

---

[201] R. H a y m: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Berlin 1857, s. 359.

[202] B. E r d m a n n: *Die Axiome der Geometrie. Eine philosophische Untersuchung der Riemann-Helmholtz'schen Raumtheorie*. Leipzig 1877.

[203] *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von B. E r d m a n n. Bd. 1. Heft 1: *Reflexionen zur Anthropologie*. Leipzig 1882; Bd. 2: *Reflexionen zur „Kritik der reinen Vernunft"*. Leipzig 1884.

[204] E. W e n t s c h e r: *Benno Erdmann als Historiker der Philosophie*. „Kant-Studien" 1921, Bd. 26, s. 139—150.

[205] Zob. ibidem, s. 139.

4. Spory o rozumienie filozofii

Filozofia neokantowska, tak jak każda inna, nie wyrasta z próżni. „Czytając — pisze Maria Szyszkowska w jednym z pierwszych opracowań dotyczących neokantyzmu, jakie ukazały się w języku polskim — autorów omawiających powrót do Kanta (...), bardzo często odnosi się wrażenie, że chodzi o nagłe powstanie prądu ideowego, o nagłe ponowne odkrycie Kanta. Takie stanowisko zakłada nieciągłość historyczną i jeśli trzeba by wybrać za wszelką cenę jakąś formułę surową i uproszczoną, lepiej byłoby powiedzieć, że nie było nigdy powrotu do Kanta w sensie, jaki się zwykle przyjmuje. Bowiem od chwili, kiedy filozof ten został poznany przez całe Niemcy, posiadał on zawsze zwolenników zajmujących postawę krytyczną i posiada ich w dalszym ciągu"[1]. Ze stanowiska ciągłości historycznej opierającego się na założeniu, że każda nowa filozofia stanowi konsekwencję filozofii ją poprzedzającej, wynika, że wskazać należy przyczyny powstania neokantyzmu. Jest ich oczywiście wiele, ale można założyć, że neokantyzm stanowi rezultat dwóch ważnych dyskusji, jakie toczyły się w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku. Pierwszą z nich jest spór o materializm, drugą — debata, jaką toczyli między sobą Adolf Trendelenburg i Kuno Fischer. Ponieważ jednak, jak zaznaczono, sprawa nie jest jednoznaczna, warto wskazać, że dysputa o początkach neokantyzmu może się również odnosić do konkretnych filozofów, co widać, jeśli stanowisku Meyera przeciwstawi się stanowisko Ernsta Marii Johanna Karla von Feuchterslebena. Ostatnia kwestia uświadamia nam całą złożoność problematyki początku neokantyzmu.

Spór o materializm, który toczył się w Niemczech, czy później debata między Adolfem Trendelenburgiem a Kunonem Fischerem odgrywają o wiele bardziej znaczącą rolę niż ustalenie, czy pierwszym neokantystą był Meyer czy może Feuchtersleben. Ale też kwestia nie ma znaczenia tylko lokalnego, sprowadzającego się do wymienionych dwóch postaci. Problem zrozumienia źródeł określonej filozofii jest często problemem

[1] M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 12.

braku uświadomienia sobie zmian, jakie zaszły w rozumieniu tej filozofii, jej roli i miejsca w systemie nauki. Tak właśnie sprawa ma się ze sporem o materializm, który poruszając umysły wielu filozofów i nie tylko, stał się pretekstem do dyskusji na temat całej filozofii, a przecież w gruncie rzeczy dotyczył wyłącznie sporu o relację między ciałem a duszą. Dlatego też trudno odmówić racji tym, którzy — jak Hans-Dieter Häußer — próbują przypisać znaczącą rolę określonej postaci, w tym przypadku Feuchterslebenowi. Paradoksalność sytuacji polega jednak na tym, że w gruncie rzeczy chodzi o jedno zdanie Feuchterslebena.

4.1. Spór o materializm[2]

Około połowy dziewiętnastego wieku spekulatywna filozofia przyrody ustępuje miejsca naukom przyrodniczym, ale zarazem wykształca się tak zwany wulgarny materializm, który próbuje całą rzeczywistość zinterpretować w duchu sensualizmu i materializmu. Gerhard Lehmann ocenia materializm bardzo radykalnie: „Światopoglądowy materializm dziewiętnastego wieku nie jest żadną filozofią, tak jak był nią materializm wieku osiemnastego. Nie jest on także »filozofią« przyrodoznawstwa. Jest on tylko częścią składową realistycznego ruchu kształceniowego, który pod wpływem przyrodoznawstwa i techniki kierował się wszędzie przeciwko, postrzeganemu jako obcy duchowi czasu (*zeitfremd*), neohumanizmowi i jego kształceniowemu monopolowi"[3]. Przy tej okazji nasuwa się pytanie o rolę wulgarnego materializmu w rozwoju filozofii oraz neokantyzmu w tamtym czasie. „Najbardziej znana — pisze Herbert Schnädelbach o ogólnej sytuacji — jest próba rehabilitacji filozofii *jako teorii poznania*, podjęta w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia. *Nie* jest ona dziełem akademickich filozofów owego okresu, którzy są już historykami filozofii, o ile nie późnoidealistami, lub też nie są zajęci przygotowywaniem jednego z licznych renesansów. Jest to dzieło *przyrodoznawców*, których koniunktura wulgarnego materializmu zmusza do zastanowienia się nad własnymi poczynaniami i podstawami uprawianych przez nich dyscyplin. Tezę materialistów, że ich system tylko systematyzuje wiedzę przyrodniczą i tym samym sprawia, że filozofia staje się ostatecznie i bez odwołania zbędna, energicznie kwestionuje najpierw Justus Liebig, po-

[2] Podrozdział ten został opublikowany w nieco zmienionej formie w „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych" 2009, T. 21, s. 5—18.

[3] G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953, s. 53.

tem zaś zwłaszcza Hermann von Helmholtz"[4]. Natomiast Lehmann postrzega wulgarny materializm w kontekście rozwoju neokantyzmu, i to jedynie „w takim stopniu, w jakim neokantyzm w swej pierwszej fazie (neokantyzm fizjologiczny) poszukuje możliwości teoriopoznawczego sprowadzenia materializmu *ad absurdum*, a mimo to w niektórych punktach jest od niego zależny"[5]. Tym samym spór o materializm prowadzi do potwierdzenia ważności filozofii, która w jego rezultacie powstała (neokantyzm), wobec wagi jego samego jako kierunku, przeciw któremu neokantyzm był skierowany. Podkreśla to Richard Falckenberg: „Pojawienie się materializmu było z jednej strony konsekwencją osłabienia ducha filozoficznego, z drugiej — konsekwencją niezadowolenia reprezentantów przyrodoznawstwa z konstrukcji szkoły Schellingiańsko-Heglowskiej"[6]. „Po stronie krytyków materializmu — stwierdza z kolei Marek Kazimierczak — występowali także przedstawiciele wczesnego neokantyzmu z Hermannem Helmholtzem, Otto Liebmannem i Friedrichem Albertem Lange na czele"[7]. Krytykiem materializmu był również zwolennik Jakoba Friedricha Friesa botanik Matthias Jakob Schleiden, autor dzieła zatytułowanego *O materializmie nowożytnego niemieckiego przyrodoznawstwa*[8], które ukazało się dopiero w roku 1863, chociaż Schleiden był znany ze swych poglądów wcześniej, a Fechner już w 1856 roku napisał polemikę z jego stanowiskiem, co znalazło wyraz w rozprawie *Schleiden i księżyc*[9]. Motyw księżyca jest zresztą bardzo wyraźny w filozofii Fechnera, który już w roku 1821 — pod pseudonimem Dr. Mises — opublikował ironiczny tekst zatytułowany *Beweis, dass der Mond aus Jodine besteht*[10]. Tekst ten stanowić miał przeciwwagę dla charakterystycznej w tamtych czasach dążności za wszelką cenę do jedności systemu.

W roku 1852 Jakob Moleschott, którego Karl Vorländer nazywa „pierwszym zdecydowanym materialistą w Niemczech"[11], wydał książkę zatytułowaną *Kreislauf des Lebens*... (*Obieg życia*...)[12]. Hans Leisegang

[4] H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 165.

[5] G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 54.

[6] R. Falckenberg: *Geschichte der neueren Philosophie. Von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*. 4. verb. Aufl. Leipzig 1902, s. 512.

[7] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999, s. 109.

[8] M.J. Schleiden: *Über den Materialismus der neueren deutschen Naturwissenschaft, sein Wesen und seine Geschichte*. Leipzig 1863.

[9] G.T. Fechner: *Professor Schleiden und der Mond*. Leipzig 1856.

[10] Zob. K. Lasswitz: *Gustaw Teodor Fechner*. Tłum. R. Maliniak. Warszawa 1903, s. 34.

[11] K. Vorländer: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. 3. Aufl. Leipzig 1911, s. 387.

[12] J. Moleschott: *Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's chemische Briefe*. Mainz 1852.

(1890—1951) z kolei pisze o niej jako o „pierwszym dokumencie światopoglądu przyrodniczo-naukowego"[13]. Wydrukowanie tej rozprawy, która do 1887 roku miała aż pięć wydań[14], spowodowało ostre starcie podczas obrad przyrodoznawców (Göttinger Naturforscherversammlung), które odbywały się w 1854 roku[15]. W ramach dyskusji wywołany został tak zwany spór o materializm. Spór ów zapoczątkowała dyskusja pomiędzy fizjologiem Rudolfem Wagnerem (1805—1864), profesorem w Getyndze, a Karlem Vogtem, zoologiem z Genewy. Odpowiedź Vogta stanowiła książka *Köhlerglaube und Wissenschaft...* (*Ślepa wiara i nauka...*, 1854)[16]. Podczas zjazdu w Getyndze Wagner wygłosił wykład zatytułowany *Menschenschöpfung und Seelensubstanz...* (*Stworzenie człowieka a substancja duszy...*)[17], który ukazał się w tym samym roku. Uzupełnieniem wykładu był traktat *Über Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen...*[18]. Spór o materializm ujawnił się więc dlatego, że — jak stwierdza Lehmann — powstał on z powodu zjazdu i „z powodu źle przygotowanej, bezmyślnej, pretensjonalnej mowy fizjologa Rudolfa Wagnera"[19].

Spór ten ważny jest ze względu na krytykę, której początkowo podjęli się Justus Liebig (1803—1873), specjalista w dziedzinie chemii organicznej, oraz Hermann (Ludwig Ferdinand) von Helmholtz (1821—1894), fizjolog i fizyk, uchodzący za reprezentanta fizjologicznej odmiany neokantyzmu. Hermann von Helmholtz wygłosił 27 lutego 1855 roku w Królewcu wykład zatytułowany *Über das Sehen des Menschen...* (*O widzeniu człowieka...*)[20]. Liebig uczestniczył w sporze dlatego, że „»Kreislauf des

---

[13] „Das erste Dokument naturwissenschaftlicher Weltanschauung war das 1852 erschienene Werk Jakob Moleschotts »Der Kreislauf des Lebens«, in dem von vielem anderen, nur nicht von der Problematik des Lebensbegriffs die Rede war". H. L e i s e g a n g: *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert*. Breslau 1928, s. 15.

[14] Były to lata: 1852, 1855, 1857, 1876 i 1887.

[15] Zob. F. Ü b e r w e g: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Ö s t e r r e i c h. 13. Aufl. Basel 1951, s. 287.

[16] K. V o g t: *Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen*. 4. Aufl. Gießen 1856.

[17] R. W a g n e r: *Menschenschöpfung und Seelensubstanz: Ein anthropologischer Vortrag, gehalten in der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Göttingen am 18. September 1854*. Göttingen 1854.

[18] R. W a g n e r: *Über Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen. Fortsetzung der Betrachtungen über „Menschenschöpfung und Seelensubstanz"*. Göttingen 1854.

[19] G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 54.

[20] H. von H e l m h o l t z: *Über das Sehen des Menschen. Ein populär wissenschaftlicher Vortrag gehalten zu Königsberg in Pr. zum Besten von Kants Denkmal am 27. Februar 1855*. Leipzig 1855.

Lebens« (1852) Moleschotta stanowiło pierwotnie pismo polemiczne wobec witalizmu Liebiga"[21]. Przy tej okazji wskazuje Lehmann jeszcze dwóch reprezentantów materializmu. Pierwszy to żyjący nieco później Ernst Haeckel (1834—1919), drugi zaś — to urodzony w miejscowości Katzke bei Danzing (obecnie Kaczki w gminie Trąbki Wielkie) Heinrich Czolbe (1819—1873). W roku 1855, a więc w tym samym roku, w którym Büchner opublikował swe dzieło *Kraft und Stoff*..., Czolbe ogłosił drukiem pracę zatytułowaną *Neue Darstellung des Sensualismus*...[22], w której próbował „ugruntować »fragmentaryczne twierdzenia« Feuerbacha, Vogta i Moleschotta"[23]. Lehmann potwierdza tym samym, że to właśnie Czolbe był najbardziej filozoficznie spośród materialistów wykształconym myślicielem, a zarazem dodaje, że Vogt w ogóle nie był filozofem, lecz zoologiem i politykiem, natomiast za najbardziej gadatliwego, a jednocześnie najuboższego intelektualnie uznaje Büchnera[24].

Ciekawostką jest fakt, że wulgarny materializm nie zyskał pozytywnej oceny Lenina, który pisał: „Marks i Engels uważali za zasadniczy brak »starego« materializmu, nie wyłączając feuerbachowskiego (a tym bardziej »wulgarnego« materializmu Büchnera-Vogta-Moleschotta): (1) że ten materializm był »przeważnie mechanistyczny«, nie uwzględniał najnowszego rozwoju chemii i biologii (a obecnie należałoby jeszcze dodać: elektrycznej teorii materii); (2) że stary materializm był niehistoryczny, niedialektyczny (metafizyczny w sensie antydialektyki), nie stał konsekwentnie i wszechstronnie na stanowisku rozwoju; (3) że rozumieli oni »istotę człowieka« abstrakcyjnie, a nie jako »całokształt« (określonych w sposób konkretnie historyczny) »wszystkich stosunków społecznych«, i dlatego tylko »tłumaczyli« świat, podczas gdy chodzi o to, by go »zmienić«, tj. nie rozumieli znaczenia »rewolucyjnej praktycznej działalności«"[25]. Tezę tę potwierdza Lehmann, który uznaje materializm za reakcję na spekulatywny teizm, którego zwolennicy próbują odpowiedzieć na pytanie, „czy można jeszcze wierzyć w biblijną historię stworzenia, w osobowego Boga, w istnienie duszy, w wolność woli i nieśmiertelność"[26].

Trzecim, oprócz Moleschotta i Vogta, reprezentantem wulgarnego materializmu był Ludwig (Louis) Büchner, autor rozprawy *Kraft und*

---

[21] G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 55.

[22] H. G z o l b e: *Neue Darstellung des Sensualismus. Ein Entwurf*. Leipzig 1855.

[23] G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 56. Zob. także H. V a i h i n g e r: *Die drei Phasen des Czolbe'schen Naturalismus. Vortrag im Philosophischen Verein zu Leipzig*. „Philosophische Monatshefte" 1876, Bd. 12, s. 1—32.

[24] Zob. G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 54—55.

[25] W.I. L e n i n: *Karol Marks*. W: I d e m: *Dzieła*. T. 21: *Sierpień 1914—grudzień 1915*. Warszawa 1951, s. 41.

[26] G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 53.

Stoff... (*Siła i materia*..., 1855)[27]. W sporze o materializm głos zabrał Julius Schaller, który już w roku 1855 opublikował książkę *Leib und Seele*...[28], czym zapoczątkował całą serię artykułów zawierających krytyczne opinie na temat sporu. Publikacja rozeszła się błyskawicznie, o czym świadczy fakt, że *Przedmowa* do pierwszego wydania sygnowana jest datą 30 września, a do wydania drugiego — grudzień 1855 roku[29]. Natomiast rok później ukazały się w Niemczech dwa dzieła stanowiące odpowiedź nie tylko na jego książkę, lecz także w istotnym sensie przyczyniające się do rozwiązania sporu o materializm. Pierwsza praca pozostaje w bezpośrednim związku z dziełem Schallera i ukazała się kilka miesięcy później. Klaus Christian Köhnke mówi o niej, że jest to „pierwsza książka neokantowska"[30]. Jej autor to Jürgen Bona Meyer, a książka nosi tytuł *Zum Streit über Leib und Seele*...[31]. Autorem drugiego dzieła jest — urodzony w Bojanowie, późniejszy wydawca dzieł Schopenhauera — Julius Frauenstädt[32]. Richard Falckenberg[33] do grona krytyków materializmu zalicza jeszcze Karla Snella (1806—1886), autora dwóch rozpraw z tego zakresu, a mianowicie *Die Streitfrage des Materialismus*... (1858)[34] — dedykowanej Weissemu — oraz *Die Schöpfung des Menschen* (1863)[35]. Na marginesie warto zwrócić uwagę na fakt, że analizy tych dwóch dzieł Snella w kontekście sporu o materializm dokonuje Klaus-Peter Endres[36].

Bez wątpienia, spór o materializm ma kilka przyczyn. Pierwszą z nich jest „spór o metafizykę", z którego wyrasta. Marek Kazimierczak pisze w tym kontekście tak: „Tezę materialistów, że ich system jedynie syste-

---

[27] L. Büchner: *Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien. In allgemein-verständlicher Darstellung*. 4. Aufl. Frankfurt am Main 1856.

[28] J. Schaller: *Leib und Seele. Zur Aufklärung über „Köhlerglauben und Wissenschaft"*. Weimar 1855.

[29] Zob. J. Schaller: *Leib und Seele. Zur Aufklärung über „Köhlerglauben und Wissenschaft"*. 2. Aufl. Weimar 1856, s. V—VI.

[30] Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 159.

[31] J.B. Meyer: *Zum Streit über Leib und Seele. Worte der Kritik. Sechs Vorlesungen, am Hamburger akademischen Gymnasium gehalten*. Hamburg 1856.

[32] J. Frauenstädt: *Der Materialismus. Seine Wahrheit und sein Irrthum. Eine Erwiderung auf Dr. Louis Büchner's „Kraft und Stoff"*. Leipzig 1856.

[33] Zob. R. Falckenberg: *Geschichte der neueren Philosophie*..., s. 513. Zob. także K.-P. Endres: *Ein Mathematiker bedenkt die Evolution: Karl Snell (1806—1886)*. Hildesheim 2002.

[34] K. Snell: *Die Streitfrage des Materialismus. Ein vermittelndes Wort*. Jena 1858.

[35] K. Snell: *Die Schöpfung des Menschen*. Leipzig 1863.

[36] Zob. K.-P. Endres: *Ein Mathematiker bedenkt die Evolution*..., s. 75—98.

matyzuje wiedzę przyrodniczą i tym samym sprawia, że filozofia staje się ostatecznie zbędna, kwestionowali tacy badacze przyrody jak: Johannes Müller, Justus Liebig, Hermann Helmholtz czy też Emil du Bois-Reymond"[37]. To stało się powodem wydania przez Jakoba Moleschotta książki zatytułowanej *Der Kreislauf des Lebens*... Drugą przyczyną jest dyskusja między Rudolfem Wagnerem a Karlem Vogtem, która wywiązała się na zjeździe przyrodników w Getyndze i zaowocowała powstaniem kilku pozycji książkowych, między innymi autorstwa Vogta i Büchnera. Trzecia przyczyna to reakcja na wspomnianą sytuację. Jak zatem przebiegał spór o materializm?

W roku 1844 opublikowano dzieło Justusa Liebiga, zatytułowane *Chemische Briefe*. Składało się ono z pięćdziesięciu listów mających na celu popularyzację nauki, a zwłaszcza chemii. W roku 1859 ukazało się wydanie czwarte[38], a w roku 1865 — wydanie piąte[39]. *Chemische Briefe* — jak stwierdza Liebig — „mają na celu uwagę wykształconego świata zwrócić na stan i znaczenie chemii, na zadania, których rozwiązaniem zajmują się chemicy, i na udział, jaki ta nauka ma w postępach przemysłu, mechaniki, fizyki, rolnictwa i fizjologii"[40]. Czytelnika tekstów Liebiga, a więc również jego *Chemische Briefe*, może uderzać to, że ich autor pisze o sprawach dla współczesnego odbiorcy oczywistych, dotyczących na przykład pożywienia, ale dla wielu — a zwłaszcza w czasach, kiedy jego listy powstawały — irytujące było to, że jako katolik, odnosi się Liebig do Boga[41]. W swej książce Jakob Moleschott odpowiada najpierw Liebigowi[42], a później koncentruje się na jego analizach rzeczywistości. Moleschott odpowiada listami, ale jest ich mniej, a mianowicie trzydzieści, przy czym już od początku zdradza swe stanowisko. Stwierdza: „Krótko, rozwój zmysłów stanowi podstawę rozwoju wiedzy"[43]. Kilka stron dalej powtarza: „Rozwój zmysłów stanowi podstawę rozwoju intelektu ludzkiego"[44]. Najważniejsza teza, która zresztą stanowi przedmiot dyskusji Moleschotta z Justusem Liebigem, brzmi: „(...) żadnej myśli bez fosforu"[45]. Myśl tę zresztą powtórzył Moleschott za swoją książką, która pierwsze

[37] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm*..., s. 98—99.

[38] J. L i e b i g: *Chemische Briefe*. 2 Bde. 4. Aufl. Leipzig—Heidelberg 1859.

[39] J. L i e b i g: *Chemische Briefe*. 5. Aufl. Leipzig—Heidelberg 1865.

[40] J. L i e b i g: *Chemische Briefe*. Bd. 1. 4. Aufl. ..., s. XX.

[41] „Z łaski Bożej jednak rozpoczynamy jego cuda i dzieła rozpoznawać także w kwiatuszku, kiedy rozważamy, jak wszechmocny i łaskawy jest Bóg". J. L i e b i g: *Chemische Briefe*. 5. Aufl. ..., s. 46.

[42] J. M o l e s c h o t t: *An Justus Liebig*. In: I d e m: *Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's chemische Briefe*. 3. Aufl. Mainz 1857, s. 1—10.

[43] Ibidem, s. 29.

[44] Ibidem, s. 32.

[45] Ibidem, s. 398. Zob. J. L i e b i g: *Chemische Briefe*. 5. Aufl. ..., s. 336.

wydanie miała w roku 1850[46]. Tymczasem Liebig postawił tezę następującą: „Nauka nie zna żadnego dowodu na to, że ciała zwierzęce i pożywienie ludzi i zwierząt zawierają fosfor jako taki — w formie, w jakiej zawarta jest na przykład siarka"[47].

Kwestią wartą omówienia jest dyskusja, którą z reprezentantami wulgarnego materializmu toczył między innymi Liebig. W 23. liście 4. wydania — z roku 1859 — nazywa ich dyletantami i pisze: „Są to poglądy dyletantów, którzy ze swych spacerów po granicach obszarów badania przyrody wywodzą prawo do tego, aby nieoświeconej i łatwowiernej publiczności wyjaśniać, jak właściwie powstał świat i życie, i jak daleko mimo to człowiek doszedł w badaniu rzeczy najwyższych; a nieoświecona i łatwowierna publiczność wierzy im, a nie przyrodnikom, jak wierzyła w wędrowne, piszące, mówiące stoły i w szczególną moc dawnego drewna, a nie przyrodnikom"[48]. Do tego faktu odwołuje się później Friedrich Albert Lange, który próbuje znaleźć kompromis między tymi stanowiskami. „Baron von Liebig odprawia materialistów jako dyletantów (*Chemische Briefe*, 4. Aufl., list 23.); z pewnością mocne słowo w odniesieniu do ludzi, którzy tak wiele dobrego uczynili dla ścisłości badania przyrody i którzy przeważnie swe metafizyczne urojenia uważali za empirycznie udowodnione fakty. Powinni się oni jednak pocieszać tym, że to, co Liebig zechciał nazwać dyletantyzmem, jest w ogóle właściwe nowożytnym przyrodnikom w najszerszych kręgach"[49]. Źródłem tego dyletantyzmu jest, zdaniem Langego, „brak wykształcenia filozoficznego"[50]. Ale też od razu narzuca się opinia Marka Kazimierczaka, który tak opisuje rozwój fizjologii: „Wieloletnie badania nad fizjologią zmysłów, a w szczególności fizjologią wzroku, doprowadziły Müllera do sformułowania teorii o energii właściwej zmysłów, stanowiącej przyczynek dla fizjologicznej interpretacji kantyzmu, którą rozwinął następnie Helmholtz, a filozoficznie uzasadniał Friedrich Albert Lange"[51].

Jak już wspomniano, w 1854 roku w Getyndze obradował zjazd przyrodoznawców i w trakcie obrad wywołano spór o materializm, który wyniknął z dyskusji Rudolfa Wagnera z Karlem Vogtem. Wagner wygłosił wykład *Menschenschöpfung und Seelensubstanz*, natomiast odpowiedzią Vogta była książka *Köhlerglaube und Wissenschaft*... Bez wątpienia,

---

[46] Zob. J. M o l e s c h o t t: *Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk*. 3. Aufl. Erlangen 1858, s. 110.

[47] J. L i e b i g: *Chemische Briefe*. 5. Aufl. ..., s. 336.

[48] J. L i e b i g: *Chemische Briefe*. Bd. 1, 4. Aufl. ..., s. 362.

[49] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Aufl. Iserlohn 1866, s. 322.

[50] Ibidem.

[51] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm...*, s. 100.

dyskusję wywołała próba „teologicznego" tłumaczenia kwestii stworzenia, co materialiści musieli zakwestionować. Dlatego też nie dziwi pogląd Vogta, który stwierdza: „Nauka i wiara wzajemnie się więc ostro przeciwstawiają, jedna musi koniecznie ustąpić drugiej"[52]. Oczywiście, tak sformułowana kwestia pokazuje, że problem materializmu sprowadza się do problemu relacji między wiarą a nauką, co dobitnie pokazuje tytuł dzieła Vogta. Sam Vogt potwierdza to zresztą wtedy, kiedy mówi o „wierzącym w Biblię (*bibelgläubigen*) Wagnerze"[53], bądź też daje temu wyraz na samym początku książki, kiedy w odniesieniu do Wagnera stwierdza: „(...) musi on sam przyznać, że wśród przyrodników, a zwłaszcza wśród fizjologów, o wiele bardziej rozpowszechniły się i zyskały na znaczeniu poglądy materialistyczne, że o wiele bardziej zmniejszyła się wiara w substancjalną, nieśmiertelną duszę i że rozwiązanie (*Auflösung*) psychologii w przyrodoznawstwie stanowi następny postęp przyszłości"[54]. Rację ma Marek Kazimierczak, który mówi, że Karl Vogt „zaatakował Wagnera, drwiąc z jego wypowiedzi"[55]. Bardzo cenna dla zrozumienia sporu o materializm, także stopnia intensywności sporu, jest uwaga Meyera, który mając na względzie reakcję na wystąpienie Wagnera, napisał: „A przecież to zdenerwowanie nie pozostawało w jakimkolwiek właściwym stosunku do jego pierwszego powodu, do **nieistotnego** (podkr. — AJN) wykładu Wagnera"[56].

To, że Wagner nie był przygotowany, że wygłosił nieistotny wykład, nie zmienia naturalnie faktu, że jego przeciwnik to reprezentant materializmu. Problemem bowiem dla materialistów jest nie tylko rozumienie relacji między wiarą a nauką, lecz także rozumienie rzeczywistości, rozumienie procesów fizjologicznych. Znajduje to wyraz w bodaj najbardziej znanym zdaniu Vogta. Zdanie to wyraził po raz pierwszy w książce *Physiologische Briefe*[57], a stało się ono przedmiotem krytyki Wagnera. Następnie Vogt powtórzył je w *Köhlerglaube*... Zdanie to brzmi: „Myślę, iż każdy przyrodnik przy jako tako logicznym myśleniu wpadnie też na pogląd (*Ansicht*), że wszystkie tamte zdolności, które rozumiemy pod nazwą czynności duszy, są tylko funkcjami substancji mózgu; albo — aby się tutaj w pewnym sensie szorstko wyrazić: że myśli mniej więcej pozostają w tym samym stosunku do mózgu, jak żółć do wątroby albo mocz

---

[52] K. V o g t: *Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen*. Gießen 1855, s. 82—83.

[53] Ibidem, s. 81.

[54] Ibidem, s. 1.

[55] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm*..., s. 114.

[56] J.B. M e y e r: *Zum Streit über Leib und Seele*..., s. 5.

[57] K. V o g t: *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände*. 2. Aufl. Gießen 1854.

do nerek"[58]. Teza Vogta była tak kontrowersyjna, że poruszyła bez mała wszystkich filozofów, gdyż nawiązał do niej także Hermann Ulrici, który podjął dyskusję nie tylko z materializmem Vogta, lecz z całą fizjologią jako nauką[59].

Można powiedzieć, że ta właśnie sytuacja dała początek sporowi o materializm, choć oczywiście również tę tezę — jak każdą próbę ustalenia jakiejś daty — uznać można za arbitralną. Oczywiście, problem materializmu daje o sobie znać w reakcji Moleschotta na *Chemische Briefe* Liebiga, ale uwyraźnia się w dyskusji Wagnera z Vogtem. W sporze wziął udział Eduard Zeller, który zareagował na dyskusję Vogta z Wagnerem, a zwłaszcza na tekst Rudolfa Wagnera *Über Wissen und Glauben*...[60]. Wspomina o tym ojciec niemieckiego kolonializmu Friedrich Fabri (1824—1891), który już w przedmowie do wydania pierwszego powołuje się na tezę Zellera, że „materializmu nie można odeprzeć za pomocą wiary w Objawienie"[61]. Piąty spośród dziewięciu listów poświęcony jest Zellerowi[62], a właściwie skierowany przeciwko niemu. Wynika to z faktu, że 15 marca 1855 roku na łamach „Deutsches Museum" opublikował Zeller tekst skierowany przeciwko Wagnerowi[63]. Dlatego też Fabri, rozpoczynając polemikę z Vogtem, rozpoczyna ją pośrednio również z Zellerem, którego argumenty — jak stwierdza Fabri, skierowane przeciwko Wagnerowi — Vogt wykorzystuje do osobistej polemiki z Wagnerem[64].

Istota artykułu Zellera sprowadza się do stwierdzenia, że Wagner nie zmierzał do wyczerpującego rozważenia problemu relacji między wiedzą a wiarą[65]. Dlatego też podkreśla jedynie wyraźne luki w argumentacji Wagnera. Kiedy bowiem Wagner pisze, że „wiara jest darem"[66], Zeller stara się pokazać, że taki typ argumentacji nie odgrywa żadnej roli, gdyż nie pokazuje, czym wiara różni się od nauki[67]. Tropem Zellera podąża zresztą Julius Frauenstädt, który w przedmowie do *Die Naturwissenschaft*... stwierdza: „Z naszej strony możemy się tylko zgadzać z sądem potępiającym, który dotyczy skoordynowania ślepej wiary i nauki — najostrzej wyrażonym przez Karla Vogta w piśmie polemicznym, skierowa-

---

[58] Zob. ibidem, s. 323. Por. K. V o g t: *Köhlerglaube und Wissenschaft*..., s. 32.

[59] Zob. H. U l r i c i: *Gott und die Natur*. 2. Aufl. Leipzig 1866, s. 264.

[60] R. W a g n e r: *Über Wissen und Glauben*...

[61] F. F a b r i: *Vorrede zur ersten Auflage*. In: I d e m: *Briefe gegen den Materialismus*. 2. Aufl. Stuttgart 1864, s. XI.

[62] Ibidem, s. 97—125.

[63] E. Z e l l e r: *Über Glauben und Wissen. Gegen Rudolf Wagner*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1855, Nr. 11, s. 385—405.

[64] Zob. F. F a b r i: *Briefe gegen den Materialismus*..., s. 99.

[65] Zob. E. Z e l l e r: *Über Glauben und Wissen*..., s. 389.

[66] R. W a g n e r: *Über Wissen und Glauben*..., s. 14.

[67] Zob. E. Z e l l e r: *Über Glauben und Wissen*..., s. 390—391.

nym przeciwko Wagnerowi o »Köhlerglaube und Wissenschaft« (Gießen 1855), i przez Eduarda Zellera w »Deutsches Museum« Prutza (1855, nr 11)"[68]. Julius Schaller jest autorem jednej z najważniejszych książek podejmujących polemikę z dziełem Vogta, a mianowicie opublikowanej po raz pierwszy w roku 1855 rozprawy *Leib und Seele...*[69].

Kolejnym uczonym w sporze o materializm, którego stanowisko należy również uwzględnić, jest Ludwig Büchner, autor opublikowanego w roku 1855 dzieła *Kraft und Stoff...* Książka Büchnera ważna jest przede wszystkim dlatego, że również on podejmuje polemikę ze stanowiskiem Vogta, z jego tezą, iż „myśli pozostają w tym samym stosunku do mózgu, jak żółć do wątroby albo mocz do nerek"[70]. Büchner zauważa: „Także przy dokładniejszym rozważeniu nie jesteśmy w stanie znaleźć analogii między wydzielaniem żółci i moczu a procesem, dzięki któremu myśl zostaje wytworzona w mózgu"[71]. Gwoli sprawiedliwości dodać trzeba, że problem ten podejmuje również Konstantin Spiridonowicz Bakradze (1898—1970) w swej książce poświęconej filozofii współczesnej[72]. Büchner podkreśla: „(...) tak też (choć — AJN) mózg jest nosicielem i wytwórcą bądź lepiej: jedyną przyczyną ducha, myśli, to jednak nie jest przecież organem jej wydzielania"[73]. W rezultacie zaś dochodzi do następującego wniosku: „Podobnie jak nie istnieje żółć bez wątroby, mocz bez nerek, tak też nie istnieje myśl bez mózgu; aktywność duszy jest funkcją substancji mózgu"[74]. Bardzo ciekawa jest tu mimo wszystko uwaga Bakradzego. „Jak więc widzimy, w tezach Büchnera nie ma z wyjątkiem pewnych terminów nic takiego, co by mogło w danym wypadku wulgaryzować materializm. Sformułowane tu zostało twierdzenie z punktu widzenia materializmu »najzupełniej słuszne«: nie ma myśli bez mózgu"[75].

Büchner — jak przystało na reprezentanta materializmu — jest przekonany, powołując się przy tym na Lalanda, że nie istnieje niebo[76]: „Przeszukałem wszędzie niebo — powiedział wielki astronom Lalande — i nigdzie nie znalazłem śladu Boga"[77]. Schaller w przedmowie do wydania pierwszego wspomina o ukazaniu się publikacji Büchnera, ale jest przeko-

---

[68] J. F r a u e n s t ä d t: *Die Naturwissenschaft in ihrem Einfluß auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie*. Leipzig 1855, s. IX.

[69] J. S c h a l l e r: *Leib und Seele...*

[70] K. V o g t: *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände...*, s. 323.

[71] L. B ü c h n e r. *Kraft und Stoff...*, s. 137.

[72] Zob. K. B a k r a d z e: *Z dziejów filozofii współczesnej*. Tłum. H. Z e l n i k o w a. Warszawa 1964, s. 25.

[73] L. B ü c h n e r: *Kraft und Stoff...*, s. 139.

[74] Ibidem, s. 141.

[75] K. B a k r a d z e: *Z dziejów filozofii współczesnej...*, s. 25.

[76] Joseph Jérôme Lefrançais de Lalande (1732—1807), francuski astronom.

[77] L. B ü c h n e r: *Kraft und Stoff...*, s. 59.

nany, że „książka nie nadaje materializmowi żadnego nowego zwrotu"[78]. Liczące 231 stron dzieło Schallera składa się z czternastu rozdziałów, podejmujących od początku przede wszystkim problem materializmu w kontekście nauki Wagnera. Schaller przypomina postawioną przez Wagnera kwestię: „(...) jak fizjologia ze swoimi dotychczasowymi rezultatami ustosunkowuje się do przyjęcia oddzielnej, istotnie różnej od ciała substancji duszy"[79]. Schaller daje wyraz stanowisku, że nie jest błędem Wagnera przekonanie, iż fizjologia nie może odpowiedzieć na pytanie, czy dusza jest, czy też nie jest substancją. Następnie twierdzi Schaller, że nie popełnia błędu Wagner, próbując wykazać substancjalność duszy: „Jednakże absolutnie niewątpliwie błędem Wagnera jest, gdy przyjęcie specjalnej substancji duszy wiąże z koniecznym odniesieniem do wiary chrześcijańskiej, gdy mniema, że wolne, moralne działanie, wiara w moralny porządek świata, w nieśmiertelność wcale nie mogą istnieć bez tego założenia"[80]. Tym samym ujawnia się światopoglądowy charakter sporu o materializm.

W roku 1855 ukazała się czwarta już praca będąca kodyfikacją materializmu, książka, której autorem był królewiecki lekarz Heinrich Czolbe[81]. Autor, jak łatwo się domyślić, broni stanowiska materializmu i już w przedmowie odwołuje się do fragmentaryczności wystąpień swych poprzedników. „To, co w najnowszych czasach dla niego (sensualizmu — AJN) uczynili Feuerbach, Vogt, Moleschott i inni, to tylko pobudzające, fragmentaryczne twierdzenia, które są niezadowalające przy głębszym wniknięciu w rzecz"[82]. Marek Kazimierczak tak pisze o tym: „(...) na nowych podstawach próbował zbudować materializm królewiecki lekarz Heinrich Czolbe, będący pod wpływem poglądów Davida Friedricha Straussa, Bruno Bauera i przede wszystkim Ludwiga Feuerbacha"[83]. Teza Kazimierczaka koresponduje ze stanowiskiem Langego, którego zdaniem „Czolbe uważa D.F. Straussa za ojca naszego nowego materializmu; inni — bardziej słusznie — nazywają nim Feuerbacha"[84]. Według Czolbego istota sensualizmu sprowadza się do konieczności wyeliminowania wszystkiego, co ponadzmysłowe czy też niezmysłowe[85]. W nawiązaniu do tego Kazimierczak stwierdza: „Czolbe uznał za swoje życiowe zadanie usunięcie z doświadczenia niejasnego i ponadzmysłowego pojęcia siły.

---

[78] J. Schaller: *Leib und Seele*..., s. IV.
[79] Ibidem, s. 16.
[80] Ibidem, s. 19.
[81] H. Czolbe: *Neue Darstellung des Sensualismus*...
[82] Ibidem, s. VI. Por. G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 55.
[83] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*..., s. 115.
[84] F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus*..., 1. Aufl., s. 284.
[85] Zob. H. Czolbe: *Neue Darstellung des Sensualismus*..., s. 1.

(...) Co nie jest zmysłowe, jest niejasne"[86]. Niewątpliwie, jest Czolbe jedynym spośród materialistów, który próbuje dyskutować i bronić materializmu, a nie wykładać swoje poglądy, jak czynili to zwłaszcza Moleschott i Büchner. Z tego powodu zyskał również uznanie Langego, który zanotował: „Jedyny spośród nowożytnych materialistów próbował rzeczywiście systematycznie rozwiązać trudności, które przeciwstawiało się temu stanowisku. Ten sam myśliciel poszedł wszakże jeszcze dalej. Spróbował nawet wykazać zgodność rzeczywistego świata ze światem naszych zmysłów albo przynajmniej uczynić je prawdopodobnymi. Podjął to Czolbe w swym nowym przedstawieniu sensualizmu"[87].

Spośród wymienionych dotychczas krytyków materializmu Julius Frauenstädt i Julius Schaller odwołują się do myśliciela z Królewca, przy czym Schaller uważa, że „pytanie o związek ciała z duszą jest dla Kanta pytaniem niemożliwym do rozwiązania"[88]. Z kolei Frauenstädt wielokrotnie odwołuje się do autora *Krytyki czystego rozumu*, chociaż reprezentuje on i broni przede wszystkim stanowiska Artura Schopenhauera, a nie Kanta. Niezwykle interesująca jest jednak polemika ze stanowiskiem Frauenstädta, jaką podejmuje inny obrońca Schopenhauera, a mianowicie Eduard von Hartmann[89]. Karl Snell odwołuje się do Kanta jeden jedyny raz, ale nie ma to jakiegokolwiek związku z istotą sporu[90]. Podobnie rzecz ma się z książką Friedricha Fabriego, którego odwołania także nie mają większego znaczenia. Myślicielem, który w swej krytyce materializmu odnosi się do Kanta, jest urodzony w Gdańsku Robert Schellwien (1821—1900), autor dzieła *Kritik des Materialismus*[91].

Żaden z krytyków materializmu zagadnienia sporu z materializmem nie podejmuje jednak w taki sposób, w jaki czyni to Jürgen Bona Meyer, autor książki *Zum Streit über Leib und Seele...*[92], który jako pierwszy terminu „krytycyzm" używa w odniesieniu do własnego stanowiska w sporze. Już w pierwszych słowach przedmowy Meyer wyraża się następująco o stanie sporu o materializm: „Zbiegli się przecież także do walki przyrodnicy i filozofowie; tyle tylko, że wśród tamtych nie było nikogo znaczącego, a wśród tych — żadnego krytyka"[93]. Odwołuje się zatem Meyer do krytycyzmu, który polegać ma na znajomości granic. Z tego też powo-

[86] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm...*, s. 115.

[87] F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus...*, 1. Aufl., s. 312.

[88] J. Schaller: *Leib und Seele...*, s. 138.

[89] E. von Hartmann: *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Berlin 1877, s. 119—174.

[90] Zob. K. Snell: *Die Streitfrage des Materialismus...*, s. 21.

[91] R. Schellwien: *Kritik des Materialismus*. Berlin 1858.

[92] J.B. Meyer: *Zum Streit über Leib und Seele...*

[93] Ibidem, s. V.

du ważna jest dla niego filozofia Kanta, chociaż ma świadomość, że dla wielu myślicieli filozofia Kanta jest „stanowiskiem przezwyciężonym"[94]. Meyer już na wstępie podkreśla swój stosunek do podstawowego problemu sporu o materializm, a mianowicie relacji między wiarą i nauką, pisząc: „Wiara chrześcijańska zapewnia nas wprawdzie o istnieniu naszej nieśmiertelnej duszy; ale nie poucza nas o tym, jak ona istnieje, jaki jest jej stosunek do ciała, jak może być nieśmiertelna"[95].

Marek Kazimierczak słusznie zwraca uwagę na znaczący wpływ filozofii Meyera na powstanie neokantyzmu[96] i przytacza dłuższy fragment z przedmowy. „Wszędzie pryncypialny krytycyzm — pisze Jürgen Bona Meyer — określa bezwzględnie granice naszego wglądu; zna pytania, dla których daremnie poszukujemy rozwiązania; wie, gdzie nie ma żadnych więcej dających się rozważyć argumentów. Tutaj wyjaśnia, o ile kroczy zgodnie z usiłowaniami naukowego poglądu, krytyczną wstrzemięźliwość uprawnioną samą w sobie; jednakże zostawia otwarte wrota dla subiektywnego mniemania i wiary. Każdy pozytywny pogląd uznaje się za udowodniony i zrozumiały tak samo, jak pogląd mu przeciwstawny; krytycyzm zwalcza jak złudzenie tryumf ich wszystkich w kwestii udowodnienia i zrozumienia. Nienawidzi pozoru wglądu i faworyzuje otwarte przyznanie się do niewiedzy, wiedząc, że poznanie granic naszego wglądu także ma swą wartość. Kto zna granice, ten z powszechną siłą stara się o to, co możliwe w obrębie granic. Wnosi bezstronny sąd do sporu stronnictw. Ten krytycyzm jest moim stanowiskiem"[97]. Jürgen Bona Meyer w rezultacie swych analiz dochodzi do następującego wniosku: „Tutaj moje stanowisko jest tylko krytyką i badaniem faktów w obrębie granic, które krytyka wytyczyła mi jako granice możliwego do przebadania obszaru"[98]. Takie stanowisko Meyera ma swe źródło w tym, że było ono próbą „oddzielenia filozoficznego, teoriopoznawczego oraz teoretycznonaukowego postawienia problemów od wszelkich polityczno-światopoglądowych sporów"[99]. Natomiast w kontekście rodzącego się neokantyzmu padają znamienne słowa Meyera, że już przed Comte'em „o wiele lepiej i bardziej konsekwentnie granice naszego wglądu wytyczył Kant"[100]. Zatem okazuje się, że już w świetle sporu o materializm ujawnia się potrzeba ustosunkowania się do pozytywizmu i autor nie waha się zająć wobec niego stanowiska.

---

[94] Ibidem, s. VI.
[95] Ibidem, s. VII.
[96] Zob. M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*..., s. 117.
[97] J.B. Meyer: *Zum Streit über Leib und Seele*..., s. V—VI. Por. M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*..., s. 117.
[98] J.B. Meyer: *Zum Streit über Leib und Seele*..., s. 124.
[99] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*..., s. 117.
[100] J.B. Meyer: *Zum Streit über Leib und Seele*..., s. 124.

Ostatecznie więc znaczenie sporu o materializm sprowadza się do wniosku, że filozofią przyszłości jest filozofia krytyczna. W odniesieniu do Meyera potwierdza to zresztą Köhnke. „Dzisiaj — pisze on — prawie całkowicie zapomniane, ale w sporze o materializm mające ogromne znaczenie pod względem historyczno-filozoficznym jest ponowne odkrycie krytycyzmu przez Jürgena Bonę Meyera"[101]. Warto — idąc śladem Köhnkego — wspomnieć także o artykułach Meyera, które ukazywały się na łamach czasopisma „Deutsches Museum". Są to teksty zebrane pod wspólnym tytułem *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele* (*O najnowszym stanie sporu o ciało i duszę*), a mianowicie *Kann die Materie denken?*[102], *Die Lehre von der Willensfreiheit im Materialismus und Idealismus*[103], następnie artykuł *Willensfreiheit und Sittlichkeit*[104] i wreszcie tekst uchodzący za najważniejszy, a mianowicie artykuł zatytułowany *Über den Sinn und Werth des Kritizismus*[105]. Warto także, choć nie jest już sygnowany jako należący do cyklu poświęconego sporowi o materializm, wskazać artykuł *Über Teleologie und Naturwissenschaft*[106] oraz wcześniejszy tekst, poniekąd inicjujący cały cykl, a mianowicie recenzję książki Schallera[107]. W ostatnim, czwartym artykule dotyczącym sporu o ciało i duszę Meyer stwierdza: „Jednakże wierzę, że stosunek ciała i duszy należy do problemów, które leżą poza horyzontem naszego poznania; wierzę, że tego rodzaju są wszystkie metafizyczne problemy, i jestem przekonany, że po wsze czasy Kant dowiódł tego z wystarczającą ostrością"[108]. To ostatnie stwierdzenie Meyera jest niezwykle ważne i dlatego przytacza je też Klaus Christian

---

[101] K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 157.

[102] J.B. M e y e r: *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele*. I: *Kann die Materie denken?*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1856, Nr. 49, s. 825—834.

[103] J.B. M e y e r: *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele*. II: *Die Lehre von der Willensfreiheit im Materialismus und Idealismus*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1856, Nr. 51, s. 906—916.

[104] J.B. M e y e r: *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele*. III: *Willensfreiheit und Sittlichkeit*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1857, Nr. 10, s. 345—358.

[105] J.B. M e y e r: *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele*. IV: *Über den Sinn und Werth des Kriticismus*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1857, Nr. 11, s. 395—402.

[106] J.B. M e y e r: *Über Teleologie und Naturwissenschaft*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1857, Nr. 42, s. 572—579.

[107] J.B. M e y e r: *Über Julius Schaller's „Leib und Seele"*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1856, Nr. 4, s. 121—128. Zob. K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 157.

[108] J.B. M e y e r: *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele*. IV: *Über den Sinn und Werth des Kriticismus...*, s. 399.

Köhnke[109]. Ze względu na późniejszą filozofię ma ono ważne znaczenie dlatego, że takie właśnie rozumienie metafizyki *resp*. problemów metafizycznych reprezentować będzie Nicolai Hartmann.

4.2. Debata Trendelenburg — Fischer

W roku 1871 — w dziewięćdziesiąt lat od pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* — Hermann Cohen (1842—1918), twórca i wybitny przedstawiciel marburskiej szkoły neokantyzmu, opublikował dzieło zatytułowane *Kants Theorie der Erfahrung* (*Kantowska teoria doświadczenia*)[110]. Wydanie drugie ukazało się w roku 1885, trzecie — w roku 1918, czwarte zaś — w roku 1925, już po śmierci Cohena. W wydaniu pierwszym książka liczyła 271 stron, w wydaniu drugim — znacznie rozszerzonym — objętość wzrosła do 616 stron, a w trzecim — do 797. Książka Cohena stanowiła próbę nowego, jak na tamte czasy, odczytania Kanta i w zasadzie można ją traktować jako jedno z dzieł inicjujących właściwy neokantyzm. Chodziło autorowi o takie odczytanie myśli autora *Krytyki czystego rozumu*, które uchwyciłoby nie literę, lecz ducha filozofii Kanta. Powód takiego postawienia sprawy leżał w sporze, jaki o rozumienie filozofii Kanta toczyli Friedrich Adolf Trendelenburg oraz Kuno Fischer. Początku sporu należy poszukiwać w 1840 roku[111]. Właśnie w tym roku Friedrich Adolf Trendelenburg opublikował po raz pierwszy swe podstawowe dzieło zatytułowane *Logische Untersuchungen*. W 22 lata później, w jubileuszowym roku 1862, ukazało się w Lipsku drugie, uzupełnione wydanie tej książki. 19 maja tego samego roku, w roku jubileuszowym, na Uniwersytecie Berlińskim Trendelenburg wygłosił mowę na cześć Fichtego[112]. Z kolei Kuno Fischer w roku 1852 opublikował pracę *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*...[113], która jest ważna dlatego,

---

[109] Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 162—163.

[110] H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. Berlin 1871.

[111] Por.: K. Święcicka: *Kantowskie „a priori" w interpretacji Hermanna Cohena*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1980, nr 26, s. 163; K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 257 i nast.

[112] A. Trendelenburg: *Zur Erinnerung an Johann Gottlieb Fichte. Vortrag, gehalten in der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 19. Mai 1862*. Berlin 1862.

[113] K. Fischer: *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Lehrbuch für akademische Vorlesungen*. Stuttgart 1852.

że jej drugie wydanie — pod nieco zmienionym tytułem — ukazało się już „w samym środku" sporu, czyli w 1865 roku.

W roku 1854 Kuno Fischer opublikował pierwszy tom historii filozofii nowożytnej[114], której przedmowa sygnowana jest już datą 1 grudnia 1853 roku[115]. Ukazanie się tej książki stało się powodem dyskusji, jaką toczył z Fischerem Daniel Schenkel (1813—1885), ówczesny dyrektor seminarium kaznodziejskiego (*Predigerseminar*) w Heidelbergu. Jak można się dowiedzieć z tekstu Fischera, w nr. 12. „Allgemeine Kirchenzeitung" w Darmstadt opublikowany został anonimowy tekst *Das Christenthum und modernes Philosophenthum*, dołączony do tekstu Fischera[116]. Problem w tym, że Schenkel oskarżył Fischera o szerzenie nauki antykościelnej, co poskutkowało pozbawieniem go *veniam legendi*, ale trwało to bardzo krótko, bo już w następnym roku (1855) został powołany do Jeny. Spór dotyczył wykładu czternastego, który poświęcony był problemowi panteizmu — *Die Charakteristik von Malebranche und der Begriff des Pantheismus. Die Kritik von Malebranche und der Übergang zu Spinoza*[117]. Niezależnie jednak od trudności, z jakimi spotkał się Fischer, dalsza dyskusja z Schenkelem przebiegała tak, iż odpowiedział on Fischerowi, pisząc w sposób następujący: „Moja odpowiedź zasadniczo będzie się ograniczać do wyjaśnienia faktycznego stanu rzeczy i w związku z tym zajmę się dwoma kwestiami: 1) pokazaniem tego, co uczyniłem w sprawie Fischera; 2) co Pan Fischer sam uczynił w swej sprawie swoją skargą"[118]. Schenkel jest przekonany, że to Fischer „sam się zadenuncjował"[119], i zamieszcza w swej publikacji *Anhang* (*Aneks*), zawierający fragment wspomnianego czternastego wykładu z pierwszego tomu *Geschichte der neuern Philosophie*[120]. Fischer odpowiedział tekstem *Die Apologie meiner Lehre...*[121], który zasadniczo spór załagodził.

---

[114] K. F i s c h e r: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1: *Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie*. Mannheim 1854.

[115] Ibidem, s. XIII.

[116] K. F i s c h e r: *Das Interdict meiner Vorlesungen und die Anklage des Herrn Schenkel, Direktor des heidelberger Prediger-Seminars in der Darmstädtischen Kirchen-Zeitung*. Mannheim 1854, s. 65—78.

[117] K. F i s c h e r: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1: *Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie...*, s. 211—231.

[118] D. S c h e n k e l: *Abfertigung für Herrn Kuno Fischer in Heidelberg*. Heidelberg 1854, s. 4.

[119] Ibidem, s. 7.

[120] D. S c h e n k e l: *Der Pantheismus des Herrn Kuno Fischer, mit seinen eigenen Worten documentirt („Geschichte der neuern Philosophie", s. 215—221)*. In: I d e m: *Abfertigung für Herrn Kuno Fischer in Heidelberg...*, s. 24—31.

[121] K. F i s c h e r: *Die Apologie meiner Lehre nebst Replik auf die „Abfertigung" des Herrn Schenkel*. Mannheim 1854.

W swym życiu Kuno Fischer dwa razy został pozbawiony możliwości wykładania. Interesujące w tym względzie jest to, że na łamach „The Westminster Review" z roku 1857 można przeczytać: „Kuno Fischer pisze tak dobrze, jak mówi; i mamy nadzieję, że bliski jest czas, kiedy jego głos — uciszony obecnie przez klerykalną reakcję — będzie znowu słyszany na Uniwersytecie w Heidelbergu"[122]. Jest to wyraz ogromnego zaufania, jakim cieszył się Kuno Fischer, o którym Hugo Falkenheim (1866—1935) powie, że tym, co charakteryzuje jego sposób wyrażania się, jest jasność[123]. Warto również podkreślić, że Marek Kazimierczak[124] pisze, iż pierwszy tom opublikował Fischer w roku 1852, ale nie jest to właściwa informacja, gdyż w 1852 roku Fischer wydał książkę zatytułowaną *Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie*[125]. Książka stanowi pierwszą część pierwszego tomu opublikowanej dwa lata później *Geschichte der neuern Philosophie*. Autor podkreśla, że zrezygnował z tytułowej nazwy „wykłady", ponieważ „nie stanowi ona o charakterze książki"[126]. Nie zmienia to jednak faktu, że spis treści nie zawiera rozdziałów, lecz właśnie wykłady. Dwie kwestie przemawiają za racjami Marka Kazimierczaka. Po pierwsze, dzieło z roku 1852 — *Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie* — stanowi część pierwszą dzieła z roku 1854. Obydwa składają się z czternastu wykładów, które tematycznie pokrywają się z sobą. Dlatego też kończą się rozważaniami poświęconymi właśnie pojęciu panteizmu — temu kontrowersyjnemu pojęciu, do którego odwoływał się Daniel Schenkel. W obydwu przypadkach tytuł czternastego wykładu brzmi tak samo: *Die Charakteristik von Malebranche und der Begriff der Pantheismus. Die Kritik von Malebranche und der Übergang zu Spinoza*[127]. Z tego też wynika kwestia druga. Schenkel odwoływać się może zarówno do książki z roku 1852, jak i z roku 1854. Wszystko wskazuje jednak na to, że bezpośrednią przyczyną wystąpienia Schenkela przeciw Fischerowi był pierwszy tom *Geschichte der neuern Philosophie*.

---

[122] *Contemporary literature*. „The Westminster Review" 1857, vol. 11, s. 258.

[123] Zob. H. Falkenheim: *Kuno Fischer und die litterarhistorische Methode*. Berlin 1892, s. 105.

[124] Zob. M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm...*, s. 146.

[125] K. Fischer: *Vorlesungen über die neueren Philosophie*. Bd. 1: *Die Philosophie von Cartesius bis Spinoza*. I. Abtheilung: *Einleitung in das Studium der Philosophie. Cartesius, Geulinx, Malebranche*. Stuttgart 1852.

[126] K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1: *Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie...*, s. VII.

[127] Ibidem, s. 211; K. Fischer: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 1: *Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft*. Mannheim 1860, s. 211.

W roku 1860 opublikował Fischer słynne dzieło *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge* oraz dwutomowe dzieło *Immanuel Kant...*, stanowiące trzeci i czwarty tom *Geschichte der neuern Philosophie*[128], a w roku 1862 — wykład *Die beiden kantischen Schulen in Jena*[129]. Zresztą — jak powszechnie wiadomo — rok 1862 był niezwykle ważny dla neokantyzmu, co wiąże się przede wszystkim z jubileuszem setnej rocznicy urodzin Johanna Gottlieba Fichtego, i w związku z tym 19 maja tego roku, a więc w setną rocznicę urodzin Fichtego, wygłosił Fischer mowę jemu poświęconą[130]. Z kolei w roku 1865 wydał — w postaci zmienionej — dzieło *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*[131]. W 1867 roku Trendelenburg ogłosił drukiem tekst *Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit...*[132]. W roku 1869 Kuno Fischer opublikował drugie wydanie swojej *Geschichte der neuern Philosophie* poświęcone Kantowi[133]. Kolejny krok należał do Trendelenburga, który w tym samym roku zaatakował Fischera wprost tekstem zatytułowanym *Kuno Fischer und sein Kant...*[134]. W odpowiedzi Kuno Fischer wydał niewielką rozprawę *Anti-Trendelenburg...*[135]. Również w roku 1870 ukazało się trzecie, ostatnie za życia autora, wydanie *Logische Untersuchungen* Trendelenburga. 24 stycznia 1872 roku Trendelenburg zmarł w Berlinie. Jego oponent Kuno Fischer przeżył go — był od niego o 22 lata młodszy — o 35 lat i zmarł 5 lipca 1907 roku w Heidelbergu.

W odpowiedzi na debatę pomiędzy Trendelenburgiem a Fischerem Hermann Cohen wydał dwa teksty; oba ukazały się w 1871 roku. Najpierw opublikował artykuł zatytułowany *Zur Controverse zwischen Tren-*

---

[128] Ibidem; K. F i s c h e r: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 2: *Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft*. Mannheim 1860.

[129] K. F i s c h e r: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. In: I d e m: *Akademische Reden*. Stuttgart 1862, s. 77—102.

[130] K. F i s c h e r: *Johann Gottlieb Fichte. Rede zur akademischen Fichtefeier, gehalten in der Collegienkirche zu Jena*. In: I d e m: *Akademische Reden...*, s. 3—75.

[131] K. F i s c h e r: *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*. 2. Aufl. Heidelberg 1865.

[132] F.A. T r e n d e l e n b u r g: *Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit. Ein kritisches und antikritisches Blatt*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 3: *Vermischte Abhandlungen*. Berlin 1867, s. 215—276.

[133] K. F i s c h e r: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3: *Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung*. Bd. 4: *Kant's System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik*. 2. rev. Aufl. Heidelberg 1869.

[134] A. T r e n d e l e n b u r g: *Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung*. Leipzig 1869.

[135] K. F i s c h e r: *Anti-Trendelenburg. Eine Gegenschrift*. Jena 1870.

delenburg *und Kuno Fischer*[136], a później — wspomnianą już książkę poświęconą filozofii Immanuela Kanta. Ernst Wolfgang Orth w artykule *Trendelenburg und die Wissenschaft als Kulturfaktum* w odniesieniu do wspomnianego tekstu Cohena podkreśla, że „można ten tekst i jego problematykę czytać wręcz jako dokument powstania klasycznego neokantyzmu"[137]. Zarazem jednak wspomniany artykuł postrzegać należy jako dotyczący problemu rozumienia historii filozofii. „Problemy filozoficzne, zwłaszcza nowsze, nie są zakończone w ten sposób, że ich przedstawienie można prowadzić bez najbardziej żywego uczestnictwa i ciągłego wpływania na własny światopogląd. Pytania pozostają jeszcze w stałym rozwoju, a my sami — z najciekawszym zainteresowaniem naszej subiektywności — w tym, czego obiektywne naświetlenie zapowiadamy"[138]. Potwierdza to Massimo Ferrari, autor rozprawy poświęconej Ernstowi Cassirerowi, który w nawiązaniu do debaty między Fischerem a Trendelenburgiem pisze: „Jak prezentował to już w swej interwencji w słynną kontrowersję między Adolfem Trendelenburgiem a Kunonem Fischerem dotyczącą transcendentalnej estetyki, dla Cohena historyk filozofii musi być nie tylko historykiem, lecz przede wszystkim filozofem, tak że — w pojęciach Kantowskich — »system« ma zawsze prymat nad »rapsodią«"[139]. Warto dodać, że Cohen odnosi się tu do tego, co Kant napisał na początku swej metodologii transcendentalnej. „Pod rządami rozumu — wyjaśnia tam — poznania nasze nie mogą w ogóle tworzyć rapsodii, lecz muszą stanowić system, w którym jedynie mogą podtrzymywać i wspierać jego istotne cele. Przez system zaś rozumiem jedność różnorodnych poznań podporządkowanych pewnej idei"[140]. Problematyczność zarzutu Cohena ujawnia się, kiedy zważy się, że Fischer wywodzi się ze szkoły heglowskiej, a tej z pewnością trudno zarzucić rapsodyczny charakter. Być może, problematyczność postawy Fischera wynika z faktu, że nie jest zbyt radykalny. I najprawdopodobniej o to chodzi Cohenowi. Zdaje się

---

[136] H. Cohen: *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" 1871, Bd. 7, s. 249—296. (Przedruk: Idem: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Hrsg. von A. Görland und E. Cassirer. Bd. 1. Berlin 1928, s. 229—275).

[137] E.W. Orth: *Trendelenburg und die Wissenschaft als Kulturfaktum*. In: *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Marx, E.W. Orth. Würzburg 2001, s. 49.

[138] H. Cohen: *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" 1871, Bd. 7, s. 293—294.

[139] M. Ferrari: *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie. Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*. Übers. von M. Lauschke. Hamburg 2003, s. 7—8.

[140] I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. T. 2. Warszawa 1957, s. 577 (A 832/B 860).

bowiem mieć rację wówczas, gdy zarzuca Fischerowi, że nie do końca uchwycił stanowisko Trendelenburga. W sporze Trendelenburga z Fischerem stanowisko Cohena jest równoznaczne z przyjęciem stanowiska Trendelenburga, a zarzut skierowany przeciwko Fischerowi wynika z odmiennego rozumienia historii filozofii. „Jako alternatywę dla heglowskiego pisania historii filozofii Fischera Cohen zaleca, pozostając jeszcze całkowicie uczniem Steinthala, »staranne zastosowanie dobrze przemyślanej metody psychologicznej«"[141].

Spór Trendelenburga z Fischerem toczył się o to, czy w filozofii Kanta mamy do czynienia z luką czy też nie. „Trendelenburg — pisze Krystyna Święcicka — uważał, że możliwe jest połączenie przekonania o czystej (*rein*) subiektywności przestrzeni i czasu z równoczesnym uznaniem ich obiektywnego istnienia i że możliwość ta została przez Kanta przeoczona. Twierdził ponadto, że Kant w swoim dowodzie wyłącznej (*ausschliessende*) subiektywności przestrzeni i czasu pozostawił lukę. Kuno Fischer natomiast starał się dowieść, że luka ta w Kantowskim dowodzie nie występuje"[142]. Problem sporu prowadzonego między Trendelenburgiem a Fischerem polega również na tym, że dla większości badaczy wydaje się on — jak zauważa Köhnke — „wyłącznie wewnątrzfilozoficznym sporem o »właściwą« wykładnię Kanta"[143]. Tymczasem do miana sporu ważnego urasta on zwłaszcza w atmosferze dyskusji nad początkami neokantyzmu; tym bardziej, że — jak słusznie zauważa Köhnke — chodzi nie tylko o to, co i jak Kant napisał, lecz także o to, jak go odczytywano[144]. Spór wynika również z faktu, że Fischer — mimo iż heglista — inaczej patrzy już na filozofię: „Fischer jako heglista należał już do nowej generacji, która chciała iść z postępem stulecia"[145]. Teza Kazimierczaka jest ze wszech miar słuszna nie tylko w odniesieniu do debaty (do sporu), jaka toczyła się między Trendelenburgiem a Fischerem. W istocie bowiem zamysł Fischera jest inny, a mianowicie by spróbować odczytać ducha Kanta, a nie jego literę. W tym sensie jest Fischer bardziej neokantystą niż heglistą, bardziej filozofem niż egzegetą tekstów filozoficznych.

---

[141] U. Sieg: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994, s. 111. Heymann Steinthal (1823—1899) był lingwistą i nauczycielem judaizmu.

[142] K. Święcicka: *Kantowskie „a priori" w interpretacji Hermanna Cohena*..., s. 163.

[143] K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 258.

[144] Zob. ibidem. W recenzji wydawniczej Profesor Mirosław Żelazny słusznie zauważył, że był to spór pozorny. Problem jednak w tym, że bardzo wiele sporów filozoficznych, które występują w neokantyzmie, ma charakter pozorny; w innym wypadku nie byłby on tak różnorodny.

[145] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*..., s. 147.

Friedrich Albert Lange[146] podkreśla, iż niezwykle wartościową pracą dotyczącą sporu była książka Emila Arnoldta (1828—1905) zatytułowana *Kants transscendentale Idealität des Raumes und der Zeit. Für Kant gegen Trendelenburg*, która ukazała się w Królewcu w roku 1870[147]. W tym samym przypisie Lange zwraca także uwagę na publikację — uchodzącego za pierwszego niemieckiego propagatora filozofii Augusta Comte'a — Carla Twestena (1820—1870) poświęconą Schillerowi[148]. Jeśli chodzi o pozytywizm Twestena, to Köhnke twierdzi, że nie on w 1859 roku, lecz już Jürgen Bona Meyer w swej książce z roku 1856 (*Zum Streit über Leib und Seele...*) odwołuje się do Comte'a[149]. Istotnie, Meyer stwierdza w szóstym wykładzie, że istnieje filozofia, którą jej twórca nazywa „philosophie positive"[150]. Ponadto w analizie sporu Trendelenburga z Fischerem należy jeszcze uwzględnić książkę, do której trzeba będzie powrócić, zatytułowaną *Kants Lehre vom Raum und Zeit...*, której autorem jest Carl Grapengiesser[151]. Co niezwykle interesujące, spór był również przedmiotem badania Mariana Massoniusa (1862—1945), który doktoryzował na Uniwersytecie w Lipsku na podstawie pracy *Über Kants transscendentale Aesthetik...*[152]. Problem ten podjęła także Barbara Szotek, badaczka dorobku Massoniusa, w książce poświęconej jego twórczości[153]. Ale — o czym będzie mowa — w sporze o Kanta Massonius stanął w obronie Trendelenburga[154].

„W swoim dziele »Logische Untersuchungen« ze stanowiska paralelizmu między formami bytu i formami myślenia odrzucił Trendelenburg Kantowską naukę o czasie i przestrzeni, ponieważ Kant nie rozważył całkowicie trzech możliwości. Nie rozważył mianowicie ani subiektywnej, ani tylko obiektywnej, ani też subiektywnej i obiektywnej zarazem,

---

[146] Zob. F.A. Lange: *Historya filozofii materyalistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*. Tłum. F. Jezierski. T. 2. Warszawa 1881, s. 10, przypis.

[147] E. Arnoldt: *Kants transscendentale Idealität des Raumes und der Zeit. Für Kant gegen Trendelenburg*. (Separat-Abdruck aus der Altpreußischen Monatsschrift. Bd. 7). Königsberg 1870.

[148] C. Twesten: *Schiller in seinem Verhältniß zur Wissenschaft*. Berlin 1863.

[149] Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 161—162.

[150] J.B. Meyer: *Zum Streit über Leib und Seele...*, s. 119.

[151] C. Grapengiesser: *Kants Lehre von Raum und Zeit. Kuno Fischer und Adolf Trendelenburg*. Jena 1870.

[152] M. Massonius: *Über Kants transscendentale Aesthetik. Eine kritische Untersuchung zur Erlangung der philosophischen Doctorwürde der Philosophischen Facultät der Universitätit Leipzig*. Leipzig 1890.

[153] B. Szotek: *Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna*. Katowice 2001.

[154] Zob. H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. Hrsg. von R. Schmidt. Bd. 2. 2. Aufl. Stuttgart 1922 (Neudruck — Aalen 1970), s. 547.

a szczególnie tej ostatniej, albo też w ogóle jej nie dostrzegał. W każdym razie jednak nie dowiódł jej niemożliwości"[155]. Potwierdza to biograf Trendelenburga Ernst Bratuscheck, który pisze: „Wprawdzie Kuno Fischer w drugim wydaniu swego *System der Logik und Metaphysik* (1865) zasadniczo porzucił swe zakwestionowane przez Trendelenburga ujęcie pierwszej logicznej triady, ale jednocześnie krytykował *Logische Untersuchungen* ze względu na pojęcie ruchu i zanegował przy tym twierdzenie Trendelenburga, że Kant w swym dowodzie o wyłącznej subiektywności czasu i przestrzeni pozostawił lukę"[156]. Problem ruchu stanowi jeden z fundamentalnych problemów drugiego tomu jego historii filozofii nowożytnej poświęconej Kantowi[157], ale też podejmuje ten problem Kuno Fischer już właśnie w drugim wydaniu *System der Logik und Metaphysik*...[158]. „Na temat tego pytania (dotyczącego identyczności myślenia i bytu — AJN) wypowiada się Trendelenburg, który akcentuje identyczność jako warunek realnego poznania względem Herbarta, źródłowość myślenia względem Schopenhauera, różnorodność myślenia i bytu względem filozofii tożsamości, niezależny od myślenia byt (byt w sobie) jako obiekt poznania względem Kanta"[159]. Grapengiesser w związku z tym stwierdza, że „cała kwestia sporna dotyczy jedynie nauki Kanta o czasie i przestrzeni"[160].

Zdaniem Krystyny Święcickiej, artykuł Hermanna Cohena *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer* koncentruje się tylko na jednym zagadnieniu, a mianowicie na ustaleniu, „czy Kuno Fischer wykazał, że luka — wskazana przez Trendelenburga — nie występuje w Kantowskim dowodzie"[161]. Tymczasem kwestię tę sformułować należy o wiele szerzej. W *Kants Theorie der Erfahrung* Cohen mówi o rozumieniu *a priori* w ujęciu Kanta, rozumieniu, które wymagało, aby „to, co ma obowiązywać *a priori*, było także odkryte tylko *a priori*; w przeciwnym

---

[155] „In seinen »Logischen Untersuchungen« hatte Trendelenburg vom Standpunkt eines Parallelismus zwischen Seins- und Denkformen die Kantische Lehre vom Raum und Zeit verworfen, wiel Kant die drei Möglichkeiten, diese seien entweder nur subjektiv oder nur objektiv oder aber subjektiv und objektiv zugleich, nicht vollständig erörtert hätte und insbesondere diese letzte Möglichkeit entweder nicht gesehen, auf jeden Fall aber deren Unmöglichkeit nicht bewiesen habe". K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 258.

[156] E. B r a t u s c h e c k: *Adolf Trendelenburg*. Berlin 1873, s. 195.

[157] Zob. K. F i s c h e r: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 2..., s. 6—80.

[158] K. F i s c h e r: *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*...

[159] Ibidem, s. 152—153.

[160] C. G r a p e n g i e s s e r: *Kants Lehre von Raum und Zeit*..., s. 4.

[161] K. Ś w i ę c i c k a: *Kantowskie „a priori" w interpretacji Hermanna Cohena*..., s. 163.

razie byłoby ono tylko empiryczne"[162]. Cohen jest przekonany, że wśród myślicieli nowożytnych pogląd ten prezentuje Kuno Fischer, a w wydaniu drugim[163] i trzecim[164] nazywa go „powierzchownie legitymistycznym". „Jeśli kategorie — zakłada Fischer — są przedmiotami psychologicznego wglądu, to są one przedmiotami doświadczenia. W odniesieniu do nich obowiązuje wówczas to, co bez wyjątku obowiązuje w odniesieniu do wszystkich przedmiotów doświadczenia. Żaden przedmiot doświadczenia nie jest powszechny i konieczny; przynajmniej tej własności (*Beschaffenheit*) nie można zrozumieć za pośrednictwem doświadczenia. Jeśli więc kategorie są jedynie przedmiotami doświadczenia, to nie są one ani powszechne, ani konieczne, a przynajmniej nie mogą być za takie uznawane, dopóki obowiązują jako przedmioty doświadczenia; tak więc nie są one *a priori*, a więc nie są kategoriami. Co pozostaje? Nie pozostaje nic ze znaczenia, na które kładzie ogromny nacisk Kantowska krytyka"[165].

W książce Fischera *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre*... wykład trzeci — o czym będzie jeszcze mowa — zatytułowany jest *Raum und Zeit als die ersten Bedingungen der menschlichen Erkenntniß*[166]. Fischer uznaje, że czas i przestrzeń są zasadami wszelkiego odróżniania, pyta jednak, czym są czas i przestrzeń same w sobie. Ponieważ nie może być tak, że czas i przestrzeń są wyabstrahowane z czasu i przestrzeni, „zatem — powie Fischer — są one przedstawieniami pierwotnymi"[167]. To jednak zdaje się już potwierdzać fakt, że Kuno Fischer nie uchwycił argumentacji Trendelenburga. Co więcej, jak wspomina biograf Trendelenburga Ernst Bratuscheck, w drugim wydaniu swej *Geschichte der neuren Philosophie* „Fischer przeniósł spór na sferę osobistą"[168]. Świadczą o tym ostatnie teksty, a mianowicie *Kuno Fischer und sein Kant* Trendelenburga[169] oraz *Anti-Trendelenburg*... Fischera[170]. Niezależnie od faktu, że w pewnym momencie debata nabrała charakteru personalnego, rację ma Marek Szulakiewicz, który stwierdza: „Debata Fischer — Trendelenburg (...) prowadziła w istocie do dwu dróg odradzającego się kantyzmu.

---

[162] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. ..., s. 105.

[163] Zob. H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. Berlin 1885, s. 257.

[164] Zob. H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918, s. 333.

[165] K. F i s c h e r: *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*..., s. 112.

[166] K. F i s c h e r: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. 1. Aufl. ..., s. 117—159.

[167] Ibidem, s. 129.

[168] E. B r a t u s c h e c k: *Adolf Trendelenburg*..., s. 195. Zob. także na temat sporu I d e m: *Kuno Fischer und Trendelenburg*. „Philosophische Monatshefte" 1870, Bd. 5, s. 279—323.

[169] A. T r e n d e l e n b u r g: *Kuno Fischer und sein Kant*...

[170] K. F i s c h e r: *Anti-Trendelenburg. Eine Gegenschrift*...

Poszukiwanie jednej obowiązującej interpretacji spuścizny filozofa królewieckiego okazywało się mieć znaczenie nie tylko historyczne, lecz też współczesne i przyszłościowe"[171].

4.2.1. Przebieg debaty

Jednym z pierwszych badaczy podejmujących systematyczny namysł nad sporem między Trendelenburgiem a Fischerem był Carl Grapengiesser. Wprawdzie daje wyraz przekonaniu, że nie należy się mieszać do sporu uczonych, ale czyni to „w interesie prawdy"[172]. Lecz Grapengiesser, co niezwykle ważne, należy do tych, którzy w sporze zajmują określone stanowisko, a mianowicie jest „obrońcą Fischera", jak nazywa go Hermann Cohen[173]. Warto jednak podkreślić, że spór był tak intrygujący, iż poświęcił mu uwagę także Hans Vaihinger, który swój komentarz do *Krytyki czystego rozumu* Kanta zamknął rozważaniami na ten temat. Vaihinger był też jednym z pierwszych, który uporządkował kwestie chronologiczne sporu oraz dokonał podziału stronnictw weń zaangażowanych[174], a zarazem starał się pozostać bezstronnym w sporze. W tym kontekście niezwykle interesująca jest uwaga Arnoldta, podkreślającego niejednoznaczność filozofii Kanta. „Ale — pisze Emil Arnoldt na początku swej książki — pozwala on (spór — AJN) także poznać, że Kantowska nauka o czasie i przestrzeni do teraz, nawet wśród filozofów, nie znalazła jeszcze żadnego ogólnego i pewnie uzasadnionego zrozumienia. Inaczej bowiem spór byłby niemożliwy"[175]. Spór był możliwy, gdyż filozofii Kanta nie sposób zinterpretować jednoznacznie.

Chronologię sporu przedstawia Vaihinger. „Pierwszy atak Trendelenburga — pisze na zakończenie *Kommentar zu Kants »Kritik der reinen Vernunft«* — na teorię czasu i przestrzeni Kanta w jego »Logische Unter-

---

[171] M. Szulakiewicz: *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*. Rzeszów 1995, s. 59.

[172] C. Grapengiesser: *Kants Lehre von Raum und Zeit...*, s. 3.

[173] H. Cohen: *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer...*, s. 262.

[174] H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. Bd. 2..., s. 545—548.

[175] E. Arnoldt: *Kants transscendentale Idealität des Raumes und der Zeit...*, s. 3. Interesujące jest to, że Arnoldt bierze udział w ocenie sporu, a nie czytał drugiego wydania *Logische Untersuchungen* z 1862 roku oraz drugiego wydania *Logik* Fischera z roku 1865, gdyż tymi egzemplarzami nie dysponowała Biblioteka Uniwersytecka w Königsbergu. Zob. ibidem, s. 4 i 5.

suchungen« 1840, s. 124—133; powtórzenie ataku w drugim wydaniu tego samego dzieła, 1862, s. 156—168. — Obrona Kanta ze względu na ten atak przez Fischera, *System der Logik und Metaphysik*, wydanie drugie, 1865, s. 173—180. — Przeciwko temu Trendelenburg w swoich *Historische Beiträge zur Philosophie*, tom 3, 1867, rozprawa siódma »Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit. Ein kritisches und antikritisches Blatt«, s. 215—276. Trendelenburg jeszcze raz powtarza swój atak na Kanta, odpiera przeprowadzoną przez Fischera obronę tego ostatniego i atakuje Fischerowe przedstawienie estetyki transcendentalnej. — W odniesieniu do tego Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*, wydanie drugie, 1869, tom 3: *Przedmowa* IV—XVI, i uwagi do s. 263—265, 315—316, 322—325, 328—330, 335—336, 338—340, 547—550. Tom 4: 137—139. — Przeciwko tej obronie Fischera Trendelenburg napisał broszurę: *Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung*. 1869 (40 stron). Por. do tego trzecie wydanie *Logische Untersuchungen* (1870), s. 164 i nast. — Potem odpowiedział Fischer: *Anti-Trendelenburg. Eine Duplik* (77 stron) 1870 (drugie wydanie — także 1870). Por. do tego trzecie wydanie *Geschichte der neuern Philosophie* Fischera, 1882, tom 3, s. 282, 333, 337, 342, 486"[176]. Sam Vaihinger zajmuje wszakże stanowisko w sporze i uważa, że w kwestiach pobocznych rację ma Fischer, ale myli się w kwestiach najważniejszych, a mianowicie „w odniesieniu do trzech aspektów pytania głównego, formalnego, materialnego i historycznego"[177]. Lukę w rozważaniach Kanta, o którą toczy się spór, dostrzegli już — zdaniem Vaihingera — Johann August Eberhard (1738—1809), Johann Gebhard Ehrenreich Maass (1766—1823) oraz tłumacz pism Davida Hume'a na język niemiecki Hermann Andreas Pistorius (1730—1798)[178].

Debata pomiędzy Trendelenburgiem a Fischerem rozpoczęła się wtedy, kiedy Kuno Fischer miał lat 16, bo już w roku 1840, tuż po opublikowaniu przez Trendelenburga pierwszego wydania *Logische Untersuchungen*. Właśnie Vaihinger wskazuje pierwsze wydanie *Logische Untersuchungen*, które zawierają Trendelenburga krytykę rozumienia czasu i przestrzeni[179]. „Cały kierunek kantowski — pisze Trendelenburg, rozpoczynając swą własną interpretację Kanta — prowadzi do tego, aby we wszelkim poznaniu odróżnić to, co niezależne od przedmiotu, od zależności od warunków naocznego (*anschauenden*) i myślącego umysłu. Dlate-

[176] H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. Bd. 2..., s. 546.

[177] Ibidem, s. 310.

[178] Zob. ibidem, s. 312.

[179] F.A. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1. 1. Aufl. Berlin 1840, s. 124—133.

go też jeśli u Kanta panuje zdecydowane przeciwieństwo tego, co obiektywne, i tego, co subiektywne, to poszukuje on naukowego dowodu tego, że czas i przestrzeń są formami subiektywnymi"[180].

Sytuacja zmieniła się jednak radykalnie wtedy, kiedy ukazało się drugie wydanie tej książki — co nastąpiło dwadzieścia dwa lata później — wówczas zawierało już ono (choć bardzo nieliczne) odniesienia do Fischera, a ściślej — do opublikowanej przezeń w roku 1860 książki *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre*... Dokonując w drugim wydaniu *Logische Untersuchungen* analiz metody dialektycznej — i to w wersji poszerzonej w porównaniu z wydaniem pierwszym — Trendelenburg odwołuje się do Fischera i jego badań poświęconych logice[181]. Chodzi Trendelenburgowi o książkę *Logik und Metaphysik*...[182], która miała drugie, znacznie rozszerzone wydanie w roku 1865[183]. Różnica polega na tym, że książka opublikowana w roku 1865 jest już dziełem pozostającym w centrum debaty dwóch znamienitych myślicieli, a ściślej: odwołania Fischera do Trendelenburga w drugim wydaniu stanowiły kamyczek poruszający lawinę. Chociaż nie wolno stracić z oczu perspektywy, którą trafnie ujmuje Graham Bird, mówiąc, że cała debata była „polemiką dotyczącą kwestii interpretacji Kanta, a bardziej generalnie — wyrazem wrogości Trendelenburga wobec Hegla i heglizmu Fischera"[184].

W związku z tym na chwilę trzeba się oderwać od debaty i przyjąć wobec niej perspektywę Micheleta, który w swej książce z roku 1870 podejmuje ten problem w szerszym kontekście[185]. Michelet jest bowiem przekonany, że debata z Trendelenburgiem ma charakter trzystopniowy i była najpierw debatą Georga Andreasa Gablera z Trendelenburgiem, następnie samego Micheleta i dopiero na końcu debatą Fischera z autorem *Logische Untersuchungen*[186]. Dyskusja Gablera miała jednak wymiar polityczno-społeczny, który oczywiście jest niezwykle istotny, ale nie mieści się w ramach niniejszych rozważań. Chodziło mianowicie o stopień, w jakim filozofia Hegla winna zostać zniszczona i zastąpiona inną filozofią. Problem ten wiąże się z rewolucją, jaką wywołała filozofia Hegla, i z jej oceną po śmierci Hegla. Zmiana w postrzeganiu jego filozofii nastąpiła w roku 1840,

---

[180] Ibidem, s. 124. W wydaniu drugim przytoczony fragment znajduje się na stronie 156.

[181] Zob. F.A. T r e n d e l e n b u r g: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1. 2. erg. Aufl. ..., s. 121.

[182] K. F i s c h e r: *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*...

[183] K. F i s c h e r: *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*...

[184] G. B i r d: *The neglected alternative: Trendelenburg, Fischer, and Kant*. In: *A companion to Kant*. Ed. by G. B i r d. Oxford 2006, s. 486.

[185] K.L. M i c h e l e t: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift*. Leipzig 1870. (Neudruck — Aalen 1983).

[186] Zob. ibidem, s. 58.

kiedy na tron wstąpił Friedrich Wilhelm IV[187], który powołał Schellinga, by powstrzymał „smoczy posiew heglizmu" (*Drachensaat des Hegelianismus*)[188]. Zarzut Micheleta, a ściślej: Gablera, idzie w przeciwnym kierunku. Michelet jest bowiem przekonany, że „już Gabler skarżył się, że filozofia heglowska była odgórnie potępiana"[189]. Z tego też powodu sformułowano zarzut wobec Trendelenburga; reprezentanci prawicy heglowskiej bowiem postrzegali go jako tego, któremu przypadła w udziale rola rozprawienia się z filozofią Hegla. Trendelenburg był wszak od 1833 roku nadzwyczajnym, a od 1837 roku zwyczajnym profesorem w Berlinie[190]. Kiedy Michelet pisze, że „wszyscy przychodzący po Heglu filozofowie, którzy byli przekonani, że stworzyli nowy system: Krause, Herbart, Schopenhauer itd., nie byli w stanie obalić systemu Hegla"[191], wyraża przekonanie łączące większość uczniów Hegla, którego wykładów słuchał zresztą sam Trendelenburg. Dyskusja Micheleta z autorem *Logische Untersuchungen* dotyczyła rozumienia dialektyki przez Hegla, podobnie jak to było w przypadku Fischera, chociaż tutaj spór nabrał większego znaczenia.

W roku 1860 Kuno Fischer wydał dwa dzieła, do których jednak nie odwołuje się Vaihinger, prezentując chronologię sporu. Choć objętościowo są one nieporównywalne, to jednak w równym stopniu mają znaczenie dla sporu. Są to mianowicie powszechnie znane *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre...* oraz dwutomowe dzieło *Immanuel Kant...*, stanowiące — o czym była już mowa — trzeci i czwarty tom *Geschichte der neuern Philosophie*[192]. Oba przyczyniły się do tego, że Trendelenburg zainteresował się Fischerowskim ujęciem Kanta, chociaż nie nastąpiło to w opublikowanym bezpośrednio po tych książkach drugim wydaniu *Logische Untersuchungen*. W drugiej bowiem edycji *Logische Untersuchungen* z roku 1862 Trendelenburg odwołuje się do Fischera tylko w kontekście jego rozumienia dialektyki[193]. W tomie pierwszym — o czym była już mowa — wskazuje początkowe zdania paragrafu, który Fischer poświęca bytowi[194]. Kilka stron dalej Trendelenburg pisze: „Kuno

---

[187] Zob. A.J. N o r a s: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007, s. 136—145.

[188] Zob. G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berlin 1953, s. 80.

[189] K.L. M i c h e l e t: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph...*, s. 56.

[190] Zob. F. Ü b e r w e g: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. 283.

[191] K.L. M i c h e l e t: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph...*, s. 56.

[192] K. F i s c h e r: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 1...; Bd. 2...

[193] Zob. F.A. T r e n d e l e n b u r g: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1. 2. erg. Aufl. ..., s. 156—168.

[194] „§ 28 *Das Sein*". K. F i s c h e r: *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre...*, s. 52 i nast.

Fischer uznaje za uzasadnione zarzuty, które »Logische Untersuchungen« postawiły początkowi Heglowskiej logiki; tylko — mówi on — dotyczą one zwyczajnego przedstawienia, które nie osiąga ducha tamtych pojęć"[195]. Natomiast w tomie drugim Trendelenburg ponownie odwołuje się do początku paragrafu dwudziestego ósmego, a więc do rozumienia dialektyki[196]. Do rozumienia dialektyki jako głównego przedmiotu sporu odwołuje się także Michelet, który twierdzi, że Trendelenburg czyni sposobowi pisania historii filozofii w szkole heglowskiej — do której zalicza także Fischera — niesłuszny zarzut, że sposób ten jest zafałszowany przez dialektykę[197]. Ten motyw jest niezwykle interesujący, gdyż właśnie Hermann Cohen będzie się odwoływał do argumentu, do którego odwołuje się Trendelenburg.

Widać zatem, że w zasadzie spór się jeszcze nie rozpoczął i staje się coraz bardziej oczywiste, że nasilił się dopiero w roku 1865, kiedy Fischer opublikował drugie, całkowicie zmienione wydanie *System der Logik*... Już w przedmowie do tegoż wydania odwołuje się on do *Logische Untersuchungen* Trendelenburga i powiada, „że uczynił sobie szczególne zadanie w odniesieniu do tego stanowiska, aby gdziekolwiek je spotka w historii logiki, z całą dokładnością wdać się nie tylko w przedstawienie, lecz także w sprawdzenie"[198]. W drugim wydaniu *System der Logik*... Fischer poświęcił Trendelenburgowi cały paragraf, a mianowicie paragraf sześćdziesiąty piąty zatytułowany *Die Identität als Vermittlung von Denken und Sein. Das Princip der Bewegung und des Zwecks. Trendelenburg* (*Identyczność jako pośrednictwo myślenia i bytu. Pryncypium ruchu i celu. Trendelenburg*)[199]. „Badania Trendelenburga — pisze Fischer — podejmują problem poznania w związku z kategoriami; w rozwiązaniu tego problemu wychodzą od określonego pryncypium i w swej całej rozciągłości dadzą się łatwo do niego sprowadzić"[200]. Przy okazji podkreśla Fischer, że podstawowym pryncypium jest dla Trendelenburga pryncypium ruchu, i dokonuje analizy tego pojęcia, aby stwierdzić: „Bez naoczności (ruchu) czyste myślenie nie ruszy z miejsca: to ulubiony zwrot badań logicznych"[201]. Oczywiście, nie jest to żaden argument dla Fischera, ale nie można pominąć faktu, że „jako krytyk idealizmu

[195] F.A. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1. 2. erg. Aufl. ..., s. 126.

[196] F.A. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2. 2. erg. Aufl. Leipzig 1862, s. 395.

[197] Zob. K.L. Michelet: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*..., s. 67.

[198] K. Fischer: *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*..., s. V.

[199] Ibidem, s. 153—165.

[200] Ibidem, s. 165—166.

[201] Ibidem, s. 172.

absolutnego, Trendelenburg przeciwstawiał Heglowi realizm Arystotelesa"[202]. Kuno Fischer podkreśla[203], że podstawową kategorię dla Trendelenburga stanowi ruch, i przytacza dwa miejsca z *Logische Untersuchungen*, w których Trendelenburg odwołuje się do pojęcia ruchu. Twierdzi on mianowicie, że ruch stanowi „pierwotny akt myślenia"[204], w innym zaś miejscu powiada, że „jako akt wyobraźni ruch jest początkiem i warunkiem wszelkiego myślenia"[205]. Bez wątpienia, zaakcentowanie znaczenia ruchu dla rozumienia rzeczywistości wynika z arystotelizmu Trendelenburga, czemu również dał wyraz jego pierwszy uczeń Andreas Ludwig Kym. Do najważniejszych prac Kyma zaliczyć można *Bewegung, Zweck und die Erkennbarkeit des Absoluten...*[206] z roku 1847 oraz *Die Gotteslehre des Aristoteles und das Christenthum...*[207] z roku 1862.

Znaczący zarzut Fischera wobec stanowiska Trendelenburga pada w omawianej książce nieco dalej. „Właściwe jest, że — pisze Kuno Fischer — za pomocą myślenia dyskursywnego pojęcia (kategorie) zostają stworzone z naoczności; nie wynika stąd, że z naoczności one wynikają; w tym błędzie porusza się Trendelenburg"[208]. Zatem błąd, jak widać wyraźnie, dotyczy rozumienia apriorycznośći, co też z czasem ujawnia coraz bardziej zyskująca na znaczeniu debata. Fischer podkreśla to bardzo wyraźnie nieco dalej, kiedy zarzuca Trendelenburgowi utożsamienie czystego myślenia z pustym myśleniem[209], po czym akcentuje: „Źródłowemu myśleniu Trendelenburg przeciwstawia pierwotny byt jako (niezależną od myślenia) realność, jako rzecz samą w sobie"[210]. Fischer jednak uznaje, że cała kwestia jest bardziej problematyczna, gdyż nie wolno utożsamiać pojęcia bytu z bytem rzeczywistym. Problem wszakże w tym, że zamysł Trendelenburga był zgoła inny. Chodziło mu mianowicie zarówno o „nową naukę jako jedność logiki i metafizyki"[211], jak i o odnowienie arystotelizmu. Zatem w rezultacie tworzy Trendelenburg filozofię będącą pewną

---

[202] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm...*, s. 74—75.

[203] Zob. K. Fischer: *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre...*, s. 172, przypis.

[204] F.A. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1. 2. erg. Aufl. ..., s. 166.

[205] Ibidem, s. 317.

[206] A.L. Kym: *Bewegung, Zweck und die Erkennbarkeit des Absoluten. Eine metaphysische Erörterung*. Berlin 1847.

[207] A.L. Kym: *Die Gotteslehre des Aristoteles und das Christenthum. Eine prinzipielle Untersuchung*. Zürich 1862.

[208] K. Fischer: *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre...*, s. 185.

[209] Zob. ibidem, s. 222.

[210] Ibidem, s. 223.

[211] K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 38.

próbą syntezy teorii wiedzy w rozumieniu Fichtego z empiryzmem. Co istotne, podejmując polemikę z Fischerem, a więc polemizując na poziomie transcendentalnym, odwołuje się Trendelenburg do ontologii[212], a przy okazji — także do ustaleń, jakie w swej książce poczynił gdańszczanin Otto Friedrich Gruppe (1804—1876)[213]. Złożoność stanowiska Trendelenburga sprawia, że — na co zwraca uwagę Köhnke — Gerhard Stammler (1898—1971) nazywa jego empiryzm „spekulatywnym", Karlfried Gründer zaś — „autochtonicznym"[214]. Na tym polega trudność interpretacyjna jego filozofii. Trendelenburg próbuje bowiem dokonać oceny transcendentalizmu nie tyle z perspektywy kantowskiej, ile ze stanowiska będącego syntezą arystotelizmu z filozofią Fichtego. Efekt jest taki, że Trendelenburg krytykuje stanowisko Kanta, przy okazji wykorzystując fakt, że oponenci — tacy jak Gabler, Michelet, wreszcie Kuno Fischer — patrzą na problem przez pryzmat filozofii Hegla. W innej, bardziej znanej książce Gruppe tak ocenia Trendelenburga: „Trendelenburg w swych *Logische Untersuchungen*, a później w *Geschichte der Kategorienlehre* systemowi Hegla przeciwstawia zarys innego rodzaju konstrukcji świata. Powstanie świata chce on wyjaśnić z pojęcia powstania — nie, to nie wprost, ale jednak z pojęcia ruchu — a więc w każdym razie to, co poruszone — z ruchu, a to, co konkretne — z tego, co abstrakcyjne"[215].

Jeszcze jeden ważny element dyskusji Trendelenburga z Fischerem należy sobie uświadomić. Pomocny w tym okazuje się Vaihinger, który na końcu swego *Komentarza do »Krytyki czystego rozumu«* wskazuje, kto jest obrońcą Fischera, a kto broni Trendelenburga. Trzeba jednak mieć świadomość, że problem polega również na tym, iż trudno wymienić wszystkich. Pierwszym obrońcą Fischera był Meyer, który już w latach 1860—1861 opublikował dwuczęściowy artykuł *Über den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant*[216], w znacznej części poświęcony Fischerowi. Meyer się asekuruje, pisząc: „(...) jeśli dobrze rozumiem Fischera"[217], co nie zmienia faktu, że bliżej mu do niego niż do Trende-

---

[212] Zob. F.A. T r e n d e l e n b u r g: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2. 2. erg. Aufl. ..., s. 205—215.

[213] O.F. G r u p p e: *Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert*. Berlin 1834, s. 80.

[214] Zob. K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 41.

[215] O.F. G r u p p e: *Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland*. Berlin 1855, s. 163.

[216] J.B. M e y e r: *Über den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant I*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1860, Bd. 37, s. 226—263; I d e m: *Über den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant II*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1861, Bd. 39, s. 46—66.

[217] J.B. M e y e r: *Über den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant I*..., s. 248.

lenburga. Następnie wskazać trzeba takich myślicieli, jak: sygnujący swe dzieło jako „pastor w Frienstedt koło Erfurtu" Gustav Knauer[218], Johann Carl Becker[219], Emil Arnoldt[220], Karl Ludwig Michelet podejmujący ten problem w dziele *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*...[221], Carl Grapengiesser w przywoływanym już dziele[222] czy wreszcie Wilhelm Windelband. Przeciwko Fischerowi, a w obronie Trendelenburga, występują natomiast tacy badacze, jak: wspomniany już Andreas Ludwig Kym, Johannes Volkelt, Arthur Drews (1865—1935) czy Marian Massonius. Warto dodać, że polski filozof był bardzo radykalnie nastawiony wobec Kanta i uznawał, że odrzucenie estetyki transcendentalnej jest równoznaczne z odrzuceniem całego systemu Kanta[223]. Jednocześnie w odniesieniu do książki Volkelta poświęconej Kanta teorii poznania[224] Vaihinger zauważa, że książka jest tym, co „bezwzględnie najlepsze, co napisano na temat całego sporu"[225]. Vaihinger uwyraźnia ponadto stanowisko Hermanna Cohena i pisze: „Stanowisko pośrednie zajmuje Cohen. W swej rozprawie w »Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft« — tom siódmy, 1871, s. 249—296 — w kwestiach pobocznych staje po stronie Trendelenburga; ale w »Kants Theorie der Erfahrung« 1871 — Przedmowa IV—V, s. 62—79 (260 i nast.); wydanie drugie 1885, s. 162 i nast. — w kwestiach zasadniczych staje po stronie Kanta, przeciwko atakom Trendelenburga"[226]. Warto tę tezę Vaihingera mocno zaakcentować: w kwestiach pobocznych rację ma Trendelenburg, ale w kwestiach zasadniczych — już nie. Uwaga Vaihingera jest ważna również dlatego, że dopiero teraz spór nabrał właściwego tempa, a jednocześnie został przeniesiony z płaszczyzny problemowej na płaszczyznę personalną. Teraz bowiem wysunięto już zarzuty dotyczące tego, czy filozofia ma charakter kantowski, czy też może antykantowski. Kiedy bowiem — w odniesieniu do późniejszej fazy sporu — Grapengiesser chce

---

[218] G. Knauer: *Conträr und contradictorisch (nebst convergirenden Lehrstükken) festgestelt und Kants Kategorientafel berichtigt. Eine philosophische Monografie*. Halle 1868.

[219] J.C. Becker: *Abhandlungen aus dem Grenzgebiete der Mathematik und Philosophie*. Zürich 1870.

[220] E. Arnoldt: *Kants transscendentale Idealität des Raumes und der Zeit*...

[221] Zob. K.L. Michelet: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*..., s. 67—83.

[222] C. Grapengiesser: *Kants Lehre von Raum und Zeit*...

[223] Zob. M. Massonius: *Über Kants transscendentale Aesthetik*..., s. I.

[224] J. Volkelt: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie*. Leipzig 1879, s. 47—49, 51—61, 66—68.

[225] H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. Bd. 2..., s. 547.

[226] Ibidem.

określić jego charakter, pisze: „Ale właściwy przedmiot polemiki stanowi pytanie: »Czy Kuno Fischer w swoim przedstawieniu Kanta przyjął myśli niekantowskie jako kantowskie?«. Trendelenburg twierdzi, że tak się właśnie dzieje"[227].

4.2.1.1. Trendelenburg — *Über eine Lücke...*

Debata rozgorzała na dobre dopiero wówczas, gdy Trendelenburg opublikował tekst *Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit*[228]. Stało się to w roku 1867, a więc dwa lata po opublikowaniu przez Fischera *System der Logik...*, które pochodzi z roku 1865. Pytanie Trendelenburga dotyczy tego, czy — zgodnie z tytułem — w Kantowskim dowodzie wyłącznej subiektywności czasu i przestrzeni jest luka czy też nie. „Trendelenburg — pisze Marek Kazimierczak — zarzucał Kantowi, że ten w swej teorii czasu i przestrzeni nie dostrzegał możliwości połączenia subiektywistycznej interpretacji przestrzeni i czasu z jednoczesnym uznaniem ich obiektywnego istnienia. Kant miał ponadto w swym dowodzie subiektywności czasu i przestrzeni pozostawić lukę. Fischer (...) starał się wykazać, że takiej luki w Kantowskim dowodzie nie ma"[229]. Jeszcze inaczej można to ująć w sposób, w jaki czyni to prezentujący spór Geert Edel: „Kant wprawdzie wykazał subiektywność czasu i przestrzeni, ale przeoczył możliwość, że formy zmysłowości mogą być zarazem subiektywne i obiektywne"[230]. Sprzeciw wobec Kanta zaznaczył się już w pierwszym[231] i drugim wydaniu[232] *Logische Untersuchungen*, ale dopiero teraz został uwyraźniony i skonfrontowany ze stanowiskiem Fischera, zawartym przede wszystkim w jego *System der Logik...* Zarówno w pierwszej, jak i w drugiej edycji *Logische Untersuchungen* chodzi o rozdział zatytułowany *Raum und Zeit*, przy czym — ze względu na uzupełnienia — w wydaniu drugim jest to rozdział szósty, w pierwszym zaś — piąty. Ponadto w jednym i drugim

[227] G. Grapengiesser: *Kants Lehre von Raum und Zeit...*, s. 68.

[228] F.A. Trendelenburg: *Über eine Lücke in Kants Beweis...*, s. 215—276.

[229] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm...*, s. 75—76.

[230] G. Edel: *Einleitung*. In: H. Cohen: *Werke*. Bd. 1: *Kants Theorie der Erfahrung*. Theil 1.1: *Text der dritten Auflage 1918 und Einleitung von Geert Edel*. Hildesheim—Zürich—New York 1987, s. 15*.

[231] F.A. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1. 1. Aufl. ..., s. 123—133.

[232] F.A. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1. 2. erg. Aufl. ..., s. 155—168.

wypadku odwołuje się Trendelenburg do analiz historycznych na temat czasu i przestrzeni, jakie przeprowadził Gruppe[233].

Oto pierwsza trudność, jaką konstatuje Trendelenburg: „Czy Kant rzeczywiście udowodnił, że czas i przestrzeń są tylko subiektywnymi formami, formami niemającymi innej ważności niż ważność (*Geltung*) subiektywna?"[234]. Druga trudność dotyczy źródła czasu i przestrzeni oraz kategorii. Ten zarzut poczynił, zdaniem Trendelenburga, już Fichte. „Kant wyszedł — jak mówi Trendelenburg — od punktu refleksji, w którym czas i przestrzeń, i różnorodność naoczności dane są w Ja i istnieją już dla Ja. Fichte chce je zostawić; nie chce się ustanowić w punkcie refleksji, w którym porównuje się to, co zastane, lecz w punkcie początku (*Ursprungs*), z którego jak ze źródła pochodzą prawa (formy). Zamiast refleksji skierowanej na to, co dane, chce dedukcji tego, co się staje (*Werdenden*)"[235]. W tym stwierdzeniu jednak ujawnia się badacz Arystotelesa i przeciwnik Hegla, a może raczej przeciwnik Hegla i badacz Arystotelesa. Trendelenburg bowiem uznaje, że należy rozpatrywać rzeczywistość przez pryzmat dwóch kategorii filozofii Arystotelesa, a mianowicie rozciągłości i ruchu. Rezultatem jest przekonanie Trendelenburga, że analiza problemu wymaga uwzględnienia pojęcia ruchu, które jest „aktywnością wspólną dla myślenia i bytu"[236].

Oczywiście, nie zagłębiając się zbytnio w całą tę dyskusję, należy się jedynie skoncentrować na zarzucie podniesionym przez Trendelenburga względem Fischera. Zarzut ów jest niezwykle poważny, gdyż dotyczy głównego problemu i jego błędnej — zdaniem autora *Logische Untersuchungen* — oceny, jakiej dokonał Fischer. W odniesieniu do form naoczności Trendelenburg dopuszcza trzy możliwości:
— czas i przestrzeń są tylko obiektywne,
— czas i przestrzeń są tylko subiektywne,
— czas i przestrzeń są subiektywne i obiektywne zarazem[237].

„Albo czas i przestrzeń są tylko obiektywne, są przedmiotami doświadczenia, albo są one jedynie subiektywne, są wyłącznie formami w naszym duchu, albo są one jednocześnie subiektywne i obiektywne, są koniecznym przedstawieniem i rzeczywiste w rzeczach. Te trzy poglądy wzajemnie się wykluczają"[238]. Trendelenburg za niedorzeczną uważa próbę postrzegania trzeciej możliwości jako uzupełnienia drugiej, a jak pod-

---

[233] Zob. O.F. Gruppe: *Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert...*, s. 156—256.
[234] F.A. Trendelenburg: *Über eine Lücke in Kants Beweis...*, s. 217.
[235] A. Trendelenburg: *Zur Erinnerung an Johann Gottlieb Fichte...*, s. 8.
[236] F.A. Trendelenburg: *Über eine Lücke in Kants Beweis...*, s. 220.
[237] Zob. ibidem, s. 223.
[238] Ibidem.

kreśla, taki pogląd przypisał mu Kuno Fischer, który w drugim wydaniu logiki stwierdził (wypada przytoczyć trochę dłuższy fragment, niż czyni to Trendelenburg): „Dlatego także czas i przestrzeń jako konieczne i pierwsze produkty ruchu są zarazem obydwoma: czystymi naocznościami w nas i realnościami poza nami, niezależnymi od naszej naoczności. Tutaj *Logische Untersuchungen* kierują się przeciwko Kantowi, którego estetykę transcendentalną chcą one zarazem odeprzeć i uzupełnić"[239]. Oznacza to już niemal otwartą wojnę o rozumienie filozofii Kanta i tym samym wyjaśnia gwałtowność sporu. Nazwisko Fischera pada w artykule wielokrotnie i ma związek z opublikowanym w roku 1865 drugim wydaniem logiki. Należy przy tym podkreślić, że książka znacząco się różniła od wydania pierwszego z roku 1852. Różniła się tytułem, który w pierwszym wydaniu brzmiał *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*..., w drugim zaś — *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*. Różniła się objętością, gdyż w pierwszym wydaniu liczyła XX + 204 strony, natomiast w drugim — XVIII + 536 stron. I wreszcie najważniejsze: w pierwszym wydaniu książki Fischer nie uwzględnił Trendelenburga.

Problem należy zatem sprowadzić do pytania: Kant dowiódł trzeciej możliwości — czas i przestrzeń są subiektywne i obiektywne zarazem — jak chce tego Kuno Fischer, czy też możliwość tę przeoczył, jak twierdzi Trendelenburg?. Oczywiście, odpowiedź na tak postawione pytanie wymaga wnikliwych studiów, ale podkreślić należy, że spór był prowadzony z pozycji metafizyki przedkrytycznej. Artykuł Trendelenburga stanowi polemikę z oceną Kanta, jakiej dokonał Fischer na podstawie drugiego wydania *Logische Untersuchungen*. Tym, na co warto zwrócić uwagę, jest język. Akcentuje to również Michelet, pisząc: „W przebiegu tego napadu padają na określenie Fischera takie wyrażenia, jak »niedorzeczny« i »absurdalny«"[240]. I rzeczywiście, jeśli zajrzeć do artykułu Trendelenburga, można na te zwroty natrafić, na przykład na stronach 223, 224. Niemniej jednak warstwa słowna — choć istotna w wywoływaniu emocji, a tym samym sporu jako takiego — nie jest tu najważniejsza. Nie chce tego dostrzec Michelet. Tekst staje się bowiem o wiele dosadniejszy wtedy, kiedy charakteryzując sposób rozważań Fischera, Trendelenburg pisze o jego metodzie uprawiania filozofii (*resp*. historii filozofii): „Metodą Kunona Fischera jest takie wczucie się w filozofa, którego przedstawia, że odrywa się od substratu jego książek i odtwarza go w sposób wolny z własnego, stanowiącego z filozofem jedno, ducha. W rezultacie jego (Fischera — AJN) opisy zyskują osobliwe życie i rodzaj artystycznej podniety. Czytelnik wierzy w to, że ciemnego, rozwlekłego filozofa ujrzy jako

[239] K. F i s c h e r: *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*..., s. 174.

[240] K.L. M i c h e l e t: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*..., s. 68.

wyjaśnionego i odmłodzonego, jakby w oświetlonym ognisku soczewki. I wierzy w to, że w pytaniach i odpowiedziach, jakie kocha ten styl, myśli razem z filozofem. Ale właściwie opis Kunona Fischera nie jest żadnym historycznym opisem, żadnym w pełni udokumentowanym (*urkundliche*) opisem"[241]. Już to mogłoby wystarczyć, Trendelenburg jednak kontynuuje i stwierdza: „Opis Kunona Fischera nie jest także żadną parafrazą (...), lecz zawiera on rodzaj autodoświadczalnych (*selbstversuchter*) kongenialnych wariacji w odniesieniu do Kantowskich myśli"[242]. Widać zatem, że zarzut autora *Logische Untersuchungen* jest o wiele poważniejszy, niż chce go widzieć Michelet. Trendelenburg zarzuca bowiem Fischerowi — mówiąc najkrócej — nierzetelność w badaniu filozofii Kanta, sam zaś broni się w ten sposób, że w zasadzie nie jest jego zamysłem pisanie historii filozofii, a mimo to stara się „ciągle od nowa w dziełach Kanta"[243] poszukiwać inspiracji, by wyprowadzać swoje myśli. Przy tej okazji powołuje się Trendelenburg na przedmowę Fischera do drugiego wydania *Geschichte der neuern Philosophie*: „Chcę główne systemy, od których pochodzi światło, a historia filozofii żyje w prawdzie, metodycznie rozwinąć w ich własnym duchu i ponownie sformułować w ten sposób, że się łatwo zrozumie, z jakich problemów one wynikają, jak te problemy rozwiązują, a jakie nierozwiązane, a mające być rozwiązanymi pytania pozostawiają światu"[244]. Trendelenburg akcentuje właśnie fakt, że Fischer nie chce się oprzeć na wyciągach z tekstów źródłowych, gdyż te — jak pisze sam Ficher — są „bardzo niekompletne i skąpe"[245]. Warto w tym miejscu zasygnalizować, że przeciwko takiemu rozumieniu Fischera przez Trendelenburga występował Wilhelm Windelband[246], który podkreślał, że można polemizować z Fischerem, ale nie sposób zakwestionować wartości jego książek.

Problem sporu między Fischerem a Trendelenburgiem podejmuje Hermann Cohen: „Moim zdaniem, kontrowersja obraca się wokół dwóch g ł ó w n y c h k w e s t i i, spośród których jedna kończy się k w e s t i ą p o b o c z n ą.

---

[241] F.A. T r e n d e l e n b u r g: *Über eine Lücke in Kants Beweis...*, s. 257.

[242] Ibidem, s. 258.

[243] Ibidem.

[244] K. F i s c h e r: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1: *Descartes und seine Schule*. Teil 1: *Allgemeine Einleitung. René Descartes*. 2. völlig umg. Aufl. Mannheim 1865, s. VII.

[245] Ibidem, s. VIII. Por. F.A. T r e n d e l e n b u r g: *Über eine Lücke in Kants Beweis...*, s. 259.

[246] W. W i n d e l b a n d: *Kuno Fischer und sein Kant*. „Kant-Studien" 1898, Bd. 2, s. 1—10: I d e m: *Geschichte der Philosophie*. In: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*. Hrsg. von W. W i n d e l b a n d. Bd. 2. Heidelberg 1905, s. 175—200 (2. Aufl. — Heidelberg 1907, s. 529—554).

1. Czy Trendelenburg udowodnił, że Kant w swym wykazaniu **wyłącznej** (*ausschliessende*) subiektywności przestrzeni i czasu pozostawił **lukę**?
2. Czy Trendelenburg udowodnił, że Kuno Fischer w swym przedstawieniu Kantowskiej nauki o czasie i przestrzeni przyjął **to, co niekantowskie** (*Unkantisches*)?

Kwestia poboczna brzmi:

Czy Kuno Fischer udowodnił, że utrzymywana przez Trendelenburga luka w Kantowskim wykazaniu **nie** istnieje?"[247].

4.2.1.2. Fischer — *Immanuel Kant*...

Tytuł podrozdziału z pewnością może wprowadzić w błąd, co wynika z następującego faktu. W roku 1869 Kuno Fischer opublikował drugie, zmienione wydanie trzeciego i czwartego tomu swej monumentalnej *Geschichte der neuern Philosophie*, które były poświęcone Kantowi[248]. Problem wszakże polega na tym, że dokładniejsza analiza zawartości tych tomów może i powinna być przedmiotem osobnych rozważań. Dlatego w tym miejscu można tylko krótko zasygnalizować sam fakt wydania książki i przejść do dwóch pozostałych etapów sporu między Trendelenburgiem a Fischerem. Teraz bowiem, to znaczy dopiero od opublikowania w roku 1867 przez Trendelenburga tekstu *Über eine Lücke*..., spór stał się jawnym, otwartym sporem, który nie ogranicza się, tak jak wcześniej, do „przypisów, aluzji i rozproszonych spostrzeżeń"[249]. Parafrazując różnicę między sposobem prowadzenia sporu do roku 1867 a jego późniejszym przebiegiem, rzec można, że teraz przeciwnicy sporu stają naprzeciw siebie „z otwartą przyłbicą" i nie bawią się już w grzeczności.

Jedyne, co można wskazać jako przedmiot analiz, to *Przedmowa do drugiego wydania*, która wypunktowuje najistotniejsze elementy sporu z Trendelenburgiem[250]. Fischer już na samym początku podkreśla: „Nie

[247] H. Cohen: *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*..., s. 251.

[248] K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3: *Kants Vernunftkritik und deren Entstehung*. 2. rev. Aufl. Heidelberg 1869; Bd. 4: *Kants System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik*. 2. rev. Aufl. Heidelberg 1869.

[249] K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 261.

[250] Zob. K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3. 2. rev. Aufl. ..., s. III—XVI.

mam żadnego upodobania do polemicznych sporów i oszczędzę ich sobie w tych książkach już choćby ze względu na miejsce"[251]. Zarazem jednak *Przedmowa*... może rozczarować czytelnika, gdyż pokazuje, że coraz bardziej rozchodzą się drogi obu badaczy. „Tymczasem — pisze Fischer — muszę jeszcze coś powiedzieć *à propos* przeciwkrytyki albo po prostu krytyki (*Gegenkritik*) Trendelenburga, na co nie znalazłem miejsca w przypisach. W mojej *Logice* powiedziałem, że pogląd Kanta chciał Trendelenburg uzupełnić swoim poglądem, kiedy do transcendentalnej idealności (subiektywności) czasu i przestrzeni dodaje ich transcendentalną realność (obiektywność)"[252]. Akcentuje też Fischer fakt, że postulowana przez Trendelenburga luka jest luką w jego *Logische Untersuchungen*, ale nie w dziele Kanta. Fischer nieco złośliwie odpowiada, że u Kanta występuje nie jedna, lecz dwie luki: „Kant chyba nie pomyślał możliwości, że czas i przestrzeń mogą być także obiektywne: jest to jedna luka, którą chciały wypełnić *Logische Untersuchungen*. Możliwości, że czas i przestrzeń są także obiektywne, Kant nie dowiódł żadnym słowem: to jest druga luka, którą chcą one odkryć w Kantowskiej nauce i którą wyraźnie czyni swym przedmiotem w jednym z »historycznych przyczynków« (*Beiträge*)"[253].

Warto mieć na uwadze fakt, że książka *Kants Theorie der Erfahrung* Hermanna Cohena opublikowana w 1871 roku w pewnym sensie kończyła spór Trendelenburga z Fischerem, ale też bezpośrednio spór został przez Cohena załagodzony już wcześniej. „Samej kontrowersji — pisze Geert Edel — Cohen nie omawia w »Kants Theorie der Erfahrung«. Ponieważ dokonał tego już w dziele »Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer«, które ukazało się także w roku 1871, ale jeszcze przed »Kants Theorie der Erfahrung«, w 3. zeszycie 7. tomu »Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft« (wyd. Moritz Lazarus i Heymann Steinthal). We wszystkich rozstrzygających kwestiach stanął tam po stronie Trendelenburga, do którego argumentów nie dorosła obrona Kanta przez Fischera. Uzupełniająco w »Kants Theorie der Erfahrung« pokazuje, że żaden z ataków Trendelenburga nie dotyczy substancji Kantowskiej nauki"[254]. Jest to istotne dlatego, że — jak pokazuje to Volkelt — Cohen nie wykazał w *Kants Theorie der Erfahrung* wyłącznej subiektywności czasu i przestrzeni[255].

Znaczenia drugiego wydania *Geschichte der neuern Philosophie* w roku 1869 nie sposób przecenić, jako że następne, trzecie wydanie

---

[251] Ibidem, s. IV.

[252] Ibidem, s. VIII.

[253] Ibidem, s. X—XI.

[254] G. E d e l: *Einleitung*..., s. 15*, przypis.

[255] J. V o l k e l t: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt*..., s. 46.

Geschichte der neuern Philosophie ukazało się dopiero dziesięć lat po śmierci Adolfa Trendelenburga[256] i nie odegrało już niemal żadnej roli w sporze, chociaż analizując rozumienie przestrzeni, w trzecim wydaniu Fischer pisze: „Dlatego nieugruntowanym i błędnym jest, jeśli Trendelenburg kilkakrotnie twierdzi, że Kant nie pomyślał możliwości, iż czas i przestrzeń mogą być zarazem subiektywne i obiektywne, i że ten brak pozostawił »lukę« w jego nauce"[257]. Jeszcze kilkakrotnie odwołuje się w tym wydaniu Fischer do ustaleń Trendelenburga, ale nie można już mówić o sporze. Spór zakończył się wcześniej, wraz ze śmiercią Trendelenburga, który zmarł 24 stycznia 1872 roku. Na marginesie warto podkreślić, że do trzeciego wydania odniósł się Emil Arnoldt, który w związku z jego ukazaniem się opublikował artykuł zatytułowany *Kant nach Kuno Fischers neuer Darstellung...*[258]. Arnoldt dokonuje analizy porównawczej drugiego i trzeciego wydania, zestawiając ujęcie Kanta z ujęciem Aloisa Riehla, a ponadto zwraca uwagę na historię rozwoju filozofii krytycznej[259]. W jedenaście lat po śmierci Trendelenburga w monachijskim wydawnictwie Friedricha Bassermanna wydał Kuno Fischer książkę *Kritik der kantischen Philosophie*[260], stanowiącą próbę odpowiedzi na niektóre pytania postawione w zakończeniu trzeciego tomu *Geschichte der neuern Philosophie*, które wywołały krytykę. Rozważania zawarte w książce *Kritik der kantischen Philosophie* zostały w rok później włączone do piątego tomu *Geschichte der neuern Philosophie*[261], a w roku 1892 ukazały się znowu oddzielnie w nieco zmienionej formie[262]. Wszystko to działo się jednak wtedy, kiedy Trendelenburg już nie żył, i spór między tymi dwoma filozofami o rozumienie Kanta stał się bezprzedmiotowy.

Natomiast znaczenie dwóch pozostałych tekstów sporu sprowadza się do tego, że właśnie w nich spór osiągnął swe apogeum. Wspomniane dwa teksty pokazują, iż sprawa nie jest tak oczywista, jak mogłoby się wyda-

---

[256] K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3—4: *Immanuel Kant und seine Lehre*. Teil 1: *Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie*; Teil 2: *Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik*. 3. neu bearb. Aufl. München 1882.

[257] K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3—4: *Immanuel Kant und seine Lehre*. Teil 1..., s. 282.

[258] Zob. E. Arnoldt: *Kant nach Kuno Fischers neuer Darstellung. Ein kritischer Bericht*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von O. Schöndörffer. Bd. 3: *Kleinere philosophische und kritische Abhandlungen. Zweite Abteilung*. Berlin 1908, s. 211—266.

[259] Zob. ibidem, s. 222—235.

[260] K. Fischer: *Kritik der kantischen Philosophie*. München 1883.

[261] Zob. K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5: *J.G. Fichte und seine Vorgänger*. 2. verm. und rev. Aufl. München 1884, s. 3—112.

[262] K. Fischer: *Kritik der kantischen Philosophie*. 2. Aufl. Heidelberg 1892.

wać. Potwierdza to Cohen akcentujący fakt, że opublikowanie drugiego wydania trzeciego i czwartego tomu *Geschichte der neuern Philosophie* poświęconych Kantowi skłoniło Trendelenburga do napisania tekstu *Kuno Fischer und sein Kant*, natomiast Fischera — do odpowiedzi w *Anti-Trendelenburg*[263]. Ernst Bratuscheck, biograf Trendelenburga, twierdzi z kolei, że broszurę *Kuno Fischer und sein Kant* Trendelenburg napisał, ponieważ zmusili go do tego przyjaciele[264].

W przedmowie do drugiego wydania *Geschichte der neuern Philosophie* Kuno Fischer pisze: „Bynajmniej nie jest słuszne to, że według Kanta czas i przestrzeń są t y l k o subiektywne w sensie wykluczającym obiektywność"[265]. Ta uwaga jest niezwykle ważna również z uwagi na inne postaci włączające się do sporu. Emil Arnoldt tak bowiem charakteryzuje książeczkę Grapengiessera: „Wkrótce potem wystąpił Grapengiesser ze swą broszurą: »Kants Lehre von Raum und Zeit; Kuno Fischer und Adolf Trendelenburg« (1870). Broni w niej Kanta, pod koniec — także Kunona Fischera, wreszcie zwraca uwagę na Friesa, jako tego, który jasno wykazał rzeczywiste błędy w nauce Kanta, całkiem inne niż te, które uznawał Trendelenburg i poprawił w swej własnej krytyce rozumu"[266]. Rzeczywiście, jak zauważa Arnoldt, Grapengiesser odrzuca ujęcie Trendelenburga, uznając, że „Kantowskie pojęcia nie chcą mu właściwie pasować do jego teorii"[267]. Ponadto, na co także zwrócił uwagę Arnoldt, Grapengiesser odwołuje się do Friesa i jego interpretacji myśliciela z Królewca. Temu poświęcony jest rozdział zatytułowany *Die wahren Fehler in der Lehre Kants* (*Prawdziwe błędy w nauce Kanta*)[268], w którym również uznaje Friesa za tego, który je właściwie rozpoznał. Po tym stwierdzeniu Grapengiesser przystępuje do analizy sporu, zastrzegając, że dopiero kiedy jego książka była zakończona, ukazała się odpowiedź Fischera — a mianowicie broszura *Anti-Trendelenburg*...[269]. Hermann Cohen w *Kants Theorie der Erfahrung* odwołuje się do sporu, wymieniając te dwie książeczki i swój artykuł[270], a w drugim wydaniu[271] — dodatkowo odwołuje się do trzeciego wydania *Immanuel Kant*... Fischera z roku 1882, gdzie dokonując analizy czasu i przestrzeni — w podrozdziale zatytułowanym *Czas i przestrzeń jako naoczności* — Fischer wspomi-

[263] Zob. H. C o h e n: *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer...*, s. 253.

[264] Zob. E. B r a t u s c h e c k: *Adolf Trendelenburg...*, s. 195.

[265] K. F i s c h e r: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3. 2. rev. Aufl. ..., s. V.

[266] E. A r n o l d t: *Kants transscendentale Idealität des Raumes und der Zeit...*, s. 6.

[267] C. G r a p e n g i e s s e r: *Kants Lehre von Raum und Zeit...*, s. 39.

[268] Zob. ibidem, s. 57—67.

[269] Zob. ibidem, s. 67, przypis.

[270] Zob. H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. ..., s. 32.

[271] Zob. H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. ..., s. 128.

na o swej polemice z Trendelenburgiem[272]. Na tym bowiem polega w gruncie rzeczy problem, że dyskusja Fischera z Trendelenburgiem wkroczyła już w takie stadium, iż — tak jak w gruncie rzeczy się to stało — tylko śmierć jednego z oponentów mogła spór zakończyć.

4.2.1.3. Trendelenburg — *Kuno Fischer und sein Kant*

Na drugie wydanie tomów trzeciego i czwartego *Geschichte der neuern Philosophie*, poświęconych Kantowi, Trendelenburg odpowiedział broszurą liczącą równo czterdzieści stron, którą opublikował jeszcze w tym samym roku. Na stronie tytułowej widnieje motto: „Veritas odium parit" — „Prawda rodzi nienawiść", a więc podkreśla Trendelenburg fakt, że spór ma już charakter personalny. Kontynuując polemikę z Fischerem, zwraca uwagę Trendelenburg na artykuł Andreasa Ludwiga Kyma, który jest jego zwolennikiem. Kym w tym samym roku (1869) opublikował artykuł *Trendelenburgs logische Untersuchungen und ihre Gegner...*[273]. Problem polega wszakże na tym, że obrona Trendelenburga koncentruje się na pojęciu ruchu, a więc jest powtórzeniem argumentów, jakich Kym użył w książce z roku 1847[274]. Artykuł Kyma sygnowany jest jako rozprawa pierwsza, ale kilka następnych tomów opublikowanych do roku śmierci Trendelenburga nie przyniosło już jego tekstu poświęconego sporowi z Fischerem.

„Przede wszystkim — pisze Trendelenburg — Kant dowodzi negatywnie: czas i przestrzeń są naocznościami, ponieważ nie są one pojęciami (nie mają właściwości pojęcia). Natomiast Kuno Fischer zgodnie ze swym ujęciem Kanta mówi: czas i przestrzeń są naocznościami, ponieważ nie są one p o j ę c i a m i r o d z a j o w y m i (nie mają właściwości pojęć rodzajowych, *Gattungsbegriffen*). Wskutek tej różnicy do całego przedstawienia wkrada się to, co niekantowskie (*Unkantisches*)"[275]. W nawiązaniu do tezy Trendelenburga Michelet tak oto analizuje jego zarzut wysunięty pod adresem Fischera: „Od razu należy dodać, że Kuno Fischer chyba lepiej by uczynił, nie używając słowa »pojęcia rodzajowe« w miejsce słowa »pojęcia«

---

[272] K. F i s c h e r: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3—4: *Immanuel Kant und seine Lehre*. Teil 1..., s. 333.

[273] A.L. K y m: *Trendelenburgs logische Untersuchungen und ihre Gegner. Erste Abhandlung. Die Streitfragen zwischen Kuno Fischer und Trendelenburg*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1869, Bd. 54, s. 261—317.

[274] Zob. A.L. K y m: *Bewegung, Zweck und die Erkennbarkeit des Absoluten...*

[275] A. T r e n d e l e n b u r g: *Kuno Fischer und sein Kant...*, s. 13.

choćby dlatego, że w ten sposób uniknąłby jakiegokolwiek pozoru niedokładności. Skoro to uczynił, nie pozostało mu nic innego — dla uniknięcia zarzutu o to, co niekantowskie (*Unkantischen*) — jak tylko uważać różnicę za zdecydowanie nieistotną. To zaś uczynił w najbardziej dobitny sposób i tym samym najdoskonalej oczyścił się z tego zarzutu"[276].

Właściwie odpowiedź Micheleta należałoby uznać za symptomatyczną dla prowadzonego sporu, gdyż z całą mocą ukazuje to, co dla sporu niezwykle charakterystyczne, a mianowicie stanowiskowość. Dlatego rację ma Cohen, stwierdzając, że spór dotyczy historii filozofii, chociaż nie do końca uzasadnione wydają się jego zarzuty wobec Fischera. Volkelt z kolei podkreśla fakt, że zarzuty, jakie Windelband postawił Trendelenburgowi, są nie do końca uzasadnione[277]. Różnica jest więc taka, że — zgodnie z podziałem dokonanym przez Vaihingera[278] — Michelet broni Fischera, Volkelt występuje z perspektywy przeciwnej Fischerowi (chociaż powiedzenie, że broni Trendelenburga, byłoby nadużyciem), a Cohen zajmuje stanowisko pośrednie. Można także założyć, że Volkelt zajmuje stanowisko pośrednie, tak jak Cohen. Ta pośrednia pozycja Volkelta staje się szczególnie widoczna wówczas, gdy analizując problem „trzeciej możliwości", stwierdza: „Tak więc Kuno Fischer miał rację, wierząc, że obali także pogląd Trendelenburga dotyczący »luki« u Kanta — przede wszystkim dzięki wskazaniu dostarczonego przez antynomie dowodu pośredniego"[279].

Widać więc wyraźnie, że coraz bardziej nasilający się spór prowadzi do tego, że miejsce argumentów zajmują treści obraźliwe. Trendelenburg odwołuje się do Kyma, aby pokazać, że jego filozofia nie jest izolowana. Natomiast trudno się nie zgodzić z Trendelenburgiem, że Fischer zarzuca mu nieznajomość Kanta[280]. „Luki w znajomości albo ujęciu systemu — pisze Kuno Fischer w drugim wydaniu trzeciego tomu *Geschichte der neuern Philosophie* — nie są także lukami w nim samym"[281]. Tymczasem miejsc, w których Fischer atakuje Trendelenburga, znaleźć można więcej; dlatego zarzut, że interpretacja Fischera jest niekantowska. W rezultacie Trendelenburg jeszcze raz odwołuje się do faktu, że Kuno Fischer nie zna Kanta. „Kant — tymi słowy kończy Trendelenburg swą broszurę, a zarazem spór z Fischerem przerwany jego śmiercią — przedstawiony zgodnie z wyobrażeniami Kunona Fischera nie jest autentyczny"[282].

---

[276] K.L. Michelet: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph...*, s. 72.

[277] Zob. J. Volkelt: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie...*, s. 60.

[278] Zob. H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. Bd. 2..., s. 545—548.

[279] J. Volkelt: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie...*, s. 67.

[280] Zob. A. Trendelenburg: *Kuno Fischer und sein Kant...*, s. 4.

[281] K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3. 2. rev. Aufl. ..., s. XI.

[282] A. Trendelenburg: *Kuno Fischer und sein Kant...*, s. 40.

4.2.1.4. Fischer — *Anti-Trendelenburg*...

W roku 1870 w wydawnictwie Hermanna Dabisa w Jenie ukazało się dzieło Fischera stanowiące jego odpowiedź na ataki Trendelenburga[283]. W tym samym roku miało ono drugie, niezmienione wydanie. „Od wielu lat — rozpoczyna swą odpowiedź Fischer — pozostaję uwikłany w spór z panem profesorem Trendelenburgiem z Berlina, w spór, którego nie rozpocząłem, nie szukałem i, tak jak był mi narzucony, tylko niechętnie oraz z obrzydzeniem go podjąłem"[284]. Licząca 78 stron rozprawa zawiera zarówno polemikę merytoryczną z rozumieniem Kanta przez Trendelenburga, jak i elementy personalnego sporu między dwoma profesorami. „»Entgegnung« — pisze o poprzednim tekście adwersarza Kuno Fischer — pana Trendelenburga, jeżeli wchodzi ono w rzeczowe rozważania, odnawia atak »Beiträge«. Dotyczy on Kantowskiej nauki o czasie i przestrzeni, której przedstawienie w moim dziele nie miałoby być udokumentowane, a mianowicie źródło moich błędów winno leżeć w tym, że zważywszy na pojęcia rodzajowe (*Gattungsbegriffe*), jako Kantowską podaje naukę, która jest niekantowska"[285].

Problem staje się realny, jeśli zważyć na obrońcę Trendelenburga, którym jest Ernst Bratuscheck. W swym artykule poświęconym sporowi pisze on: „Kuno Fischer żadnym słowem nie odparł twierdzenia Trendelenburga, ponieważ od początku do końca fałszywie je rozumiał"[286]. Pytanie zatem, niemal nierozstrzygalne, brzmi: czy Kuno Fischer ma rację, czy też nie?. Powiedziano już, że Fischera bronią zarówno Grapengiesser, jak i Arnoldt, a Cohen zajmuje pozycję pośrednią. Nie znaczy to oczywiście, że w żadnym wypadku nie przyznają racji Trendelenburgowi i każdą jego tezę uznają za fałszywą. Tak z pewnością nie jest, ale też stają raczej po stronie Fischera. Grapengiesser na przykład w swej krytyce Trendelenburga odwołuje się do Friesa i pisze: „To jest nauka Friesa, najlepszego i największego ucznia Kanta. Ale oczywiście dla Trendelenburga nie jest to wcale prawdą, ponieważ w odniesieniu do tej nauki mówi — *Logische Untersuchungen* Bd. 2, XXII, s. 437: »przeczucie nie jest żadną adekwatną formą ujmowania prawdy i w świadomej sprzeczności z wiedzą jest ledwo ciemną, niepewną poręką«"[287]. Arnoldt z kolei akcentuje fakt, że w swej fi-

[283] K. Fischer: *Anti-Trendelenburg*...

[284] Ibidem, s. 3.

[285] Ibidem, s. 6.

[286] E. Bratuscheck: *Kuno Fischer und Trendelenburg*..., s. 297. Zob. H. Cohen: *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*..., s. 260.

[287] G. Grapengiesser: *Kants Lehre von Raum und Zeit*..., s. 68.

lozofii Trendelenburg uwypukla pojęcie ruchu, będące „pierwotną aktywnością, z której powstają dla nas czas i przestrzeń"[288].

Cohen natomiast jest przekonany, że „Kant nie podziela Fischerowego przekonania o istnieniu luki"[289]. Powyżej przytoczono pytania, jakie zdaniem Cohena, stanowiły istotę sporu. Pytanie pierwsze brzmiało: „Czy Trendelenburg udowodnił, że Kant w swym wykazaniu **wyłącznej** (*ausschliessende*) subiektywności przestrzeni i czasu pozostawił **lukę**?"[290]. Odpowiedź Cohena jest następująca: „Mianowicie nie tylko Trendelenburg, lecz także Kuno Fischer w ocenie antynomii istotnie się mylą"[291]. Tę pierwszą część swych rozważań Cohen kończy odpowiedzią na pytanie poboczne: „Kuno Fischer nie obalił przeciwnika Kanta, ponieważ sam nie zrozumiał swego Kanta"[292]. Drugie pytanie natomiast brzmi: „Czy Trendelenburg udowodnił, że Kuno Fischer w swym przedstawieniu Kantowskiej nauki o czasie i przestrzeni przyjął **to, co niekantowskie** (*Unkantisches*)?"[293]. Kuno Fischer za pierwsze problematyczne pojęcia, które nasuwają trudności interpretacyjne i wokół których toczy się spór, uznał pojęcia rodzajowe (*Gattungsbegriffe*)[294]. Także w tym wypadku Cohen odwołuje się do Trendelenburga i przyznaje mu rację w sporze[295]. Z tej perspektywy interesujące jest, że z kolei Volkelt twierdzi, iż „Kant całkowicie pominął ową już często wspominaną zgodność między formami myślenia i formami rzeczy samych w sobie jako trzecią możliwość"[296]. A nieco dalej pisze: „Oczywiście, z drugiej strony cały związek jego myślenia czyni tę lukę konieczną"[297].

Cohen podnosi zarzut, który już przytoczono, dotyczący pisania historii filozofii. „Filozoficzny historyk w swych rozważaniach (*Entwickelungen*) nie powinien wprowadzać żadnego elementu, który co do swej treściowej zawartości nie jest udokumentowany"[298]. Jeśli

[288] E. Arnoldt: *Kants transscendentale Idealität des Raumes und der Zeit...*, s. 95.

[289] H. Cohen: *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer...*, s. 260.

[290] Ibidem, s. 251.

[291] Ibidem, s. 262.

[292] Ibidem, s. 263.

[293] Ibidem, s. 251 i 263.

[294] Zob. K. Fischer: *Anti-Trendelenburg...*, s. 6.

[295] Zob. H. Cohen: *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer...*, s. 279—280.

[296] J. Volkelt: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie...*, s. 57.

[297] Ibidem, s. 59.

[298] H. Cohen: *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer...*, s. 281.

więc idzie o odpowiedź na pytanie drugie, to jest Cohen przekonany, że rację ma Trendelenburg. A powracając do problemu pisania historii filozofii, stwierdza: „H i s t o r y k j e s t f i l o z o f e m. Historyk ustawia się zuchwale w środku sporu stronnictw. Coś zwodniczego tkwi w etykiecie o b i e k t y w n e g o pisania historii. Problemy filozoficzne, a zwłaszcza te nowsze, nie są zakończone w ten sposób, że ich przedstawianie można uprawiać bez najbardziej czynnego udziału i stałego wpływu własnego światopoglądu"[299].

Gdyby pójść jeszcze trochę dalej, to okaże się, że Fischer broni się następująco: „Wszystkie próby, jakie podejmuje autor broszury, aby Kantowskie zdanie: »wszystkie pojęcia są, logicznie biorąc, pojęciami rodzajowymi, utworzonymi przez refleksję i abstrakcję, a nie przez konstrukcję«, wyjaśnić jako niekantowskie, są całkowicie chybione. Są one chybione co do słownych wyjaśnień Kanta, wyjaśnień książki, za której pomocą przeciwnik zdaje się tryumfować, głośnymi twierdzeniami Kantowskiej logiki"[300].

*
* *

Dotychczasowe rozważania dotyczące sporu o rozumienie estetyki transcendentalnej Kanta, jaki rozgorzał między Adolfem Trendelenburgiem a Kunonem Fischerem, pokazały dwie kwestie. Pierwszą z nich jest zasadnicza nierozstrzygalność tego sporu w świetle zajmowanych w nim stanowisk, gdyż potwierdza on jedynie istnienie wielu ujęć, spośród których najbardziej znane są ujęcia Trendelenburga i Fischera. Są one znane, gdyż ich autorzy byli bez wątpienia osobami znanymi: Trendelenburg z racji swej działalności na Uniwersytecie w Berlinie, Kuno Fischer — przede wszystkim jako uznany historyk filozofii. Nierozstrzygalność sporu zdaje się tkwić w tym, że mimo wszystko racje w sporze są podzielone, choć nie znaczy to, że rozkładają się w tym sporze równo. Nierozstrzygalność sporu ujawnia się także w tym, że zdawać by się mogło, iż kończy go Hermann Cohen, a tymczasem również autor *Kants Theorie der Erfahrung* w sporze zajmuje postawę ambiwalentną. Przypomnieć warto uwagę Vaihingera: „W swej rozprawie w »Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft« (...) w kwestiach pobocznych staje po stronie Trendelenburga; ale w »Kants Theorie der Erfahrung« (...) w kwestiach zasadniczych staje po stronie Kanta przeciwko atakom Trendelenburga"[301].

[299] Ibidem, s. 293—294.

[300] K. F i s c h e r: *Anti-Trendelenburg*..., s. 23.

[301] H. V a i h i n g e r: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. Bd. 2..., s. 547.

Hermann Cohen, publikując *Kants Theorie der Erfahrung*, rozpoczyna od następującego stwierdzenia: „W prezentowanej książce podjąłem problem ponownego ugruntowania Kantowskiej nauki o aprioryczności”[302]. To ugruntowanie — jak wiadomo dzisiaj — stanowiło kamień węgielny neokantyzmu marburskiego, a więc wpisywało się w ciąg interpretacyjny filozofii Kanta. Co więcej, w powszechnej opinii książka Cohena kończy spór, ale prawda jest taka, że z jednej strony spór sam wygasł, co miało ścisły związek ze śmiercią Trendelenburga, z drugiej natomiast — nadal można wskazywać dzieła podejmujące problem estetyki transcendentalnej Kanta, gdyż na przykład w roku 1883 książkę poświęconą temu zagadnieniu opublikował Kurd Lasswitz[303].

4.3. Jürgen Bona Meyer *versus* Ernst Freiherr von Feuchtersleben

Miejsce osobliwe wśród filozofów niemieckich dziewiętnastego wieku zajmuje Jürgen Bona Meyer, o którym Köhnke powiada, że jest „w ogóle pierwszym neokantystą”[304]. Za Köhnkem tezę tę powtarza także Manfred Pascher w swej książce będącej wprowadzeniem do neokantyzmu[305]. Z kolei Köhnke dziwi się, że Hanspeter Sommerhäuser w swej rozprawie doktorskiej poświęconej relacji Emila Laska do Heinricha Rickerta — chodzi o rozprawę *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*[306] — jako inicjatora neokantyzmu postrzega Feuchterslebena, „wiedeńskiego lekarza i poetę”[307]. Natomiast Hans-Dieter Häußer podkreśla, że pierwszym neokantystą jest właśnie Ernst Freiherr von Feuchtersleben, przy czym z jednej strony powołuje się na takich badaczy jak Hanspeter Sommerhäuser oraz Günter Ralfs[308], natomiast z drugiej stro-

---

[302] H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. ..., s. III.

[303] K. Lasswitz: *Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit im Zusammenhange mit seiner Kritik des Erkennens*. Berlin 1883.

[304] K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 23.

[305] Zob. M. Pascher: *Einführung in den Neukantianismus. Kontext — Grundpositionen — praktische Philosophie*. München 1997, s. 29.

[306] H. Sommerhäuser: *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*. Berlin 1965.

[307] Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 438.

[308] Zob. H.-D. Häußer: *Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformation des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus*. Bonn 1989, s. 24 oraz 160.

ny dziwi się, że Feuchtersleben pozostaje nieznany dla tak znamienitych historyków neokantyzmu jak Hans-Ludwig Ollig czy Gerhard Lehmann[309].

Ernst (Maria Johann Karl) Freiherr von Feuchtersleben urodził się 29 kwietnia 1806 roku w Wiedniu i zmarł tamże 3 września 1849 roku. Był przede wszystkim lekarzem, chirurgiem ze stopniem doktora otrzymanym w roku 1833. Feuchtersleben w filozofii znany jest jednak przede wszystkim jako autor *Lebensblätter*, które powstały w roku 1841. Dokonał w nich między innymi oceny filozofii swoich czasów. Jest to z pewnością jedna z pierwszych znaczących diagnoz, dotyczących stanu filozofii, której wartość wzrasta, tym bardziej że została napisana w dziesięć lat po śmierci Hegla. Przytoczmy dłuższy fragment:

„Jeżeli rzucimy okiem na to wielkie i osobliwe zamieszanie, które nazywa się filozofią niemiecką, to zarysowują się jakieś pocieszające perspektywy. Hegel tak dalece uprawiał grę pojęć, że można było mieć nadzieję, iż stopniowo opanuje go znużenie. I rzeczywiście, nowi myśliciele zdają się znowu częściej powracać do kierunku ludzko-praktycznego, do mowy przyrody; zresztą jest tu tylko mowa o tych nielicznych, którzy w ogóle mają jeszcze środki niezbędne do tego, aby wdać się w polemikę z dawnym wężem: spekulacją, i po tysiąckroć powtarzają, aby ciągle na nowo w samych sobie śledzić powtórnie zaplątane meandry. Dzieła, które chciała odnowić gotycka dialektyka i scholastyka, ukazywały się rzadziej i nie były czytane bądź zauważane.

Kwestia filozoficzna (*das Philosophem*) daje tylko formułę. Treść do niej każdy musi przynieść ze swego wewnętrznego życia. Wszystkie filozofie są tylko rozwojem praw myślowych wrodzonych naszemu duchowi i oczywiście tylko one na różne sposoby, różnymi drogami prowadzą do Rzymu. Ten rezultat zdaje się ostatecznie wynikać z tak wielu godnych uwagi prób.

Widzę dwie drogi, które zawierają w sobie wszystkie możliwe do pomyślenia formuły: jedną prowadzącą od okręgu do środka, od gałęzi do korzenia, od fenomenów myślowych do praw myślowych, od tego, co szczegółowe, do tego, co ogólne, z zewnątrz do wnętrza, od konkretu do abstrakcji, od rzeczy do Boga, drogę *analityczną*. Druga droga, która pryncypium istnienia podporządkowuje ciągowi zjawisk i — w odwrotnym kierunku — poniekąd stanowi próbę rachunku pierwszej; droga syntetyczna, która — ze środka — wypełniając okrąg, razem z poprzednią konstytuuje dopiero całą filozofię, jednakże pokazuje, że historycznie pierwsza droga poprzedza drugą i zostaje przez nią założona albo milcząco włączona. Pierwszy jest idealizm, jeśli dąży do tego, aby rzeczy sprowadzić do pojęć; drugi — realizm w najwyższym znaczeniu, który ujmuje rzeczy

[309] Ibidem, s. 160.

w ich istotach; tamten kończy postulatem, ten rozpoczyna z jednym rezultatem; tam odróżnia się ducha od świata (dualizm), tutaj — jednają się one z sobą (nauka o jedności). Nauczany bez trudności zniesie znane mu dogmaty wśród tych wskazanych schematów. Są to tylko dwa kierunki, ale jedna filozofia. Teraz chełpi się wprawdzie trzecia *soi-disante* filozofia tym, że wznosi się ponad obie, że przedstawia to, co bezpośrednie, że nie pozostawia niczego niewyjaśnionym, niczego nie zostawia niedowiedzionym i że dzięki myśleniu wykracza poza myślenie. Nie obowiązuje jej żadna zasada niesprzeczności — i z tego powodu nie możemy także powiedzieć nic przeciwko niej ponad to, że uważamy ją za lokalną chorobę ducha w Niemczech, która — jak wcześniej zauważyliśmy — zdaje się zbliżać do stadium rekonwalescencji. Jako radosny symptom poprawy witamy nowe wydanie wspaniałego Kanta, w dziesięciu tomach (u Hartensteina — Lipsk, Modes und Baumann, 1838), albowiem **powrócić do Kanta — oznacza odnaleźć właściwą drogę** (podkr. — AJN)"[310].

Teza Feuchterslebena — niezależnie od tego, czy jego pisma znał Lehmann, czy też nie — koresponduje z tym, co pisze w swej *Geschichte der Philosophie*. Stwierdza on bowiem: „K. Rosenkranz, który w roku 1838 z F.W. Schubertem rozpoczął wydanie zbiorowe Kanta, był heglistą. (Także w tym samym roku G. Hartenstein rozpoczął inne wydanie zbiorowe; Hartenstein był herbartystą). Można powiedzieć, że przynajmniej od końca lat trzydziestych był przygotowywany grunt pod »powrót do Kanta«"[311]. Skoro tak, to „powrót do Kanta" dokonuje się nie tylko u Meyera, ale także u Feuchterslebena. Argument za tym, że rację ma Köhnke, byłby jednak taki, że Meyer w sposób systematyczny próbuje powrócić do Kanta, Feuchtersleben zaś sygnalizuje jedynie znaczenie Kanta. To jednak chyba za mało.

Co więcej, powrót do Kanta, jaki dokonuje się u Meyera, tym różni się od Feuchterslebena rozumienia filozofii — przynajmniej pod względem genezy neokantyzmu — że Meyer najpierw bierze aktywny udział w sporze o materializm, publikując książkę zatytułowaną *Zum Streit über Leib und Seele*...[312], aby kilkanaście lat później, w roku 1870, dokonać własnej interpretacji Kanta w dziele *Psychologia Kanta*[313]. Jeśli jednak chodzi o udział Meyera w sporze o materializm, to warto przytoczyć opis, jakiego dokonuje Klaus Christian Köhnke: „Kilka miesięcy później — pisze, mając na względzie drugie wydanie książki Schallera *Leib und Seele*, sygnowane datą grudzień 1855 — ukazuje się pierwsza książka neokan-

[310] E. von Feuchtersleben: *Sämmtliche Werke. Mit Ausschluss der rein medizinischen*. Hrsg. von F. Hebbel. Bd. 3. Wien 1851, s. 33—34.

[311] G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 53.

[312] J.B. Meyer: *Zum Streit über Leib und Seele*... Zob. także podrozdział 4.1.

[313] J.B. Meyer: *Kants Psychologie*. Berlin 1870.

towska: »Zum Streit über Leib und Seele. Worte der Kritik. Sechs Vorlesungen, am Hamburger akademischen Gymnasium gehalten von Jürgen Bona Meyer« (Hamburg 1856). Inaczej niż Helmholtz, który odsunął się od problemów światopoglądowych i zwrócił się ku specyficznemu naukowemu badaniu poznania, Meyer mówi tu o »obowiązku nauki porzucenia swych zwyczajowych barier i o konieczności wyjścia naprzeciw, odpowiedniego do wyrażanej potrzeby ogólnej"[314]. Zarazem jednak dodaje Köhnke, że stanowisko Meyera wcale tak bardzo nie różni się od stanowiska Helmholtza, i przytacza cytowany tu fragment przedmowy do *Zum Streit über Leib und Seele*...[315].

W przywołanym fragmencie ważny jest przypis Köhnkego do uwagi dotyczącej — jak się wyraża — pierwszej książki neokantowskiej. Cezurę stanowi tu *Vormärz*, to znaczy okres od kongresu wiedeńskiego (1815) do końca 1847 roku. W rezultacie walk, które toczyły się w marcu 1848 roku, nastąpiła liberalizacja stosunków społecznych w Austrii i Prusach. Pozostawiając na boku polityczne rozumienie terminu *Vormärz*, przytoczmy znaczenie, jakie nadaje mu Gerhard Lehmann: „Przez *Vormärz* w szerokim sensie rozumie się literacko-polityczne ruchy lat trzydziestych i czterdziestych przed rewolucją czerwcową (1830) aż do rewolucji lutowej i marcowej (1848), w wąskim sensie — radykalne, uznające rewolucyjne tendencje i postępowe myślenie reprezentantów lewicy heglowskiej i wczesnych socjalistów"[316].

„Jako »neokantowskie« — pisze Köhnke — może obowiązywać tylko to, co jest związane z neokantyzmem przynajmniej treściowo, osobowo i pozostaje w ciągłym rozwoju. Dlatego też zupełnie inaczej zorientowany i umotywowany program sprzed rewolucji marcowej (*vormärzliche Programmatik*) należy, moim zdaniem, także tylko do »antecedencji« (*Vorgeschichte*)"[317]. Tym samym Meyer należeć ma do neokantyzmu, Feuchtersleben zaś do niego nie należy. Kwestia ta nie jest wszak jednoznaczna, gdyż ustanowiona przez Köhnkego cezura z pewnością ma arbitralny charakter. Czy zatem można wskazać inne kryteria przynależności do neokantyzmu — czy też identyfikowania się z neokantyzmem — niż te, które przyjmuje Köhnke?

Należy zauważyć, że Meyer w 1870 roku opublikował książkę poświęconą psychologii Kanta. Książka stanowi próbę obrony stanowiska Friesa, który identyfikowany jest z psychologiczną metodą krytycyzmu. Warto jednak pamiętać, że Meyer znaczenie krytycyzmu akcentował już dziesięć

[314] Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 159.

[315] Zob. podrozdział 4.1 (s. 110—124).

[316] G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 30.

[317] K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 474.

lat wcześniej. „Zatem krytycyzm — pisał Meyer — ma nie tylko przejściowe ogólne znaczenie, ale ma znaczenie trwałe, zwłaszcza dla samej nauki filozoficznej"[318]. Fakt ten podkreśla Herta Mayerhofer, akcentując wyróżnienie dwóch szkół kantowskich, a mianowicie „szkoły metafizycznej" i „szkoły antropologicznej". Do pierwszej szkoły Kuno Fischer zaliczył wszystkich filozofów od Reinholda po Hegla, natomiast do drugiej — Jakoba Friedricha Friesa. „Obydwie szkoły — pisze Herta Mayerhofer — odróżniają się metodą znalezienia i usprawiedliwienia *a priori*"[319]. Takie rozumienie rozwoju filozofii po Kancie wynika z faktu, że Meyer nawiązuje do Friesa[320], chociaż tak naprawdę swe źródło ma w mowie inauguracyjnej, którą wygłosił Kuno Fischer z okazji objęcia stanowiska prorektora Uniwersytetu w Jenie[321]. Potwierdza swe stanowisko najpierw w pierwszym wydaniu piątego tomu *Geschichte der neuern Philosophie*[322], kiedy mówi o tym, że dwie są drogi rozwiązania problemu poznania. „Pytanie o ugruntowanie odkrytych przez Kanta transcendentalnych władz — pisze Kuno Fischer — zbiega się z pytaniem: czym jest krytyka? czym jedynie może ona konsekwentnie być: psychologią czy metafizyką?. Tu ujawnia się kwestia sporna, która filozofię pokantowską dzieli na dwa różne kierunki. Czymże innym może być poznanie ludzkiego rozumu niż samopoznaniem, samoobserwacją, psychologią? Tak mówią jedni. Jak psychologia może chcieć być filozoficzną nauką podstawową, skoro przecież ona sama, jak w ogóle wszystkie nauki empiryczne, musi zostać uzasadniona? Odpowiadają przeciwnicy"[323]. W drugim wydaniu do dzieła włączona została książka *Kritik der kantischen Philosophie*, a tam czytamy o filozoficznej antropologii, która sprowadza się do przekonania, że „prawdziwa krytyka rozumu nie może być niczym innym niż »wewnętrzną antropologią, teorią życia wewnętrznego, nauką o naturze ludzkiego umysłu«"[324].

Stanowisko Meyera pozostaje w ścisłym związku z filozofią Friesa, czemu Meyer daje wyraz już na początku swej rozprawy poświęconej psychologii Kanta. Fischer mówi o dwóch szkołach kantowskich w Jenie,

---

[318] J.B. Meyer: *Über den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant I...*, s. 239.

[319] H. Mayerhofer: *Der philosophische Begriff der Bewegung in Hermann Cohens „Logik der reinen erkenntnis"*. Wien 2004, s. 21.

[320] Zob. F. Überweg: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. 156.

[321] K. Fischer: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. In: Idem: *Akademische Reden...*, s. 77—102.

[322] K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5: *Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg 1869, s. 12—14.

[323] Ibidem, s. 14.

[324] K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5: *J.G. Fichte und seine Vorgänger*. 2. verm. und rev. Aufl. ..., s. 104.

mianowicie starszej i młodszej, a Meyer zauważa: „Wśród zwolenników Kanta Fries został uwyraźniony jako ten, który szczególnie zabiegał o to, aby udowodnić i rozwinąć psychologiczno-antropologiczną naturę kantowskiej filozofii"[325]. Zatem zasługa Meyera polegałaby na wykazaniu, że niekoniecznie rację ma Kuno Fischer i że w zasadzie to właśnie autor *Geschichte der neuern Philosophie* ponosi odpowiedzialność za to, że Friesowa interpretacja Kanta rozpowszechniła się jako psychologiczna czy też antropologiczna. Meyer uznaje, że właśnie dla Fischera „zdaje się pewne, że krytyka rozumu w sensie kantowskim nie powinna być antropologiczna"[326]. Jeszcze inaczej rzecz ujmując, to właśnie Kuno Fischer spowodował, że przez całe lata Jakoba Friedricha Friesa postrzegano jako psychologistę. Zasługą Meyera jest wykazanie tego faktu, które rozpoczyna się wraz z zacytowaniem zdania z *Die beiden kantischen Schulen in Jena*: „Pytanie, czy krytyka rozumu — mówi Kuno Fischer — powinna być metafizyczna bądź antropologiczna, stanowi autentyczny, nieunikniony problem w historii rozwoju filozofii niemieckiej od Kanta"[327].

Jürgen Bona Meyer choć raczej pierwszym neokantystą nie jest, to z pewnością ma ogromne zasługi we właściwym postrzeganiu Jakoba Friedricha Friesa. Siła oddziaływania Fischera była tak ogromna, że Meyer nie zdołał się co prawda przebić do świadomości ogółu ze swym zdaniem. Nie znaczy to jednak, że można mu odebrać zasługę właściwej oceny Fischera i Friesa. Interesujące natomiast jest, że filozofia Friesa częściej bywała jednak postrzegana z innej strony. Klasycznym przykładem może tu być tekst, który ukazał się jako *Ergänzungsheft* nr 22 „Kant-Studien". Jego autor Walter Mechler dedykuje go Liebmannowi[328], a jeden z wniosków w tym tekście, brzmi: „Friesa teorii poznania nie możemy więc przekonywająco uznawać z a c a ł o ś ć, a przede wszystkim za »ulepszenie« Kantowskiej"[329]. Różnica wszakże między tymi dwoma ocenami dokonań Friesa jest różnicą dwóch neokantyzmów — tego reprezentowanego przez Friesa i Meyera oraz tego, którego przedstawicielem jest Liebmann (a zatem i Mechler). Wszystko to nie zmienia faktu, że źródłem trudności jest odmienne rozumienie pojęć „psychologia" i „antropologia".

---

[325] J.B. M e y e r: *Kants Psychologie*..., s. 5.

[326] Ibidem, s. 6.

[327] Ibidem, s. 5. Por. K. F i s c h e r: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*..., s. 101.

[328] W. M e c h l e r: *Die Erkenntnislehre bei Fries, aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert*. Berlin 1911.

[329] Ibidem, s. 90.

5. Zanim powstał neokantyzm

W roku 1825, a więc jeszcze przed śmiercią Hegla, Georg Anton Friedrich Ast (1776—1841) w drugim wydaniu swej historii filozofii pisał o Kancie: „(...) jego filozofia jest krytyczna, ponieważ bada ona daną filozofię i samego filozofującego ducha, aby zbadać możliwość metafizyki dla rozumu ludzkiego"[1]. Trochę czasu od śmierci Hegla musiało mimo wszystko upłynąć, zanim uświadomiono sobie konieczność powrotu do Kanta, a następnie — zanim doszło do powstania neokantyzmu. Niemniej jednak od śmierci Hegla coraz powszechniej daje się słyszeć wołanie o powrót do Kanta. Marek Kazimierczak tak charakteryzuje ten okres: „(...) w drugiej połowie XIX wieku tacy filozofowie, jak: Friedrich Eduard Beneke (1798—1854), Adolf Trendelenburg (1802—1872), Immanuel Hermann Fichte (1796—1879), Hermann Lotze (1817—1881), Gustav Theodor Fechner (1801—1887) i inni, usiłowali na nowo określić sens i zakres pojęcia filozofii, a w tym i metafizyki. W czasach powszechnego odejścia niemieckiej filozofii uniwersyteckiej od heglowskiego absolutyzmu za sprawą wymienionych filozofów i ich bezpośrednich następców powstawał program, który zwracał się przede wszystkim przeciw bezzałożeniowości filozofii i który zarazem bronił roli doświadczenia zmysłowego w ugruntowaniu filozofii"[2]. Trzeba mimo wszystko wskazać kilka dat należących do szeroko rozumianego ruchu kantowskiego, które warto mieć na uwadze, gdy mówi się o początkach neokantyzmu. Ruch kantowski bynajmniej nie oznacza początku neokantyzmu, lecz uświadamia czytelnikowi istnienie ciągłości w badaniach nad filozofią Kanta.

1832. To rok po śmierci Hegla, który zmarł 18 listopada 1831 roku i został pochowany na berlińskim cmentarzu Dorotheen (Dorotheen-Friedhof). Warto również podkreślić fakt, że cztery miesiące później, 22 marca

---

[1] F. A s t: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 2. verm. und verb. Aufl. Landshut 1825, s. 393.

[2] M. K a z i m i e r c z a k: *W poszukiwaniu naukowego charakteru metafizyki. Z dziejów recepcji niemieckiej filozofii pokantowskiej w Polsce*. Poznań 1998, s. 6.

1832 roku, zmarł w Weimarze Johann Wolfgang von Goethe[3]. W rok po śmierci Hegla, w roku śmierci Goethego, Friedrich Eduard Beneke opublikował książkę zatytułowaną *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*[4]. Z perspektywy dzisiejszej interesujące jest dla nas to, że wydawca podaje trzy miejsca publikacji — oprócz Berlina są to Poznań i Bydgoszcz. Podtytuł wskazuje, że książka ma charakter jubileuszowy, to znaczy została wydana w pięćdziesiątą rocznicę ukazania się Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*. Ale przecież jubileusz przypadał na rok 1831, gdyż *Krytyka czystego rozumu* ukazała się w maju 1781 roku, natomiast — na co zwraca uwagę Klaus Christian Köhnke — została opublikowana właściwie rok później[5].

1834. Immanuel Hermann Fichte ogłosił drukiem książkę *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer*[6]. Dzieło stanowi polemikę ze stanowiskiem heglowskim, którego bronił Karl Friedrich Göschel, między innymi w opublikowanej niedawno książce *Hegel und seine Zeit...*[7].

1841. Opublikowano po raz pierwszy *Lebensblätter* Feuchterslebena, zawierające formułę „powrócić do Kanta, oznacza odnaleźć właściwą drogę"[8]. Warto przypomnieć, że Feuchtersleben bywa postrzegany jako prekursor neokantyzmu, chociaż w roku 1841 o neokantyzmie jeszcze bardzo trudno mówić.

1847. Immanuel Hermann Fichte otworzył 23 września 1847 roku pierwszy zjazd filozofów w Gocie, wygłaszając wykład zatytułowany *Grundsätze für die Philosophie der Zukunft...*[9]. „Dotychczas — pisze

---

[3] Otto Liebmann powie „nie- i półfilozof", mając na myśli Goethego i F.H. Jacobiego. O. Liebmann: *Kant und die Epigonen*. Hrsg. von B. Bauch. 2. Aufl. Berlin 1912, s. 9.

[4] F.E. Beneke: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Eine Jubeldenkschrift auf die „Kritik der reinen Vernunft"*. Berlin—Posen—Bromberg 1832.

[5] K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 62.

[6] I.H. Fichte: *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer*. Elberfeld 1834.

[7] K.F. Göschel: *Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Goethe. Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit und nach ihren wesentlichen Grundzügen*. Berlin 1832.

[8] E. von Feuchtersleben: *Sämmtliche Werke. Mit Ausschluss der rein medizinischen*. Hrsg. von F. Hebbel. Bd. 3. Wien 1851, s. 34.

[9] I.H. Fichte: *Grundsätze für die Philosophie der Zukunft. Ein Vortrag zur Eröffnung der ersten Philosophenversammlung in Gotha am 23. September 1847 gehalten*. Stuttgart 1847. (Przedruk w: Idem: *Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik*. Bd. 1. Leipzig 1869, s. 237—261).

tam Fichte junior — każdy myśliciel spekulatywny wierzył, że musi wciąż na nowo i od podstaw budować i s a m ukończyć system filozofii"[10]. Tymczasem nie chodzi o to, by każdy filozof rozpoczynał od początku, a przykładem może być filozofia Kanta, pozostająca w związku z myślą Leibniza. Dlatego też Fichte stwierdza: „Już samo to, zgodność z d u c h e m K a n t a, może nam dać przekonanie poruszania się właściwymi ścieżkami"[11].

W tym samym roku co Fichte, czyli w roku 1847, Christian Hermann Weisse wygłosił mowę pod tytułem *In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat*...[12]. Trudno uznać, że mowa ta miała charakter przełomowy w tym sensie, że znacząco wpłynęła na rozwój zainteresowania Kantem. Niemniej jednak znaczenie tekstu Weissego jest inne, a mianowicie wyakcentowanie roli filozofii Kanta. „Nie zapomnijmy bowiem, że wszędzie Kant kładzie nacisk na czysto r a c j o n a l n y, albo jak sam lubi się wyrażać, a p r i o r y s t y c z n y charakter swego przedsięwzięcia"[13].

1852. Trudno rok ten uznać za przełomowy dla powstania neokantyzmu, ale nie można nie zwrócić uwagi na fakt, że 27 marca Karl von Prantl wygłosił w Monachium mowę zatytułowaną *Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*[14]. Mowa ta nie stanowiła przełomu w postrzeganiu filozofii Kanta. Wystarczy zwrócić uwagę na zdanie, że „takie było zadanie i znaczenie nowego idealizmu subiektywnego, który częściowo rozpoczął się już wraz z Hume'em, głównie jednak i zasadniczo z Kantem"[15]. Trudno więc to wystąpienie uznać za przełom, skoro orator nie dostrzegał znaczenia filozofii myśliciela z Królewca. Mowa ta, jak zauważa Köhnke, zawierała program poświęconego logice czterotomowego dzieła Prantla[16]. W październiku tego samego roku Prantl został pozbawiony *veniam legendi*, oskarżony o panteizm[17], a nieco później spotkało to Kuno Fischera.

1857. Rok ten nie odgrywa roli pierwszoplanowej w rozwoju neokantyzmu, co nie znaczy, że w ogóle nie warto wspomnieć o tym, co w tym roku się wydarzyło. Jest to mianowicie rok publikacji niezwykle ważnej

---

[10] I.H. F i c h t e: *Grundsätze für die Philosophie der Zukunft*..., s. 15.

[11] Ibidem, s. 17.

[12] Ch.H. W e i s s e: *In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat. Eine akademische Antrittsrede*. Leipzig 1847.

[13] Ibidem, s. 6.

[14] K. P r a n t l: *Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*. München 1852.

[15] Ibidem, s. 11.

[16] K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 124.

[17] Zob. U. S i e g: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994, s. 28.

książki Rudolfa Hayma[18] poświęconej Heglowi[19]. Problem jednak w tym, że książka ta wywoływała rozmaite kontrowersje. Herbert Schnädelbach pisze o niej w kontekście oceny filozofii Hegla: „W owym czasie, kiedy wygasły już spory między heglistami, Rudolf Haym opublikował swoje dzieło *Hegel und seine Zeit*..., będące powtórnie krytyką Heglowskiej filozofii prawa z liberalnego punktu widzenia, wskutek czego Hegel stał się nagle ideologiem pruskiego konserwatyzmu, a więc tego właśnie kierunku, który latami prześladował jego samego i jego uczniów"[20]. Tezę tę potwierdza również Marek Kazimierczak, który zauważa: „Do dyskredytacji heglizmu przyczyniła się też zapewne fama o Heglu jako pruskim filozofie państwowym okresu restauracji sprzed roku 1848. (...) W okresie późniejszym legenda o Heglu jako chwalcy imperialistycznego prusactwa, którego symbolem miał być Otto von Bismarck (1815—1898), zrodziła przeciwstawne sobie tendencje. Z jednej strony liberałów, krytykujących go za obronę idei silnego, suwerennego wobec jednostki państwa (Rudolf Haym), z drugiej zaś konserwatystów, zwolenników polityki Bismarcka i autokratycznego państwa (Heinrich Treitschke, Friedrich Meinecke)"[21]. Natomiast w ocenie Manfreda Paschera, a więc z perspektywy neokantowskiej, Haym postrzegany jest jako autor programu wczesnego neokantyzmu[22]. Warto jednak podkreślić, że idzie tu o wczesny neokantyzm, a nie neokantyzm, chociaż oczywiście będzie to jeszcze przedmiotem analiz.

Warto podkreślić, że tytuł *Hegel und seine Zeit*... miała już książka, którą w roku 1832 opublikował Karl Friedrich Göschel[23], jednakże dzieło napisane jest z zupełnie innej perspektywy niż praca Hayma. Jako reprezentant prawicy heglowskiej, Göschel broni wizji filozofii zaprezentowanej w systemie Hegla. Autor więc nie podejmuje polemiki z Heglem.

Julius Rupp (1809—1884) w tym samym roku co Haym publikuje w Królewcu dzieło *Immanuel Kant*...[24]. Książka stanowi próbę obrony

---

[18] Rudolf Haym urodził się 5 października 1821 roku w Grünberg in Schlesien (Zielona Góra), a zmarł 27 sierpnia 1901 roku w Sankt Anton am Arlberg w Austrii. Więcej o nim samym — w dalszej części pracy.

[19] R. H a y m: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Berlin 1857. (Nachdruck — Hildesheim 1962).

[20] H. S c h n ä d e l b a c h: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. N o r a s. Warszawa 2006, s. 126.

[21] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999, s. 49—50.

[22] Zob. M. P a s c h e r: *Einführung in den Neukantianismus. Kontext — Grundpositionen — praktische Philosophie*. München 1997, s. 29.

[23] K.F. G ö s c h e l: *Hegel und seine Zeit*...

[24] J. R u p p: *Immanuel Kant. Über den Charakter seiner Philosophie und das Verhältniß derselben zur Gegenwart*. Königsberg 1857.

Kanta przed Schopenhauerem i przynosi na stronie tytułowej uwagę, że „zysk przeznaczony jest na pomnik Kanta w Królewcu"[25].

1861. Chociaż niektóre źródła podają rok 1862, podczas gdy przedmowa do książki jest już sygnowana datą wrzesień 1860, profesor Uniwersytetu w Gießen Ludwig Noack (1819—1885) opublikował książkę *Immanuel Kant's Auferstehung aus dem Grabe*... właśnie w 1861 roku[26]. Pierwsza jej część nosi tytuł *Proces przeciwko czystemu rozumowi*[27]. Jest to o tyle interesujące, że motyw ten powraca w tekstach wielu badaczy filozofii Kanta.

1862. Z okazji objęcia funkcji prorektora — 1 lutego 1862 roku wygłosił Kuno Fischer wykład zatytułowany *Die beiden kantischen Schulen in Jena* (*Obydwie szkoły kantowskie w Jenie*)[28]. Przedstawiając charakterystykę Jeny jako ośrodka studiów kantowskich w Niemczech, twierdzi Fischer, że „Reinhold założył w Jenie pierwszą, a Fries drugą szkołę kantowską"[29]. Zdaniem Fischera, jenajską szkołę Kanta tworzyli: Karl Leonhard Reinhold, Friedrich Schiller (1759—1805), Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Lorenz Oken oraz Jakob Friedrich Fries. Fischer uważa, że chodzi o przeciwieństwo dwóch szkół. Do drugiej szkoły zalicza jeszcze Ernsta Friedricha Apelta, który uchodzi za pierwszego ucznia Friesa. Interesujące natomiast, że nie zalicza do szkoły kantowskiej Reinholda młodszego — Ernsta (właśc. Christian Ernst Gottlieb Jens; 1793—1855), syna Karla Leonharda, również związanego z Uniwersytetem w Jenie, gdzie od 1824 roku był profesorem, a nawet — jak Fischer — jego prorektorem w semestrze letnim 1832 roku (w następnym semestrze rektorem był Fries) oraz w semestrze letnim 1841 roku i semestrze zimowym 1848/1849.

5.1. Beneke jako prekursor neokantyzmu

Książka Benekego *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*... stanowi jedną z pierwszych reakcji na filozofię Hegla i dlatego Klaus Christian Köhnke nazywa ją „najwcześniejszym pismem programo-

[25] Ibidem, s. I.

[26] L. N o a c k: *Immanuel Kants Auferstehung aus dem Grabe. Die Lehre des Alten von Königsberge*. Leipzig 1861.

[27] Zob. ibidem, s. 31—94.

[28] K. F i s c h e r: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. In: I d e m: *Akademische Reden*. Stuttgart 1862, s. 77—102.

[29] Ibidem, s. 85.

wym ruchu kantowskiego dziewiętnastego wieku"[30]. Książka Benekego w istocie ma strukturę dzieła, w którym naczelną rolę przypisuje się Kantowi i podejmowanemu przezeń problemowi poznania. Beneke wychodzi od dwóch kwestii, którym poświęcony jest rozdział pierwszy dzieła, mianowicie od tego, co Kant zamierzał, oraz tego, co doprowadziło do nieporozumień, za które winę ponosi sam autor *Krytyki czystego rozumu* (*Was beabsichtigte Kant, und wodurch ist das Mißlingen seines großen Unternehmens von seiner Seite begründet?*)[31]. Beneke twierdzi, że zamierzeniem Kanta było zakończenie raz na zawsze sporów przedstawicieli zmieniających się systemów filozoficznych[32]. Kryzys filozofii polega, zdaniem Benekego, na tym, że panuje filozofia idealistyczna, oraz na tym, że powszechna jest nieznajomość filozofii francuskiej i angielskiej. Beneke podkreśla również, że sytuacja filozofii ma związek z przynależnością do szkół filozoficznych, a doszło do tego, że „nie istnieje już możliwość dyskusji między przeciwstawnymi partiami"[33].

Beneke uznaje jednocześnie, że podstawową tendencję Kantowskiego dzieła da się sprowadzić do następującej tezy: „(...) na podstawie samych tylko pojęć nie jest możliwe żadne poznanie bytu ani też żadne ugruntowanie istnienia tego, co w tych pojęciach pomyślane"[34]. Zdaniem Benekego, swój zamysł Kant postrzega dwojako. Po pierwsze, sprowadza go do ugruntowania poznania opartego na doświadczeniu, po drugie, ogranicza wiedzę po to, aby uczynić miejsce dla wiedzy[35]. Jürgen Bona Meyer uznaje na tej podstawie, że Beneke jest zwolennikiem Friesa i Schopenhauera w interpretacji Kanta. Jest to ważne, ponieważ sam Meyer też kontynuuje myśl Friesa. „Zgodnie z jego zdaniem — pisze Meyer o ujęciu Benekego — swoją teorię poznania Kant mógł sformułować tylko na podstawie doświadczenia wewnętrznego"[36]. Opierając się na tych dwóch przekonaniach, dokonuje Beneke oceny filozofii Kanta, przy czym ocena ta nie jest — wbrew pozorom — dla Kanta pozytywna. Beneke uważa bowiem, że Kant popada w sprzeczność z samym sobą wówczas, gdy nie może uzasadnić władz poznawczych. Innymi słowy, największy problem stanowi tu metafizyczna dedukcja kategorii. Beneke bowiem stwierdza, że nie sposób ich poznać „ani bezpośrednio z doświadczenia (...), ani nie-

[30] K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 62.

[31] F.E. Beneke: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit...*, s. 12—42.

[32] Zob. ibidem, s. 4.

[33] Ibidem, s. 10.

[34] „(...) daß aus bloßen Begriffen keine Erkenntniß des Seienden oder keine Begründung der Existenz des in diesen Begriffen Gedachten möglich ist". Ibidem, s. 12.

[35] Zob. ibidem, s. 17.

[36] J.B. Meyer: *Kants Psychologie*. Berlin 1870, s. 23.

zależnie od doświadczenia (...), ani w końcu na podstawie i za pośrednictwem obydwu"[37]. Uznając ten element za najsłabszy w filozofii Kanta, podkreśla Beneke, że ten „wypędził spekulację na podstawie samych pojęć przednimi drzwiami, aby ją znowu dopuścić tylnymi drzwiami"[38].

Podstawowe pytanie, jakie się tu narzuca, dotyczy określenia, w jakim stopniu trafnie odczytuje Beneke zamysł Kanta, i dlatego wypada odróżnić dwie kwestie. Pierwszą jest krytyka filozofii spekulatywnej, drugą natomiast — odczytanie Kanta. Sposób odczytania Kanta na początku dziewiętnastego wieku, kiedy Beneke pisze swe dzieła, nie jest jeszcze kwestią istotną. Chodzi raczej o odwrót od idealizmu niemieckiego, o krytykę filozofii spekulatywnej i w tym znaczeniu filozofia Benekego zasługuje na uwagę oraz na miano, które nadaje jej Köhnke. Trafnie bowiem Köhnke zauważa, że jest to książka zaliczająca się do ruchu kantowskiego (*Kantbewegung*), nie zaś do wczesnego neokantyzmu, a tym bardziej do neokantyzmu. Niemniej jednak, na co bez wątpienia zwraca uwagę Überweg, Benekego interpretacja Kanta jest interpretacją utrzymaną w duchu empiryzmu. „Podobnie jak Fries — stwierdza Überweg — jest on reprezentantem przyrodoznawczo zorientowanego sposobu myślenia i tak jak tamten reprezentuje stanowisko psychologistyczne, jeśli w psychologii dostrzega podstawową dyscyplinę filozofii"[39]. Trafność tego sądu tkwi w sposobie, w jaki Beneke charakteryzuje poznanie: „Poznanie natomiast, jeśli potwierdza ono istnienie, może nam być dane tylko w spostrzeżeniu tego, co istniejące"[40]. Potwierdza się tu zatem dyskusyjność stanowiska Benekego w kontekście rozwoju neokantyzmu. Problem wszakże w tym, że droga do neokantyzmu wciąż jeszcze jest bardzo daleka. Co więcej, droga do neokantyzmu nie jest związana bezpośrednio tylko z filozofami nawiązującymi do Kanta. Filozofów, którzy do Kanta nawiązywali, było wielu, ale droga ta wiąże się ponadto ze słabnącą coraz wyraźniej pozycją Hegla[41].

Niemniej jednak w trzeciej części swego dzieła Beneke zanotował bardzo ciekawą uwagę: „Kantyzm w swej pełnej czystości zatryumfuje nad metodą metafizyczną. Tylko prawdziwa nauka Kanta jest więc tym, co przyniesie nam przyszłość, oczyszczona z tego balastu i uwolniona ze zniekształcających ją zasłon. Nauka Kanta, nie co do swej litery, gdy naturalnie mówi on dwoma przeciwstawnymi językami, lecz co do swego

---

[37] F.E. Beneke: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*..., s. 33.

[38] Ibidem.

[39] Zob. F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. 13. Aufl. Basel 1951, s. 187.

[40] F.E. Beneke: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*..., s. 13.

[41] Zob. M. Pascher: *Einführung in den Neukantianismus*..., s. 29.

ducha; nauka Kanta, która jest zarazem nauką wszystkich wyraźnych (*klaren*) filozoficznych myślicieli u wszystkich wykształconych ludów"[42]. Zatem już tutaj — paradoksalnie w roku śmierci Hegla — można się doszukiwać początków neokantyzmu. Warto jednak podkreślić, że rację mają Werner Flach i Helmut Holzhey, kiedy we wprowadzeniu do antologii tekstów neokantowskich zauważają, iż wprawdzie takie książki jak Benekego — ale również Feuchterslebena, Weissego, Ruppa, Hayma czy Ludwiga Noacka — podejmują problem powrotu do Kanta, lecz „brakuje im (...) dostatecznego zrozumienia filozofii transcendentalnej Kanta i jednolitej tendencji"[43]. Zaraz jednak trzeba zaznaczyć, że tendencję tę mają nie tylko wymienieni filozofowie. W dużej mierze — rzec by można, niestety — wykazuje ją większość reprezentantów wczesnego neokantyzmu, nie mówiąc już o myślicielach, których do neokantyzmu się nie zalicza. Problem wszakże w tym, że sam Beneke krytykę Hegla podjął już trzy lata wcześniej, kiedy przedstawił pierwszą krytykę jego systemu[44].

5.2. Rudolf Haym a neokantyzm

W roku 1857, pięćdziesiąt lat po opublikowaniu przez Hegla *Fenomenologii ducha*[45], Rudolf Haym wydał niezwykle ważną, a zarazem kontrowersyjną książkę poświęconą myśli Hegla, a mianowicie *Hegel und seine Zeit*... (*Hegel i jego czasy*...)[46], na którą składa się osiemnaście wykładów. Haym urodził się 5 października 1821 roku w Zielonej Górze (Grünberg in Schlesien), zmarł 27 sierpnia 1901 roku w Sankt Anton am Arlberg w Austrii. Jego nauczycielem był Arnold Ruge (1802—1880), przedstawiciel lewicy heglowskiej. Haymowi udzielił się liberalizm nauczyciela. Liberalizm ów stanowił poważną przeszkodę w karierze naukowej Hayma, który habilitował się w Halle w roku 1850 i od 1851 roku pracował tam jako *Privatdozent*, a od roku 1868 — jako profesor zwyczajny literatury. Prezentowana publikacja stanowi właśnie zapis wygłoszonych

[42] F.E. Beneke: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*..., s. 89.

[43] W. Flach, H. Holzhey: *Einführung*. In: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*. Hrsg. von W. Flach, H. Holzhey. Hildesheim 1980, s. 14.

[44] F.E. Beneke: *Über den gegenwärtigen Standpunct der philosophischen Wissenschaft. In besonderer Beziehung auf das System Hegels*. Leipzig 1829.

[45] G.W.F. Hegel: *Die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg—Würzburg 1807. (Tłum. polskie: Idem: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. T. 1—2. Warszawa 1963—1965).

[46] R. Haym: *Hegel und seine Zeit*...

w Halle wykładów. Przy okazji ciekawostka. To właśnie Haym zauważa, że *Przedmowa* do *Fenomenologii ducha* mogłaby nosić tytuł *Differenz des Schelling'schen und den Hegel'schen Systems der Philosophie*[47], co jest oczywistą aluzją do tytułu pierwszego dzieła Hegla[48]. Książka Hayma, jak podkreśla wielu interpretatorów, a wśród nich Herbert Schnädelbach, sytuuje Hegla po stronie pruskiego konserwatyzmu, którego stał się ideologiem. Także Herbert Marcuse w swej słynnej rozprawie *Rozum i rewolucja* pisze o Heglu w następujący sposób: „(...) stał się oficjalnym ideologiem państwa pruskiego i zaczął (...) głosić, że prawa państwa są prawami samego rozumu"[49].

Tadeusz Kroński, oceniając filozofię Hegla, zwraca uwagę na kilka niezwykle ważnych kwestii, przy czym jednej spośród nich należałoby poświęcić nieco więcej miejsca[50]. Kwestia ta wiąże się z Jakobem Friedrichem Friesem, który — skądinąd słusznie — uchodzi dziś (i w czasach Hegla również uchodził) za zwolennika Kanta. Ale Fries ma problem z władzą wynikający także z faktu, że był jednym z przywódców ruchu młodzieży. W nieco innym kontekście Herbert Schnädelbach mówi o „głębokiej pogardzie" Hegla dla Friesa[51], ale w odniesieniu do oceny sytuacji politycznej wypomina Heglowi, że w *Przedmowie* do *Zasad filozofii prawa* zaatakował Friesa, który i tak stracił już profesurę. Ale Tadeusz Kroński zupełnie inaczej ocenia całą tę sytuację: „Rozważając atoli Heglowską polemikę z Friesem, należy z miejsca odrzucić dwie supozycje: jest rzeczą niewątpliwą, że Hegel nie kierował się względami osobistej niechęci do uczonego kantysty i że nie działał też w zamiarze wkupienia się w łaski rządu pruskiego. Motywy osobiste w postępowaniu posiadającym znaczenie publiczne były zawsze Heglowi obce. Jeśli zaś chodzi o drugie przypuszczenie, to należy pamiętać, że stanowisko myśliciela było już wtedy w Berlinie tak silne, iż nie potrzebował dla »wkupienia się« ofiarowywać swych usług, zwłaszcza gdy nie był przekonany o ich absolutnej konieczności. Należałoby tu raczej mówić o przypadkowej zbieżności interesów rządu pruskiego z ogólnofilozoficznym stanowiskiem Hegla"[52]. W kontekście sporu z ruchem młodzieży

[47] Ibidem, s. 215.

[48] G.W.F. Hegel: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Jena 1801. Zob. szerzej K. Rosenkranz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*. Berlin 1844, s. 148—151.

[49] H. Marcuse: *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*. Tłum. D. Petsch. Warszawa 1966, s. 161.

[50] Zob. T. Kroński: *Hegel i jego filozofia dziejów*. W: Idem: *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960, s. 91—139. (Pierwotnie w: G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. Tłum. J. Grabowski, A. Landman. Wstęp T. Kroński. T. 1. Warszawa 1958, s. XI—LXXVII).

[51] Zob. H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 87.

[52] T. Kroński: *Hegel i jego filozofia dziejów...*, s. 95.

Herbert Marcuse podkreśla: „Nietrudno jest rozpoznać w tych sloganach »demokratycznych« ideologię faszystowskiego *Volksgemeinschaft*. W rzeczywistości między historyczną rolą *Burschenschaften* z ich rasistowskim i antyracjonalistycznym programem a socjalizmem narodowym istnieje ściślejszy związek niż między stanowiskiem Hegla a tym ostatnim. Hegel pisał swoją *Filozofię prawa*, aby obronić państwo przed atakami zwolenników ideologii pseudodemokratycznej, w której widział poważniejszą groźbę dla wolności aniżeli w ciągłości panowania ukonstytuowanych rządów"[53]. Uwaga Marcusego jest niezwykle cenna w kontekście dzieła Rudolfa Hayma, które uchodzić może za kontrowersyjne, a już na pewno kontrowersyjny jest wykład piętnasty, zatytułowany *Prusy a filozofia prawa*[54]. To właśnie w tym rozdziale akcentuje Haym „duchowe pokrewieństwo i wewnętrzną jednorodność państwa pruskiego i nauki Hegla"[55].

Zasygnalizowana w największym skrócie złożoność analizowanej tu problematyki w kontekście polityczno-społecznym wynika ze skomplikowanej sytuacji politycznej, w jakiej przyszło żyć Heglowi. Nie sposób dokonać rzetelnej oceny tego okresu w krótkiej prezentacji, dlatego trzeba się z konieczności ograniczyć do kwestii dla rozumienia recepcji Hegla najważniejszych. W ocenie Klausa Christiana Köhnkego i Manfreda Paschera, czyli z nieco innej perspektywy, a mianowicie perspektywy neokantowskiej, Haym postrzegany jest — obok Helmholtza i Meyera — jako autor najwcześniejszego programu neokantowskiego[56]. Należy jednak bezwzględnie pamiętać, że idzie tu o czas, w którym ów neokantyzm zaczynał się dopiero wykształcać. Na marginesie warto zwrócić uwagę na fakt, który pokazuje Pascher. Mówi on o obrońcach Hegla w kontekście krytyki, jakiej poddano myśl autora *Fenomenologii ducha*, i podkreśla, że w roku 1870 Karl Ludwig Michelet wydał książkę skierowaną przeciw przeciwnikom Hegla, zatytułowaną *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*... (*Hegel, niewątpliwie światowy filozof*...). Prawdopodobnie jednak czas nie sprzyjał filozofii Hegla, gdyż coraz bardziej na znaczeniu zyskiwała filozofia Kanta — rzecz jasna, za sprawą neokantystów. Jakkolwiek bowiem by sytuować początek neokantyzmu, to kierunek ten już z pewnością parę lat wcześniej się zaczął. Pascher podaje — powołując się na Hermanna Lübbego — że berlińskie wydawnictwo Duncker und Humblot na obwolucie tej książki poinformowało o obniżeniu ceny dzieł Hegla z 40 do 25 talarów[57].

---

[53] H. M a r c u s e: *Rozum i rewolucja*..., s. 169.

[54] „Funfzehnte Vorlesung: *Preußen und die Rechtsphilosophie*". R. H a y m: *Hegel und seine Zeit*..., s. 357—391.

[55] Ibidem, s. 357.

[56] Zob. M. P a s c h e r: *Einführung in den Neukantianismus*..., s. 29.

[57] Ibidem, s. 30.

Uwaga Paschera dotycząca związku Hayma z konstruowaniem programu neokantowskiego jest niezwykle cenna nie tyle z perspektywy filozofii samego Hegla i jej losów, ile w kontekście oceny dziejów filozofii w tamtym czasie. Osadzona bowiem w szerszej perspektywie historyczno-problemowej książka *Hegel und seine Zeit*... musi zostać zaliczona do tego, co Klaus Christian Köhnke nazwał najwcześniejszym programem neokantowskim i wiązał z postaciami Hermanna von Helmholtza, Jürgena Bony Meyera oraz Rudolfa Hayma, a co czasowo ogranicza się do lat 1855—1857[58]. Alternatywa jest wówczas następująca: Haym ze swym dziełem zalicza się albo do nurtu filozofii heglowskiej, albo też do neokantyzmu. W pierwszym wypadku byłby Haym jednym z wielu interpretatorów Hegla, i to kiepskim interpretatorem, gdyż jego interpretacja mogłaby się narazić na zarzut niezrozumienia Hegla, co wynika z politycznego stanowiska samego Hayma. W drugim wypadku w interpretacji filozofii Hegla zostałaby przyjęta jeszcze inna perspektywa, a mianowicie perspektywa filozofii Kanta, i wówczas owa interpretacja byłaby może nie tyle usprawiedliwiona, ile zrozumiała. Potwierdza to sam Köhnke, który przywołuje słowa innego neokantysty — tego, któremu sam przyznaje palmę pierwszeństwa, jeśli chodzi o początek neokantyzmu. Jürgen Bona Meyer, bo o nim mowa, w kontekście analizowanej książki pisze o „złożeniu do grobu filozofii Heglowskiej przez Hayma"[59]. Swej oceny dokonuje Meyer z perspektywy filozofii Kanta. Z innej perspektywy postrzegał sytuację Karl Rosenkranz, który w odpowiedzi na pracę Hayma opublikował w rok później, a więc w 1858 roku, dzieło będące obroną Hegla przed zarzutami Hayma[60].

Na czym ma polegać „złożenie do grobu filozofii Heglowskiej przez Hayma"? Kiedy Haym stwierdza, że fenomenologia ducha ma „naukowo usprawiedliwić stanowisko poznania absolutnego"[61] bądź też że „fenomenologia jest przygotowaniem i próbą przeprowadzenia dowodu stanowiska wiedzy absolutnej"[62], nie wypowiada sądów niezgodnych z powszechnym przekonaniem. Takie sądy są zgodne z intencją samego Hegla i znajdują się w większości dzieł poświęconych jego filozofii. Nicolai Hartmann stwierdza bowiem, że „fenomenologia ducha pretenduje do tego, by być teorią poznania"[63]. Inaczej jest, kiedy Haym odwołuje się do ostatnich

[58] Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 151—167.

[59] Ibidem, s. 168.

[60] K. Rosenkranz: *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*. Berlin 1858.

[61] R. Haym: *Hegel und seine Zeit*..., s. 232.

[62] Ibidem, s. 234.

[63] N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin—New York 1974, s. 310.

słów *Fenomenologii ducha* — fragment ten brzmi następująco: „*Cel*, wiedza absolutna, czyli duch posiadający wiedzę o sobie jako o duchu, kroczy drogą przypominania sobie duchów, przypominania sobie tego, jakimi są one w sobie samych i w jaki sposób organizują swe królestwo. Zachowywaniem (w pamięci) tych duchów od strony ich wolnego, w formie przypadkowości przejawiającego się istnienia — jest historia; od strony ich pojęciowo ujętej organizacji — *nauka o przejawiającej się wiedzy*"[64] — i stwierdza: „Zgodnie z tym fenomenologia staje się palimpsestem: ponad i pomiędzy pierwszym tekstem odkrywamy tekst drugi"[65].

Fenomenologię ducha uznaje więc Haym za palimpsest. Warto przypomnieć, że palimpsest, bądź też *codex rescriptus*, to „tekst spisany na pergaminie, z którego wcześniej usunięto poprzedni tekst (np. dla oszczędności materiału lub z powodów cenzuralnych)", lub też po prostu „tekst posiadający ukryte znaczenia"[66]. Oczywiście, sam fakt, że Haym uznaje tekst *Fenomenologii ducha* za palimpsest, nie jest wystarczającym dowodem „złożenia do grobu filozofii Heglowskiej przez Hayma", jak o książce Hayma wyrażał się Jürgen Bona Meyer. Problem „odcyfrowania" filozofii Heglowskiej był zjawiskiem powszechniejszym, choć dodać trzeba, że przede wszystkim dotyczył dzieła o wiele trudniejszego, to znaczy *Nauki logiki*[67]. Trudność z „odcyfrowaniem" Heglowskiej logiki ma swe źródło w odmiennym od zwyczajowego rozumieniu logiki, na co zwracała uwagę większość interpretatorów Hegla. Haym nie idzie tak daleko: uważa, że można przeczytać *Fenomenologię ducha* bez wczytania się we właściwy jej sens, bez „krytycznej analizy naturalno-koniecznego, zawsze i wszędzie powracającego stanowiska świadomości"[68]. Z tego też powodu Haym porównuje *Fenomenologię ducha* do *Boskiej komedii* Dantego, mając na uwadze motyw wędrówki wspólny dla obydwu dzieł[69].

Haym z pewnością nie jest filozofem, który dokonuje jakiegoś osobliwego odkrycia w odniesieniu do filozofii Hegla. Oprócz faktu, że ocenia Hegla z perspektywy konkretnego stanowiska społeczno-politycznego,

---

[64] G.W.F. H e g e l: *Fenomenologia ducha*..., T. 2, s. 428. W oryginale odnośny fragment brzmi: „*Das Ziel*, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffnen Organisation aber die *Wissenschaft* des *erscheinenden Wissens*".

[65] R. H a y m: *Hegel und seine Zeit*..., s. 238.

[66] *Szkolny słownik terminów literackich*. Red. A. F u l i ń s k a i in. Kraków 2004, s. 278.

[67] Zob. H. S c h n ä d e l b a c h: *Hegel. Wprowadzenie*..., s. 81.

[68] R. H a y m: *Hegel und seine Zeit*..., s. 238.

[69] Ibidem, s. 239.

można mu zarzucić to, że za wszelką cenę stara się umniejszyć zasługi Hegla. W tym celu dąży do uzasadnienia poglądu, że *Fenomenologia ducha* stanowi, po pierwsze, powtórzenie argumentów *Differenzschrift*[70], po drugie, że ostatni krok fenomenologii wiąże się z niewielką modyfikacją tego, co Schelling zawarł w swym dziele *System idealizmu transcendentalnego*[71], oraz po trzecie, że *Fenomenologia ducha* stanowi całe przedstawienie Heglowskiego systemu (i to już drugie), a późniejsze przedstawienie systemu ma już tylko charakter uzupełnienia[72]. Ale wskazane dwa powody — liberalizm Hayma i próba postponowania osiągnięć Hegla — wystarczą do tego, by podkreślić stanowiskowość jego oceny *Fenomenologii ducha*.

Trzeba się zatem zgodzić ze zdaniem Klausa Christiana Köhnkego, który mówiąc o Haymie, postrzega go w nieco innej perspektywie, to znaczy przez pryzmat filozofii lat pięćdziesiątych dziewiętnastego wieku, a szerzej — rodzącego się neokantyzmu. Należy jednak podkreślić fakt, że nie jest to jeszcze neokantyzm — ani wczesny, ani właściwy. Z tego też powodu nazwisko Hayma nie figuruje w książce Hansa-Ludwiga Olliga poświęconej temu kierunkowi filozofii[73]. Köhnke przytacza Hayma wśród całej grupy filozofów, którzy urodzili się w latach dwudziestych dziewiętnastego wieku, i wylicza takich myślicieli, jak: Hermann Helmholtz (1821), Rudolf Haym (1821), Kuno Fischer (1824), Friedrich Überweg (1826), Jürgen Bona Meyer (1829). Ponadto zalicza tu Karla Prantla (1820) oraz Friedricha Alberta Langego (1828). Mówi o nich Köhnke jako „autorach programu nowego kantyzmu, krytycyzmu bądź przynajmniej częściowego zwrotu do Kanta", albo jako o „najważniejszych inicjatorach i prekursorach nowego krytycyzmu" czy też o „grupie autorów programu »sceptycznego«"[74]. W podobnym duchu wypowiada się o nich Manfred Pascher, określając ich mianem „pokolenia poprzedników neokantyzmu"[75]. Rozpatrywana z tej perspektywy książka Hayma prezentuje się nieco inaczej, co oczywiście nie zmienia faktu, że nie może być traktowana jako dzieło wzorcowe dla odczytania myśli Hegla.

Przejście do konkluzji wymaga ponadto zwrócenia uwagi na kwestię, zdawać by się mogło, marginalną w perspektywie neokantyzmu, a tymczasem odgrywającą niezwykle ważną rolę w późniejszym rozwoju tego kierunku. Otóż w swej książce Haym rozważa system Hegla także w kontekście pojęć „dziejowość" i „historyzm". Co więcej, Haym jest filozofem,

---

[70] Zob. ibidem, s. 245.
[71] Ibidem, s. 248.
[72] Ibidem, s. 255.
[73] Zob. H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979.
[74] K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 147.
[75] M. Pascher: *Einführung in den Neukantianismus...*, s. 37.

który pojęcie „historyzm" utworzył[76], to jednak wymaga osobnego studium. Leonhard von Renthe-Fink zwraca uwagę na związki Rudolfa Hayma z lewicą heglowską, czego wyraz stanowić miało „uwielbienie dla przedstawiciela lewicy heglowskiej Arnolda Rugego"[77], którego Haym był uczniem. Kwestia dziejowości jest niezwykle ważna dla zrozumienia filozofii po Heglu. „Zamiarem książki — pisze bowiem von Renthe-Fink o dziele Hayma — jest dostarczenie »historycznej krytyki« Heglowskiej filozofii. Podstawę do swojego przedstawienia i krytyki książka chciała »uzyskać na drodze historycznej, przez wyjaśnienie jej powstania i rozwoju«"[78]. Dzieło Hayma uświadamia więc także konieczność innego spojrzenia na Hegla. Ale złożoność całej sytuacji polega również na tym, że — jak słusznie zauważa von Renthe-Fink w odniesieniu do Hayma — „stanowisko autora było zarazem filozoficzne i polityczne"[79].

Czy książka Rudolfa Hayma jest rzeczywiście kontrowersyjna? Na tak postawione pytanie można odpowiedzieć na dwa sposoby, rzec by można — dialektycznie. Dzieło Hayma z pewnością jest kontrowersyjne, gdyż można podać przynajmniej dwa powody, które wystarczą do podkreślenia jego stanowiskowości. Są nimi liberalizm autora, który najwyraźniej ukazuje się w wykładzie piętnastym[80], oraz próba postponowania osiągnięć Hegla, co znajduje wyraz również w krytyce pojęcia „dziejowość". Ale można też uznać, że książka Hayma kontrowersyjna nie jest. Pięćdziesiąt lat, jakie ją dzieli od opublikowania *Fenomenologii ducha* (a dwadzieścia sześć od śmierci Hegla), to czas, w którym wiele się zmieniło; przede wszystkim zaś powoli dojrzewała świadomość konieczności powrotu do Kanta. Konieczność tę widział również Rudolf Haym, który w zakończeniu swej książki napisał: „Filozofia przyszłości będzie znowu krytyczna i transcendentalna"[81].

---

[76] Zob. L. von Renthe-Fink: *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. Göttingen 1968, s. 59.

[77] Ibidem, s. 51.

[78] Ibidem.

[79] Ibidem.

[80] „Funfzehnte Vorlesung: *Preußen und die Rechtsphilosophie*". R. Haym: *Hegel und seine Zeit...*, s. 357—391.

[81] Ibidem, s. 468.

6. Powstanie neokantyzmu

Tak jak nie sposób jednoznacznie określić, czym jest neokantyzm, tak też nie da się ściśle ustalić daty jego powstania. Wynika to z faktu, że na powstanie neokantyzmu wpływ miało kilka czynników, a jednym z nich był program filozoficzny reprezentantów historiografii filozoficznej, do której Herbert Schnädelbach zalicza Johanna Eduarda Erdmanna, Eduarda Zellera oraz Kunona Fischera[1]. Wiąże się to z pretensją do naukowości filozofii, ale pośrednio również z tym, że wspomniani reprezentanci historiografii filozoficznej sami byli systematycznymi filozofami[2]. Wilhelm Windelband widzi zresztą taką zależność, że „im mniej owocna była sama filozofia, tym bardziej kwitła jej historia"[3]. Tłumaczyć to może zwrot ku problemom filozoficznym w perspektywie naukowości filozofii, a więc również początek neokantyzmu.

Data powstania neokantyzmu — podobnie jak data jego końca — nie jest jednoznaczna, albowiem historycy filozofii wskazują tu wiele możliwości, w najlepszym razie redukując liczbę do pięciu dat, które wiążą z określonymi wydarzeniami naukowymi. Najczęściej początek neokantyzmu wiąże się z wydaniem w 1865 roku przez Ottona Liebmanna (1840—1912) książki zatytułowanej *Kant und die Epigonen* (*Kant i epigoni*)[4], której niemal każdy rozdział kończy się słynnym zawołaniem: „also muß auf Kant zurückgegangen werden" („a więc należy powrócić do Kanta")[5]. Warto w tym miejscu podkreślić, że w tym wypadku popularność nie idzie w parze z chronologią. Książka Liebmanna jest wprawdzie

---

[1] Zob. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 151. Por. M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999, s. 130.

[2] Zob. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*..., s. 151.

[3] W. Windelband: *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen*. 2. Aufl. Tübingen 1909, s. 85.

[4] O. Liebmann: *Kant und die Epigonen*. Hrsg. von B. Bauch. 2. Aufl. Berlin 1912. (1. Aufl. — Stuttgart 1865).

[5] Z tego powodu Windelband nazywa Liebmanna „najwierniejszym spośród wszystkich kantystów". Zob. W. Windelband: *Otto Liebmanns Philosophie*. „Kant-Studien" 1910, Bd. 15, s. III.

najczęściej przywoływanym dziełem dotyczącym początku neokantyzmu, ale nie znaczy to, że jest pierwszym dziełem nawołującym do powrotu do Kanta. Dzieło Liebmanna składa się z pięciu rozdziałów i jedynie pierwszy z nich — poświęcony filozofii Kanta — nie kończy się słynnym zawołaniem[6]. W ten sposób autor zamyka rozdział drugi *Die idealistische Richtung. Fichte, Schelling, Hegel* („also muß auf Kant zurückgegangen werden")[7], rozdział trzeci zatytułowany *Die realistische Richtung. Herbart* („so muß auf Kant zurückgegangen werden")[8]. Tak kończy się rozdział czwarty — *Die empirische Richtung. Fries* („also muß auf Kant zurückgegangen werden")[9], rozdział piąty — *Die transscendente Richtung. Schopenhauer* („also muß auf Kant zurückgegangen werden")[10] oraz *Schluß* („es muß auf Kant zurückgegangen werden")[11]. Można zatem przyjąć, że ogólnym założeniem Liebmanna jest przekonanie czytelnika o błędności filozofii pokantowskiej. Zdaniem Liebmanna, wszyscy wymienieni filozofowie sprzeniewierzyli się filozofii krytycznej Kanta. Hasło konieczności powrotu do Kanta można więc uznać za widoczny symptom początków neokantyzmu. Nie jest to jednak, jak już powiedziano, jedyna data, jaką można uznać za początek neokantyzmu. Więcej, wydaje się, że nie jest to także data najważniejsza. Obiegowa opinia wiążąca początek neokantyzmu z książką Liebmanna znajduje swe usprawiedliwienie jedynie w radykalizmie, z jakim autor zwalcza filozofię pokantowską. Fakt, że ktoś krzyczy najgłośniej, nie jest równoznaczny z tym, że ma niekwestionowaną rację.

Dodać trzeba ponadto, na co zwracają uwagę interpretatorzy, a co umyka uwagi większości czytelników, że formuła „zurück auf Kant" nie jest pierwotną formułą Liebmanna. Harald Schwaetzer akcentuje fakt, że po raz pierwszy użył jej już w roku 1841 w *Lebensblätter* Ernst Freiherr von Feuchtersleben[12]. Spośród interpretatorów, którzy odwołują się do Ernsta Freiherra von Feuchterslebena, Hans-Dieter Häußer jest tym,

---

[6] Zob. O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen*..., s. 68. Skoro jednak pierwszy rozdział nie kończy się słynnym zawołaniem, to nie można pisać, że „O. Liebmann każdy rozdział swego dzieła *Kant und die Epigonen* (Stuttgart 1865) kończy słowami: »Also muss auf Kant zurückgegangen werden«". M. S z y s z k o w s k a: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 13, przypis 1.

[7] O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen*. 2. Aufl. ..., s. 109.

[8] Ibidem, s. 138.

[9] Ibidem, s. 156.

[10] Ibidem, s. 204.

[11] Ibidem, s. 216.

[12] H. S c h w a e t z e r: *Otto Liebmanns kritische Metaphysik*. In: *Texte zum frühen Neukantianismus*. Bd. 1: O. L i e b m a n n: *Die Klimax der Theorien*. Hrsg. von H. S c h w a e t z e r. Hildesheim—Zürich—New York 2001, s. X, przypis 4.

który docenia znaczenie jego wkładu w rozwój filozofii neokantyzmu. Podrozdział poświęcony filozofii Feuchterslebena zatytułował Häußer *Feuchterslebens Beitrag zur Erneuerung der kantischen Philosophie*[13]. Zaznacza jednak, że pierwszym, który dostrzega znaczenie Feuchterslebena dla początków neokantyzmu, jest Günter Ralfs[14]. Przy okazji zacytował Häußer odnośny fragment z tekstu Feuchterslebena, który brzmi: „(...) albowiem powrócić do Kanta, oznacza odnaleźć właściwą drogę"[15].

Początek neokantyzmu wiąże się także z wystąpieniem fizyka Hermanna von Helmholtza (1821—1894), który już w roku 1855 nawołuje do zajęcia się Kantowską teorią poznania. I z pewnością ta właśnie data jest najwcześniejszą spośród wymienianych jako początek neokantyzmu. 27 lutego 1855 roku Hermann von Helmholtz wygłosił w Królewcu wykład zatytułowany *Über das Sehen des Menschen*... (*O widzeniu człowieka*...)[16]. Okazją do wygłoszenia wykładu było, jak twierdzi Herbert Schnädelbach, odsłonięcie pomnika Kanta w jego rodzinnym mieście[17], co nie jest zgodne z prawdą (o czym dalej). Jeszcze inni badacze podają rok 1860, w którym ukazała się książka Kunona Fischera (1824—1907), wybitnego historyka filozofii, a zarazem nauczyciela Liebmanna, zatytułowana *Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge* (*Życie Kanta i podstawy jego nauki. Trzy wykłady*)[18]. W tym samym roku Fischer wygłosił w Mannheim trzy wykłady o życiu i filozofii Kanta oraz jeden — na temat konieczności podjęcia filozofii krytycznej[19].

Nie można zapominać także o artykule innego wybitnego historyka filozofii, znanego zwłaszcza jako historyk filozofii starożytnej, Eduarda Zellera, opublikowanym w roku 1862, noszącym tytuł *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie*... (*O znaczeniu i zadaniu teorii*

---

[13] H.-D. Häußer: *Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformation des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus*. Bonn 1989, s. 24—25.

[14] Zob. G. Ralfs: *Stufen des Bewußtseins*. Köln 1965, s. 133.

[15] E. von Feuchtersleben: *Sämmtliche Werke. Mit Ausschluss der rein medizinischen*. Hrsg. von F. Hebbel. Bd. 3. Wien 1851, s. 34. Por. H.-D. Häußer: *Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand*..., s. 25.

[16] H. von Helmholtz: *Über das Sehen des Menschen. Ein populär wissenschaftlicher Vortrag gehalten zu Königsberg in Pr. zum Besten von Kants Denkmal am 27. Februar 1855*. Leipzig 1855. (Przedruk: Idem: *Vorträge und Reden*. Bd. 1. 4. Aufl. Braunschweig 1896, s. 85—117).

[17] Zob. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*..., s. 166.

[18] K. Fischer: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. Heidelberg 1906. (1. Aufl. — Mannheim 1860).

[19] M. Szyszkowska: *Neokantyzm*..., s. 13. Z tego też powodu Andrzej Przyłębski mówi o czterech wykładach; zob. A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990, s. 8.

poznania...), a wygłoszonym w Heidelbergu 22 października 1862 roku[20]. Główne przesłanie tego tekstu zawiera się w nakazie powrotu do Kanta nie w celu interpretacji jego spuścizny, lecz dla rozwiązania piętrzących się zagadnień epistemologicznych. Tym samym odwołuje się Zeller do teorii poznania, chociaż nie jest jej twórcą. Ustalenie autorstwa terminu „teoria poznania" okazuje się bardziej złożone, niż się wydaje, i trudno jednoznacznie stwierdzić, kto w rzeczywistości pierwszy tym terminem się posłużył. Pewne jest, że już w roku 1840 (a więc 22 lata wcześniej niż Zeller) posłużył się nim Ernst Friedrich Apelt, uczeń Friesa. Terminu tego użył on jednak w odniesieniu do innego filozofa jenajskiego, a mianowicie Ernsta Reinholda, syna Karla Leonharda Reinholda. Apelt odwołuje się do terminu „teoria poznania" już w tytule swej książki[21]. Jest przekonany, że trzeba podjąć polemikę z Reinholdem, a właściwie — z jego widzeniem Kanta, które zawarł w książce poświęconej teorii poznania i metafizyce[22]. „Jego badania — pisze Apelt o Reinholdzie — istotnie się różnią od Kantowskich, które raz postrzega jako błędne, drugi raz jako wadliwe"[23]. Ernst Reinhold już wcześniej wydawał publikacje z zakresu szeroko rozumianej nauki o poznaniu bądź też teorii poznania, gdyż w roku 1822 wydrukował *Grundzüge eines Systems der Erkenntnisslehre und Denklehre*[24] (tam jeszcze termin ten się nie pojawił), a w roku 1827 opublikował logikę[25]. Natomiast w latach 1832 i 1835 Reinhold wydał dwutomowe dzieło *Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens und Metaphysik*. Już w opublikowanej w roku 1827 *Die Logik oder die allgemeine Denkformenlehre* terminu „teoria poznania" (*Erkenntnißtheorie*) używa kilkakrotnie[26]; następnie także w dziele poświęconym teorii ludzkich zdolności poznawczych, a później też metafizyce. „Zadania teorii poznania — pisze Reinhold w pierwszym tomie — nie mogą być rzeczywiście rozwiązane w inny sposób, jak przez odkrycie i analizowanie regularnego przebiegu, z którym ludzka świadomość we wszystkich indywiduach do-

[20] E. Zeller: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie. Ein akademischer Vortrag*. Heidelberg 1862. (Przedruk: Idem: *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*. Leipzig 1877, s. 479—496 i uzupełnione o *Zusätze*. Zob. ibidem, s. 496—526).

[21] E.F. Apelt: *Ernst Reinhold und die Kantische Philosophie*. Erstes Heft: *Kritik der Erkenntnißtheorie nebst einer Zuschrift an ihren Verfasser*. Leipzig 1840.

[22] E. Reinhold: *Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens und Metaphysik*. Bd. 1: *Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens*; Bd. 2: *Metaphysik*. Gotha—Erfurt 1832—1835.

[23] E.F. Apelt: *Ernst Reinhold und die Kantische Philosophie*..., s. 8.

[24] E. Reinhold: *Grundzüge eines Systems der Erkenntnisslehre und Denklehre*. Schleswig 1822.

[25] E. Reinhold: *Die Logik oder die allgemeine Denkformenlehre*. Jena 1827.

[26] Zob. ibidem, s. 44, 68, 173, 174, 412.

chodzi do swego rozwoju"[27]. Kiedy jednak Apelt podejmuje polemikę z Reinholdem, wtedy przywołuje stwierdzenie Reinholda — od którego wychodzi i które poddaje analizie: „Krytyce nie udało się zadowalająco rozwiązać problemów teorii poznania"[28].

Klaus Christian Köhnke twierdzi, że termin „teoria poznania" pojawić się miał w roku 1832 w korespondencji, jaką prowadzili Christian Hermann Weisse i Immanuel Hermann Fichte[29]. W tym samym roku i niezależnie od korespondencji Weissego z synem Fichtego terminu tego użył Friedrich Eduard Beneke w swej słynnej książce[30]. Terminu „teoria poznania" autor używa kilkakrotnie, a mianowicie na stronach 21—26, 30 i 68. Klaus Christian Köhnke jednakże, który zagadnieniu temu poświęcił cały rozdział swej pracy na temat początków neokantyzmu, stwierdza, iż w rzeczywistości terminu „teoria poznania" użyto po raz pierwszy w roku 1819, a jego autorem był Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761—1819), niemiecki historyk filozofii, do którego często odwoływał się także Hegel, który posłużył się tym terminem w *Geschichte der Philosophie*[31]. Także Otto Friedrich Gruppe w swej ważnej pracy zamieścił rozdział zatytułowany *Geschichte der Erkenntnißtheorie*. Zawarł w nim między innymi takie kluczowe zdanie: „Z wszelkiego poznawania poznawanie samego poznawania nie jest tym, co pierwsze, lecz tym, co ostatnie"[32].

Eduard Zeller, historyk filozofii wywodzący się ze szkoły heglowskiej, był postacią niezwykle ważną dla narodzin neokantyzmu i jego późniejszego rozwoju. Tezę tę potwierdza Marek Kazimierczak: „Klaus Christian Köhnke dostrzegał historyczną doniosłość słynnego wystąpienia Zellera nie w tym, że wraz z jego mową nastąpiła akademicka promocja pojęcia *Erkenntnistheorie*, lecz w tym, że wystąpienie akademickie Zellera sprowokowało heglistę Micheleta do określenia swego kolegi inwektywą »neokantysta«"[33]. Tym samym Zeller zasłużył się dwojako. Po pierwsze, uznał teorię poznania za fundamentalną dyscyplinę filozofii, po drugie, sprowokował środowisko filozoficzne do dyskusji nad koniecznością powrotu do Kanta. Wreszcie też — *last, but not least* — należy pamiętać o tym, że

---

[27] E. Reinhold: *Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens und Metaphysik*. Bd. 1..., s. 33.

[28] E.F. Apelt: *Ernst Reinhold und die Kantische Philosophie*..., s. 15.

[29] Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 61.

[30] F.E. Beneke: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Eine Jubeldenkschrift auf die „Kritik der reinen Vernunft"*. Berlin—Posen—Bromberg 1832.

[31] Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 62.

[32] O.F. Gruppe: *Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert*. Berlin 1834, s. 259—260.

[33] Zob. M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*..., s. 142, przypis.

w roku 1866 związany z Uniwersytetem w Marburgu Friedrich Albert Lange (1828—1875) opublikował dzieło zatytułowane *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*[34]. Nie wolno zapominać, że właśnie ta książka określała rozumienie Kanta we wczesnym neokantyzmie, a właściwy neokantyzm — neokantyzm szkoły badeńskiej, szkoły marburskiej, jak i Aloisa Riehla — rozpoczął się od krytyki ujęcia Langego. Jednym z wyznaczników tej krytyki była książka Hermanna Cohena zatytułowana *Kants Theorie der Erfahrung*. Koniec sporu między Trendelenburgiem a Fischerem jest bowiem również rozprawą z Langem i jego wizją neokantyzmu. Nie wolno jednak zapominać, że neokantyzm w ujęciu Langego jest fizjologiczny nie z jakichś osobliwych powodów, lecz dlatego, że w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dziewiętnastego stulecia całą rzeczywistość próbowano intepretować w świetle fizjologii. Oczywiście, problem początku neokantyzmu jest bardziej złożony i dyskusja niekoniecznie musi się odwoływać do wymienionych tekstów. „Filozofia Kanta — pisze Richard Falckenberg, zwracając uwagę na początki neokantyzmu — dwa razy miała epokowe znaczenie: przy swym wystąpieniu i pół wieku po śmierci swego autora. Nowy ruch kantowski, który stanowi najbardziej rzucający się w oczy rys charakterystyczny filozofii współczesnej, rozpoczął się przed obecnym pokoleniem. Ponieważ (...) już przed rokiem 1865 pojedynczy myśliciele, jak Beneke, Ernst Reinhold w Jenie († 1855), zwolennik Friesa J.B. Meyer (1829—97). K.A. von Reichlin-Meldegg († 1877) i in. poszukiwali dla swych przekonań nawiązania do Kanta (...)"[35].

Warto dokonać bliższej analizy wymienionych tekstów. Nie trzeba jednak z góry rozstrzygać o dacie początku neokantyzmu; co więcej, okazuje się, że wskazanie konkretnej daty może być postrzegane jako wyraz dogmatyzmu w ocenie. Postawienie znaku zapytania przy każdej dacie jest zatem świadomym zabiegiem autorskim, mającym na celu zaakcentowanie faktu ewolucyjnego rozwoju neokantyzmu. Marek Kazimierczak pisze: „Nie bez racji można stwierdzić, że prace Helmholtza, zwłaszcza zaś *Über das Sehen des Menschen* (1855), Zellera — *Die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (1862), oraz Kuno Fischera *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie* (1860) stanowiły zasadniczy impuls dla upowszechnienia się hasła »Z powrotem do Kanta«, które znalazło na uniwersyteckich katedrach tak duży oddźwięk"[36].

---

[34] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Aufl. Iserlohn 1866.

[35] R. F a l c k e n b e r g: *Geschichte der neueren Philosophie. Von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*. 4. verb. Aufl. Leipzig 1902, s. 528.

[36] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm...*, s. 138.

6.1. Rok 1855?

Rok 1855 to najwcześniejsza data uznawana za początek neokantyzmu. Związany z miejscem urodzenia Kanta, z Królewcem, Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz, uczeń Gustava Magnusa i Johannesa Müllera, wygłosił mowę zatytułowaną *O widzeniu człowieka...*[37]. Helmholtz otrzymał w roku 1849 powołanie na katedrę fizjologii i patologii Uniwersytetu w Królewcu, a następnie do Bonn (1855), w roku 1858 — do Heidelbergu, a w roku 1871 — do Berlina. Kiedy Helmholtz pracował w Królewcu, profesorem filozofii był tam (Johann) Karl (Friedrich) Rosenkranz (1805—1879), znany jako Karl Rosenkranz. Rosenkranz był profesorem na tamtejszym uniwersytecie w latach 1833—1879, z przerwą w roku 1850, kiedy pracował w Ministerstwie do spraw Kultu, chociaż odrzucił propozycję objęcia stanowiska ministra do spraw kultu. Rosenkranz zastąpił w Królewcu Johanna Friedricha Herbarta, który był następcą Wilhelma Traugotta Kruga (1770—1842), bezpośredniego następcy Kanta.

Karl Rosenkranz był jednym z najwierniejszych uczniów Hegla, chociaż nie pisał doktoratu pod jego kierunkiem, lecz w Halle, pod przewodnictwem Hermanna Friedricha Wilhelma Hinrichsa (1794—1861). Nie przeszkodziło mu to jednak cieszyć się sławą jednego z najwierniejszych uczniów Hegla, do czego przyczyniła się jego działalność pisarska. Jako obrońca Hegla, dał się Rosenkranz poznać w połowie lat trzydziestych, w polemice z Karlem Friedrichem Bachmannem (1785—1855), profesorem w Jenie. Bachmann w roku 1833 opublikował dzieło podejmujące polemikę z Heglem — *Über Hegels System und die Notwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*[38]. Rosenkranz odpowiedział liczącą 140 stron rozprawą zatytułowaną *Hegel: Sendschreiben an den Hofrath und Professor der Philosophie, Herrn dr. Carl Friedrich Bachmann in Jena*[39]. W odpowiedzi Bachmann opublikował książkę, która kieruje się przeciwko Rosenkranzowi i jego nauczycielowi Hinrichsowi. Nosi ona tytuł *Anti-Hegel. Antwort an Herrn Professor Rosenkranz in Königsberg auf dessen Sendschreiben nebst Bemerkungen zu der Recension meiner Schrift über Hegel's System in der Berliner Jahrbüchern von Herrn Professor Hinrichs in Halle. Ein unentbehrliches Actenstück zu dem Processe gegen die Hegel'sche*

[37] H. von Helmholtz: *Über das Sehen des Menschen...*

[38] K.F. Bachmann: *Über Hegels System und die Notwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*. Leipzig 1833. (Neudruck — Aalen 1968).

[39] K. Rosenkranz: *Hegel: Sendschreiben an den Hofrath und Professor der Philosophie, Herrn dr. Carl Friedrich Bachmann in Jena*. Königsberg 1834.

Schule[40]. O tym, że spór był niezwykle interesujący, świadczy fakt, że w tym samym roku Ludwig Feuerbach opublikował książkę zatytułowaną *Kritik des „Anti-hegels"*...[41]. Powracając do Rosenkranza, jego sława wiązała się również z tym, że w roku 1844 opublikował niezwykle ważną biografię Hegla[42]. Było to dzieło stanowiące zwieńczenie wydania dzieł zebranych Hegla. Z perspektywy neokantowskiej jest Rosenkranz postrzegany jako autor ważnej książki zawierającej próby zarówno polemiki, jak i obrony Hegla[43], w której znajduje się słynny tekst *Hegel und seine Schule*[44]. Rosenkranz pracował w Królewcu wówczas, gdy został tam powołany Helmholtz.

27 lutego 1855 roku Hermann von Helmholtz wygłosił w Królewcu wykład zatytułowany *O widzeniu człowieka*..., który ukazał się drukiem jeszcze tego roku w Lipsku w wydawnictwie Leopolda Vossa[45]. Wprawdzie Schnädelbach twierdzi, że okazją do wygłoszenia wykładu było odsłonięcie pomnika Kanta w jego rodzinnym mieście[46], ale przecież w podtytule wykładu Helmholtz napisał, że został on wygłoszony „na rzecz pomnika Kanta". Prawda jest taka, że pomnik Kanta odsłonięto w Królewcu później. Wprawdzie pomnik autorstwa Christiana Daniela Raucha (1777—1857) został odlany już w roku 1857, ale odsłonięty — ustawiony za ogrodem domu Kanta — dopiero w roku 1864, a w roku 1885 przeniesiony na plac (*Paradeplatz*) przed Uniwersytetem w Królewcu. Wiązało się to z trwającym i przeciągającym się remontem budynków uniwersyteckich. Warto podkreślić, że mowę na rzecz pomnika Kanta Karl Rosenkranz wygłosił już 22 kwietnia 1852 roku[47], a więc trzy lata wcześniej niż Helmholtz.

Wystąpienie Helmholtza za bardzo ważne uznaje Köhnke, który przy okazji powołuje się na Aloisa Riehla. „Przywrócenie — pisze Köhnke —

---

[40] K.F. Bachmann: *Anti-Hegel. Antwort an Herrn Professor Rosenkranz in Königsberg auf dessen Sendschreiben nebst Bemerkungen zu der Recension meiner Schrift über Hegel's System in der Berliner Jahrbüchern von Herrn Professor Hinrichs in Halle. Ein unentbehrliches Actenstück zu dem Processe gegen die Hegel'sche Schule*. Jena 1835.

[41] L. Feuerbach: *Kritik des „Anti-hegels". Zur Einleitung in das Studium der Philosophie*. Ansbach 1835. (2. Aulf. — Leipzig 1844).

[42] K. Rosenkranz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*. Berlin 1844.

[43] Zob. K. Rosenkranz: *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems*. Königsbeg 1840.

[44] Ibidem, s. V—XXXVI.

[45] H. von Helmholtz: *Über das Sehen des Menschen*...

[46] Zob. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*..., s. 166.

[47] K. Rosenkranz: *Das für Kant zu Königsberg projectirte Denkmal. Eine Ansprache an die Gesellschaft seiner Freunde zu seinem Geburtstage den 22. April 1852*. In: Idem: *Neue Studien*. Bd. 2: *Studien zur Literaturgeschichte*. Leipzig 1875, s. 34—45.

współpracy filozofii i nauki ugruntował Helmholtz, rozpoczynając tym samym »epokę filozofii naukowej«; przykładowo, Alois Riehl opisuje jego znaczenie dla neokantowskiego samozrozumienia. Od tej chwili zrównano kantyzm z nawiązaniem do nauk szczegółowych"[48]. Sytuacja jednak dopiero dojrzewa do tego, aby mówić o jedności filozofii i nauk szczegółowych, bo jeszcze tak nie jest. Dlatego rozpoczyna Helmholtz następująco: „(...) czyż nie jest powszechnie wiadomym, że obecnie przyrodnicy i filozofowie nie są dobrymi przyjaciółmi, a przynajmniej nie przy ich naukowych pracach?"[49]. Tymczasem podkreśla on na początku swej *Kantrede*, że „zasadniczego rozziewu, jaki panuje teraz między filozofią a naukami przyrodniczymi, nie było w czasach Kanta"[50]. Dlatego też swoje zadanie postrzega jako znalezienie punktów stycznych. „Punktem — pisze Helmholtz — w którym filozofia i nauki szczegółowe są najbliżej siebie, jest nauka o spostrzeżeniach zmysłowych człowieka"[51]. W rezultacie szczegółowej analizy widzenia i zjawiska jako takiego, którą przeprowadza jako fizjolog, dochodzi Helmholtz do przekonania, że zachodzi ścisły związek między filozofią i fizjologią. „Nadzwyczajnym postępem, jaki filozofia poczyniła za sprawą Kanta, było to, że poszukiwał wymienionych, zresztą wrodzonych, form naoczności i praw myślenia i jako takie, udowodnił, a w rezultacie (...) dla nauki o przedstawieniach w ogóle zdziałał to samo, co w węższym zakresie dla bezpośrednich zmysłowych spostrzeżeń zdziałał na drodze empirycznej fizjologii Johannes Müller"[52]. Helmholtz odwołuje się zatem do swego nauczyciela, aby uzasadnić związek między filozofią i naukami szczegółowymi.

Köhnke zwraca uwagę na jeszcze jeden fakt. Otóż kiedy w tym samym 1855 roku został Helmholtz powołany do Bonn, jego słuchaczem był Friedrich Albert Lange, który później napisał słynną *Geschichte des Materialismus*...[53]. To niezwykle ważne, gdyż wystąpienie Helmholtza rozpatrywać trzeba również w kontekście toczącego się w tamtym czasie sporu o materializm. Helmholtz był przecież uczniem Johannesa Müllera (1801—1858), słynnego fizjologa, klasyka fizjologii, autora dwutomowego dzieła *Handbuch der Physiologie des Menschen*[54], a Müller — oprócz związanego całe lata z Wrocławiem Johannesa Evangelisty Purkinjego (1787—1869) — uchodził za największego niemieckiego fizjologa. Jako

[48] K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 151.
[49] H. von Helmholtz: *Über das Sehen des Menschen*..., s. 3.
[50] Ibidem, s. 4.
[51] Ibidem, s. 6.
[52] Ibidem, s. 41.
[53] Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 152.
[54] J. Müller: *Handbuch der Physiologie des Menschen*. 2 Bde. Koblenz 1837—1840.

uczeń Müllera — obok takich myślicieli jak Emil du Bois-Reymond (1818—1896) czy też urodzony w dzisiejszym Świdwinie (niem. Schivelbein) Rudolf Ludwig Karl Virchow (1821—1902) — podejmuje Helmholtz, jak wielu obrońców filozofii w tamtym czasie, dyskusję z wulgarnym materializmem. A przecież — o czym będzie jeszcze mowa — książka Langego jest dziełem, które można uznać za kończące spór o materializm, jak bowiem pisze Marek Kazimierczak, „o ile materializm jako metodyczna maksyma czy też dyrektywa przyrodoznawczego postępowania badawczego był dla Langego uprawniony i nieodzowny, to jako kierunek metafizyczny, jako filozoficzny światopogląd okazał się nie do utrzymania"[55]. Materializm nie kończy się oczywiście książką Langego, bo koniec ten wiąże się z *Kants Theorie der Erfahrung* Cohena, ale niewątpliwie książka Langego stanowiła istotny impuls do jego zakończenia.

6.2. Rok 1860?

W roku 1860, w wydawnictwie Friedricha Bassermanna[56] w Mannheim opublikowano książkę Kunona Fischera *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*[57]. Po raz drugi, w niezmienionej postaci, pozycja ukazała się nakładem wydawnictwa Carla Wintera[58] w Heidelbergu[59]. Interesujące jest to, że można jeszcze wspomnieć o innej, wcześniejszej książeczce, wydanej w roku 1858 i noszącej tytuł *Clavis Kantiana*... (*Klucz Kantowski*...)[60]. Była dziesięciostronicowym zapisem wykładu wygłoszonego przez autora w Jenie 9 stycznia tego roku i zawierała syntetyczny opis filozofii Kanta. Kuno Fischer, historyk filozofii proweniencji heglowskiej, jest z pewnością jedną z najwybitniejszych postaci tamtych czasów, które jego uczeń Wilhelm Windelband określa

[55] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm*..., s. 201.

[56] Friedrich Daniel Bassermann (1811—1855), przedsiębiorca i wydawca, założył w 1843 roku wydawnictwo, w którym ukazała się większość dzieł Fischera.

[57] K. F i s c h e r: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. Mannheim 1860.

[58] Dzisiaj Universitätsverlag-Winter Heidelberg.

[59] K. F i s c h e r: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. 2. unver. Aufl. Heidelberg 1906. Wprawdzie książka została zaopatrzona w zapis na stronie tytułowej, że ukazuje się w niezmienionej postaci („Zweite unveränderte Auflage"), niemniej jednak w drugim wydaniu brakuje przypisów, które w wydaniu pierwszym znajdują się na stronach 4, 5, 25, 30, 32, 36, 37, 47, 65, 67, 69, 73, 74, 77, 80, 82.

[60] K. F i s c h e r: *Clavis Kantiana. Qua via Immanuel Kant philosophiae criticae elementa invenerit*. Jenae 1858.

mianem „czasu pogardy filozofii”[61]. Książka Fischera składa się z trzech rozdziałów, o których autor pisze: „Trzy wykłady, które ukazują się tu razem, mają co do swej materii jednorodny charakter; co do swej formy i rodzaju przedstawienia (*Redegattung*) są one niejednorodne. Pierwszy stanowi obraz biograficzny, dwa pozostałe są rozprawami filozoficznymi”[62]. Rozdział zawierający biografię Kanta jest najobszerniejszy i nosi tytuł *Życie i charakter Kanta* (*Kants Leben und Charakter*)[63]. Zamierzeniem autora było krótkie przedstawienie biografii Kanta, co wiązało się bezpośrednio z pracą nad *Geschichte der neuern Philosophie*, najbardziej znaną jego pracą, której tomy poświęcone Kantowi ukazały się właśnie w roku 1860. Problem polega na tym, że z dzisiejszej perspektywy Kantowi poświęcone są tomy czwarty i piąty, natomiast w czasie, kiedy Fischer pisał książkę, były to odpowiednio tomy trzeci i czwarty. Pierwsza pozycja nosiła tytuł *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 1: *Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft*, druga zaś *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 2: *Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft*. Obie ukazały się w Mannheim w roku 1860, w którym wydano także po raz pierwszy książkę *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre*. Różnica sprowadza się do tego, że gdy na początku dwudziestego wieku ukazało się drukiem wydanie jubileuszowe *Geschichte der neuern Philosophie*, składało się ono z dziesięciu tomów, a Kantowi poświęcone były tomy czwarty i piąty, zatytułowane *Immanuel Kant und seine Lehre*. Teil 1: *Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie*, oraz *Immanuel Kant und seine Lehre*. Teil 2: *Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik*[64].

Kim był Kuno Fischer, autor rozprawy o Kancie? Marek Kazimierczak przybliża jego postać: Fischer studiował początkowo w Lipsku, gdzie słuchał najpierw wykładów filologów klasycznych Gottfrieda Hermanna (1772—1848) oraz Moritza Haupta (1808—1874), następnie zaś zwrócił się ku filozofii i słuchał wykładów Christiana Hermanna Weissego, przedstawiciela spekulatywnego teizmu. Później przeniósł się Fischer do Halle, gdzie uczęszczał na wykłady heglistów Juliusa Schallera i Johanna Eduarda Erdmanna[65]. Zdaniem Karla Löwitha, zarówno Schallera, jak i Rosen-

[61] W. Windelband: *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts*..., s. 84.

[62] K. Fischer: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. 2. Aufl. ..., s. 7.

[63] Ibidem, s. 13—78.

[64] Zob. ibidem, s. II.

[65] Zob. M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*..., s. 146, przypis 45.

kranza zaliczyć można — z pewnymi zastrzeżeniami — do heglowskiego centrum[66]. Sam Löwith nie jest do końca konsekwentny i już na następnej stronie wylicza Schallera wśród staroheglistów, pisząc: „Zachowali oni filozofię Hegla w formie literalnej i rozwijali ją w historycznych badaniach szczegółowych, lecz nie zdobyli się na to, aby — gdy osobiste oddziaływanie Hegla dobiegło kresu — opracować ją na swój sposób"[67]. Interesujące, ale również z tego powodu, iż nie do końca prawdziwe, jest to, że na kolejnej stronie zalicza Löwith do staroheglistów także Fischera: „Mianem »staroheglistów« określić można ich dlatego, że obce im było dążenie do radykalnej odnowy. Z tego punktu widzenia przede wszystkim Rosenkranz, ale także Haym, Erdmann i Kuno Fischer byli tymi, którzy w istocie zachowali filozofię Heglowską w okresie wyznaczonym przez życie Hegla i Nietzschego"[68]. Wydaje się, że kwestia ta nie jest tak jednoznaczna, i to także z tego powodu, że Fischer jako autor *Geschichte der neuern Philosophie* centralną pozycję przypisuje nie Heglowi, lecz właśnie Kantowi. Zresztą rozważania dotyczące Rudolfa Hayma pokazały, że również w odniesieniu do jego osoby myli się Löwith.

Fischer w pierwszym wykładzie odwołuje się do przyjaciół i biografów Kanta. Byli to mianowicie: Ludwig Ernst von Borowski (1740—1831), autor rozprawy *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's. Von Kant selbst genau revidirt und berichtigt*, Reinhold Bernhard Jachmann (1767—1843), autor pracy *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, oraz Ehregott Andreas Christoph Wasianski (1755—1831), który napisał dzieło *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beytrag zur Kenntniß seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm*. Wszystkie trzy książki zostały opublikowane w Królewcu w roku śmierci Kanta (1804), w wydawnictwie Friedricha Nicoloviusa[69]. Fischer odwołuje się ponadto do tekstu Friedricha Wilhelma Schuberta, który wraz z Karlem Rosenkranzem przygotowywał wydanie dzieł Kanta i w roku 1842 opublikował *Immanuel Kant's Biographie. Zum grossen Theil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt*. Praca ukazała się w Lipsku jako tom jedenasty *Königsberger Ausgabe der Werke Kants*. W części koncentrującej się na biografii Kanta — a więc w wykładzie pierwszym — nie

[66] Zob. K. Löwith: *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Tłum. S. Gromadzki. Warszawa 2001, s. 73.

[67] Ibidem, s. 74.

[68] Ibidem, s. 75.

[69] Dzisiaj w: R.B. Jachmann, E.A.Ch. Wasianski, L.E. von Borowski: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A.Ch. Wasianski*. Hrsg. von F. Groß. Darmstadt 1980. (Reprint der Ausgabe — Berlin 1912). Zob. także O. Höffe: *Immanuel Kant*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1995.

znajduje się nic nadzwyczajnego, czego czytelnik by nie wiedział. Jedyny fakt, na który zwraca uwagę Fischer, dotyczy zarówno książki *Religia w obrębie samego rozumu*, która została wydana w roku 1793, a pierwsza część — rok wcześniej na łamach „Berlinische Monatsschrift"[70], jak i *Sporu faktultetów*[71], a także okoliczności związanych z powstaniem tej rozprawy. Dlatego faktowi temu poświęcił autor osobny podrozdział zatytułowany *Kant und Wöllner*[72]. Johann Christian Wöllner (1732—1800) to autor edyktu religijnego z 9 lipca 1788 roku. Edykt ten zawierał wymaganie wyznania wiary i wprowadzał cenzurę wydawnictw religijnych. Mirosław Żelazny tak opisuje konflikt, do jakiego doszło przy okazji publikowania najpierw pierwszej części, później zaś całej książki: „Do pierwszej konfrontacji z nowo powołaną komisją cenzorską doszło jednak w roku 1792, gdy w »Berlinische Monatsschrift« ukazał się artykuł filozofa dotyczący problematyki religijnej. Zatarg był jeszcze o tyle niegroźny, że od początku 1792 roku »Berlinische Monatsschrift« ukazywał się poza granicami Prus w Jenie (w wydawnictwie Johanna Michaela Mankе), jednakże w 1793 roku w wydawnictwie Nicoloviusa w Królewcu ukazuje się pełne wydanie *Religii w obrębie samego rozumu*. Dzieło spotyka się z ostrym sprzeciwem wymienionego gremium cenzorskiego, głównym zaś zarzutem jest jego rzekomo negatywny wpływ na świadomość ludu poprzez niedopuszczalne spekulacje dotyczące litery tekstu Biblii. W efekcie 1 października 1794 roku wysłany zostaje do Królewca list Friedricha Wilhelma II (załączony w pierwszej części *Sporu fakultetów*) ganiący działalność Kanta i zakazujący mu praktycznie zajmować się w swoich rozważaniach problematyką religijną"[73].

Problematykę o wiele ważniejszą od zawartej w części biograficznej porusza drugi i trzeci wykład, ponieważ jest to tematyka ściśle filozoficzna, ukazująca zmagania Fischera z problemem poznania. Wykład drugi zatytułowany jest *Das Problem der menschlichen Erkenntniß als die erste Frage der Philosophie*[74], wykład trzeci zaś — *Raum und Zeit als die ersten Bedingungen der menschlichen Erkenntniß*[75]. Podejmujące problem filozofii transcendentalnej wykłady ważne są również z innego powodu. Trudno mianowicie zgodzić się z faktem, że wpływ na recepcję

[70] Zob. A. B o b k o: *Kant i jego religia rozumu*. W: I. K a n t: *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. A. B o b k o. Kraków 1993, s. 7—22.

[71] Zob. M. Ż e l a z n y: *Kantowska idea uniwersytetu*. W: I. K a n t: *Spór fakultetów*. Tłum. M. Ż e l a z n y. Toruń 2003, s. 7—43.

[72] K. F i s c h e r: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. 2. Aufl. ..., s. 44—51.

[73] M. Ż e l a z n y: *Kantowska idea uniwersytetu*..., s. 8.

[74] K. F i s c h e r: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. 2. Aufl. ..., s. 79—97.

[75] Ibidem, s. 98—129.

Kanta w połowie wieku dziewiętnastego mógł mieć wykład o charakterze biograficznym. Klucz do uznania ważności omawianej książki Fischera musi zatem tkwić w drugim i trzecim wykładzie, skoro nie tkwi w wykładzie pierwszym. Jest to tym istotniejsze, że kto dociera do końca pierwszego, biograficznego rozdziału, będącego zarazem najobszerniejszą częścią pracy, ten może mieć wątpliwości co do znaczenia książki Fischera. Ważne bowiem są wykłady drugi i trzeci, ukazujące wartość filozofii Kanta, której znaczenie dla Fischera podkreśla również Windelband[76].

Faktycznie, kwestia wyjaśnia się już w pierwszych zdaniach drugiego wykładu, kiedy Fischer stawia pytanie: „(...) czym w ogóle jest filozofia?"[77], co należy rozumieć jako pytanie o to, co charakterystyczne dla filozofii, dzięki czemu filozofia odróżnia się od innych nauk. Tak sformułowane pytanie przy okazji uświadamia nam, iż Fischer stawia pytanie o filozofię ze względu na rodzący się pozytywizm. Pytanie o filozofię w kontekście jej relacji do innych nauk jest wszak wyróżnikiem pozytywizmu. Problem filozofii podejmuje Fischer również w pierwszym tomie pracy poświęconej Kantowi. Dokonuje w niej prezentacji historii filozofii nowożytnej i w dwóch początkowych rozdziałach — *Die kritische Epoche* oraz *Übergang von der dogmatischen zur kritischen Philosophie* — skupia się wyłącznie na rozważaniach dotyczących rozumienia filozofii[78]. Zdaniem Fischera, zasadnicza różnica pomiędzy naukami a filozofią polega na tym, że nauki „wyjaśniają rzeczy, a nie poznanie rzeczy"[79]. Dlatego też podkreśla Fischer, że nie jest Kant odnowicielem dawniejszej filozofii, lecz ugruntowuje nową filozofię[80]. Takie rozumienie stanowiska Kanta prowadzi do duchowego pokrewieństwa Fischera z Zellerem, który wprost mówi o znaczeniu (i zadaniu) teorii poznania.

Drugi i trzeci rozdział książki — o czym była już mowa — podejmują problem poznania, a przy okazji problem filozofii. Rozdział drugi nosi tytuł *Das Problem der menschlichen Erkenntniß als die erste Frage der Philosophie*[81], natomiast trzeci — *Raum und Zeit als die ersten Bedingungen*

---

[76] Zob. W. Windelband: *Kuno Fischer und sein Kant*. „Kant-Studien" 1898, Bd. 2, s. 1—10.

[77] K. Fischer: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. 2. Aufl. ..., s. 79.

[78] K. Fischer: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 1: *Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft*. Mannheim 1860, s. 1—41.

[79] K. Fischer: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. 2. Aufl. ..., s. 84.

[80] K. Fischer: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 1..., s. 2.

[81] K. Fischer: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. 2. Aufl. ..., s. 79—97.

der menschlichen Erkenntniß[82]. Fischer, co może nieco dziwić w kontekście przypisywanego mu heglizmu, widocznego zwłaszcza w rozumieniu historii filozofii, poznanie odnosi do jego rozumienia: „Tak jak optyka zachowuje się wobec widzenia, akustyka wobec słyszenia, tak filozofia zachowuje się wobec poznania"[83]; przy czym, kontynuuje Fischer, filozofia Kanta jest filozofią krytyczną, transcendującą stanowisko kierujące się ku rzeczy, a więc filozofią transcendentalną. Filozofia krytyczna stawia następujące pytania: „(...) czym jest poznanie? (...) czy poznanie jest faktyczne? (...) jak ten fakt jest możliwy?"[84]. W tym, co dotychczas powiedziano, wyróżnić trzeba dwie kwestie, a mianowicie postawienie problemu ważności poznania oraz samo rozumienie poznania. Podkreślenie wagi poznania nie jest jeszcze wyróżnieniem stanowiska Kanta. Wprawdzie Fischer — idąc śladem myśliciela z Królewca — rozróżnia stanowisko dogmatyczne, sceptyczne i krytyczne[85], to ostatnie uznając za najważniejsze. Niemniej jednak, kiedy chodzi o określenie poznania, Fischer stwierdza: „Poznanie jest przedstawieniem. (...) Wszelkie poznawanie jest połączeniem albo powiązaniem przedstawień. (...) Poznanie jest sądem"[86].

Trzeci wykład stanowi omówienie zagadnienia apriorycznych form naoczności, czyli problemu czasu i przestrzeni. Kuno Fischer podkreśla: „Czas i przestrzeń są pierwszymi warunkami, a więc pryncypiami wszelkiego odróżnienia"[87]. Problem apriorycznych form naoczności stanowi istotny element dokonanej przez Fischera oceny filozofii Kanta. Warto bowiem pamiętać, że niemal miesiąc po ukazaniu się *Kants Leben...*, które jest sygnowane datą 8 kwietnia 1860[88], opublikował Fischer tomy trzeci i czwarty *Geschichte der neuern Philosophie*, poświęcone Kantowi, które opatrzono datą maj 1860[89]. W trzecim tomie — tom czwarty podejmuje problematykę metafizyki przyrody, metafizyki moralności, filozofii religii oraz estetyki i teleologii — Kant przedstawiony jest jako twórca filozofii krytycznej. Co więcej, treść pierwszego wykładu pokrywa się w zasadzie z treścią trzeciego rozdziału pierwszej księgi tomu trzeciego, a zmiany dotyczą tylko stylistyki[90]. Nie zmienia to jednak faktu, że istotny element

[82] Ibidem, s. 98—129.

[83] Ibidem, s. 84—85.

[84] Ibidem, s. 88.

[85] Zob. ibidem, s. 86.

[86] Ibidem, s. 91.

[87] Ibidem, s. 102.

[88] K. F i s c h e r: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. 1. Aufl. ..., s. VIII.

[89] K. F i s c h e r: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 1..., s. XVI.

[90] Zob.: K. F i s c h e r: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. 1. Aufl. ..., s. 1—87; I d e m: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 1..., s. 42—110.

trzeciego tomu stanowi analiza poznania oraz apriorycznych form naoczności, co odpowiednio składa się na treść drugiego i trzeciego wykładu.

Fischer — jak już powiedziano — najpierw uznaje, że czas i przestrzeń są pryncypiami wszelkiego odróżnienia, a następnie zastanawia się nad źródłem czasu i przestrzeni[91]. Koresponduje to z przekonaniem wyrażonym w tomie trzecim *Geschichte der neuern Philosophie*, w którym za pierwszy krytyczny problem uznaje kwestię możliwości matematyki i poznania rzeczy, a więc kwestię ustalenia, „czym jest czas i przestrzeń?"[92]. Tym, co usprawiedliwia takie postawienie pytania, jest fakt, że zostało ono zadane w bardzo szerokim kontekście historycznym, uwzględniającym stanowisko sensualistyczne. Właśnie w perspektywie empiryzmu Fischer zastanawia się, czy czas i przestrzeń nie są wyabstrahowane, i odpowiada: „Nie można (...) wyprowadzić czasu i przestrzeni z naszych spostrzeżeń (...). Zatem są one pierwotnymi przedstawieniami: takimi, których nasz rozum nie przyjmuje z zewnątrz, lecz ma sam z siebie, które nie wynikają z doświadczenia, lecz je poprzedzają, nie są produktem doświadczenia, lecz jego warunkiem"[93]. Oczywiście, odpowiedź, jakiej udziela Kuno Fischer, zdaje się banalna, lecz nie wolno zapominać, że z jednej strony odpowiedzi udziela autor w kontekście sporu o materializm, ale z drugiej strony jest ona później rozważana w świetle sporu z Trendelenburgiem. Problem w tym, że określenie czasu i przestrzeni mianem „pierwotne przedstawienia", co zresztą Fischer powtarza w *Geschichte der neuern Philosophie*[94], z pewnością nie oddaje osobliwości stanowiska Kanta. Dlatego też — o czym była już mowa — Hermann Cohen uważa, że Kuno Fischer rozumie Kantowskie *a priori* powierzchownie, legitymistycznie wymagając, aby to, co ma obowiązywać *a priori*, również było odkryte *a priori*, gdyż w przeciwnym razie będzie tylko empiryczne[95].

Wprawdzie tekst Fischera z roku 1860, podobnie jak tomy *Geschichte der neuern Philosophie* poświęcone Kantowi, nie są jedynymi, ponieważ w roku 1858 Fischer wygłosił wykład inauguracyjny poświęcony Kantowi[96]. To jednak nie zmienia faktu, że kantyzm Fischera budził wątpliwości. Potwierdza to również w rozprawie poświęconej Massoniusowi Barbara Szotek. „W pracy *Über Kant's transscendentale Aesthetik*

[91] Zob. K. Fischer: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. 2. Aufl. ..., s. 103.

[92] K. Fischer: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 1..., s. 250.

[93] K. Fischer: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. 2. Aufl. ..., s. 105—106.

[94] Zob. K. Fischer: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 1..., s. 294.

[95] H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918, s. 333.

[96] K. Fischer: *Clavis Kantiana*...

znaleźć można jedną, ale przecież bardzo niechętną Fischerowi wzmiankę, dotyczącą jego filozoficznej twórczości. Na tej podstawie trzeba by chyba wnioskować, że Massonius musiał podzielać opinie tych wszystkich, którzy stawiali Fischerowi zarzuty dotyczące jego rozumienia Kantowskiej filozofii. Przypuszczenie to może się okazać jeszcze bardziej uzasadnione, jeśli weźmie się pod uwagę, że skądinąd mało znanego neokantystę Ludwiga Noacka Massonius umieścił na swojej liście wybitniejszych neokantystów, i to zaraz po Liebmannie. A to przecież Noack w 1862 roku określił Fischerowskie ujęcie Kanta jako »romantyczne skrzywienie« i postrzeganie jej przez »szkła okularów Fichteańskiego i pofichteańskiego idealizmu«. Możliwe zatem, że w ocenie Massoniusa Fischer był i pozostał heglistą w przeciwieństwie właśnie do Zellera, który (...) zdołał »wyjść« ze szkoły Hegla, a więc zerwać z idealistyczną tradycją heglowską i jawnie opowiedzieć się po stronie Kanta"[97].

Rzeczywiście, Ludwig Noack, profesor filozofii na Uniwersytecie w Gießen, odniósł się do ujęcia Kanta reprezentowanego przez Fischera, chociaż nie uczynił tego w swej książce poświęconej Kantowi[98], ale dopiero w tekstach wydanych rok później. W jubileuszowym roku 1862 opublikował Noack książkę poświęconą Fichtemu[99] i w tym samym roku w czasopiśmie „Deutsche Jahrbücher für Politik und Literatur" zamieścił artykuł *Kant mit oder ohne romantischen Zopf*?[100]. Pisząc o Fichtem, Noack stwierdza: „Rzeczywiście wielu myślicieli, którzy nawiązywali do teorii wiedzy Fichtego, aż po dzień dzisiejszy trwało w błędnym mniemaniu co do tego, czego ostatecznie chciał i do czego dążył Kant"[101]. Wprawdzie w tym miejscu nie pada nazwisko Fischera, ale w przypisie autor odsyła do swej książki poświęconej Kantowi oraz do artykułu *Kant mit oder ohne romantischen Zopf*?. „Twierdzenie — pisze Noack — dzisiejszych kantystów (...) jest jedynie przełożeniem nauki Kanta na światopogląd Fichtego i jego następców"[102]. Marek Kazimierczak słusznie zauważa w tej perspektywie, że zarzut, jaki sformułował Noack w stosunku do Fischera, sprowadzić można do przekonania, iż nie uwzględnił on w wystarczającym stopniu myślicieli niewywodzących się ze szkoły

[97] B. S z o t e k: *Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna*. Katowice 2001, s. 106—107.

[98] L. N o a c k: *Immanuel Kants Auferstehung aus dem Grabe. Die Lehre des Alten von Königsberge*. Leipzig 1861.

[99] L. N o a c k: *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken. Zum Gedächtniss seines hundertjährigen Geburtstages*. Leipzig 1862.

[100] L. N o a c k: *Kant mit oder ohne romantischen Zopf*?. „Deutsche Jahrbücher für Politik und Literatur" 1862, Bd. 2, s. 253—281.

[101] L. N o a c k: *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*..., s. 311.

[102] L. N o a c k: *Kant mit oder ohne romantischen Zopf*?..., s. 266.

Fichtego, a mianowicie Friesa, Herbarta, Benekego, Lotzego i Trendelenburga[103]. Przy okazji podkreśla Kazimierczak, że sam Noack pokazuje, iż główna teza jego książki o Kancie jest zgodna ze zdaniem z *Dodatku do Prolegomenów*, w którego świetle upada interpretacja, jaką przedstawił Fichte[104]. „Teza wszystkich prawdziwych idealistów (...) zawarta jest w następującej formule: »Wszelkie poznanie za pomocą zmysłów i doświadczenia to nic innego, jak tylko złuda, jedynie w ideach czystego intelektu i rozumu jest prawda«. Zasada natomiast, która moim idealizmem całkowicie kieruje i go określa, brzmi tak: »Wszelkie poznanie rzeczy na podstawie samego tylko czystego intelektu lub czystego rozumu to nic innego, jak tylko złuda, i jedynie w doświadczeniu jest prawda«"[105].

Noack postrzega Fischera przez pryzmat Fichtego, a tymczasem trzeba dodatkowo uświadomić sobie znaczenie Hegla dla rozumienia filozofii przez autora *Kants Lebens*... W 1852 roku Fischer opublikował pierwsze wydanie książki poświęconej logice[106], której druga, całkowicie zmieniona edycja była jednym z przyczynków dyskusji z Trendelenburgiem[107]. W przedmowie do pierwszego wydania podkreśla Fischer znaczenie Hegla dla swojego rozumienia filozofii. „W następujących zdaniach uzasadniam swe stanowisko i zarazem w nich przejmuję pryncypia filozofii od Kanta: Nie istnieje żadne poznanie bez kategorii bądź pojęć, które je tworzą (Kant). Nie istnieją żadne kategorie bez samoświadomości, która je wytwarza. Nie istnieje żadna (produktywna) samoświadomość, jeśli nie jest ona absolutna (Fichte). Samoświadomość nie jest absolutna, jeśli duch i przyroda nie są identyczne (Schelling). Ta identyczność (rozum) nie może stać się znana, jeśli samoświadomy rozum, to znaczy duch, nie stanowi zgodnego pryncypium świata (Hegel)"[108]. Wynika stąd — mimo stopniowej ewolucji — heglizm Fischera, dochodzący aż do jego ucznia Wilhelma Windelbanda. Jeszcze bowiem on, jak pisze Heinrich Levy, „odczuwał związek z duchową zawartością dawnego heglizmu za pośrednictwem swych nauczycieli: Kunona Fischera i Hermanna Lotzego"[109]. Heglizm Fischera jest tym wy-

---

[103] Zob. M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*..., s. 149, przypis 53. Por. L. Noack: *Kant mit oder ohne romantischen Zopf*?..., s. 265.

[104] Zob. L. Noack: *Kant mit oder ohne romantischen Zopf*?..., s. 267.

[105] I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Opracowała J. Suchorzewska. Warszawa 1993, s. 191.

[106] K. Fischer: *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Lehrbuch für akademische Vorlesungen*. Stuttgart 1852.

[107] K. Fischer: *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*. 2. Aufl. Heidelberg 1865.

[108] K. Fischer: *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*..., s. XIV—XV.

[109] H. Levy: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg 1927, s. 59.

raźniejszy, że nie dostrzega on różnicy pomiędzy Kantem a idealizmem niemieckim, upatrując w idealistach kontynuatorów filozofii krytycznej Kanta. Dlatego trudno o pozytywne odczucia związane z powstaniem neokantyzmu względem Fischera, choć jego zasług dla rozwoju neokantyzmu nie sposób przecenić. Rzecz w tym, że w 1860 roku Kuno Fischer nie jest jeszcze neokantystą. Dostrzega to między innymi Jürgen Bona Meyer, który podejmuje dyskusję z jego ujęciem Kanta, chociaż niewątpliwie — o czym była już mowa — staje w jego obronie w sporze z Trendelenburgiem[110]. Meyer w kontekście dzieła Fischera poświęconego Kantowi i pojęciom „zjawisko" oraz „pozór" pisze: „Z ubolewaniem stwierdzam, że także w nowych pracach Kunona Fischera o Kancie nie mogę znaleźć zgubionej przez innych jasności względem tego stanowiska"[111].

6.3. Rok 1862?

Złożoność sytuacji społeczno-filozoficznej w Niemczech po śmierci Hegla, sytuacji, która zresztą trwała dłuższy czas, spowodowała, że w 1849 roku na Uniwersytet w Marburgu powołany został Eduard Gottlob Zeller. I choć jego kandydatura — stanowiąca pewien kompromis — stała się przyczyną dyskusji, to jednak Zeller zostaje powołany do Marburga jako profesor zwyczajny. W Marburgu przebywa aż do roku 1862, co ważne jest z tego powodu, iż już tam dokonało się przejście na pozycje kantowskie. Ulrich Sieg, pisząc o najbardziej znanym wykładzie Zellera, stwierdza: „Widoczny w tym wykładzie zwrot od Hegla do Kanta, dokonał się już w jego marburskich czasach"[112]. Powołany do Heidelbergu 22 października 1862 roku, otwiera Zeller swe wykłady z logiki i teorii poznania wykładem zatytułowanym *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie*[113], który został niemal bezpośrednio po jego ogłoszeniu opublikowany w wydawnictwie Karla Groosa, o czym świadczy *Uwaga wstępna*, sygnowana datą 26 października 1862 roku[114]. Później wykład włączono do drugiego tomu wykładów i rozpraw Zellera[115], cho-

[110] Zob. J.B. M e y e r: *Über den Kritizismus mit besonderer Rücksicht auf Kant*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1860, Bd. 37, s. 226—263.

[111] Ibidem, s. 244.

[112] U. S i e g: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994, s. 53.

[113] E. Z e l l e r: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie*...

[114] Ibidem, s. 3.

[115] Zob. E. Z e l l e r: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*. In: I d e m: *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*. Leipzig 1877, s. 479—496.

ciaż z perspektywy piętnastu lat, jakie minęły od wygłoszenia wykładu, dokonał Zeller w jego tekście pewnych uzupełnień[116]. Zasadnicza różnica dotyczy pisowni słowa *Erkenntnistheorie*, gdyż w wydaniu pierwszym występowała pisownia z łącznikiem: *Erkenntniss-Theorie*. Gwoli sprawiedliwości dodać jednak trzeba, że Karl Ludwig Michelet już miesiąc później nie zapisuje tego terminu w taki sposób.

Wbrew powszechnej opinii notatka na łamach czasopisma „Der Gedanke" — pełny tytuł czasopisma brzmiał „Der Gedanke. Philosophische Zeitschrift. Organ der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin" — potwierdza znajomość wystąpienia Zellera, a zatem nie można powiedzieć, że pozostało ono bez echa. „Na posiedzeniu w dniu 29 listopada — czytamy tam — pan Michelet poinformował o przemówieniu inauguracyjnym Zellera w Heidelbergu »Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie«"[117]. Nieco wcześniej — na stronach 288—292 — znajduje się omówienie wystąpienia Zellera[118]. Jego autorem jest Michelet, choć pod omówieniem brakuje podpisu. Problem wszakże polega na tym, że charakter krytyki Micheleta nie trafia istoty tekstu Zellera. Innymi słowy, Michelet Zellera nie zrozumiał, gdyż Michelet jest heglistą, który nie toleruje odstępstw od myśli mistrza. W swym wystąpieniu Zeller, akcentując znaczenie teorii poznania dla filozofii, co — jeśli zważyć na jego przynależność do szkoły heglowskiej — budzi sprzeciw, uwidoczniony w dokonanej przez Micheleta ocenie przemówienia inauguracyjnego, pisze: „Ta nauka (teoria poznania — AJN) stanowi raczej formalną podstawę całej filozofii; jest ona tą, od której musi wyjść ostateczne rozstrzygnięcie dotyczące właściwej metody w filozofii i nauce w ogóle"[119]. Z kolei Michelet, zaraz na wstępie, zarzuca mu, że „Heglowskie »zrównanie logiki z metafizyką«, nierozdzielność formy i treści wyjaśnia jako niedopuszczalne"[120]. Pokazuje to zatem, że tekst Zellera i omówienie Micheleta będą się poruszały w niesprowadzalnych do siebie przestrzeniach.

„Wiekopomną zasługą Kanta jest to, że filozofię wyprowadził z tego dogmatyzmu, nie tylko ponownie ożywił pytanie o źródło i prawdę naszych przedstawień, lecz rozwiązał je także o wiele bardziej gruntownie i szczegółowo niż którykolwiek z jego poprzedników"[121]. Zeller zwraca

---

[116] Zob. E. Zeller: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie. Zusätze*. In: Idem: *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*..., s. 496—526.

[117] *Sitzungsbericht der Philosophischen Gesellschaft*. „Der Gedanke" 1862, Bd. 3, s. 292.

[118] K.L. Michelet: *Persönliches. Zeller, als Kritiker und Empiriker*. „Der Gedanke" 1862, Bd. 3, s. 288—292; por. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 179.

[119] E. Zeller: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie*..., s. 10—11.

[120] G.L. Michelet: *Persönliches. Zeller, als Kritiker und Empiriker*..., s. 288.

[121] E. Zeller: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie*..., s. 13.

przy okazji uwagę, że Kant przyznaje rację zarówno empiryzmowi, jak i racjonalizmowi[122]. W gruncie rzeczy niezwykle interesujące jest „uproszczenie", jakiego dopuszcza się Michelet w ocenie stanowiska Zellera. Dla Micheleta bowiem — który z pewnością nie czyta w tym miejscu Zellera — teoria poznania jest psychologią. Gdyby działo się to po roku 1870, a nie w listopadzie 1862 roku, wówczas można by powiedzieć, że Michelet odczytuje Kanta (i Zellera) w kontekście dzieła Jürgena Bony Meyera *Kants Psychologie*[123]. Teraz jednak można jedynie domniemywać, że odczytuje go w świetle interpretacji Friesa, bądź też — dokładniej — w świetle, w jakim Kuno Fischer widział Friesa. „Zastąpienie logiki formalnej psychologią (»teoria poznania«) jako »realną podstawą« zamiast metafizyką, co proponuje Zeller (s. 9), także nie zapełni rozziewu między myśleniem a bytem, który otwiera on przed naszymi zdziwionymi oczyma"[124].

Nie zmienia to jednak wartości inauguracyjnego przemówienia Zellera, który wyznacza — i to chyba najważniejsze osiągnięcie tego artykułu — teorii poznania dwa zadania. „Pytanie pierwsze jest pytaniem o źródła, z którego wynikają nasze przedstawienia"[125], natomiast pytanie drugie jest pytaniem „o prawdę przedstawień"[126]. Niezależnie jednak od tego, że Zeller wskazuje wagę tych pytań, najważniejsza uwaga dotycząca jego wystąpienia zawarta jest u Micheleta; jej fragment warto przytoczyć. „Ubolewamy tylko, że słynny historyk filozofii greckiej całkowicie zapomniał tu stanowisko Platona z *Państwa*, gdy wymaga on od filozofów, aby od hipotez, którym Platon wyznacza tylko podrzędną rolę, wznosić się do bezzałożeniowego pryncypium wszechświata. Chociaż ubolewamy dalej, że wywodzący się ze szwabskiej szkoły Hegla Zeller jest pierwszym, który niepoprawnie krytykuje szkołę, zachowując nazwę, to jesteśmy dalecy od tego, aby przyjąć, że stało się to z powodu pragnienia oryginalności, ponieważ jego zdania są tylko oryginalne. Jeśli potem słyszymy go nawet ponownie narzekającego, z nowym Schellingiem, że cały rozwój filozofii niemieckiej od Kanta jest »jednostronną i niebezpieczną drogą« (s. 14), to przecież uznajemy jeszcze za przedwczesny ewentualny okrzyk tryumfu neokantystów, albo też Trendelenburga, który nastąpił, kiedy to jeden z dialektyków stał się empirykiem; przynajmniej Zeller nie stał się kantystą, chociaż oczywiście nazywa swe stanowisko »krytycyzmem«"[127]. Dlatego też Zeller jest postacią niezwykle ważną dla rozwoju neokantyzmu. W świetle tego Marek Kazimier-

---

[122] Zob. ibidem, s. 13—14.

[123] J.B. M e y e r: *Kants Psychologie*. Berlin 1870.

[124] G.L. M i c h e l e t: *Persönliches. Zeller, als Kritiker und Empiriker...*, s. 289.

[125] „Die erste Frage ist die nach den Quellen, aus denen unsere Vorstellungen entspringen". E. Z e l l e r: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie...*, s. 21.

[126] Ibidem, s. 23.

[127] G.L. M i c h e l e t: *Persönliches. Zeller, als Kritiker und Empiriker...*, s. 291.

czak akcentuje wagę stanowiska Köhnkego, dostrzegającego „historyczną doniosłość słynnego wystąpienia Zellera nie w tym, że wraz z jego mową nastąpiła akademicka promocja pojęcia *Erkenntnistheorie*, lecz w tym, że wystąpienie akademickie Zellera sprowokowało heglistę Micheleta do określenia swego kolegi inwektywą »neokantysta«"[128].

Kłopotów przysparza — o czym była już mowa — termin „teoria poznania". Istotnym elementem przejścia od wczesnego neokantyzmu do neokantyzmu było właśnie uczynienie z teorii poznania filozofii pierwszej, ale błędne jest przekonanie, że termin ten wprowadził Zeller. Problem jest złożony i w gruncie rzeczy trudno jednoznacznie ustalić, kto w rzeczywistości pierwszy tego terminu użył. Już w roku 1840 posłużył się nim uczeń Friesa Ernst Friedrich Apelt. Köhnke twierdzi, że terminu tego — posługując się wieloma synonimami — po raz pierwszy użył Wilhelm Gottlieb Tennemann w jedenastym tomie swej *Geschichte der Philosophie* z roku 1819[129]. W tym samym czasie, kiedy Zeller wystąpił ze swym tekstem, Jakob Sengler (1799—1878), profesor fakultetu teologii katolickiej Uniwersytetu w Marburgu, opublikował duży — składający się z dwóch części — artykuł poświęcony teorii poznania[130]. Obydwa artykuły nawiązują do wydanego w roku 1858 pierwszego tomu książki *Erkenntnißlehre*[131] (tom drugi się nie ukazał). Problem teorii poznania podjęty został systematycznie także w dwunastym tomie czasopisma „Philosophische Monatshefte". Pytanie to podjął Hans Vaihinger[132], a następnie odpowiedział mu krótko uczeń Weissego Rudolf Seydel (1835—1892)[133]. Dopisek redaktora jest taki, że Friedrich Harms (1816—1880) zwracał uwagę na fakt, że właśnie on podjął tę kwestię[134]. W istocie bowiem Harms mówi o teorii poznania już w swej książce z 1845 roku[135]. Vaihinger jest jednak przekonany, że pierwszy zwrócił uwagę na teorię poznania Reinhold, chociaż dopiero jego syn Ernst w sposób świadomy posługiwał się tym terminem[136]. Problem

---

[128] Zob. M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm*..., s. 142, przypis.

[129] Zob. K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 62. Por. W.G. T e n n e m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 11. Leipzig 1819, s. 237.

[130] J. S e n g l e r: *Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1860, Bd. 37, s. 51—72; 1861, Bd. 38, s. 1—21.

[131] J. S e n g l e r: *Erkenntnißlehre*. Bd. 1. Heidelberg 1858.

[132] H. V a i h i n g e r: *Über den Ursprung des Wortes „Erkenntnistheorie"*. „Philosophische Monatshefte" 1876, Bd. 12, s. 84—90.

[133] R. S e y d e l: *Zur Geschichte des Wortes „Erkenntnisstheorie"*. „Philosophische Monatshefte" 1876, Bd. 12, s. 188—189.

[134] Ibidem, s. 189.

[135] F. H a r m s: *Der Anthropologismus in der Entwicklung der Philosophie seit Kant und Ludwig Feuerbachs Anthroposophie*. Leipzig 1845, s. 172—175.

[136] Zob. H. V a i h i n g e r: *Über den Ursprung des Wortes „Erkenntnistheorie"*..., s. 86.

wszakże, zdaniem Vaihingera, polega na tym, że tak naprawdę pojawił się dopiero w roku 1862, w słynnym artykule Zellera. „Jednakże nagle — pisze Vaihinger — słowo wyłoniło się w roku 1862 w znanym wykładzie E. Zellera: »Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie«, którym otworzył on swe wykłady o »logice i teorii poznania«. Przez to nazwa stała się powiedzeniem"[137]. W czasach współczesnych problem ten podjął również Klaus Ch. Köhnke[138], ale inaczej niż Vaihinger wskazuje on Benekego, jako tego, który pierwszy posługuje się tym terminem[139].

Zasługa Zellera polega nie na ustanowieniu teorii poznania, lecz na wykazaniu jej znaczenia dla dalszych losów filozofii. Z takim przekonaniem już 26 października 1862 roku, a więc cztery dni po wygłoszeniu wykładu inauguracyjnego, składa Zeller w heidelberskim wydawnictwie Karla Groosa swój wykład i na początku pisze: „Jeśli ten wykład oddaję do wiadomości ogółu, to dzieje się to w nadziei, że może także inni skłonią się do tego, aby zwrócić uwagę na poruszone tutaj kwestie i rozwijać je w naukowy sposób"[140]. Przede wszystkim warto podkreślić, że Zeller nie akceptuje Heglowskiego zrównania logiki z metafizyką. „Moim zdaniem — pisze — to zrównanie logiki z metafizyką albo ontologiczną częścią metafizyki jest niedopuszczalne"[141]. A nieco dalej stwierdza: „Dlatego logika w tak niewielkim stopniu zbiega się z metafizyką, jak z jakąkolwiek inną, bezpośrednio na poznanie przedmiotu skierowaną częścią systemu filozoficznego, lecz ją wyprzedza; tamta ma badać najbardziej ogólne określenia wszelkiego tego, co rzeczywiste, ta — formy i prawa ludzkiej aktywności poznawczej"[142]. Zeller podkreśla, że nieuzasadnione jest twierdzenie, iż wadą starożytnej logiki było to, że brakowało jej realnej podstawy, i kontynuuje: „(...) tylko nie będzie jej poszukiwać w metafizyce, lecz w teorii poznania"[143].

Zagadnienie relacji między logiką a metafizyką było bardzo mocno dyskutowane w ramach filozofii poheglowskiej, co często prowadziło do nieporozumień dotyczących roli Zellera. Problem początku teorii poznania — o czym była już mowa — jest o wiele bardziej złożony. Warto jednak zwrócić uwagę na analizy Jakoba Senglera, który w 1858 roku (cztery lata przed wygłoszeniem przez Zellera omawianego wykładu) opublikował wspomnianą już książkę poświęconą poznaniu. „Tak więc — pisał Sengler —

---

[137] Ibidem.

[138] K.Ch. K ö h n k e: *Über den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie — und dessen vermeintliche Synonyme*. „Archiv für Begriffsgeschichte" 1981, Bd. 25, s. 185—210.

[139] Zob. K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 62.

[140] E. Z e l l e r: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie...*, s. 3.

[141] Ibidem, s. 6.

[142] Ibidem, s. 8—9.

[143] Ibidem, s. 9.

nauka o poznaniu jest drogą do pewności i prawdy, w niej duch rozpoczyna swe lata nauki i wędrówki, aby orientować się w wewnętrznym i zewnętrznym świecie i dotrzeć do perfekcji w poznawaniu"[144]. Co interesujące, Sengler problem teorii poznania dostrzega w nawiązaniu do filozofii Weissego, gdyż omawiając jego poglądy, pisze: „Logika co do swego prawdziwego pojęcia nie jest tylko nauką o myśleniu, lecz nauką o poznaniu w całej rozciągłości i stanowi przeciwieństwo metafizyki jako nauki o bycie"[145]. Sengler odwołuje się w tym miejscu do Weissego, który napisał: „Dlatego też logika co do swego prawdziwego pojęcia (...) nie jest tylko nauką o myśleniu, lecz nauką o poznaniu w całej rozciągłości i jako taka stanowi odpowiednie, ale w porządku systemu poprzedzające przeciwieństwo metafizyki jako nauki o bycie"[146].

Nie należy w tym miejscu umniejszać zasługi Zellera, bo polega na tym, że wyraża on przekonanie, iż teoria poznania „stanowi raczej formalną podstawę całej filozofii"[147]. Bez wątpienia, teorię poznania wiąże z Kantem, podkreślając, że to właśnie on filozofię wydobył z dogmatyzmu, „nie tylko na nowo ożywił pytanie o źródło i prawdę naszych przedstawień, lecz je także — inaczej niż ktokolwiek z jego poprzedników — bardziej szczegółowo i znacząco rozwiązał"[148]. Dalej jednak podkreślić trzeba, że filozofię Hegla postrzega Zeller jako dopełnienie filozofii Kanta i postawionych przezeń problemów. Jest ona „tylko zwieńczeniem owego idealizmu, który z pełną konsekwencją wyniknął z Kantowskiej krytyki władz poznawczych"[149]. I właśnie w tym zdaje się tkwić klucz do neokantyzmu.

Sam Zeller swój neokantyzm potwierdza, uznając właśnie, że „filozofia powinna otrzymać nowy fundament, kiedy teoria poznania zostanie wyniesiona do jej podstawy"[150]. Stanie się to wówczas, gdy filozofia — jako teoria poznania — powróci do Kanta. „Jednakże początkiem — pisze Zeller — ciągu rozwojowego, w którym znajduje się nasza teraźniejsza filozofia, jest Kant, a naukowe osiągnięcie, za którego pomocą Kant utorował nową drogę filozofii, stanowi jego teoria poznawania. Przede wszystkim do tego badania będzie wracać każdy, kto chce skorygować podstawy naszej filozofii, a pytania, które sobie postawił Kant, należy na nowo zbadać

---

[144] J. S e n g l e r: *Erkenntnißlehre*. Bd. 1..., s. 39.

[145] J. S e n g l e r: *Über das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie*. Heidelberg 1837, s. 335—336.

[146] Ch.H. W e i s s e: *Grundzüge der Metaphysik*. Hamburg 1835, s. 79.

[147] E. Z e l l e r: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie*..., s. 10—11.

[148] Ibidem, s. 13.

[149] Ibidem, s. 18.

[150] U. S i e g: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*..., s. 36.

w duchu jego krytyki, aby dzięki wzbogaceniu naukowymi doświadczeniami naszego stulecia uniknąć błędów, jakie popełnił Kant"[151]. Przytoczony fragment zawiera wszystkie wymagane elementy odnowienia kantyzmu, a szerzej — określonej filozofii: wskazanie punktu wyjścia (Kant), wskazanie metody, a ściślej — sposobu postępowania (teoria poznania), oraz przestrogę przed popełnionymi przez wskazanego w punkcie wyjścia filozofa błędami. Jeśli dodać do tego fakt, że tekst wystąpienia stał się bardzo szybko znany — dzięki błyskawicznemu drukowi i reakcji Micheleta — można inauguracyjne wystąpienie Zellera uznać za najważniejszy impuls do powstania neokantyzmu.

Warto dodać, że Zeller kilkakrotnie powracał do problematyki dotyczącej sytuacji filozofii w Niemczech. 24 października 1872 roku wygłosił wykład z okazji otwarcia cyklu wykładów poświęconych historii filozofii na Uniwersytecie Berlińskim, gdzie został powołany w miejsce zmarłego Trendelenburga. Wykład zatytułowany był *Über die gegenwärtige Stellung und Aufgabe der deutschen Philosophie*[152]. A jeszcze wcześniej, bo 23 listopada 1868 roku, wygłosił w Heidelbergu wykład *Über die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften*[153]. Powraca tu motyw teoriopoznawczy, choć Zeller wyraźnie podkreśla, że filozofia nie powinna się ograniczać do teorii poznania. „Filozofia — mówił w przemówieniu wygłoszonym w Heidelbergu z okazji urodzin wielkiego księcia Karla Friedricha von Baden (1728—1811) — nie powinna oznaczać szczególnej części dążeń skierowanych ku poznaniu, lecz ich całość; nie j e d n ą naukę, lecz naukę; »nauka« i »filozofia« winny być używane niemal równoznacznie"[154]. Dlatego też, kiedy w piętnaście lat po wygłoszeniu wykładu *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* dopisuje Zeller swoje uwagi, rozpoczyna od zdania, które brzmi: „Od czasu, kiedy powyższy wykład został wygłoszony i po raz pierwszy opublikowany, niejedno zmieniło się w odniesieniu do stanu pytań, którymi się zajmuje"[155]. To wszystko, co działo się jednak po roku 1862, nie zmienia wartości wykładu inauguracyjnego wygłoszonego w Heidelbergu. Datę tę uwyraźnia dodatkowo fakt świętowania setnej rocznicy urodzin Johanna Gottlieba Fichtego.

---

[151] E. Z e l l e r: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie*..., s. 21.

[152] E. Z e l l e r: *Über die gegenwärtige Stellung und Aufgabe der deutschen Philosophie*. In: I d e m: *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*..., s. 467—478.

[153] E. Z e l l e r: *Über die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften*. In: I d e m: *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*..., s. 445—466.

[154] Ibidem, s. 446.

[155] E. Z e l l e r: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie. Zusätze*..., s. 496.

6.4. Rok 1865?

W roku 1865 nakładem stuttgarckiego wydawnictwa Carla Schobera ukazała się książka 25-letniego wówczas doktora filozofii Ottona Liebmanna[156]. Liebmann urodził się 2 lutego 1840 roku w Löwenberg (dziś Lwówek Śląski), ale już gdy miał 9 lat, rodzina opuściła Śląsk i przeniosła się najpierw do Frankfurtu nad Menem, a niedługo później — jeszcze tego samego 1849 roku — do Berlina[157]. Liebmann uczęszczał do słynnego berlińskiego Friedrich-Wilhelm-Gymnasium, którego dyrektorem był w tamtym czasie brat słynnego historyka Leopolda von Ranke (1795—1886)[158]. Po ukończeniu gimnazjum Liebmann rozpoczął w roku 1859 studia na uniwersytecie w Jenie, gdzie kształcił się pod kierunkiem Kunona Fischera. Studiował także w Lipsku, w którym słuchał przede wszystkim wykładów Gustava Theodora Fechnera (1801—1887) i Moritza Wilhelma Drobischa. W roku 1863 Liebmann doktoryzował się w Halle na podstawie pracy *De philosophandi methodo commentatio germanisce et latina conseripta*[159]. W tym czasie przeniósł się do Tybingi, gdzie habilitował się w 1866 roku na podstawie swej najbardziej znanej pracy — opublikowanej rok wcześniej — *Kant und die Epigonen*. W roku 1870 wybuchła wojna między Prusami a Francją, Liebmann zaś wziął w niej udział jako ochotnik[160], a następnie — w roku 1872 — został powołany na nowo utworzony uniwersytet w Strassburgu. W dziesięć lat później, w 1882 roku, Liebmann objął katedrę filozofii w Jenie, jako następca Carla Fortlagego[161]. W Jenie pracował Liebmann do czasu swej emerytury w roku 1911. Zmarł tamże 14 stycznia 1912 roku.

Liebmann jest oczywiście znany przede wszystkim jako autor słynnej publikacji, uchodzącej powszechnie za dzieło rozpoczynające neokantyzm, a mianowicie *Kant und die Epigonen*. Należy wszakże zwrócić uwagę na dwie kwestie, które w kontekście filozofii Liebmanna są niezwykle istotne. Pierwszą z nich jest niewątpliwie działalność naukowa Liebmanna, nieograniczająca się do wspomnianej książki i powodująca,

---

[156] O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen*. 2. Aufl. ...

[157] Zob. H.-L. O l l i g: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. 9. Dlatego Gerhard Lehmann pisze: „Liebmann ist Schlesier". G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953, s. 64.

[158] H.-L. O l l i g: *Der Neukantianismus...*, s. 9.

[159] Zob. M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm...*, s. 163.

[160] Z tego okresu pochodzi jego książka *Vier Monate vor Paris*, która po raz pierwszy została opublikowana anonimowo w roku 1871.

[161] Carl Fortlage urodził się 12 czerwca 1806 roku w Osnabrück, a zmarł 8 listopada 1881 roku w Jenie. Studiował w Heidelbergu i Berlinie, a od roku 1846 był profesorem filozofii w Jenie.

że zalicza się go do neokantyzmu, a konkretnie — do nurtu neokantyzmu metafizycznego[162]. Podział, dokonany przez Traugotta Konstantina Österreicha, w którego wyniku Liebmann uznawany jest za metafizyka, zasadniczo nie budzi wątpliwości. Jednakże nie wolno zapominać, że jest Liebmann także autorem innych prac. Oto bowiem w roku 1876 wyszła książka *Zur Analysis der Wirklichkeit*...[163], w roku 1884 zaś opublikowano dzieło *Die Klimax der Theorien*...[164]. Drugą niezwykle ważną kwestią jest zaliczenie Liebmanna do przedstawicieli wczesnego neokantyzmu. Kwestia ta również wymaga kilku uwag. Oczywiście, nie chodzi bynajmniej o to, by kwestionować zwyczajowe zaliczenie Liebmanna do wczesnego neokantyzmu, który wyraźnie odróżnia się od neokantyzmu szkoły badeńskiej i szkoły marburskiej. Trudność sprawia określenie kryteriów zaliczenia Liebmanna — bądź kogokolwiek innego — do określonego nurtu neokantowskiego. Data urodzin i śmierci nie jest tu miarodajna. Liebmann urodził się wszak tylko dwa lata wcześniej niż Hermann Cohen — ten bowiem urodził się 4 lipca 1842 roku w Coswig (Anhalt), natomiast zmarł 4 kwietnia 1918 roku, a więc sześć lat później niż Liebmann. W sensie problemowym filozofów tych dzieli epoka, toteż trudno znaleźć wspólny mianownik dla problematyki neokantyzmu Liebmanna i Cohena — oczywiście poza nazwiskiem Kanta. Kwestia podziałów wydaje się jednak drugorzędna, choć rzecz jasna neokantyzm będzie się dzielić ze względu na sposób rozumienia Kanta, a nie z uwagi na Kanta samego.

Zaliczenie Liebmanna do wczesnego neokantyzmu z pewnością jest uzasadnione, na co niezależnie zwracają uwagę Traugott K. Österreich[165] oraz Marek Kazimierczak[166]. Gerhard Lehmann opisuje relację Liebmanna do neokantyzmu w kontekście Kunona Fischera: „Wszedł do szkoły Kunona Fischera (1824—1907), którego książka o Kancie (1860/1) dała ogromny impuls ruchowi kantowskiemu (*Kantbewegung*), chociaż Fischera jako heglisty nie można właściwie zaliczyć do neokantyzmu. Samego jednakże Liebmanna tak"[167]. Ale wówczas, gdy w latach dwudziestych dwudziestego wieku jak grzyby po deszczu wyrastają metafizyczne interpretacje Kanta, nie można do nich zaliczyć Liebmanna, gdyż od ośmiu lat

---

[162] F. Überweg: *Grundriss*..., Teil 4, 13. Aufl., s. 417.

[163] O. Liebmann: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen*. Straßburg 1876.

[164] O. Liebmann: *Die Klimax der Theorien. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre*. Straßburg 1884. Zob. H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus*..., s. 11—12.

[165] F. Überweg: *Grundriss*..., Teil 4, 13. Aufl., s. 417.

[166] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*..., s. 163, przypis 2.

[167] G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 63.

już nie żył[168]. Problem polega wszakże na tym, że Überweg używa terminu *Kantbewegung* („ruch kantowski"). Nie stoi to jednak w sprzeczności z dokonanym dotychczas podziałem filozofii po Kancie, gdyż Österreich pisze w następujący sposób: „Właściwy, nowoczesny ruch kantowski rozpoczyna się wszakże dopiero w latach sześćdziesiątych. Trzy nazwiska wyznaczają jego początek: Kuno Fischer, Eduard Zeller, O. Liebmann"[169]. Pisze zatem Österreich o właściwym ruchu kantowskim, który można wiązać z wczesnym neokantyzmem, a później — także z neokantyzmem właściwym (marburskim i badeńskim).

Młodzieńcze dzieło Liebmanna rozpatrywać należy w kilku płaszczyznach. Pierwszą z nich jest oczywiście płaszczyzna problemowa, którą autor porusza. Z jednej strony najczęściej z tym właśnie dziełem wiązano początek neokantyzmu, choć dziś nie jest to takie oczywiste. Z drugiej strony początek neokantyzmu wiązało się z dziełem Liebmanna ze względu na jego „rewolucyjny" charakter. Innymi słowy, Liebmann miał wprost wyrazić to, czego nie powiedział na przykład Rudolf Haym, który swoje „neokantowskie" dzieło zwieńczył wnioskiem, że „Filozofia przyszłości będzie znowu krytyczna i transcendentalna"[170]. Z pierwszą wyróżnioną płaszczyzną wiąże się druga. Chodzi mianowicie o ostateczne rozprawienie się z filozofią spekulatywną, wiązaną z nazwiskiem Hegla. Znajduje to także wyraz w książce Liebmanna, który krytykuje — i określa mianem epigonów — reprezentantów różnorodnych kierunków filozoficznych, a mianowicie zarówno idealizmu (Fichte, Schelling oraz Hegel), jak i realizmu (Herbart), kierunku empirycznego (Fries), jak i transcendentnego (Schopenhauer)[171]. Sam Liebmann tłumaczy to w sposób następujący: „Ci (filozofowie — AJN) natomiast, na których właśnie patrzymy i których systemy określa się dotychczas mianem filozofii dziewiętnastego wieku, a mianowicie Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Fries i Schopenhauer, muszą zostać uznani wielkimi architektami (filozofii — AJN). Z jednej strony zależą wprawdzie tak bardzo od filozofii Kantowskiej, że bez niej ich filozofia byłaby nie tylko niezrozumiała, lecz także niemożliwa. Z drugiej strony konsekwencje tamtej wspólnej podstawowej nauki wyciągnęli do tego stopnia i w tak różny sposób, że trzeba ich uznać za samodziel-

---

[168] Z tego powodu brakuje go w książce poświęconej temu zagadnieniu. Zob. Ch. B a e r t s c h i: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre*. Zürich 2004.

[169] „Die eigentliche moderne Kantbewegung beginnt jedoch erst in den sechziger Jahren. Drei Namen bezeichnen ihren Anfang: Kuno Fischer, Ed.(uard — AJN) Zeller, O. Liebmann". F. Ü b e r w e g: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. 417.

[170] R. H a y m: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Berlin 1857, s. 468.

[171] Zob. H.-L. O l l i g: *Der Neukantianismus...*, s. 10.

nych myślicieli"[172]. Z tym z kolei wiąże się trzecia płaszczyzna, a mianowicie wyznaczająca już widzenie Kanta w ramach neokantyzmu. Rzecz w tym, że dla wszystkich tych filozofów znajduje Liebmann wspólny mianownik — jak zauważa Helmut Holzhey[173] — wspólne założenie, które określać ma, zdaniem Liebmanna, ich filozofię, to znaczy założenie istnienia rzeczy samej w sobie. Wszystkie te kierunki operują pojęciem „rzecz sama w sobie", a tymczasem pojęcie to oznacza *ein hölzernes Eisen*, „drewniane żelazo"[174]. Kantowski problem rzeczy samej w sobie w filozofii Liebmanna sprowadza się do tego, że — jak słusznie zauważa Wilhelm Windelband — „właśnie w sposobie, w jaki słusznie zwalczał tutaj Liebmann powszechnie używane, w sensie nadanym mu przez Jacobiego i Reinholda, pojęcie »rzeczy samej w sobie« jako całkowicie nieużyteczne, zyskują rację swego istnienia pryncypia prawdziwego Kanta"[175]. Sens zatem wypowiedzi Windelbanda, próbującego uchwycić myśl Liebmanna, jest taki, że oto Liebmann zwalcza niewłaściwe rozumienie rzeczy samej w sobie. A jak jest w istocie?

---

[172] O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen*..., s. 5—6. Przy okazji dodać trzeba, że takich myślicieli, jak: Jäsche, Beck, Bouterwek, Krug oraz Reinhold, Liebmann nie ceni i nazywa ich „podrzędnymi głowami" bądź też „taczkarzami". Zob. ibidem, s. 5.

[173] Helmut Holzhey zauważa w tym kontekście: „Der verbreiteten Kritik am deutschen Idealismus gab *Otto Liebmann* (1840—1912) einen besonders beredten Ausdruck, indem er in seinem Buch »Kant und die Epigonen« (1865) die gesamte nachkantische Philosophie auf den gemeinsamen Nenner brachte, vergebliche Denkbemühung um das Ding an sich gewesen zu sein, dessen Unterscheidung von den Erscheinungen schon Kant als Fehler oder Inkonsequenz vorgehalten werden müsse, weil die Vorstellung eines Außerräumlichen und Außerzeitlichen ein »hölzernes Eisen« sei". *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von W. R ö d. T. 12: H. H o l z h e y, W. R ö d: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. München 2004, s. 32.

[174] Liebmann tak charakteryzuje filozofię Kanta dotyczącą rzeczy samej w sobie: „Im Allgemeinen besteht diese Inconsequenz darin: Während aus der transscendentalen Aesthetik und der, von K a n t selbst hervorgehobenen und oft wiederholten Thatsache, daß der theoretische Intellect nur innerhalb seiner Erkenntnißformen oder mittelst seiner Functionen erkennen darf, und irgend Etwas, was außer diesen und unabhängig von ihnen existiren sollte, ihm gar nicht in den Sinn kommen kann, n o t h w e n d i g f o l g t, daß wir etwas Außerräumliches und Außerzeitliches durchaus nicht vorzustellen oder gar zu denken vermögen, läßt sich K a n t von vornherein doch dazu herbei, ein solches, von des Erkenntnißformen emancipirtes, also irrationales Object anzuerkennen, d.i. etwas vorzustellen, was nicht vorstellbar ist — **ein hölzernes Eisen** (podkr. — AJN)". O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen*. 2. Aufl..., s. 24—25. Zob. także ibidem, s. 34. Por. H.-L. O l l i g: *Der Neukantianismus*..., s. 10.

[175] „Gerade in der Art, wie Liebmann hier den landläufigen, Jacobi-Reinholdschen Begriff des »Ding-an-sich« mit Recht als völlig unbrauchbar bekämpft, kommen die Prinzipien des wahren Kants zu ihrem Rechts". W. W i n d e l b a n d: *Otto Liebmanns Philosophie*..., s. IV.

Jedyny rozdział książki Liebmanna, który nie kończy się słynnym zawołaniem, dotyczy filozofii Kanta i nosi tytuł *Die Hauptlehre und der Hauptfehler K a n t s*[176]. Otto Liebmann podejmuje więc w nim problem rozumienia filozofii Kanta, a ściślej — oczyszczenia jej z rozmaitych naleciałości, z jakimi styka się czytelnik. W tym celu odwołuje się Liebmann do nauki Kanta o formach naoczności oraz kategoriach. Argument nie jest nowy, i to nie tylko z dzisiejszej perspektywy, lecz także z perspektywy czasów, w jakich neokantyzm się rodził. Oczywiście, problem sprowadza się do pogodzenia stanowiska idealizmu transcendentalnego z istnieniem rzeczy samej w sobie. Właśnie bowiem w tym kontekście mówi Liebmann o niekonsekwencji Kanta. „Stanowisko — zauważa — idealizmu transcendentalnego, które *de facto* zawiera empiryczny realizm, powstało całkowicie konsekwentnie; i dotąd Kantowska filozofia jest także niezbita"[177]. Teza Liebmanna jest o tyle ciekawa, że nieco wcześniej powołuje się na Herbarta, którego zdaniem Kantowski dowód form naoczności i kategorii (metafizyczna dedukcja kategorii) opiera się na błędnym sylogizmie, a mianowicie *quaternio terminorum*[178]. Należy się wszakże zastanowić nad inną kwestią, a mianowicie taką, czy Liebmann uchwycił filozofię Kanta. Windelband stwierdza: „Ale naturalnie Kant musiał zostać ponownie odkryty; ba, sam Liebmann musiał go odkryć dopiero dla siebie samego!"[179]. Do Windelbanda odwołuje się ponadto Bruno Bauch[180], co podkreśla także Harald Schwaetzer[181]. Lehmann twierdzi, że filozofia zarówno Windelbanda, jak i Brunona Baucha jest bliska Liebmannowi[182].

„O tym, że Kant — zauważa Otto Liebmann — nie pozostał całkowicie wierny swej pierwotnej nauce, wiedziano już wcześniej. Powszechnie znany jest fakt, od czasów Artura Schopenhauera, udowodnionej dokładnej różnicy między pierwszym wydaniem *Krytyki czystego rozumu* a kolejnymi wydaniami, w swoim synoptycznym wydaniu przedstawił to publiczności Rosenkranz, a Kuno Fischer wyjaśnił w zrozumiały i ładny sposób"[183]. Dzisiaj sprawa ta wygląda inaczej niż w czasach Liebmanna. Wiadomo, że pierwszym, który zwrócił uwagę na różnice pomiędzy pierwszym a drugim wydaniem *Krytyki czystego rozumu*, był Jacobi. Pogląd taki głosi Gerhard Lehmann: „Jacobi, a nie dopiero Schopenhauer, jest tym, który początko-

[176] O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen*. 2. Aufl. ..., s. 18.
[177] Ibidem, s. 23.
[178] Zob. ibidem, s. 19.
[179] W. W i n d e l b a n d: *Otto Liebmanns Philosophie*..., s. III.
[180] B. B a u c h: *Vorwort des Herausgebers*. In: O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen*. 2. Aufl. ..., s. VII.
[181] H. S c h w a e t z e r: *Otto Liebmanns kritische Metaphysik*..., s. XX, przypis 29.
[182] Zob. G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 63—64.
[183] O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen*. 2. Aufl. ..., s. 24.

wo wskazał różnice w obydwu wydaniach i czystszy, bo bardziej subiektywistyczny, idealizm pierwszego wydania"[184]. Sam fakt niczego nie zmienia w ocenie filozofii Kanta, dokonanej przez Liebmanna, niemniej jednak jest to problem ważny dla uchwycenia źródeł neokantyzmu. W istocie bowiem najszerzej rozumiany ruch kantowski rozpoczyna się wraz z wydaniem *Krytyki czystego rozumu*, a zatem różnice wydań odgrywają tu rolę istotną. „Pierwszy skutek — pisze Wilhelm Windelband — *Krytyki czystego rozumu* wiązał się z jednej strony z trudnością jej badań i całkowitą oryginalnością jej teoriopoznawczego stanowiska, z drugiej strony — z okolicznością, że system Kanta został zestawiony tylko w połowie i potrzebował jeszcze uzupełnienia"[185]. Teza Windelbanda znaczy tylko tyle, że stosunkowo wcześnie uświadamiano sobie konieczność podjęcia problematyki filozoficznej zainicjowanej przez Kanta, a tym samym nikt nie czekał, aż ta filozofia zostanie przedstawiona w sposób wyczerpujący. Natomiast w innym miejscu Windelband ocenia filozofię Liebmanna i stwierdza, że jego historyczne miejsce polega na tym, iż „pomiędzy Scyllą psychogenetycznego empiryzmu a Charybdą neoidealistycznej metafizyki mocną ręką poprowadził okręt krytycyzmu"[186]. Pozostając w tym duchu rozważań, Hugo Falkenheim podkreśla, że późniejsze dzieło Liebmanna, a mianowicie *Die Klimax der Theorien...*, zostało skierowane przeciw szerzącemu się w filozofii odnowieniu filozofii Francisa Bacona[187].

W gruncie rzeczy sprzeciw Liebmanna da się wyrazić w następującym zdaniu: „To, co leżące poza czasem i przestrzenią, jest raz na zawsze n o n s e n s e m"[188]. Liebmann bowiem uznaje, że właściwe odczytanie Kanta powinno wyglądać następująco: „Nasz intelekt poznaje tylko dane w czasie i przestrzeni elementy doświadczenia, jako przedmioty powiązane przez kategorie"[189]. Zatem problemem jest istnienie rzeczy sa-

[184] G. L e h m a n n: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931, s. 16.

[185] W. W i n d e l b a n d: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2: *Die Blütezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart*. 7.—8. Aufl. Leipzig 1922, s. 190.

[186] W. W i n d e l b a n d: *Otto Liebmanns Philosophie...*, s. IX.

[187] Zob. H. F a l k e n h e i m: *Otto Liebmanns Kampf mit dem Empirismus*. „Kant-Studien" 1910, Bd. 15, s. 56.

[188] „Ein außerhalb von Raum und Zeit Liegendes ist ein für allemal — U n s i n n". O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen*. 2. Aufl. ..., s. 25.

[189] „U n s e r I n t e l l e c t e r k e n n t n u r d i e i n R a u m u n d Z e i t g e g e b e n e n E l e m e n t e d e r E r f a h r u n g, v e r k n ü p f t v o n d e n K a t e g o r i e n, a l s O b j e c t". O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen*. 2. Aufl. ..., s. 21. W przypisie odwołuje się do pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* Kanta (A 48, A 49, A 246 i A 253).

mej w sobie, gdyż oznaczać ma ona coś istniejącego poza naszymi władzami poznawczymi, a tymczasem jest to niemożliwe. Dlatego też zwraca uwagę Liebmann na niekonsekwencję, jaką w filozofii Kanta stanowi pojęcie zjawiska[190]. Zdaniem Haralda Schwaetzera, wynika z tego „wzajemne uwarunkowanie podmiotu i przedmiotu, które jest głównym przedmiotem rozważań w *Die Klimax der Theorien...*"[191]. „Tym samym — stwierdza Liebmann — także dzieło krytycyzmu zostało złożone do grobu, a tryumfuje dogmatyzm"[192]. Jest to zgodne z oceną filozofii Liebmanna dokonaną przez Brunona Baucha piszącego o „samodzielnej krytyce dogmatycznych pozostałości w obrębie krytycyzmu, które — by wyrazić to paradoksalnie — najbardziej nieszczęśliwie ujawniają się w złowieszczym pojęciu »rzeczy samej w sobie«"[193].

Liebmann zadaje następujące pytanie: „Co skłoniło Kanta do tego, aby dopuścić się tak oczywistego błędu. Jak wpadł na to, aby w swej filozofii przyjąć »rzecz samą w sobie«, dla której przecież nie pozostawił żadnego miejsca?"[194]. Krytyka fundamentalnego pojęcia filozofii Kanta, jakiej dokonuje Liebmann, jest jakby żywcem przepisaną krytyką autorstwa Jacobiego. Friedrich Heinrich Jacobi krytykuje w filozofii myśliciela z Królewca przede wszystkim pojęcie rzeczy samej w sobie, chociaż poddaje krytyce także rozumienie władz poznawczych. Podstawowy zarzut Jacobiego w stosunku do Kantowskiej rzeczy samej w sobie, zawarty w *Beilage* do *David Hume über den Glaube* noszącym tytuł *Über den transzendentalen Idealismus*, brzmi następująco: „Muszę przyznać, że ta trudność w studium filozofii Kantowskiej zajmowała mnie niemało, tak że *Krytykę czystego rozumu* musiałem zaczynać wciąż od nowa, ponieważ ciągle nie wiedziałem tego, że **bez** tego założenia (»rzecz sama w sobie« — AJN) nie mogłem pojąć tego systemu, a wraz z **nim** nie mogłem w nim pozostać"[195]. Najkrócej ujmując istotę krytyki Jacobiego, należy stwierdzić: skoro „zjawiska" są dopiero konstytuowane przez kategorie intelektu, to nie ma sensu mówić o „zjawiskach" czegoś takiego, jak „rzecz sama w sobie", a zatem zjawisko to nic innego jak czysty pozór. Jacobi był przekonany, że pytanie o istnienie rzeczy samych w sobie nie ma sensu, gdyż ważność kategorii można wykazać tylko w odniesieniu do po-

---

[190] O. Liebmann: *Kant und die Epigonen*. 2. Aufl. ..., s. 26.

[191] H. Schwaetzer: *Otto Liebmanns kritische Metaphysik...*, s. XXI.

[192] O. Liebmann: *Kant und die Epigonen*. 2. Aufl. ..., s. 27.

[193] B. Bauch: *Kritizismus und Naturphilosophie bei Otto Liebmann*. „Kant-Studien" 1910, Bd. 15, s. 116.

[194] O. Liebmann: *Kant und die Epigonen*. 2. Aufl. ..., s. 28.

[195] F.H. Jacobi: *David Hume über den Glaube*. In: Idem: *Werke*. Bd. 2. Leipzig 1815, s. 304.

znania[196]. Tych samych argumentów używa Liebmann starający się wskazać powody, dla których Kant jednak posłużył się pojęciem rzeczy samej w sobie, i stwierdza, że można tu wskazać dowód historyczny i psychologiczny. Pierwszy dowód odwołuje się do postaci Leibniza i Wolffa, natomiast drugi wiąże się z postacią Davida Hume'a. Znaczącą rolę przypisuje Liebmann książce Gottloba Ernsta Schulzego (1761—1833) *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, opublikowanej anonimowo w 1792 roku[197].

Liebmann w swej filozofii wyraża gorące przekonanie, co podkreśla również Lehmann, że problem całej filozofii pokantowskiej da się sprowadzić do pojęcia rzeczy samej w sobie[198]. Wydaje się przy okazji, że właśnie Lehmann najprościej, a zarazem najbardziej sensownie wyjaśnił intencję Liebmanna. „Inaczej niż Schopenhauer — stwierdza Lehmann — Liebmann (w swym młodzieńczym dziele) uznaje wartość tradycji idealistycznej. Wszystkich idealistycznych (a także nieidealistycznych) następców Kanta obarcza tylko jeden błąd. I ten błąd znajduje także u Kanta. Jest to pojęcie rzeczy samej w sobie"[199]. Liebmann stara się wskazać źródła błędu Kanta i jego następców. Przedstawia więc, jak już powiedziano, dowód historyczny i psychologiczny. Dowód historyczny (historyczna dedukcja) pojęcia rzeczy samej w sobie ma związek z tradycją leibnizjańsko-wolffiańską, natomiast dedukcja psychologiczna — jest podjęciem dyskusji z Schulzem. Liebmann zadaje pytanie: „Czy rzeczywiście sceptycyzm Hume'a został odparty przez krytykę rozumu?"[200]. Tym samym podkreśla Liebmann teoriopoznawczy charakter filozofii Kanta oraz konieczność dookreślenia relacji między dogmatyzmem a sceptycyzmem[201].

6.5. Rok 1866?

Friedrich Albert Lange, protoplasta neokantyzmu marburskiego, opublikował jedną z istotniejszych książek w tamtym czasie, a mianowicie

[196] Zob. N. H a r t m a n n: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Berlin—New York 1974, s. 29.

[197] Zob. O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen*. 2. Aufl. ..., s. 38.

[198] G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 64.

[199] Ibidem.

[200] O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen...*, s. 38.

[201] Zob. na ten temat A.J. N o r a s: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005, s. 94—96.

dzieło *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*[202]. Tu jednak, abstrahując od treści, do której trzeba będzie powrócić, należy zwrócić uwagę na fakt, że książka ukazała się już w październiku 1865 roku[203]. Tym samym potwierdzona zostaje „waga" roku 1865, a więc roku opublikowania przez Liebmanna jego głośnej pracy. W istocie bowiem w roku 1865 nie ukazała się tylko i wyłącznie jedna praca — dzieło Liebmanna — lecz dwie. Ale też nie można zapominać o tym, że książki te odgrywały zupełnie inną rolę. Dzieło Liebmanna miało na celu zwrócenie uwagi na konieczność powrotu do Kanta — dlatego było przede wszystkim głośne. Dzieło Langego szło jednak o wiele dalej. Jego celem była próba przeciwstawienia się materializmowi — przynajmniej w sformułowaniu wulgarnych materialistów — i filozoficzne przedstawienie poglądów fizjologicznych.

„Moim celem — pisze we wstępie do pierwszego wydania swej książki Lange — było ni mniej, ni więcej tylko pobudzenie do definitywnego załatwienia pewnych kardynalnych punktów w spornej kwestii materializmu, a ponieważ te punkty dotyczą właśnie przeciwieństwa materializmu i idealizmu, wiedzy i zmyślenia, empirii i transcendencji, to przedmiot dzieła sięga dalej, niż zapowiada to tytuł"[204]. Wstępu tego brakuje jednak w jedynym polskim tłumaczeniu książki Langego[205]. Lange odwołuje się do krytyków materializmu, a na pierwszym miejscu wymienia botanika Matthiasa Jakoba Schleidena należącego do grona zwolenników Friesa. Lange postrzega Schleidena jako największego przeciwnika materializmu występującego już u Kanta. Friedrich Michelis (1815—1886) jest jeszcze bardziej radykalny niż Schleiden, którego postrzega jako popularyzatora gubiącego istotę chrześcijaństwa[206]. Ponadto Lange wskazuje konieczność polemiki z koncepcją Ludwiga Noacka, ponieważ — wbrew niemu — uważa, że „ratunek idei na drodze praktycznej nie jest tylko pozorem, jak przedstawia to Noack"[207]. Co znamienne, sam Lange odwołuje się do tekstu Noacka[208], gdy pisze: „Przenigdy nie mógłbym wierzyć z Noackiem (...), że Kant, gdyby dożył naszych czasów, w ruchach oscylacyjnych (*in den*

[202] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus*...

[203] G. E d e l: *Einleitung*. In: H. C o h e n: *Werke*. Bd. 1: *Kants Theorie der Erfahrung*. Teil 1.1: *Text der dritten Auflage 1918 und Einleitung von Geert Edel*. Hildesheim—Zürich—New York 1987, s. 9*.

[204] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus*..., s. III.

[205] Zob F.A. L a n g e: *Historya filozofii materyalistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*. Tłum. A. Ś w i ę t o c h o w s k i, F. J e z i e r s k i. T. 1—2. Warszawa 1881.

[206] F. M i c h e l i s: *Der kirchliche Standpunkt in der Naturforschung. Ein Wort zur Verständingung über das Verhältnis der Naturforschung zu dem Glauben und der Hoffnung des Christen. Sendschreiben an Dr. M.J. Schleiden*. Münster 1855.

[207] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus*..., s. IV.

[208] L. N o a c k: *Kant mit oder ohne romantischen Zopf*?..., s. 253—281.

schwingenden Bewegungen) fizyków uznałby prawdziwą rzecz samą w sobie, gdyż przecież te ruchy są tylko następstwami (*Folgerungen*) czasowo-przestrzennej przyczyny z czasowo przestrzennych zjawisk, a empirycznie wynikające przyczyny byłyby jeszcze tak subtelne, że należałyby do całości świata zjawiskowego, który przeciwstawia »rzecz samą w sobie« wolną od warunków ludzkiej zmysłowości"[209].

Lange polemizuje ponadto z ujęciem Jürgena Bony Meyera, zarzucając mu, że materializm przeciwstawia kantyzmowi. Równie kategorycznie ocenia Lange Schopenhauera, potwierdzając, że jego brak w omawianej książce jest świadomy. „Muszę — pisze Lange — przyznać otwarcie, że wielu uczniów tego filozofa jest mi bliższych niż mistrz"[210]. Powodem, który sprawia, że Lange ceni uczniów Schopenhauera, jest książka autorstwa Juliusa Frauenstädta poświęcona zagadnieniu materializmu[211]. Ponadto do owoców filozofii Schopenhauera zalicza Lange pracę Aarona Mayera[212]. Zasługa wspomnianych dwóch pozycji polega właśnie na tym, że wprawdzie ich autorzy pozostają w zgodzie ze stanowiskiem Schopenhauera, ale bardziej obiektywnie niż sam mistrz starają się ocenić Kanta[213]. Ale samego Schopenhauera postrzega Lange jako filozofa, który robi krok wstecz — cofa się do filozofii przedkantowskiej, i stawia go w jednym rzędzie z takimi myślicielami jak Fries, Fichte i Herbart.

Dużą wagę przywiązuje Lange do *Listów przeciwko materializmowi* autorstwa Friedricha Fabriego[214]. W roku 1864 ukazało się już drugie wydanie tej książki, pierwsze zaś — w roku 1856, chociaż przedmowa do wydania pierwszego sygnowana jest datą 15 października 1855 roku[215]. Fabri jest dla Langego „teologicznym przeciwnikiem materializmu"[216], a jego książka — „najbardziej wyraźnym przykładem owego roztargnienia i wewnętrznej pustki, która charakteryzuje niemal całą tę literaturę"[217]. Najważniejszy jest, zdaniem Langego, list ósmy, podejmujący polemikę z najnowszym ujęciem stosunku między wiarą a wiedzą[218]. Z perspektywy religii chrześcijańskiej pisze Fabri o stosunku między wiarą a religią

---

[209] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus...*, s. IV—V.

[210] Ibidem, s. V.

[211] J. F r a u e n s t ä d t: *Der Materialismus. Seine Wahrheit und sein Irrthum. Eine Erwiderung auf Dr. Louis Büchner's „Kraft und Stoff"*. Leipzig 1856.

[212] A. M a y e r: *Zur Verständigung über Materialismus und Spiritualismus*. Gießen 1861.

[213] Na przykład zob. ibidem, s. 25—26. Mayer mówi: „Kant w ogóle nie chciał umniejszyć wartości indukcji, lecz raczej chciał jej oddać pełne prawo".

[214] F. F a b r i: *Briefe gegen den Materialismus*. 2. Aufl. Stuttgart 1864.

[215] Zob. ibidem, s. XIV.

[216] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus...*, s. X.

[217] Ibidem.

[218] F. F a b r i: *Briefe gegen den Materialismus...*, s. 164—190.

tak, że z pewnością nie tylko Lange nie może się z tym zgodzić. „Zasadniczy sofizmat — stwierdza Fabri — czasów nowożytnych o (jak się twierdzi, nawet koniecznym) przeciwieństwie wiary i wiedzy należy odkryć i obalić wszystkimi siłami nauki — należy pokazać, że wszelka wiedza i poznanie mają za założenie wiarę, że więc dlatego także apologia prawdy chrześcijańskiej nie ma na celu walki wiedzy z wiarą, lecz walkę religijnej wiary z niereligijną (*irreligiösen*) wiarą albo walkę religijnej wiedzy z niereligijną wiedzą"[219]. Zdaniem Langego natomiast, sprawa w ujęciu Fabriego wygląda następująco: „Oddzielenie wiary od wiedzy, które przecież historycznie wyszło od wierzących, uznaje on za przebiegłość (*Schalkheit*) dzieci tego świata"[220].

Z tego wynika znaczenie książki Langego dla rozwoju neokantyzmu. Marek Kazimierczak pisze: „Znaczenie *Historii materializmu*, traktującej w encyklopedycznym zarysie o aktualnych problemach zarówno filozofii, nauki i społeczeństwa, uwidacznia się w pełni wówczas, gdy zdamy sobie sprawę z jej ówczesnego rezonansu, który nastąpił z chwilą pojawienia się ponaddwukrotnie rozszerzonego drugiego wydania książki w 1875 roku"[221]. Dodać trzeba — w roku śmierci Langego i objęcia przez Hermanna Cohena katedry w Marburgu. Znaczenie książki Langego podkreśla Wilhelm Windelband. „Jeśli chce się zaprezentować — pisze — istotne momenty fundamentalnego nastawienia, z jakiego wówczas ujmowano Kanta, to trzeba wziąć do ręki »Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart« Friedricha Alberta Langego. Jest to książka, która ze stanowiska naukowego uczyniła najwięcej szkody rozwojowi materializmu"[222]. Marek Kazimierczak wskazuje jeszcze Cohena i Friedricha Nietzschego jako filozofów mocno akcentujących znaczenie książki Langego[223].

---

[219] Ibidem, s. 171.

[220] F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus...*, s. X.

[221] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm...*, s. 195.

[222] W. Windelband: *Die Philosophie im deutschen Geisetsleben des XIX. Jahrhunderts...*, s. 82.

[223] Zob. M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm...*, s. 195.

7. Podsumowanie części pierwszej

Analiza początków neokantyzmu ukazała kilka problemów. Pierwszym z nich jest bez wątpienia ustalenie daty początku neokantyzmu. Powszechnie wiadomo, że najbardziej znaną datą jest rok wydania książki Liebmanna *Kant und die Epigonen*. Wydaje się jednak, że większe znaczenie miał artykuł Zellera *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnis-Theorie*..., i to on charakteryzuje się wszystkimi cechami tekstu, który może inicjować kierunek filozoficzny. Był znany, bo choć stanowił wykład wygłoszony na Uniwersytecie w Heidelbergu, to został rozpropagowany przez Micheleta, który go zrecenzował. Ponadto, o czym była już mowa, artykuł Zellera zawiera elementy konieczne do odnowienia filozofii Kanta, a szerzej — określonej filozofii: określenie punktu wyjścia, wskazanie środka (teoria poznania) i przestrogę przed błędami.

Z tej perspektywy można się ponadto posłużyć innym porównaniem, a mianowicie wskazaniem środka, w tym wypadku — dyscypliny naukowej. Artykuł Zellera jest wskazaniem teorii poznania i w związku z tym można uznać, że stanowi przełom w sposobie postrzegania problematyki filozoficznej. Konfrontacja książki Liebmanna z artykułem Zellera pozwala stwierdzić, że książka zawiera jedynie ocenę, ale nie proponuje środka zaradczego, takiego jakim dla Zellera jest teoria poznania. Z jeszcze jednego powodu teoria poznania jest niezwykle ważna dla początku neokantyzmu, a mianowicie dlatego, że dzięki niej można bez problemu wskazać początek właściwego neokantyzmu. Rozpoczyna się on wówczas, gdy w miejsce teorii poznania Hermann Cohen zaproponował krytykę poznania — co wydarzyło się w roku 1883 — wydając pracę poświęconą pryncypium metody infinitystycznej. Właśnie podtytuł tej książki wprowadza termin „krytyka poznania”[1], chociaż kilka lat wcześniej użył go Otto Liebmann[2].

---

[1] H. Cohen: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik*. Berlin 1883.

[2] O. Liebmann: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen*. Straßburg 1876.

Drugim problemem są podziały dokonywane w ramach neokantyzmu, a ściślej — ujawniające się w nich braki. W świetle bowiem tego, co wynika z przedstawionych badań, okazuje się, że podział neokantyzmu dokonany przez Österreicha nie jest wyczerpujący i powinien wyglądać następująco[3] (wyróżniono te nazwiska, których Österreich nie uwzględnił):

— kierunek fizjologiczny (Helmholtz, Lange, **Hans Vaihinger**);
— kierunek metafizyczny (Liebmann, Volkelt, **Friedrich Paulsen**, **Erich Adickes**, **Traugott Konstantin Österreich**, **Max Wundt**[4]);
— kierunek realistyczny (Riehl, **Oswald Külpe**, **Richard Hönigswald**[5]);
— kierunek logicystyczny (Cohen, Natorp, Cassirer, **Nicolai Hartmann**[6], **Albert Görland**, **Arthur Buchenau**, **Heinz Heimsoeth**[7], **Arthur Liebert**[8] — szkoła marburska);
— krytycyzm teoretyczno-aksjologiczny (Windelband, Rickert, **Emil Lask**, Münsterberg, Bauch, **Richard Kroner**, **Jonas Cohn** — szkoła badeńska);
— relatywistyczne przekształcenie krytycyzmu (Simmel, **Gustav Radbruch**);
— kierunek psychologiczny, który nawiązuje do Friesa (**Jürgen Bona Meyer**, Nelson, **Hans Cornelius**).

Trzecim problemem — w świetle tego, co dotychczas powiedziano — jest wskazanie daty początku neokantyzmu. Przeprowadzone analizy pokazały sześć ważnych dat przyjmowanych zwykle za daty początku neokantyzmu, ale jednocześnie potwierdziły, że już wcześniej nawoływano do „powrotu do Kanta". Wydaje się jednak, że żaden z owych powrotów do Kanta, żadne z akcentowanych nawoływań do zajęcia się jego filozofią nie odegrało takiej roli, jaką odegrał artykuł Eduarda Zellera. Przy okazji warto podkreślić — co akcentuje też Marek Kazimierczak — duże znaczenie

[3] Zob.: F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. 11. Aufl. Berlin 1916, s. 364; Idem: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. 12. Aufl. Berlin 1912, s. 417.

[4] Christian Krijnen podsunął mi pomysł, żeby jednak Maxa Wundta też traktować jako postneokantystę.

[5] Hönigswald jest postneokantystą, chociaż niewątpliwie jego postneokantyzm jest inny niż Heideggera i Hartmanna.

[6] Hartmann — podobnie jak Heidegger — jest postneokantystą, ale jego związek z neokantyzmem marburskim jest inny niż Heideggera ze szkołą badeńską.

[7] Heimsoeth też jest postneokantystą.

[8] Arthur Liebert (właśc. Levy) urodził się 10 listopada 1878 roku w Berlinie, zmarł 5 listopada 1946 roku również w Berlinie. Jego związek ze szkołą marburską podkreśla Heinrich Levy. Zob. H. Levy: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg 1927, s. 54—58.

artykułu Überwega *Über Idealismus, Realismus und Idealrealismus*, „w którym pojawia się próba nowego uzasadnienia teoriopoznawczo-krytycznego sposobu filozofowania. Autor postulował w nim odnowienie, w sensie kantowskim, teoriopoznawczej dyskusji nad przeciwieństwem pojęć »realizm« i »idealizm«"[9]. W żadnym razie nie umniejsza to znaczenia artykułu Zellera dla początków neokantyzmu. Rok 1862 ma zresztą znaczenie symboliczne, gdyż jest to rok świętowania setnej rocznicy urodzin Johanna Gottlieba Fichtego. 19 maja 1862 roku w całym obszarze niemieckojęzycznym wygłoszono wiele referatów poświęconych Fichtemu (zob. *Aneks*), chociaż akcentowany artykuł Zellera nie wiąże się z tym świętem.

Kolejny problem dotyczy rozumienia filozofii Kanta. Bez wątpienia, spór toczy się o rozumienie filozofii myśliciela z Królewca. Z jednej bowiem strony w neokantyzmie chodzi oczywiście o Kanta i w gruncie rzeczy rzec można, że ten obraz Kanta dopiero się w neokantyzmie uwyraźnia i klaruje. Z drugiej natomiast — trudno nie zgodzić się z krytykami, którzy z późniejszej perspektywy oceniają filozofię Kanta. Jeśli bowiem wziąć pod uwagę spór o rozumienie czasu i przestrzeni, to Ernst Cassirer słusznie zauważa, że „czyste naoczności czasu i przestrzeni, jak pojęcia czystego intelektu, stanowią tylko różnorodne przejawy (*Entfaltungen*) i piętna podstawowej formy syntetycznej funkcji jedności"[10]. Cassirer oddaje sprawiedliwość takiemu rozumieniu Kanta, które jest charakterystyczne dla szkoły marburskiej, ale znajduje swych zwolenników również w tak zwanym neoneokantyzmie. To jednak problem późniejszych badań. Niezwykle ważne dla zrozumienia neokantyzmu jest zrozumienie filozofii Kanta, gdyż charakterystyczna dla tego kierunku wielorakość interpretacji zdaje się mieć źródło w wieloznaczności filozofii Kanta. Idzie zatem o dwie kwestie. Pierwszą z nich jest takie odczytanie Kanta, które ukaże istotę jego filozofowania. Neokantyzm pokazuje bowiem, że owa istota filozofii Kanta została rozproszona w różnorodnych kierunkach interpretowania. W tym znaczeniu neokantyzm nie zawsze oznacza postęp. Drugą kwestią jest właściwe rozumienie filozofii i jej dziejów. Bardzo często bowiem interpretatorzy próbują się odwołać do ortodoksji w odczytaniu Kanta, nie zważając na fakt, czy taka ortodoksja jest w ogóle możliwa.

Neokantyzm jest bez wątpienia rezultatem batalii toczącej się o rozumienie filozofii Immanuela Kanta. Wymaga zatem odpowiedzi nie tylko na pytanie o sposób pojmowania Kanta, lecz także na pytanie, co stanowi istotę filozofii Kanta. Kiedy zaś pada pytanie o rozumienie filozofii Kanta,

---

[9] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999, s. 142.

[10] E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 2. Berlin 1907, s. 543.

należy sobie uświadomić banalny fakt, że interpretacje jego myśli mogą być bardziej lub mniej adekwatne. To z kolei może prowadzić do zarzutu arbitralności w ocenie danej filozofii. Z pewnością tak jest. Nie zmienia to jednak faktu, że spośród dawniejszych opracowań na szczególną uwagę zasługuje dzieło Ernsta Cassirera[11], jeśli zaś chodzi o nowsze — książka Wernera Flacha[12]. To bowiem, co cechuje obydwie prace, da się sprowadzić do autentycznej próby całościowego odczytania filozofii Kanta. Zdawać by się mogło, że jest to czymś oczywistym. Ale nie wolno zapominać, że największy problem, z jakim przychodzi się zmierzyć badaczowi neokantyzmu, to zasada metodologiczna, którą Janina Kiersnowska-Suchorzewska określiła jako zasadę *pars pro toto*. Prawdziwość tej metodologicznej zasady ukazuje się, jeśli bliżej przyjrzeć się poszczególnym neokantystom. Potwierdza to — o czym już była mowa — Siegfried Marck, który stwierdza: „(...) my, krytyczni idealiści, w gruncie rzeczy wszyscy myślimy tak samo; dlatego musimy się zwalczać na noże"[13].

---

[11] E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre*. Berlin 1921.

[12] W. Flach: *Die Idee der Transzendentalphilosophie. Immanuel Kant*. Würzburg 2002. Flach jest przekonany, i z przekonaniem tym należy się zgodzić, że fundamentalnym wyróżnikiem filozofii Kanta oraz neokantyzmu jest to, co nazywa „geltungstheoretische Reflexion" (refleksja teoretyczno-ważnościowa). Zob. ibidem, s. 43—44. Dodatkowo należy podkreślić, że idzie tu tropem swego nauczyciela. Zob. H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*. 2. Aufl. München—Basel 1967, s. 318—326.

[13] S. Marck: *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Hönigswald und Jonas Cohn*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 20.

Część druga

8. Perspektywa historyczna

Wraz z postawieniem pytania dotyczącego rozumienia neokantyzmu wyłania się wiele problemów, spośród których oczywiście najważniejszy jest — o czym była mowa w części pierwszej — jego podział. Niemniej jednak warto zauważyć, że w czasie słynnej debaty w Davos, trwającej od 16 marca do 6 kwietnia 1929 roku, Ernst Cassirer zwrócił się do Heideggera w następujący sposób: „Co Heidegger rozumie przez neokantyzm? Kim jest przeciwnik, do którego zwrócił się Heidegger? Myślę, że trudno (znaleźć) pojęcie, które byłoby tak mało wyraźnie określone jak pojęcie neokantyzmu"[1]. Dysputa w Davos, stanowiąca bez wątpienia jedno z najważniejszych wydarzeń w historii neokantyzmu, ale odbywająca się właściwie wówczas, gdy neokantyzm już *de facto* należał do przeszłości, i dlatego stanowiąca punkt wyjścia rozwoju filozofii dwudziestego wieku, pozostaje wydarzeniem mało znanym. W zasadzie dysputa w Davos kończy neokantyzm, a rozpoczyna inny okres, w którym na plan pierwszy wysuwa się ontologiczna interpretacja Kanta. Trzeba również, jak czyni to Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, koniecznie przypomnieć, że w roku dysputy w Davos Cassirer miał 55 lat, był rektorem Uniwersytetu w Hamburgu i ukończył właśnie trzeci tom swego najważniejszego dzieła, a mianowicie *Die Philosophie der symbolischen Formen*[2]. Piętnaście lat młodszy Heidegger znany był wówczas z opublikowania książki *Bycie i czas*[3], a dopiero potem wydał *Kant a problem metafizyki*[4]. Ale prze-

[1] E. Cassirer, M. Heidegger: *Wykłady i dysputa w Davos*. Tłum. A.J. Noras. „Edukacja Filozoficzna" 1994, nr 17, s. 17.

[2] Zob. *Erkennen — Monas — Sprache. Internationales Richard-Hönigswald-Symposion Kassel 1995*. Hrsg. von W. Schmied-Kowarzik. Würzburg 1997. Na temat debaty w Davos zob.: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Hrsg. von H.-J. Braun, H. Holzhey und E.W. Orth. Frankfurt am Main 1988; M. Friedman: *Carnap, Cassirer and Heidegger: The Davos disputation and twentieth century philosophy*. „European Journal of Philosophy" 2002, vol. 3, s. 263—274; D.A. Lynch: *Ernst Cassirer and Martin Heidegger: The Davos debate*. „Kant-Studien" 1990, T. 81, Heft 3, s. 360—370.

[3] M. Heidegger: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1994.

[4] M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1989.

cież obok dyskusji w Davos, która miała charakter dyskusji nad pytaniem o to, co po neokantyzmie, zwrócić trzeba uwagę na rok 1924, który miał duże znaczenie dla rozwoju późniejszej filozofii. Jest to okres, który Hans Wagner nazywa „rokiem epokowym"[5]. Wiele się w tym roku wydarzyło. Był to przecież rok dwusetnej rocznicy urodzin Kanta. Ale szczególnie ważny jest rok 1924 dlatego, że w roku tym zmarło dwóch wybitnych neokantystów, a mianowicie 17 sierpnia zmarł Paul Natorp (1854—1924), 21 listopada zaś — Alois Riehl (1844—1924).

Wątpliwości odnośnie do neokantyzmu, które w Davos akcentował Cassirer, potwierdza także Maria Szyszkowska, autorka pierwszego systematycznego opracowania tego nurtu filozoficznego w języku polskim[6], która pisze: „Traktowanie neokantyzmu jako doktryny jednolitej i jednoznacznie określonej byłoby bezpodstawne i powierzchowne"[7]. Wątpliwości dotyczące początków neokantyzmu znajdują potwierdzenie także w okolicznościach, w jakich się narodził. Rzuca to również światło na późniejsze losy tego niezwykle bogatego ruchu filozoficznego. Z jednej strony neokantyzm rodzi się powoli — rzec by można na gruzach dogorywającego idealizmu heglowskiego, i trudno jednoznacznie wskazać datę jego początku, o czym była mowa w części pierwszej. „Neokantyzm — jak z drugiej strony zauważa Szyszkowska — zapoczątkowali nie tylko filozofowie (a wśród nich głównie Liebmann i Lange); decydującą rolę odegrali przyrodnicy, jak Helmholtz, oraz historycy, a wśród nich przede wszystkim Zeller i Fischer"[8]. Podobnie kwestię tę postrzega Andrzej Przyłębski, który wskazując zróżnicowanie początków filozofii neokantowskiej, odnośnie do Fischera i Zellera pisze tak: „Z kolei filozofowie, pośród nich choćby K. Fischer i E. Zeller, pokładali w »powrocie do Kanta« przede wszystkim nadzieję na wyjście filozofii jako dyscypliny akademickiej z głębokiego impasu, w jaki wpędził ją spekulatywizm heglistów oraz rosnąca popularność »filozofii salonowej« w stylu Schopenhauera"[9]. Rzeczywiście, w świetle obecnej wiedzy na temat filozofii pierwszej połowy dziewiętnastego wieku trudno o uznanie dla Artura Schopenhauera. Wprawdzie próbuje walczyć z idealistami niemieckimi o rozumienie filozofii Kanta, ale trudno zarazem przyznać, że Schopenhauerowi chodzi

[5] Zob. K.W. Zeidler: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang der Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bonn 1995, s. 22—31.

[6] M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970.

[7] M. Szyszkowska: *Filozofia w Europie*. Białystok 1998, s. 167.

[8] Ibidem.

[9] A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*. Poznań 1993, s. 27.

o Kanta. Odnosi się raczej wrażenie, że ma on na myśli własną karierę i sławę uczonego.

Obserwujemy ponadto 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 na wstępie, 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.

W rezultacie nie ma jednej jedynej klasyfikacji neokantyzmu, dlatego należałoby się odwołać do tej, którą przedstawili Überweg—Österreich. Trzeba jednak pamiętać, że podział ten nie jest najbardziej adekwatny, lecz jedynie najpełniejszy. Na przykład nie spełnia on, bo spełnić nie może, warunku odgraniczenia neokantyzmu od ruchu kantowskiego[10]. Tym samym — pomijając całe bogactwo podziałów — uznać należy zasadność podziału, jakiego dokonali Überweg—Österreich.

[10] Zob. K.W. Z e i d l e r: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*..., s. 70.

9. Wczesny neokantyzm

Ze względu na przedstawioną w pierwszej części problematyczność podziałów neokantyzmu kwestią otwartą jest wskazanie, co należy do wczesnego neokantyzmu. Filozofia polska doczekała się doskonałej pracy Marka Kazimierczaka[1] poświęconej zagadnieniu wczesnego neokantyzmu, która porusza zagadnienia nie tylko wczesnego neokantyzmu, lecz także szeroko rozumianej filozofii poheglowskiej. Innymi słowy, to, co Marek Kazimierczak zebrał pod wspólnym tytułem „wczesny neokantyzm", należy zarówno do ruchu kantowskiego (*Kantbewegung*), jak i do wczesnego neokantyzmu. Znalazło to również wyraz w pierwszej części niniejszej pracy. W zasadzie wyznaczenie granicy między ruchem kantowskim a wczesnym neokantyzmem okazuje się bardzo trudne, należy zatem uznać podział przyjęty w słynnym podręczniku Überwega—Österreicha, z dokonanymi modyfikacjami.

Skoro pojęcie wczesnego neokantyzmu jest niejednoznaczne, należy wydzielić wczesny neokantyzm, odróżniając go od neokantyzmu. Zatem wczesny neokantyzm oznaczać będzie te kierunki, które problem powrotu do Kanta pojmują w duchu filologii kantowskiej. Są to:
— kierunek fizjologiczny,
— kierunek metafizyczny,
— relatywistyczne przekształcenie krytycyzmu,
— kierunek psychologiczny.

Trudności przysparza dorobek Oswalda Külpego (1862—1915), którego — obok Aloisa Riehla i Richarda Hönigswalda — zalicza się do kierunku realistycznego. Alois Riehl jest bowiem neokantystą, tak jak reprezentanci szkoły badeńskiej i szkoły marburskiej, natomiast Hönigswald to już postneokantysta. A więc nie reprezentanci kierunku realistycznego, lecz jedynie Oswald Külpe jest myślicielem, którego warunkowo można zaliczyć do wczesnego neokantyzmu. Z tego też powodu należy cały kierunek realistyczny włączyć do neokantyzmu. Jeśli bowiem założyć, że kierunek badań wyznacza myśliciel uchodzący za lidera danego kierunku, to należy uznać że zaliczenie Riehla do grona neokantystów nie budzi żadnych wątpliwości.

---

[1] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999.

9.1. Kierunek fizjologiczny

Do kierunku fizjologicznego neokantyzmu zwyczajowo zalicza się dwóch myślicieli: Hermanna von Helmholtza i Friedricha Alberta Langego, czasem trzech, kiedy włącza się do niego warunkowo Hansa Vaihingera. Tym samym potwierdza się jedynie prowizoryczny charakter wszelkich podziałów.

9.1.1. Hermann von Helmholtz

Hermann (Ludwig Ferdinand) von Helmholtz urodził się 31 sierpnia 1821 roku w Poczdamie, a zmarł 8 września 1894 roku w Charlottenburgu (od 1 października 1920 roku będącego dzielnicą Berlina). Hermann był najstarszy z czwórki dzieci gimnazjalnego nauczyciela filozofii Augusta Ferdinanda Juliusa Helmholtza (1792—1858), który w czasie swych studiów słuchał wykładów Johanna Gottlieba Fichtego oraz Caroliny Penne (1797—1854). Dlatego też ojcem chrzestnym Hermanna Helmholtza został Immanuel Hermann Fichte. „26 września 1838 roku — pisze w swej trzytomowej biografii Helmholtza urodzony w Poznaniu matematyk Leo Koenigsberger (1837—1921) — w wieku 17 lat Hermann Helmholtz opuścił rodzinny dom, aby wstąpić do Medyczno-Chirurgicznego Królewskiego Instytutu Friedricha Wilhelma w Berlinie, którego wychowankowie, przygotowywani do bycia lekarzami wojskowymi, tak jak pozostali studiujący medycynę, swe wykształcenie otrzymali na Uniwersytecie, a później w szpitalu Charité odbywali przez jakiś czas praktykę"[1]. Podjęcie studiów, jak pisze Koenigsberger, miało tę zaletę, że Helmholtz jednocześnie mógł słuchać wykładów z zakresu chemii i fizjologii. 2 listopada 1842 roku doktoryzował się na podstawie pracy *De fabrica systematis nervosi evertebratorum*[2], której promotorem był Johannes Müller.

Po skończeniu studiów Helmholtz podjął służbę wojskową w Poczdamie, co było wypełnieniem kontraktu stypendialnego. Od 1 października 1843 do lata 1848 roku był lekarzem w Poczdamie — w Escadronchir-

[1] L. K o e n i g s b e r g e r: *Hermann von Helmholtz*. Bd. 1. Braunschweig 1902, s. 22.

[2] Przedrukowane w H. H e l m h o l t z: *Wissenschaftliche Abhandlungen*. Bd. 2. Leipzig 1883, s. 663—679.

urgus bei den Gardehusaren w Królewskim Regimencie der Gardes-du-Corps. Jednakże już latem 1848 roku Helmholtz został zwolniony z wojska na polecenie Alexandra von Humboldta (1769—1859). Przyczyną tej decyzji było wygłoszenie przezeń 27 lipca 1847 roku wykładu *Über die Erhaltung der Kraft*...[3]. W wykładzie — i opublikowanej książce — zasadę zachowania energii, którą sformułował Robert Mayer, udało mu się przełożyć na język matematyki i tym samym nadać jej status prawa uniwersalnego. Od jesieni 1848 roku uczył anatomii w Berlińskiej Akademii Sztuki (Berliner Kunstakademie) i pracował jako asystent Johannesa Müllera. Decyzją z 19 maja 1949 roku Helmholtz został powołany na katedrę fizjologii Uniwersytetu w Królewcu, którą kierował dotąd Ernst Wilhelm Ritter von Brücke (1818—1896). Helmholtz opuścił Berlińską Akademię Sztuki, a jego następcą został Emil du Bois-Reymond.

Helmholtz uznał, że jego sytuacja materialna się ustabilizowała, toteż 26 sierpnia 1849 roku poślubił Olgę von Velten (1826—1859), a następnie przeniósł się do miasta Kanta, gdzie pracował w latach 1849—1855. Najpierw otrzymał stanowisko profesora nadzwyczajnego, a 17 grudnia 1851 roku został mianowany profesorem zwyczajnym w Królewcu. W dwa lata później, czyli w roku 1853, nie przyjął powołania na Uniwersytet w Kilonii. W Królewcu wygłosił Helmholtz 27 lutego 1855 roku słynny wykład *O widzeniu człowieka*...[4] i w tym samym roku, a ściślej: miesiąc później, został powołany na katedrę fizjologii i anatomii Uniwersytetu w Bonn dzięki poparciu Alexandra von Humboldta[5]. Tam też ukończył pierwszą część *Handbuch der physiologischen Optik*, która ukazała się w roku 1856 (w 1860 roku opublikowano drugą, a w roku 1866 — trzecią część dzieła), natomiast w roku 1867 ukazało się wydanie zawierające wszystkie trzy części[6]. Helmholtz był profesorem anatomii i fizjologii w Bonn trzy lata.

W roku 1858 Helmholtza powołano na Uniwersytet do Heidelbergu. W rok później przeżył śmierć swego ojca (6 czerwca); w tym samym roku zmarła także jego żona (28 grudnia). Półtorej roku później, 16 maja 1861 roku, Helmholtz poślubił Annę von Mohl. „Helmholtz — pisze Ernst Cassirer — był jednym z pierwszych, którzy podnieśli roszczenie »z powrotem

---

[3] H. H e l m h o l t z: *Über die Erhaltung der Kraft, eine physikalische Abhandlung, vorgetragen in der Sitzung der physikalischen Gesellschaft zu Berlin am 23. Juli 1847*. Berlin 1847.

[4] H. H e l m h o l t z: *Über das Sehen des Menschen. Ein populär wissenschaftlicher Vortrag gehalten zu Königsberg in Pr. zum Besten von Kant's Denkmal am 27. Februar 1855*. Leipzig 1855.

[5] Zob. L. K o e n i g s b e r g e r: *Hermann von Helmholtz*. Bd. 1..., s. 251.

[6] H. H e l m h o l t z: *Handbuch der physiologischen Optik*. Leipzig 1867.

do Kanta«"[7]. Cassirer ma oczywiście na myśli słynne wystąpienie z Królewca. Niemniej jednak trzeba pamiętać o jeszcze innym bardzo ważnym wystąpieniu Helmholtza, a mianowicie o wygłoszonej 22 listopada 1862 roku w Heidelbergu mowie prorektorskiej *Über das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften*...[8]. Interesujące, że dokładnie miesiąc wcześniej, bo 22 października, wygłosił w Heidelbergu swą słynną mowę Eduard Zeller, zatytułowaną *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie*... Do mowy Helmholtza odniósł się Hans-Georg Gadamer w *Prawdzie i metodzie*. „Nawet owo doniosłe i uzasadnione rozważanie, jakie na temat odróżnienia nauk przyrodniczych od humanistycznych podjął Hermann Helmholtz w swej słynnej mowie z 1862 r. — choć tak bardzo podkreślało wyższe, ludzkie znaczenie nauk humanistycznych — w swym logicznym charakterze pozostało negatywne, wychodzące od metodycznego ideału przyrodoznawstwa"[9]. Ten związek Helmholtz podkreśla w kontekście filozofii Kanta i pisze: „Filozofia krytyczna K a n t a obstawała tylko przy tym, aby zbadać źródła i uzasadnienie naszej wiedzy i w stosunku do pozostałych nauk jednostkowych ustanowić kryterium ich duchowej pracy"[10]. Dlatego też mówi Helmholtz o naukach, które dotyczą religii, prawa, państwa, języka, sztuki, historii jako naukach opartych na podstawie psychologicznej, i stwierdza, że „z tego powodu zostają słusznie zebrane pod nazwą n a u k h u m a n i s t y c z n y c h"[11]. Jest to o tyle istotne, że dzieje się w roku 1862, a więc 21 lat przed opublikowaniem przez Wilhelma Diltheya jego dzieła zapoczątkowującego przełom antypozytywistyczny. „Dlatego — stwierdza Gadamer — trzeba powiedzieć, że nawet Dilthey, któremu wykształcenie historyczne daje przewagę nad współczesnym mu neokantyzmem, w swych wysiłkach logicznych nie wyszedł w istocie daleko poza proste ustalenia, poczynione przez Helmholtza"[12]. Tym bardziej zadziwia fakt, że najwybitniejszy polski fenomenolog Roman Ingarden nie dostrze-

[7] E. C a s s i r e r: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Hrsg. von B. R e c k i. Bd. 5: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Vierter Band: *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–1932)*. Text u. Anm. bearb. von T. B e r b e n und D. V o g e l. Hamburg 2000, s. 4–5.

[8] H. H e l m h o l t z: *Über das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften. Akademische Festrede gehalten zu Heidelberg am 22. November 1862*. In: I d e m: *Populäre wissenschaftliche Vorträge*. Heft 1. Braunschweig 1865, s. 1–29.

[9] H.-G. G a d a m e r: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. B a r a n. Kraków 1993, s. 38.

[10] H. H e l m h o l t z: *Über das Verhältniss der Naturwissenschaften*..., s. 6.

[11] Ibidem, s. 7.

[12] H.-G. G a d a m e r: *Prawda i metoda*..., s. 40.

gał znaczącego wpływu Kanta na poglądy Helmholtza[13]. To musi zastanowić, bo przecież ta zależność nie ulega żadnej wątpliwości.

W 1863 roku Helmholtz opublikował jedno z najważniejszych swych dzieł — *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*[14]. O popularności książki najlepiej świadczy fakt, że już dwa lata później ukazało się jej drugie wydanie — prawie dwa lata, gdyż przedmowa do wydania pierwszego sygnowana jest datą: październik 1862, a przedmowa do wydania drugiego datą: listopad 1864[15]. W roku 1870 ukazało się drukiem trzecie wydanie, które — jak zauważa Helmholtz — „doświadczyło mocniejszych zmian"[16]. W nawiązaniu do książki poświęconej wrażeniom dźwiękowym akcentuje Koenigsberger znaczenie historii nauki dla badań Helmholtza, który historię tę traktował jako motyw przewodni „ciągłego postępu badań"[17]. Wiosną 1871 roku Helmholtz został powołany na katedrę fizyki Uniwersytetu w Berlinie, gdzie pracował do przejścia na emeryturę w 1888 roku. 15 października 1877 roku obejmował urząd rektora i wygłosił, opublikowany rok później, wykład dotyczący wolności akademickiej[18]. Po przejściu na emeryturę podjął się funkcji prezydenta Niemieckiego Instytutu Fizykalno-Technicznego, którą pełnił do śmierci — do 8 września 1894 roku.

Pierwsze pytanie, jakie nasuwa się w związku z postacią Helmholtza, brzmi następująco: czy w świetle tego, co dotychczas powiedziano, można zaliczyć go do neokantyzmu, nie mówiąc już o zaliczeniu go do filozofów? Przecież nigdy nawet nie był zatrudniony w katedrze filozofii. Najpierw objął katedrę fizjologii w Królewcu, później — katedrę fizjologii i anatomii Uniwersytetu w Bonn, następnie — katedrę fizjologii w Heidelbergu, wreszcie — katedrę fizyki w Berlinie. Potwierdzenie tego faktu znaleźć można w podręczniku z zakresu fizyki, w którym czytamy: „(...) w 1850 r. zdobył rozgłos swym wynalazkiem oftalmoskopu oraz

---

[13] Zob. R. I n g a r d e n: *Poglądy epistemologiczne Hermanna Helmholtza*. W: I d e m: *Studia z teorii poznania*. Oprac. A. W ę g r z e c k i. Warszawa 1995, s. 183—231.

[14] H. H e l m h o l t z: *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*. Braunschweig 1863.

[15] Zob. H. H e l m h o l t z: *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*. 2. Aufl. Braunschweig 1865, s. VI—VII.

[16] H. H e l m h o l t z: *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*. 3. Aufl. Braunschweig 1870, s. VII.

[17] L. K o e n i g s b e r g e r: *Hermann von Helmholtz*. Bd. 2. Braunschweig 1903, s. 31.

[18] H. H e l m h o l t z: *Über die akademische Freiheit der deutschen Universitäten. Rede beim Antritt des Rectorats an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*. Berlin 1878.

pierwszym w historii pomiarem prędkości rozchodzenia się impulsów nerwowych w ciele człowieka"[19]. Nawet jeśli się odwołać do pierwszego znaczącego sukcesu Helmholtza, jakim był wykład poświęcony zachowaniu energii, to przecież niewiele interesującego znajdzie w nim filozof, gdyż tekst jest skierowany przede wszystkim do fizyków, o czym informuje autor w pierwszym zdaniu *Über die Erhaltung der Kraft...*[20]. Również twierdzenie, że Helmholtz wynalazł oftalmoskop — wziernik służący do badania dna oka — niewiele filozofowi powie. W świetle biografii autorstwa Koenigsbergera oftalmoskop wynalazł Helmholtz w roku 1850, a nie w rok później, jak podają inne źródła. Leo Koenigsberger podkreśla, że Helmholtz poinformował o tym wynalazku na posiedzeniu Towarzystwa Fizykalistycznego w Berlinie w dniu 6 grudnia 1850 roku[21].

Należy zatem podejść do tego faktu z innej strony. Marek Kazimierczak pisze tak: „Analizując stan fizyki w pierwszej połowie XIX wieku, można zauważyć, iż poszczególne fizyczne dyscypliny nie były z sobą zintegrowane i wiodły osobny żywot. (...) Jednym z pierwszych badaczy przyrody, który dostrzegł postęp fizyki w czynności łączenia poszczególnych dziedzin nauki, był Hermann Helmholtz"[22]. Znaczyłoby to, że Helmholtz zapisał się w historii między innymi wystąpieniem na rzecz pomnika Kanta oraz jako autor tekstu *Über das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften...* Tymczasem żadnych obiekcji nie mają Überweg—Österreich, uznając go za neokantystę. „Helmholtz — czytamy w słynnym podręczniku — postrzegał się być prowadzonym do filozofii z trzech stron: przez swe badania psychologii zmysłów, przez problem aksjomatów geometrii i przez fundamentalne założenia fizyki"[23]. Przeciwko zaliczeniu Helmholtza do neokantystów nie występuje Alois Riehl, ba — jest wręcz przekonany, że odegrał on ważną rolę w rozwoju neokantyzmu. Riehl dał temu wyraz w artykule zamieszczonym w jubileuszowym numerze „Kant-Studien"[24], który rozpoczyna się następująco: „Nie można zapomnieć Helmholtza, świętując pamięć Kanta. Był on pierwszym, który wyraził fakt, że idee Kanta jeszcze żyją"[25].

---

[19] A.K. Wróblewski: *Historia fizyki od czasów najdawniejszych do współczesności*. Warszawa 2006, s. 350.

[20] Zob. H. Helmholtz: *Über die Erhaltung der Kraft...*, s. 1.

[21] Zob. L. Koenigsberger: *Hermann von Helmholtz*. Bd. 1..., s. 133.

[22] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999, s. 118.

[23] F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. 13. Aufl. Basel 1951, s. 419.

[24] A. Riehl: *Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant*. „Kant-Studien" 1904, Bd. 9, s. 261—285.

[25] Ibidem, s. 261.

Zbiór tekstów Hermanna von Helmholtza zawiera między innymi cztery artykuły zamieszczone w rozdziale *Teoria poznania*[26]. Pierwszym jest wykład habilitacyjny, wygłoszony w Królewcu 28 czerwca 1852 roku, zatytułowany *Über die Natur der menschlichen Sinnesempfindungen*[27]. Tekst drugi pochodzi z roku 1862 i nosi tytuł *Über die thatsächlichen Grundlagen der Geometrie*[28]. Artykuł trzeci *Über die Thatsachen, die der Geometrie zum Grunde liegen* pochodzi z roku 1868, a dotyczy podstaw geometrii[29]. I wreszcie artykuł czwarty, który przetłumaczono z języka niemieckiego i opublikowano w roku 1878 w „Mind", zatytułowany jest *Über den Ursprung und Sinn der geometrischen Sätze; Antwort gegen Herrn Professor Land*[30]. Wydaje się, że cztery artykuły to niewiele, zatem nie mogą one stanowić wystarczającego powodu do uznania Helmholtza za neokantystę, a tymczasem Überweg—Österreich piszą: „Kierunek, w którym porusza się myślenie Helmholtza, jest określony przez Kanta. Helmholtz był pierwszym neokantystą. W neokantyzmie ugruntował on f i z j o l o g i c z n e ujęcie Kanta"[31]. Owo fizjologiczne ujęcie Kanta sprowadza się do próby odpowiedzi na pytanie o to, jak poznajemy. „Problem poznania: w jakim sensie nasze przedstawienia odpowiadają rzeczywistości? — jest punktem, w którym według Helmholtza spotykają się filozofia i przyrodoznawstwo. Obydwie muszą sobie udzielić odpowiedzi na to pytanie"[32].

Zarówno w poprzedniej części — chodzi o wystąpienie *O widzeniu człowieka...*[33] — jak i w tej części — chodzi o mowę prorektorską *Über das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften...*[34] — wspomniano już, że Helmholtz podjął problematykę filozoficzną. W jednym i drugim przypadku interesuje go relacja między naukami szczegółowymi a filozofią, gdyż „przyrodnicy i filozofowie nie są dobrymi przyjaciółmi"[35]. Z jednej strony wyraża Helmholtz przekonanie charakterystyczne dla epoki, z drugiej — podkreśla konieczność podjęcia polemiki z pozytywizmem i powrotu do Kanta. Za przejaw kantyzmu Helmholtza uznać wszak można przekonanie, że „rozziew, który oddziela teraz filozofię od nauk przyrodniczych, nie istniał w czasach Kanta"[36].

---

[26] H. H e l m h o l t z: *Wissenschaftliche Abhandlungen*. Bd. 2..., s. 589—660.
[27] Ibidem, s. 591—609.
[28] Ibidem, s. 610—617.
[29] Ibidem, s. 618—639.
[30] Ibidem, s. 640—660.
[31] F. Ü b e r w e g: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. 420.
[32] Ibidem, s. 419.
[33] H. H e l m h o l t z: *Über das Sehen des Menschen...*
[34] H. H e l m h o l t z: *Über das Verhältniss der Naturwissenschaften...*
[35] H. H e l m h o l t z: *Über das Sehen des Menschen...*, s. 3.
[36] Ibidem, s. 4.

I to właśnie skłania Helmholtza do podjęcia zadania naukowego, albowiem „punkt, w którym filozofia i nauki szczegółowe są najbliżej siebie, stanowi nauka o spostrzeżeniach zmysłowych człowieka"[37]. Podobnie sytuacja ma się wówczas, gdy Helmholtz mówi o relacji między naukami humanistycznymi i naukami przyrodniczymi. Również tu ujawnia się jego kantyzm, gdyż przede wszystkim krytykuje Heglowskie rozumienie nauk przyrodniczych. „Heglowska filozofia przyrody, przynajmniej dla przyrodników, okazała się absolutnie bezsensowna"[38].

Leo Koenigsberger zwraca uwagę na list Helmholtza do Adolfa Eugena Ficka, w którym Helmholtz pisze tak: „(...) wierzę, że tylko pod tym warunkiem zdoła się pomóc filozofii, gdy z powagą i zapałem zwróci się ona do badania procesów poznawczych i metod naukowych"[39]. To zaś może się dokonać tylko i wyłącznie w nawiązaniu do Kanta. Na tym właśnie polega neokantyzm Helmholtza. Podkreśla go przede wszystkim Klaus Ch. Köhnke, który w Helmholtzu upatruje jednego z autorów najwcześniejszego programu neokantowskiego[40]. Nowatorstwo Helmholtza, a zatem i jego neokantyzm, polegać ma — zdaniem Köhnkego powołującego się przy tym na Aloisa Riehla — na tym, że „uzasadnił przywrócenie współpracy między filozofią i nauką, a tym samym wprowadził »epokę filozofii naukowej«"[41]. Właśnie to powoduje, że w filozofii Helmholtza można się doszukiwać ścisłych związków z myślą Kanta. Marek Kazimierczak zwraca szczególną uwagę na teoriopoznawcze zainteresowania Helmholtza, co wiąże się z uwzględnieniem jego roli dla zainicjowania neokantyzmu. „Jego teoriopoznawcze zainteresowania — pisze w książce poświęconej początkom neokantyzmu — miały ścisły związek z prowadzonymi badaniami z dziedziny psychologii i fizjologii zmysłów, a także aksjomatów geometrii i podstawowych założeń fizyki. Helmholtz interpretował wyniki swoich badań psychofizjologicznych jako potwierdzenie teoriopoznawczych rozważań Kanta"[42].

Ten ścisły związek teorii poznania w ujęciu Kanta z osiągnięciami fizjologii dostrzegał Helmholtz już w wystąpieniu w Królewcu w 1855 roku, zatytułowanym *Über das Sehen des Menschen*... „Właśnie to samo, co w nowszych czasach — pisał tam — fizjologia zmysłów udowodniła na drodze doświadczenia, Kant chciał już wcześniej uczynić dla przedstawień

---

[37] Ibidem, s. 6.

[38] H. H e l m h o l t z: *Über das Verhältniss der Naturwissenschaften*..., s. 8.

[39] L. K o e n i g s b e r g e r: *Hermann von Helmholtz*. Bd. 1..., s. 243.

[40] Zob. K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 151.

[41] Ibidem.

[42] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm*..., s. 119.

ludzkiego ducha, kiedy wyjaśnił udział, jaki mają w naszych przedstawieniach szczególne wrodzone prawa ducha, jakby organizacja ducha"[43]. Kwestia owej „organizacji ducha" jest niezwykle ważna, tym bardziej że Helmholtz postrzega ją w ścisłym związku z fizjologią. Nie dziwi to dlatego, że jest fizjologiem, będąc przy okazji uczniem wielkiego fizjologa. Ten związek Helmholtz ujmuje następująco: „Był to najbardziej nadzwyczajny postęp, jaki filozofia uczyniła przez Kanta, dlatego że poszukiwał on wymienionych i pozostających wrodzonymi form naoczności i praw myślenia i jako takie wykazał, a dzięki temu (...) dla nauki o przedstawieniach zdziałał w ogóle to samo, co w ścisłym kręgu dla bezpośrednich spostrzeżeń zmysłowych na empirycznej drodze fizjologia zdziałała z pomocą Johannesa Müllera"[44]. Co ciekawe, także Friedrich Albert Lange w drugim wydaniu — znacznie rozszerzonym, które nie składało się już z jednego tomu, tak jak wydanie pierwsze — swej *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* dostrzegł znaczenie fizjologii narządów zmysłowych. „Istnieje obszar — pisze Lange — ścisłego badania przyrody, który przeszkadza naszym dzisiejszym materialistom w gniewnym odwróceniu się od wątpliwości, która dotyczy rzeczywistości świata zmysłowego: jest to f i z j o l o g i a n a r z ą d ó w z m y s ł o w y c h (*Physiologie der Sinnesorgane*). Zdumiewający postęp w tej dziedzinie, o której później musimy jeszcze wspomnieć, zdaje się zdecydowanie wzmacniać dawne twierdzenie Protagorasa, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy"[45]. Widać zatem wyraźnie, że Lange dostrzega znaczenie fizjologii dla badań filozoficznych, co pozostaje w związku z jego zainteresowaniami.

9.1.2. Friedrich Albert Lange

Friedrich (Albert) Lange urodził się 28 września 1828 roku w miejscowości Wald niedaleko Solingen w Nadrenii-Westfalii (dziś jest to część miasta Solingen), jako syn pastora Johanna Petera (1802—1884)[46]. Już w sześć

[43] H. H e l m h o l t z: *Über das Sehen des Menschen...*, s. 19.

[44] Ibidem, s. 41.

[45] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 2. verb. und verm. Aufl. Iserlohn 1875, s. 4—5.

[46] Autorem najlepszej biografii Langego jest jego uczeń Otto Adolf Ellissen (1859—1943). Zob. O.A. E l l i s s e n: *Friedrich Albert Lange. Eine Lebensbeschreibung*. Leipzig 1891. Zob. także H. C o h e n: *Friedrich Albert Lange*. „Preußische Jahrbücher"1876, Bd. 37, Heft 4, s. 353—381.

tygodni po narodzinach, jak podkreśla Cohen, rodzina przeniosła się do miejscowości Langenberg koło Elberfeld, gdzie jego ojciec został pastorem. Od roku 1832 Friedrich dorastał w Duisburgu, a w roku 1841 rodzina przeniosła się do Zurychu, gdyż ojciec został następcą Davida Friedricha Straussa na katedrze teologii. Lange przez rok studiował w Zurychu, a Klaus Christian Köhnke podaje, że już w tamtym czasie zainteresował się filozofią, do czego przyczynił się zwolennik Herbarta, urodzony w Siemiatyczach (Johann Friedrich) Eduard Bobrik (1802—1870)[47]. Lange rozpoczął w roku 1847 studia teologii i filozofii w Zurychu, a po roku przeniósł się do Bonn, gdzie w latach 1848—1851 studiował przede wszystkim filologię, ale również teologię i filozofię. Słuchał wykładów filologa klasycznego Friedricha Wilhelma Ritschla (1806—1876), filologa Friedricha Gottlieba Welckera (1784—1868), historyka Johanna Wilhelma Löbella (1786—1863) i wreszcie Christiana Augusta Brandisa (1790—1867), ucznia Schleiermachera. Lange doktoryzował się na podstawie pracy *Questiones metricae*, której publiczna obrona odbyła się 26 marca 1851 roku. Praca poświęcona była jambowi, a więc stopie wierszowej złożonej z głoski krótkiej i długiej, w poezji Seneki. Promotorem był Ritschl, a tekst recenzowali profesorowie: Bernhard Joseph Hilgers (1821—1896), profesor historii Kościoła, oraz filologowie klasyczni Johannes Vahlen (1830—1911) i Michaelus Schmidt, u którego Lange słuchał wykładu poświęconego mitologii sztuki. Po skończeniu studiów odbył roczną służbę wojskową, trwającą od września 1851 roku do końca sierpnia 1852[48], a następnie pracował jako prywatny nauczyciel w Kolonii. W tym czasie Lange zmienił stan cywilny, gdyż 6 września 1853 roku poślubił Friederike Colsmann. W roku 1855 powrócił na Uniwersytet w Bonn, gdzie habilitował się 21 sierpnia[49]. Wykład inauguracyjny, będący próbą połączenia filozofii i pedagogiki, zatytułowany *Über den Zusammenhang der Erziehungssysteme mit den herrschenden Weltanschauungen verschiedener Zeitalter*, odbył się 24 października 1855 roku. „Następujące bezpośrednio po tym — pisze Ulrich Sieg — lata prywatnej docentury w Bonn należą do najważniejszych w intelektualnej biografii Langego. Tutaj wprowadzał go do filozofii kantowskiej zaprzyjaźniony kolega Friedrich Überweg, który bardzo mocno zainteresowany słuchał wykładów przyrodniczych fizjologa Hermanna (w oryginale »Heinricha« — AJN) von Helmholtza i sam miał wykład, z którego wyrosło jego główne dzieło: historia materializmu"[50].

---

[47] Köhnke pisze „Bobrick". Zob. K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 234.

[48] Zob. O.A. E l l i s s e n: *Friedrich Albert Lange...*, s. 77—82.

[49] Zob. ibidem, s. 91.

[50] Zob. U. S i e g: *Aufsteig und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994, s. 87.

Już niebawem jednak musiał porzucić uniwersytet, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, z powodu rodziny, której nie był w stanie wyżywić, po drugie zaś — z powodu swych lewicowych przekonań. 11 marca 1858 roku opuścił Uniwersytet w Bonn, a już 12 marca rozpoczął pracę nauczyciela gimnazjalnego w Duisburgu[51]. Dopiero w 1862 roku zaktywizował swe poczynania polityczne, a w dużej mierze wiązało się to z dekretem, jaki minister spraw wewnętrznych Gustav Wilhelm von Jagow wydał 22 marca tego roku. Dekret Jagowa nie był zresztą pierwszym dokumentem, gdyż już 16 stycznia 1862 roku Prowincjonalne Kolegium Szkolne w Koblencji zabroniło wszelkiej działalności partyjnej. Ellissen zwraca uwagę na fakt, że Lange już wówczas oponował, dając wyraz swemu przekonaniu: dekret „nie zawiera zamiaru ograniczenia mnie w realizowaniu konstytucyjnych uprawnień"[52]. Dekret Jagowa zabraniał pruskim urzędnikom wszelkiej opozycyjnej działalności politycznej, a Lange zaprotestował jeszcze wyraźniej, tym razem odpowiadając działalnością publicystyczną krytykującą dekret. W rezultacie podpisania liberalno-lewicowej odezwy przedwyborczej dostał upomnienie od pruskich władz szkolnych. „Oburzony Lange podziękował za służbę"[53]. Wszedł ponadto w konflikt z Kościołem, ale stało się to wtedy, kiedy nie był już związany z gimnazjum, lecz pracował najpierw jako sekretarz izby handlowej w Duisburgu, a następnie jako redaktor „Rhein-Ruhr-Zeitung", z którym związany był już wcześniej. Powodem konfliktu z Kościołem było opublikowanie 8 grudnia 1864 roku przez papieża Piusa IX *Syllabus errorum*, stanowiącego dodatek do encykliki *Quanta curra*. Rzecz w tym, że to raczej encyklika stanowi wstęp do *Syllabusa*, zawierającego osiemdziesiąt tez, wśród których najważniejsze są te potępiające liberalizm, socjalizm i komunizm.

Działalność polityczna, która miała dla Langego znaczenie całe życie, nie przeszkodziła w opublikowaniu dwóch najważniejszych dzieł. W styczniu 1865 roku ukazała się książka poświęcona kwestii robotniczej[54], a w roku 1866 — choć przedmowa sygnowana jest datą: październik 1865, a niektórzy interpretatorzy twierdzą, że została napisana o wiele wcześniej — słynna historia materializmu[55]. W listopadzie 1866 roku Lange wraz z rodziną przeprowadził się do Szwajcarii, zamieszkał w Winterthur[56], gdzie kilka lat był członkiem rady miejskiej (ustąpił dopiero

[51] Zob. O.A. E l l i s s e n: *Friedrich Albert Lange...*, s. 102.

[52] Ibidem, s. 116.

[53] U. S i e g: *Aufsteig und Niedergang des Marburger Neukantianismus...*, s. 88.

[54] F.A. L a n g e: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 1. Aufl. Duisburg 1865.

[55] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Aufl. Iserlohn 1866.

[56] Zob. H. C o h e n: *Friedrich Albert Lange...*, s. 363.

w maju 1871 roku) i początkowo związał się z czasopismem „Landbote". W tym też czasie Langego dostrzeżono i zaproponowano mu drugą, nowo utworzoną katedrę — pierwszą zajmował Andreas Ludwig Kym, uczeń Trendelenburga — na Uniwersytecie w Zurychu. Lange w liście do Überwega dał wyraz, jak zauważa Ellissen, szczególnego wzruszenia faktem, że Szwajcarzy dostrzegli w nim kogoś więcej niż redaktora „Landbote"[57]. 17 października 1870 roku Lange został powołany na katedrę Uniwersytetu w Zurychu, ale już w sierpniu 1871 roku jego kandydaturę na katedrę filozofii w Marburgu poparł Eduard Zeller. Sprawa nieco się przeciągnęła w czasie, bo dopiero 25 marca 1872 roku pruski minister do spraw kultu Adalbert Falk (1827—1900) wysłał do Langego list z zapytaniem, czy przyjmie ofertę Uniwersytetu w Marburgu. Wprawdzie w tym czasie Lange zrezygnował z ofert z Würzburga i Königsbergu, mając na względzie swoje zdrowie, ale w końcu przyjął propozycję przeniesienia się do Marburga. Dodatkowym efektem wahań Langego było podniesienie mu uposażenia z proponowanych początkowo 1 200 talarów do 1 400 talarów i 3 maja 1872 cesarz Wilhelm I podpisał nominację. Lange nie pracował zbyt długo na Uniwersytecie w Marburgu, gdyż na przeszkodzie stanęły problemy zdrowotne. O chorobie, jak zauważa jego biograf Otto Adolf Ellissen, Lange dowiedział się już w roku 1872, gdyż w tym czasie — od 21 lipca do początku września — przebywał w Tübingen i chorobę zdiagnozował związany z Uniwersytetem w Tübingen chirurg, profesor Victor von Bruns (1812—1883). Profesor postawił diagnozę jednoznaczną: rak jelita[58]. Po opuszczeniu Tübingen Lange z rodziną udał się do Marburga przez Stuttgart, Darmstadt i Giessen. W roku 1873 dostał propozycję powołania do Giessen i Jeny — na miejsce Kunona Fischera — ale zmiana miejsca pracy nie doszła do skutku ze względu na stan zdrowia. Choroba postępowała i 21 listopada 1875 roku Lange zmarł w Marburgu w wieku 47 lat. Trzy dni później odbył się pogrzeb. Mowę pogrzebową wygłosił znawca historii starożytnej Heinrich Nissen (1839—1912)[59].

„Helmholtz — pisze Gerhard Lehmann — jest pierwszym reprezentantem neokantyzmu »fizjologicznego«. Drugim jest Friedrich Albert Lange"[60]. Kiedy zaś przyjdzie scharakteryzować neokantyzm Langego, wszyscy — począwszy od Überwega—Österreicha — przytaczają fragment z *Geschichte des Materialismus...*, który zawiera rezultaty rozważań Langego i brzmi następująco:

---

[57] Zob. O.A. E l l i s s e n: *Friedrich Albert Lange...*, s. 192.

[58] Zob. ibidem, s. 203.

[59] Krótki tekst przemówienia opublikowano w „Philosophische Monatshefte" 1876, Bd. 12, s. 48.

[60] G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953, s. 58.

„1. Świat zmysłowy jest produktem naszej organizacji.
2. Nasze widoczne (cielesne) narządy są, podobnie jak wszystkie inne części świata zjawiskowego, tylko obrazami (*Bilder*) nieznanego przedmiotu.
3. Nasza rzeczywista organizacja pozostaje dla nas tak samo nieznana, jak rzeczywiste rzeczy zewnętrzne. Stale mamy przed sobą tylko produkt obydwu"[61].

Należy tu odróżnić dwie kwestie. Po pierwsze, dokonana w tym miejscu interpretacja Kanta jest interpretacją fizjologiczną, co z pewnością wiąże się z czasem, w jakim powstała. Po drugie, taka, a nie inna interpretacja ujawnia trudność w rozumieniu Kanta samego. „Jeśli jednak — pisze H. Cohen, uczeń Langego i jego następca na katedrze w Marburgu — chce się symbolicznie scharakteryzować znaczenie życia i oddziaływania Alberta Langego, to można go nazwać apostołem światopoglądu Kantowskiego"[62]. Uwaga Cohena jest tym bardziej interesująca, że przecież wyciąga on z filozofii Kanta zupełnie inne wnioski, niż czyni to Lange. Zatem interesujący okazuje się trop, który potwierdza, że filozofia Kanta odczytywana jest w kontekście nauki dominującej w czasie, w którym powstaje. W tym też tkwi zdecydowana odmienność poglądów dwóch filozofów marburskich, gdyż właśnie rozumienie *a priori* stanowi cezurę dwóch typów neokantyzmu — fizjologicznego i marburskiego. Neokantyzm Langego nie jest neokantyzmem marburskim, gdyby brać pod uwagę fundamentalną odmienność w rozumieniu aprioryzmu. Różnica staje się jeszcze bardziej wyraźna, jeśli uświadomić sobie, że Hermanna Cohena rozumienie filozofii Kanta jest rezultatem sporu, jaki prowadzili z sobą Kuno Fischer i Adolf Trendelenburg. Na marginesie warto dodać, że do Langego fizjologicznej interpretacji Kanta odwoływał się — jak zauważa Břetislav Horyna — także Nietzsche[63].

Filozofia Langego sprowadza się zasadniczo do dwóch kwestii. Pierwszą stanowi „etyczny socjalizm", który znalazł wyraz w rozprawie poświęconej kwestii robotniczej[64] oraz w rozprawie poświęconej poglądom Milla i Henry'ego Charlesa Careya (1793—1879)[65]. Drugą kwestią

---

[61] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus...*, 1. Aufl., s. 493. Por. I d e m: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 2. verb. und verm. Aufl. ..., s. 423.

[62] H. C o h e n: *Biographisches Vorwort und Einleitung mit kritischem Nachtrag*. In: F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 1: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*. 7. Aufl. Leipzig 1902, s. VIII.

[63] Zob. B. H o r y n a: *Filosofie skepse*. Olomouc 2008, s. 127.

[64] F.A. L a n g e: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 1. Aufl. ...

[65] F.A. L a n g e: *J.St. Mill's Ansichten über die sociale Frage und die angebliche Umwälzung der Socialwissenschaft durch Carey*. Duisburg 1866.

jest fizjologiczna interpretacja Kanta, przedstawiona po raz pierwszy w roku 1866[66], po raz drugi zaś w znacznie rozszerzonej wersji, już nie w jednym, lecz w dwóch tomach[67]. O ile można mieć zastrzeżenia — chociaż nie są one do końca usprawiedliwione — do „niemarburskiego" charakteru poznania w ujęciu Langego, o tyle „etyczny socjalizm" stanowi wszak wspólny mianownik koncepcji Langego i Cohena. A problem socjalizmu był żywo dyskutowany w ramach szkoły marburskiej[68].

W roku 1865 w Duisburgu wydał Lange dzieło *Die Arbeiterfrage*... (*Kwestia robotnicza*...), które zostało przetłumaczone na język polski w dwadzieścia lat później pod nieco zmienionym tytułem *Kwestia ekonomiczna w dziedzinie społecznej* w wydawnictwie „Przeglądu Tygodniowego" i nie zawiera żadnej wzmianki na temat tłumacza, a w zasadzie tylko opierając się na strukturze dzieła, należy przyjąć, że za podstawę tłumaczenia posłużyło wydanie trzecie[69]. Książka Langego w pierwszym wydaniu liczyła 196 stron[70], w wydaniu trzecim zaś — ostatnim, które ukazało się za życia filozofa — zmodyfikowano nieco tytuł i dzieło liczyło już 404 strony[71]. Na tej podstawie, porównując je z polskim wydaniem, które liczy 360 stron, można się domyślać, że właśnie to wydanie było podstawą polskiego tłumaczenia, w którym brak jakiejkolwiek przedmowy samego autora. O fakcie, że właśnie trzecie wydanie stanowiło podstawę polskiego tłumaczenia, świadczy również odmienna struktura książki. W wydaniu trzecim bowiem praca ma dwa rozdziały więcej niż w wydaniu pierwszym. Z kolei wydanie pierwsze zawierało *Aneks*, na który składały się dwa teksty: *Bemerkungen und Belege zu der vorstehenden Abhandlung*[72] oraz *Über das Projekt einer Rheinisch-Westphälischen Arbeiterzeitung*[73]. Aneksu tego nie ma w wydaniu trzecim.

---

[66] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus*..., 1. Aufl.

[67] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 1: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*; Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 2. verb. und verm. Aufl. Iserlohn 1873—1875.

[68] Zob. np.: F. S t a u d i n g e r: *Die sittliche Frage eine sociale Frage I*. „Philosophische Monatshefte" 1893, Bd. 29, s. 30—53; I d e m: *Die sittliche Frage eine sociale Frage II*. „Philosophische Monatshefte" 1893, Bd. 29, s. 197—219.

[69] F.A. L a n g e: *Kwestya ekonomiczna w dziedzinie społecznej*. Warszawa 1885.

[70] Zob. F.A. L a n g e: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 1. Aufl. ...

[71] F.A. L a n g e: *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 3. umgearb. und verm. Aufl. Winterthur 1875.

[72] F.A. L a n g e: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 1. Aufl. ..., s. 173—182.

[73] Ibidem, s. 183—196.

W roku 1963 Hermann Lübbe (ur. 1926) opublikował książkę na temat filozofii politycznej[74]. Część tej pracy poświęcił neokantowskiemu socjalizmowi. Przynosi ona analizę problemu w kontekście historycznym, co jest istotne w kontekście analizy neokantyzmu — a więc również neokantyzmu Langego. Także Lange próbuje kwestię robotniczą ująć historycznie i zdystansować się od wszelkich stanowisk politycznych. „A przecież polemikę chciałem odłożyć na później!" — napisał w przedmowie do pierwszego wydania książki[75]. Natomiast w przedmowie do trzeciego wydania dodaje: „Jeszcze teraz jestem zdania, nawet jeśli opuściłem odnośne słowo końcowe, że rozwiązanie kwestii robotniczej leży przede wszystkim w rękach samych robotników; ale nie zwracam się już więcej specjalnie do robotników, lecz do tych wszystkich, którzy są wystarczająco nieuprzedzeni i bezinteresowni, aby kwestię robotniczą móc poważnie i spokojnie rozważać jako kwestię przyszłości całej naszej kultury w świetle popularnonaukowego opracowania"[76]. Lange ma pełną świadomość złożoności kwestii robotniczej, gdyż mówi o tym, że na przykład zwolennikom Ferdinanda Lassalle'a można zarzucić „ich zbliżenie do elementów reakcyjnych"[77], a z kolei innym — zbliżenie do burżuazji. On sam chce dokonać obiektywnej analizy problemu, choć potwierdza, że w kwestii wolnych i powszechnych wyborów podziela zdanie zwolenników Lassalle'a, a w innych kwestiach niejednokrotnie zgadza się z Millem. Jest to interesujące dlatego, że w opublikowanym w roku 1866 dziele, poświęconym Millowi, Lange pisze: „Co się tyczy mojego stosunku do Milla, to chcę tutaj tylko krótko wspomnieć, że moje filozoficzne stanowisko jest jednym z najbardziej odmiennych od jego, co wyjaśnia bliżej moja Geschichte des Materialismus (Iserlohn 1866)"[78]. Widać zatem, że odmienność poglądów filozoficznych w żadnym razie nie musi skutkować całkowitą niezgodnością w kwestiach społecznych.

Lange w swych poglądach dotyczących świata nie jest ani pesymistyczny, ani optymistyczny, gdyż uważa, że oba stanowiska są wytworem

---

[74] H. Lübbe: *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*. Basel—Stuttgart 1963. Rozdział poświęcony neokantyzmowi cytowany za: Idem: *Neukantianischer Sozialismus*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 219—263.

[75] F.A. Lange: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 1. Aufl. ..., s. 4.

[76] F.A. Lange: *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 3. umgearb. und verm. Aufl. ..., s. IV.

[77] F.A. Lange: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 1. Aufl. ..., s. 4.

[78] F.A. Lange: *J.St. Mill's Ansichten über die sociale Frage und die angebliche Umwälzung der Socialwissenschaft durch Carey*..., s. VI.

ideologii[79]. Zgodnie z tym przekonaniem książka rozpoczyna się od zakwestionowania celowości w przyrodzie, gdyż celowość jest właśnie przejawem optymizmu, choć w tym wypadku za przejaw realizmu w ocenie analizowanego problemu uznać należałoby rezygnację z akcentowania rewolucyjnego charakteru dokonywanych zmian. „Własna — stwierdza w tym kontekście Marek Kazimierczak — prognoza Langego, dotycząca proletariacko-komunistycznej rewolucji, w odróżnieniu od Marksowskiej prognozy, nie była rewolucyjna, lecz ewolucyjna. Jego socjalizm pozostawał ewolucyjny"[80]. Teza ta jest zgodna ze stwierdzeniem Hermanna Lübbego, który o koncepcji Langego napisał: „Jego własna prognoza, jego własna polityczna wola nie są rewolucyjne w marksistowskim znaczeniu, lecz ewolucyjne"[81]. Ale też, co ważne, poglądy Langego zyskały pozytywną ocenę działaczy robotniczych, takich jak Karl Kautsky (1854—1938) czy też twórca rewizjonizmu w ramach niemieckiego ruchu socjaldemokratycznego Eduard Bernstein (1850—1936). Ten drugi wzywał do powrotu do Kanta, ale również do powrotu do Langego. „Gdybym się nie obawiał — stwierdzał Bernstein w zakończeniu swego dzieła poświęconego założeniom socjalizmu i zadaniom socjaldemokracji — być fałszywie zrozumianym (naturalnie, jestem przygotowany do tego, aby być fałszywie zinterpretowanym), wówczas »z powrotem do Kanta« przetłumaczyłbym jako »z powrotem do Langego«"[82]. Klaus Christian Köhnke zwraca jednak uwagę, że dzisiaj można natrafić na interpretacje kwestionujące ewolucyjny charakter socjalizmu Langego[83].

„W każdym razie Lange — pisze jego biograf Otto Adolf Ellissen — jest jednym z pierwszych spośród tych, którzy gospodarkę narodową postrzegali jako część dziejów powszechnych (*Naturgeschichte*) i którzy idee darwinizmu, którego zarodek stanowiło, jak wiadomo, dzieło Malthusa o ludności, z przekonywającym skutkiem zaszczepili ponownie w społecznym obszarze świata człowieka"[84]. Thomas Robert Malthus (1766—1834) sformułował w roku 1798 „prawo ludności"[85], które mówi, że przyrost ludności następuje w postępie geometrycznym, podczas gdy przyrost środków utrzymania — w postępie arytmetycznym. Tym samym Malthus odniósł się *de facto* do przeludnienia, gdyż zgodnie z tym ludzi

[79] Zob. H. V a i h i n g e r: *Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. Ein kritischer Essay*. Iserlohn 1876, s. 178.

[80] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm...*, s. 212.

[81] H. L ü b b e: *Neukantianischer Sozialismus...*, s. 233.

[82] E. B e r n s t e i n: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Stuttgart 1902, s. 187—188.

[83] Zob. K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 241.

[84] O.A. E l l i s s e n: *Friedrich Albert Lange...*, s. 230.

[85] Zob. T.R. M a l t h u s: *An essay on the principle of population; or, a view of its past and present effects on human happiness*. 2 vol. London 1798.

jest za dużo w porównaniu z ilością środków utrzymania. Problem ten podjął Lange w rozdziale pierwszym swego dzieła, zatytułowanego *Walka o byt* (*Der Kampf um das Dasein*)[86], w którym analizuje również poglądy Charlesa Roberta Darwina (1809—1882), Davida Ricarda (1772—1823) oraz Adama Smitha (1728—1790). Lange stwierdza: „Malthus zawdzięcza swój rozgłos nie tyle teoretycznemu udowodnieniu prawa, które imię jego nosi, ile praktycznym — mylnym zresztą — wnioskom, które z tego prawa wyprowadził, dowodząc, że zbawienia ludzkości szukać jedynie należy w utrudnianiu małżeństw i sztucznem ograniczaniu rozmnażania ludności"[87]. Zresztą Lange odwołuje się w tym miejscu do dzieła poświęconego poglądom Milla, gdyż właśnie tam podejmuje analizę kwestii ekonomicznych. „Praktycznym celem — pisze Lange na początku książki *J.St. Mill's Ansichten*... — niniejszego dzieła jest zwalczanie nadużycia, jakie z narodowo-gospodarczym optymizmem uprawiane jest w celu stłumienia reform społecznych"[88].

W rozdziale drugim mówi Lange o *Walce o stanowisko* (*Der Kampf um die bevorzugte Stellung*), gdyż uważa, że „walka o byt już w świecie organicznym przechodzi bezpośrednio w walkę o uprzywilejowane stanowisko"[89]. Po tym rozdziale książki Langego występują różnice między wydaniem pierwszym a trzecim wydaniem, stanowiącym podstawę polskiego przekładu. W wydaniu trzecim kolejny rozdział nosi tytuł *Szczęście i zadowolenie z losu* (*Glück und Glückseligkeit*)[90]. W wydaniu pierwszym tego rozdziału brak, a jego miejsce zajmuje rozdział zatytułowany *Pozycya życiowa* (*Standard of life*) — w oryginale: *Die Lebenshaltung* (*Standard of life*)[91] — który w wydaniu trzecim oraz w polskim tłumaczeniu jest rozdziałem czwartym[92]. Kolejny, piąty rozdział w wydaniu trzecim oraz tłumaczeniu, rozdział, którego także brak w wydaniu pierwszym, nosi tytuł *Kapitał i praca* (*Kapital und Arbeit*)[93]. To właśnie w tym rozdziale najwięcej

[86] F.A. L a n g e: *Kwestya ekonomiczna w dziedzinie społecznej*..., s. 1. Zasadniczo będę się odwoływał do polskiego tłumaczenia *Die Arbeiterfrage*...

[87] F.A. L a n g e: *Kwestya ekonomiczna w dziedzinie społecznej*..., s. 13—14.

[88] F.A. L a n g e: *J.St. Mill's Ansichten über die sociale Frage und die angebliche Umwälzung der Socialwissenschaft durch Carey*..., s. III.

[89] F.A. L a n g e: *Kwestya ekonomiczna w dziedzinie społecznej*..., s. 27.

[90] Ibidem, s. 50; por. F.A. L a n g e: *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 3. umgearb. und verm. Aufl. ..., s. 82.

[91] F.A. L a n g e: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 1. Aufl. ..., s. 92.

[92] F.A. L a n g e: *Kwestya ekonomiczna w dziedzinie społecznej*..., s. 97; por. I d e m: *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 3. umgearb. und verm. Aufl. ..., s. 147.

[93] F.A. L a n g e: *Kwestya ekonomiczna w dziedzinie społecznej*..., s. 139; por. I d e m: *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 3. umgearb. und verm. Aufl. ..., s. 212.

miejsca poświęcił Lange Marksowi. Wprawdzie już w kilku miejscach odwoływał się do Marksa[94], ale w tym rozdziale dokonuje analizy jego *Kapitału*. „W artykule tym — pisze Lange na początku rozdziału piątego — rozbierać będziemy p o g l ą d y znakomitego ekonomisty, autora dzieła »Kapitał«, na k a p i t a l i s t y c z n ą p r o d u k c y ę (...)"[95]. Poglądy Marksa o tyle są znaczące, że stoją w sprzeczności z Malthusa prawem ludności, Lange zaś stara się pogodzić obydwa stanowiska. Podkreśla bowiem, że Marks problem przeludnienia postrzega jako rezultat industrializacji, a ściślej — w kontekście okresowych kryzysów[96]. Lange dokonuje jednak dość radykalnej oceny teorii zaludnienia, jaką głosił Marks. „Nie możemy tutaj — stwierdza on — zbyt zarzucać autorowi, że pomieszał on naukową ekonomię z praktyczną i dedukcyjną naukę z empiryczną. W walce swej z maltuzyanizmem ma on ciągle przed sobą przeciwników, którzy postępują tak samo (nawet Mill nie jest zupełnie wolny od tego zarzutu) i dlatego też wyciągają z zasadniczej słusznej teoryi zaludnienia fałszywe i niemożliwe praktyczne wnioski. Jednym z takich wniosków jest rozwiązanie kwestyi społecznej bez żadnych nadzwyczajnych środków — a tylko za pomocą przerzedzenia ludności przez emigracyę, utrudnienia małżeństw itp."[97]. Ponadto Lange dokonuje porównania koncepcji Lassalle'a i Marksa, przy czym uznaje, że obaj odwołują się do Hegla i w poglądach każdego z nich „spekulacya znakomicie i nieporównanie przeplata się z faktycznym materyałem naukowym"[98]. Lange jednak Lassalle'a uznaje za swobodniejszego w spekulacji, gdyż jest nastawiony bardziej filozoficznie niż Marks. Ale w innym miejscu Lange mówi, że wszystkie zalety i wady Lassalle'a wynikają z tego, że „jest on filozofem i filozofem heglistą"[99].

Rozdział szósty wydania trzeciego i polskiego tłumaczenia nosi tytuł *Własność, prawo spadku i renta gruntowa* (*Eigenthum, Erbrecht und Bodenrente*)[100]. Również tego rozdziału brak w wydaniu pierwszym. Tu z kolei Lange odwołuje się do Kanta, kiedy tłumaczy rozumienie prawa i własności[101]. Mówiąc o własności, podkreśla jej znaczenie dla społeczeństw. „Jeszcze bardziej mylnym (...) — pisze Lange — jest mniemanie, iż zasada prywatnej własności bezwarunkowo zapewnia klasom uprzywile-

---

[94] Zob. F.A. L a n g e: *Kwestya ekonomiczna w dziedzinie społecznej*..., s. 39 i 118—120.

[95] Ibidem, s. 139.

[96] Zob. ibidem, s. 151.

[97] Ibidem, s. 163—164.

[98] Ibidem, s. 173—174.

[99] Ibidem, s. 254.

[100] Ibidem, s. 178; por. F.A. L a n g e: *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 3. umgearb. und verm. Aufl. ..., s. 263.

[101] Zob. F.A. L a n g e: *Kwestya ekonomiczna w dziedzinie społecznej*..., s. 180—185.

jowanym ich bogactwa i ich rozkosze i że komunizm grozi zupełnem zniszczeniem tych bogactw"[102]. Nieco dalej zaś pisze: „We wszystkich socyalnych fantazyach, od graniczących z obłąkaniem teoryi Fourriera do wzbudzających szacunek przedsiębiorstw szlachetnego Owena — we wszystkich przebija się jeden rys wspólny, rys gminności. Ci komuniści szanowali własność nawet wtedy, gdy znosić ją chcieli"[103]. Niemniej jednak nieco ironicznie z dzisiejszej, postsowieckiej perspektywy brzmi następujące zdanie Langego: „Wykazaliśmy, że komunizm na dziś istotnem niebezpieczeństwem prawu własności nie grozi i prawdopodobnie przez stulecia stale grozić nie będzie"[104]. Kolejny, siódmy rozdział wydania trzeciego i polskiego tłumaczenia — a zarazem ostatni — nosi tytuł *Rozwiązanie kwestyi stosunku pracy do kapitału* (*Von der Lösung der Arbeiterfrage*)[105]. Wydanie pierwsze nie zawiera również tego rozdziału. Rozdział czwarty wydania pierwszego nosi bowiem tytuł *Die gegenwärtige Bewegung und die streitenden Systeme*[106], a rozdział piąty — *Der Weg zur Rettung*[107].

W ostatnim rozdziale *Die Arbeiterfrage*... Lange podejmuje próbę rozwiązania kwestii robotniczej, a zarazem określa własny stosunek do rewolucji. Wszyscy interpretatorzy podkreślają zgodnie, że tym, co Langego odróżnia od Marksa, jest niechęć do rewolucji. Już w zakończeniu pierwszego rozdziału, kiedy powołuje się na Trendelenburga, i stwierdza: „Wraz z przecenianiem przewagi państwa nad jednostką, wraz z pojęciem o państwie jako organizmie złożonym tylko z członków panujących z jednej, a usługujących z drugiej strony, idzie w parze wstręt do rewolucyi"[108]. Motywy odrzucenia rewolucji zdają się jednak inne. „Nie chcemy tutaj — pisze w ostatnim akapicie rozdziału pierwszego — rozbierać kwestyi, o ile nasza cywilizacya, z jej niesmacznym przepychem, nadętem fałszywem wykształceniem, samolubnym przesytem, zasługuje istotnie na sympatyę ludzi szlachetnych; nie chcemy też zastanawiać się nad tem, czy nie ma nadziei na zaszczepienie w krótkim czasie wśród warstw ludowych innej cywilizacyi, prostszej, ale zdrowszej i bardziej harmonijnej.

---

[102] Ibidem, s. 191.

[103] Ibidem, s. 201—202. Kwestię własności i prawa spadkowego podejmuje Lange także w: F.A. L a n g e: *J.St. Mill's Ansichten über die sociale Frage und die angebliche Umwälzung der Socialwissenschaft durch Carey*..., s. 90—109. Właściwie powinno być Fourier (Charles (1772—1837)).

[104] F.A. L a n g e: *Kwestya ekonomiczna w dziedzinie społecznej*..., s. 203.

[105] Ibidem, s. 230; por. F.A. L a n g e: *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 3. umgearb. und verm. Aufl. ..., s. 336.

[106] F.A. L a n g e: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 1. Aufl. ..., s. 129.

[107] Ibidem, s. 162.

[108] F.A. L a n g e: *Kwestya ekonomiczna w dziedzinie społecznej*..., s. 24.

Idzie tylko o to, by każdy, kto w człowieku uznać chce człowieka, starał się ułatwić przejście do nowego porządku, złagodzić walkę i uratować, co się uda, z odwiecznych skarbów ludzkości"[109]. Teraz — w ostatnim rozdziale — Lange próbuje udzielić odpowiedzi w sprawie kwestii robotniczej. Odpowiedź ta ma związek z polemiką z Marksem[110]. Środek zaradczy widzi Lange w „samopomocy", „pomocy państwowej", w „fachowych stowarzyszeniach robotniczych (*Gewerkschaften*)" oraz w „stowarzyszeniach fachowych (*Gewerkvereine*)"[111]. Polski tłumacz dzieła Langego najprawdopodobniej bał się zwrotu „związek zawodowy", gdyż tak właśnie można przetłumaczyć obydwa niemieckie terminy. Ostatecznie formułuje Lange pięć zasad polepszenia losu robotników, a więc rozwiązania kwestii robotniczej i społecznej[112]:

— uznanie kwestii za ważną,
— zajęcie się robotnikami w celu wydźwignięcia ich z poniżającej zależności od przedsiębiorców,
— uznanie, że materialnego losu robotników nie można oddzielić od ich wykształcenia oraz od podniesienia moralności,
— rozpatrywanie kwestii robotniczej w ścisłym związku z ogólną kwestią społeczną,
— pozostawienie możliwej swobody pracownikom w celu wydźwignięcia się z aktualnej sytuacji.

Lange podkreśla jednocześnie: „(...) zasady postawione przez nas nie stanowią programu. Są to po prostu rezultaty krytyki wszystkich programów i projektów postawionych przez rozmaite partye"[113]. Znamienne jest też to, iż Lange akcentuje fakt, że „realny polityk może mieć słuszność w danej chwili; idee potrzebują czasu"[114]. Ten problem porusza na końcu drugiego wydania *Geschichte des Materialismus*..., gdzie formułuje „stanowisko ideału" (*Standpunkt des Ideals*)[115]. Interesujące jest to, że — jak zauważa Kurt Walter Zeidler — „jeśli ocenia się stanowisko ideału z perspektywy stanowiska metafizycznego realizmu, to Lange jest przedstawicielem fikcjonalizmu albo »subiektywistycznego sceptycyzmu«"[116].

---

[109] Ibidem, s. 26.

[110] Zob. ibidem, s. 239—242.

[111] Zob. ibidem, s. 243, 262 i 264.

[112] Zob. ibidem, s. 269—277. Por. O.A. E l l i s s e n: *Friedrich Albert Lange*..., s. 238—239.

[113] F.A. L a n g e: *Kwestya ekonomiczna w dziedzinie społecznej*..., s. 277—278.

[114] Ibidem, s. 278.

[115] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 2. verb. und verm. Aufl. ..., s. 538—562.

[116] K.W. Z e i d l e r: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigs-*

„Problemy naszych czasów — pisał Hermann Cohen — to z jednej, teoretycznej, strony oparcie nauk na ich właściwych, najprostszych pryncypiach, do których dokładnego i wyraźnego ustalenia się dąży. Z drugiej, praktycznej, strony ważne jest, aby ożywić i dosłownie zrealizować źródłową prawdę wiary w Boga, miłości bliźniego, a to znaczy: odnowienie narodu na podstawie etycznego ideału socjalizmu. W obydwu tych kierunkach światopogląd Kantowski — chociaż walczący nie zawsze o tym wiedzą — jest hasłem rozpoznawczym teraźniejszości i dewizą na przyszłość"[117]. Cohen stara się więc pokazać Langego, protoplastę szkoły marburskiej, jako myśliciela, który łączy w swej filozofii jej dwie gałęzie: filozofię teoretyczną i filozofię praktyczną. Tymczasem w krytycznym dodatku do wydania *Geschichte des Materialismus*... mówi on: „(...) przecież sam Lange wartość Kanta widział tylko w krytyce teoretycznej, podczas gdy krytykę praktycznego rozumu uważał za nietrwałe akcesoria (*Beiwerk*)"[118]. Okazuje się zatem, że związek Kanta z socjalizmem nie jest — co pokazuje analiza *Die Arbeiterfrage*... — tak oczywisty, jak zdaje się go postrzegać Cohen. Zauważa to Marek Kazimierczak, który powołuje się na innego teoretyka socjalizmu wywodzącego się ze szkoły marburskiej, mianowicie na Karla Vorländera (1860—1928), i podkreśla, że „Lange, przy wszelkim zrozumieniu dla moralnego uprawnienia socjalizmu, ani w ostatnim rozdziale pracy *Die Arbeiterfrage*..., ani i w końcowej części *Historii materializmu* nie przedstawił związków pomiędzy socjalizmem i kantyzmem, tj. pomiędzy społeczno-ekonomiczną teorią rozwoju z jednej strony a teorią poznania i teoriopoznawczo ugruntowaną etyką z drugiej"[119]. Pytanie, czy ten związek w ogóle istniał, pozostaje otwarte. Kiedy bowiem Cohen mówi o socjalizmie Lassalle'a, wtedy odnosi go do Fichtego[120]. Tego związku nie dostrzega również biograf Langego Ellissen, który przywołuje dwa fakty. Pierwszy stanowi list, jaki Lange wystosował do swego przyjaciela, którym był Conrad Wilhelm Kambli (1829—1914). „Ja sam — pisze Lange — nie zaczerpnąłem swego socjalizmu z pism socjalistycznych, lecz bezpośrednio ze studium gospodarki narodowej i statystyki, dlatego też moja biblioteka jest pod tym względem o wiele lepiej zaopatrzona niż w pisma socjalistyczne"[121]. Jeszcze ciekawszą uwagę za-

---

walds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels. Bonn 1995, s. 21.

[117] H. C o h e n: *Biographisches Vorwort*..., s. VIII—IX.

[118] Ibidem, s. 524—525.

[119] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm*..., s. 213—214.

[120] H. C o h e n: *Einleitung mit kritischem Nachtrag*. In: F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 1: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*. 7. Aufl. ..., s. 524.

[121] O.A. E l l i s s e n: *Friedrich Albert Lange*..., s. 189.

wiera opis czasów, gdy Lange sprawował funkcję sekretarza izby handlowej w Duisburgu. Otóż w sprawozdaniu izby za rok 1862, którego fragment Ellissen przytacza, Lange napisał: „Wszelkie instytucje państwowe popierające handel i rzemiosło muszą wynikać z właściwego poznania ważności pracy na tym obszarze, z wglądu w wielkie znaczenie handlu i rzemiosła dla pomyślności całego państwa i z baczności względem działalności tych stanów, które zajmują się materialnym poparciem całości, a tym samym — także ugruntowaniem postępu we wszystkich dziedzinach"[122]. Rację zdaje się mieć Hermann Lübbe twierdzący, że prace Langego poświęcone kwestii robotniczej oraz historii materializmu sprawiły, że „przesunął problem społeczny w sam środek polityczno-filozoficznego zainteresowania marburczyków"[123]. To jednak w żaden sposób nie świadczy o jednolitości społecznych poglądów Langego i marburczyków.

Jeśli natomiast chodzi o Langego interpretację teorii poznania, to — jak już powiedziano — ma ona charakter fizjologiczny i dlatego wiąże się ją z interpretacją Hermanna von Helmholtza oraz Hansa Vaihingera. Hermann Cohen postrzegał Langego teorię poznania przez pryzmat filozofii szkoły marburskiej. „Metoda transcendentalna — pisze w przedmowie do wydania *Geschichte des Materialismus*... Friedricha Alberta Langego — bada nie zasady (*Principien*) rozumu ludzkiego, lecz zasady warunkujące naukową ważność podstaw nauk. Nasza organizacja, jeśli w ogóle wchodzi w rachubę, jest kwestią psychologii. I bynajmniej nie ma żadnego metodycznego środka, który kiedykolwiek pozwoliłby dostarczyć pewnej, naukowo ścisłej informacji dotyczącej ostatecznych i najprostszych składników naszej duchowej istoty. Jednak nauki istnieją w wydrukowanych książkach. Pytanie o to, co czyni je naukami, na czym polega charakter ich ogólności i konieczności, z jakich pojęć w obrębie ich zakresu można wyprowadzić obowiązującą ważność poznawczą (*geltender Erkenntnisswerth*), jakie cechy i sposoby poznawania tamtych historycznych faktów poznania wyjaśniają nauki w swej ważności, jest pytaniem metodycznym, jest to pytanie, które nauki same postawiły tam, gdzie odczuwały impuls do namysłu nad swymi własnymi zasadami — to i nic innego jest pytaniem transcendentalnym"[124]. Fragment ten, przytoczony już wcześniej, pokazuje, że zasadnicza różnica sprowadza się do nieakceptowania przez Cohena słowa „organizacja". Pisze on tak: „Nie mogę tego postępowania, chcącego rozwiązać zagadkę nauk za pomocą magicznego słowa organiza-

[122] Ibidem, s. 130.

[123] H. L ü b b e: *Neukantianischer Sozialismus*..., s. 228.

[124] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 1: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*. 7. Aufl. *Biographisches Vorwort und Einleitung mit kritischem Nachtrag* in zweiter, erweiterter Bearbeitung von H. C o h e n. Leipzig 1902, s. X.

cja, uznać za wystarczające wyrażenie Kantowskiego aprioryzmu"[125]. Na marginesie dodać warto, że Wilhelm Windelband posługuje się tym terminem w odniesieniu do naszego poznania. „Obraz świata w naszej głowie — pisze w *Die Geschichte der neueren Philosophie* — ze swą całą treścią i swymi wszystkimi formami jest produktem naszej organizacji, produktem, który wynika z niej z wewnętrzną koniecznością i powszechną ważnością, która uniemożliwia zatem jakikolwiek wniosek o świecie pozostającym po drugiej stronie tej organizacji"[126].

Problem polega wszakże na tym, że Langego teorię poznania postrzegać należy nie tyle w kontekście filozofii marburskiej, ile w świetle sytuacji filozofii w latach sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku. Dlatego też warto zwrócić uwagę, że kiedy Gerhard Lehmann próbuje scharakteryzować relację między Langem a Cohenem, w kontekście domniemanej zgodności między tymi koncepcjami pisze: „(...) taka zgodność nie istnieje jednak ani ze względu na pojęcie i metodę filozofii, ani też ze względu na interpretację filozofii Kanta: świat Cohena jest inny"[127]. Świat Langego wyrasta z dyskusji z filozofami, którzy odnoszą się do sporu o materializm. W przedmowie do pierwszego wydania pisze, że jego celem jest „zaproponowanie o s t a t e c z n e g o z a ł a t w i e n i a pewnych kardynalnych punktów w spornej kwestii materializmu"[128], i wymienia takich myślicieli, jak: Matthias Jakob Schleiden, Ludwig Noack, Jürgen Bona Meyer czy też Julius Frauenstädt. Jest to istotne dlatego, że spór o materializm stanowi istotny element filozofii Langego, ujawniający jego znaczenie dla rozwoju neokantyzmu. „Podczas gdy Lehmann — pisze Hans-Ludwig Ollig — różnicę między Langem i Cohenem postrzega (*festmachen*) w różnicy między neokantyzmem fizjologicznym a krytycznym idealizmem, nowe prace odrzucają schemat poprzednika i dostrzegają w filozoficznej skłonności Langego częściowo jeszcze w ogóle w swym znaczeniu niewyczerpaną alternatywę dla klasycznego neokantyzmu"[129]. To ważna uwaga, gdyż sprzeciwia się postrzeganiu Langego tylko i wyłącznie przez pryzmat początków neokantyzmu marburskiego.

---

[125] Ibidem, s. IX.

[126] W. W i n d e l b a n d: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2: *Die Blüthezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart*. Leipzig 1880, s. 86.

[127] G. L e h m a n n: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931, s. 177.

[128] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Aufl. ..., s. III.

[129] H.-L. O l l i g: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. 19.

„Albert Lange (...) — stwierdza Wilhelm Genz (1878—?) — jest pionierem i gorliwym orędownikiem idealizmu subiektywnego, który w jego filozofii, osobliwie nawiązującej do Kanta, poszukuje przezwyciężenia materializmu w akcentowaniu momentów duchowych i idealnych. Materializm jako światopogląd zostaje odrzucony, natomiast jako zasada heurystyczna — uznany za owocny i niezbędny"[130]. Zatem widać wyraźnie, że Lange zainteresowany jest filozofią Kanta w kontekście przezwyciężenia materializmu. Jak już wspomniano w pierwszej części pracy, problem sporu o materializm wiąże się z dyskusją z bardzo jednostronną interpretacją świata. Z dyskusji z tak jednostronnie zorientowanym materializmem wynika koncepcja filozofii. „Według Langego — pisze Hans Vaihinger — filozofia ma, po pierwsze, zadanie n e g a t y w n e, po drugie, p o z y t y w n e. Tamto istnieje w logice i teorii poznania, to — w spekulatywnej metafizyce"[131]. Uwaga Vaihingera jest istotna, ponieważ Eduard von Hartmann w zasadzie odmawia Langemu prawa do bycia filozofem, twierdząc, że nie rozumie on filozofów, co wynika z braku filozoficznego uzdolnienia[132]. Jak jest w istocie? Odpowiedź na tak postawione pytanie okazuje się bardzo złożona. Sam Vaihinger zresztą podkreśla, że „to, co wychodzi poza d o ś w i a d c z e n i e i n e g a t y w n e pojęcie graniczne »rzeczy samej w sobie«, jest fantazją (*Dichtung*)"[133]. Warto w tym kontekście wskazać jedną kwestię, na którą zwraca uwagę Eduard von Hartmann, co akcentuje także Kurt Walter Zeidler[134]. Oto bowiem, mając na względzie rzecz samą w sobie, Eduard von Hartmann wypowiada znaczące słowa, a mianowicie podkreśla, że choć Kant uznawał rzecz samą w sobie za niepoznawalną, to jednak nie kwestionował jej istnienia. Tymczasem takie ujęcie jest charakterystyczne dla Langego i Hermanna Cohena. Ale to diametralnie zmienia sytuację w odniesieniu do stanowiska Kanta, gdyż chodzi o pojęcie dla jego filozofii fundamentalne[135]. „Jeśli rzecz sama w sobie (albo nie-Ja) zostaje zdyskredytowana do czystego przedstawienia (to znaczy do produktu Ja), to takiej teorii poznania nie można już więcej nazywać neokantyzmem, lecz trzeba ją nazywać neofichteanizmem. Lange nie czyni

---

[130] W. G e n z: *Der Agnostizismus Herbert Spencers mit Rücksicht auf August Comte und Friedr. Alb. Lange*. Greisfwald 1902, s. 35.

[131] H. V a i h i n g e r: *Hartmann, Dühring und Lange...*, s. 18.

[132] Zob. E. von H a r t m a n n: *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Berlin 1877, s. 4.

[133] H. V a i h i n g e r: *Hartmann, Dühring und Lange...*, s. 56.

[134] Zob. K.W. Z e i d l e r: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie...*, s. 21—22, przypis.

[135] Zob.: E. A d i c k e s: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1924; G. P r a u s s: *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Berlin 1974.

tego tylko dlatego, że chce utrwalić Schopenhauerowską syntezę subiektywnego idealizmu i materializmu, a ponadto, jak Schopenhauer, nie może stracić kontaktu z przyrodoznawstwem"[136].

Lange podejmuje problem poznania w kontekście sporu o materializm oraz sporu dotyczącego pozytywistycznej wizji filozofii. Jest to istotne dlatego, że dzięki temu jest „daleki od tego, by hołdować ortodoksyjnemu krytycyzmowi"[137]. Skoro przeciwstawia się Kantowi, rozumiejąc go na swój sposób, to w zasadzie trudno mówić o ortodoksji. Już wówczas, gdy Lange próbuje przedstawić stanowisko Kanta, ujawnia różnice w ujęciu filozofii. „Istnieje obszar — pisał Lange w pierwszym wydaniu *Geschichte des Materialismus*... — ścisłego badania przyrody, który naszym dzisiejszym materialistom przeszkadza w tym, aby odwrócić się wyraźnie (*ärgerlich*) od wątpliwości dotyczącej świata zjawiskowego: jest to f i z j o l o g i a o r g a n ó w z m y s ł o w y c h"[138]. Odwołanie się do fizjologii zmysłów wynika z faktu, że właśnie fizjologia — nauka uchodząca wówczas za naukę pierwszą — zdawała się doskonałym narzędziem służącym wyjaśnieniu rzeczywistości. Zarazem jednak narzucała określone rozumienie nauki o zmysłowości w ujęciu Kanta. Lange mówi o prawdziwości tezy Protagorasa głoszącej, że człowiek jest miarą wszechrzeczy, i wyciąga z niej ostateczny wniosek, który określa całą jego teorię poznania. „Jeśli dopiero teraz — pisze Lange — okazało się, że jakość naszych spostrzeżeń zmysłowych jest zupełnie uwarunkowana uposażeniem naszych organów, to także nie można już więcej usunąć predykatem »nieodparte, ale absurdalne« założenia (*Annahme*), że sam cały z w i ą z e k, w którym przynosimy spostrzeżenia zmysłowe, jednym słowem, całe nasze d o ś w i a d c z e n i e, jest uwarunkowane duchową organizacją, która zmusza nas do tego, aby doświadczać tak, jak doświadczamy, tak myśleć, jak myślimy, podczas gdy te same przedmioty mogłyby się całkiem inaczej ukazywać przy innej organizacji, a rzeczy samej w sobie nie mogłaby sobie przedstawić żadna skończona istota"[139].

W drugim wydaniu *Geschichte des Materialismus*..., które — jak już powiedziano — składa się z dwóch tomów, Lange próbuje wyjaśnić obecność elementu apriorycznego w poznaniu. „Poznania *a priori* — stwierdza — rozwijają się w ludziach p r a w o w i c i e tak samo z j e g o natury,

---

[136] E. von H a r t m a n n: *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus*..., s. 21—22.

[137] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm*..., s. 194.

[138] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Aufl. ..., s. 235.

[139] Ibidem, s. 235—236. Por. F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 2. verb. und verm. Aufl. ..., s. 49—50.

jak poznania — z doświadczenia. Charakteryzują się one po prostu tym, że są związane ze świadomością ogólności i konieczności, a więc co do swej ważności są niezależne od doświadczenia"[140]. Co więcej, a na to zwraca także uwagę Marek Kazimierczak, Lange zarzucał Kantowi „silną pozostałość owej platonizującej nauki o czystym, wolnym od wszelkiej zmysłowości myśleniu"[141]. Tym samym okazuje się, że z jednej strony Lange podejmuje polemikę z Kantowskim aprioryzmem, z drugiej natomiast wykazuje pokrewieństwo Kanta z Platonem i Leibnizem. Znajduje to wyraz w jego pojęciu rzeczy samej w sobie, będącym antycypacją tego, co dziś nazywa się marburskim pojęciem rzeczy samej w sobie. „»Rzecz sama w sobie« jest tylko pojęciem granicznym"[142]. Nawiązuje do tego von Hartmann, próbujący zrozumieć motywy Langego i jednocześnie przeciwstawiający się Cohenowemu rozumieniu Kanta. „Lange natomiast — pisze von Hartmann — nie tylko przeczy pozytywnemu istnieniu rzeczy samej w sobie i wyjaśnia ją jako czysto negatywne pojęcie graniczne naszego myślenia, lecz w wydaniu drugim posuwa się nawet do twierdzenia, że taki był prawdziwy pogląd Kanta, i opiera to twierdzenie na jednostronnym przedstawieniu Cohena, w którym właśnie liczne realistyczne miejsca Kantowskich pism są po prostu ignorowane. Jednakże w ten sposób »rzecz sama w sobie« została zdyskredytowana do »kategorii teoriopoznawczej«, a wiara w transcendentalne znaczenie tej kategorii wyjaśniona jako czysta iluzja, która koniecznie wynika z naszej faktycznej duchowej organizacji"[143]. Przy okazji Lange wprowadza bardzo ważne pojęcie, które później przypomni Windelband, a mianowicie pojęcie „psychologia bez duszy"[144], do którego odwołuje się również Franz Brentano[145]. Pojęciem „psychologia bez duszy" Lange posłużył się

[140] F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 2. verb. und verm. Aufl. ..., s. 16.

[141] Ibidem, s. 32. Por. M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm...*, s. 197.

[142] F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 2. verb. und verm. Aufl. ..., s. 49.

[143] E. von Hartmann: *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus...*, s. 21.

[144] F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 2. verb. und verm. Aufl. ..., s. 381. Por. W. Windelband: *Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung. Rede zum Antritt der ordentlichen Professur der Philosophie an der Hochschule zu Zürich am XX. Mai MDCCCLXXVI*. Leipzig 1876, s. 6.

[145] F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. 1. Bd. Leipzig 1874, s. 13. Tłum. polskie: F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Tłum. W. Galewicz. Warszawa 1999, s. 18.

już w pierwszym wydaniu[146], ale z powodów chronologicznych nie ma tam wskazania na Brentana, którego *Psychologię z empirycznego punktu widzenia* ogłoszono drukiem dopiero w 1874 roku.

Zwieńczeniem *Geschichte des Materialismus*... jest stanowisko ideału. „Naszą kulturę — pisze Lange — mogą jeszcze uratować i drogę przez poplątaną rewolucję przekształcić w drogę przez pomyślne reformy i d e e i o f i a r y"[147]. Teza ta jest z jednej strony wyrazem braku zaufania Langego do rewolucji, z drugiej zaś — wiąże się z jego rozumieniem poznania, w którym — o czym była już mowa — istotną rolę odgrywa pojęcie „organizacja". Lange jest bowiem przekonany, że nasz świat poznajemy tak, a nie inaczej, dzięki takiej, a nie innej organizacji naszych władz poznawczych. „Świat — podkreśla po raz kolejny Lange — jest nie tylko p r z e d s t a w i e n i e m, lecz także n a s z y m przedstawieniem: produktem organizacji g a t u n k u w ogólnych i koniecznych zarysach wszelkiego doświadczenia, i n d y w i d u u m w syntezie postępującej w wolny sposób z przedmiotem"[148]. Jest to zarazem wyraz agnostycyzmu, który Wilhelm Genz postrzega w nawiązaniu Langego do filozofii Herberta Spencera, ale też Augusta Comte'a[149]. Stanowisko ideału jest wyrazem tegoż agnostycyzmu, który między innymi zyskuje jasność dzięki takim stwierdzeniom Langego: „(...) także nasza rzeczywistość nie jest a b s o l u t n ą r z e c z y w i s t o ś c i ą, lecz zjawiskiem"[150]. Ponieważ człowiek porusza się w świecie zjawisk, potrzebuje jego uzupełnienia „stworzonym przez niego samego światem idei"[151]. Lehmann twierdzi, że „przejęte od Schillera »stanowisko ideału« jest marną namiastką dla teologii i etyko-teologii (*Ethikotheologie*) Kanta"[152]. Ale też, jak zauważa Anna Hochfeldowa, stanowisko ideału jest tym, które pozwala na odróżnienie filozofii Langego od pozytywizmu. „Filozofia neokantowska mieści w sobie jednak doktrynę, która dzieli ją dość wyraźnie od innych filozofii formacji pozytywistycznej. Nie chodzi tu bynajmniej o tzw. aprioryzm, lecz o tę część stanowiska, którą Lange wyłożył na kilkunastu zaledwie stronach

---

[146] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Aufl. ..., s. 465.

[147] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 2. verb. und verm. Aufl. ..., s. 538.

[148] Ibidem, s. 539—540.

[149] Zob. W. G e n z: *Der Agnostizismus Herbert Spencers mit Rücksicht auf August Comte und Friedr. Alb. Lange*..., s. 45—55.

[150] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 2. verb. und verm. Aufl. ..., s. 544.

[151] Ibidem, s. 545.

[152] G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 58.

potężnej *Historii materializmu*; były to jednak strony ostatnie i rozdział »Stanowisko ideału« podsumowywał całość"[153]. Na tym bowiem polega istota neokantyzmu, że nie jest on pozytywizmem, co filozofia Langego także potwierdza. Neokantyzm nie jest pozytywizmem, choć można w nim znaleźć elementy pozytywistyczne. To jednak wymagałoby osobnej dyskusji.

9.1.3. Hans Vaihinger

Langego stanowisko ideału, będące z jednej strony wyrazem jego krytycyzmu (i sceptycyzmu), a z drugiej strony próbą połączenia Kantowskiego rozumu teoretycznego z rozumem praktycznym, posłużyło do budowania systemu filozoficznego Hansowi Vaihingerowi (1852—1933), którego fikcjonalizm jest pozytywistycznym idealizmem. „Lange — czytamy w czwartym tomie Überwega—Österreicha — oddziaływał szczególnie na V a i h i n g e r a. W metafizyce jest mu także pokrewny A d i c k e s"[154]. Stwierdzenie Überwega—Österreicha w odniesieniu do Vaihingera jest prawdziwe w tym względzie, że jego filozofia powstaje w związku z pozytywizmem. Potwierdza to zresztą podtytuł jego głównego, opublikowanego dopiero w roku 1911, dzieła pod tytułem *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*[155]. Vaihinger mówi tu o pozytywistycznym idealizmie, co wcale nie dziwi, kiedy weźmie się pod uwagę fakt, że pozostawał on pod wpływem tego, który uchodzi za największego niemieckiego pozytywistę, czyli Ernsta Laasa (1837—1855)[156]. Potwierdza to zresztą w innym miejscu, kiedy również odnosi się do Langego stanowiska ideału. „»Idealizm« — pisze w swych wspomnieniach, odwołując się do terminu »pozytywistyczny idealizm« — ozna-

[153] A. H o c h f e l d o w a: *Neokantyzm okresu pozytywizmu i jego wpływy w Polsce*. W: *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*. Red. A. H o c h f e l d o w a, B. S k a r g a. Wrocław 1972, s. 109—110.

[154] F. Ü b e r w e g: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. 422.

[155] H. V a i h i n g e r: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. 5.—6. Aufl. Leipzig 1920.

[156] Windelband jest przekonany, że „jedyny oryginalny niemiecki pozytywista" to Carl Theodor Göring (1841—1879), autor *System der kritischen Philosophie* (2 Theile. Leipzig 1874—1875). Zob. W. W i n d e l b a n d: *Metoda krytyczna czy genetyczna?*. Tłum. A. P i e t r a s. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. N o r a s, T. K u b a l i c a. Katowice 2011, s. 48.

cza w tym kontekście zasadniczo to samo, co F.A. Lange nazwał »stanowiskiem ideału«: wolne ustanawianie idealnych, to znaczy wykraczających poza empiryczną rzeczywistość, absolutnych wartości, ze świadomością że właśnie te wartości są wprawdzie tylko tworem naszej aktywnej fantazji, ale przecież stanowią konieczny składnik naszego wewnętrznego i zewnętrznego życia"[157]. W tym również ujawnia się cel metodycznych zabiegów Vaihingera. „Takie świadomie fałszywe — próbuje najkrócej scharakteryzować filozofię Vaihingera Hans Leisegang (1890—1951) — przedstawienia i pojęcia, które jednak służą temu, aby jak najszybciej osiągnąć określony właściwy cel, nazywa się fikcjami"[158]. Stąd też termin „fikcjonalizm" na określenie stanowiska Vaihingera. Warto jednak podkreślić, że można filozofię Vaihingera oceniać inaczej, gdyż na przykład Bocheński postrzega go w nurcie pragmatyzmu[159]. Ciekawe jest jednak to, że Vaihinger bronił idealizmu Kanta przed krytyką, z jaką występował Schopenhauer[160].

Ważne przy tym są źródła filozofii Vaihingera. „Obok zalążków — pisze na ten temat Roman Kozłowski w jedynej w Polsce pracy poświęconej Salomonowi Maimonowi — swojej teorii, których nie bez słuszności doszukiwał się Vaihinger w dziełach Leibniza, Kanta, Maimona i Langego, na ukształtowanie się fikcjonalizmu wpłynęły także poglądy współczesnych myślicieli, a w szczególności tzw. »biologiczna teoria poznania« Macha i Avenariusa"[161]. W kontekście filozofii Kanta ważniejsza jest interpretacja Maimona, gdyż odgrywa ona istotną rolę w ujęciu Vaihingera, a później można jeszcze znaleźć jej ślady w szkole marburskiej, jak czyni to Roman Kozłowski. Trzy kwestie, które porusza Maimon, zdają się ważne dla filozofii marburczyków. Są to mianowicie:

— pojęcie różniczki,
— związane z tym akcentowanie relacji między rzeczami,
— podjęta przez Maimona kwestia poznania symbolicznego.

---

[157] H. V a i h i n g e r: *Wie die Philosophie des Als Ob entstand*. In: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. von R. S c h m i d t. Bd. 2. 2. Aufl. Leipzig 1923, s. 212.

[158] H. L e i s e g a n g: *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert*. Breslau 1928, s. 56.

[159] Zob. I.M. B o c h e ń s k i: *Europäische Philosophie der Gegenwart*. 2. Aufl. Bern—München 1951, s. 125.

[160] H. V a i h i n g e r: *Zu Kants Widerlegung des Idealismus*. In: *Straßburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem 70. Geburtstag*. Tübingen 1884, s. 85—164.

[161] R. K o z ł o w s k i: *Salomon Maimon jako krytyk i kontynuator filozofii Kanta*. Poznań 1969, s. 182, przypis. Warto przy tej okazji podkreślić, że po oddaniu pracy do druku ukazała się książka Agaty Janaszczyk poświęcona filozofii Vaihingera. Zob. A. J a n a s z c z y k: *Na granicy neokantyzmu. O filozofii Hansa Vaihingera*. Gdańsk 2010.

Wszystko ma swe źródło w sporze o rozumienie Kanta przez jego bezpośrednich następców[162]. Filozofia Maimona odgrywa istotną rolę dlatego, że w roku 1790 w wydawnictwie Christiana Friedricha Vossa (1722—1795) w Berlinie opublikował on dzieło, które wyznaczało standardy odczytywania Kanta w latach dziewięćdziesiątych osiemnastego wieku[163]. Vaihinger już w *Komentarzu do „Krytyki czystego rozumu"* odwołuje się do Maimona i stwierdza, że „w roku 1790 (...) Maimon rozpoczął (...) swoją walkę z rzeczą samą w sobie i jej oddziaływaniem"[164]. Natomiast w *Die Philosophie des Als Ob...* odwołuje się do geniuszu Maimona, który rzecz samą w sobie pojmował właśnie jako fikcję, a nie jako hipotezę[165].

Hans Vaihinger urodził się 25 września 1852 roku w Nehren w Badenii-Wirtembergii, miejscowości położonej niecałe piętnaście kilometrów od Tybingi (Tübingen), jednego z najważniejszych ośrodków akademickich Niemiec. Do gimnazjum uczęszczał w Stuttgarcie, a następnie studiował teologię w Tybindze, później zaś — filozofię w Tybindze, Lipsku i ostatecznie w Berlinie. W Tybindze szczególnie cenił sobie wykłady Christopha Sigwarta (1830—1904). „Spośród filozoficznych docentów — pisał w swych wspomnieniach — wybijał się, naturalnie jako pierwszy, S i g w a r t. Jego wykłady dotyczące historii filozofii i psychologii, a oczywiście przede wszystkim logiki, były znakomite i zawdzięczam im bardzo wiele"[166]. W 1874 roku Vaihinger doktoryzował się w Tybindze na podstawie nieopublikowanej pracy, zatytułowanej *Die neueren Bewußtseinstheorien*[167]. Natomiast w trzy lata później, w roku 1877, habilitował się u Laasa w Straßburgu na podstawie rozprawy *Logische Untersuchungen*. Vaihinger stwierdza, że praca była gotowa w ostatnich miesiącach poprzedniego roku i nosiła tytuł *Logische Untersuchungen*. Teil 1: *Die Lehre von der wissenschaftlichen Fiktionen*[168]. Rok wcześniej opublikował studium porównawcze filozofii Eduarda von Hartmanna, Eugena (Karla) Dühringa (1833—1921) oraz Friedricha Alberta Langego[169]. W 1881 roku ukazało się najważniejsze dzieło Vaihingera, a właściwie pierwszy, liczący 506 stron,

---

[162] Zob. A.J. N o r a s: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007, s. 41—53.

[163] S. M a i m o n: *Versuch über die Transscendentalphilosohie, mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen*. Berlin 1790. (Nachdruck — Darmstadt 1963).

[164] H. V a i h i n g e r: *Commentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft". Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*. Bd. 2. Stuttgart—Berlin—Leipzig 1892, s. 41.

[165] Zob. H. V a i h i n g e r: *Die Philosophie des Als Ob*...., s. 109—114.

[166] H. V a i h i n g e r: *Wie die Philosophie des Als Ob entstand*..., s. 186—187.

[167] H. V a i h i n g e r: *Die neueren Bewußtseinstheorien*. Tübingen 1874.

[168] H. V a i h i n g e r: *Wie die Philosophie des Als Ob entstand*..., s. 199.

[169] H. V a i h i n g e r: *Hartmann, Dühring und Lange*...

tom komentarza do *Krytyki czystego rozumu* Kanta[170]. Drugi tom ukazał się dopiero jedenaście lat później i liczył 563 strony[171]. Kiedy Vaihinger wydawał tom pierwszy, był docentem prywatnym na Uniwersytecie w Straßburgu. W roku 1883 został powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Straßburgu, a już w rok później — do Halle, gdzie od roku 1894 był profesorem zwyczajnym. Wydanie drugie ukazało się w roku 1922, a zatroszczył się o nie Raymund Schmidt (1890—1930), uczeń Vaihingera[172]. W późniejszym czasie Vaihinger dał się poznać jako badacz Kanta, działający na rzecz rozpowszechnienia jego filozofii. W roku 1897 założył czasopismo „Kant-Studien", natomiast w roku 1904 — „Kant-Gesellschaft". W 1902 roku opublikował książkę poświęconą filozofii Nietzschego, którą dwa lata później przełożył na język polski Kazimierz Twardowski[173]. Od tego momentu Vaihinger poświęcił się wydawaniu „Kant-Studien". W roku 1911 opublikował wspomniane *opus vitae*, które zasadniczo zostało już napisane w latach 1876—1877, a do śmierci autora miało dziesięć wydań (pierwsze — 1911, drugie — 1913, trzecie — 1918, czwarte — 1920, piąte i szóste — 1920, siódme i ósme — 1922, dziewiąte i dziesiąte — 1927). Vaihinger tłumaczy, że czas między napisaniem a wydaniem książki wypełniły cztery ważne wydarzenia, które umożliwiają łatwiejsze zrozumienie jego dzieła. Są to: woluntaryzm (który wiąże zwłaszcza z Paulsenem i Wundtem), biologiczna teoria poznania (empiriokrytycyzm), filozofia Friedricha Nietzschego oraz pragmatyzm[174]. Vaihinger wydawał również — wraz ze Schmidtem — „Annalen der Philosophie", których pierwszy tom ukazał się w roku 1919. Vaihinger miał kłopoty ze wzrokiem i już w 1906 roku przeszedł na emeryturę. Zmarł 17 grudnia 1933 roku w Halle.

W dwunastym tomie „Philosophische Monatshefte", z roku 1876, którego redaktorem był uczeń Trendelenburga, ówczesny profesor w Giessen Ernst (Carl Ludwig) Bratuscheck, Vaihinger opublikował dwa teksty. Pierwszy poświęcony filozofii Czolbego[175], drugi — o czym była już mowa — zagadnieniu źródła terminu „teoria poznania"[176]. Warto przy

---

[170] H. V a i h i n g e r: *Commentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft". Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*. Bd. 1. Stuttgart 1881.

[171] H. V a i h i n g e r: *Commentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft". Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*. Bd. 2...

[172] H. V a i h i n g e r: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. Hrsg. von R. S c h m i d t. Bd. 1—2. 2. Aufl. Stuttgart—Berlin—Leipzig 1922.

[173] H. V a i h i n g e r: *Nietzsche als Philosoph*. Berlin 1902. Tłumaczenie: H. V a i h i n g e r: *Filozofia Nietzschego*. Tłum. K. T w a r d o w s k i. Lwów 1904.

[174] Zob. H. V a i h i n g e r: *Die Philosophie des Als Ob*...., s. XIII—XV.

[175] H. V a i h i n g e r: *Die drei Phasen des Czolbe'schen Naturalismus. Vortrag im Philosophischen Verein zu Leipzig*. „Philosophische Monatshefte" 1876, Bd. 12, s. 1—32.

[176] H. V a i h i n g e r: *Über den Ursprung des Wortes Erkenntnisstheorie*. „Philosophische Monatshefte" 1876, Bd. 12, s. 84—90.

tym zwrócić uwagę na pogląd Köhnkego, że Vaihinger nie dostrzegł książki Benekego *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*... z roku 1832. „To najwcześniejsze pismo programowe — zauważa Köhnke — ruchu kantowskiego dziewiętnastego wieku w zupełnie oczywisty sposób uszło uwadze neokantysty Vaihingera, ponieważ wyrażenie »teoria poznania« pojawia się w nim specjalnie w zwrocie, że ponownie nawiązuje się do Kantowskiej teorii poznania (...)"[177]. Vaihinger jest zresztą jednym z pierwszych, którzy używają terminu „neokantyzm", gdyż Langego uznał za jednego z pierwszych, którzy „stanęli na czele tak zwanych neokantystów (*Neukantianer*), których należy szukać nie tylko wśród profesjonalnych filozofów, lecz zwłaszcza wśród przyrodników"[178]. W przypisie Vaihinger zwraca uwagę, że jest to kierunek młodokantystów (*Jungkantianer*), który ma przyszłość między innymi ze względu na realizm poznania[179]. Na marginesie warto przypomnieć, że w rok później Eduard von Hartmann opublikował dzieło, które w tytule przyniosło termin „neokantyzm"[180].

Vaihinger miejsce w historii filozofii zapewnił sobie, wydając w roku 1881, a więc w setną rocznicę opublikowania przez Kanta *Krytyki czystego rozumu*, swoje najważniejsze dzieło historycznofilozoficzne, a ściślej — jego pierwszy tom. Warto przypomnieć, że pięćdziesiątą rocznicę ukazania się *Krytyki czystego rozumu* uczcił Friedrich Eduard Beneke[181], w dziewięćdziesiątą zaś rocznicę opublikowano *Kants Theorie der Erfahrung* Hermanna Cohena[182]. Książka Vaihingera powstała z potrzeby usystematyzowania filozofii Kanta, a dowodem związków autora z Friedrichem Langem jest motto, zaczerpnięte z *Geschichte des Materialismus*..., w którym na początku drugiego tomu (w wydaniu drugim, gdyż pierwsze składało się z jednego tomu) Lange stwierdza, że „istnieją wszelkie podstawy do tego, aby za pomocą najpoważniejszych studiów, tak jak teraz przez prawie wszystkich filozofów poświęconych Arystotelesowi, wniknąć do głębi systemu Kanta"[183]. To wnikanie do głębi Kantowskiej fi-

---

[177] K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 62. Köhnke odsyła do: F.E. B e n e k e: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Eine Jubeldenkschrift auf die „Kritik der reinen Vernunft"*. Berlin—Posen—Bromberg 1832, s. 21, 24, 30, 33 i 68.

[178] H. V a i h i n g e r: *Hartmann, Dühring und Lange*..., s. 8.

[179] Zob. ibidem, s. 214, przypis 16.

[180] E. von H a r t m a n n: *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus*...

[181] F.E. B e n e k e: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*...

[182] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin 1871.

[183] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 2. verb. und verm. Aufl. ..., s. 1.

lozofii charakterystyczne jest dla pokolenia 1840 (1840—1852), do którego jako najmłodszy zalicza się także Vaihinger — obok takich myślicieli, jak: Liebmann, Cohen, Volkelt, Riehl, Windelband oraz Erdmann i Paulsen. Köhnke podkreśla w tym kontekście, że spośród pięciu kierunków wymienionych przez Traugotta Konstantina Österreicha aż cztery ugruntowali filozofowie młodzi, spośród których w roku 1871 żaden nie ukończył jeszcze trzydziestu lat. „Dlatego — ściśle biorąc — nie zalicza się ich już do tych, którym w zasadzie słusznie zawdzięcza się »renesans filozofii«, lecz są jego pierwszymi użytkownikami: kiedy studiowali, była już opublikowana »Geschichte des Materialismus«, istniała interpretacja Kanta Kunona Fischera, którego uczniami byli przecież Liebmann, Volkelt i Windelband, zwrot do teorii poznania był dawno zakończoną kwestią, a także dawno już przezwyciężono trudną sytuację filozofii po rewolucji marcowej 1848 roku (*Nachmärz*)"[184]. Teza Köhnkego jest dlatego ważna, że przecież *Geschichte des Materialismus*... Langego wyznacza jego widzenie problemu filozofii.

„Niniejszy komentarz — konstatuje Vaihinger w przedmowie — stoi na stanowisku »filologii Kantowskiej«, ale w ścisłym znaczeniu tego słowa, z którego przecież także we właściwym samopoznaniu formalnie zrezygnował główny reprezentant przeciwnego kierunku. (...) Moim celem jest, dokonane zgodnie z metodycznymi zasadami hermeneutyki i badania historycznego, dokładne, to znaczy ś c i ś l e n a u k o w e, w y j a ś n i e n i e Kantowskiej »Krytyki czystego rozumu«"[185]. Do osiągnięcia zamierzonego celu prowadzić mają, zdaniem Vaihingera, następujące środki:

— ogólne wprowadzenie,
— nieprzerwana i wyczerpująca interpretacja tekstu,
— uwzględnienie miejsc paralelnych,
— krytyczne uporządkowanie i opracowanie całego dotychczasowego materiału egzegetycznego,
— poznanie historycznego tła, na którym Kant wzniósł swą budowlę,
— krytyka immanentna,
— uwzględnienie literatury polemicznej,
— podkreślenie punktów, do których nawiązują epigoni,
— uwzględnienie współczesnego sporu między racjonalizmem a empiryzmem, idealizmem a materializmem,
— określenie swego stanowiska wobec wielkich kontrowersji dotyczących głównego celu i metody krytyki,
— rewizja tekstu,

[184] K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 306.

[185] H. V a i h i n g e r: *Commentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft". Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*. Bd. 1..., s. IV.

— indeksy osobowy oraz rzeczowy, mające usprawnić korzystanie z komentarza[186].

Z przedstawionych przesłanek wynika taki, a nie inny kształt komentarza Vaihingera do *Krytyki czystego rozumu* Kanta, komentarza, którego „ukazały się niestety tylko dwa tomy"[187]. Problem wszakże jest powszechnie znany. Komentarz Vaihingera rozrósł się do niebotycznych rozmiarów i zawiera jedynie — jeśli chodzi o tom pierwszy — komentarz do *Przedmowy do pierwszego wydania* oraz komentarz do *Wstępu*, natomiast tom drugi zawiera komentarz do estetyki transcendentalnej filozofa z Królewca. Na prawie 1 100 stronach dokonuje Vaihinger historycznofilozoficznej i filozoficznej analizy *Krytyki czystego rozumu*, ale nie w całości, lecz jedynie estetyki transcendentalnej. Taki rezultat wynika z przekonania Vaihingera, że studia nad filozofią Kanta nie są zadowalające. Dał temu wyraz już wcześniej, kiedy analizował filozofię Eduarda von Hartmanna, Dühringa i Langego. „Zasada i metoda Hartmanna — pisał tam Vaihinger — stanowią ostatni rozbłysk idealistycznego dogmatyzmu (...). System Hartmanna nie ma przyszłości"[188]. Zatem późno w stosunku do innych prekursorów neokantyzmu, bo w roku 1876, mówi Vaihinger wyraźnie o znaczeniu Kanta, o mocy ducha krytycyzmu. Vaihinger jest jednak jednym z pierwszych, którzy dostrzegają podziały wśród kantystów, przy czym on sam twierdzi, że *„fundamentum divisionis* można znaleźć nie tylko w sporze o metodę, lecz także w rezultatach"[189]. Idąc tym tropem, Vaihinger wskazuje, że można mówić — ze względu na metodę — o dogmatyczno-krytycznych, dedukcyjno-krytycznych i indukcyjno-krytycznych kantystach, natomiast — ze względu na rezultaty — o kantystach dogmatyczno-idealistycznych, krytyczno-dualistycznych i wreszcie empirystyczno-monistycznych. Jednocześnie odwołuje się do Johanna Eduarda Erdmanna, który wskazywał wyraźny w gronie zwolenników Hegla podział na prawicę, lewicę oraz centrum[190], i jest przekonany, że podziału tego należy dokonać także wśród kantystów. Vaihinger akcentuje przy tym różnorodność kierunków podejmujących problem powrotu do filozofii Kanta[191]. Przy tej okazji dokonuje — z perspektywy przełomu wieku — krytyki metafizycznego rozumienia filozofii Kanta: „Kant metafizykiem? Sam Kant, »niszczący wszystko«,

[186] Zob. ibidem, s. IV—XII.

[187] F. Überweg: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. 418.

[188] H. Vaihinger: *Hartmann, Dühring und Lange...*, s. 203.

[189] Ibidem, s. 234.

[190] Ibidem. Zob. J.E. Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. 2. sehr verm. Aufl. Berlin 1870, s. 656.

[191] „Das Bemerkenswerthe (das theilweise jetzt erst recht hervortritt), bei dieser Kantströmung ist die Tatsache, dass man von den verschiedensten Seiten aus zu Kant zurückgekehrt ist". H. Vaihinger: *Hartmann, Dühring und Lange...*, s. 234.

niszczyciel Leibnizjańskiej i wszelkiej dogmatycznej metafizyki, jej obrońcą? Kant więc, krytyk czystego rozumu i wszelkiej przez czysty rozum wymyślonej spekulacji — mimo to sam także takim metafizykiem?"[192]. Ale godne uwagi jest to, że swą książkę ogłosił drukiem Vaihinger w roku 1876 — w wieku dwudziestu czterech lat, czyli był o rok młodszy od Liebmanna, kiedy ten publikował *Kant und die Epigonen* — a zatem w czasie, gdy powrót do filozofii Kanta jest już właściwie czymś naturalnym. Przy okazji rozprawy historycznofilozoficznej Vaihinger podkreśla jeden z istotniejszych elementów jego filozofowania, a mianowicie rozumienie filozofii krytycznej. „K r y t y c y z m b o w i e m — zauważa na ostatniej stronie rozprawy poświęconej E. von Hartmannowi, Dühringowi i Langemu — j e ś l i z o s t a j e u c h w y c o n y a u t e n t y c z n i e k r y t y c z n i e, n i e j e s t w c a l e ś c i ś l e z a m k n i ę t y m **s y s t e m e m**, l e c z ś c i ś l e n a u k o w ą **m e t o d ą**"[193].

Są — poza *Komentarzem do „Krytyki czystego rozumu"* — dwa powody szczególnego wyróżnienia Vaihingera w ramach neokantyzmu. Pierwszym jest jego działalność organizacyjna, drugim — utworzenie fikcjonalizmu. Vaihinger już na samym początku swego dzieła poświęconego zagadnieniu fikcji stwierdza, że w tym dziele zostaje postawione pytanie: „(...) j a k s i ę t o d z i e j e, ż e z a p o m o c ą ś w i a d o m i e f a ł s z y w y c h p r z e d s t a w i e ń m i m o t o o s i ą g a m y c o ś w ł a ś c i w e g o (*Richtiges*)?"[194]. Tym samym cały swój wysiłek badawczy koncentruje na wykazaniu istnienia fikcji, które są pożyteczne dla poznania rzeczywistości. Na marginesie, Vaihinger przypomina badacza, który wskazując jakieś osiągnięcie, czy też dochodząc do określonego punktu, z jego perspektywy próbuje ocenić całą rzeczywistość. Konsekwencja jest taka, że fikcję widzi wszędzie. W tej sytuacji fikcja stanowi istotę ludzkiego myślenia. „Rozważamy więc — pisze Vaihinger — swoisty rodzaj wytworów logicznych, szczególną manifestację aktywności fikcji logicznej. Już wcześniej zaznaczyliśmy, że ta swoista a k t y w n o ś ć wyraża się w nazwanych tak przez nas s z t u c z k a c h (*Kunstgriffen*) myślenia, że jej p r o d u k t a m i s ą s z t u c z n e p o j ę c i a (*Kunstbegriffe*)"[195]. Fikcjonalizm Vaihingera polega więc na tym, że fundamentalną zasadą systemu filozoficznego uczynił fikcję, przy czym fikcją jest wszystko. „A jeszcze w roku

[192] H. V a i h i n g e r: *Kant — ein Metaphysiker?*. In: *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet von Benno Erdmann u.a.* Tübingen—Freiburg im Breisgau—Leipzig 1900, s. 138—139. Przy okazji warto dodać, że o „wszystko niszczącym Kancie" mówi Moses Mendelssohn we wstępie do M. M e n d e l s s o h n: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Berlin 1786, Theil 1, s. II.

[193] H. V a i h i n g e r: *Hartmann, Dühring und Lange...*, s. 235.

[194] H. V a i h i n g e r: *Die Philosophie des Als Ob....*, s. XII.

[195] Ibidem, s. 18.

1911 — zauważa Gerhard Lehmann — H. Vaihinger swą »filozofię jak gdyby« ugruntował na pojęciu fikcji"[196]. W związku z tym Vaihinger widzi fikcję wszędzie i uznaje, że można również filozofię Kanta zinterpretować w duchu fikcjonalizmu. „Rzecz sama w sobie — zauważa w tym kontekście Vaihinger, nawiązując do Salomona Maimona — nie jest żadną hipotezą, lecz fikcją"[197].

W 1897 roku w wydawnictwie Leopolda Vossa opublikowano pierwszy tom czasopisma „Kant-Studien", chociaż pierwszy zeszyt wydano 15 kwietnia 1896 roku. Czasopismo powołał do życia Hans Vaihinger. Pierwszy numer, a także numery kolejne, zawierają informację o współpracownikach, którymi byli badacze filozofii krytycznej z niemal całego świata. Z nazwiska wymienieni są tacy badacze, jak: Erich Adickes, związany z Paryżem Émile Étienne Boutroux (1845—1921), Edward Caird (1835—1908) z Glasgow, Carlo Cantoni (1840—1906) z Mediolanu, James Edwin Creighton (1861—1924) związany z Cornell University w Ithaca (Nowy Jork), a w dalszej kolejności: Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Kuno Fischer, Max Heinze, Rudolf Reicke, Alois Riehl i Wilhelm Windelband. Warto poświęcić im kilka zdań, zwłaszcza zaś tym, których dotąd nie wspomniano w tej pracy. Émile Boutroux był między innymi uczniem Hermanna von Helmholtza, Edward Caird znany jest przede wszystkim jako autor dwutomowego dzieła poświęconego Kantowi[198] oraz książki zatytułowanej *Hegel*[199]. Carlo Cantoni to przede wszystkim autor trzytomowej rozprawy *Emanuele Kant*, której tom pierwszy poświęcony jest filozofii teoretycznej, tom drugi — filozofii praktycznej, trzeci zaś — filozofii religii[200]. James Edwin Creighton znany jest przede wszystkim z tego, że wraz z Albertem Lefevre'em przetłumaczył biografię Kanta autorstwa Paulsena[201]. Osobliwe miejsce zajmuje tu urodzony w Kłajpedzie (niem. Memel), a zmarły w Królewcu Rudolf Reicke, współwydawca — wraz z prawnikiem Ernstem Wichertem (1831—1902) — „Altpreussische Monatsschrift", które ukazywało się w latach 1864—1923.

Początkowo Vaihinger sam wydawał „Kant-Studien". W latach 1904—1916 wspomagał go Bruno Bauch (1877—1942), natomiast od roku

---

[196] G. Lehmann: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart 1943, s. 106.

[197] H. Vaihinger: *Die Philosophie des Als Ob...*, s. 109.

[198] E. Caird: *The critical philosophy of Immanuel Kant*. Vol. 1 — Glasgow 1889; vol. 2 — New York 1889.

[199] E. Caird: *Hegel*. Philadelphia—Einburgh 1883.

[200] G. Gantoni: *Emanuele Kant*. Vol. 1: *La filosofia teoretica*. Milano 1879; vol. 2: *La filosofia practica (morale, diritto, politica)*. Milano 1884; vol. 3: *La filosofia religiosa, la critica del giudizio, e le dottrine minori*. Milano 1884.

[201] F. Paulsen: *Immanuel Kant. His life and his doctrine*. Transl. by J.E. Greighton, A. Lefevre. New York 1902.

1917 pomagał Vaihingerowi Max Frischeisen-Köhler (1878—1923), uczeń Diltheya, a następnie Arthur Liebert (właśc. Arthur Levy, 1878—1946), któremu później pomagał należący do kręgu uczniów Diltheya Paul Menzer (1873—1960). Ten ostatni doktoryzował się w roku 1897 na podstawie pracy poświęconej rozwojowi etyki Kanta do czasów opublikowania *Uzasadnienia metafizyki moralności* (1785)[202], a już od roku 1896 był związany z wydawaniem dzieł Kanta, gdyż Dilthey polecił mu obowiązki sekretarza wydania w Berlińskiej Akademii Nauk. W roku 1900 habilitował się, w latach 1906—1908 był profesorem nadzwyczajnym w Marburgu, a w 1908 roku został powołany na stanowisko profesora zwyczajnego w Halle. Menzer jest związany również z założonym w 1904 roku przez Vaihingera Towarzystwem Kantowskim (Kant-Gesellschaft), któremu przewodniczył do 1933 roku. Do roku 1933 wydawał wspólnie z Liebertem „Kant-Studien", a sam Liebert pełnił funkcję przewodniczącego „Kant-Gesellschaft" w latach 1925—1933. W roku 1933 Liebert wyemigrował do Belgradu, następnie do Birmingham, a Menzer wydawał „Kant-Studien" jeszcze do roku 1936. Wprawdzie naziści próbowali reaktywować czasopismo i towarzystwo pod kierownictwem Hansa Heysego (1891—1976), od czerwca 1935 roku pełniącego obowiązki przewodniczącego „Kant-Gesellschaft", ale nie należy tego traktować poważnie, o czym szerzej piszą George Leaman i Gerd Simon[203]. W roku 1954 dzięki Paulowi Menzerowi i Gottfriedowi Martinowi czasopismo znów zaczęło się ukazywać, a 12 czerwca 1969 roku Gottfried Martin (1901—1972) i Gerhard Funke (1914—2006) reaktywowali Towarzystwo Kantowskie.

[202] P. M e n z e r: *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlin 1897.

[203] Zob. G. L e a m a n, G. S i m o n: *Die „Kant-Studien" im Dritten Reich*. „Kant-Studien" 1994, Bd. 85, Heft 4, s. 443—469.

9.2. Kierunek metafizyczny

Kierunek metafizyczny w ramach neokantyzmu jest tym, który ma bardzo wielu zwolenników, chociaż — o czym była już mowa — Überweg—Österreich uwzględnia w nim tylko dwóch reprezentantów, którymi są Otto Liebmann i Johannes Volkelt[1]. Hans-Ludwig Ollig z kolei nie akceptuje tego podziału i zalicza Liebmanna do przedstawicieli wczesnego neokantyzmu[2]. Nie jest to jednak poważne uchybienie, gdyż — jak wiadomo — podziały te się krzyżują i zaliczenie Liebmanna do wczesnego neokantyzmu nie stoi na przeszkodzie w zaliczeniu go do kierunku metafizycznego, albowiem kierunek metafizyczny jest zasadniczo jednym z pięciu kierunków wczesnego neokantyzmu. Fakt, że jeden czy drugi myśliciel — na przykład Max Wundt — może być zaliczony do kierunku metafizycznego, a także do neokantyzmu właściwego, świadczy tylko o niedoskonałości zarówno tego, jak i każdego innego podziału.

„Możliwość metafizyki — czytamy w czwartej części Überwega — jako empiryczno-hipotetycznego poznania rzeczy samych w sobie reprezentował już Eduard Zeller"[3]. Faktycznie, można wskazać dwa teksty Zellera, w których problem ten porusza. Pierwszym tekstem jest wykład, który wygłosił 24 października 1872 roku — niemal równo dziesięć lat po słynnym *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*... — w Berlinie[4]. Tekst drugi dotyczy podstaw naszej wiary w realność świata zewnętrznego[5]. Zeller jest przekonany, że zarówno „słabość, jak i siła nowej filozofii niemieckiej tkwią w jej idealizmie"[6], chociaż idealizmu i realizmu nie postrzega jako przeciwieństw, lecz jako stanowiska wzajemnie się uzupełniające. Z kolei, jak podkreśla Klaus Christian Köhnke, to, „że »neokantyzm« nie zawsze mógł oznaczać nawiązanie do Kanta, lecz także korektę bądź też kompletną rewizję jego nauki, staje się widoczne przede

---

[1] Zob. F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. 13. Aufl. Basel 1951, s. 417.

[2] Zob. H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. V.

[3] F. Überweg: *Grundriss*..., Teil 4, 13. Aufl., s. 423.

[4] E. Zeller: *Über die gegenwärtige Stellung und Aufgabe der deutschen Philosophie. (Vortrag bei Eröffnung der Vorlesungen über Geschichte der Philosophie den 24. Oktober 1872 zu Berlin gehalten.)*. In: Idem: *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*. Leipzig 1877, s. 467—478.

[5] E. Zeller: *Über die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt*. In: Idem: *Vorträge und Abhandlungen. Dritte Sammlung*. Leipzig 1884, s. 225—285.

[6] E. Zeller: *Über die gegenwärtige Stellung und Aufgabe der deutschen Philosophie*..., s. 470.

wszystkim w interpretacji neokantowsko-neoidealistycznej"[7]. Wystarczy bowiem jedynie zajrzeć do recenzji książki *Kant und die Epigonen* Liebmanna, recenzji, której autorem jest Emil Arnoldt, aby się przekonać, że jego ocena filozofii Kanta niekoniecznie musiała być uznawana za słuszną, co w gruncie rzeczy dotyczy Liebmannowskiej krytyki pojęcia rzeczy samej w sobie[8]. Arnoldt uważa, że krytyka rzeczy samej w sobie dokonana przez Liebmanna nie jest uprawomocniona. Zgadza się z Liebmannem, że „pokantowska spekulacja nie czyni żadnego postępu na drodze filozoficznego poznania"[9], ale nie akceptuje jego negatywnego stosunku do rzeczy samej w sobie.

Kiedy Harald Schwaetzer próbuje dokonać charakterystyki kierunku metafizycznego, podkreśla jego pełną złożoność. „Jeśli — stwierdza Schwaetzer — chce się hasłowo scharakteryzować ten kierunek, to należy wymienić następujące kryteria: 1. Reprezentanci neokantyzmu metafizycznego — urodzeni przeważnie między rokiem 1840 a 1850 — należą do wczesnego neokantyzmu. 2. Wykazują oni pewną bliskość z neokantyzmem południowoniemieckim, częściowo także z późnym idealizmem. 3. Łączą oni (...) teorię poznania i metafizykę. 4. Akcentują połączenie roli podmiotu w teorii poznania z pytaniem o indywidualność w metafizyce. 5. W celu przezwyciężenia filozoficznych aporii sięgali do sztuki i estetyki. Jako reprezentantów neokantyzmu metafizycznego w tym sensie można, obok Johannesa Volkelta, wskazać przede wszystkim Ottona Liebmanna (1840—1912), Gideona Spickera (1840—1912) i — w określonym aspekcie — Eduarda von Hartmanna (1842—1906)"[10]. Tym, co uderza, jest zaliczenie do neokantyzmu metafizycznego Gideona Spickera, którego uznaje się raczej za neotomistę również z tego powodu, że w latach 1861—1868 był członkiem zakonu kapucynów[11]. Schwaetzer jednak opowiada za zaliczeniem Spickera do neokantyzmu, a powodem jest książka

---

[7] K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 217.

[8] E. A r n o l d t: *Otto Liebmann. Kant und die Epigonen*. In: I d e m: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1: *In der Bahn freigemeindlicher Ansichten. Kritiken und Referate*. Hrsg. von O. S c h ö n d ö r f f e r. Berlin 1907, s. 251—263.

[9] Ibidem, s. 255.

[10] H. S c h w a e t z e r: *Subjektivistischer Transsubjektivismus*. In: *Texte zum frühen Neukantianismus*. Bd. 3: *Johannes Volkelt — Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Hrsg. von H. S c h w a e t z e r. Hildesheim—Zürich—New York 2002, s. IX—X.

[11] Na temat Spickera zob. H. S c h w a e t z e r: *Spicker Gideon*. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Hrsg. von T. B a u t z. Bd. 17. Herzberg 2000, szp. 1312—1325.

poświęcona teorii poznania w ujęciu Berkeleya, Hume'a i Kanta[12]. Wydaje się, że trudno odmówić racji Schwaetzerowi, gdyż rzeczywiście praca wpisuje się w problematykę budzącą zainteresowanie reprezentantów neokantyzmu metafizycznego.

W dokonanym przez Schwaetzera podziale brakuje przede wszystkim Friedricha Paulsena, ale także Ericha Adickesa i Traugotta Konstantina Österreicha. Brakuje też Maxa Wundta, choć jego filozofia jest w większym stopniu filozofią postneokantowską niż neokantowską. Maxa Wundta do neokantyzmu metafizycznego zaliczyła — obok Friedricha Paulsena — Janina Kiersnowska-Suchorzewska. Natomiast w podręczniku Überwega—Österreicha Paulsen nie został włączony w poczet przedstawicieli neokantyzmu metafizycznego, gdyż do niego przypisano jedynie Liebmanna i Volkelta, a Paulsena wliczono do uczniów i zwolenników Wilhelma Wundta[13].

9.2.1. Otto Liebmann

Uchodzący za inicjatora neokantyzmu (Friedrich Ernst) Otto Liebmann urodził się 2 lutego 1840 roku w Lwówku Śląskim (Löwenberg) jako syn asesora sądu najwyższego. Kiedy miał dziewięć lat, rodzina opuściła Śląsk i przeniosła się najpierw do Frankfurtu nad Menem, a niedługo później — jeszcze tego samego, 1849 roku — do Berlina. Liebmann uczęszczał do berlińskiego Friedrich-Wilhelm-Gymnasium, którego dyrektorem był brat słynnego historyka Leopolda von Rankego (1795—1886)[14]. Po ukończeniu gimnazjum rozpoczął w roku 1859 studia na Uniwersytecie w Jenie, gdzie kształcił się pod kierunkiem Kunona Fischera oraz słuchał wykładów Carla Fortlagego. Studiował także w Lipsku, gdzie przede wszystkim uczęszczał na wykłady Gustava Theodora Fechnera i Moritza Wilhelma Drobischa. W roku 1863 Liebmann doktoryzował się w Halle na podstawie pracy *De philosophandi methodo commentatio germanisce et latina conscripta*[15]. W tym czasie przeniósł się do Tybingi, gdzie habilitował się w 1866 roku na podstawie swej pierwszej i zarazem najbardziej znanej rozprawy — opublikowanej rok wcześniej — *Kant und die Epigonen*. Kiedy w roku 1870 wybuchła wojna pomiędzy Prusami a Fran-

[12] G. Spicker: *Kant, Hume und Berkeley. Eine Kritik der Erkenntnisstheorie*. Berlin 1875.

[13] Zob. F. Überweg: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. 362.

[14] H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus...*, s. 9.

[15] Zob. M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999, s. 163.

cją, Liebmann wziął w niej udział jako ochotnik[16], a w roku 1872 został powołany na nowo utworzony uniwersytet w Straßburgu. Kaiser-Wilhelm-Universität w Straßburgu był pierwszym niemieckim uniwersytetem, który od początku miał wydział przyrodniczy. W dziesięć lat później, w roku 1882, Liebmann został powołany na katedrę filozofii w Jenie, jako następca Carla Fortlagego. W Jenie pracował Liebmann do emerytury w roku 1911 i zmarł tamże 14 stycznia 1912 roku. Syn Ottona Liebmanna i Julie Christine Neumann (1842—1920) — Karl Otto Heinrich Liebmann (1874—1939), był profesorem matematyki na Uniwersytecie w Heidelbergu, którego funkcję rektora pełnił w roku 1926.

W roku 1910 Otto Liebmann skończył siedemdziesiąt lat i z okazji okrągłej rocznicy urodzin wielkiego filozofa został mu dedykowany piętnasty tom „Kant-Studien". Na księgę jubileuszową składają się teksty takich myślicieli, jak: Wilhelm Windelband, Erich Adickes, Hugo Falkenheim, Walter Kinkel, Hans Driesch, Richard Hönigswald, Fritz Medicus (1876—1956) oraz (Paul) Oswald Weidenbach (1876—1957). Wilhelm Windelband, co wcale nie jest takie oczywiste, powiada, że „Liebmanna można nazwać najbardziej wiernym ze wszystkich kantystów"[17], a Kurt Walter Zeidler mówi o nim jako o „namiętnym propagandziście krytycyzmu"[18]. Nie mniej dziwnie wydaje się brzmieć zdanie, jakie na temat filozofii Liebmanna wygłasza Erich Adickes: „Gdy w 1865 roku Liebmann rzucił hasło: »należy powrócić do Kanta«, wówczas jako teoretyk poznania sprzeciwiał się metafizycznemu dogmatyzmowi. I w głównej mierze także dalej pozostał t e o r e t y k i e m p o z n a n i a, co do swych skłonności jak i co do kierunku swego badania, przez swoją całą karierę naukową"[19]. Zresztą również Adickes podkreśla, że sam Liebmann nie uważał się za autora powrotu do Kanta, ale tezę tę ujął wyraźnie dopiero w drugim wydaniu *Zur Analysis der Wirklichkeit*... Napisał tam Liebmann, że jego książka *Kant und die Epigonen* wyraźnie nawoływała do powrotu do Kanta. Dawał on bowiem wyraz swemu przekonaniu: „(...) tylko dzięki temu

---

[16] Z tego okresu pochodzi jego książka *Vier Monate vor Paris*, która po raz pierwszy została opublikowana anonimowo w roku 1871. Zob. O. L i e b m a n n: *Vier Monate vor Paris: 1870—1871. Belagerungstagebucheines Campagnen-Freiwilligen im K.Pr. Garde-Füsilier-Regiment*. Stuttgart 1871.

[17] W. W i n d e l b a n d: *Otto Liebmanns Philosophie*. „Kant-Studien" 1910, Bd. 15, s. III.

[18] K.W. Z e i d l e r: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bonn 1995, s. 65.

[19] E. A d i c k e s: *Liebmann als Erkenntnistheoretiker. (Untersuchungen zur Theorie der Apriorität, sowie über die Evidenz der geometrischen Axiome)*. „Kant-Studien" 1910, Bd. 15, s. 1.

powrotowi (...) po tylu błędnych drogach dojdziemy do punktu wyjścia, od którego jest możliwy dalszy postęp. Dzięki temu nadano precyzyjny wyraz myśli, która wówczas niejako wisiała w powietrzu, i dlatego wcale nie poczytuję jej sobie za osobistą zasługę"[20]. W wydaniu trzecim pojawia się odwołanie do Vaihingera i jego *Commentar zur „Kritik der reinen Vernunft"*[21], czego nie było w wydaniu drugim. Natomiast w wydaniu pierwszym — które liczy 619 stron i jest skromniejsze od drugiego (680 stron) oraz trzeciego (722 strony) — widnieje jedynie pierwsza część cytatu: „(...) tylko dzięki temu powrotowi (...) po tylu błędnych drogach dojdziemy do punktu wyjścia, od którego jest możliwy dalszy postęp"[22], a zatem Liebmann nie wspomina o tym, że nie ma żadnej jego zasługi w odrodzeniu się neokantyzmu, co też oczywiście trąci przesadą. Prawda bowiem polega na tym, że Liebmann należy do grona tych, którzy nawoływali do powrotu do Kanta. Nie jest natomiast jedynym, który do tego powrotu nawoływał.

Oczywiście, najgłośniejszą pracą Liebmanna jest dzieło *Kant und die Epigonen*[23]. W rok później opublikował książkę poświęconą możliwości dowodu na istnienie wolności woli[24], a następnie teorii widzenia[25]. W *Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens*... odrzuca Kanta pojęcie wolności, gdyż wiąże się ono z pojęciem rzeczy samej w sobie, a to — o czym była już mowa — zostało odrzucone w *Kant und die Epigonen*. W *Über den objectiven Anblick*... „zaprezentowana jest teoria widzenia odnoszona do nowoczesnej fizjologii zmysłów, z wyraźnym wskazaniem na badania Johannesa Müllera i Hermanna Helmholtza"[26]. Książki te powstały w Tybindze i należą do pierwszego okresu działalności Liebmanna. Drugi związany jest z pobytem w Straßburgu, trzeci zaś — w Jenie. W roku 1876 ukazało się pierwsze wydanie książki *Zur Analysis der Wirklichkeit*...[27]. Miała ona jeszcze dwa wydania za życia Liebman-

---

[20] O. L i e b m a n n: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*. 2. betr. verm. Aufl. Straßburg 1880, s. 231.

[21] O. L i e b m a n n: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*. 3. verb. und verm. Aufl. Straßburg 1900, s. 231—232.

[22] O. L i e b m a n n: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen*. Straßburg 1876, s. 214.

[23] O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*. Stuttgart 1865. Zob. szerzej podrozdział 6.4.

[24] O. L i e b m a n n: *Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. Ein kritischer Beitrag zur Selbsterkenntniß*. Stuttgart 1866.

[25] O. L i e b m a n n: *Über den objectiven Anblick. Eine kritische Abhandlung*. Stuttgart 1869.

[26] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm*..., s. 165.

[27] O. L i e b m a n n: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen*. Straßburg 1876.

na — wydanie drugie w roku 1880, trzecie zaś — w roku 1900 — i uchodzi za jego najważniejsze osiągnięcie filozoficzne. Jednocześnie książka jest jedynym dziełem Liebmanna, które powstało w czasie pobytu w Straßburgu. Pozostałe dzieła należą do jenajskiego okresu jego twórczości. W roku 1884 Liebmann wydał pracę *Die Klimax der Theorieen...*[28]. Następnie w roku 1899 opublikował pierwszy tom dzieła *Gedanken und Thatsachen...*[29], a w roku 1904 wydał najpierw po raz drugi tom pierwszy[30], a następnie tom drugi[31], przy czym — będzie jeszcze o tym mowa — znalazły się tu teksty ogłoszone drukiem już wcześniej.

Opublikowana w roku 1876 książka *Zur Analysis der Wirklichkeit...* składa się z trzech części. Część pierwsza zajmuje się krytyką poznania i filozofią transcendentalną (*Zur Erkenntniskritik und Transcendentalphilosophie*)[32], część druga — filozofią przyrody i psychologią (*Zur Naturphilosophie und Psychologie*)[33], natomiast część trzecia — estetyką i etyką (*Zur Aesthetik und Ethik*)[34]. Taki podział zgodny jest z pierwotnym zainteresowaniem Liebmanna, o którym także Marek Kazimierczak pisze, że był „przede wszystkim teoretykiem poznania zajmującym się w latach siedemdziesiątych XIX wieku głównie problemem aprioryczności i oczywistości geometrycznych aksjomatów (...)"[35]. Dwie kwestie narzucają się tu od razu, pokazując duchowe pokrewieństwo filozofii Liebmanna z filozofią reprezentantów szkoły marburskiej. Pierwszą jest termin „krytyka poznania". Wokół niego buduje swą filozofię Hermann Cohen, który wprowadził go w swej książce z 1883 roku[36]. Liebmann terminu tego użył po raz pierwszy w roku 1876, a w przedmowie do książki *Zur Analysis der Wirklichkeit...* zauważa: „Oczywiście, logiczne pryncypia myślenia i aksjomaty matematyki są dla każdego samozrozumiałe, także dla najbardziej skrupulatnego sceptyka. Ale dlaczego? To problem psychologii jak i filozofii transcendentalnej, wszystko jedno — możliwy do

[28] O. L i e b m a n n: *Die Klimax der Theorieen. Eine Untersuchung aus dem Bereiche der allgemeinen Wissenschsftslehre*. Straßburg 1884.

[29] O. L i e b m a n n: *Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien*. Bd. 1. Straßburg 1899.

[30] O. L i e b m a n n: *Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien*. Bd. 1. 2. Aufl. Straßburg 1904.

[31] O. L i e b m a n n: *Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien*. Bd. 2. Straßburg 1904.

[32] O. L i e b m a n n: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen...*, s. 17—240.

[33] Ibidem, s. 241—500.

[34] Ibidem, s. 501—619.

[35] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm...*, s. 165.

[36] H. G o h e n: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik*. Berlin 1883.

rozwiązania czy nie"[37]. Drugą kwestią bliską szkole marburskiej, a budzącą już zainteresowanie Liebmanna jest zagadnienie postępu poznania. „Ponieważ — zauważa Liebmann — nasze empiryczne i teoretyczne poznanie pomimo wszelkich postępów nauki ciągle pozostaje fragmentaryczne, korygowane nieustannie przez nowe, wzbogacone częściowo całkowicie nieoczekiwanymi odkryciami, czasami nawet w gruncie rzeczy rewolucyjnymi, to każda filozoficzna budowa systemu dopuszcza możliwość, że chcenie wyprzedza zdolności (*Können*)"[38].

„Konfrontacja — pisze Marek Kazimierczak — teoriopoznawczych założeń zawartych w pracy *Kant und die Epigonen* z późniejszymi pracami Liebmanna skłania do rewizji powszechnie panującego poglądu, uznającego go za *par excellence* kantystę. Określenie Liebmanna »wiernym kantystą« (...), jeśli jest trafne, to raczej ze względu na wczesne prace autora *Kant und die Epigonen*"[39]. Ale — o czym była już mowa w pierwszej części pracy — trudno jednoznacznie zaakceptować fakt, że książka *Kant und die Epigonen* została napisana z perspektywy bliskiej Kantowi. Problem rzeczy samej w sobie w istocie nie jest problemem samego Kanta, lecz problemem filozofów pokantowskich, takich jak na przykład Friedrich Heinrich Jacobi czy Salomon Maimon[40]. Zatem o wiele bardziej interesujące wydaje się to, że Liebmann dokonuje interpretacji filozofii Kanta i że właśnie z interpretacją ma już styczność czytelnik *Kant und die Epigonen*. Książkę napisał uczeń Kunona Fischera i sam autor się do tego przyznaje, cytując we wprowadzeniu słowa Fischera, w których porównuje on Kanta do Leibniza[41]. Cytat zaczerpnięto z przedmowy do trzeciego tomu *Geschichte der neuern Philosophie*[42], ale jednocześnie Liebmann podkreśla znaczenie „niezmiernie jasnej mowy"[43], a mianowicie poświęconej obydwu szkołom kantowskim w Jenie[44]. Ale też nie wolno zapominać, że dwie kantowskie szkoły w Jenie to w przekonaniu Fischera odpowiednio szkoły, które założył Karl Leonhard Reinhold

---

[37] O. L i e b m a n n: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen...*, s. 6.

[38] Ibidem, s. 9—10.

[39] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm...*, s. 166.

[40] Zob. A.J. N o r a s: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007, s. 41—53.

[41] Zob. O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen...*, s. 7.

[42] „Kant beherrscht die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, wie Leibniz die des achtzehnten". K. F i s c h e r: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 1: *Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft*. Mannheim 1860, s. X.

[43] O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen...*, s. 7.

[44] K. F i s c h e r: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. In: I d e m: *Akademische Reden*. Stuttgart 1862, s. 77—102.

oraz Jakob Friedrich Fries, przy czym Kuno Fischer kładzie nacisk na przeciwieństwo dwóch szkół[45]. Takie właśnie przekonanie o filozofii pokantowskiej ma Otto Liebmann i z zamiarem przedstawienia takiego obrazu przystępuje do pisania *Kant und die Epigonen*. A w takim obrazie filozofii pokantowskiej ma swe źródło to, co zdominuje drugą i trzecią fazę jego filozofowania.

Kiedy jedenaście lat później analizuje Liebmann przestrzeń, wtedy stwierdza: „K a n t o w s k a nauka o transcendentalnej idealności empiryczno-realnej przestrzeni także ją zdyskredytowała jedynie do fenomenu. Tutaj jako poprzednika miał B e r k e l e y a"[46]. Czy jednak taka teza jest uprawomocniona w pięć lat po opublikowaniu przez Hermanna Cohena książki *Kants Theorie der Erfahrung*, która przecież stanowi zakończenie sporu pomiędzy Trendelenburgiem a Kunonem Fischerem? Już takie postawienie sprawy decyduje o fenomenalizmie Liebmanna, jako tym elemencie, który przejął on z Kantowskiej nauki o apriorycznych formach poznania. Stanowisko Liebmanna dotyczące rzeczy samej w sobie stało się zresztą przedmiotem krytyki ze strony Carla Grapengiessera, który temu zagadnieniu poświęcił trzy teksty opublikowane w latach 1874—1875, podejmujące polemikę ze stanowiskami Jürgena Bony Meyera, Kunona Fischera, Eduarda Zellera, Hermanna Cohena, Edmunda Montgomery'ego (1835—1911) i wreszcie Liebmanna[47]. Grapengiesser — na co zwraca uwagę także Marek Kazimierczak — pojęcie rzeczy samej w sobie uznaje za zrozumiałe i jasne[48] i sam odnosi się do stanowiska Liebmanna. „Ale według mojego przekonania — pisze Grapengiesser na początku drugiego artykułu z serii trzech tekstów poświęconych dedukcji transcendentalnej w ujęciu Kanta i Friesa — »rzecz sama w sobie« jest pojęciem dobrze zrozumiałym, niezwykle wyraźnym, łatwo zrozumiałym. Powód nieporozumienia leży zawsze w tym, że się uważa, iż rzecz zjawi-

[45] Zob. ibidem, s. 85.

[46] O. L i e b m a n n: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen...*, s. 43.

[47] C. G r a p e n g i e s s e r: *Die transcendentale Deduction. Kant und Fries. (Mit Beziehung auf die Schriften J.B. Meyer, O. Liebmann, Kuno Fischer, Ed. Zeller, Herm. Cohen, Edm. Montgomery). Erste Hälfte*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1874, Nr. 65, s. 34—80; I d e m: *Die transcendentale Deduction. Kant und Fries. (Mit Beziehung auf die Schriften J.B. Meyer, O. Liebmann, Kuno Fischer, Ed. Zeller, Herm. Cohen, Edm. Montgomery). Zweiter Artikel*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1874, Nr. 65, s. 210—237; I d e m: *Die transcendentale Deduction. Kant und Fries. (Mit Beziehung auf die Schriften J.B. Meyer, O. Liebmann, Kuno Fischer, Ed. Zeller, Herm. Cohen, Edm. Montgomery). Dritter und letzter Artikel*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1875, Nr. 66, s. 43—68.

[48] Zob. M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm...*, s. 170, przypis 27. W tekście znalazło się małe przekłamanie, gdyż Grapengiesser miał na imię Carl, a nie Erich, chociaż pozostaje osobą tajemniczą i niewiele wiadomo na jego temat.

ska byłaby inną rzeczą niż »rzecz sama w sobie«. Jest to jednak całkowicie fałszywe. Ponieważ zjawisko nie jest szczególną rzeczą, lecz tylko szczególnym przedstawieniem rzeczy. Może być dany tylko jeden świat, jedna całość świata. Wszystkie istoty poznające w całym świecie, niezależnie od tego, jak bardzo różna może być także forma ich poznania, za przedmiot swego poznania mają tylko jeden świat z rzeczami w nim"[49]. Na marginesie warto dodać dwie kwestie. Pierwsza dotyczy Carla Grapengiessera, którego nie można do końca zidentyfikować, a który na pewno był uczniem Friesa. Potwierdza to nie tylko tytuł zaprezentowanej przez Grapengiessera serii, ale również jej zakończenie, w którym na równi stawia Kanta i Friesa: „A jednak — jestem co do tego najgłębiej przekonany — filozoficzna metoda i zasadnicze doktryny Kanta i Friesa są i pozostaną po wsze czasy mocną i niewzruszoną podstawą naszej niemieckiej filozofii"[50]. Druga kwestia wybiega w przyszłość. W roku 1924 Erich Adickes opublikował dzieło *Kant und das Ding an sich*[51], które problem rzeczy samej w sobie ujmuje na sposób Grapengiessera, chociaż Adickes się do niego nie odwołuje.

Liebmann nie poprzestał na przedstawieniu totalnej krytyki filozofii pokantowskiej, ale spróbował zaprezentować własny system filozofii, który zresztą nabiera charakteru systemu metafizycznego, szczególnie w opublikowanej w 1884 roku książce, poświęconej gradacji teorii[52]. Praca zawiera wiele podziałów, których dokonał autor. I tak, najpierw wyróżnił teorie formalne i teorie materialne. „Teorie formalne, do których poza logiką należy także czysta matematyka, zgodnie z zasadą dostatecznej podstawy poznania na podstawie jakichkolwiek pryncypiów, rozwijają system takich prawd, które niezależnie od realnego świata tego, co faktyczne, mają bezwarunkową ważność dla wszelkiego rozumowego myślenia bądź też dla wszelkiego ludzkiego oglądania"[53]. Z kolei teorie materialne operują zasadą dostatecznej podstawy realnej, przy czym ze względu na to, że posługują się pojęciem przyczyny, a przyczyna może być rozumiana dwojako: jako przyczyna sprawcza (*causa efficiens*) i przyczyna celowa (*causa finalis*), przeto „klasa teorii materialnych rozpada się na dwa rodzaje; można je nazwać teoriami przyczynowymi (*Causal-*

---

[49] G. Grapengiesser: *Die transcendentale Deduction. Kant und Fries. (Mit Beziehung auf die Schriften J.B. Meyer, O. Liebmann, Kuno Fischer, Ed. Zeller, Herm. Cohen, Edm. Montgomery). Zweiter Artikel...*, s. 210.

[50] G. Grapengiesser: *Die transcendentale Deduction. Kant und Fries. (Mit Beziehung auf die Schriften J.B. Meyer, O. Liebmann, Kuno Fischer, Ed. Zeller, Herm. Cohen, Edm. Montgomery). Dritter und letzter Artikel...*, s. 68.

[51] E. Adickes: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1924.

[52] O. Liebmann: *Die Klimax der Theorieen...*

[53] Ibidem, s. 11—12.

theorieen) i teoriami normatywnymi (*Normaltheorieen*)"[54]. W przypisie Liebmann dodaje, że można je nazwać teoriami etiologicznymi (*ätiologische*) oraz teoriami teleologicznymi. Ponadto dzieli teorie na trzy stopnie. „Przez teorię p i e r w s z e g o s t o p n i a — pisze autor *Die Klimax der Theorieen*... — rozumiem taką teorię, która swe pryncypia wyjaśniające bierze bezpośrednio z obszaru tego, co empirycznie dane, a więc której materiał myślowy w ogóle nie przekracza spostrzegalnej faktyczności. (...) Przez teorię d r u g i e g o s t o p n i a rozumiem taką teorię, która już w takim stopniu przekracza pole spostrzegalnych faktów, w jakim w celu przyczynowego wyjaśnienia jakiegoś empirycznego obszaru zjawisk musi uwzględnić takie czynniki bądź środki, które nie są już więcej obserwowalne zgodnie ze swą własną naturą i z uposażeniem naszej władzy spostrzegania, czyli są tylko konstruowane w myśli, a wtedy mogą zostać hipotetycznie uznane za przyczyny sprawcze, z wyraźną świadomością problematycznej egzystencji tego, co dodane w myślach (*Hinzugedachten*). (...) Teorią t r z e c i e g o s t o p n i a jest wreszcie każdy system metafizyczny, jeżeli terminu »metafizyka« używamy tutaj w dawniej powszechnie uznawanym i dziś jeszcze utartym sensie. Taki system jest transcendentny, a nie immanentny; przekracza on wszelkie rzeczywiste i możliwe doświadczenie już wtedy, kiedy występuje z roszczeniem dostarczenia a b s o l u t n y c h pryncypiów niezbędnych do wyjaśnienia danego świata, podczas gdy empiryczne i hipotetyczne pryncypia wyjaśniania teorii pierwszego i drugiego stopnia są — przyznając otwarcie — zawsze tylko względne"[55]. Przykładem teorii pierwszego stopnia jest teoria wiatrów, w której prafenomen i jedyne pryncypium stanowi to, że „powietrze, jeśli tylko w jakimkolwiek miejscu jego równowaga doznaje zaburzenia, wpada w płynny ruch, który trwa tak długo, aż zostanie znowu przywrócona zaburzona równowaga"[56]. Natomiast teorie drugiego stopnia dla autora *Klimax der Theorieen*... wynikają z natury ludzkiego myślenia, a mianowicie z faktu, że „nasze myślenie nie zaspokaja się tym, aby zjawiska wyjaśniać na podstawie zjawisk"[57], a przykładem takiej teorii jest dla Liebmanna teoria światła, teoria ciepła, teoria magnetyzmu czy też elektryczności. Teorie trzeciego stopnia „są nie tylko transcendentne, lecz nawet metafizyczne"[58]. Teorie trzeciego stopnia w ujęciu Liebmanna przekraczają zatem ograniczenia fenomenalizmu, wychodzą poza empirię i docierają do tego, co ponadempiryczne. „M e t a f i z y c z n a j e s t s p e k u l a c j a, t e o r i a b ą d ź t a k ż e p o j e d y n-

[54] Ibidem, s. 12.
[55] Ibidem, s. 13—14.
[56] Ibidem, s. 15.
[57] Ibidem, s. 23.
[58] Ibidem, s. 36.

cze twierdzenie, które może się wznieść ponad wszystko to, co względne, a więc wierzy w możliwość duchowego uchwycenia czegoś absolutnie realnego"[59].

Za stopniowaniem teorii w ujęciu Liebmanna kryje się jego zainteresowanie metafizycznym aspektem filozofii Kanta, chociaż zarazem nasuwa się pytanie o relację między teorią poznania a metafizyką. „Podstawowym motywem teorii poznania — pisze o *Klimax der Theorieen*... Harald Schwaetzer — okazuje się powiązanie rzeczy samej w sobie i zjawiska. Krytyka rzeczy samej w sobie obejmuje zawsze także rozprawę z pojęciem doświadczenia — jak na przykład u Volkelta (1886), Hartmanna (1871) i Spickera (1875)"[60]. Innymi słowy, rozumienie doświadczenia ściśle wiąże się z pojęciem rzeczy samej w sobie — wyznacza jej rozumienie. Erich Adickes podkreśla w tym kontekście, że zgadza się z Liebmannem, iż „»czyste doświadczenie« (...) możliwe jest tylko w efekcie interpolacji stosownej do ujawnionych maksym"[61].

Rozumienie doświadczenia powiązane z pojęciem rzeczy samej w sobie cechuje innego reprezentanta neokantyzmu metafizycznego, a mianowicie Johannesa Volkelta[62], ale także Eduarda von Hartmanna[63] i wreszcie neotomistę Gideona Spickera. Ten ostatni jest autorem znanej rozprawy poświęconej filozofii Kanta, Hume'a i Berkeleya[64]. Teza Schwaetzera wyjaśnia zatem dwie kwestie jednocześnie. Skoro problem rzeczy samej w sobie jest ściśle powiązany z problemem doświadczenia, to teoria poznania warunkuje metafizykę. Interpretacja, jakiej Schwaetzer dokonuje, może się wydawać niezwykle interesująca, kiedy na przykład Eduard von Hartmann stwierdza: „Kant miał rację, że intelekt samoczynnie wytwarza z siebie kategorie i stosownie do tych ogólnych logicznych form myślenia tworzy naoczność; ale nie miał racji, kiedy zabraniał transcendentalnego użycia kategorii, a więc nie miał racji

[59] Ibidem, s. 38.

[60] H. Schwaetzer: *Otto Liebmanns kritische Metaphysik*. In: *Texte zum frühen Neukantianismus*. Bd. 1: *Otto Liebmann — Die Klimax der Theorien*. Hrsg. von H. Schwaetzer. Hildesheim—Zürich—New York 2001, s. XIX.

[61] E. Adickes: *Liebmann als Erkenntnistheoretiker...*, s. 49.

[62] J. Volkelt: *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Hamburg—Leipzig 1886.

[63] E. von Hartmann: *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnisstheorie und Metaphysik*. Berlin 1871. Zob. G. Grapengiesser: *Kant's transcendentaler Idealismus und E. v. Hartmann's Ding an sich. Erster Artikel*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1872, Nr. 61, s. 191—247; Idem: *Kant's transcendentaler Idealismus und E. v. Hartmann's Ding an sich. Zweiter Artikel*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1873, Nr. 62, s. 30—70.

[64] G. Spicker: *Kant, Hume und Berkeley...*

(z wyjątkiem kilku świadomych pojęć stosunku), zaprzeczając, że są one zarówno formami istnienia tego, co istniejące w sobie, jak i formami myślenia tego, co pomyślane"[65]. Von Hartmann poświęca ogromną część swych analiz rozważeniu kwestii poznawczych, a jego filozofia nieświadomego również stanowi próbę odpowiedzi na kwestie poznawcze. *Philosophie des Unbewußten* rozpoczyna się od cytatu z *Antropologii*... Kanta: „Wydaje się, że mieć przedstawienia, a nie być tego świadomym, to sprzeczność. Bo skąd byśmy wiedzieli, że je mamy, jeśli nie bylibyśmy ich świadomi?"[66]. Już to ukazuje całą złożoność Eduarda von Hartmanna teorii poznania[67].

Zupełnie inaczej zachowuje się w tej sytuacji Spicker, który podkreśla fakt, że problem poznania kulminuje w pytaniu, co to jest doświadczenie. Na tak postawione pytanie nie odpowiedział bowiem — w przekonaniu Spickera — ani Berkeley, dla którego w ogóle nie istnieje żadne doświadczenie, ani Hume, którego zdaniem doświadczenie nie daje nam żadnej pewności. Kant zajmuje tu pozycję pośrednią, na co zwraca uwagę Spikker, podkreślając, że dla autora *Krytyki czystego rozumu* myślenie i poznanie nie są tym samym[68]. W tymże kontekście von Hartmann stwierdza: „Tak oto doświadczenie stanowi podstawę wszelkiego poznawania; ale przecież z tego powodu nie można go jeszcze nazywać poznaniem"[69]. Mając to na uwadze, Spicker wskazuje dwa fragmenty dotyczące doświadczenia w rozumieniu Kanta. W *Krytyce czystego rozumu* pisze on: „(...) doświadczenie nie dostarcza nigdy swym sądom prawdziwej lub ścisłej ogólności, lecz tylko (ogólność) przyjętą (umownie) (*angenommene*) i porównawczą (przez indukcję)"[70]. Natomiast w *Dodatku* do

---

[65] E. von Hartmann: *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit*..., s. 89.

[66] I. Kant: *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*. Tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska. Wstęp A. Bobko. Warszawa 2005, s. 21 (§ 5). Por. E. von Hartmann: *Philosophie des Unbewussten*. Bd. 1: *Phänomenologie des Unbewussten*. 8. erw. Aufl. Berlin 1878, s. 1.

[67] Hartmann pisze o tym w książce *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit*... oraz w jej drugim wydaniu, które ukazało się jako E. von Hartmann: *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus*. Berlin 1875, i trzecim, które ukazało się w roku 1885. Zob. także: R. Koeber: *Das philosophische System Eduard von Hartmann's*. Breslau 1884; U. Hoyer: *Der transzendentale Realismus Eduard von Hartmanns*. In: *Texte zum frühen Neukantianismus*. Bd. 2: *Eduard von Hartmann — Das Ding an sich und seine Beschaffenheit*. Hrsg. von H. Schwaetzer. Hildesheim—Zürich—New York 2001, s. VII—XVIII; H. Schwaetzer: *Erkenntnistheorie des Unbewußten*. In: *Texte zum frühen Neukantianismus*. Bd. 2...

[68] Zob. G. Spicker: *Kant, Hume und Berkeley*..., s. 35.

[69] E. von Hartmann: *System der Philosophie im Grundriß*. Bd. 1: *Grundriß der Erkenntnislehre*. Bad Sachsa 1907, s. 2.

[70] I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. T. 1. Warszawa 1957, s. 63 (B 3).

Prolegomenów... stwierdza: „Zasada natomiast, która moim idealizmem całkowicie kieruje i go określa, brzmi tak: »Wszelkie poznanie rzeczy na podstawie samego tylko czystego intelektu lub czystego rozumu to nic innego, jak tylko złuda, i jedynie w doświadczeniu jest prawda"[71]. Pierwsze zdanie niemiecki neotomista uzna za zgubne dla krytyki rozumu. „Doświadczenie — napisze Spicker — nie daje żadnej ogólności i konieczności; ale ogólność i konieczność są jedynymi kryteriami prawdy"[72]. Daje tym samym wyraz przekonaniu, że tak rozumiane doświadczenie znosi kryterium prawdy.

Do problemu relacji między poznaniem a doświadczeniem powrócił Liebmann jeszcze raz, kiedy opublikował drugi tom *Gedanken und Thatsachen*...[73]. W tomie tym bowiem znalazły się dwa teksty poświęcone omawianym tu zagadnieniom — oba zresztą opublikowane już w roku 1901 — a mianowicie *Geist der Transcendentalphilosophie*[74] oraz *Grundriß der kritischen Metaphysik*[75]. W pewnym sensie jest to spięcie klamrą całej działalności naukowej Liebmanna, gdyż — na co zwraca uwagę Harald Schwaetzer — tytuł *Gedanken und Thatsachen*... nawiązuje do poruszanej już w pierwszym wydaniu *Zur Analysis der Wirklichkeit*... logiki faktów[76]. Rzeczywiście, w *Zur Analysis der Wirklichkeit*... autor zamieścił rozdział zatytułowany *Logika faktów albo przyczynowość i następstwo czasowe* (*Die Logik der Thatsachen oder Causalität und Zeitfolge*)[77], co potwierdza tezę o jego powrocie do wcześniejszych analiz. Logika faktów nie jest jednak niczym innym niż „wyrazem realności niezmiennych praw, których nie może dać żadne wyjaśnienie przyrody"[78]. Tym samym okazuje się ona włączona w stopniowanie teorii i nawiązanie do niej napotykamy również w dziele *Die Klimax der Theorieen*... „Natura rzeczy — stwierdza Liebmann — ma dla nas, a więc prawdopodobnie także »w sobie«, logiczną strukturę, pod warunkiem że pozostaje ona pod panowaniem systemu ogólniejszych i bardziej szczegółowych, ciągle niezmiennych praw i odpowiednio do tych stałych praw jest zmuszona fak-

---

[71] I. K a n t: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. B o r n s t e i n. Opracowała J. S u c h o r z e w s k a. Warszawa 1993, s. 191.

[72] G. S p i c k e r: *Kant, Hume und Berkeley*..., s. 126—127.

[73] O. L i e b m a n n: *Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien*. Bd. 2...

[74] Ibidem, s. 1—90.

[75] Ibidem, s. 91—234.

[76] Zob. H. S c h w a e t z e r: *Otto Liebmanns kritische Metaphysik*..., s. XXV.

[77] O. L i e b m a n n: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen*..., s. 170.

[78] H. F a l k e n h e i m: *Otto Liebmann Kampf mit dem Empirismus*. „Kant-Studien" 1910, Bd. 15, s. 64.

tycznie potwierdzać to, co człowiek na drodze logicznego wnioskowania wydedukował z właściwie poznanych praw. Nazwałem to logiką faktów i gdzie indziej dokładnie wyeksponowałem to bogate w treść pojęcie"[79].

Wnioski, jakie płyną z przedstawionych analiz filozoficznego stanowiska Liebmanna, wcale nie są optymistyczne. Wprawdzie jego pierwsze dzieło przyniosło mu wielki rozgłos, ale przecież wpływ na to miał również czas, w jakim powstało. Liebmann, uczeń Kunona Fischera, nie wyzwolił się spod jego wpływu, a ślady oddziaływania Fischera są bardzo widoczne w *Kant und die Epigonen*. Z tego też powodu Gerhard Lehmann zwraca uwagę na to, co dziś, w czasach, kiedy właściwie powszechnie uznaje się Liebmanna za inicjatora neokantyzmu, wydaje się brzmieć nieco dziwnie. „Zasięg pism Liebmanna nie jest duży. Ale jego działalność jako nauczyciela akademickiego była znacząca. W. Windelband i Br. Bauch byli mu bliscy"[80]. Pobieżna analiza potwierdziła tezę Lehmanna.

9.2.2. Johannes Volkelt

Johannes Volkelt urodził się 21 lipca 1848 roku w Lipniku (Kunzendorf), stanowiącym dzisiaj dzielnicę Bielska-Białej. Od roku 1862 uczęszczał do gimnazjum w Cieszynie, o którym wspomina, że panowała w nim liberalna atmosfera, co spowodowało, że książka „Büchnera »Kraft und Stoff« w wieku 18 lat stała się jego ewangelią"[81]. Studiował filozofię w Wiedniu, gdzie słuchał przede wszystkim wykładów Roberta von Zimmermana (1824—1898), należącego do grona uczniów Bernarda Bolzana, który później zbliżył się do Herbarta. W tym czasie Volkelt uczestniczył także w ćwiczeniach poświęconych Fichtemu, prowadzonych przez Privatdozenta Karla Siegmunda Baracha-Rappaporta, urodzonego 17 kwietnia 1834 roku we Lwowie (Lemberg), a zmarłego 9 marca 1885 roku w Insbrucku. Barach-Rappaport wręczył zdolnemu studentowi list polecający do Kunona Fischera i Volkelt udał się do Jeny, gdzie wykładał autor jednego z najważniejszych podręczników historii filozofii, jakie powstały w tamtym czasie. Z tego okresu, jak sam wspomina, pochodzi fa-

[79] O. Liebmann: *Die Klimax der Theorieen...*, s. 53.

[80] G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berlin 1953, s. 64.

[81] J. Volkelt: *Mein philosophischer Entwicklungsgang*. In: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. von R. Schmidt. Bd. 1. 2. Aufl. Leipzig 1923, s. 215.

scynacja Heglem[82]. Następnie Volkelt udał się do Lipska, gdzie doktoryzował się w roku 1871 na podstawie pracy poświęconej panteizmowi i indywidualizmowi w filozofii Spinozy[83]. W roku 1873 opublikował ważną pracę podejmującą polemikę ze stanowiskiem Eduarda von Hartmanna[84], co zaowocowało odpowiedzią ze strony von Hartmanna, który polemice z Volkeltem poświęcił wiele stron swego dzieła traktującego o neokantyzmie[85]. Volkelt habilitował się w roku 1876 w Jenie na podstawie pracy poświęconej pojęciu symbolu w najnowszej estetyce[86]. Książka, jak zauważa Krzysztof Wieczorek, była „uwieńczeniem »okresu heglowskiego«"[87] w twórczości Volkelta. W roku 1879 został profesorem w Jenie. W tym samym czasie wydał rozprawę *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt*[88], podejmującą problem teorii poznania w systemie Kanta. W latach 1883—1889 Volkelt był profesorem filozofii na Uniwersytecie w Bazylei i w tym okresie opublikował drugie, niezwykle ważne dzieło, a mianowicie *Erfahrung und Denken...*[89]. Lata pracy na Uniwersytecie w Bazylei zbiegają się z biografią Friedricha Nietzschego, ówczesnego profesora Uniwersytetu w latach 1869—1879. W roku 1883, kiedy Volkelt przybył do Bazylei, Nietzsche zaczął publikować *Tako rzecze Zaratustra*[90]. 3 stycznia 1889 roku doznał załamania psychicznego i kilka dni później został przewieziony do kliniki w Bazylei, a następnie do Jeny.

Volkelt pracował przez pięć lat w Würzburgu (1889—1894), a potem w Lipsku (1894—1921). Spośród dzieł wydanych w tym okresie na szczególną uwagę zasługuje, po pierwsze, rozprawa poświęcona Schopenhauerowi[91]. Tym jednak, co charakterystyczne dla ujęcia Volkelta, jest

---

[82] Zob. ibidem, s. 216—218.

[83] J. Volkelt: *Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinoza's. Ein Beitrag zum Verständnisse des Geistes des Spinozismus. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doctorwürde bei der philosophischen Facultät der Universität Leipzig*. Leipzig 1872.

[84] J. Volkelt: *Das Unbewusste und der Pessimismus. Studien zur modernen Geistesbewegung*. Berlin 1873.

[85] E. von Hartmann: *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Berlin 1877, s. 259—328.

[86] J. Volkelt: *Der Symbol-Begriff in der neuesten Aesthetik*. Jena 1876.

[87] K. Wieczorek: *Spory o przedmiot poznania*. Katowice 2004, s. 207.

[88] J. Volkelt: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie*. Leipzig 1879.

[89] J. Volkelt: *Erfahrung und Denken...*

[90] F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Teil 1 i 2. Chemnitz 1883; Teil 3. Chemnitz 1884; Teil 4. Chemnitz 1885.

[91] J. Volkelt: *Arthur Schopenhauer. Seine Presönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart 1900.

fakt, że postrzega on Schopenhauera przez pryzmat romantyzmu i nazywa jego stanowisko „romantycznym pesymizmem"[92]. Na marginesie warto dodać, że podobnie przedstawia Schopenhauera Heinrich Rickert w słynnym dziele poświęconym krytyce filozofii życia[93]. Na uwagę zasługuje ponadto, po drugie, dzieło Volkelta poświęcone problemowi źródeł pewności[94] oraz, po trzecie, dzieło stanowiące w przekonaniu autora kontynuację rozważań zawartych w *Erfahrung und Denken*..., o którym teraz Volkelt napisał, że było „dziełem młodzieńczym"[95]. Ponadto — a jest to tematyka, w której szczególnie uznaje się zasługi Volkelta — opublikował kilka ważnych pozycji z zakresu estetyki. Otóż pracując jeszcze w Bazylei, wydał dzieło poświęcone austriackiemu prozaikowi i dramatopisarzowi Franzowi Grillparzerowi (1791—1872)[96], a będąc już w Lipsku, wydał swoje wykłady z estetyki[97] oraz dzieło dotyczące estetyki tragiczności[98] — kilkakrotnie wznawiane za jego życia — następnie zaś zbiór tekstów poświęconych poezji i filozofii[99], trzytomowy system estetyki[100] i wreszcie ważne dzieło podejmujące w szerszym kontekście problem pewności poznania, które ukazało się w 1922 roku[101]. Żoną Johannesa Volkelta była Meta Elsbeth (1852—?), pochodząca z tych samych terenów, co on, a mianowicie z Białej, córka Rudolfa Theodora Seeligera (1810—1884), burmistrza Białej w latach 1855—1867, i Luise Smielowski (1822—1902). Dziś zarówno Lipnik, jak i Biała leżą w granicach Bielska-Białej. Volkelt zmarł 8 maja 1930 roku w Lipsku.

W wir filozoficznych sporów swoich czasów Johannes Volkelt rzucił się w roku 1873, publikując dzieło *Das Unbewusste und der Pessimismus*..., które stanowiło odpowiedź na pierwsze wydanie *Philosophie des Unbewussten*... Eduarda von Hartmanna[102]. Sam von Hartmann wypowiada się o Volkelcie bardzo pochlebnie: „Johannes Volkelt jest najmłod-

[92] Zob. ibidem, s. 348.

[93] Zob. H. R i c k e r t: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen 1920, s. 18.

[94] J. V o l k e l t: *Die Quellen der menschlichen Gewissheit*. München 1906.

[95] J. V o l k e l t: *Gewissheit und Wahrheit. Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnistheorie*. München 1918, s. III.

[96] J. V o l k e l t: *Franz Grillparzer als Dichter des Tragischen*. Nördlingen 1888.

[97] J. V o l k e l t: *Ästhetische Zeitfragen. Vorträge*. München 1895.

[98] J. V o l k e l t: *Ästhetik des Tragischen*. München 1897.

[99] J. V o l k e l t: *Zwischen Dichtung und Philosophie. Gesammelte Aufsätze*. München 1908.

[100] J. V o l k e l t: *System der Ästhetik*. Bd. 1. München 1905; Bd. 2. München 1910; Bd. 3: *Kunstphilosophie und Metaphysik der Ästhetik*. München 1914.

[101] J. V o l k e l t: *Die Gefühlsgewissheit. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*. München 1922.

[102] E. von H a r t m a n n: *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin 1869.

szym z omawianych tu autorów, a według szczęśliwego zestawu swych skłonności tym, który budzi największe nadzieje na przyszłość"[103]. Warto zauważyć, że w tym samym roku, w którym ukazała się książka Volkelta, swoje dzieło poświęcone kwestii pesymizmu opublikowała żona Eduarda von Hartmanna Agnes Taubert (1844—1877)[104]. Wśród autorów, z którymi Taubert polemizuje, są bliżej niezidentyfikowany Johann Carl Fischer[105], Jürgen Bona Meyer, Rudolf Haym oraz Johannes Volkelt. Autorem wymienionym przez Taubert na pierwszym miejscu jest J.C. Fischer, który filozofię Hartmanna nazywa okrzykiem bólu zdrowego ludzkiego rozsądku[106]. Jeśli natomiast idzie o Volkelta, to autorka odnosi się nie do jego książki, lecz do artykułu opublikowanego rok wcześniej, a więc w roku 1872, czyli w roku publikacji książki J.C. Fischera, w wydawanym przez historyka Alfreda Dovego (1844—1916) czasopiśmie „Im neuen Reich"[107]. Warto ponadto zaznaczyć, że sam von Hartmann próbował swą filozofię pesymizmu skonfrontować z Kantem[108].

Zarówno J.C. Fischer, jak i Volkelt należeli do tych, którzy próbowali przede wszystkim zrozumieć filozofię von Hartmanna, czego przejawem jest — jak zauważa J.C. Fischer — fakt, że struktura jego dzieła przypomina w zasadzie strukturę dzieła samego von Hartmanna. Dzieło von Hartmanna podzielone jest na trzy części (*A. Die Erscheinung des Unbewussten in der Leiblichkeit, B. Das Unbewusste im Geiste* i *C. Metaphysik des Unbewussten*) i taką właśnie strukturę nadał swej książce J.C. Fischer. Uzupełnił jej tekst końcowym rozdziałem zatytułowanym *Das Unbewusste des Herrn Hartmann. (Zur Charakteristik des Unbewussten)*[109]. Z kolei Volkelt — w uwzględnionym przez Taubert artykule — dokonuje historycznej analizy pesymizmu, skupiając się przede wszystkim na Schopenhauerze i von Hartmannie, chociaż dodatkowo przytacza takich filozofów jak

[103] E. von Hartmann: *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus*..., s. 14.

[104] A. Taubert: *Der Pessimismus und seine Gegner*. Berlin 1873. Na temat Agnes Taubert zob. szerzej A. Drews: *Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriß*. Heidelberg 1902, s. 47—49.

[105] Nie chodzi raczej o matematyka i fizyka Johanna Karla Fischera (1760—1833), od 1792 roku profesora w Jenie, od roku 1807 — w Dortmundzie (Archigymnasium), a od roku 1819 — w Greifswaldzie.

[106] J.C. Fischer: *Hartmann's Philosophie des Unbewussten. Ein Schmerzensschrei des gesunden Menschenverstandes*. Leipzig 1872.

[107] J. Volkelt: *Die Entwicklung des modernen Pessimismus*. „Im neuen Reich. Wochenschrift für das Lebens des deutschen Volkes in Staat, Wissenschaft und Kunst" 1872, Jg. 2, Bd. 1, s. 953—968.

[108] E. von Hartmann: *In welchem Sinne war Kant ein Pessimist?*. „Philosophische Monatshefte" 1883, Bd. 19, s. 463—470; Idem: *Kant und der Pessimismus*. „Kant-Studien" 1901, Bd. 5, s. 21—29.

[109] J.C. Fischer: *Hartmann's Philosophie des Unbewussten*..., s. 149.

Hermann Samuel Reimarus (1694—1768) oraz Pierre Bayle (1647—1706), w których myśli można już znaleźć ślady pesymizmu. „Przede wszystkim — pisze Volkelt w artykule, do którego odnosi się Agnes Taubert — zwraca naszą uwagę to, że pesymizm znalazł w rozwoju filozofii o wiele mniej przedstawicieli niż jego przeciwieństwo. (...) Ze względu na swą istotę filozofia jest o wiele bardziej skłonna do optymizmu"[110].

Analizę filozofii Kanta, przedstawioną w *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie...*, opatruje Volkelt uwagą, że filozofia ta najczęściej przedstawiana bywa nieobiektywnie: „(...) prawie wszędzie spotykałem mniej lub bardziej jednostronne przedstawienia jego nauki, prawie każda nowa książka o Kancie, którą wziąłem do ręki, okazywała się nową próbą przesunięcia tego bądź innego istotnego czynnika jego filozofii z jego centrum bądź też całkowitego jego wyeliminowania"[111]. Ponadto Volkelt akcentuje znaczenie książki Bennona Erdmanna, która ukazała się rok wcześniej[112], przy czym odwołuje się zasadniczo do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*, które ma wydźwięk zdecydowanie bardziej realistyczny niż wydanie pierwsze, choć czyni to z pewnym zastrzeżeniem. „Jestem więc skłonny — pisze Volkelt w zakończeniu przedmowy, odwołując się do Bennona Erdmanna i Überwega — jeszcze bardziej zbliżyć do siebie obydwa wydania, jak uczynił to B e n n o E r d m a n n w swoich dokładnych i w gruncie rzeczy utrafiających w to, co właściwe w badaniach tej kwestii, i przyznaję rację Ü b e r w e g o w i, który różnicę obydwu widzi w tym, że w przeróbce (*Umarbeitung*) moment realistyczny — którego nie brakowało także w pierwszym wydaniu, chociaż tracił na znaczeniu jako samozrozumiały — został wyraźniej i bardziej dobitnie określony, podczas gdy uzasadnienie (*Behauptung*) naszej niewiedzy o rzeczy samej w sobie straciło na dobitności"[113]. Przyznanie racji Überwegowi polega na tym, że odwołuje się Volkelt do przypisu zamieszczonego w trzecim wydaniu *System der Logik*, gdzie autor zauważa podobieństwo między pierwszym i drugim wydaniem. „To, że przeróbka (*Umarbeitung*) (w wydaniu drugim względem pierwszego — AJN) dotyczy tylko formy przedstawienia, a nie treści (podczas gdy moment realistyczny, którego nie brakuje także w pierwszym wydaniu, choć traci na znaczeniu jako samozrozumiały, zostaje wyraźniej i bardziej dobitnie określony wobec występującego w recenzji nieporozumienia, które go zapoznało i naukę Kanta zbliżyło za bardzo do nauki Berkeleya), sam Kant mówi w przedmowie do wydania drugiego. Mimo to Michelet, Schopenhauer i inni wierzyli w poznanie przekształcenia samego stanowiska

[110] J. V o l k e l t: *Die Entwicklung des modernen Pessimismus...*, s. 956.

[111] J. V o l k e l t: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie...*, s. III.

[112] B. E r d m a n n: *Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft". Eine historische Untersuchung*. Leipzig 1878.

[113] J. V o l k e l t: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie...*, s. VI.

Kanta"[114]. Interesujące jest natomiast, że Volkelt nie odwołuje się do książki Friedricha Paulsena, która ukazała się w 1875 roku[115]. Możliwe, że przyczyna tkwiła w tym, iż Paulsen — o czym będzie mowa w kolejnym podrozdziale — poszukiwał źródeł filozofii Kanta w jej związkach z myślicielami pokroju Leibniza i Wolffa.

Rozważania poświęcone filozofii Kanta przedstawia Volkelt w pięciu rozdziałach, przy czym ostatni zawiera rozważania końcowe, cztery zaś noszą tytuły odpowiednie do analiz autora. Są to mianowicie: *Absolutny sceptycyzm Kanta, Wyłączny* (*exclusiver*) *subiektywizm Kanta, Metafizyczny racjonalizm Kanta* i wreszcie *Immanentny racjonalizm* (*aprioryzm*) *Kanta*[116]. Zdaniem Volkelta, problem sceptycyzmu ściśle wiąże się z pozytywistyczną zasadą głoszącą, że wszelka wiedza odnosi się do przedstawień. Tyle tylko, że Volkelt jest przekonany, iż nie chodzi o przedstawienie w rozumieniu Schopenhauera, a zarazem odwołuje się do Liebmanna utrzymującego, że nigdy nie wychodzimy poza sferę podmiotu. „Przenigdy — zauważa Liebmann i można w tym dostrzec echa Karla Leonharda Reinholda »zasady świadomości« oraz Salomona Maimona »zasady określalności« — nie wychodzimy z naszej indywidualnej sfery przedstawień; nawet jeśli przyjmujemy coś od nas niezależnego, poza naszym subiektywnym przedstawieniem realnego, to przecież także to absolutnie realne jest nam znowu dane tylko jako nasze przedstawienie, jako treść myślowa, a jego absolutne istnienie — jako nasze pojęcie"[117]. Tak sformułowaną zasadę poznania określa Volkelt mianem „pozytywistycznej zasady poznania"[118]. Nawiązanie do pozytywistycznego sceptycyzmu, a przy okazji do Liebmanna, w zasadzie wyznacza program poznawczy Volkelta[119]. „Czy więc istnieje — pyta autor *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie*... — druga zasada poznania, a jeśli tak, to czy zgodnie z nią jest możliwe poznanie obszaru transsubiektywnego? Jest to najważniejsze pytanie, od którego zależy los filozofii. Wiemy, że nie można bezpośrednio i wprost wyjść poza przedstawienie we właściwym sensie. Jeśli jednak powinno następować poznawanie obszaru transsubiektywnego, to przed-

[114] F. Überweg: *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*. 3. verm. und verb. Aufl. Bonn 1868, s. 43.

[115] F. Paulsen: *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie*. Leipzig 1875.

[116] Zob. J. Volkelt: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie*..., s. VII—VIII.

[117] O. Liebmann: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen*..., s. 28. Por. J. Volkelt: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie*..., s. 3. Na temat Reinholda i Maimona zob. A.J. Noras: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*..., s. 47—49.

[118] Zob. J. Volkelt: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie*..., s. 3.

[119] Zob. T. Neumann: *Gewissheit und Skepsis. Untersuchungen zur Philosophie Johannes Volkelts*. Amsterdam 1978.

stawienie musi móc jakoś wyjść poza siebie. Powstaje zatem pytanie: czy jest możliwe, że p r z e d s t a w i e n i e w i n n y m s e n s i e, n i e w ł a ś c i w i e i n i e w p r o s t, wychodzi poza swoje granice?. Albo dlatego, że dla przedstawienia nie jest możliwe w p r o s t, niejako m i e j s c o w e pokonanie swoich granic, nie jest w o g ó l e możliwe wyjście (powiązane teraz z absolutną bądź względną pewnością) poza nie"[120].

Pytanie, jakie wynika z takiego, to znaczy wąskiego, rozumienia doświadczenia, brzmi zatem następująco: czy istnieje możliwość wykroczenia poza sferę świadomości?. Warto tu zresztą nadmienić o pewnej ewolucji w rozumieniu doświadczenia, o której sam Volkelt wspomina w przypisie do *Gewissheit und Wahrheit*...: „W »Erfahrung und Denken« — pisze — to, co teraz nazywam »samopewnością (*Selbstgewissheit*) świadomości«, określałem jako »wiedza o moich przebiegach świadomościowych«, przeważnie jednak jako »czyste doświadczenie«"[121]. Odpowiedź dotycząca rozumienia doświadczenia jest ważna, gdyż od niej zależy możliwość metafizyki. Z tego też powodu Volkelt uznaje, że „wszystkie systemy, które uważają za możliwe do zrealizowania teoretyczne wyjście do sfery tego, co transsubiektywne (*Transsubjectiven*), można określić jako systemy m e t a f i z y c z n e"[122]. W odniesieniu do metafizyki podejmuje więc Volkelt problem rozumienia w filozofii Kanta rzeczy samej w sobie, którą uznaje za pojęcie problematyczne.

„Ograniczenie poznawania — pisał Volkelt — do naszych przedstawień nie jest niczym innym jak wyrazem niepoznawalności rzeczy samej w sobie"[123]. Jednocześnie wskazuje Volkelt te miejsca w *Krytyce czystego rozumu* i w *Prolegomenach*..., w których Kant mówi o rzeczy samej w sobie. Szczególną uwagę zwraca na fragment zawarty na stronie B 235, w którym Kant pisał: „Mamy bowiem przecież do czynienia tylko z naszymi przedstawieniami. Jakimi być mogą rzeczy same w sobie (bez względu na przedstawienia, którymi nas pobudzają), to leży całkowicie poza dziedziną naszego poznania"[124]. Volkelt chyba nieprzypadkowo wybrał ten fragment, gdyż sprawia on trudności wielu interpretatorom. W oryginale czytamy: „Denn wir haben es doch nur mit unsern Vorstellungen zu thun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns afficiren) sein mögen, ist gänzlich außer unsrer Erkenntnißsphäre"[125]. Tymczasem Norman Kemp Smith (1872—1958) tłumaczy ten fragment nieco swobod-

---

[120] J. V o l k e l t: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie*..., s. 4—5.

[121] J. V o l k e l t: *Gewissheit und Wahrheit*..., s. 121.

[122] J. V o l k e l t: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie*..., s. 8.

[123] Ibidem, s. 16.

[124] I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*..., T. 1, s. 354 (B 235).

[125] I. K a n t: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*. Berlin 1904, s. 168.

niej, kiedy pisze: „How things may be in themselves, apart from the representations through which they affect us, is entirely outside our sphere of knowledge"[126]. Oczywiście, nie miejsce tu na dokładniejszą analizę wskazanych przez Volkelta trudności, których on sam miał świadomość. „W ten sposób — pisze — pokazuje się nam więc, że Kant zarazem zatarł i zagmatwał tę teoriopoznawczą fundamentalną różnicę między przedstawieniem a rzeczą samą w sobie, kiedy ją ustanowił i rozważał jako nieprzezwyciężoną"[127]. Tym samym problem rzeczy samej w sobie, a właściwie relacji między przedstawieniem a rzeczą samą w sobie urasta do rangi problemu fundamentalnego.

Volkelt wychodzi z założenia, że rozziew między przedstawieniem a rzeczą samą w sobie może być postrzegany bądź jako teoriopoznawczy, bądź jako metafizyczny, przy czym osobliwość stanowiska Kantowskiego polega, jego zdaniem, na tym, że „u Kanta obydwa stanowiska są całkowicie pomieszane"[128]. Kiedy Volkelt mówi o „wyłącznej subiektywności przestrzeni"[129], akcentuje brak ważności przestrzeni w odniesieniu do rzeczy samych w sobie i jednocześnie podejmuje polemikę z Hermannem Cohenem, który wyłączną subiektywność przestrzeni uznawał za „najbardziej mimowolny wniosek"[130]. Zdaniem Volkelta, problem sprowadza się właśnie do uznania wyłącznego subiektywizmu, choć on sam uważa, że wyłączny subiektywizm jest stanowiskiem charakteryzującym filozofię Schopenhauera. „Wyłączny subiektywizm — pisze Volkelt — wyjaśnia: ponieważ musimy myśleć jako logicznie niemożliwe, że obszar transsubiektywny nosi w sobie jakiekolwiek uposażenie przedstawienia, zatem w rzeczywistości także obydwa obszary są absolutnie heterogeniczne"[131]. Wyłączny subiektywizm Kanta ma więc polegać, jak twierdzi Volkelt, na tym, że nieważność wszelkiego przedstawienia w odniesieniu do obszaru transsubiektywnego została pomieszana z treścią obiektywnej konieczności myślenia, co autor *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie...* uznaje za konsekwencję absolutnego sceptycyzmu. „Zatem — stwierdza Volkelt i można to uznać za jedno z ważniejszych zdań wyznaczających jego obszar penetracji w odniesieniu do filozofii Kanta — wyłączny subiektywizm stanowi pełne sprzeczności połączenie absolutnego sceptycyzmu i racjonalizmu"[132]. Volkelt włącza się w zakończoną już debatę Trendelenburga z Fischerem i — co

[126] I. Kant: *Critique of pure reason*. Transl. by N. Kemp Smith. London 1929, s. 220.

[127] J. Volkelt: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie...*, s. 21.

[128] Ibidem, s. 45.

[129] Ibidem.

[130] H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. Berlin 1871, s. 48.

[131] J. Volkelt: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie...*, s. 49.

[132] Ibidem, s. 50.

może dziwić, gdyż słuchał przecież wykładów Fischera — staje po stronie Trendelenburga[133], a więc nie może się zgodzić z Cohenem, który zajmuje stanowisko pośrednie. Volkelt uznaje jednak, że problemy ze zrozumieniem filozofii Kanta wynikają przede wszystkim z zapoznania jej fenomenalizmu. Podkreśla, iż w filozofii Kanta zaznacza się również druga, oprócz wyłącznego subiektywizmu, tendencja, a mianowicie idealistyczna bądź też fenomenalistyczna[134], i mając na względzie te tendencje, podejmuje polemikę z badaczami Kanta, którzy poszukują możliwości wyeliminowania Kantowskiego idealizmu. Wśród nich wymienia Aloisa Riehla, Bennona Erdmanna i Friedricha Paulsena. Volkelt jest przekonany, że każdego z wymienionych cechuje „zwalczanie »przesądu idealistycznego«"[135].

Riehl akcentuje metodologiczne znaczenie idealizmu, kiedy pisze: „Idealizm nie jest żadnym skutkiem krytyki, żadną konsekwencją, lecz przesłanką"[136]. Natomiast w odniesieniu do Bennona Erdmanna powiada Volkelt, że między nimi „w wielu punktach panuje pełna zgodność, jeśli idzie o ujęcie Kanta"[137]. Sam Benno Erdmann jest natomiast przekonany, że „swojej nauki nie przeciwstawiał Kant jako krytycyzm dogmatyzmowi i sceptycyzmowi, lecz jako i d e a l i z m t r a n s c e n d e n t a l n y idealizmowi sceptycznemu i dogmatycznemu"[138]. Jeszcze inny sposób zwalczania przesądu idealistycznego przyjmuje Paulsen, który troszczy się o to, aby „udowodnić twierdzenie, że istnieje r a c j o n a l n e (pochodzące z czystego rozumu) poznanie przedmiotów, które jest charakterystyczne, najważniejsze, stanowi centrum i najbardziej zasadniczą treść *Krytyki czystego rozumu*"[139]. Jest to zresztą zgodne z przekonaniem samego Paulsena, który uznaje, że system Kanta to „krytyczny, idealistyczny racjonalizm"[140]. Jednocześnie Volkelt dokonuje oceny wymienionych stanowisk, ukazując, na czym polega jego interpretacja filozofii Kanta. Jest to o tyle interesujące, że w odniesieniu do wspomnianych filozofów — łącznie z Volkeltem — stwierdzić można, iż w ocenie tej ujawnia się problem neokantyzmu w ogóle.

[133] Zob. H. V a i h i n g e r: *Commentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft". Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*. Bd. 2. Stuttgart—Berlin—Leipzig 1892, s. 547. Por. J. V o l k e l t: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie...*, s. 59—61.

[134] Zob. J. V o l k e l t: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie...*, s. 80.

[135] Ibidem.

[136] A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 1: *Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus*. Leipzig 1876, s. 207.

[137] J. V o l k e l t: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie...*, s. 82.

[138] B. E r d m a n n: *Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft"...*, s. 63.

[139] J. V o l k e l t: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie...*, s. 83.

[140] F. P a u l s e n: *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie...*, s. 182.

Volkelt podkreśla problematyczność rzeczy samej w sobie, przy czym zaznacza, że rzecz sama w sobie stanowi podstawę zjawisk. Jego zdaniem, istnienie rzeczy samej w sobie jest dla Kanta niepowątpiewalne. „Wszędzie u Kanta — pisze Volkelt — założenie, że rzecz sama w sobie niewątpliwie istnieje, jako coś całkowicie samozrozumiałego, jest albo wyraźnie wypowiedziane, albo milcząco założone"[141]. Jednocześnie odwołuje się Volkelt do tekstu Wilhelma Windelbanda poświęconego zagadnieniu rzeczy samej w sobie, w którym autor podkreśla konieczność odpowiedzi na pytanie o rozumienie rzeczy samej w sobie, zwłaszcza przez reprezentantów „filologii kantowskiej"[142]. Zdaniem Volkelta, pojęcie rzeczy samej w sobie jest pojęciem problematycznym[143], choć jednocześnie nie ulega dlań wątpliwości, że rzecz sama w sobie jest podstawą zjawisk. Teza ta w zasadzie nie wnosi nic nowego, jeśli uwzględnić dokonania zarówno współczesnych Volkeltowi badaczy Kanta, jak i późniejszych reprezentantów neokantyzmu metafizycznego. Już Gideon Spicker — pomimo wątpliwości związanych z zaliczeniem go do tego nurtu — podkreśla, że „w rozróżnieniu rzeczy jako przedmiotów doświadczenia od nich samych jako rzeczy samych w sobie leży punkt ciężkości filozofii krytycznej"[144]. Na drugim biegunie — przynajmniej jeśli idzie o czas, bo z pewnością nie o pojmowanie rzeczy samej w sobie — lokuje się dzieło Adickesa traktujące o wzajemnym stosunku między rzeczami samymi w sobie a zjawiskami[145]. Nie zmienia to jednak faktu, że na rok przed opublikowaniem przez Volkelta książki o Kancie Benno Erdmann zebrał dotychczasowe interpretacje filozofii myśliciela z Królewca. W swoim dziele poświęconym krytycyzmowi Kanta[146] dokonał przeglądu zebranych interpretacji i doszedł do wniosku, że filozofia Kanta może być postrzegana jako:

— absolutny idealizm,
— formalny racjonalizm,
— krytycyzm, którego zamiarem jest określenie granic ludzkiego poznania, co znajduje swoje uzasadnienie w pismach Kanta,
— teoria doświadczenia[147],

---

[141] J. Volkelt: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie...*, s. 93.

[142] W. Windelband: *Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich*. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" 1877, Bd. 1, s. 224—266.

[143] Zob. J. Volkelt: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie...*, s. 89.

[144] G. Spicker: *Kant, Hume und Berkeley...*, s. 12.

[145] E. Adickes: *Kant und das Ding an sich...*, s. 20—27.

[146] Zob. B. Erdmann: *Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft"...*, s. 245—247.

[147] Benno Erdmann o tym nie wspomina, ale najprawdopodobniej odwołuje się tu do Hermanna Cohena, którego *Kants Theorie der Erfahrung* ukazało się po raz pierwszy już w roku 1871, a więc siedem lat wcześniej niż książka Erdmanna.

— krytycyzm filozoficznej metody,
— krytycyzm naoczności intelektualnej.

„Wszystkie te sposoby ujęcia — stwierdza Benno Erdmann — mają rozmaitych prekursorów we wcześniejszej literaturze Kantowskiej, jedne w większym, inne w mniejszym stopniu"[148]. Ale Volkelt w swej polemice uwzględnia także stanowisko szwajcarskiego filozofa Augusta Stadlera (1850—1910), który podejmując problem źródeł poznania, uznaje rzecz samą w sobie za „urojone, nierzeczywiste pojęcie, które może zostać użyte tylko po to, aby dopuścić do najmocniejszego uwyraźnienia się sprzecznej (*gegensätzliche*) natury prawdziwej realności"[149]. Dodać trzeba, że już we wcześniejszej książce Stadler negował istnienie rzeczy samej w sobie, uznając ją za pojęcie problematyczne. „Rzecz sama w sobie — pisał — jest problematycznym, a więc tylko granicznym pojęciem (...)"[150]. Bolesław Andrzejewski wymienia dodatkowo Emila Arnoldta[151] oraz Hermanna Cohena jako myślicieli negujących rzecz samą w sobie[152]. Negacja ta ma jednak charakter złożony, gdyż zarówno Arnoldt, jak i Cohen negują metafizyczne rozumienie rzeczy samej w sobie, nadając jej charakter metodologiczny. Jest to interesujące z tego powodu, że Volkelt rozumie rzecz samą w sobie w duchu metafizyki, a później odwoływać się będzie do niego między innymi Erich Adickes.

Podejmując polemikę dotyczą relacji między rzeczą samą w sobie a zjawiskiem, Volkelt akcentuje, że nie jest ona oparta na zasadzie przyczynowości. „Przyczynowanie (*Ursächlichkeit*) — pisze — rzeczy samych w sobie myśli Kant nie za pomocą kategorii przyczynowości (*Causalität*), lecz przez pryzmat jej transcendentnego korelatu"[153]. Mając na uwadze fakt, że sceptycyzm Kanta nie jest sceptycyzmem absolutnym, wyraża Volkelt przekonanie charakterystyczne dla całego kierunku. „Ma dla niego (Kanta — AJN) znaczenie jako całkowicie samozrozumiałe, że istnieje w i e l o ś ć (*Mehrheit*) oddziaływających rzeczy samych w sobie"[154]. Tym samym można uznać, że Volkelt jest filozofem, do którego koncepcji rzeczy

[148] B. E r d m a n n: *Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft"*..., s. 246.

[149] A. S t a d l e r: *Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie. Kritische Darstellung*. Leipzig 1876, s. 38.

[150] A. S t a d l e r: *Kants Teleologie und ihre erkenntnisstheoretische Bedutung. Eine Untersuchung*. Berlin 1874, s. 13.

[151] Zob. E. A r n o l d t: *Gesammelte Schriften. Nachlass*. Bd. 2: *Erläuternde Abhandlungen zu Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. Hrsg. von O. S c h ö n d ö r f f e r. Berlin 1907, s. 47—48.

[152] Zob. B. A n d r z e j e w s k i: *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*. W: *W kręgu inspiracji kantowskich*. Red. R. K o z ł o w s k i. Warszawa—Poznań 1983, s. 112.

[153] J. V o l k e l t: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie*..., s. 97.

[154] Ibidem, s. 100.

samych w sobie nawiąże później Adickes. Volkelt przyjmuje więc istnienie rzeczy samej w sobie, przy czym uznaje ją za „korelat transcendentalnej apercepcji"[155]. To jednak wymaga odpowiedzi na kilka pytań, spośród których na plan pierwszy wysuwa się pytanie o źródło poznania. Zatem w rozumieniu rzeczy samej w sobie ujawnia się cała złożoność filozofii Kanta i wynikająca stąd złożoność filozofii Volkelta. Problem ten podejmuje w następnym ważnym dziele, a mianowicie w *Erfahrung und Denken*... Jedna kwestia narzuca się tu nieodparcie: oto Volkelt, teoretyk poznania, porusza się po grząskim gruncie. Rezultatem związku między teorią poznania i metafizyką jest to, że Lehmann nazywa go „teoretykiem irracjonalizmu"[156].

Erfahrung und Denken... przynosi kilka ważnych myśli, spośród których na szczególną uwagę zasługuje idea bezzałożeniowości teorii poznania, uznawana za warunek *sine qua non* jej naukowej konieczności, następnie idea czystego doświadczenia oraz analiza źródeł niepewności poznania. Problemy te podejmuje Volkelt także w późniejszych dziełach, w których kwestię pewności poznania czyni zagadnieniem naczelnym. Sam Volkelt akcentuje przy tym trudności, z jakimi boryka się zagadnienie bezzałożeniowości, wspominając o dyskusji, jaką podjął z nim (Ernst Julius) Wilhelm Schuppe (1836—1913)[157]. Co więcej, dyskusja toczyła się już dużo wcześniej przed ukazaniem się *Erfahrung und Denken*..., gdyż tekst Schuppego stanowił odpowiedź na tekst Volkelta opublikowany rok wcześniej[158]. W związku z tym w *Erfahrung und Denken*... podkreśla Volkelt, że nieporozumienie ma swe źródło w tym, iż Schuppe pomylił założenia psychologiczne z założeniami naukowymi[159]. Kiedy bowiem chodzi o problem założeń w teorii poznania, wtedy z całą mocą ujawnia się to, co nazywa „dramatycznym punktem zwrotnym teorii poznania" — tak zresztą brzmi tytuł § 7 książki z 1906 roku[160]. Zdaniem Volkelta, „pewność-siebie (*Selbstgewissheit*) świadomości stanowi (...) niezmienne założenie wszelkiego poznawania, na którym mogą się wznosić inne podstawy pewności"[161]. Co ciekawe, Krzysztof Wieczorek właśnie w tym upatruje największej zasługi Volkelta, podkreślając, że wprawdzie wskazanie logicznej konieczności, będącej zarazem koniecznością rzeczową, stanowi

---

[155] Ibidem, s. 113.

[156] G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 10: *Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts I*. Berlin 1957, s. 76—77.

[157] W. S c h u p p e: *Zur „voraussetzungslosen Erkenntnisstheorie"*. „Philosophische Monatshefte" 1882, Bd. 18, s. 375—386.

[158] J. V o l k e l t: *Die Aufgabe und die Fundamentalschwierigkeit der Erkenntnistheorie als einer voraussetzungslosen Wissenschaft*. „Philosophische Monatshefte" 1881, Bd. 17, s. 513—541.

[159] Zob. J. V o l k e l t: *Erfahrung und Denken*..., s. 13, przypis.

[160] J. V o l k e l t: *Die Quellen der menschlichen Gewissheit*..., s. 19—24.

[161] Ibidem, s. 20.

najsłabsze ogniwo jego systemu filozoficznego, ale wyniki, do jakich dochodzi Volkelt na podstawie tej zasady, są najbardziej wartościowymi odkryciami jego epistemologii. Słabość argumentacji wynika z faktu, że Volkeltowi brakło warsztatu fenomenologicznego i dlatego nie potrafił do końca uzasadnić swego stanowiska[162]. Fascynuje natomiast to, że Volkelt epistemolog potrafi uzasadnić stanowisko Volkelta metafizyka.

„Zgodnie z dotychczasowymi rozważaniami — pisze Volkelt — bezzałożeniową teorię poznania powinienem także określić jako t e o r i ę p e w n o ś c i"[163]. Podkreśla to w autoprezentacji, której pisanie przerwała jego śmierć (autoprezentacja ukazała się pod redakcją Hermanna Schwarza), a więc faktycznie w ostatnim swym tekście. „Wobec tego — pisze tam — metodę teorii poznania powinienem określić jako m e t o d ę a u t o k o n t e m p l a c j i (*Selbstbesinnung*) p e w n o ś c i"[164]. Dlatego też na plan pierwszy w późniejszych rozważaniach Volkelta wysuwa się właśnie zagadnienie pewności, co znajduje wyraz w tytułach jego dzieł. Skoro bowiem poznanie opiera się na pewności siebie świadomości, skoro bowiem istnieje rozziew między przedstawieniem a rzeczą samą w sobie, to filozofia musi znaleźć uzasadnienie tego faktu, musi znaleźć — posługując się językiem autora *Erfahrung und Denken* — pryncypium bądź zasadę poznania, bądź fundament wszelkiej naszej wiedzy. „P r y n c y p i u m p o z n a n i a w i e d z y — stwierdza Volkelt — o m o i c h w ł a s n y c h p r o c e s a c h ś w i a d o m o ś c i o w y c h (*Bewusstseinsvorgängen*) j e s t j e d n o l i t e z p r y n c y p i u m p o z n a n i a c z y s t e g o d o ś w i a d c z e n i a"[165]. Takie rozumienie poznania ma istotne znaczenie dlatego, że kiedy o wiele później przyjdzie Volkeltowi scharakteryzować naukę, wtedy stwierdzi: „(...) w każdym przypadku punkt wyjścia i podstawa nauk pochodzą z pewności siebie świadomości"[166]. Owa pewność staje się niezwykle istotna, jeśli zważyć, że przedmiotem poznania jest dla Volkelta to, co transsubiektywne. Problem, w którego obliczu staje autor *Erfahrung und Denken*..., jest więc problemem, z jakim borykało się wielu jego poprzedników oraz następców — to określenie początku ludzkiego poznania. Zarazem jednak całość dotychczasowych rozważań prowadzi do nieodpartego wniosku, że metafizyk Volkelt ujawnia w tej kwestii swój pozytywizm. Wrażenie wzmaga odwoływanie się do Carla Theodora Göringa (1841—1879), reprezentanta krytycznego empiryzmu i pozytywizmu, autora dzieła *System filozofii*

---

[162] Zob. K. W i e c z o r e k: *Spory o przedmiot poznania*..., s. 212—213.

[163] J. V o l k e l t: *Erfahrung und Denken*..., s. 15. Por. ibidem, s. 39.

[164] J. V o l k e l t: *Systematische Selbstdarstellung*. In: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*. Hrsg. von H. S c h w a r z. Berlin 1931, s. 5.

[165] J. V o l k e l t: *Erfahrung und Denken*..., s. 65.

[166] J. V o l k e l t: *Gewissheit und Wahrheit*..., s. 120.

krytycznej[167], od roku 1877 profesora w Lipsku, będącego zarazem wybitnym szachistą, który został uwieczniony w partii szkockiej gambitem Göringa. Tymczasem jest akurat odwrotnie, ponieważ pojawia się element — stanowiący poniekąd o istocie jego teorii poznania — odróżniający Volkelta wyraźnie od reprezentantów pozytywizmu. „W stosunku do zakwestionowania transsubiektywnego w pozytywizmie i empiriokrytycyzmie — podkreśla Hans-Ludwig Ollig — Volkelt akcentuje, że we wszelkim poznawaniu uznajemy w sposób konieczny »transsubiektywne minimum«"[168]. Na tym właśnie polega, zdaniem Volkelta, brak konsekwencji charakteryzujący pozytywizm i subiektywistyczny idealizm, że nie dostrzegają one tego, co transsubiektywne. Dalsza analiza zmierza więc do wyjaśnienia, czym jest owo transsubiektywne minimum.

Najbliżej odkrycia transsubiektywnego minimum był, według Volkelta, Eduard von Hartmann. „Wprawdzie do teraz — pisze von Hartmann — nie wiedzieliśmy wiele o rzeczy samej w sobie, poza tym, że istnieje i oddziałuje (rzeczywistość, istnienie, przyczynowość), i odróżnia się od przedmiotu przedstawienia dzięki ciągłości (*Ununterbrochenheit*) swego istnienia, dzięki swej niezależności od świadomości i dzięki swej numerycznej identyczności wobec wielu świadomości"[169]. Teza Hartmanna jest dla Volkelta ważna, gdyż uznaje on, że „Hartmann był na najlepszej drodze do tego, aby odkryć ten fundament (tj. rzeczywistość transsubiektywną — AJN)"[170]. Czym jednak jest owo transsubiektywne minimum? „Nazwa »transsubiektywne minimum« — odpowiada autor *Erfahrung und Denken*... — nie powinna wyrażać nic innego ponad to, że chodzi o tę transsubiektywną treść, która jest związana z w s z e l k i m, t a k ż e n a j p r o s t s z y m powiązaniem przedstawienia, jeśli tylko ma ono rzeczową konieczność"[171]. Natomiast w innym miejscu mówi: „Ogół tego, na podstawie najprostszych sądów w ten sam sposób logicznie uznanego, transsubiektywnego stanu rzeczy (*Sachverhalts*) określam jako najmniejszą miarę transsubiektywnego, jako t r a n s s u b i e k t y w n e m i n i m u m"[172]. Transsubiektywne minimum charakteryzuje się:

— tym, że jest obce świadomości,
— tym, że oznacza ciągłe istnienie transsubiektywnych istot (*Wesenheiten*),

[167] G. G ö r i n g: *System der kritischen Philosophie*. 2 Theile. Leipzig 1874—1875.

[168] H.-L. O l l i g: *Vorwort zur Neuausgabe*. In: *Texte zum frühen Neukantianismus*. Bd. 3: Johannes V o l k e l t: *Erfahrung und Denken*. Hrsg. von H. S c h w a e t z e r. Hildesheim—Zürich—New York 2002, s. VII.

[169] E. von H a r t m a n n: *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus*..., s. 69.

[170] J. V o l k e l t: *Erfahrung und Denken*..., s. 139.

[171] Ibidem, s. 143.

[172] J. V o l k e l t: *Die Quellen der menschlichen Gewissheit*..., s. 43.

— tym, że wyraża prawowite powiązanie transsubiektywnych istot oraz jednorazowość świata zmysłowego[173].

Jeszcze bardziej szczegółowo omawia Volkelt kwestię transsubiektywnego minimum w dziele, które ukazało się w roku 1918, a więc w trzydzieści dziewięć lat po opublikowaniu *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie...*, wydanym w 1879 roku[174]. Teraz Volkelt akcentuje przede wszystkim fakt, że transsubiektywne minimum oznacza przezwyciężenie solipsyzmu, co — jak podkreśla — nie udało się Rickertowi.

Uznanie transsubiektywnego minimum wyznacza możliwość metafizyki. O tym, że metafizyka jest możliwa na podstawie rezultatów teorii poznania, Volkelt mówił wyraźnie już w *Erfahrung und Denken...*[175]. Tam też znajduje się pierwsza definicja metafizyki. „Przez metafizykę — pisze Volkelt — w najszerszym sensie rozumie się naukę, która przedmiotem swego pytania oraz badania czyni istotę rzeczywistości"[176]. Teraz podkreśla jednak, że możliwość metafizyki wiąże się z tym, „w jakim stopniu myślące poznawanie jest w stanie wniknąć w transsubiektywne"[177]. Jednocześnie Volkelt akcentuje, że jego poglądy w kwestii możliwości metafizyki nie zmieniły się znacząco i zawarte są we wcześniejszych dziełach, przy czym za fundamentalny tekst uznaje wykład inauguracyjny wygłoszony w Bazylei 23 października 1883 roku, zatytułowany *Über die Möglichkeit der Metaphysik...* (*O możliwości metafizyki...*)[178]. W *Gewissheit und Wahrheit* Volkelt podkreśla, że jednym z najistotniejszych elementów koniecznych do tego, aby mówić o możliwości metafizyki, jest relacja między teorią poznania a logiką. Volkelt jest przekonany, że większość myślicieli postępuje inaczej niż on. I tak, uznaje, że Lotze teorię poznania, którą nazywa metodologią albo nauką o poznawaniu, włącza do logiki, podczas gdy Wilhelm Wundt postrzega ją jako ugruntowującą część logiki[179]. Logika nie może być pojmowana jako nauka równorzędna teorii poznania, jak czynią to Benno Erdmann, Heinrich Maier (1867—1933)[180] i Rudolf Eisler (1873—1926)[181]. Eisler wprost czyni zarzut

[173] Zob. ibidem, s. 45—65.

[174] Zob. J. V o l k e l t: *Gewissheit und Wahrheit...*, s. 231—268.

[175] Zob. J. V o l k e l t: *Erfahrung und Denken...*, s. 200.

[176] Ibidem, s. 433.

[177] J. V o l k e l t: *Gewissheit und Wahrheit...*, s. 559.

[178] J. V o l k e l t: *Über die Möglichkeit der Metaphysik. Antrittsrede, gehalten zu Basel am 23. Oktober 1883*. Hamburg—Leipzig 1884.

[179] Zob. J. V o l k e l t: *Gewissheit und Wahrheit...*, s. 564.

[180] H. M a i e r: *Logik und Erkenntnistheorie*. In: *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet von Benno Erdmann u.a.* Tübingen—Freiburg im Breisgau—Leipzig 1900, s. 217—248.

[181] R. E i s l e r: *Einführung in die Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik der erkenntnistheoretischen Richtungen*. Leipzig 1907; I d e m: *W. Wundts Philosophie und Psychologie. In ihren Grundlehren dargestellt*. Leipzig 1902, s. 12.

Volkeltowi z podporządkowania logiki teorii poznania[182], co sam Volkelt uznaje za jeden z najistotniejszych warunków możliwości metafizyki. Jest to o tyle istotne, że w filozofii Volkelta na plan pierwszy wysuwa się właśnie motyw możliwości metafizyki, a tym samym motyw teoriopoznawczy zyskuje przewagę nad motywem metafizycznym. Ujawnia to nawet struktura jego ostatniego wielkiego dzieła z zakresu teorii poznania, w którym brakuje wskazania metafizyki w spisie treści. Znajduje ona swe miejsce w rozważaniach końcowych, zatytułowanych — co symptomatyczne — *Teoria poznania jako system*[183].

Harald Schwaetzer pisze o filozofach kierunku metafizycznego, że w celu przezwyciężenia filozoficznych aporii sięgali do sztuki i estetyki[184]. Należał do nich również Johannes Volkelt, który już w swej pracy habilitacyjnej podjął problem estetyki. Habilitacja koncentrowała się na obecności pojęcia symbolu w najnowszej estetyce, a wśród omawianych autorów znajdują się między innymi: Robert Zimmermann, Georg W.F. Hegel, Karl Reinhold Köstlin (1819—1894) — autor wydanej w roku 1869 *Estetyki*[185], Adolf Zeising (1810—1876), który w roku 1855 opublikował dzieło poświęcone badaniom nad estetyką[186], Rudolph Hermann Lotze, Friedrich (Theodor) Bischer oraz Robert Bischer. Tym, co uderza, jest przekonanie zaczerpnięte z książki Friedricha Bischera, że „piękno stanowi skończone i dokonujące się świadectwo filozofii panteistycznej"[187].

W roku 1888 — będąc pracownikiem Uniwersytetu w Bazylei — opublikował Volkelt książkę poświęconą Franzowi Grillparzerowi[188], w której wyakcentował zjawisko tragiczności, wiążąc działalność austriackiego literata z działalnością Friedricha Schillera. Kolejnym elementem działalności estetycznej było wydanie już podczas pracy na Uniwersytecie w Lipsku wykładów *Ästhetische Zeitfragen*...[189]. Zbiór zawierał sześć wykładów: *Kunst und Moral*, *Kunst und Nachahmung der Natur*, *Die Kunst als Schöpferin einer zweiten Welt*, *Die Stile in der Kunst*, *Der Naturalismus* oraz *Die gegenwärtigen Aufgaben der Ästhetik*. Są to wykłady, spośród których — jak sam pisze we wstępie — pięć wygłosił we Frankfurcie nad Menem w ramach „Freie Deutsche Hochstift"[190]. Kolejnym elementem działalności estetycznej Volkelta było opublikowanie w roku 1897 następ-

[182] Zob. R. Eisler: *Einführung in die Erkenntnistheorie*..., s. 8.
[183] J. Volkelt: *Gewissheit und Wahrheit*..., s. 559—572.
[184] Zob. H. Schwaetzer: *Subjektivistischer Transsubjektivismus*..., s. IX—X.
[185] K. Köstlin: *Ästhetik*. Tübingen 1869.
[186] A. Zeising: *Ästhetische Forschungen*. Frankfurt am Main 1855.
[187] J. Volkelt: *Der Symbol-Begriff in der neuesten Aesthetik*..., s. 109.
[188] J. Volkelt: *Franz Grillparzer als Dichter des Tragischen*...
[189] J. Volkelt: *Ästhetische Zeitfragen. Vorträge*...
[190] Zob. ibidem, s. III.

nej książki podejmującej problem tragiczności, a mianowicie *Ästhetik des Tragischen*[191]. Właśnie tu — zgodnie z tezą Schwaetzera — pisze Volkelt o związku tragiczności z metafizyką, szczególnie w ostatnim, szesnastym rozdziale, który nosi tytuł *Metafizyka tragiczności* (*Metaphysik des Tragischen*)[192]. Książka ukazała się po raz drugi w roku 1906[193], po raz trzeci — w roku 1916, po raz czwarty zaś — w roku 1923[194]. Dodatkowym elementem zainteresowania estetyką było wydanie w roku 1908 zbioru tekstów zatytułowanego *Zwischen Dichtung und Philosophie*. W latach 1905, 1910 i 1914 ukazywały się kolejne tomy *Systemu estetyki*[195]. Tom pierwszy składa się z trzech części. Pierwsza — *Metodyczne ugruntowanie estetyki* (*Methodische Grundlegung der Ästhetik*) — koncentruje się na zagadnieniach metodologicznych, jak przedmiot estetyki czy też możliwość estetyki jako nauki. „Estetyka — pisze Volkelt — musi otwarcie przyznać, że n i e c h c e i n i e m o ż e b y ć ż a d n ą a b s o l u t n ą e s t e t y k ą, ale że jest ona dana tylko ze stanowiska tego stopnia rozwoju estetycznego czucia, który estetyk postrzega jako najwyżej dla niej rozwinięty"[196]. Część druga dotyczy opisowego ugruntowania estetyki (*Beschreibende Grundlegung der Ästhetik*), natomiast trzecia — normatywnego ugruntowania estetyki (*Normative Grundlegung der Ästhetik*). Tom drugi przynosi rozważania szczegółowe, poświęcone między innymi ideałowi piękna, rodzajom wdzięku czy też temu, co zmysłowo-estetyczne. Tom trzeci, jako jedyny, ma własny tytuł, który potwierdza zainteresowanie filozofią sztuki oraz metafizyką estetyki (*Kunstphilosophie und Metaphysik der Ästhetik*), a jednocześnie Volkelt akcentuje fakt, że tym samym uznaje za skończone swe trzytomowe dzieło[197]. Przy okazji dodaje, że w związku z nadaniem tytułu tomowi trzeciemu, tytuł tomu pierwszego powinien brzmieć *Grundlegung der Ästhetik*, drugiego zaś — *Die ästhetischen Grundgestalten* (*Ästhetische Typenlehre*)[198]. Druga część trzeciego tomu przynosi rozważania poświęcone metafizyce estetyki (*Metaphysik der Ästhetik*)[199].

Johannes Volkelt jest myślicielem niezwykle ważnym w dziejach neokantyzmu, przy czym — co już niejednokrotnie akcentowano — chodzi naturalnie o neokantyzm metafizyczny. Okazuje się jednak, że wbrew po-

[191] J. V o l k e l t: *Ästhetik des Tragischen*...
[192] Ibidem, s. 425—438.
[193] J. V o l k e l t: *Ästhetik des Tragischen*. 2. umgearb. Aufl. München 1906.
[194] J. V o l k e l t: *Ästhetik des Tragischen*. 4. neubearb. Aufl. München 1923.
[195] J. V o l k e l t: *System der Ästhetik*..., Bd. 1—3.
[196] J. V o l k e l t: *System der Ästhetik*. Bd. 1..., s. 25—26.
[197] Zob. J. V o l k e l t: *System der Ästhetik*. Bd. 3..., s. V.
[198] Zob. ibidem, s. VI.
[199] Ibidem, s. 433—550.

wszechnemu przekonaniu nie jest on filozofem, który koncentruje się na rozważaniach metafizycznych, ale na tym, jak metafizyka jest możliwa. Czyżby dlatego był autentycznym (neo)kantystą? Zdaniem Volkelta, należy się skoncentrować na tym, co może do metafizyki prowadzić, czyli na rozważaniach teoriopoznawczych, a także na estetyce. Rezultatem jest system filozoficzny, który metafizyce nie przeczy ani jej nie wyklucza — przeciwnie, wskazuje, jak metafizykę można uprawiać. „Jeśli Ottona Liebmanna — pisze Willy Moog — trzeba określić jako kantystę, o ile poszukuje uchwycenia ducha autentycznej filozofii Kanta i na krytyce poznania filozofii transcendentalnej buduje swą krytyczną metafizykę, to Johannesa Volkelta (ur. 1848) już w mniejszym stopniu można zaliczyć do właściwego kantyzmu, chociaż także on łączy krytykę poznania z metafizyką. Volkelt, o wiele bardziej niż Liebmann, tkwi w filozofii pokantowskiej. Można u niego stwierdzić wpływy, szczególnie Hegla, następnie także Fichtego, Schopenhauera i Eduarda von Hartmanna"[200]. Gwoli sprawiedliwości dodać jednak trzeba, że sam Volkelt nieco inaczej rozumiał metafizykę. „Tak więc — pisał w *Systematycznej autoprezentacji* — moje ujęcie metafizyki należy do tych kierunków, zgodnie z którymi metafizykę uważa się za możliwą tylko w ścisłym nawiązaniu do tego, co przeżyte (może się to dokonywać w znaczeniu Eduarda von Hartmanna, Wilhelma Wundta, Hansa Driescha, Nicolaia Hartmanna (którego analityczna ontologia w gruncie rzeczy jest także empirycznie uzasadnioną metafizyką) albo w inny sposób)"[201]. To zaś rzeczywiście sytuuje Volkelta w nurcie metafizycznie zorientowanego neokantyzmu, choć widać, rzecz jasna, bardzo wyraźnie, że ocena jego neokantyzmu nie jest jednoznaczna.

Gerhard Lehmann zwraca natomiast uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, na fakt, że Volkelt jest filozofem, „który jeszcze w filozofii współczesnej nadaje znaczenie późnoidealistycznym (*spätidealistische*) reminiscencjom"[202]. Lehmann podkreśla, że za pośrednictwem Rudolfa Seydela łączy się Volkelt z Weissem. Po drugie, podkreśla Lehmann, że myślicielem bezpośrednio zależnym od koncepcji filozofii bezzałożeniowej Volkelta był intuicjonista Nikolai Onufriyevich Lossky (Mikołaj Łosski, 1870—1965), który studiował filozofię u Windelbanda i Wilhelma Wundta[203]. Łosski był między innymi profesorem Rosyjskiego Wolnego Uniwer-

---

[200] W. Moog: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*. Stuttgart 1922, s. 189.

[201] J. Volkelt: *Systematische Selbstdarstellung*..., s. 24.

[202] G. Lehmann: *Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantischen Bewegung*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskusion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 50.

[203] Zob. G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 10..., s. 111.

sytetu w Pradze, który działał w latach 1920—1945. Natomiast zdaniem Hermanna Noacka, myśl Volkelta miała ogromny wpływ na filozofię życia[204]. Tego poglądu nie podziela Ole Hallesby (1879—1961), który w swej dysertacji podnosi, że Volkelt próbuje odpowiedzieć na pytanie: czy istnieje poznanie obiektywne?[205]. Tym samym byłby Volkelt neokantystą w takim znaczeniu, w jakim są nimi reprezentanci szkoły badeńskiej i marburskiej.

9.2.3. Friedrich Paulsen

Friedrich Paulsen urodził się 16 lipca 1846 roku w miejscowości Langenhorn koło miasteczka Niebüll (Schleswig-Holstein), a zmarł 14 sierpnia 1908 roku w Berlinie. Paulsen był pierwszym dzieckiem małorolnego chłopa Paula Frercka Paulsena i jego żony Christine Ketelsen. „Oboje rodzice — napisał Paulsen w niedokończonej autobiografii — byli z pochodzenia północnymi fryzyjczykami i cała rodzina posługiwała się językiem fryzyjskim"[206]. Po skończeniu gimnazjum w Altonie i zdaniu matury podjął w roku 1866 studia teologiczne na Uniwersytecie w Erlangen, które przerwał po trzech semestrach. Udał się następnie do Berlina i podjął studia filozoficzne na Friedrich-Wilhelms-Universität (w latach 1828—1946), obecnie Humboldt-Universität, chociaż semestr letni 1869 spędził na Uniwersytecie w Bonn. Na początku swego pobytu w Berlinie Paulsen słuchał wykładów Friedricha Harmsa i Johanna Gustava Droysena (1808—1884). Studia w Berlinie wcale nie zadowalały Paulsena, który czuł się w mieście bardzo samotny, a wykłady z filozofii nie interesowały go aż tak bardzo. Sytuacja zmieniła się dopiero wtedy, kiedy w ręce wpadła mu książka Langego *Geschichte des Materialismus*... „Była to pierwsza książka, którą przeczytałem z żywym, a nawet namiętnym zainteresowaniem"[207]. Bezpośrednim skutkiem było to, że ferie letnie 1868 spędził nie w domu rodzinnym, lecz na studiowaniu książki Langego, a po powrocie do Berlina zaczął uczęszczać na wykłady Trendelenburga, Harmsa, Heymanna Steinthala, Hermanna Bonitza (1814—1888), a także

[204] Zob. H. N o a c k: *Die Philosophie Westeuropas*. Darmstadt 1962, s. 141—142.

[205] Zob. O. H a l l e s b y: *Johannes Volkelts Erkenntnistheorie. Eine Darstellung und Kritik. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen*. Erlangen 1909, s. 11.

[206] F. P a u l s e n: *Aus meinem Leben. Jugenderinnerungen*. Jena 1910, s. 1.

[207] Ibidem, s. 147.

na wykłady Emila du Bois-Reymonda oraz Eugena Dühringa. Studia zakończył Paulsen w roku 1871, przedkładając dysertację zatytułowaną *Symbolae ad systemata philosophiae moralis historicae et criticae*[208]. Tytuł, jak sam Paulsen zaznacza, zaproponował Trendelenburg, choć w swej autobiografii podaje nieco inną wersję tytułu, a mianowicie *Symbolae ad systemata ethica historicae et criticae*[209]. Obrona odbyła się 27 maja 1871 roku.

W tym czasie Paulsen zrezygnował z kariery nauczyciela i rozpoczął przygotowania do habilitacji, które zostały zawieszone na rok, gdyż 1 października 1871 roku został powołany do odbycia rocznej służby wojskowej. Na początku 1872 roku — dokładnie 24 stycznia — zmarł Trendelenburg, promotor Paulsena, chociaż on sam twierdzi, że bliższe mu były wykłady Steinthala i Bonitza niż Trendelenburga[210]. Po odbyciu zasadniczej służby wojskowej Paulsen podejmuje wysiłek przygotowania rozprawy poświęconej filozofii Kanta, przy czym on sam podkreśla, że patrzył na Kanta przez pryzmat dysertacji *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*[211], w której wyraźnie następuje już zwrot w myśleniu Kanta[212]. To bardzo istotny moment w filozoficznym rozwoju Paulsena, na co zresztą zwraca uwagę w swej biografii: „(...) aprioryczne elementy naoczności i myślenia, czas i przestrzeń oraz kategorie umożliwiają poznanie *a priori*, tamte — poznanie *mundus sensibilis*, te — *mundus intelligibilis*. Jest to więc trwała zasadnicza pozycja (*Frontstellung*) Kantowskiej filozofii: ratunek poznania rozumowego, filozofii jako poznania *a priori*, wobec wszystko unicestwiającego (*verschlingenden*) sceptycyzmu Hume'a"[213]. Wyjątkowość stanowiska Paulsena polega na tym, że jest jednym z pierwszych filozofów, którzy nie mają zahamowań przed analizą filozofii przedkrytycznej Kanta. Co więcej, właśnie na ustaleniach wynikających z filozofii przedkrytycznej opiera się istota Paulsenowej interpretacji filozofii Kanta. Jeszcze przed końcem 1874 roku rozprawa habilitacyjna była gotowa (przedmowa datowana jest na grudzień 1874), a drukiem ukazała się na początku 1875 roku[214]. Znaczenia rozprawy habilitacyjnej Paulsena nie sposób przecenić. „Dopiero — pisze Köhnke — wraz z »Versuch einer

---

[208] F. P a u l s e n: *Symbolae ad systemata philosophiae moralis historicae et criticae*. Berlin 1871.

[209] Zob. F. P a u l s e n: *Aus meinem Leben...*, s. 171.

[210] Zob. ibidem, s. 177.

[211] I. K a n t: *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata intelligibilnego*. Tłum. A. B a n a s z k i e w i c z. W: I. K a n t: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń 1999, s. 139—185.

[212] Zob. F. P a u l s e n: *Aus meinem Leben...*, s. 190.

[213] Ibidem.

[214] F. P a u l s e n: *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie...*

Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie« Friedricha Paulsena z roku 1875 rozpoczyna się druga faza zajmowania się Kantem, która w odróżnieniu do pierwszej odznacza się większym dystansem historyków do przedmiotu i dlatego także zbliża się bardziej do rzeczywistej historiografii"[215]. O pracy Paulsena pozytywnie wyrażał się także Windelband, czyniąc to w kontekście sporu o rzecz samą w sobie. Windelband jest przekonany, że zasługa tej książki polega przede wszystkim pokazaniu, że problem rzeczy samej w sobie jest w zasadzie nie problemem Kanta, lecz filozofii pokantowskiej[216].

Mimo że rozprawa Paulsena była gotowa z początkiem 1875 roku, to wykład habilitacyjny został wygłoszony dopiero 10 czerwca. W latach 1875—1877 Paulsen był docentem prywatnym na Uniwersytecie w Berlinie. 6 sierpnia 1877 roku poślubił Emilie Ferchet, a po jej dość szybkiej śmierci w roku 1883 — szwagierkę Laurę Ferchet. W roku 1878 Paulsen został profesorem nadzwyczajnym pedagogiki w Berlinie, a z biegiem czasu katedra stała się katedrą filozofii i pedagogiki, katedrą, której od roku 1894 został profesorem. Z biegiem lat Paulsen odrzucał powołania na katedry filozofii uniwersytetów we Wrocławiu, w Würzburgu, Monachium, w Kilonii i Lipsku, podobnie jak propozycje profesur gościnnych, między innymi w Harvard University.

Najważniejsze publikacje Paulsena to — prócz wspomnianego już doktoratu oraz habilitacji — dzieło poświęcone nauczaniu w niemieckich szkołach i na niemieckich uniwersytetach[217]. Pracę podzielił autor na trzy księgi, drugie, rozszerzone wydanie z roku 1896 składało się już z dwóch tomów. W roku 1889 Paulsen opublikował fundamentalne dzieło z zakresu etyki[218]. Następne lata przynoszą bodaj najbardziej znane książki Paulsena. W roku 1892 ukazało się — dedykowane Ferdinandowi Tönniesowi (1855—1936), uczniowi i przyjacielowi, twórcy niemieckiej socjologii — *Wprowadzenie do filozofii*[219], dzieło, którego liczba wydań przekroczyła czterdzieści, natomiast w roku 1898 ukazało się kolejne ważne dzieło, poświęcone Kantowi[220]. W następnym swym dziele zawarł Paulsen rozwa-

---

[215] K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 369.

[216] Zob. W. W i n d e l b a n d: *Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich...*, s. 232.

[217] F. P a u l s e n: *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht*. Leipzig 1885.

[218] F. P a u l s e n: *System der Ethik. Mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre*. Berlin 1889.

[219] F. P a u l s e n: *Einleitung in die Philosophie*. Berlin 1892.

[220] F. P a u l s e n: *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart 1898. Tłumaczenia polskiego dokonał, na podstawie trzeciego wydania, Jan Władysław Dawid (1859—1914): F. P a u l s e n: *I. Kant i jego nauka*. Tłum. J.W. D a w i d. Warszawa 1902.

żania nad zagadnieniem klerykalizmu i naturalizmu, co zresztą zostało bardzo wyraźnie zaznaczone w tytule[221]. Pod koniec życia wydał także kilka książek poświęconych kwestiom wychowawczym[222]. Zmarł w Berlinie w 1908 roku (14 sierpnia) w wieku 62 lat.

Przyjaciel Paulsena Benno Erdmann mówi o recepcji *Krytyki czystego rozumu* Immanuela Kanta i podkreśla, że spór toczył się o to, czy rzeczywiście drugie wydanie jest „»czasami polepszone« i raczej nie powinno się go postrzegać jako niejednokrotnie pogorszonego"[223]. W sporze, który dziś nie budzi już żadnych emocji, wzięli udział wybitni uczeni, jak Artur Schopenhauer, Karl Rosenkranz, Johann Eduard Erdmann czy Kuno Fischer, którzy akcentowali fakt zniekształcenia *Krytyki czystego rozumu* w późniejszym wydaniu. Benno Erdmann podkreśla, że Rosenkranz i J.E. Erdmann złagodzili swe pierwotne stanowisko pod wpływem prac Überwega oraz — urodzonego we Wrocławiu — Rudolfa (Heinricha Georga) von Raumera (1815—1876). W tym drugim wypadku chodzi najprawdopodobniej o liczącą dwadzieścia stron broszurę poświęconą recenzjom tekstu *Krytyki czystego rozumu*[224]. Benno Erdmann podkreśla, że na drugim biegunie znajdują się ci, którzy postępują śladami Reinholda, a mianowicie Hermann Cohen, ale także Friedrich Überweg, Eduard Zeller i Alois Riehl. „Osobliwą próbę mediacji — podkreśla w tym kontekście Benno Erdmann — poczynił Paulsen. Przyjmuje on, że Kant wiele stracił, decydując się, wskutek niewłaściwego, idealistycznego ujęcia dzieła przez jemu współczesnych, w 1876 roku na okazyjne zakwestionowanie swego dzieła (*verläugnet*) i przeniesienie w drugim wydaniu punktu ciężkości systemu z aspektu racjonalistycznego na aspekt idealistyczny. Pierwotnie chodziło mu tylko o odnowienie racjonalizmu względem empiryzmu; dlatego też owo przesunięcie w drugim wydaniu zaowocowało spotęgowaniem zamieszania dotyczącego całej krytyki"[225]. Tyle Benno Erdmann w tekście z roku 1878 na temat pochodzącej z roku 1875 habilitacji Paulsena. Tym, co może uderzać, jest twierdzenie Paulsena, że opozycja dwóch *Krytyk* — pierwszego i drugiego wydania, jest opozycją

---

[221] F. P a u l s e n: *Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus*. Berlin 1901.

[222] F. P a u l s e n: *Das Realgymnasium und die humanistische Bildung*. Berlin 1889; I d e m: *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*. Berlin 1902; I d e m: *Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig 1906.

[223] B. E r d m a n n: *Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft"...*, s. 1.

[224] R. von R a u m e r: *Die doppelte Recension des Textes von Kant's „Kritik der reinen Vernunft". Einige philologische Bemerkungen*. Erlangen 1854.

[225] B. E r d m a n n: *Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft"...*, s. 2.

racjonalizm — idealizm. Przy okazji warto wydobyć drobny szczegół. Kiedy na końcu książki poświęconej Kantowi zestawia Paulsen najważniejsze daty z życia Kanta oraz jego dzieła, opatrując stosowny fragment tytułem *Daten zu Kants Leben und chronologisches Verzeichnis seiner Schriften*, nie zamieszcza w nim daty 1787, a więc roku drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*[226].

Druga kwestia dotyczy — wątpliwego, należy bardzo wyraźnie podkreślić — znaczenia tekstu von Raumera, który był językoznawcą i tylko ten aspekt tekstu *Krytyki czystego rozumu* go interesował. Rudolf von Raumer bowiem z jednej strony podkreśla prawo autora do własnej interpretacji, z drugiej — wskazuje uwarunkowania konieczne do zrozumienia zmian wprowadzonych do wydania drugiego. „Aby — pisze von Raumer — określić wartość drugiego wydania, należy raczej wpierw poddać gruntownemu rozważaniu dwie kwestie: po pierwsze, czy Kant, w latach między pierwszym a drugim wydaniem (1781—1787), był jeszcze w pełni władz umysłowych i moralnych, tak iż nikt nie może odmówić mu prawa, a nawet obowiązku do tego, aby progresywnie udoskonalać i poprawiać własne poglądy? I po drugie, w którym ujęciu dzieło potężniej poruszyło umysły: we wcześniejszym czy też w późniejszym? Innymi słowy: gdzie mamy poszukiwać bardziej dojrzałego i skuteczniejszego ujęcia filozofii K a n t a? W zdaniach, w których wydanie pierwsze (pozornie bądź rzeczywiście) odbiega od wydania drugiego? Albo w rozważaniach, które Kant zamieścił na ich miejscu w wydaniu drugim?"[227].

Paulsen twierdzi, że jego zainteresowanie Kantem jest czysto historyczne[228]. Już zresztą w pierwszym zdaniu wprowadzenia wiąże to z osobą Kunona Fischera i jego historycznofilozoficznym rozumieniem problemów. I trudno się dziwić, skoro ten ewolucyjny charakter Kantowskiej teorii poznania podkreślony jest w tytule książki. „Zamiarem — stwierdza Paulsen w pierwszym zdaniu tekstu zasadniczego — niniejszej pracy jest, na podstawie spójnego rozważania procesu rozwoju, dzięki któremu myślenie Kanta w obszarze teorii poznania przekształciło się w wykształcony w *Krytyce czystego rozumu* system, określenie punktów widzenia zasadniczych dla h i s t o r y c z n e g o zrozumienia tego dzieła"[229]. Tym samym Paulsen wpisuje się w charakterystyczne dla tego okresu badania uwzględniające konieczność genetycznego podejścia do problemów filozoficznych. Daje temu wyraz w przedmowie do książki

---

[226] Zob. F. P a u l s e n: *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. 2. Aufl. Stuttgart 1899, s. 407.

[227] R. von R a u m e r: *Die doppelte Recension...*, s. 8—9.

[228] Zob. F. P a u l s e n: *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie...*, s. VI.

[229] Ibidem, s. 1.

Immanuel Kant.., stwierdzając, że w odróżnieniu od osiemnastego stulecia wiek dziewiętnasty charakteryzuje się „myśleniem historyczno-genetycznym"[230]. To genetyczne rozumienie problemów filozoficznych każe mu jednak uwyraźnić znaczenie dysertacji Kanta z roku 1770, a tym samym nie tyle zakwestionować podział filozofii Kanta na tę należącą do okresu przedkrytycznego i tę z okresu krytycznego, ile doprowadzić do tego, że z perspektywy jego stanowiska podział ten staje się nieostry. Dodać jednak należy, że spór o ustalenie granic pomiędzy Kantem przedkrytycznym a Kantem krytycznym toczy się nieprzerwanie, a w zasadzie spór ten ma znaczenie drugorzędne właśnie z perspektywy genetycznego widzenia problemów. Tak utrzymuje również Paulsen — rozprawa *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* inicjuje okres krytyczny filozofii Kanta[231]. Paulsen jest zresztą przekonany, czemu daje też wyraz w dziele poświęconym filozofowi z Królewca, że nie jest on jedynym myślicielem, który akcentuje genetyczny charakter filozofii Kanta, i wymienia takie osoby, jak Wilhelm Windelband[232]; profesor w Würzburgu i Tybindze Konrad von Dieterich (1847—1888), autor książki poświęconej relacji między Kantem a Newtonem[233]; następnie późniejszy profesor w Królewcu Günther Thiele (1841—1910)[334] — uczeń spokrewnionego duchowo z Rudolfem Lotzem Juliusa Bergmanna (1839—1904), późniejszego profesora w Królewcu i Marburgu; wreszcie Benno Erdmann ze swym komentarzem do wydania *Reflexionen* Kanta poświęconych *Krytyce czystego rozumu*[235]. Ponadto Paulsen wspomina o Eduardzie von Hartmannie oraz o jego dziele na temat rozwoju filozofii Kanta[236], a wreszcie o takich postaciach, jak: Harald Høffding (1843—1931), duński filozof, w latach 1883—1915 profesor Uniwersytetu w Kopenhadze, autor przetłumaczonej przez Friedricha Bendixena (1864—1920) na język niemiecki dwutomowej

[230] F. P a u l s e n: *Immanuel Kant*..., s. X. Por. I d e m: *I. Kant i jego nauka*..., s. 2.

[231] Zob. F. P a u l s e n: *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie*..., s. 3, 102. Por. I d e m: *Immanuel Kant*..., s. 77.

[232] W. W i n d e l b a n d: *Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich*...

[233] K. D i e t e r i c h: *Kant und Newton*. Tübingen 1876.

[234] G. T h i e l e: *Kants intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus dargestellt und gemessen am kritischen Begriffe der Identität von Wissen und Sein*. Halle 1876; I d e m: *Die Philosophie I. Kants nach ihrem systematischen Zusammenhange und ihrer logisch-historischen Entwicklung*. 2 Bde. Halle 1882—1887.

[235] B. E r d m a n n: *Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie*. In: *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*. Bd. 2: *Reflexionen zur „Kritik der reinen Vernunft"*. Hrsg. von B. E r d m a n n. Leipzig 1884, s. XIII—LX.

[236] E. von H a r t m a n n: *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung*. Leipzig 1894.

Historii filozofii nowożytnej[237], oraz uczeń Paulsena Erich Adickes. Podobnie czyni Richard Falckenberg, który wylicza — oprócz Paulsena — takich zwolenników genetycznego rozumienia filozofii Kanta, jak: Alois Riehl, Benno Erdmann, Hans Vaihinger, Wilhelm Windelband, Harald Høffding, Erich Adickes oraz Jacob Gould Schurman (1854—1942), który w roku 1892 założył „The Philosophical Review"[238]. Od roku następnego wydawał go wspólnie z Jamesem Edwinem Creightonem, od roku 1897 zaś (tom szósty) bliższą współpracę z czasopismem podjął szkocki filozof James Seth (1860—1925), związany z Uniwersytetem w Edynburgu. Całości dopełnia związany z Uniwersytetem w Getyndze Julius Baumann (1837—1916), którego — obok Juliusa Bergmanna, Richarda Falckenberga, Gustava Teichmüllera i Günthera Thiele — zalicza się do późnych idealistów[239]. Baumann twierdzi, że zgodnie z ujęciem Paulsena, światopoglądem Kanta jest teizm mający formę symbolicznego antropomorfizmu. „Resztę myślenia Wolffa u Kanta znajduje Paulsen w Leibniza idei uniwersum zjednoczonego w Bogu i w jego wzajemnie oddziaływających inteligibilnych centrach mocy. Paulsen ujął Kanta dogmatycznie, bardzo zrozumiale"[240]. Czy jednak Baumann ma rację w swej ocenie Paulsena — to już zupełnie inna kwestia.

Paulsen uznaje, że punktem zwrotnym w myśleniu Kanta było odróżnienie poznania zmysłowego od poznania intelektualnego, które dokonało się właśnie w dysertacji z 1770 roku[241]. Z tego też powodu Gottfried Martin uważa, że dla Paulsena dysertacja jest ważniejsza niż dzieło powszechnie uznawane za najważniejsze w dorobku Kanta, a mianowicie *Krytyka czystego rozumu*[242]. Wiąże się to ściśle z przekonaniem Paulsena, że to właśnie w dysertacji zawarł Kant właściwą metodę metafizyki, to znaczy metodę transcendentalną. Znaczenie metody transcendentalnej podkreśla Paulsen, powołując się na Kunona Fischera i Hermanna Cohena, zwłaszcza zaś — na rozważania Jürgena Bony Meyera. Ten ostatni bo-

---

[237] H. H ø f f d i n g: *Geschichte der neueren Philosophie. Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen*. Übers. von F. B e n d i x e n. 2 Bde. Leipzig 1895—1896.

[238] R. F a l c k e n b e r g: *Geschichte der neueren Philosophie. Von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*. 4. verb. Aufl. Leipzig 1902, s. 287.

[239] Zob. U. S i e g: *Aufsteig und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994, s. 174.

[240] J. B a u m a n n: *Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte dargestellt und beurteilt. Ein Buch zur Orientierung auch für Gebildete*. Gotha 1903, s. 74.

[241] Zob. F. P a u l s e n: *Immanuel Kant...*, s. 92.

[242] Zob. G. M a r t i n: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. 4. Aufl. Berlin 1969, s. 152—153. Por. A.J. N o r a s: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wyd. 2. Katowice 2005, s. 50—52.

wiem, jak podkreśla Paulsen, daje przegląd stanowisk dotyczących rozumienia Kanta w kontekście psychologii[243]. Powołanie się Paulsena na Meyera jest o tyle istotne, że on sam odwołuje się do biologii, co pozostaje w zgodzie z przekonaniem Überwega—Österreicha, że Paulsen należy do myślicieli pozostających pod wpływem Wilhelma Wundta. „Dla niego (Kanta — AJN) — pisze w tym duchu Paulsen we *Wprowadzeniu do filozofii* — formy naoczności i myślenia stanowią więc także wyposażenie n i e z m i e n n e j o r g a n i z a c j i i n t e l i g e n c j i"[244]. Twierdzenie, że świat jest rezultatem organizacji naszych władz poznawczych, zbliża Paulsena do neokantyzmu fizjologicznego, choć oczywiście nie można go do niego zaliczyć. Nie zmienia to jednak faktu, że przynależność do neokantyzmu metafizycznego jest problematyczna. Überweg—Österreich twierdzą, że „na obszarze metafizycznym Paulsen przyznaje się do spiritualizmu. To, co rzeczywiste, jest natury psychicznej, wszystko fizyczne jest tylko zjawiskiem"[245]. W gruncie rzeczy problem sprowadza się do określenia związku, w jakim pozostaje teoria poznania i metafizyka. Rację bowiem zdaje się mieć Köhnke dostrzegający, mimo wszelkich różnic, paralelność stanowisk Cohena i Paulsena. „O ile Cohen — stwierdza autor *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*... — ujmował *Krytykę czystego rozumu* jako »krytykę doświadczenia« i dostrzegał w niej udaną próbę ratowania aprioryzmu przed sceptycyzmem Hume'a, to Paulsen modyfikuje ten pogląd, przypisując Kantowi krytyczno-idealistyczny racjonalizm oczyszczony dzięki sceptycyzmowi"[246]. Przy okazji warto podkreślić, iż koncepcja filozofii Paulsena uwarunkowana jest akcentowanym bardzo mocno faktem naukowości filozofii. Z faktu tego wynika jednak dla niego pytanie: „Co odróżnia ją od innych nauk?"[247].

Paulsen podkreśla, że Kant jest platonikiem, na co także zwraca uwagę Christian Baertschi w rozprawie o miejscu metafizyki w ramach neokantyzmu na początku dwudziestego wieku[248]. Zarazem jednak akcentuje on fakt, że Paulsen rozumie filozofię Platona w duchu teorii dwóch światów. Interpretacja ta jest pokrewna z poglądem charakterystycznym dla filozofii Emila Laska, jednego z najważniejszych badeńczyków, który z perspektywy systemotwórczej, charakterystycznej dla szkoły badeńskiej, zarzucał Platonowi teorię dwóch światów[249]. Wedle Paulsena są

[243] J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie*. Berlin 1870, s. 5—28.

[244] F. P a u l s e n: *Einleitung in die Philosophie*. 25. Aufl. Berlin 1912, s. 438.

[245] F. Ü b e r w e g: *Grundriss*..., Teil 4, 13. Aufl., s. 363.

[246] K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*..., s. 372.

[247] F. P a u l s e n: *Einleitung in die Philosophie*. 25. Aufl. ..., s. 15.

[248] Zob. Ch. B a e r t s c h i: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre*. Zürich 2004, s. 27.

[249] Zob. A.J. N o r a s: *Teoria dwóch światów. Lask a Hartmann*. W: *Między kantyzmem a neokantyzmem*. Red. D. K u b o k, A.J. N o r a s. Katowice 2002, s. 93—111.

dwa światy: świat rzeczy oraz świat idei. Mówi on wyraźnie o tym, że istnieje rzeczywiście transcendentna metafizyka i Kant utrwala ją jako światopogląd racjonalny. Zatem filozofia obiektem swego zainteresowania czyni nie tylko świat zjawiskowy, który jest domeną fizyki matematycznej. „Natomiast rozum — pisze — wychodzi w sposób konieczny ponad świat zjawiskowy do świata intelektualnego, świata bytujących (*seiender*) idei, które są powiązane przez odniesienia logiczno-teleologiczne i intelektowi boskiemu dane poglądowo"[250].

Mając na względzie dwa fakty, a mianowicie to, że Paulsen kładzie nacisk na dysertację Kanta, oraz to, że próbuje zinterpretować Kanta w duchu metafizyki leibnizjańsko-wolffiańskiej, nietrudno uznać, iż podstawową dyscypliną filozoficzną Kanta jest w ujęciu Paulsena teoria poznania, gdyż filozofia nie może zrezygnować ze swego krytycyzmu. Warto więc przytoczyć ważniejszy fragment będący oceną filozofii Kanta, z którego wynika interpretacja, jakiej dokonuje Paulsen:

„Pięć okoliczności uwyraźnia się w filozofii teoretycznej z równie wielu stron, z których można je rozważać. Są to:

1. T e o r i o p o z n a w c z y i d e a l i z m (fenomenalizm): przedmioty naszego poznania są zjawiskami, a nie rzeczami samymi w sobie. Antyteza: n a i w n y r e a l i z m, który rzeczy, takimi jak zachodzą w naszym przedstawieniu, uznaje za rzeczy same w sobie.

2. F o r m a l n y r a c j o n a l i z m: istnieje poznanie *a priori*, poznanie przedmiotów przez czysty rozum, i jedynie ono jest poznaniem naukowym we właściwym znaczeniu. Antyteza: s e n s u a l i s t y c z n y e m p i r y z m albo sceptycyzm, które nie przyjmują żadnego innego poznania niż poznanie przez doświadczenie, to znaczy wyłącznie jako sumowanie spostrzeżeń.

3. P o z y t y w i z m albo k r y t y c z n e w y z n a c z e n i e g r a n i c: nasze pojęcia intelektu mają obiektywną ważność w zastosowaniu do zjawisk bądź też w obszarze możliwego doświadczenia, ale nie poza granicami doświadczenia. Antyteza: m e t a f i z y c z n y d o g m a t y z m, który to, co ponadzmysłowe (*Uebersinnliche*), czyni właściwym przedmiotem poznania rozumowego.

4. M e t a f i z y c z n y i d e a l i z m: rzeczy same w sobie są intelligibilnymi istotnościami (monadami), które są ustanowione w jedności najbardziej realnej (*allerrealsten*) istoty; tworzą one idealną rzeczywistość, której prawem naturalnym (*Naturgesetz*) jest teleologiczne odniesienie do najwyższego dobra. Antyteza: a t e i s t y c z n y m a t e r i a l i z m, który świat cielesny uznaje za rzeczywistość absolutną, a mechanizm — za jego absolutne prawo.

---

[250] F. P a u l s e n: *Immanuel Kant...*, s. 280.

5. Prymat rozumu praktycznego: światopogląd nie zyskuje swego zwieńczenia dzięki rozumowi teoretycznemu, lecz dzięki rozumowi praktycznemu w czysto praktycznym racjonalizmie (*Vernunftglauben*). Antyteza: doktrynalny intelektualizm, który nie uznaje za prawdziwe i rzeczywiście obowiązujące niczego, co nie może być przez intelekt teoretycznie udowodnione i skonstruowane"[251].

Paulsen twierdzi, że w filozofii Kanta zaznaczają się wszystkie te tendencje. Odwołuje się do książki Bennona Erdmanna, który jego zdaniem akcentuje fakt, że problem Kanta sprowadza się tylko i wyłącznie do określenia granic. „Gdyby rzeczywiście — pisze Benno Erdmann we fragmencie, którego Paulsen jednak nie przytacza — pomimo stanu faktycznego jego nauki zamiarem Kanta było nie tylko krytyczne określenie granic dogmatycznej metafizyki, lecz raczej podanie naukowego ponownego ugruntowania metafizyki, to zagadkową pozostałaby okoliczność, że ta systematycznie zupełna metafizyka, którą Kant obiecuje w przedmowie do wydania pierwszego, nie została przez niego wypracowana, że zatem właściwy cel całej jego pracy nie leżał mu zbytnio na sercu, a w końcu całkowicie wyleciał z głowy"[252]. Paulsen wyraża jednak własną opinię: „Ja natomiast jestem zdania, że podstawowy charakter dotyczący nie tylko systemu w ogóle, lecz także *Krytyki czystego rozumu* jest bardziej pozytywny; Kant chce budować, a nie burzyć, bądź też burzyć tylko po to, aby zdobyć miejsce na nową budowę. To, co chce zbudować, jest dwojakie: 1) pozytywna teoria poznania, a mianowicie racjonalistyczna teoria nauk; 2) pozytywna metafizyka, a mianowicie światopogląd idealistyczny"[253]. Christian Baertschi twierdzi, że w celu zbudowania tak rozumianej metafizyki Paulsen odwołuje się przede wszystkim do wykładów z filozofii religii oraz do metafizyki Kanta wydanych przez Karla Heinricha Ludwiga Pölitza (1772—1838)[254], a także do *Reflexionen Kants zur „Kritik der reinen Vernunft"* w wydaniu Bennona Erdmanna[255]. Z kolei sam Paulsen, odpowiadając Vaihingerowi[256], który zaatakował go

[251] Ibidem, s. 115—116.

[252] B. Erdmann: *Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft"...*, s. 183—184.

[253] F. Paulsen: *Immanuel Kant...*, s. 119—120.

[254] I. Kant: *Vorlesungen über die philosophische Religionelehre*. Hrsg. von K.H.L. Pölitz. Leipzig 1817; I. Kant: *Vorlesungen über die Metaphysik*. Hrsg. von K.H.L. Pölitz. Erfurt 1821.

[255] Zob. Ch. Baertschi: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre...*, s. 31.

[256] F. Paulsen: *Kant und die Metaphysik. Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen*. „Kant-Studien" 1903, Bd. 8, s. 111—112. Zob. także Idem: *Kants Verhältnis zur Metaphysik*. „Kant-Studien" 1900, Bd. 4, s. 413—447.

w przedmowie do książki Ernsta (Adolfa) Sängera dotyczącej pojęcia wiary w rozumieniu Kanta[257], zauważa: „Pytanie: czy według Kanta istnieje metafizyka? Odpowiedź: Tak, bez wątpienia, a mianowicie w dwojakim znaczeniu: 1) jako poznanie *a priori* świata zjawiskowego co do jego formy; 2) jako system »koniecznych myśli« odnoszących się do *mundus intelligibilis*; 3) natomiast nie istnieje metafizyka w znaczeniu »naukowego poznania« *mundus intelligibilis*. Był to wielki błąd metafizyki »dogmatycznej« od czasów Platona do Leibniza i Wolffa"[258].

Odpowiedź Paulsena wcale nie była pierwszą, jakiej musiał udzielić w związku ze swą pracą poświęconą Kantowi. Wiązało się to z faktem mocno już zaawansowanych badań nad Kantem w czasie, w którym ukazała się praca jemu poświęcona (1898). Nie można zapomnieć, że — pomijając już wszystkie książki autorów zaliczanych do wczesnego neokantyzmu — dzieło Hermanna Cohena *Kants Theorie der Erfahrung* ukazało się w roku 1871. Z tego też powodu właśnie Cohen był pierwszym krytykiem jego ujęcia Kanta. „Tak — stwierdza Christian Baertschi — jak to wynika z pism Cohena, przede wszystkim *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) i *Platons Ideenlehre und die Mathematik* (1878), czyta on nie tylko Kanta, lecz także Platona, całkowicie odmiennie od Paulsena"[259]. Paulsen odpowiedział tekstem opublikowanym w czwartym tomie „Kant-Studien"[260]. „Chciałem natomiast — pisze na początku swego tekstu — pokazać, że Kant nie ważył się zniszczyć samej metafizyki, lecz tylko fałszywą formę metafizyki. Dawna metafizyka szkolna, dogmatyczna spekulacja na podstawie samych pojęć o rzeczach leżących poza wszelkim możliwym doświadczeniem, była tym, co chciał zniszczyć przede wszystkim"[261]. Nie zmienia to jednak faktu, że metafizyka w ujęciu Paulsena nie do końca prezentuje się tak, jak chcieliby ją widzieć inni. Potwierdza to Vaihinger, który poświęcił Paulsenowi tekst zatytułowany *Kant — metafizykiem?*, zamieszczony w księdze jubileuszowej, dedykowanej Christophowi Sigwartowi[262].

Christian Baertschi podkreśla fakt, że zdaniem Paulsena „metafizyczne przedstawienie świata Kanta (...) niczym się nie różni od nauki o monadach Leibniza"[263]. Zdaje się to potwierdzać sam Paulsen, który pod-

---

[257] E. S ä n g e r: *Kants Lehre vom Glauben*. Leipzig 1903.

[258] F. P a u l s e n: *Kant und die Metaphysik...*, s. 112.

[259] Ch. B a e r t s c h i: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre...*, s. 36.

[260] F. P a u l s e n: *Kants Verhältnis zur Metaphysik...*, s. 413—447.

[261] Ibidem, s. 413.

[262] H. V a i h i n g e r: *Kant — ein Metaphysiker?*. In: *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet von Benno Erdmann u.a.* Tübingen—Freiburg im Breisgau—Leipzig 1900, s. 133—158.

[263] Ch. B a e r t s c h i: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre...*, s. 32.

kreśla niemożliwość oddzielnego potraktowania zarówno metafizyki, jak i teorii poznania. „*Purus putus metaphysicus* — a to samo dotyczy całkowicie teorii poznania — jest nonsensem bądź też igraszką słowną (*Wortmacher*)"[264]. Konkluzja, do jakiej dochodzi Baertschi, nie napawa optymizmem, przynajmniej w odniesieniu do przedstawionej przez Paulsena wizji filozofii Kanta. „Paulsen — pisze autor pracy poświęconej metafizycznym interpretacjom filozofii myśliciela z Królewca — przedstawia Kanta, jakby ciągle jeszcze był on dogmatycznym metafizykiem. Jednakże właśnie system Kanta przezwyciężył tę dogmatyczną metafizykę. Rozwój Kanta w systematyce jest określony bojowym okrzykiem: metoda Newtona dla metafizyki! Tego jednak nie można odnaleźć u Paulsena"[265]. Konkluzja pokazuje zarazem, że problem właściwego odczytania filozofii Kanta nie jest kwestią, którą można by załatwić, odwołując się do jednej czy drugiej książki, do jednego czy drugiego artykułu. Mająca bowiem wiele wydań publikacja Paulsena poświęcona Kantowi nie może być uznana za najważniejsze dzieło swego czasu. Trudno dziś odpowiedzieć na pytanie o powody jej popularności, ale z pewnością nie ona wyznaczała kierunki interpretacji Kanta.

9.2.4. Inni reprezentanci neokantyzmu metafizycznego

Neokantyzm metafizyczny w ujęciu Überwega—Österreicha to kierunek, w którego ramach mieszczą się tylko Liebmann i Volkelt, a nie ma w nim miejsca dla Friedricha Paulsena, który w tym klasycznym podręczniku nie jest rozpatrywany jako neokantysta. Podobnie w książce Überwega—Österreicha brakuje myślicieli, których z dzisiejszej perspektywy uznać można za pomniejszych reprezentantów metafizycznego kierunku neokantyzmu — pomniejszych z uwagi na siłę oddziaływania, a nie ze względu na znaczenie głoszonych przez nich poglądów. Należą tu bez wątpienia Erich Adickes, Traugott Konstantin Österreich, ale także można tu zaliczyć Maxa Wundta. Dziś bowiem nikt nie kwestionuje znaczenia dokonań Adickesa i Österreicha dla szeroko rozumianego ruchu kantowskiego. Problemów z zaliczeniem do neokantyzmu metafizycznego przysparza, jak się okazuje, Max Wundt, a wynikają one z wątpliwości, czy też nie

[264] F. P a u l s e n: *Einleitung in die Philosophie*. 25. Aufl. ..., s. 42.

[265] Ch. B a e r t s c h i: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre*..., s. 36. Zob. F. P a u l s e n: *Über das Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft. Eine geschichtliche Betrachtung*. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" 1877, Bd. 1, s. 15—50.

zaliczyć go do postneokantyzmu? Do tego ostatniego należałby raczej z powodów historycznych, gdyż lata życia (1879—1863) czynią go niemal rówieśnikiem Nicolaia Hartmanna, Martina Heideggera, Karla Jaspersa czy też Heinza Heimsoetha. Natomiast niejednoznaczność przedstawionej klasyfikacji wynika z faktu, że merytorycznie bliżej mu do neokantyzmu metafizycznego i — pominąwszy fakt, że postneokantyzm nie jest czymś powszechnie uznawanym — za reprezentanta tegoż neokantyzmu uznaje go większość badaczy.

9.2.4.1. Erich Adickes

Erich Adickes urodził się 29 czerwca 1866 roku w miejscowości Lesum, stanowiącej dziś część Bremy. Po otrzymaniu świadectwa dojrzałości podjął w roku 1884 studia na Uniwersytecie w Tybindze, gdzie studiował teologię, filozofię i historię. W Tybindze słuchał przede wszystkim wykładów Emila Friedricha Kautzscha (1841—1910), wybitnego protestanckiego biblisty, specjalisty od Starego Testamentu. Po roku przeniósł się jednak do Berlina, gdzie od razu trafił na seminarium Friedricha Paulsena i w jego ramach czytał *Krytykę czystego rozumu* Kanta. Już w roku 1887 Adickes doktoryzował się na podstawie pracy poświęconej problemowi systemu filozoficznego na przykładzie filozofii Kanta[266]. Następnie Adickes pracował jako nauczyciel w szkołach w Altonie, Kilonii oraz Barmen, a w roku 1895 habilitował się na Uniwersytecie w Kilonii. W roku 1898 Adickes został profesorem nadzwyczajnym Christian-Albrechts-Universität w Kilonii, a w roku 1902 powołano go do Münster. Wreszcie w roku 1904 został w Tybindze następcą Christopha Sigwarta (1830—1904), uchodzącego za jedną z ważniejszych postaci tamtego czasu, o czym świadczy między innymi księga jubileuszowa, opublikowana na jego siedemdziesiąte urodziny[267]. Autorami zamieszczonych w niej tekstów byli: Benno Erdmann, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Ludwig Busse (1862—1907) — uczeń Hermanna Lotzego, profesor filozofii w Tokio w latach 1887—1892, a następnie w Królewcu i w Münster, Richard Falckenberg (1851—1920), Hans Vaihinger, Alois Riehl, Wilhelm Dilthey, Eduard Zeller i wreszcie Heinrich Maier, reprezentant krytycznego realizmu, profesor w Zurychu, Tybindze, Getyndze, Heidelbergu —

[266] E. A d i c k e s: *Kants Systematik als systembildender Factor*. Berlin 1887.

[267] *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28 März 1900 gewidmet von Benno Erdmann u.a.* Tübingen—Freiburg im Breisgau—Leipzig 1900.

gdzie w 1922 roku jego następcą został Karl Jaspers — i ostatecznie w Berlinie.

Adickes już w latach 1893—1894 opublikował na łamach czasopisma „The Philosophical Review" imponującą, bo składającą się z dziesięciu części, bibliografię dzieł Kanta oraz opracowań poświęconych jego filozofii — *German Kantian Bibliography*[268]. Przy okazji warto podkreślić, że współpraca z pismem Schurmana i Creightona nie była jednorazowa, gdyż na przykład już w roku 1899 opublikował dwa artykuły stanowiące omówienie filozofii niemieckiej w latach 1896—1898[269], a w roku 1901 — artykuł o literaturze z lat 1899 i 1900[270]. W roku 1901 ukazało się pierwsze, a w roku 1906 drugie wydanie książki poświęconej relacji między Kantem a niemieckim zwolennikiem darwinizmu, którym był Ernst Haeckel[271]. Kolejnym ważnym dokonaniem Adickesa — ujawniającym jednocześnie inny aspekt jego naukowej aktywności, a mianowicie niewątpliwe zasługi na polu wydawniczym — było opublikowanie *Opus postumum* Kanta, które ukazało się jako numer 50. „Kant-Studien. Ergänzungshefte"[272]. Natomiast w 1924 roku, niezwykle ważnym, bo roku dwusetnej rocznicy urodzin Immanuela Kanta, Adickes opublikował jedno z najważniejszych swych dzieł, a mianowicie książkę poświęconą zagadnieniu rzeczy samej w sobie[273], chociaż we wprowadzeniu podkreśla, że miała to być pierwsza część pracy dotyczącej problemu poznania (*Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*), którą Adickes zapowiadał na rok następny (1925), a która ostatecznie ukazała się dopiero po jego śmierci[274]. W tym samym czasie wyszło dwutomowe dzieło poświęcone badaniu przyrody[275], a w roku 1927 — dzieło podejmujące polemikę z Hansem Vaihingerem.

---

[268] E. A d i c k e s: *Bibliography of writings by and on Kant, which have appeared in Germany up to the end of 1887*. „The Philosophical Review" 1893, vol. 2, s. 257—292, 426—449, 557—583, 690—709; 1894, vol. 3, s. 31—55, 176—192, 305—336, 434—458, 583—600, 689—716.

[269] E. A d i c k e s: *German philosophy during the years 1896—1898*. „The Philosophical Review" 1899, vol. 8, s. 273—289 oraz 386—410.

[270] E. A d i c k e s: *The philosophical literature of Germany in the years 1899 and 1900*. „The Philosophical Review" 1901, vol. 10, s. 386—416.

[271] E. A d i c k e s: *Kant contra Haeckel. Erkenntnistheorie gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus*. Berlin 1901; I d e m: *Kant contra Haeckel. Für den Entwicklungsgedanken — gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus*. 2. verb. und erweit. Aufl. Berlin 1906.

[272] *Kants „Opus postumum" dargestellt und beurteilt von Erich Adickes*. Berlin 1920.

[273] E. A d i c k e s: *Kant und das Ding an sich*...

[274] Ibidem, s. 2.

[275] E. A d i c k e s: *Kant als Naturforscher*. 2 Bde. Berlin 1924—1925.

Twórcę fikcjonalizmu Adickes uważał za swego największego przeciwnika, uznając, że nadużyciem jest jego twierdzenie, iż fikcjonalizm ma swe źródło w filozofii myśliciela z Królewca[276]. Wreszcie w roku 1929 opublikował Adickes dzieło podejmujące problem teorii poznania w filozofii Kanta[277]. Ostatnia z wymienionych książek ukazała się już po śmierci Adickesa, który zmarł w Tybindze 8 lipca 1928 roku. Christian Baertschi podkreśla, że Paul Menzer we wspomnieniu pośmiertnym zamieszczonym w 33. tomie „Kant-Studien" z roku 1928 nazwał go „największym współczesnym znawcą Kanta"[278]. Interesujące jest w gruncie rzeczy to, że w zasadzie artykuł Adickesa był pierwszym artykułem zamieszczonym w „Kant-Studien"[279].

Adickes w jubileuszowym roku urodzin Kanta opublikował swe *opus vitae*, książkę zatytułowaną *Kant a rzecz sama w sobie*. Liczące 161 stron dzieło zasługuje na uwagę z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że jest to pierwsza systematyczna próba uporządkowania problematyki rzeczy samej w sobie w filozofii Kanta. Wprawdzie Windelband poświęcił temu zagadnieniu artykuł zamieszczony w pierwszym tomie wydawanego przez Richarda Avenariusa „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie"[280], ale wskazując rozmaite fazy Kantowskiego postrzegania rzeczy samej w sobie, akcentuje autor artykułu fakt, że w latach siedemdziesiątych — a więc w czasie dzielącym opublikowanie dysertacji od ukazania się *Krytyki czystego rozumu* — uważał rzeczy same w sobie za rodzaj fikcji, co jest zgodne z poglądem Vaihingera, ale nie może się na to zgodzić Adickes. „Przyjęcie bowiem — pisze Windelband — rzeczy-samych-w-sobie jest fikcją, powstałą z próby rozważenia przez intelekt podstawowej formy swej własnej aktywności jako przedmiotu przedstawienia i poznania. (...) Rzecz-sama-w-sobie jest absolutnym nonsensem"[281]. Adikkes uważa, że taki pogląd jest „czystą konstrukcją"[282]. Oprócz artykułu Windelbanda warto wspomnieć o tekście, którego autorem jest urodzony w Zgorzelcu (Görlitz) Alexander Wernicke (1857—1915), profesor Techni-

---

[276] E. A d i c k e s: *Kant und die Als-Ob-Philosophie*. Stuttgart 1927.

[277] E. A d i c k e s: *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ichs als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*. Tübingen 1929.

[278] Ch. B a e r t s c h i: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre...*, s. 88. Zob. P. M e n z e r: *Erich Adickes (Nachruf)*. „Kant-Studien" 1928, Bd. 33, s. 369—372.

[279] E. A d i c k e s: *Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems*. „Kant-Studien" 1897, Bd. 1, s. 9—59, 161—196 i 352—415.

[280] W. W i n d e l b a n d: *Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich...*, s. 224—266.

[281] Ibidem, s. 256.

[282] E. A d i c k e s: *Kant und das Ding an sich...*, s. 4.

sche Hochschule w Braunschweig[283]. Po drugie, książka Adickesa ważna jest także dlatego, że przeprowadza on analizy oparte na tekstach samego Kanta. Wprawdzie Adickesowi nie są obce inne teksty — on sam zresztą podkreśla, że zawołanie „z powrotem do Kanta" stanowi rezultat nie tylko nastawienia systematycznego, lecz także historycznego[284] — ale za podstawę przyjmuje przede wszystkim teksty Kanta.

W rezultacie dokonanej analizy rzeczy samej w sobie Adickes powziął niepowątpiewalne przekonanie, które zresztą wyraził już wcześniej, dotyczące jej istnienia. Adickes odwołuje się do Volkelta i mówi: „Słusznie reprezentuje Volkelt pogląd, że Kant nigdy nie zakwestionował możliwości rzeczy samych w sobie"[285]. Zresztą Adickes zamiar swego dzieła ujawnia już we wprowadzeniu, podkreślając, że „tym, o co w licznych miejscach domaga się jako konieczne i co przyjmuje jako samozrozumiałe, nie jest p o j ę c i e rzeczy samej w sobie, lecz i s t n i e n i e poza umysłem (*extramentale*) wielości pobudzających nas rzeczy samych w sobie"[286]. Przy tej okazji Adickes podkreśla fakt, że filozofia transcendentalna nie jest tożsama z krytycznym systemem, chociaż — jak zauważa Baertschi — nie pokazuje, gdzie miałaby przebiegać granica między nimi. Adickes idzie tu tropem Österreicha, który tezę tę wyraził już w roku 1906. O sobie samym Adickes mówi: „(...) jestem empirykiem i jako taki pozostaję daleki od przecenienia konieczności oraz powszechnej ważności przez racjonalistów wszelkich czasów"[287].

9.2.4.2. Traugott Konstantin Österreich

Traugott Konstantin Österreich urodził się 15 września 1880 roku w Szczecinie. Jego ojcem był związany z pruskim ministerstwem wojny Heinrich Österreich (1842—1918), co wpłynęło na stosunkowo szybką

[283] A. W e r n i c k e: *Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Ding-an-sich bei Immanuel Kant. Ein Beitrag zum Verständnisse des kritischen Systems*. Braunschweig 1904.

[284] E. A d i c k e s: *Kant und das Ding an sich...*, s. 1.

[285] E. A d i c k e s: *Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems...*, s. 366.

[286] E. A d i c k e s: *Kant und das Ding an sich...*, s. 3. Wielość ta jest problematyczna z punktu widzenia filozofii Kanta, który problem ukazuje w świetle krytyki pojęcia Boga jako Trójcy św. Zob. I. K a n t: *Spór fakultetów*. Tłum. M. Ż e l a z n y. Toruń 2003, s. 84 i nast.

[287] E. A d i c k e s: *Selbstdarstellung*. In: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. von R. S c h m i d t. Bd. 2. 2. Aufl. Leipzig 1923, s. 9.

przeprowadzkę do Berlina. W 1899 roku zdał maturę i rozpoczął studia na Friedrich-Wilhelm-Universität, studiując początkowo matematykę, fizykę i astronomię, by po czterech semestrach zainteresować się filozofią. W styczniu 1905 roku doktoryzował się u Friedricha Paulsena i Carla Stumpfa (1848—1936) na podstawie pracy *Kant und die Metaphysik*, która została opublikowana w roku następnym jako numer drugi „Kant-Studien. Ergänzungshefte"[288]. Kilka lat pracował prywatnie, a w roku 1910 habilitował się w Tybindze na podstawie rozprawy poświęconej fenomenologii Ja[289]. 30 lipca tego roku wygłosił wykład habilitacyjny zatytułowany *Die deutsche Philosophie im der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts*[290]. Dopiero w semestrze zimowym 1922/1923 powołano go na stanowisko profesora nadzwyczajnego filozofii i psychologii Uniwersytetu w Tybindze. Po dojściu do władzy nazistów został odesłany na emeryturę, do czego przyczynić się miały jego pacyfistyczne poglądy oraz pozytywny stosunek do Republiki Weimarskiej. Ponadto nie bez znaczenia był fakt, że w 1912 roku poślubił Marię Raich, kobietę pochodzenia żydowskiego. Po zakończeniu wojny przywrócono go na katedrę, ale 1 kwietnia 1947 roku osiągnął wiek emerytalny i odesłano na emeryturę. Emerytowanie było najprawdopodobniej przyczyną dwóch udarów mózgu, z których ostatni spowodował paraliż. Po dwóch latach choroby zmarł 28 lipca 1949 roku w Tybindze.

Österreich — o czym nie wolno zapominać — jest redaktorem czwartego tomu popularnego podręcznika Überwega[291]. Już w roku 1911 zwrócono się do Österreicha z prośbą o zredagowanie czwartego tomu Überwega, co wiązało się ze śmiercią Maxa Heinzego. W rezultacie Österreich przygotował wydanie jedenaste, które ukazało się w roku 1916[292], w roku 1923 opublikował zaś wydanie dwunaste[293]. Ponadto nie wolno zapominać, że Österreich — jak pisze Matthias Wolfes — „wspólnie z Rudolfem

[288] K. Österreich: *Kant und die Metaphysik*. Berlin 1906.

[289] K. Österreich: *Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen*. Leipzig 1910.

[290] K. Österreich: *Die deutsche Philosophie in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts. Habilitationsvorlesung, gehalten am 30. Juli 1910 an der Universität Tübingen*. Tübingen 1910.

[291] Na temat Österreicha zob. Ch. Thiel: *Oesterreich als Historiker der Philosophie*. „Psychologie und Geschichte" 2002, Bd. 10, Heft 1—2, s. 20—33.

[292] F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart*. Hrsg. von K. Österreich. 11. Aufl. Berlin 1916.

[293] F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. 12. Aufl. Berlin 1923 (cyt. na podstawie wydania 13., które stanowi „niezmieniony przedruk opracowanego całkowicie na nowo wydania 12." — F. Überweg: *Grundriss*..., Teil 4, 13. Aufl., s. I).

Tischnerem (1879—1961) podjął próbę ugruntowania »Deutsches Zentralinstitut für Parapsychologie« na wzór angielski (»Society for Psychical Research«)"[294]. Świadczą o tym również publikacje Österreicha z tego zakresu poświęcone zagadnieniu ćwiczenia pamięci[295] czy też problemowi okultyzmu we współczesnym świecie[296]. Niezwykle cennym osiągnięciem — z perspektywy zainteresowań Österreicha parapsychologią — jest również książka stanowiąca próbę filozoficznego wyjaśnienia podstawowych zagadnień z dziedziny parapsychologii[297].

Österreich zasługuje na uwagę głównie z dwóch powodów. Pierwszym jest jego działalność historycznofilozoficzna, która swe apogeum osiągnęła w opracowaniu na nowo czwartej części podręcznika Überwega. Kiedy w roku 1902 ukazała się po raz pierwszy część czwarta[298], składała się z dwóch części. Część pierwsza nosiła tytuł *Czas systemów wynikłych z kantowskiej krytyki* (*Die Zeit der aus der kantischen Kritik hervorgegangenen Systeme*), a część druga — *Filozofia współczesna* (*Die Philosophie der Gegenwart*)[299]. W opracowaniu Österreicha część czwarta składa się z trzech części. Część pierwsza nosi tytuł *Epoka systemów spekulatywnych (do 1831)* (*Das Zeitalter der spekulativen Systeme (bis 1831)*), część druga — *Filozofia w połowie dziewiętnastego wieku* (1831—1870) (*Die Philosophie in der Mitte des 19. Jahrhunderts (1831—1870)*)[300]. Najważniejsza jest część trzecia, która zatytułowana została *Renesans filozofii (od 1870)* (*Der Wiederaufstieg der Philosophie (seit 1870)*). Na znaczenie terminu „renesans" zwraca uwagę Köhnke. „Wprawdzie ten »renesans« — pisze autor książki *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus* — zaczyna się dosyć dobitnie uwyraźniać już od początku lat sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku, ale Österreich jako pierwszy historiograficznie zaznaczył, że w tym czasie zaszła głęboka przemiana w filozofii uniwersyteckiej"[301]. Dlatego też właśnie Österreich jako pierwszy podaje klasyfikację neokantyzmu. Max Heinze poświęcił neokantyzmowi kilkanaście stron, a mianowicie § 21 zatytułowany *Odrodzenie Kanta, neokantyści* (*Wiederaufleben Kants,*

---

[294] M. W o l f e s: *Österreich, Traugott Konstantin*. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Hrsg. von T. B a u t z. Bd. 18. Herzberg 2001, szp. 1101—1110.

[295] K. Ö s t e r r e i c h: *Die Besessenheit*. Langensalza 1921.

[296] K. Ö s t e r r e i c h: *Der Okkultismus im modernen Weltbild*. Dresden 1921.

[297] K. Ö s t e r r e i c h: *Grundbegriffe der Parapsychologie. Eine philosophische Studie*. Pfullingen 1931.

[298] F. Ü b e r w e g: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Das neunzehnte Jahrhundert*. Hrsg. von M. H e i n z e. 9. Aufl. Berlin 1902.

[299] Zob. ibidem, s. VII.

[300] F. Ü b e r w e g: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. XIII.

[301] K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 302.

Neukantianer)[302], w którym zresztą do jednego worka wrzuca zarówno Karla Leonharda Reinholda, jak i Jürgena Bonę Meyera. Heinze mówi o tak zwanych neokantystach, którzy różnią się od siebie znacząco i dlatego można ich podzielić na właściwych kantystów i półkantystów, chociaż w zasadzie ogranicza się do reprezentantów szeroko rozumianej szkoły marburskiej. Heinze bowiem wymienia takich neokantystów, jak: Friedrich Albert Lange, Hermann Cohen, Paul Natorp, Karl Vorländer, Franz Staudinger (1849—1921)[303]. Jedynym spośród wymienionych, który nie należy do szkoły marburskiej, jest Otto Liebmann. Gwoli sprawiedliwości trzeba jednak dodać, że Heinze wspomina jeszcze o Volkelcie i Windelbandzie. Drugim powodem zainteresowania, jakie budzi działalność Österreicha, jest jego doktorat, dzięki któremu można go zaliczyć do metafizycznego nurtu neokantyzmu.

Swoje stanowisko filozoficzne w zakresie teorii poznania Österreich określa jako zbliżone do stanowiska Hansa Driescha. „T e o r i o p o z n a w c z e stanowisko Österreicha — pisze o sobie — jest podobne do stanowiska Driescha"[304]. Jeśli chodzi o metafizykę, to — o czym była już mowa — poświęca jej swój doktorat, przy czym zaraz na wstępie zaznacza: „(...) także niniejsze badanie pozostaje całkowicie na gruncie ujęcia Paulsena"[305]. Tym, co charakterystyczne zarówno dla Paulsena, jak i Österreicha, jest odwołanie się do osobowości Kanta, przy czym Österreich przywołuje tekst Brunona Baucha, który zagadnieniu osobowości królewieckiego filozofa poświęcił artykuł zamieszczony w „Kant-Studien"[306]. Mając to na uwadze, Georg Simmel stwierdza, że „właśnie tylko dzieło Kanta jest »osobowością« Kanta"[307], w innym zaś miejscu mówi, iż „nieporównywalnym rysem Kantowskiej filozofii byłaby jej nieporównywalna bezosobowość (*Unpersönlichkeit*)"[308]. Problem osobowości Kanta podejmowany przez wielu ówczesnych myślicieli wynika z przekonania, któremu dał wyraz również Bauch, że „sposób, w jaki oddziaływał na nas Kant, jest uwarunkowany jego osobowością"[309]. Problem badania osobowości Kanta nie był obcy Paulsenowi, zatem — zwraca uwagę Baertschi — można było się obawiać, że Österreich nie wyjdzie poza interpretację Paulsena. „Jednakże — stwierdza Christian Baertschi —

[302] F. Ü b e r w e g: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Das neunzehnte Jahrhundert*. 9. Aufl. ..., s. 215—228.

[303] Zob. ibidem, s. 215.

[304] F. Ü b e r w e g: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. 606.

[305] K. Ö s t e r r e i c h: *Kant und die Metaphysik...*, s. 1.

[306] B. B a u c h: *Die Persönlichkeit Kants*. „Kant-Studien" 1904, Bd. 9, s. 196—210.

[307] G. S i m m e l: *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*. Leipzig 1904, s. 4.

[308] Ibidem, s. 7.

[309] B. B a u c h: *Die Persönlichkeit Kants...*, s. 198.

Österreich rozczarowuje w pozytywnym sensie. Jego rozprawa z Kantem ukazuje się jako w pełni samodzielna, rzeczowa i zdystansowana"[310].

Österreich podkreśla, że interesuje go geneza myśli Kanta dotycząca „pojęcia, metody i możliwości metafizyki"[311]. Już w tym samym miejscu akcentuje Österreich trudności w obiektywnym ujęciu filozofii Kanta, co uznać należy za przejaw realizmu w ocenie naszych możliwości poznania dziejów danej filozofii. Nie możemy obiektywnie poznać przeszłości, dziedzictwa myśli ludzkiej, ale to nie zwalnia nas z konieczności podejmowania takich wysiłków. Nie będziemy nigdy do końca wiedzieć, jak w istocie pojmował filozofię Kant, co przecież nie oznacza, że powinniśmy z góry zakładać określoną (powiedzielibyśmy dzisiaj — partyjną) wizję tej filozofii. „Ma ona — pisze o swej pracy Österreich — w głównej mierze charakter historyczny i dlatego troszczy się o możliwie największą obiektywność. Zapewne nigdy nie zdołamy być całkowicie obiektywni i zasadniczym błędem kierunku historycznego było, iż wierzył, że możemy się wznieść ponad wszelką subiektywność"[312]. Dodatkowo Österreich dzieli ludzi na dwa typy ze względu na światopogląd, a mianowicie na „pozytywistycznych i metafizycznych ludzi"[313]. Zarazem jest przekonany, że w ujęciu Kanta są obecne oba typy, jednakże z wyraźną przewagą typu metafizycznego.

Österreich nie tylko postrzega Kanta jako metafizyka, lecz także — i to również należy mu poczytać za zasługę — postrzega go w kontekście dokonującej się ewolucji jego poglądów na metafizykę. Z tego powodu przed przystąpieniem do analizy odwołuje się do sposobu, w jaki rozumiał metafizykę Christian Wolff oraz jego zwolennik Martin Knutzen (1713—1751), którego wykładów słuchał Kant. Österreich jest przekonany, że początkowo poglądy metafizyczne Kanta wyznaczało jego pietystyczne wychowanie, o czym co prawda pisze Emil Feuerlein[314], ale uważa, że od początku Kant był przeciwnikiem metafizyki szkolnej. Ponieważ jednak początkowo nie oderwał się wyraźnie od metafizyki szkolnej, to należy — zdaniem Österreicha — podkreślić, że pierwsze oderwanie się od metafizyki szkolnej dokonało się na początku lat sześćdziesiątych, a radykalne nastąpiło w roku 1766, kiedy opublikował *Marzenia jasnowidzącego*..., stanowiące, według Österreicha, punkt zwrotny w jego relacji do metafi-

---

[310] Ch. B a e r t s c h i: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre*..., s. 41.

[311] K. Ö s t e r r e i c h: *Kant und die Metaphysik*..., s. 1.

[312] Ibidem.

[313] Ibidem, s. 5.

[314] Zob. E. F e u e r l e i n: *Kant und der Pietismus*. „Philosophische Monatshefte" 1883, Bd. 19, s. 449—463.

zyki szkolnej[315]. Początkowo można stanowisko Kanta określić mianem racjonalizmu, i to bardzo radykalnego, a dopiero później, to znaczy po roku 1766, można mówić o jego empiryzmie. „Zachował się — stwierdza Österreich — list Kanta do Lamberta z lat 1763—66, który wyjaśnia nam, że wszelka jego myśl w tych latach koncentrowała się na problemie metody metafizyki"[316]. Autor odwołuje się tu do dotyczącej *Krytyki czystego rozumu* refleksji nr 167, w której czytamy, że „metafizyka nie jest nauką, nie jest uczonością, lecz jedynie poznającym siebie samego intelektem, zatem jest jedynie uprawnieniem zdrowego intelektu i rozumu co do zasady"[317]. Co więcej, Österreich uznaje, że właściwie w połowie lat sześćdziesiątych Kant ma już sformułowany program metafizyki. „W połowie lat sześćdziesiątych znajdujemy więc ten sam stosunek między naukową krytyką poznania a metafizyczną potrzebą umysłu, jaka istnieje w krytycyzmie. Tylko że teraz stanowisko teoriopoznawcze jest empirystyczne, natomiast później transcendentalno-filozoficzne, a metafizyka praktyczna nie doświadczyła jeszcze żadnego systematycznego rozwoju"[318].

Dalszy rozwój metafizycznego myślenia Kanta polegać ma, według Österreicha, na tym, że uznaje, iż w roku 1766 zwątpił w metafizykę, a nagle w roku 1770 zaczął myśleć inaczej. Niezależnie od wszelkich innych motywów uznać trzeba, że jest to podyktowane obrazem Kanta, jaki zaczerpnął od Paulsena. W tym duchu uznaje Österreich, że lata 1770—1781 to okres intensywnej pracy Kanta nad „reformą metafizyki"[319]. Österreich akcentuje, że praca nad reformą metafizyki była dla Kanta zajęciem na całe życie i jeszcze w *Logice* rozpatruje jej problem. „Co się zaś tyczy — pisze Kant w *Logice* — metafizyki, to wydaje się, że wobec badania prawd metafizycznych staliśmy się podejrzliwi. W stosunku do tej nauki pojawia się dziś pewnego rodzaju indyferentyzm, gdyż wydaje się, że pogardliwe mówienie o dociekaniach metafizycznych, iż są one samymi tylko spekulacjami, przynosi zaszczyt. A prze-

[315] Zob. K. Österreich: *Kant und die Metaphysik*..., s. 19. Chodzi o I. Kant: *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*. Tłum. W.M. Kozłowski. Oprac. M. Żelazny. W: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń 1999, s. 83—138.

[316] K. Österreich: *Kant und die Metaphysik*..., s. 30.

[317] *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*. Bd. 2..., s. 50.

[318] K. Österreich: *Kant und die Metaphysik*..., s. 37.

[319] Ibidem, s. 43.

cież metafizyka jest właściwą, prawdziwą filozofią!"[320]. Dlatego też Österreich nie waha się stwierdzić, że Kant czuje się jak „reformator metafizyki"[321], co z pewnością uznać można za wartościową konstatację autora *Kant und die Metaphysik*. Kant jest reformatorem metafizyki, a krytyka stanowi podstawę owej reformy. To teza Österreicha, która zrobi furorę wśród zwolenników postrzegania w Kancie metafizyka.

Österreich mówi o kilku rodzajach metafizyki w ujęciu Kanta. Stwierdza mianowicie, że w tekście dotyczącym postępów metafizyki[322] Kant przedstawia metafizykę tego, co transcendentne, w formie „moralno-praktycznego dogmatyzmu"[323]. Österreich mówi przy tym ogólniej o metafizyce jako nauce o tym, co transcendentne, metafizyce jako czysto rozumowym poznaniu na podstawie pojęć, o metafizyce immanentnej, metafizyce duszy i o metafizyce moralności. Widać zatem, że jego głównym zamierzeniem było pokazanie, że myślenie Kanta jest myśleniem metafizycznym, co nie zmienia faktu, że wiążą się z tym określone trudności. Österreich mówi o nieco innym podziale metafizyki wynikającym z krytycyzmu Kanta. „Dalsze badania — stwierdza — wykazują więc, jak wiadomo, że nie jest możliwe aprioryczne poznanie tego, co transcendentne, i z tego powodu p o j ę c i e m e t a f i z y k i z a c i e ś n i a s i ę do apriorycznej nauki o świecie zjawiskowym"[324]. Tym, co istotne, jest fakt, że Österreich w ogóle postrzega filozofię Kanta przez pryzmat metafizyki, a przy tym odwołuje się do innych interpretatorów, którzy podzielają jego stanowisko. I tak, odwołuje się przede wszystkim do tekstów Emila Arnoldta[325], do stanowiącej wydanie wykładów z metafizyki Kanta książki, którą przygotował Max Heinze[326], oraz do książki Alfreda Höldera poświęconej Kantowskiej teorii poznania, ujętej w kontekście transcendentalnej dedukcji kategorii[327]. Niemniej jednak, mając na względzie po-

[320] I. K a n t: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. B a n a s z k i e w i c z. Gdańsk 2005, s. 46. Por. K. Ö s t e r r e i c h: *Kant und die Metaphysik*..., s. 54—55.

[321] Ibidem, s. 55.

[322] I. K a n t: *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. In: I d e m: *Gesammelte Schriften*. Bd. 20: *Handschriftlicher Nachlaß*. Hrsg. von G. L e h m a n n. Berlin 1942, s. 253—332. Tłumaczenie: I. K a n t: *O postępach metafizyki*. Tłum. A. B a n a s z k i e w i c z. Posłowie K. S t a c h o w i a k. Gdańsk 2007.

[323] K. Ö s t e r r e i c h: *Kant und die Metaphysik*..., s. 56.

[324] Ibidem, s. 59.

[325] E. A r n o l d t: *Zur Beurtheilung von Kant's „Kritik der reinen Vernunft" und Kant's „Prolegomena"*. „Altpreussische Monatsschrift" 1892, Bd. 29, s. 400—446 oraz 465—564.

[326] M. H e i n z e: *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*. Leipzig 1894.

[327] A. H ö l d e r: *Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transscendentalen Deduction der Kategorien*. Tübingen 1873.

trzebę przeformułowania stanowiska Kanta, zauważa Österreich, iż „zamiast »z powrotem do Kanta« miałoby to teraz oznaczać: »n a p r z ó d, p o z a K a n t a"[328]. Jest więc Österreich jednym z tych filozofów, którzy bardzo wyraźnie akcentują konieczność wyjścia poza Kanta, chociaż z pewnością fakt, że czyni to w roku 1906, wcale nie sytuuje go w gronie pionierów właściwego neokantyzmu. Österreich podkreśla, że — i takie jest w gruncie rzeczy jego główne zamierzenie badawcze w odniesieniu do filozofii Kanta — krytycyzm nie oznacza rezygnacji z metafizyki. Österreich nie buduje swej metafizycznej interpretacji Kanta tylko i wyłącznie na pojęciu rzeczy samej w sobie, niemniej podkreśla, że najważniejsze ujęcie rzeczy samej w sobie, a mianowicie jako przyczyny naszych wrażeń, znajduje się w wykładzie Georga Simmela. Jest to uwaga istotna, jako że na takim rozumieniu rzeczy samej w sobie buduje następnie swą interpretację filozofii krytycznej również Erich Adickes, także zaliczany do kierunku metafizycznego.

9.2.4.3. Max Wundt

Max Wundt urodził się 29 stycznia 1879 w Lipsku jako syn filozofa i psychologa Wilhelma (Maxa) Wundta. Studiował filologię germańską i klasyczną oraz filozofię na uniwersytetach w Lipsku, we Freiburgu, w Berlinie i Monachium. Od roku 1907 był docentem prywatnym w Straßburgu, od 1918 roku — dwa lata profesorem nadzwyczajnym w Marburgu, a w roku 1920 został powołany na stanowisko profesora zwyczajnego w Jenie, jako następca Rudolfa Euckena, w roku 1929 zaś — do Tybingi, gdzie pracował do roku 1945, w którym przeszedł na emeryturę. Zmarł 31 października 1963 roku.

Problem z zaliczeniem Maxa Wundta do neokantyzmu metafizycznego wiąże się z tym, że w roku 1924 — jubileuszowym roku dwusetnej rocznicy urodzin Kanta — opublikował obszerną, bo liczącą 554 strony, książkę na temat metafizyki Kanta[329], będącą w dużej mierze polemiką z ujęciem Friedricha Paulsena. Od strony historycznej nie ulega więc wątpliwości, że można Maxa Wundta do neokantyzmu metafizycznego zaliczyć. Tak czyni Christian Baertschi[330], tak też czyni Wolfgang Ritzel.

[328] K. Ö s t e r r e i c h: *Kant und die Metaphysik...*, s. 81.

[329] M. W u n d t: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. Stuttgart 1924.

[330] Zob. Ch. B a e r t s c h i: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre...*, s. 52—87.

„Max Wundt — pisze ten ostatni — nie widzi w Kancie ani teoretyka poznania, ani też metodologa, lecz metafizyka. Nie metoda jest pierwotna, lecz światopogląd filozoficzny!"[331]. Dwie kwestie zdają się jednak stanowić argument przeciwko zaliczeniu Maxa Wundta do reprezentantów neokantyzmu metafizycznego. Pierwszym jest zaliczenie go do postneokantyzmu, chociaż i ono musi zostać opatrzone zastrzeżeniem, że jednak woli on „metafizykę" od „ontologii". Drugi argument wiąże się z tezą Ulricha Siega, który twierdzi, że Max Wundt był „szorstkim przeciwnikiem neokantyzmu"[332]. Te dwa powody zdają się wystarczyć, aby nie rozważać tu jego poglądów.

[331] W. Ritzel: *Studien zum Wandel der Kantauffassung. Die „Kritik der reinen Vernunft" nach Alois Riehl, Hermann Cohen, Max Wundt und Bruno Bauch*. Meisenheim am Glan 1952, s. 82.

[332] U. Sieg: *Aufsteig und Niedergang des Marburger Neukantianismus...*, s. 16.

9.3. Krytycyzm relatywistyczny

Problem relatywizmu w ramach nurtu neokantowskiego jest złożony już choćby z tej racji, że Überweg—Österreich zaliczają do niego tylko Georga Simmela, co budzi zastrzeżenia dlatego, że w zasadzie można mówić o pewnym pokrewieństwie duchowym pomiędzy nim i działającym również na Uniwersytecie w Berlinie Wilhelmem Diltheyem. Tyle tylko, że ten ostatni nie jest zaliczany do neokantyzmu, a raczej odwrotnie — to niejednokrotnie Simmel zaliczany bywa do filozofii życia. Niemniej jednak Simmel podejmuje problem poznania w duchu Kantowskiego transcendentalizmu, ale Kantowskie *a priori* rozumie odmiennie, Bocheński zaś powiada o nim, że jest on tym, „dla którego Kantowskie *a priori* jest natury psychologicznej i względnej"[1]. Ale na przykład — na co zwraca uwagę Hariolf Oberer — Ernst Cassirer nie zalicza ani Simmela, ani Nelsona i związanych z nim myślicieli do neokantyzmu[2]. Podobnie czyni Ernst von Aster, który o neokantyzmie mówi tylko i wyłącznie w odniesieniu do szkoły marburskiej i szkoły badeńskiej.

Problem umieszczenia nie tylko w ramach neokantyzmu, lecz także we właściwym jego nurcie dotyczy również drugiego przedstawiciela krytycyzmu relatywistycznego, jakim jest Gustav Radbruch (1878—1949), częściej zaliczanego do szkoły badeńskiej, jak czynią to Überweg—Österreich. Problem w tym, że Radbruch nie uznawał się za prawnika i do końca życia twierdził, że w zasadzie prawo studiował wbrew sobie[3]. Zainteresowania filozoficzne zaś spowodowały zbliżenie do neokantystów ze szkoły badeńskiej, ale w czasie studiów słuchał Wilhelma Wundta. Problem wszakże polega na tym, że prawnik i filozof był zwolennikiem demokracji, a zatem i relatywizmu. „Myśl prawną Radbrucha — słusznie zauważa Roman Tokarczyk — przenika relatywizm"[4]. Wydaje się to wystarczającą przesłanką tego, aby myśl Radbrucha rozpatrywać wraz z myślą Simmela; tym bardziej, że związek ze szkołą badeńską był raczej luźnym związkiem, sprowadzającym się na przykład do znajomości z Emilem Laskiem, do pracy na Uniwersytecie w Heidelbergu, a nie formalną zależnością od filozofii Windelbanda bądź też Rickerta.

---

[1] I.M. Bocheński: *Europäische Philosophie der Gegenwart*. 2. Aufl. Bern—München 1951, s. 101.

[2] H. Oberer: *Transzendentalsphäre und konkrete Subjektivität. Ein zentrales Thema der neueren Transzendentalphilosophie*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskusion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 110.

[3] Zob. na ten temat J. Zajadło: *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*. Gdańsk 2001, s. 24—28.

[4] R. Tokarczyk: *Klasycy praw natury*. Lublin 2009, s. 298.

9.3.1. Georg Simmel

Osobliwe miejsce wśród wszystkich neokantystów zajmuje Georg Simmel, związany niemal całe życie z Uniwersytetem w Berlinie, którego wielu uznaje za reprezentanta filozofii życia, co zresztą znalazło wyraz w dziele opublikowanym po raz pierwszy w roku 1918, krótko po jego śmierci, zatytułowanym *Lebensanschauung*...[5], a co jednocześnie wynika z faktu długoletniej wspólnej pracy z Wilhelmem Diltheyem. Już sam tytuł — w zasadzie niemożliwy do przełożenia na język polski — ukazuje to nawiązanie do Diltheya. Gerhard Lehmann przypomina, że Dilthey w zasadzie nie miał uczniów, a jeśli do takich zalicza się Theodor Litt (1880—1962), to jest on raczej bardziej zależny właśnie od Simmela i Hegla[6]. Poza filozofią życia, która ujawnia się w twórczości Simmela stosunkowo późno, warto zwrócić uwagę na fakt, że dziś Simmel jest przede wszystkim uznawany za twórcę tak zwanej socjologii formalnej. Podkreślić też należy dokonujące się w jego poglądach „relatywistyczne przekształcenie krytycyzmu"[7]. Tylko w tym trzecim aspekcie można mówić o neokantyzmie Simmela. Mając to na względzie, Lehmann podkreśla złożoność jego stanowiska filozoficznego. „Simmel — pisze — nie jest ani problematykiem (*Problematiker*), ani systematykiem, lecz metodykiem. Tak jak neokantyści, do których się także rzeczowo zbliża"[8]. Tym samym Simmel jest traktowany jako reprezentant nowej odmiany neokantyzmu, co wiąże się przede wszystkim z jego rozumieniem aprioryczności. Simmel jednak nie postrzega Kanta w kontekście metafizyki, lecz raczej etyki. „Kant, tam gdzie nie mówi jako teoretyk poznania, jest — co do swego sposobu myślenia — moralistą (...)"[9].

Georg Simmel urodził się 1 marca 1858 roku w Berlinie, w żydowskiej rodzinie nawróconej na chrześcijaństwo, jako siódme, najmłodsze dziecko. Kiedy w roku 1874 zmarł ojciec, opiekunem sądowym Georga został przyjaciel rodziny Julius Friedländer (1827—1882). Po zdaniu matury Simmel rozpoczął studia z zakresu historii, psychologii i filozofii na

---

[5] G. S i m m e l: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. München 1918. Tłum. polskie: G. S i m m e l: *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*. Tłum. M. T o k a r z e w s k a. Wstęp S. B o r z y m. Warszawa 2007.

[6] Zob. G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 10: *Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts I*. Berlin 1957, s. 26.

[7] F. Ü b e r w e g: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Ö s t e r r e i c h. 13. Aufl. Basel 1951, s. 467.

[8] G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 10..., s. 45.

[9] G. S i m m e l: *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*. Leipzig 1904, s. 81.

Uniwersytecie w Berlinie. W 1881 roku doktoryzował się na podstawie rozprawy *Das Wesen der Materie nach Kants physischer Monadologie*[10], przy czym była to już druga dysertacja, gdyż pierwszą, poświęconą muzyce[11], odrzucili z powodów formalnych Eduard Zeller i Hermann von Helmholtz. Natomiast habilitował się w 1884 roku[12], choć także z habilitacją Simmela wiążą się problemy, gdyż w 1883 roku odrzucono jego pracę habilitacyjną poświęconą zagadnieniu czasu i przestrzeni w ujęciu Kanta. Wprawdzie przeciwni tej decyzji byli Eduard Zeller i Wilhelm Dilthey, i pracę przyjęto, ale odrzucono wykład habilitacyjny, kierując się opinią Theobalda Zieglera (1846—1918). Jesienią 1884 roku odbył się drugi wykład, zatytułowany *Über das Verhältnis des ethischen Ideals zu dem logischen und dem ästhetischen*, który został przyjęty, i od początku roku 1885 Simmel pracował jako docent prywatny na Uniwersytecie w Berlinie. W 1890 roku poślubił malarkę i pisarkę Gertrud Kinel (1864—1938), publikującą pod pseudonimem Marie-Luise Enckendorf, i z tego związku rok później urodził się jedyny syn Hans Simmel. W roku 1900 Simmel został powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego Uniwersytetu w Berlinie, ale nie była z tym związana zwyczajowa pensja. W osiem lat później, w 1908 roku, Simmela powołano na Uniwersytet w Heidelbergu, między innymi z polecenia Maxa Webera, ale ówczesny profesor Uniwersytetu w Berlinie Dietrich Schäfer (1845—1929), znany ze swego antysemityzmu, wystawił Simmelowi negatywną opinię. Ten w rok później — razem z Ferdinandem Tönniesem, Maxem Weberem (1864—1920) i Wernerem Sombartem (1863—1941) — założył Niemieckie Towarzystwo Socjologiczne (Deutsche Gesellschaft für Soziologie). W roku 1910 powstało w Tybindze „Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur", które od 1912 roku nosiło nazwę „Logos". Redaktorem pierwszych dwóch tomów był Georg Mehlis (1878—1942), a później dołączył do niego urodzony we Wrocławiu Richard Kroner (1884—1974). Grono współpracowników, oprócz Simmela, tworzyli: Rudolf Eucken, pochodzący ze Szczecina Otto von Gierke (1841—1921), Edmund Husserl, Friedrich Meinecke (1862—1954), Heinrich Rickert, Ernst Troeltsch (1865—1923), Max Weber, Wilhelm Windelband i szwajcarski historyk sztuki Heinrich Wölfflin (1864—1945). W 1911 roku Simmel otrzymał tytuł doktora *honoris causa* Uniwersytetu we Fryburgu, a dopiero w 1914 roku został powołany na stanowisko profesora zwyczaj-

[10] G. S i m m e l: *Das Wesen der Materie nach Kants physischer Monadologie*. Berlin 1881. Na temat życia Simmela zob. także S. M a g a l a: *Simmel*. Warszawa 1980, s. 10—16.

[11] G. S i m m e l: *Psychologisch-ethnologische Studien über die Anfänge der Musik*. Berlin 1881.

[12] G. S i m m e l: *Kantische Studien*. Berlin 1885.

nego Kaiser-Wilhelm-Universität w Straßburgu. Tam też zmarł 26 września 1918 roku na raka wątroby.

W 1890 roku Simmel opublikował swe pierwsze ważne dzieło z zakresu socjologii, a mianowicie książkę zatytułowaną *Über sociale Differenzierung* (*O zróżnicowaniu społecznym*)[13]. Książka ukazała się jako tom dziesiąty serii zatytułowanej Staats- und socialwissenschaftliche Forschungen pod redakcją wybitnego ekonomisty Gustava Schmollera (1838—1917). W pierwszym, wprowadzającym rozdziale książka Simmela przynosi omówienie teorii poznania wiedzy o społeczeństwie (*Socialwissenschaft*). Jednym z ważniejszych elementów, które Simmel akcentował w odniesieniu do nauki o społeczeństwie, jest złożoność procesów społecznych, wyrażająca się w tym, że socjologia tworzy syntezę na podstawie tego, co dla innych nauk już jest syntezą[14]. Jednocześnie wskazuje Simmel rozumienie społeczeństwa jako tworu opartego na wielości członów — do tego stopnia, iż wielość tę można uznać za jego istotę. „Przejrzenie — pisze autor *Über sociale Differenzierung*... — wielości jako takiej, którą w sobie i na sobie wykazuje już indywidualny człowiek, stanowi, jak sądzę, jeden z najważniejszych warunków wstępnych racjonalnego ugruntowania nauki o społeczeństwie (...)"[15]. A ponadto uznaje Simmel, że jedność społeczeństwa stanowi rezultat wzajemnego oddziaływania jego części. Co więcej, termin „społeczeństwo" odnosi Simmel właśnie do „sumy tych wzajemnych oddziaływań"[16]. Zarazem jednak najważniejsza teza zawarta w omawianej książce sprowadza się do tego, że wraz z rozwojem społeczeństwa coraz mocniejsza staje się jednostka. „Oczywiście, (...) zróżnicowanie się — pisze Simmel — grupy społecznej pozostaje w bezpośrednim przeciwieństwie do zróżnicowania się indywiduum"[17]. Tutaj też należy zaakcentować osobliwość socjologii Simmela, która wyraża się nie tyle w akcentowaniu znaczenia jej przedmiotu, ile w sposobie rozważania tego przedmiotu[18]. W innym bowiem miejscu Simmel pisze wprost: „Przekonanie, że człowiek w całej swej istocie i we wszystkich przejawach określony jest przez to, że żyje we wzajemnym oddziaływaniu z innymi ludźmi, musi jednak prowadzić do nowego s p o-

[13] G. S i m m e l: *Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen*. Leipzig 1890.

[14] Zob. ibidem, s. 2.

[15] Ibidem, s. 11.

[16] Ibidem, s. 14.

[17] Ibidem, s. 137.

[18] W oryginale czytamy „**als Arten unserer Betrachtung**", to znaczy „jako rodzaje naszego rozważania". Zob. G. S i m m e l: *Grundfragen der Soziologie. (Individuum und Gesellschaft)*. Berlin—Leipzig 1917, s. 12. Tymczasem w języku polskim fragment ten brzmi: „**jako typy naszego percypowania**". Zob. G. S i m m e l: *Socjologia*. Tłum. M. Ł u k a s i e w i c z. Warszawa 2005, s. 7.

sobu rozważania (*Betrachtungsweise*) we wszystkich tak zwanych naukach o duchu"[19]. Zatem właśnie sposób rozważania jest tym, co odróżnia socjologię od innych nauk. Köhnke[20] daje wyraz przekonaniu, że impulsem do badań socjologicznych stał się dla Simmela artykuł Paulsena poświęcony podstawom i przyczynom pesymizmu[21].

Swym socjologicznym zainteresowaniom Simmel czynił zadość jeszcze wielokrotnie, co zresztą wiąże się z tym, że bardziej uznawany jest za socjologa niż filozofa. W roku 1900 opublikował bodaj swe najbardziej znane dzieło, a mianowicie rozprawę zatytułowaną *Filozofia pieniądza*[22], która ukazała się siedem lat później w drugim, rozszerzonym wydaniu i zamiast 554 stron liczyła 585 stron[23]. Jej polskie tłumaczenie ukazało się w 1997 roku[24]. Książka składa się z dwóch części — analitycznej i syntetycznej. W części pierwszej autor analizuje pieniądz w kontekście aksjologicznym (*Wartość a pieniądz*, *Wartość substancji pieniądza*, *Pieniądz w szeregach celów*). Simmel akcentuje fakt, że wymiana — której podlega także pieniądz — przyczynia się do przezwyciężenia subiektywności życia. „Fizjologiczne uwarunkowanie naszej egzystencji zawiera wzajemnie przeciwstawne roszczenia: tylko w zmianie między spoczynkiem a ruchem, między przyjęciem a wydaniem możliwe jest życie"[25]. Zarazem jednak ujawnia się tu relatywizm Simmela, gdyż podkreśla on fakt, że prawdę można poznać ze względu na z góry znane kryteria, które mogą być ograniczone do szczegółowego obszaru i ze swej strony podlegać wyższym kryteriom, co powoduje ostatecznie, że „nigdy nie możemy wiedzieć, czym jest absolutne poznanie"[26]. Simmel jest przekonany, że proces poznania ma charakter nieskończony, a jako całość podlega relatywizacji ze względu na konflikt między zainteresowaniem teoretycznym a zainteresowaniem praktycznym.

Część druga ma charakter syntetyczny i przynosi analizy poświęcone wolności indywidualnej (*Die individuelle Freiheit*), pieniężnemu ekwiwa-

---

[19] G. Simmel: *Grundfragen der Soziologie*..., s. 16—17.

[20] Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 509.

[21] F. Paulsen: *Gründe und Ursachen des Pessimismus*. „Deutsche Rundschau" 1886, Nr. 48, s. 360—381.

[22] G. Simmel: *Philosophie des Geldes*. Leipzig 1900.

[23] G. Simmel: *Philosophie des Geldes*. 2. verm. Aufl. Leipzig 1907.

[24] G. Simmel: *Filozofia pieniądza*. Tłum. A. Przyłębski. Poznań 1997. Książka ukazała się po raz pierwszy po polsku w roku 1904, w tłumaczeniu Lea Belmonta (właśc. Leopold Blumental). Zob. G. Simmel: *Filozofia pieniądza*. Tłum. L. Belmont. Warszawa 1904.

[25] G. Simmel: *Philosophie des Geldes*..., s. 58.

[26] Zob. ibidem, s. 61.

lentowi wartości osobowych (*Das Geldäquivalent personaler Werte*) oraz stylowi życia (*Der Stil des Lebens*). Tym, co charakterystyczne z perspektywy neokantyzmu Simmela, jest — powtarzane już po raz kolejny — przekonanie, że „nie oznacza to bynajmniej, jakoby istniała tylko j e d n a prawda dla wszelkiej różnorodności duchów"[27]. Simmel bowiem jest zdania, że należy uwzględnić zmiany dokonujące się w kulturze, albowiem nie można nie dostrzec zachodzących w niej procesów. Proces rozwoju kultury, który postrzegany jest jako subiektywny rozwój, uważa on za proces „historycznego przedstawienia obowiązującej treści ducha rzeczy"[28]; przy czym Simmel ma świadomość dualizmu wartości stanowiącego konsekwencję owego relatywizmu. „Dla każdej wspólnoty kulturowej (*Kulturgemeinschaft*) — pisze Simmel — stosunek, w którym jego obiektywnie powstały duch i jego rozwój pozostają wobec subiektywnych duchów, ma oczywiście niezmierną doniosłość, a mianowicie właśnie po stronie jej stylu życia"[29]. Tym samym można założyć, że Simmel nie akceptował relatywizmu, gdyż uznawał go za istotny element ludzkiego życia. Skoro bowiem relatywizm należy do istoty ludzkiego funkcjonowania w społeczeństwie, to czyż należy go uznawać za błąd? Przeciwnie. „W gruncie rzeczy — pisze autor *Philosophie des Geldes* — jest to ciągle dawny metafizyczny błąd: określenia, które wzajemnie, a więc względnie (*relativer*), elementy całości pokazują jako przeniesione na całość — błąd, z którego na przykład zostaje podniesione roszczenie przyczynowego ugruntowania względem wszystkich c z ę ś c i świata i ich stosunku, a także wobec całości świata"[30].

W 1908 roku opublikował ogromną, bo liczącą 782 strony, pracę zatytułowaną *Soziologie*...[31], ale nawet w niej ujawnia swe teoriopoznawcze, a zarazem transcendentalne nastawienie, gdyż w pierwszym rozdziale stawia pytanie: jak jest możliwe społeczeństwo?. Autor ujawnia zarazem owo transcendentalne nastawienie w socjologii, odwołując się do jej metodycznego aspektu. „Socjologia — stwierdza Simmel na początku swych rozważań — w swym odniesieniu do istniejących nauk jest nową m e t o d ą, środkiem pomocniczym badań, służącym do tego, aby zjawiska wszystkich tamtych obszarów rozpatrywać w nowy sposób"[32]. Dodać jednak trzeba, że w roku 1917 opublikował Simmel niewielką — składającą się z czterech rozdziałów i liczącą 103 strony — książkę zatytułowaną *Grundfragen der Soziologie*...[33]. Jest to istotne dlatego, że kiedy w roku 1922 (już po śmier-

[27] Ibidem, s. 481.
[28] Ibidem, s. 487.
[29] Ibidem, s. 501.
[30] Ibidem, s. 519—520.
[31] G. S i m m e l: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig 1908.
[32] Ibidem, s. 3.
[33] G. S i m m e l: *Grundfragen der Soziologie*...

ci autora) opublikowano drugie wydanie *Socjologii*, dziełko *Grundfragen der Soziologie*... zostało do niego włączone jako część pierwsza. To z kolei wydanie stanowiło podstawę polskiego tłumaczenia fragmentów książki Simmela[34]. Polskiego tłumaczenia bowiem, co należy wyraźnie podkreślić, nie doczekało się całe dzieło Simmela. Dopiero w późniejszym czasie czytelnik ma szansę zetknąć się z bodaj najważniejszym osiągnięciem teorii socjologicznej, a mianowicie z rozdziałem zatytułowanym *Spór* (*Streit*)[35] oraz *Krzyżowanie się kręgów społecznych* (*Die Kreuzung sozialer Kreise*) i wreszcie z częścią pierwszą pierwszego wydania zatytułowaną *Dygresja w związku z zagadnieniem, jak możliwe jest społeczeństwo?* (*Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?*). Nie zostały one jednak niestety opublikowane w nowym wydaniu *Socjologii*, lecz w zbiorze *Pisma socjologiczne*, który nie jest autorstwa Simmela, lecz powstał dopiero w roku 1983, a wyboru tekstów dokonali Heinz-Jürgen Dahme i Otthein Rammstedt[36]. Różnice między polskim a niemieckim wydaniem omawia Jerzy Szacki we *Wstępie* do rzeczonej książki, gdyż właśnie *Spór* i *Krzyżowanie się kręgów społecznych* — pierwotnie zawarte w *Soziologie*...[37] — zostały włączone do wspomnianego zbioru. Zawiłości polskiego tłumaczenia najważniejszego dzieła Simmela z zakresu socjologii najlepiej tłumaczy Jerzy Szacki i najprościej przytoczyć dłuższy fragment jego analiz. „*Socjologia* — wydana u nas przez PWN w 1975 r. i po trzydziestu latach wznowiona — nie jest wbrew pozorom przekładem pierwotnej wersji owego dzieła. Przy czym różnica polega nie tylko na braku owych dwóch tekstów (chodzi o teksty, które zostały opublikowane dopiero w zbiorze zatytułowanym *Pisma socjologiczne* — AJN), ale i na tym, że cała jej pierwsza część pochodzi nie z *Soziologie*..., czyli tzw. dużej socjologii, lecz z *Grundfragen der Soziologie*, czyli tzw. małej socjologii z 1917 r. (co gorsza, w polskiej *Socjologii* nie ma — kluczowej dla zrozumienia ontologii społecznej Simmela — *Dygresji w związku z zagadnieniem, jak możliwe jest społeczeństwo*, czyli części rozdziału pierwszego *Soziologie*, której przekład znalazł się w niniejszym tomie). Polska *Socjologia* jest natomiast odpowiednikiem tomu pod tytułem *The Sociology of Georg Simmel*, ogłoszonego w 1950 r. przez Kurta H. Wolffa na użytek

[34] G. S i m m e l: *Socjologia*...

[35] Do Simmela, a zwłaszcza do rozdziału czwartego książki — *Streit* (s. 247—336) — odwoływał się amerykański socjolog Lewis A. Coser (1913—2003) uchodzący za współtwórcę teorii konfliktu.

[36] G. S i m m e l: *Pisma socjologiczne*. Wybór H.-J. D a h m e i O. R a m m s t e d t. Wstęp J. S z a c k i. Tłum. M. Ł u k a s i e w i c z. Warszawa 2008.

[37] G. S i m m e l: *Streit*. In: I d e m: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*..., s. 247—336; I d e m: *Die Kreuzung sozialer Kreise*. In: I d e m: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*..., s. 403—453.

amerykańskich czytelników, którzy wspomniane dwa rozdziały otrzymali nieco później w formie osobnej książki, a ową dygresję przy jeszcze innej okazji, choć za sprawą tego samego redaktora"[38]. Sprawa jest jeszcze bardziej skomplikowana, ale wymagałoby to osobnych studiów.

Simmel, jak przystało na filozofa, na początku swych rozważań dokonuje analiz pojęciowych. „Pojęcie społeczeństwa — pisze — kryje dwa, w naukowym rozważaniu ściśle się odróżniające, znaczenia. Z jednej strony stanowi ono kompleks uspołecznionych indywiduów, społecznie uformowany materiał ludzki, jak tworzy go cała historyczna rzeczywistość. Ponadto »społeczeństwo« jest także później sumą owych form odniesienia, za których pomocą z indywiduów powstaje właśnie społeczeństwo w pierwszym znaczeniu"[39]. Jerzy Zajadło podkreśla, że „jakościowe odróżnienie wspólnoty (*Gemeinschaft*) od społeczności (*Gesellschaft*)"[40] pochodzi od Ferdinanda Tönniesa, który w roku 1887 opublikował rozprawę zatytułowaną *Gemeinschaft und Gesellschaft*[41]. Tym, co istotne dla Simmela, jest jego rozumienie socjologii w kontekście uspołecznienia — do tego stopnia, że można się zgodzić z Willym Moogiem, iż socjologia jest dla niego „przede wszystkim nauką o formach uspołecznienia"[42]. To zaś stanowi wystarczający powód postrzegania jego socjologii jako nauki formalnej, tym bardziej że podkreślił to w podtytule swej książki. Tym samym można uznać, że socjologię formalną stworzył Tönnies, Simmel zaś ją rozwinął. Z kolei w *Grundfragen der Soziologie*..., które potem znalazły się w *Socjologii*, Simmel pisze o dwóch sposobach ujęcia społeczeństwa. „Można powiedzieć, że społeczeństwo jest wzajemnym oddziaływaniem jednostek, a wówczas opisywanie form tego oddziaływania będzie zadaniem nauki o społeczeństwie w ścisłym i właściwym znaczeniu pojęcia »społeczeństwo«"[43]. Simmel uważa, że ten krąg problemowy obejmuje całość życia historycznego, i podkreśla konieczność zintensyfikowania fundamentalnych badań, koncentrujących się na drugim kręgu problemowym, „obejmującym same formy, które z samej sumy żyjących ludzi tworzą społeczeństwo i społeczeństwa. Takie badanie — można je nazwać »czystą so-

[38] J. Szacki: *Wstęp do wydania polskiego*. W: G. Simmel: *Pisma socjologiczne*..., s. 10.

[39] G. Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*..., s. 10.

[40] J. Zajadło: *Dziedzictwo przeszłości. Gustav Radbruch: portret filozofa, prawnika, polityka i humanisty*. Gdańsk 2007, s. 177.

[41] F. Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Leipzig 1887.

[42] W. Moog: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*. Stuttgart 1922, s. 79.

[43] G. Simmel: *Grundfragen der Soziologie*..., s. 28. Por. G. Simmel: *Socjologia*..., s. 17.

cjologią« — wydobywa ze zjawisk moment uspołecznienia, indukcyjnie i psychologicznie oddzielony od różnorodności ich treści i celów, które same w sobie nie są jeszcze społeczne, tak jak gramatyka oddziela czyste formy językowe od treści, w których te treści są żywotne"[44].

Idąc dalej, Simmel twierdzi, że spór o to, czym właściwie jest socjologia, nie ma większego znaczenia, uznaje natomiast, że większe znaczenie ma na przykład pytanie: „(...) czy społeczeństwo jest celem ludzkiej egzystencji, czy też środkiem dla indywiduum?"[45]. Na jeszcze jeden tekst socjologiczny Simmela trzeba zwrócić uwagę, a mianowicie w roku 1903, w dziewiątym tomie „Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden" zatytułowanym *Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung* opublikował — obok takich autorów, jak: ekonomista Karl Bücher (1847—1930), geograf Friedrich Ratzel (1844—1904), statystyk Georg von Mayr (1841—1925), ekonomista Heinrich Waentig (1870—1943), Theodor Petermann (1835—1913) oraz historyk Dietrich Schäfer, który przysłużył się już negatywnie Simmelowi — artykuł noszący tytuł *Die Großstädte und die Geistesleben*[46]. Artykuł ukazał się w języku polskim jako dodatek do *Socjologii*, pod nieco zmienionym tytułem[47]. Wszystkie dokonania z zakresu socjologii sprawiają, że Simmel zaliczany jest do nurtu socjologii humanistycznej, jak czyni to Jerzy Szacki, który jego socjologię formalną umieszcza w tym nurcie obok Ferdinanda Tönniesa „eklektycznej syntezy" oraz Maxa Webera (1864—1920) socjologii formalnej[48]. Do najważniejszych przedstawicieli socjologii formalnej zalicza się obok Simmela Leopolda von Wiesego (1876—1969) oraz Alfreda Vierkandta (1867—1953).

Simmel jest nie tylko socjologiem, lecz uchodzi również za przedstawiciela filozofii życia. W roku 1905 wydał niewielką, bo liczącą 41 stron, broszurkę poświęconą modzie[49]. W roku 1918, roku swojej śmierci, wygłosił Simmel wykład zatytułowany *Konflikt współczesnych kultur*[50] oraz opublikował dzieło poświęcone światopoglądowi, które po polsku

[44] G. S i m m e l: *Grundfragen der Soziologie...*, s. 29. Por. G. S i m m e l: *Socjologia...*, s. 17.

[45] G. S i m m e l: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung...*, s. 25.

[46] G. S i m m e l: *Die Großstädte und die Geistesleben*. „Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden" 1903, Bd. 9, s. 185—206.

[47] G. S i m m e l: *Mentalność mieszkańców wielkich miast*. Tłum. M. Ł u k a s i e w i c z. W: G. S i m m e l: *Socjologia...*, s. 305—315.

[48] Zob. J. S z a c k i: *Historia myśli socjologicznej*. Cz. 2. Warszawa 1983, s. 494—539.

[49] G. S i m m e l: *Philosophie der Mode*. Berlin 1905.

[50] G. S i m m e l: *Der Konflikt der modernen Kultur*. Ein Vortrag. München—Leipzig 1918. Tłum. polskie: I d e m: *Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład*. Tłum. W. K u n i c k i. W: G. S i m m e l: *Filozofia kultury. Wybór esejów*. Tłum. W. K u n i c k i. Kraków 2007, s. 53—71.

ukazało się pod tytułem *Filozofia życia*[51]. Przyczyniło się ono do zaliczenia jego autora do nurtu filozofii życia; Heinrich Rickert stanowisko Simmela nazywa wprost „metafizyką życia"[52]. Rickert jest przeświadczony, że trudność filozofii życia, którą — jego zdaniem — najwyraźniej dostrzegał właśnie Simmel, polega na tym, że filozofia „potrzebuje formy życia, aby być f i l o z o f i ą ż y c i a, i musi odrzucić każdą trwałą formę, aby pozostać filozofią ż y c i a"[53]. Podstawowe przekonanie Simmela w odniesieniu do człowieka sprowadza się do uznania granic, gdyż życie uważa on za oscylowanie między granicami. „Ponieważ — stwierdza na początku rozważań poświęconych życiu — zawsze i wszędzie *mamy* granice, również sami *jesteśmy* granicą"[54]. Z tego zaś wynika konieczność przekraczania siebie (*Sich-selbst-Überschreiten*)[55] po to, aby można było mówić o jednoczesnym urzeczywistnieniu się woli Schopenhauera i woli mocy Nietzschego. Simmel bowiem trwa w przekonaniu, że „życie nie jest niczym innym jak absolutną jednością obu"[56]. Jednocześnie, mając na względzie przekraczanie samego siebie, podkreśla, że życie „jest bardziej-życiem (*Mehr-Leben*) i jest więcej-niż-życiem (*Mehr-als-Leben*)"[57]. Siegfried Marck twierdzi, że w koncepcji Simmela dokonuje się zbliżenie do „intuicjonistycznej filozofii życia"[58]. Dodać ponadto trzeba, że w roku 1907 wyszły spod pióra Simmela wykłady poświęcone Schopenhauerowi i Nietzschemu[59], czyli filozofom, których rozpatruje w kontekście filozofii życia. Na cykl składa się osiem wykładów, spośród których tylko dwa ostatnie poświęcone są Nietzschemu.

W roku 1904 Simmel opublikował wygłoszone w roku akademickim 1902/1903 wykłady, poświęcone Kantowi. W zasadzie stanowią one najważniejszą jego pracę filozoficzną[60]. Można wprawdzie podkreślać, jak czyni to Szacki, że Simmel jest bezpośrednio zależny od Kanta[61], albo

---

[51] G. S i m m e l: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*...

[52] H. R i c k e r t: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen 1920, s. 64.

[53] Ibidem.

[54] G. S i m m e l: *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*..., s. 15.

[55] Zob. G. S i m m e l: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. 2. Aufl. München—Leipzig 1922, s. 4.

[56] G. S i m m e l: *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*..., s. 30.

[57] Ibidem.

[58] S. M a r c k: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 2. Tübingen 1931, s. 117.

[59] G. S i m m e l: *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*. Leipzig 1907.

[60] G. S i m m e l: *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*...

[61] „Nie pisano o nim (o Kancie — AJN) wprawdzie rozpraw traktujących go jako »poprzednika socjologii«, ale — co ważniejsze — był ważnym źródłem inspiracji dla wielu so-

wręcz akcentować ścisły związek tych dwóch koncepcji[62], niemniej jednak dzieł o charakterze *stricte* filozoficznym, czy też teoriopoznawczym, nie napisał Simmel zbyt wiele. Wynika to z faktu, że jego rozważania filozoficzne splatają się z rozważaniami na temat społeczeństwa, a więc mieszczą się w domenie socjologii. Książkę poświęconą Kantowi poprzedził Simmel tekstem *Was ist uns Kant?*, który wcześniej zamieścił na łamach „Vossische Zeitung" w numerach 31—33 z roku 1896 — odpowiednio 2, 9 i 16 sierpnia tego roku. W roku 1892 opublikował rozważania poświęcone filozofii dziejów[63], które wielokrotnie później wznawiano (kolejne wydania w latach 1905, 1907, 1922, 1923). Również wykłady o Kancie miały kilka edycji za życia Simmela. Drugie, niezmienione wydanie ukazało się rok później, z datą 1905[64], natomiast trzecie, zmienione — w 1913 roku[65].

Warto przypomnieć, że Simmel wielokrotnie wygłaszał wykłady na temat filozofii Kanta. Dość powiedzieć, że Ernst Cassirer, który — o czym była już mowa — nie zalicza Simmela do neokantystów, słuchał jego wykładów dotyczących Kanta w semestrze letnim 1894 roku i właśnie pod ich wpływem udał się do Marburga. „Pewnego razu, podczas wykładu o Kancie — pisze Dimitry Gawronsky — Simmel rzucił następującą uwagę: »niewątpliwie najlepsze książki o Kancie napisał Hermann Cohen, ale muszę przyznać, że ich nie zrozumiałem«"[66]. Dodać też warto, że w roku 1910 opublikował Simmel książkę poświęconą głównym problemom filozofii[67]. Praca podejmuje najistotniejsze kwestie dotyczące filozofii i jej podstawo-

---

cjologów-teoretyków (Durkheim, Simmel, bardziej pośrednio Max Weber)". J. S z a c k i: *Historia myśli socjologicznej*. Cz. 1. Warszawa 1983, s. 137.

[62] „Wprawdzie dopiero Simmel przeniósł całość Kantowskiej problematyki gnozeologicznej na grunt rozważań o poznaniu socjologicznym, niemniej jednak Kantowska zmiana statusu podmiotu poznającego została w myśli społecznej zauważona o wiele wcześniej za sprawą Hegla i Marksa". Ibidem, s. 139.

[63] G. S i m m e l: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. Leipzig 1892. Tłum. polskie: I d e m: *Zagadnienia filozofii dziejów. Badanie z zakresu teoryi poznania*. Tłum. W.M. K o z ł o w s k i. Warszawa 1902. Oceniając przekłady, Stanisław Borzym zauważa: „Istniejące polskie przekłady dzieł Simmela pozostawiają wiele do życzenia i dotyczą wczesnej fazy jego twórczości". S. B o r z y m: *Georg Simmel: Metafizyka życia*. W: *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*. Red. B. S k a r g a. Warszawa 1978, s. 81.

[64] G. S i m m e l: *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*. 2. Aufl. Leipzig 1905.

[65] G. S i m m e l: *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*. 3. erweit. Aufl. München—Leipzig 1913.

[66] „Once, when lecturing on Kant, Simmel dropped the following remark: »Undoubtedly the best books on Kant are written by Hermann Cohen; but I must confess that I do not understand them«". D. G a w r o n s k y: *Ernst Cassirer: His life and his work*. In: *The philosophy of Ernst Cassirer*. Ed. by P.A. S c h i l p p. Evanston 1949, s. 6.

[67] G. S i m m e l: *Hauptprobleme der Philosophie*. Leipzig 1910.

wych pojęć, jak pojęcia bytu i stawania się, podmiotu i przedmiotu oraz idealnych roszczeń. Simmel akcentuje trudność samej filozofii, kiedy pisze: „Filozofia, może tylko ona sama, porusza się w tym osobliwym kole: w obrębie swego własnego sposobu myślenia, swych własnych zamiarów, aby określić założenia tego sposobu myślenia i tych zamiarów"[68]. Nie wolno ponadto zapominać, że już w latach 1892—1893 ukazało się drukiem dwutomowe dzieło Simmela poświęcone zagadnieniom etycznym[69].

Jeśli chodzi o książkę dotyczącą filozofii dziejów, to już w przedmowie Simmel podkreśla, podobnie jak uczyni to potem w publikacji poświęconej Kantowi, że badania mają charakter czysto teoriopoznawczy[70]. Dzieło składa się z trzech rozdziałów, spośród których w pierwszym odnosi się do psychologicznych założeń dotyczących badania dziejów, w drugim mówi o prawach historycznych, natomiast w trzecim zajmuje się sensem historii. Jest to istotne z tego względu, że — jak twierdzi Heinz Heimsoeth — „Dilthey z jednej strony, a później ze swej strony Windelband i Rickert stworzyli podstawy owej »logiki dziejów«, na której później budowało dalej wielu myślicieli, jak Simmel, Xénopol, M. Weber, potem głównie E. Troeltsch, i na innej drodze, pochodzącej od Hegla, B. Croce"[71]. Tym, co istotne dla filozofii Simmela, jest jego ujęcie *a priori*, ponieważ właśnie z powodu takiego, a nie innego rozumienia *a priori* zalicza się go do przedstawicieli krytycyzmu relatywistycznego. Ujawnia się ono wówczas, gdy Simmel wyjaśnia swe stanowisko w filozofii dziejów: „Poza bowiem absolutnym *a priori* intelektu, od którego wyszliśmy, znajduje się, mające ważność i względne w obrębie intelektu, drugie *a priori* (*relatives Apriori*)"[72]. W odpowiedzi na to Stefan Swieżawski zauważa: „Simmelowskie zsubiektywizowanie i zrelatywizowanie praw jest jedną z prób uchronienia się przed wszystkimi następstwami, które niesie ze sobą zastosowanie konsekwentne przyczynowości, praw i teleologizmu w historiografii. Simmel płaci tu bardzo drogo, bo przed konsekwencjami nomotetyzmu ratuje się kosztem zagubienia obiektywizmu historycznego i spsychologizowaniem badań historycznych"[73]. Problem wszakże polega na tym, że Simmel jest przekonany, iż „prawda historyczna nie jest tylko odtworzeniem (*Reproduktion*), lecz duchową aktywnością, która ze swego materiału — danego jako wewnętrz-

[68] Ibidem, s. 8.

[69] G. Simmel: *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*. 2 Bde. Berlin 1892—1893.

[70] Zob. G. Simmel: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*..., s. VII.

[71] H. Heimsoeth: *Die Philosophie im 20. Jahrhundert*. In: W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mit einem Schlußkapitel „Die Philosophie im 20. Jahrhundert"*. Hrsg. von H. Heimsoeth. 13. Aufl. Tübingen 1935, s. 607.

[72] G. Simmel: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*..., s. 2.

[73] S. Swieżawski: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966, s. 142.

na kopia (*Nachbildung*) — tworzy coś, czym on w sobie jeszcze nie jest (...)"[74]. Warto zaakcentować ten fakt, gdyż właśnie z tego powodu Simmel — obok Diltheya czy Nietzschego — jest uznawany za reprezentanta filozoficznej krytyki historyzmu[75]. Dodać jednak trzeba, że w wydaniu drugim nie zamieścił autor rozdziału pierwszego, lecz zastąpił go rozdziałem zatytułowanym *O wewnętrznych warunkach badania dziejów* (*Von den inneren Bedingungen der Geschichtsforschung*). Problem w tym, że w gruncie rzeczy, zajmując się filozofią dziejów, Simmel porusza wiele zagadnień, a Ludwig Stein daje wyraz przekonaniu, że „już jedność osobowości jest dla niego założeniem, bez którego nie może dojść do zrozumienia i uporządkowania danych historycznych"[76]. Nie sposób jednak nie zwrócić uwagi na fakt, że już w pierwszym tomie wydawanego przez Natorpa „Archiv für systematische Philosophie" opublikował Simmel artykuł, w którym zakwestionował istnienie prawdy niezależnej od praktyki[77].

Najistotniejszy element rozprawy Simmela poświęconej filozofii dziejów, przynajmniej z perspektywy neokantyzmu, stanowi jego rozumienie *a priori*. Już w pierwszym wydaniu mówił on o względnym *a priori*, podkreślając jednocześnie, że w przypadku Kanta można mówić o ograniczeniu apriorycznośći jedynie do trzech rodzajów, a mianowicie do *a priori* zmysłowości, *a priori* intelektu i *a priori* rozumu[78]. W wydaniu drugim kwestia ta znalazła swą kontynuację. „Ale to formalne rozszerzenie — pisze Simmel o rozumieniu apriorycznośći przez Kanta — może się bardzo łatwo stać rzeczowym zacieśnieniem, kiedy zapomni się o tym, że duchowe funkcje, które Kant opisuje jako *a priori* poznania, powinny obowiązywać tylko i wyłącznie w odniesieniu do istniejącego poznania przyrodniczego"[79]. Problem zatem, w przekonaniu Simmela, sprowadza się do tego, że Kant dostarczył teorii poznania przyrodniczego, podczas gdy rozszerzenie poznania poza obszar poznania przyrodniczego wymaga uwzględnienia innych rodzajów *a priori*. Simmel jest przekonany, że „Kantowskie *a priori*, które »czyni w ogóle możliwym doświadczenie«, jest tylko najbardziej skrajnym szczeblem szeregu, którego niższe szcze-

---

[74] G. Simmel: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. 2. völlig veränd. Aufl. Leipzig 1905, s. 41.

[75] Zob. J. Kałążny: *Opowiadanie historii w niemieckiej refleksji teoretycznohistorycznej i literaturoznawczej od późnego oświecenia do współczesności*. Poznań 2003, s. 31.

[76] L. Stein: *Philosophische Strömungen der Gegenwart*. Stuttgart 1908, s. 437.

[77] G. Simmel: *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie*. „Archiv für systematische Philosophie" 1885, Bd. 1, s. 34—45.

[78] Zob. G. Simmel: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie...*, s. 2.

[79] G. Simmel: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. 2. völlig veränd. Aufl. ..., s. 4. Por. G. Simmel: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. 3. Aufl. Leipzig 1907, s. 5.

ble sięgają głęboko w dół, do szczegółowych obszarów doświadczenia"[80]. Powiada o nich Simmel, że mogą być zdaniami mającymi charakter empiryczny. Tym samym ujawnia, że formy poznania „są tworami historycznymi, które właśnie dlatego nigdy nie zdołają uchwycić adekwatnie całkowitości treści świata"[81]. I w tym ujawnia się relatywizm Simmela. W książce poświęconej myślicielowi z Królewca stwierdza: „(...) Kantowska aprioryczność oznacza tylko ogólność i konieczność dla możliwego do doświadczenia (*erfahrbare*) świata, a nie żadną logiczną, absolutną ważność, lecz tylko taką w odniesieniu do kręgu możliwych do odczuwania (*empfindbarer*) przedmiotów"[82]. Simmel idzie jeszcze dalej i w odniesieniu do form poznawczych stwierdza wprost: „(...) nasz duch nie ma tych form, on nimi j e s t"[83]. Problem zrelatywizowania poznania ujawnia się także w *Soziologie*..., kiedy analizując formy poznawcze, wyjaśnia: „Jednakże formy te, tam gdzie chodzi o poznanie od indywiduum do indywiduum, są indywidualnie bardzo zróżnicowane, nie wnoszą one nic do naukowej ogólności i ponadsubiektywnej siły przekonywania, która jest możliwa do osiągnięcia wobec zewnętrznej natury i wobec jedynie typowych procesów duszy"[84].

Simmel jest zależny od Kanta, ale niewątpliwie rację ma Lehmann, uznający że bardziej zbliża się do Schleiermachera i Maxa Stirnera, niż pozostaje ortodoksyjnym kantystą[85]. Hartmut Kreß uważa, że Schleiermacher oddziaływał na Simmela przez myśl o indywidualności[86]. Dodatkowo można jeszcze wskazać Goethego jako źródło inspiracji myślenia Simmela, o czym mogłoby świadczyć wydanie w roku 1906 pracy poświęconej relacji między Kantem a Goethem[87], natomiast w roku 1913 — dedykowanej Marianne Weber, żonie Maxa Webera — książki zatytułowanej *Goethe*[88]. Dodatkowym elementem, na jaki należy jeszcze zwrócić uwagę, jest filozofia kultury. Znalazło to wyraz w opublikowanym w roku 1911 (po raz drugi w roku 1919) zbiorze tekstów *Philosophische*

[80] G. S i m m e l: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. 2. völlig veränd. Aufl. ..., s. 4.

[81] G. S i m m e l: *Hauptprobleme der Philosophie*..., s. 20.

[82] G. S i m m e l: *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*..., s. 18.

[83] Ibidem, s. 25.

[84] G. S i m m e l: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*..., s. 338.

[85] Zob. G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 10..., s. 50.

[86] H. K r e ß: *Schleiermachers Individualitätsgedanke in seinen Auswirkungen auf die Lebensphilosophie Georg Simmels*. In: *Internationaler Schleiermacher-Kongress (1984, Berlin, West)*. Hrsg. von K.-V. S e l g e. Berlin—New York 1985, s. 1243—1266.

[87] G. S i m m e l: *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*. Berlin 1916.

[88] G. S i m m e l: *Goethe*. Leipzig 1913.

Kultur[89]. W roku 2007 Wojciech Kunicki wydał w języku polskim wybór esejów Simmela[90], ale zawartość tych dwóch książek się nie pokrywa. Szkoda, że w polskiej edycji zabrakło tekstu poświęconego relacji między tym, co względne, a tym, co absolutne w problemie płci[91]. Zwłaszcza że właśnie problem relacji między tym, co względne, a tym, co absolutne (*das Relative und das Absolute*), uznać można za kwintesencję myślenia Simmela. Natomiast ważne jest, że filozofia kultury stanowi raczej zwieńczenie jego socjologii. „Faktycznie także socjologia Simmela — stwierdza Willy Moog — nie pozostaje uwięziona w ciasnocie jedynie formalnej metody, lecz staje się raczej rozległą filozofią kultury"[92].

Simmel wielokrotnie w swej twórczości odnosił się do Kanta. Poza rozprawą poświęconą filozofowi z Królewca oraz tekstem *Was ist uns Kant*? powstały także teksty krótsze, kilkustronicowe artykuły w czasopismach, na przykład artykuł zawierający omówienie zagadnienia obowiązku i szczęścia[93]. Warto dodać, że w roku 1906 opublikował dwa krótkie artykuły, z których pierwszy dotyczył relacji między Kantem a Nietzschem[94], drugi zaś — między Kantem a Goethem[95]. We wszystkich tych tekstach powraca problem prawdy, i to prawdy ujętej — rzec można — egzystencjalnie. Simmel powołuje się na list Goethego, który stwierdza: „Zauważyłem, pisze w podeszłym wieku, że za prawdziwą uznaję myśl, która jest dla mnie płodna, włącza się do mojego pozostałego myślenia i zarazem mi sprzyja"[96]. Akcentuje tym samym z jednej strony pragmatyzm Goethego, z drugiej — prawdziwość ludzkiej egzystencji. „Oczywiście, ponadczasowa ważność teorii filozoficznych — pisze Simmel w książce poświęconej Kantowi — nie tkwi w prawdach, które głoszą o rzeczach, lecz w trafności i głębi, z jaką ich często błędne twierdzenia manifestują wewnętrzne zachowanie duszy do istnienia (*Dasein*); a więc nie rzeczywistość przedmiotów, lecz — na drodze okrężnej ponad nimi — rzeczywistość podmiotów"[97].

---

[89] G. S i m m e l: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. Leipzig 1911.

[90] G. S i m m e l: *Filozofia kultury. Wybór esejów*. Tłum. W. K u n i c k i. Kraków 2007.

[91] G. S i m m e l: *Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem*. In: I d e m: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. 2. Aufl. Leipzig 1919, s. 58—94.

[92] W. M o o g: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*..., s. 81.

[93] G. S i m m e l: *Die Lehre Kants von Pflicht und Glück*. „Das freie Wort. Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens" 1903, Bd. 3, Nr. 14, s. 548—553.

[94] G. S i m m e l: *Nietzsche und Kant*. „Frankfurter Zeitung und Handelsblatt" 1906, Jg. 50, Nr. 1.

[95] G. S i m m e l: *Kant und Goethe*. In: „Die Zukunft". Hrsg. von M. H a r d e n. Nr. 57. Berlin 1906, s. 315—319.

[96] G. S i m m e l: *Goethe*..., s. 21.

[97] G. S i m m e l: *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*..., s. 2.

W ocenie filozofii Kanta, której dokonał Simmel, decydującą rolę odgrywa jego pozytywizm. Trafnie ten stan rzeczy opisuje Władysław Tatarkiewicz. „Połączył — pisze w *Historii filozofii* — aprioryzm, który wziął od Kanta, z orientacją biologiczną i socjologiczną, które wziął z pozytywizmu. Sądził, że żadna świadoma istota nie może bezstronnie patrzeć na świat, każda przynosi ze sobą swe *a priori*. Zależy ono od czynników biologicznych, od budowy psychofizycznej, zwłaszcza od budowy narządów zmysłowych: inny musi być świat dla człowieka, a inny dla muchy. Obraz świata jest wytworem selekcji wrażeń, a każdy gatunek przeprowadza selekcję inaczej"[98]. Już w *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* — o czym była mowa — odnosi się do kwestii psychologicznego *a priori* i już wówczas, a więc w 1892 roku, akcentuje niewystarczalność Kantowskiego *a priori*, wskazując „bezpodstawne zagęszczenie tego podziału"[99]. I kontynuuje: „Istnieje oczywiście bardzo wiele stopni *a priori* i bardzo różnorodne mieszaniny zebranych form z zastaną treścią. Ale przede wszystkim nie ma metody, która doprowadziłaby nas do ściśle określonego, zabezpieczonego przed przesunięciem granic systemu funkcji powiązania, za których pomocą kształtujemy każdorazowo dany materiał poznawczy"[100]. Simmel tłumaczy Kantowskie rozumienie *a priori* jego pojmowaniem poznania, a więc uznaje, że ze względu na teorię doświadczenia koncepcję Kanta cechuje ograniczone do niej rozumienie *a priori*. Simmel akcentuje jednak konieczność szerszego rozumienia *a priori* i przy okazji podkreśla, że *a priori* kształtuje się w nas pod wpływem doświadczenia[101].

Simmel daje wyraz przekonaniu o konieczności istnienia *a priori*, gdyż bez niego nie jest możliwe poznanie, ale stara się owo *a priori* rozumieć inaczej niż Kant i dlatego kwestionuje liczbę kategorii intelektu, o której mówił Kant (12). Jedną z przyczyn takiego podejścia jest jego filozofia kultury, filozofia życia, która ma charakter dialektyczny[102]. Tymczasem Kant, twierdzi Simmel, „niesłusznie przeniósł ogólność i konieczność, dzięki którym struktura naszego ducha warunkuje nasze doświadczenia, na pryncypia naukowe"[103]. Simmel twierdzi ponadto, że nasze

---

[98] W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*. Wyd. 19. Warszawa 2005, s. 116.

[99] G. Simmel: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie...*, s. 2.

[100] Ibidem, s. 2—3.

[101] „Das Apriori, das die Erfahrung in uns tatsächlich gestaltet, ist eine objektive Kraft, eine wirksame Wirklichkeit in uns, die in bewussten Begriffen und Formeln erst nachträglich ausdrückbar ist". G. Simmel: *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität...*, s. 20.

[102] Zob. S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 2..., s. 118.

[103] G. Simmel: *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität...*, s. 24.

poznanie rzeczywistości zależy od kształtu owych form, przy czym „to nie nasz duch ma te formy, lecz on nimi jest"[104]. Widać więc wyraźnie, że Simmel postrzega *a priori* bardzo szeroko: nie ogranicza go tylko do doświadczenia, lecz rozumie je w kontekście społecznym, biologicznym. Krótko mówiąc, jest pozytywizującym neokantystą i przedstawicielem filozofii życia pozostającym pod przemożnym wpływem neokantyzmu.

Problem filozofii Simmela można zatem sprowadzić do relatywizacji, która ujawnia się szczególnie w dwóch płaszczyznach problemowych. Po pierwsze, w płaszczyźnie epistemologicznej, po drugie, w płaszczyźnie etycznej. „Jednak — stwierdza Simmel — wydaje mi się, że współczesne życie dąży do tego, co należy nazwać indywidualnym prawem"[105]. Nie dziwi więc stanowisko Willy'ego Mooga, który ze względu na całą złożoność uznaje Simmela za „dziecko swoich czasów"[106]. Zaznacza się to w całej twórczości Simmela, którego myślenie charakteryzuje się możliwie najszerszym pojmowaniem aprioryczności. Nie akceptuje on Kantowskiego rozwiązania, gdyż to ogranicza się do doświadczenia. „O ile — stwierdza — ten problem rozgrywa się na płaszczyźnie samego intelektualizmu, o tyle Kantowskie rozwiązanie ma nieporównywalną wielkość i takiż zakres"[107]. „O ile" — rzecz jednak w tym, że nie można ograniczać apriorycznośći tak, jak uczynił to Kant. Nie akceptując Kantowskiego ograniczenia apriorycznośći, w *Socjologii* Simmel stwierdza: „Kantowski idealizm, czyniąc świat poznawalny wytworem Ja i zarazem podkreślając, że istnieje tylko jedno dla wszystkich prawdziwe poznanie, jest wyrazem owego indywidualizmu upatrującego w każdej ludzkiej jednostce jednego i tego samego rdzenia"[108]. Ta relatywizacja — niezależnie od faktu, że należy uznać moment dziejowości również w naszym rozumieniu apriorycznych form poznawczych — prowadzi jednak do pewnego rodzaju funkcjonalizmu, co byłoby przeciwwagą dla substancjalizmu dawnej filozofii. „Georg Simmel (...) — uważa w związku z tym Hermann Noack — w swoich początkach był bliski filozofii ewolucjonistyczno-teoretycznej i pragmatycznej, jednakże później, ze względu na intensywne zajęcie się Kantem, dążył do filozofii życia, która kończyła się jako intuicjonistyczna, irracjonalna metafizyka"[109]. O tym motywie dążenia Simmela do metafizyki mówi w swym wykładzie także Heinrich Levy, uznający naukową drogę Simmela za zmierzanie do metafizyki, przy czym jest to metafizyka typu

[104] „(...) unser Geist h a t nicht diese Formen, sondern er i s t sie". Ibidem, s. 25.
[105] Ibidem, s. 107.
[106] W. M o o g: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*..., s. 77.
[107] G. S i m m e l: *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*..., s. 50.
[108] G. S i m m e l: *Socjologia*..., s. 53.
[109] H. N o a c k: *Die Philosophie des Westeuropas*. Darmstadt 1962, s. 111.

heglowskiego[110]. Levy zresztą stwierdza jednoznacznie: „(...) przecież zainteresowanie Simmela od początku jest całkowicie skierowane ku światu Heglowskiemu: światu ludzkiej kultury i jej historii"[111]. To odniesienie zdaje się poniekąd tłumaczyć stanowisko Simmela.

9.3.2. Gustav Radbruch

Maria Szyszkowska, przedstawiając Gustava Radbrucha (1878—1949), pisze o nim dwukrotnie, że był to „najwybitniejszy uczeń Rickerta"[112], co musi budzić pewne wątpliwości, jeśli wziąć pod uwagę dwie kwestie. Kwestia pierwsza: jako współtwórca badeńskiej szkoły neokantyzmu, Heinrich Rickert niekoniecznie musi się odwoływać do Radbrucha — prawnika i filozofa — jako swego najwybitniejszego ucznia. Wśród uczniów Rickerta bowiem znajduje się wiele ważnych postaci ze świata samej filozofii, by wymienić tylko Emila Laska czy Brunona Baucha. Druga kwestia jest bardziej złożona, wymaga bowiem ustalenia, w jakim stopniu Radbruch jest rzeczywiście uczniem Rickerta. Problematyczność zaliczenia Radbrucha do uczniów Rickerta wynika z faktu, że mimo wszystko był przede wszystkim prawnikiem, a dopiero później filozofem prawa. Co więcej, faktycznie związał się z Uniwersytetem w Heidelbergu, gdzie miała swą główną siedzibę szkoła badeńska. Nie oznacza to jednak, że był uczniem Rickerta, choć z pewnością należał do ludzi pozostających pod wpływem doktryny neokantyzmu badeńskiego. Wiążą się z tym pewne kwestie, na które należy rzucić więcej światła.

Po pierwsze, Radbruch jest i pozostanie prawnikiem, choć z pewnością jako wybitny znawca prawa snuje — zmuszony okolicznościami zewnętrznymi — refleksje nad istotą prawa, dlatego jest również wybitnym filozofem prawa. Co do tego nie ma żadnych wątpliwości.

Po drugie, nie ma żadnych wątpliwości co do tego, że Radbrucha łączyły koleżeńskie relacje z wieloma filozofami wywodzącymi się ze szkoły badeńskiej, takimi jak na przykład Max Weber, Emil Lask czy też związany z Heidelbergiem, choć luźno ze szkołą, Karl Jaspers, by wymienić tych najważniejszych. Radbruch sam podkreśla znaczenie koncepcji

---

[110] Zob. H. L e v y: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg 1927, s. 25.

[111] Ibidem, s. 27.

[112] M. S z y s z k o w s k a: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 25, przypis i s. 27.

Laska, co wiąże się z opublikowaną przezeń w roku 1905 habilitacją, zatytułowaną *Filozofia prawa*[113]. Stosunki koleżeńskie z badeńczykami nawiązał Radbruch podczas pobytu w Heidelbergu, gdzie już w rok po skończeniu studiów habilitował się u Karla von Lilienthala (1853—1927) i gdzie przebywał od 1910 do 1914 roku, w którym został powołany do Królewca. Radbruch powrócił jednak do Heidelbergu, gdyż w roku 1925 ponownie powołano go na Uniwersytet Heidelberski. „Już 25 maja 1925 r. — pisze Jerzy Zajadło, polski znawca filozofii Radbrucha — otrzymał powołanie na stanowisko profesora w Heidelbergu — na miejsce, które zwolnił, przenosząc się do Bonn, jego dawny kolega ze studiów Alexander Graf zu Dohna. Procedura nominacyjna trwała dosyć długo i dopiero 6 lipca 1926 r. Radbruch mógł przyjąć od dawna oczekiwaną i wymarzoną profesurę Uniwersytetu w Heidelbergu"[114]. Zatem warto zwrócić uwagę na to, że w Heidelbergu przebywał Radbruch w latach 1910—1914 oraz 1926—1933, kiedy to został pozbawiony możliwości wykładania. Czy to wystarczy, aby być neokantystą badeńskim?

Po trzecie, nie ulega także wątpliwości, że niezwykle inteligentny, choć już ukształtowany intelektualnie prawnik, mający inklinacje filozoficzne, może pozostawać pod wpływem Heinricha Rickerta i jego uczniów, a zwłaszcza Emila Laska. Rzecz w tym, że pozostając pod wpływem Rickerta i Laska, niekoniecznie musi być najwybitniejszym uczniem tego pierwszego, ba, w ogóle nie musi być uczniem neokantystów badeńskich. Co więcej, wydaje się, że jednak najwybitniejszym uczniem Rickerta był właśnie Emil Lask, ale do wybitnych uczniów Rikkerta zaliczyć też można i trzeba — o czym zwyczajowo się zapomina — Martina Heideggera.

Po czwarte, tak jak niezwykle trudno pisać historykowi filozofii o filozofie prawa, tak też — choć wydaje się to o wiele łatwiejsze — trudno prawnikowi pisać o filozofii. To istotne, ponieważ podręczniki podejmujące problem „formuły Radbrucha" mówią w większości o „neokantyzmie heidelberskim", a taki — *sensu stricto* — nie istnieje. W Polsce, i to należy podkreślić, po zmowie milczenia dotyczącej między innymi Radbrucha jego formuła — której nie zastosowano w odniesieniu do prawodawstwa Polski Ludowej — stała się przedmiotem wielostronnych analiz. Dlatego też Gustav Radbruch jest postacią, którą się odkrywa na nowo.

---

[113] E. Lask: *Rechtsphilosophie*. In: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*. Hrsg. von W. Windelband. Bd. 2. Heidelberg 1905, s. 1—50.

[114] J. Zajadło: *Formuła Radbrucha...*, s. 52.

Gustav (Lambert) Radbruch urodził się 21 listopada 1878 roku w Lubece, jako trzecie dziecko Heinricha Radbrucha i Emmy Prahl[115]. Uczęszczał do słynnego gimnazjum Katharineum, które ukończył w roku 1898 z najwyższą oceną, a mianowicie *primus omnium*. Następnie, na wyraźne życzenie ojca, podjął studia prawnicze w Monachium, później w Lipsku i ostatecznie w Berlinie. Krótki okres pobytu w Monachium zaowocował, jak pisze Jerzy Zajadło, wrażeniem „jakie wywarł na nim wykład Lujo Brentano o ekonomii — sam przyznawał, że położyło to podwaliny pod jego późniejsze poglądy socjalistyczne"[116]. Lujo Brentano (1844—1931) — młodszy brat Franza Brentana — to prawnik i ekonomista, jeden z przedstawicieli tak zwanego *Kathedersozialismus*. W Lipsku Radbruch miał słuchać wykładów Karla Bindinga (1841—1920) oraz Rudolfa Sohma (1841—1917), którego najsłynniejszą książką były *Institutiones*...[117]. Oprócz prawników słuchał Radbruch w Lipsku również wykładów Karla Büchera (1847—1930) z ekonomii, Wilhelma Wundta — oczywiście z filozofii — i Karla Lamprechta (1856—1915) z zakresu historii. Po trzech semestrach spędzonych w Lipsku udał się Radbruch do Berlina, aby słuchać wykładów Franza von Liszta (1851—1919), który od 1898 roku był profesorem Uniwersytetu w Berlinie, a w latach 1882—1889 pracował na Uniwersytecie w Marburgu. W roku 1901 kończy studia i udaje się do rodzinnej Lubeki, ale pozostaje w kontakcie z Lisztem. „To, co fascynowało — pisze Zajadło — Radbrucha w Liszcie, polegało między innymi na metodzie pracy naukowej. Jego seminarium z prawa karnego nie ograniczało się bowiem do suchej dogmatyki prawniczej, lecz dotyczyło także filozofii i teorii prawa, historii, eksperymentów psychologicznych, a nawet badań medycznych"[118]. W roku 1902 Radbruch doktoryzuje się u Liszta na podstawie pracy zatytułowanej *Die Lehre von der adäquaten Verursachung* (*Nauka o adekwatnym sprawstwie*)[119]. Z doktoratem Radbrucha wiąże się problem relacji między berlińską profesurą, gdyż Josef Kohler (1849—1919) napisał krytyczną, negatywną recenzję rozprawy doktorskiej Radbrucha. „Podobno — pisze Jerzy Zajadło — wyłącznie osobistej interwencji von Liszta, który zaapelował, by nie odgrywać się za niego na jego doktorantach, zawdzięcza Radbruch, że nie odrzucono jego dysertacji wobec krytycznej recenzji Kohlera"[120]. Obrona odbyła się 27 maja 1902 roku

[115] Więcej informacji na temat życia Radbrucha zob. J. Zajadło: *Dziedzictwo przeszłości. Gustav Radbruch*... Natomiast w języku niemieckim dostępna jest autobiografia G. Radbruch: *Der innere Weg. Aufriss meines Lebens*. Stuttgart 1951.

[116] J. Zajadło: *Dziedzictwo przeszłości. Gustav Radbruch*..., s. 26.

[117] R. Sohm: *Institutiones. Geschichte und System des römischen Privatrechts*. Leipzig 1884.

[118] J. Zajadło: *Dziedzictwo przeszłości. Gustav Radbruch*..., s. 28—29.

[119] G. Radbruch: *Die Lehre von der adäquaten Verursachung*. Berlin 1902.

[120] J. Zajadło: *Dziedzictwo przeszłości. Gustav Radbruch*..., s. 30.

i praca została oceniona *magna cum laude*. W rok później — o czym była już mowa — habilituje się w Heidelbergu u Karla von Lilienthala, ucznia Liszta, na podstawie pracy *Der Handlungsbegriff...*[121].

16 grudnia 1903 roku Radbruch zostaje Privatdozentem na Uniwersytecie w Heidelbergu, co poniekąd tłumaczy jego związek ze szkołą badeńską. „Nazwiska — pisze Jerzy Zajadło — Maxa Webera, Karla Jaspersa, Hermanna Kantorowicza, Georga Jellinka, Heinricha Levy'ego czy Emila Laska mówią w gruncie rzeczy same za siebie, a przecież to właśnie w rozmowach, sporach, polemikach, dyskusjach z tymi ludźmi powstawały zręby filozofii prawa Radbrucha"[122]. O szkole badeńskiej będzie mowa. Warto jednak podkreślić, że urodzony w Poznaniu 18 listopada 1877 roku Hermann (Ulrich) Kantorowicz, przyjaciel Radbrucha, który zmarł 12 lutego 1940 roku w Cambridge, nie był związany ze szkołą badeńską, a w Heidelbergu doktoryzował się w roku 1900 i przebywał tam niezbyt długo, gdyż w roku 1907 habilitował się we Fryburgu. Z kolei prawnik Georg Jellinek (1851—1911) był związany ze szkołą badeńską, jako że wykładał w Heidelbergu od 1900 roku, natomiast w roku 1907 został wybrany pierwszym pochodzenia żydowskiego rektorem Uniwersytetu w Heidelbergu. Bardzo bliskim kolegą Radbrucha był Heinrich Levy, który należał do grona uczniów Wilhelma Windelbanda. Ale niewiele o nim wiadomo ponad to, że opublikował książkę poświęconą schematyzmowi czystych pojęć intelektu[123] oraz że jest autorem niezwykle ważnej rozprawy na temat renesansu heglizmu[124], a także autorem recenzji książki Paula Natorpa[125]. Levy miał ogromny wpływ na Radbrucha. „Na początku swoich heidelberskich czasów — pisze Phillipp Horst Schlüter — Radbruch mieszkał w jednym domu z Heinrichem Levym, uczniem Windelbanda. Znajomość z Levym miała ogromne znaczenie dla filozoficzno-prawnego rozwoju Radbrucha. Zgodnie zaś z mniemaniem samego Radbrucha na jego filozoficzną postawę wpłynął pesymizm Schopenhauera i pozytywizm Liszta"[126].

---

[121] G. Radbruch: *Der Handlungsbegriff in seiner Bedeutung für das Strafrechtssystem. Zugleich ein Beitrag zur Lehre von der rechtswissenschaftlichen Systematik*. Berlin 1903.

[122] J. Zajadło: *Dziedzictwo przeszłości. Gustav Radbruch...*, s. 32.

[123] H. Levy: *Kants Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Ein Erklärungsversuch*. Teil 1: *Einleitung; Untersuchungen über die transscendentale Ästhetik und die Analytik der Begriffe, besonders über die transscendentale Deduktion*. Halle 1907.

[124] H. Levy: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie...*

[125] H. Levy: *Paul Natorps praktische Philosophie. Zur Würdigung seiner „Vorlesungen über praktische Philosophie"*. „Kant-Studien" 1926, Bd. 31, s. 311—329.

[126] P.H. Schlüter: *Gustav Radbruchs Rechtsphilosophie und Hans Kelsens reine Rechtslehre. Ein Vergleich*. Tübingen 2009, s. 27—28.

Jeśli dodać do tego, że Max Weber (1864—1920) nie był filozofem lecz socjologiem, który w roku 1897 otrzymał katedrę ekonomii na Uniwersytecie w Heidelbergu i do końca pierwszej wojny światowej pracował na Uniwersytecie w Heidelbergu, a potem przeniósł się do Wiednia, by na rok przed śmiercią osiąść w Monachium; jeśli uwzględnić fakt, że Karl Jaspers nigdy nie należał do grona uczniów Heinricha Rickerta — to okaże się, że spośród tych, których wymienia Jerzy Zajadło, jedynie Emila Laska i Heinricha Levy'ego można uznać za neokantystów badeńskich. Pokazuje to też sygnalizowaną już trudność, kiedy stanowisko Radbrucha nazywa się „neokantyzmem heidelberskim" — można uznać, że jest to stanowisko ukształtowane podczas pobytu w Heidelbergu, zbliżone do stanowiska neokantyzmu badeńskiego, chociaż powstałe w dyskusji z uczonymi skupionymi wokół Uniwersytetu w Heidelbergu. Zaliczenie Radbrucha do uczniów Rickerta ma natomiast związek z zaliczeniem go do nich przez Österreicha[127] i w zasadzie nie jest usprawiedliwione. Dość powiedzieć, że gdyby założyć, iż istnieje „neokantyzm heidelberski", to — pod pewnymi warunkami — należałoby do niego zaliczyć także Eduarda Zellera oraz Kunona Fischera. Pierwszy pracował na Uniwersytecie w Heidelbergu w latach 1862—1872, a słynny tekst inicjujący neokantyzm wygłosił 22 października 1862 roku właśnie w Heidelbergu. W roku 1872 dostał powołanie do Berlina na następcę zmarłego Adolfa Trendelenburga. Drugi z kolei został następcą Zellera w Heidelbergu, gdzie pracował do roku 1903. W tymże roku jego następcą mianowano Wilhelma Windelbanda.

W roku 1910 Radbruch opublikował *Einführung in die Rechtswissenschaft*[128], a w roku 1914 — *Grundzüge der Rechtsphilosophie*[129]. 26 października 1921 roku Radbruch został, z ramienia Socjaldemokratycznej Partii Niemiec (SPD), ministrem sprawiedliwości w drugim rządzie kanclerza Josepha Wirtha (1879—1956), rządzie, który upadł 22 listopada 1922 roku. Na kolejne powołanie do rządu Radbruch czekał prawie rok i był ministrem sprawiedliwości w dwóch rządach — od 13 sierpnia do 4 października oraz od 6 października do 23 listopada 1923 roku — Gustava Stresemanna (1878—1929). W roku 1926 powrócił Radbruch na Uniwersytet w Heidelbergu, gdzie pracował do czasu odsunięcia go od nauczania przez faszystów, co nastąpiło w roku 1933. Rok wcześniej opra-

[127] Zob. F. Überweg: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. 462.

[128] G. Radbruch: *Einführung in die Rechtswissenschaft*. Leipzig 1910. Tłum. polskie: Idem: *Wstęp do prawoznawstawa*. Tłum. C. Znamierowski. Warszawa 1924.

[129] G. Radbruch: *Grundzüge der Rechtsphilosophie*. Leipzig 1914. Tłum. polskie: Idem: *Zarys filozofii prawa*. Tłum. C. Znamierowski. Warszawa—Kraków 1938.

cował po raz trzeci *Grundzüge der Rechtsphilosophie* i po raz pierwszy opublikował pod tytułem *Filozofia prawa*[130]. 27 czerwca 1928 roku zaproponowano mu po raz czwarty tekę ministra sprawiedliwości — uczynił to Hermann Müller (1876—1931) — ale Radbruch odmówił ze względów naukowych. W roku 1934 wydał w Wiedniu — gdyż ani nie mógł wykładać, ani też publikować w Niemczech — monografię poświęconą ojcu Ludwiga Feuerbacha, który był wybitnym znawcą prawa karnego i twórcą bawarskiego kodeksu karnego, Paulowi Johannowi Anselmowi Feuerbachowi (1775—1833)[131]. Na Uniwersytet w Heidelbergu powrócił Radbruch po skończeniu wojny. Okres wojny z pewnością nie był dla niego łaskawy, stracił bowiem syna — Anselm Radbruch umarł 5 grudnia 1942 roku wskutek ran odniesionych pod Stalingradem. Wcześniej zaś, 22 marca 1939 roku, pod lawiną śnieżną w Alpach zginęła córka Renate Maria Radbruch. Gustav Radbruch pełnił przez pierwsze lata po wojnie obowiązki dziekana na Uniwersytecie w Heidelbergu. W roku 1948 przestał pracować, a zmarł w Heidelbergu 23 listopada 1949 roku.

Gustav Radbruch zajmuje w neokantyzmie miejsce osobliwe, gdyż z jednej strony uznawany jest za ucznia Rickerta, a z drugiej — za reprezentanta kierunku relatywistycznego. Interesujące, że czyni tak nawet Maria Szyszkowska, która — o czym była już mowa — uznaje go za najwybitniejszego ucznia Rickerta, a jednocześnie stwierdza, że relatywistyczna wersja neokantyzmu „wywodzi się od Simmela, a następnie pełny wyraz osiągnęła w filozofii Radbrucha"[132]. Również Jerzy Zajadło podkreśla wielorakie źródła relatywizmu Radbrucha i pisze: „W swoich przedwojennych pracach Radbruch zwraca też uwagę (obok Simmela — AJN) na inne ideowe źródła swojego relatywizmu, wymieniając m.in.: Georga Jellinka, Maxa Webera, Hansa Kelsena, Felixa Sommlo i Hermanna Kantorowicza. Pierwowzorem relatywizmu neokantystów był przede wszystkim agnostycyzm samego Kanta"[133]. Osobliwość stanowiska wiąże się z dziedziną, której Radbruch poświęcił swe dociekania, a mianowicie rozumieniu prawa, choć było ono związane z ujęciem prawa w szerszym kontekście kulturowym. Na to właśnie znaczenie neokantyzmu badeńskiego zwraca uwagę już w pierwszym paragrafie *Filozofii prawa*. „Filozofia prawa — pisze Radbruch — jest jedną z dziedzin filozofii: na początek należy za-

[130] G. Radbruch: *Rechtsphilosophie*. Heidelberg 1932. Tłum. polskie: Idem: *Filozofia prawa*. Tłum. E. Nowak. Przedmowa R. Dreier, S.L. Paulson. Przedmowa do wydania polskiego J. Zajadło. Warszawa 2009.

[131] G. Radbruch: *Paul Johann Anselm Feuerbach: ein Juristenleben*. Wien 1934.

[132] M. Szyszkowska: *Neokantyzm...*, s. 27—28.

[133] J. Zajadło: *Przedmowa do wydania polskiego*. W: G. Radbruch: *Filozofia prawa...*, s. XXXVI. Problematyczna jest forma imienia i nazwiska: Felix Sommlo, gdyż chodzi raczej o Félixa Somló (1873—1920).

tem wskazać jej ogólne założenia filozoficzne"[134]. W przypisie do tego zdania kontynuuje: „(...) wywód niniejszy czerpie z teoretycznych założeń W. Windelbanda i H. Rickerta, a w szczególności z filozofii prawa E. Laska"[135]. To stwierdzenie istotne, ponieważ kontrowersje musi budzić zaliczenie Radbrucha do pozytywizmu prawnego, ale z pewnością kwestia ta jest dyskusyjna.

Pozytywizm prawniczy (prawny) — przeciwstawiony koncepcji prawa natury — oznacza przede wszystkim ważność prawa ze względu na autorytet ustawodawcy. Prawo obowiązuje (ma ważność) ze względu na nie samo i niekoniecznie liczy się tu jego związek z moralnością, a często ten związek bywa pomijany. Do najważniejszych przedstawicieli tak rozumianego pozytywizmu zalicza się wspomnianego już Georga Jellinka, Hansa Kelsena (1881—1973) oraz Herberta Harta[136]. Dodać ponadto trzeba, że ważną rolę w kształtowaniu się pozytywizmu prawniczego odegrał Rudolf von Ihering (1818—1892). Analogicznie do problemów wiążących się z zaliczeniem Radbrucha do określonego nurtu filozofii prawa — także Hans Kelsen nie do końca uznawany jest za przedstawiciela pozytywizmu prawniczego, gdyż bardzo często jego „czysta nauka prawa"[137] postrzegana bywa jako powstała w nawiązaniu do neokantyzmu szkoły marburskiej. Warto dodać, że pozytywizm prawniczy wiąże się ściśle z próbą odpowiedzi na pytanie o relację między moralnością a prawem i z tej perspektywy istotnym wydarzeniem, które pozwoliło wyjaśnić trudności pozytywizmu prawniczego, była debata Herberta Harta z Lonem Luvoisem Fullerem (1902—1978), jaka odbyła się na łamach 71. tomu „Harvard Law Review", wydanego w roku 1958[138]. Pozytywista prawniczy Herbert Hart opublikował tam artykuł zatytułowany *Positivism and the separation of law and morals*[139], Fuller zaś wystąpił w tej dyskusji jako gorący przeciwnik braku związku między prawem i moralnością[140]. Swym poglądom Fuller dał także wyraz w opublikowanej kilka lat później książce *Moral-*

[134] G. Radbruch: *Filozofia prawa*..., s. 7.

[135] Ibidem.

[136] Herbert Lionel Adolphus Hart (1907—1992) był związany z Uniwersytetem w Oksfordzie. W Polsce znany jako autor rozprawy *Pojęcie prawa*. Tłum. J. Woleński. Warszawa 1998.

[137] H. Kelsen: *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*. Leipzig—Wien 1934.

[138] Na temat debaty zob.: J. Zajadło: *Formuła Radbrucha*..., s. 202—212; J. Woleński: *Wstęp. Harta „Pojęcie prawa"*. W: H.L.A. Hart: *Pojęcie prawa*..., s. X—XI.

[139] H.L.A. Hart: *Positivism and the separation of law and morals*. „Harvard Law Review" 1958, vol. 71, no. 4, s. 593—629.

[140] L.L. Fuller: *Positivism and fidelity to law. A reply to Professor Hart*. „Harvard Law Review" 1958, vol. 71, nr 4, s. 630—672.

ność prawa[141]. Warto podkreślić, że Emil Lask, do którego odwołuje się w swych rozważaniach Radbruch, w swoim tekście dotyczącym filozofii prawa podejmuje polemikę z jeszcze innym reprezentantem pozytywizmu prawniczego, a mianowicie z Karlem Magnusem Bergbohmem (1849—1927).

Kłopoty z ustaleniem, czy Radbruch jest, czy też nie jest pozytywistą prawniczym, wiążą się ściśle z tym, co dzisiaj stanowi o uznaniu, jakim się go współcześnie — po latach dominacji totalitaryzmów — darzy w Europie, a mianowicie z wyrażeniem znanym jako formuła Radbrucha. To, co nazywa się formułą Radbrucha, brzmi: „lex iniustissima non est lex", i oznacza, że prawo, które w najbardziej rażący sposób narusza sprawiedliwość, nie jest prawem. Tym samym Radbruch ze stanowiska pozytywizmu prawniczego, choć w gruncie rzeczy nie do końca wiadomo, czy był jego wyznawcą, a kwestia ta jest przecież dyskusyjna, przechodzi na pozycje prawa natury. Dał temu wyraz w roku 1946, publikując artykuł *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*[142], w którym dokonał oceny narodowego socjalizmu i przedstawił to, co znamy jako formułę Radbrucha. „Zasada — pisze Radbruch — »rozkaz znaczy rozkaz« nigdy nie obowiązywała bez ograniczeń. Obowiązek posłuszeństwa wygasał wówczas, gdy rozkazodawca wydał rozkaz w zamiarze przestępczym (...). Natomiast zasada »prawo znaczy prawo« nie znała żadnych ograniczeń. Ów wykwit pozytywistycznej myśli prawniczej zawładnął umysłami niemieckich prawników przy znikomym niemal oporze z ich strony"[143]. W związku z tym Jerzy Oniszczuk tak oto charakteryzuje dwie kwestie jednocześnie, a mianowicie formułę Radbrucha oraz dokonującą się przemianę w myśleniu autora formuły: „Jeżeli chodzi o *G. Radbrucha*, to o ile przed II wojną światową ponad sprawiedliwość materialną stawiał bezpieczeństwo prawne i formalną legalność ustaw, o tyle później odmówił charakteru prawnego, a więc i mocy prawnej, normom, które były normami poprawnymi tylko z punktu widzenia formalnego, a były niesprawiedliwe z punktu widzenia treści"[144].

Jan Woleński zauważa, że Herbert L.A. Hart wskazuje kilka elementów pozytywizmu prawniczego, i je wylicza. „Po pierwsze, pozytywizm jest pewną teorią nauk prawnych, postulującą, że przedmiotem prawoznawstwa jest prawo pozytywne, a narzędziem metoda formalno-dogma-

---

[141] L.L. F u l l e r: *The morality of law*. Chicago 1964. Tłum. polskie L.L. F u l l e r: *Moralność prawa*. Tłum. S. A m s t e r d a m s k i. Warszawa 1978.

[142] G. R a d b r u c h: *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*. „Süddeutsche Juristen-Zeitung" 1946, Nr. 1, s. 105—108. Tłum. polskie: G. R a d b r u c h: *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*. W: I d e m: *Filozofia prawa*..., s. 244—254.

[143] G. R a d b r u c h: *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*..., s. 244.

[144] J. O n i s z c z u k: *Filozofia i teoria prawa*. Warszawa 2008, s. 324.

tyczna. Po drugie, pozytywizm prawniczy jest teorią powstawania prawa i jego istoty: definiuje mianowicie prawo jako wyraz woli suwerena. Po trzecie, pozytywizm jest teorią na temat działań prawników, głównie sędziów: proponuje mianowicie koncepcję stosowania prawa jako dedukcyjnego wyprowadzania konkluzji z ogólnych przepisów i pewnych przesłanek faktualnych (tzw. mechaniczna koncepcja stosowania prawa). Po czwarte, pozytywizm prawniczy jest pewną teorią związku pomiędzy prawem a moralnością: stwierdza mianowicie, że takowy związek nie ma znaczenia dla definicji prawa. Po piąte, pozytywizm prawniczy jest teorią postulującą posłuszeństwo prawu niezależnie od jego treści"[145]. Jeszcze bardziej rozbudowany zestaw tez charakteryzujących pozytywizm prawniczy podaje Jerzy Stelmach. „Pozytywizm prawniczy — pisze — był definiowany na wiele różnych sposobów. Według H.L.A. Harta terminem tym oznaczano w literaturze anglo-amerykańskiej jedno lub więcej spośród następujących twierdzeń: 1) prawa ludzkie są rozkazami, 2) nie ma jakiegoś koniecznego związku pomiędzy prawem i moralnością lub pomiędzy prawem takim, jakie jest, a prawem takim, jakie być powinno, 3) mające znaczną doniosłość studia i badania, dotyczące znaczeń pojęć prawnych, winny być odróżniane — choć nie przeciwstawiane — od badań historycznych, socjologicznych oraz od krytycznych ocen prawa z punktu widzenia moralności lub celów i funkcji społecznych, 4) system prawny jest »zamkniętym systemem logicznym«, z którego konkretna decyzja może być wywnioskowana z określonych uprzednio reguł prawnych wyłącznie za pomocą środków logicznych, 5) sądy etyczne nie mogą być dokonywane — jak sądy o faktach — na podstawie racjonalnej argumentacji, świadectw czy dowodów. Pozytywizm kontynentalny dodawał ponadto do tej listy następujące twierdzenia: 6) porządek prawny jest wyłącznie porządkiem prawa stanowionego, 7) jedynym źródłem prawa jest ustawa, 8) ustawa jest przejawem niczym nie ograniczonej woli suwerena, 9) prawnik jest podległy ustawie bez żadnych wyjątków i ograniczeń"[146]. Problem wszakże polega na tym, czy Radbruch rzeczywiście był reprezentantem pozytywizmu prawniczego, gdyż — jak słusznie zauważa Ewa Nowak — nie był on ani pozytywistą, ani też nie był nawrócony z pozytywizmu[147]. W tej sytuacji trudno o jednoznaczną odpowiedź na tak postawione pytanie, ale warto podkreślić fakt, że najprościej zrozumieć tych, których bez wahania można jednoznacznie zaklasyfikować, chociaż Maria

[145] J. Woleński: *Wstęp. Harta „Pojęcie prawa"*..., s. XIII—XIV.

[146] J. Stelmach: *Pozytywizm prawniczy*. W: J. Stelmach, R. Sarkowicz: *Filozofia prawa XIX i XX wieku*. Kraków 1999, s. 23—24. Por. J. Oniszczuk: *Filozofia i teoria prawa*..., s. 406—407.

[147] Zob. E. Nowak: *Słowo od tłumacza*. W: G. Radbruch: *Filozofia prawa*..., s. LXXVIII.

Szyszkowska o takiej przemianie w odniesieniu do Radbrucha mówi[148]. Natomiast w innym miejscu, analizując stanowisko Radbrucha, stwierdza: „Oryginalność jego teorii polega na tym, że uznaje, iż nie jest czymś różnym od prawa natury taki zespół zasad prawa pozytywnego, który realizuje sprawiedliwość"[149].

Przypisanie Radbrucha do określonej linii interpretacji prawa jest złożone również dlatego, że — o czym już wspomniano — zalicza się go do relatywistycznego nurtu neokantyzmu, co bezpośrednio wiąże go z ujęciem Georga Simmela, ale także z postacią Maxa Webera. „A zatem — stwierdza Radbruch — filozofia prawa byłaby refleksją oceniającą wartość prawa, »teorią słusznego prawa« (Stammler). Jej metoda charakteryzowałaby się dwiema zasadniczymi cechami: metodologicznym dualizmem i relatywizmem"[150]. Przywołany przez Radbrucha Rudolf Stammler (1856—1938) uchodzi z kolei za reprezentanta neokantyzmu marburskiego, chociaż studia skończył w Lipsku, a w latach 1882—1884 był profesorem Uniwersytetu w Marburgu i w tym okresie zaprzyjaźnił się z Natorpem. Z tego też powodu uchodzi za twórcę neokantowskiej teorii prawa, do której trzeba będzie jeszcze powrócić[151]. Mając jednak na względzie relatywizm Radbrucha, Jerzy Oniszczuk zwraca uwagę na związek między jego rozumieniem prawa i koncepcją neokantyzmu badeńskiego, a należy dodać, że chodzi zwłaszcza o Emila Laska rozumienie prawa. „Uważał on — pisze o Radbruchu — że filozofia prawa stawia kwestię wartości, które uzasadniają dodatnio porządek prawny jako sprawiedliwy, a prawo jako słuszne"[152]. Tyle wszakże, że trudno się tu doszukiwać jakiejś oryginalności Laska w ujęciu wartości i fundamentalnego dualizmu między *Sein* a *Sollen*. Cała bowiem filozofia neokantyzmu badeńskiego opiera się na tym fundamentalnym, uwyraźnionym przez Hermanna Lotzego rozróżnieniu, które wszakże niczego nie ujmuje Laska rozumieniu prawa. Ukazanie ścisłego związku Radbrucha z neokantyzmem badeńskim powoduje jednak, że Jerzy Stelmach jego koncepcję przypisuje do teorii prawa natury[153]. Przy tej okazji Stelmach wyjaśnia powód takiego, a nie innego rozpatrywania koncepcji Radbrucha i przypisania jej do

---

[148] Zob. M. Szyszkowska: *Neokantyzm...*, s. 133.

[149] M. Szyszkowska: *Dociekania nad prawem natury, czyli o potrzebach człowieka*. Warszawa 1972, s. 89.

[150] G. Radbruch: *Filozofia prawa...*, s. 13.

[151] Jedną ze swych książek Stammler zadedykował: „Mojemu ukochanemu przyjacielowi Paulowi Natorpowi". R. Stammler: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*. Leipzig 1896, s. III.

[152] J. Oniszczuk: *Filozofia i teoria prawa...*, s. 323.

[153] Zob. J. Stelmach: *Teorie prawa natury*. W: J. Stelmach, R. Sarkowicz: *Filozofia prawa XIX i XX wieku...*, s. 73.

określonego nurtu filozofii prawa. „Odrodzenie — pisze Jerzy Stelmach — prawa natury nastąpiło niewątpliwym kosztem pozytywizmu prawniczego, który oskarżano przede wszystkim o to, że umożliwił »legitymację« systemu prawnego ustrojów autorytarnych"[154]. Tu jednak wyłania się jeszcze jeden problem: relatywizmu Radbrucha.

Charakteryzujący Radbrucha relatywizm, którego źródło tkwi w koncepcjach Georga Simmela oraz Maxa Webera — jest relatywizmem mającym o wiele bardziej złożone początki, niż może się to powszechnie wydawać, i w tym sensie jest ściśle związany z panującym wówczas historyzmem. Historyzm to z kolei niezwykle złożone zjawisko w historii filozofii, które narastało od czasów Hegla i Schleiermachera. W czasach Radbrucha historyzm doczekał się systematycznego opracowania, jakim była klasyczna już dziś książka Ernsta Troeltscha[155]. Na złożoność historyzmu zwracają uwagę badacze, do których z pewnością należy zaliczyć takich myślicieli, jak: Leonhard von Renthe-Fink[156], Herbert Schnädelbach[157] czy wreszcie Anette Wittkau[158]. Złożoność sytuacji, o której mowa, polega również na tym, że w filozofii niemieckiej z czasem powraca problem obecności Hegla. Zwracał na to uwagę Wilhelm Windelband już w mowie akademickiej wygłoszonej w Heidelbergu 25 kwietnia 1910 roku[159], a później Heinrich Levy w wykładzie wygłoszonym w Berlinie 13 stycznia 1926 roku na posiedzeniu berlińskiego oddziału Kant-Gesellschaft[160]. Obecność Hegla wynika natomiast z konieczności uwzględnienia dziejowości w analizach szeroko rozumianej kultury.

Relatywizm Radbrucha jest kwestią bardzo złożoną, która z jednej strony rodzi się w dyskusji z ówcześnie panującym rozumieniem prawa i wartości, z drugiej zaś — o czym była już mowa — wiąże się z panującym historyzmem. Okoliczności te sprawiają, że Radbruch odwołuje się zarówno do Simmela, jak i do Maxa Webera. Zarazem jednak, o czym pisze Anette Wittkau, Radbruch odwołuje się do rozumienia historyzmu

---

[154] Ibidem, s. 74.

[155] E. Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*. Buch 1: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Tübingen 1922.

[156] L. von Renthe-Fink: *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. 2. Aufl. Göttingen 1968.

[157] H. Schnädelbach: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg—München 1974.

[158] A. Wittkau: *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*. Göttingen 1992.

[159] W. Windelband: *Die Erneuerung des Hegelianismus*. In: Idem: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. verm. Aufl. Tübingen 1911, s. 260—276.

[160] H. Levy: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie*...

przez Laska oraz swego przyjaciela Kantorowicza. „Lask i Kantorowicz — stwierdza w dziele poświęconym historyzmowi, w którym ukazuje, na czym polega relacja między nimi — poprawiają teoriopoznawcze nieporozumienia w ujęciu historyzmu przez Stammlera. A ich bardziej zróżnicowane (*differenzierteres*) rozumienie historyzmu będzie w przyszłości rozpowszechnione w prawie (*Jurisprudenz*). W 1914 roku Gustav Radbruch używa pojęcia historyzmu w znaczeniu nadanym mu przez Laska w pierwszym wydaniu swego (dedykowanego Kantorowiczowi) »Grundzüge der Rechtsphilosophie«"[161]. Jak wiadomo, *Filozofia prawa* Radbrucha stanowi poprawioną i rozszerzoną wersję *Grundzüge der Rechtsphilosophie*. Przy okazji wspomina Wittkau o artykule Stammlera, który w tamtym czasie odgrywał ogromną rolę w dyskusji nad kształtem prawa, a później został niemal zapomniany. Tekst ten zatytułowany jest *Über die Methode der geschichtlichen Rechtstheorie* i zawarty został — obok tekstu autorstwa Theodora Kippa (1862—1931) — w księdze dedykowanej Bernhardowi Josephowi Hubertowi Windscheidowi (1817—1892)[162]. Tym, co Radbruch przede wszystkim dostrzega we wspomnianym artykule Stammlera, jest dualizm metodologiczny. „Refleksja — pisze — nad bytem i refleksja nad wartością stanowią dwie oddzielne, w pełni niezależne od siebie domeny — to właśnie jest istotą dualizmu metodologicznego"[163]. Ów dualizm metodologiczny zaakcentował właśnie Stammler, kiedy mówił o szkole historycznej i przeciwstawiał jej metodę filozofii krytycznej. Stammler akcentuje fakt, że metoda historycznej szkoły prawa sprowadza się do „jednolitego sformułowania faktycznych podstaw wszelkiego tworzenia prawa na podstawie uogólniającego badania historycznego"[164]. Taki sposób badania przysparza jednak problemów. „Postępujące naprzód — pisze Stammler — zgodnie z tym sposobem nauczania badanie nie może spełnić tego, czego musi się wymagać od filozoficznego ugruntowania nauki o prawie. Jest on niewystarczający do wyjaśnienia i udowodnienia teorii prawa, a zatem pogląd niektórych zwolenników tego kierunku, że dane wraz z nim ograniczenie byłoby jedynie słuszne, jest naukowo niemożliwy do utrzymania"[165]. Tym samym Stammler odwołuje się do filozofii krytycznej po to, aby przeciwstawić się ujęciu szkoły histo-

[161] A. Wittkau: *Historismus...*, s. 115.

[162] R. Stammler: *Über die Methode der geschichtlichen Rechtstheorie*. In: *Festgabe zu Bernhard Windscheids fünfzigjährigem Doctorjubiläum. Zwei Abhandlungen von Dr. Rudolf Stammler und Dr. Theodor Kipp*. Halle 1889, s. 1—63.

[163] G. Radbruch: *Filozofia prawa...*, s. 13—14.

[164] R. Stammler: *Über die Methode der geschichtlichen Rechtstheorie...*, s. 8.

[165] Ibidem, s. 13.

rycznej, co nie zmienia faktu, że w dalszym ciągu aktualny pozostaje problem historyzmu.

„Prezentowana tutaj metoda — pisze Gustav Radbruch w *Filozofii prawa* — nazywa się *relatywizmem*, ponieważ stawia sobie za zadanie ustalić słuszność (*Richtigkeit*) każdego sądu wartościującego wyłącznie w odniesieniu do pewnego sądu nadrzędnego, na gruncie określonego poglądu na świat i wartość (*Wert- und Weltanschauung*); nie wnika ona już przy tym w słuszność ani owego nadrzędnego sądu, ani światopoglądu. Relatywizm jest jednak domeną rozumu teoretycznego, nie zaś praktycznego. Jako taki oznacza on rezygnację z naukowego uzasadniania stanowisk ostatecznych, choć nie ze stanowiska jako takiego. Relatywizm w naszym wydaniu nie odczuwa pokrewieństwa z postawą Piłata (»co to jest prawda?«), która likwiduje nie tylko rozum teoretyczny, ale i praktyczny. Bliżej mu do Natana Mędrca u Lessinga, dla którego milczenie rozumu teoretycznego staje się najdonioślejszym apelem do rozumu praktycznego: »Kto pierwszy z was wydobędzie z kamienia moc we własnym kręgu«. Albowiem relatywizm zdolny jest dostarczać oparcia różnym światopoglądom, powstrzymując się przed zajęciem jednego, ostatecznego stanowiska, jako że nie ufa żadnemu: na tym właśnie polega sceptycyzm Piłata. Może on jednak trwać przy jednym ze stanowisk i wierzyć w jego słuszność, nie umiejąc jej jednak wykazać: na tym polega agnostycyzm Natana. W grę wchodzi także trzecia możliwość, tzn. powiązanie Natanowego relatywizmu z aktywizmem. Relatywizm może wreszcie zrezygnować z zajęcia stanowiska w obliczu konfliktu wartości, jeżeli uzna je wszystkie za równie prawomocne i bezwzględnie obowiązujące dla ich rzeczników — jeśli wierzy, że stanowiska wykluczające się wzajemnie z naszej perspektywy mogą zgodnie współistnieć z perspektywy jakiejś świadomości wyższej"[166].

Relatywizm może więc być rozumiany rozmaicie, choć warto uwzględnić fakt, że Radbruchowi bliżej raczej do Wilhelma Windelbanda mówiącego o „problematycznym sceptycyzmie" bądź też „problematyzmie" (*Problematizismus*, *Problematicism*)[167], do którego zresztą sam się odwołuje, niż do najprostszych form relatywizmu, jaki zwyczajowo wiąże się ze stanowiskiem sofistów. Mając to na względzie, można mówić o „antynomizmie", który Radbruch wiąże zresztą z postacią Goethego, a dalej — bardziej z agnostycyzmem Natana niż ze sceptycyzmem Piłata[168]. W każdym razie nie wolno identyfikować relatywizmu Radbru-

[166] G. R a d b r u c h: *Filozofia prawa...*, s. 18—20.

[167] Zob. W. W i n d e l b a n d: *Einleitung in die Philosophie*. 2. Aufl. Tübingen 1920, s. 220; I d e m: *An introduction to philosophy*. Transl. by J. M c G a b e. London 1921, s. 189.

[168] Zob. G. R a d b r u c h: *Filozofia prawa...*, s. 20—21.

cha, podobnie zresztą jak relatywizmu Simmela, z prostym zaprzeczeniem absolutyzmu. Potwierdza to zresztą sam Radbruch, odwołując się do stanowiska Friedricha Alberta Langego, które ten zaprezentował w słynnym dziele *Geschichte des Materialismus*...[169], kiedy mówił o prawie i granicach abstrakcji. „Wszystkie prawdy absolutne są fałszywe; relacje zaś mogą być ścisłe. I co jest najważniejsze ze względu na postęp wiedzy: prawda względna, twierdzenie, które jest prawdziwe tylko na podstawie dowolnego założenia, a które różni się od całkowitej rzeczywistości w dokładnie określonym znaczeniu — właśnie takie twierdzenie jest raczej nieporównanie bardziej zdolne trwale sprzyjać naszemu wglądowi niż twierdzenie, które od razu poszukuje przejścia możliwie najbliżej istoty rzeczy, a przy tym pociąga za sobą nieuchronną i w swej doniosłości nieznaną masę błędów"[170]. W polskim tłumaczeniu *Filozofii prawa*[171] Radbrucha gubi się jednak istota rzeczy. Nie chodzi o dowolne założenia, które umożliwiają poznanie istoty bądź też tylko zbliżają nas do istoty rzeczy. Lange jest tu wyrazicielem poglądu, który stanie się później wyróżnikiem szkoły marburskiej — poglądu, że poznanie filozoficzne to poznanie o charakterze nieskończonym. Relatywizm Radbrucha jest więc poglądem, który odwołuje się do stanowiska Kanta jako myśliciela, akcentującego, że „rozum nie jest skarbnicą gotowych poznań teoretycznych. (...) Rozum okazuje się dopiero władzą i umiejętnością poznania prawd i norm"[172]. W takim ujęciu nie jest on — i być nie może — rozumiany dogmatycznie, jako władza, która poznała już rzeczywistość, lecz krytycznie, jako władza poznawania; a więc nie statycznie, lecz dynamicznie.

[169] Do polskiego wydania *Filozofii prawa* Radbrucha wkradł się błąd, gdyż odniesienie jest do *Geschichte der Mathematik* — chociaż takiej książki Lange nigdy nie napisał. Prawdopodobnie też jest to zwykły *lapsus*, ponieważ odniesienie do wydania, tomu, roku wydania oraz strony wskazuje na *Geschichte des Materialismus*...

[170] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 3. Aufl. Iserlohn 1877, s. 455.

[171] Zob. G. R a d b r u c h: *Filozofia prawa*..., s. 19.

[172] Ibidem, s. 23.

9.4. Kierunek psychologiczny

Kierunek psychologiczny wzbudza najwięcej kontrowersji, zwłaszcza z racji systemu filozofa uchodzącego za jego twórcę. Jakob Friedrich Fries (1773—1843), bo o nim mowa, jest myślicielem, który zmarł niewiele później od swego największego oponenta, to znaczy Hegla. Problem w tym, że Fries tworzący swą filozofię w czasach Hegla miał wielu uczniów i zwolenników, którzy należeli do tak zwanej pierwszej szkoły Friesa. Byli wśród nich tacy filozofowie, jak: Ernst Friedrich Apelt, Ernst Sigismund Mirbt (1799—1847), (Johann) Friedrich (August) van Calker (1790—1870), Heinrich Johann Theodor Schmid (1799—1836), który na krótko przed śmiercią opublikował dzieło poświęcone metafizyce ludzkiego wnętrza[1]. Zwolennikami Friesa byli również: botanik Ernst Hallier (1831—1904) i jego wujek Matthias Jakob Schleiden[2], zoolog Oscar Schmidt (1823—1886), a także matematyk Oskar Xavier Schlömilch (1823—1901). W roku 1870, a więc długo po śmierci Friesa, objawił się kolejny wielki myśliciel, a zarazem zwolennik jego filozofii. Był to Jürgen Bona Meyer (1829—1897). W roku 1870 opublikował książkę poświęconą Kantowi, która była jednocześnie próbą obrony stanowiska Friesa[3].

Na początku dwudziestego stulecia do Friesa powraca Leonard Nelson (1882—1927), do zwolenników Friesa należy też Hans Cornelius (właśc. Johannes Wilhelm, 1863—1947). Od roku 1904 Nelson — wspólnie z matematykiem Gerhardem Hessenbergiem (1874—1925) i fizjologiem Karlem Kaiserem (1861—1933) — rozpoczął wydawanie periodyku „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge", który miał stanowić kontynuację ukazującego się w latach 1847—1849 czasopisma „Abhandlungen der Fries'schen Schule". 1 marca 1913 roku założono Towarzystwo Jakoba Friedricha Friesa (Jakob Friedrich Fries-Gesellschaft). Do członków, oprócz wspomnianych już Nelsona, Hessenberga i Kaisera, należeli ponadto: fizjolog i biochemik Otto Fritz Meyerhof (1884—1951), laureat Nagrody Nobla w roku 1922, Ernst Blumenberg (1888—1973), socjolog i ekonomista Carl Brinkmann (1885—1954), historyk i prawnik Heinrich Goesch (1880—1930), ekonomista Alexander Rüstow (1885—1963), teolog Rudolph Otto (1869—1937) i psycholog Walter Baade (1881—1922). Jednakże niedługo po śmierci Nelsona „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge" przestały się ukazywać.

---

[1] H.J.T. Schmid: *Versuch einer Metaphysik der inneren Natur*. Leipzig 1834.

[2] Zob. M.J. Schleiden: *Jacob Friedrich Fries, der Philosoph der Naturforscher. Eine biographische Skizze*. „Westermanns Jahrbuch der Illustierten Deutschen Monatshefte" 1857, Bd. 2, s. 264—278.

[3] J.B. Meyer: *Kant's Psychologie*. Berlin 1870.

9.4.1. Jakob Friedrich Fries

Jakob Friedrich Fries urodził się 23 sierpnia 1773 roku w Barby[4] w Saksonii, w miasteczku, które w tamtym czasie było siedzibą braci morawskich (*Herrnhuter Brüdergemeine*). Wiązało się to prześladowaniami husytów, którzy na początku osiemnastego wieku przenieśli się do Łużyc Górnych i założyli tam osadę Herrnhut, a następnie w roku 1749 przyjęli konfesję ewangelicko-augsburską i zostali zalegalizowani w Saksonii. Wspólnota miała charakter pietystyczny, a zasadzała się na wierności Pismu Świętemu. Ojcem filozofa był Peter Konrad Fries, który 30 listopada 1763 roku poślubił Christiane Sophie Jäschke. Ojciec, mocno zaangażowany w działalność wspólnoty, pozostawał w ciągłych podróżach. To spowodowało, że w zasadzie — jak twierdzi Henke[5] — Fries nie miał żadnego dzieciństwa, gdyż już w piątym roku życia został oddany do zakładu wychowawczego w Niesky (miejscowość położona około 20 kilometrów od Zgorzelca). Jakkolwiek można uznać, że pozbawiono go dzieciństwa, to w zakładzie zyskał Fries dozgonnego przyjaciela, którym był Samuel Christlieb Reichel (1774—1853). Z kolei nieco inaczej potoczyły się losy innego wychowanka zakładu w Niesky, którym był Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768—1834). Schleiermacher urodził się we Wrocławiu, a kiedy miał dziesięć lat, ojciec — Johann Gottlieb — został pastorem ewangelickim parafii w Lędzinach na Górnym Śląsku[6]. Dopiero wiosną 1783 roku Friedrich został wysłany do Pädagogium w Niesky, a jesienią 1785 roku — do seminarium w Barby, a zatem odebrał takie samo wykształcenie jak Fries, w pietystycznym duchu wspólnoty braci morawskich. Henke, biograf Friesa, sugeruje, że już wówczas mogło dojść do ich spotkania[7]. Fries do seminarium w Barby przybył dopiero jesienią 1789 roku, ale Schleiermachera już tam nie było, gdyż opuścił je już w maju 1787 roku i udał się do Halle. W latach 1792—1795 Fries studiował w seminarium teologicznym wspólnoty w Niesky, gdzie jego nauczycielem był Karl Bernhard Garve (1763—1841), który wprowadził go w zawiłości filozofii.

W roku 1796 Fries wyjechał do Lipska, gdzie podjął studia z zakresu prawa, ale już w rok później udał się do Jeny. Kiedy Fries jako student —

[4] E.L.T. Henke: *Jakob Friedrich Fries. Aus seinen handschriftlichen Nachlasse dargestellt*. Leipzig 1867, s. 3.

[5] Zob. ibidem, s. 5.

[6] Wilhelm Dilthey pisze, że ojciec Schleiermachera został skierowany do Pszczyny. Zob. W. Dilthey: *Leben Schleiermachers*. Berlin 1870, s. 10. Nie jest to jednak informacja prawdziwa, gdyż do dziś grób Johanna Schleiermachera znajduje się na cmentarzu parafialnym w Hołdunowie (dzielnica Lędzin), chociaż rzeczywiście w tamtym czasie Lędziny należały do powiatu pszczyńskiego.

[7] E.L.T. Henke: *Jakob Friedrich Fries*..., s. 9.

do Jeny Fries wracał kilka razy, a dwadzieścia lat później pojawił się tam jako profesor — przybył do Jeny, było to miasto na wskroś uniwersyteckie, a wśród pracowników wydziału filozoficznego na uwagę zasługiwali: Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schiller (1759—1805), chemik Johann Friedrich August Göttling (1753—1809), Christoph Schütz (1759—1821), Karl Ludwig von Woltmann (1770—1817) oraz Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761—1819). Fries słuchał przede wszystkim wykładów Fichtego i, jak wspomina, czynił krytyczne notatki. Później opublikował je w formie książki, która przyczyniła się do jego sławy[8]. Lata 1798—1799 spędził Fries w Szwajcarii, chociaż do Jeny powrócił po to, aby zakończyć studia, a na wiosnę 1800 roku był już z powrotem w Jenie z zamiarem napisania habilitacji[9]. Kiedy Fries znalazł się po raz drugi w Jenie, nie było tam już Fichtego, który musiał opuścić uniwersytet w atmosferze podejrzeń o ateizm, ale przebywał tam dwa lata młodszy od Friesa Friedrich Schelling (1775—1854), który był profesorem w Jenie w latach 1798—1805. 21 lutego 1801 roku Fries został doktorem filozofii na Uniwersytecie w Jenie[10], a w latach 1801—1805 pracował tam jako docent prywatny; następnie został powołany na katedrę filozofii i matematyki elementarnej Uniwersytetu w Heidelbergu. W Heidelbergu pracował Fries do roku 1816, czyli do czasu powołania na Uniwersytet w Jenie, a jego miejsce w Heidelbergu zajął wówczas Hegel.

Jeszcze podczas pobytu w Jenie Fries opublikował niezwykle ważną książkę poświęconą filozofii rozumianej w kontekście nauki, ale jednocześnie stanowiącą kontynuację rozważań zawartych w pracy na temat filozofii Reinholda, Fichtego i Schellinga[11]. W roku 1805 wydał jeszcze inną książkę, dotyczącą relacji między wiedzą, wiarą i przeczuciem (*Ahndung*, obecnie *Ahnung*), ale jest ona już sygnowana jako dzieło profesora zwyczajnego w Heidelbergu, a więc ukazała się drukiem po nominacji Friesa[12]. Obydwie rozprawy stanowią nawiązanie do krytyki Fichtego i Schellinga, która znajduje się w książce z roku 1803. Dzieło skonstruowane jest w ten sposób, że Fries analizuje filozofię Johanna Gottlieba Fichtego, później Schellinga, a następnie przedstawia rozumienie historii filozofii przez Fichtego, Reinholda i Schellinga, aby dojść do wniosku, że

---

[8] J. F r i e s: *Reinhold, Fichte und Schelling*. Leipzig 1803. Drugie wydanie ukazało się w rozszerzonej wersji i pod zmienionym tytułem. Zob. J.F. F r i e s: *Polemische Schriften*. Bd. 1. Halle—Leipzig 1824.

[9] Zob. E.L.T. H e n k e: *Jakob Friedrich Fries*..., s. 70.

[10] Zob. ibidem, s. 74.

[11] J. F r i e s: *System der Philosophie als evidente Wissenschaft*. Leipzig 1804.

[12] J.F. F r i e s: *Wissen, Glauben und Ahndung*. Jena 1805. Fries — zgodnie z relacją Henkego — miał przybyć do Heidelbergu już 18 bądź 19 maja 1809 roku. Zob. E.L.T. H e n k e: *Jakob Friedrich Fries*..., s. 105.

należy się odwołać do metody krytycznej. O tym, że Fries bardzo poważnie traktuje swych oponentów, i to z perspektywy filozofii Kanta, świadczy już motto, które zaczerpnął z *Krytyki władzy sądzenia*. „Jeśli — mówi Kant — zaś ktoś, nawet w sprawach (wymagających) najstaranniejszego badania rozumowego, przemawia i rozstrzyga jak geniusz, to jest to wręcz śmieszne; nie wiadomo tylko, z czego bardziej śmiać się należy, czy z kuglarza, który robi dookoła siebie tyle szumu, że nie można o niczym wydać jasnego sądu, ale za to może tym więcej w siebie wmawiać, czy raczej z publiczności, która dobrodusznie wmawia w siebie, że jej niezdolność jasnego zrozumienia i ujęcia (owego) arcydzieła intuicji pochodzi stąd, iż dostarcza się jej masami nowych prawd, w przeciwieństwie do czego zajmowanie się szczegółami (poprzez stosowne wyjaśnienia i zgodne ze szkolnymi zasadami badanie zasad) wydaje się jej tylko partaczeniem"[13]. Widać zatem wyraźnie, że już tutaj ujawnia się postawa charakteryzująca nastawienie Friesa do idealizmu niemieckiego i w tym znaczeniu już tu uwyraźnia się jego „pre-neokantyzm". W tym sensie staje się też Fries pierwszym krytykiem tego odstępstwa od krytycyzmu Kanta, które dokonało się w idealizmie niemieckim. Zarazem książka ukazuje, na czym polega odstępstwo od Kanta, którego dopuścili się Fichte i Schelling. Wiąże się ono z przyjęciem poznania bezpośredniego związanego z istnieniem naoczności intelektualnej. „Widzimy, że dzięki naoczności intelektualnej nie osiągamy celu, aby w miejscu jedności i konieczności, która dzięki refleksji wchodzi do naszego poznania jedynie pośrednio, ustanowić ich bezpośrednie poznanie"[14]. Stąd wyciąga Fries następujący wniosek zawarty w tytule paragrafu, poświęconego metodzie krytycznej: „Sztuka filozofowania polega na metodzie krytycznej"[15]. W rozumieniu Friesa wiąże się to ściśle z przekonaniem, że poznanie może być albo poznaniem historycznym, albo racjonalnym. „Poznanie historyczne — kontynuuje Fries — wynika z jednostkowej naoczności zmysłowej, racjonalne — z refleksji"[16]. Nie wchodząc w szczegóły rozróżnień, jakich dokonuje Fries, wystarczy jedynie wskazać, że jedyny uznawany przezeń rodzaj naoczności to naoczność zmysłowa. Tym samym potwierdza swą krytykę idealizmu niemieckiego, który w uzasadnieniu filozofii posiłkuje się naocznością intelektualną. Fries bowiem utrzymuje, że „wszelka nasza naoczność, nie tylko zewnętrzna, lecz także wewnętrzna, jest naocznością zmysłową"[17].

---

[13] I. K a n t: *Krytyka władzy sądzenia*. Tłum. J. G a ł e c k i. Przejrzał A. L a n d m a n. Warszawa 1986, s. 236—237 (§ 47).

[14] J. F r i e s: *Reinhold, Fichte und Schelling...*, s. 224.

[15] Ibidem, s. 245.

[16] Ibidem, s. 249—250.

[17] J. F r i e s: *System der Philosophie als evidente Wissenschaft...*, s. 81.

Teza ta znajduje potwierdzenie w drugim wydaniu rozprawy z roku 1803, które ukazało się o wiele później, bo w roku 1824, wydanie, w którym autor zamieścił dwa aneksy. Pierwszy stanowi ocenę książek Friedricha Bouterweka[18], Gottloba Ernesta Schulzego i Johanna Friedricha Herbarta[19], natomiast drugi nosi tytuł *Von der Aufgabe der anthropologischen Kritik der Vernunft* (*O zadaniu antropologicznej krytyki rozumu*)[20]. Jeśli chodzi o Bouterweka, to Fries dokonuje oceny dwutomowego dzieła *Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften*...[21], przy czym odwołuje się do wydania pierwszego z 1813 roku[22]. Kolejnym recenzowanym przezeń dziełem jest *Encyklopedia nauk filozoficznych*...[23], którą napisał Gottlob Ernest Schulze, autor słynnego, wydanego anonimowo *Aenesidemusa*...[24]. Wreszcie jeśli chodzi o Herbarta, to przedmiotem recenzji autor *Polemische Schriften* uczynił jego *Podręcznik do wprowadzenia do filozofii*[25]. Recenzje nie są krytyczne, ale wskazują konieczność nowego, antropologicznego ugruntowania filozofii — ten antropologiczny zwrot wiąże się z dziełem z roku 1807, choć jego symptomy dają się zauważyć wcześniej — i w tym sensie są już dowodem ewolucji myślenia Friesa. W drugim wydaniu brakuje ostatniego — zdaje się najważniejszego — rozdziału, zatytułowanego *Metoda krytyczna*[26], co jednak ściśle musi się wiązać ze znaczeniem roku 1807 dla filozofowania Friesa, w którym po raz pierwszy publikuje swe najważniejsze dzieło. W roku 1804 ukazał się drukiem jego *System filozofii*, w którym znajduje się jedna z pierwszych definicji filozofii pokazująca przemianę myślenia autora. Jeszcze we wprowadzeniu do *Reinhold, Fichte und Schelling* pisał: „Moim zamiarem jest ukazanie częściowo polemicznie, częściowo krytycznie przedstawienia najnowszej historii filozofii, w rozwoju idei Fichteańskiego systemu jako idealizmu transcendentalnego (zgodnie z przywłaszczoną przez niego nazwą) na podstawie tak zwanego literalnego kantyzmu i oczyszczenie tego idealizmu aż do czysto dogmatycznego

[18] Friedrich Bouterwek znany jest także jako Friedrich Ludewig Bouterweck.

[19] J.F. F r i e s: *Polemische Schriften. Erster Band*..., s. 317—332.

[20] Ibidem, s. 333—359.

[21] F. B o u t e r w e k: *Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach einem neuen System entworfen*. Theil 1: *Einleitung. Apodiktik. Metaphysik. Religionsphilosophie*; Theil 2: *Allgemeine praktische Philosophie. Philosophische Moral. Naturrecht und Anfangsgründe der Politik*. 2. verm. Aufl. Göttingen 1820.

[22] Zob. J.F. F r i e s: *Polemische Schriften*. Bd. 1..., s. 317.

[23] G.E. S c h u l z e: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften zum Gebrauche für seine Vorlesungen*. Göttingen 1814.

[24] *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaaßungen der Vernunftkritik*. 1792.

[25] J.F. Herbart: *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. Königsberg 1813.

[26] J. F r i e s: *Reinhold, Fichte und Schelling*..., s. 245—324.

systemu, który Schelling rozwija jako system tożsamości"[27]. Tymczasem już na początku *System der Philosophie* pada stwierdzenie: „(...) głównym zadaniem filozofii jest więc rozwiązanie pytania o ostateczne powołanie człowieka"[28]. Oczywiście, nie zmienia to faktu, że filozofia nadal pozostaje nauką, której przedmiotem jest poznanie prawdy, a najważniejsza kwestia w jej ramach to kwestia metody, wiążącej się ściśle ze „sztuką filozofowania". Niemniej jednak antropologia zaczyna odgrywać coraz donioślejszą rolę w rozważaniach Friesa, a tym samym zwraca uwagę na doświadczenie wewnętrzne[29]. Jest to niezwykle znaczący moment w filozofii Friesa, gdyż wyakcentowanie antropologii decyduje o uznaniu go za psychologistę, co czyni Kuno Fischer. „Pytanie o ugruntowanie — pisze we wprowadzeniu do piątego tomu swej *Geschichte der neuern Philosophie* — odkrytej przez Kanta zdolności transcendentalnej zbiega się z pytaniem: czym jest krytyka? co jedynie może być bardziej konsekwentne: psychologia czy metafizyka? W tym tkwi kwestia sporna, która filozofię pokantowską dzieli na dwa różne kierunki. Czymże innym może być poznanie ludzkiego rozumu jak samopoznaniem, samoobserwacją, psychologią? Tak mówią jedni. Jak można chcieć, aby psychologia była filozoficzną nauką podstawową, skoro przecież sama — jak wszystkie nauki doświadczalne — musi być koniecznie ugruntowana? W ten sposób odpowiadają drudzy. (...) Psychologiczna kontynuacja i odnowienie Kantowskiej krytyki, owa tak zwana krytyka antropologiczna, znajduje swe zasadnicze przedstawienie u J.Fr. F r i e s a i jego zwolenników"[30]. Tym samym kłopoty z rozumieniem filozofii Friesa sprowadzają się do postawienia przez Fischera znaku równości pomiędzy samopoznaniem, samoobserwacją i psychologią. Akcentuje to wnuk Friesa Heinrich Eggeling (1838—1911), który podkreśla, że takie ujęcie filozofii Kanta przez Friesa uznaje Fischer za odstępstwo od doktryny myśliciela z Królewca i za naukę błędną[31]. Także Theodor Elsenhans (1862—1918) utrzymuje, że

---

[27] Ibidem, s. 2.

[28] „Die Hauptaufgabe aller Philosophie ist also die Auflösung der Frage nach der endlichen Bestimmung des Menschen". J. F r i e s: *System der Philosophie als evidente Wissenschaft*..., s. 3.

[29] Zob. ibidem, s. 34.

[30] K. F i s c h e r: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5: *Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg 1869, s. 14.

[31] Zob. H. E g g e l i n g: *Kant und Fries. Die anthropologische Auffassung der „Kritik der reinen Vernunft" in ihren wesentlichen Punkten erörtert*. Braunschweig 1875, s. 11. Tekst został przedrukowany w 2. zeszycie „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge", przy czym opatrzono go uwagą, że jest to niepublikowana habilitacja. Zob. I d e m: *Kant und Fries. Die anthropologische Auffassung der Kritik der reinen Vernunft in ihren wesentlichen Punkten erörtert*. „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge" 1905, Bd. 1, Heft 2, s. 191—231.

związek Friesa z psychologizmem jest niezaprzeczalny[32]. Z kolei dzieło *Wissen, Glaube und Ahndung* przynosi przede wszystkim analizy dotyczące metafizyki w rozumieniu Kantowskim. Fries bowiem ukazuje konsekwencję rozumienia rzeczy samej w sobie, czemu daje wyraz już w tytule pierwszego rozdziału książki: *Byt skończony a byt wieczny albo zjawisko i rzecz sama w sobie*[33]. Zarazem jednak sugeruje to, że Fries nie uchwycił transcendentalnego rozumienia rzeczy samej w sobie, ale — jak większość filozofów intepretujących Kanta w dziewiętnastym wieku — pozostał przy jej rozumieniu metafizycznym. Tak właśnie stanowisko Friesa postrzega Otto Liebmann, który taki stan uznaje za regres w porównaniu ze stanowiskiem Locke'a[34]. W odniesieniu do dzieła *Wissen, Glaube und Ahndung* zauważa Überweg, że mowa tu o trzech formach bycia przekonanym, a mianowicie o zrozumiałej wiedzy, o koniecznej wierze i o przeczuciu, które towarzyszy uczuciom religijno-estetycznym[35]. Nie wolno jednak zapominać, że już w roku 1798 opublikował Fries swój programowy tekst pod tytułem *Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik*[36]. Natomiast w roku 1803, w którym ukazała się pierwsza polemika z idealistami niemieckimi, wydał także dzieło z zakresu filozofii prawa[37].

Od roku 1805 Fries pracował na Uniwersytecie w Heidelbergu, a 22 kwietnia 1806 roku poślubił Karoline Erdmann. Pobyt w Heidelbergu był dla Friesa niezwykle interesujący z tego powodu, że w roku 1807 — w roku, w którym Hegel opublikował *Fenomenologię ducha* — wydał swe najważniejsze dzieło. Książkę poprzedziło opublikowanie dwóch mniejszych tekstów, a mianowicie polemiki z Fichtem i Schellingiem[38] oraz rozprawy zatytułowanej *Atomistik und Dynamik*, która została zamieszczona w trzecim tomie *Studien* wydawanych przez teologa Carla Dauba (1765—1836) i filologa klasycznego Georga Friedricha Creuzera

---

[32] Zob. T. Elsenhans: *Das Kant-Friesische Problem*. Heidelberg 1902, s. 1—3.

[33] J.F. Fries: *Wissen, Glauben und Ahndung...*, s. 3.

[34] Zob. O. Liebmann: *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*. Stuttgart 1865, s. 150.

[35] Zob. F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. 13. Aufl. Basel 1951, s. 147.

[36] W. Röd: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie der Neuzeit 3*. Teil 1: *Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer*. München 2006, s. 192.

[37] J. Fries: *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung. Mit Beleuchtung der gewöhnlichen Fehler in der Bearbeitung des Naturrechts*. Jena 1803.

[38] J. Fries: *Fichtes und Schellings neueste Lehren von Gott und der Welt*. Heidelberg 1807.

(1771—1858)[39]. Opublikowanie tej ostatniej pracy wynikało z faktu, że Fries otrzymał w Heidelbergu katedrę filozofii i matematyki, później rozszerzoną o fizykę, co zaowocowało między innymi publikacjami w tej dziedzinie. Do najważniejszych należą *Szkic systemu fizyki teoretycznej*[40] oraz — powstała już w Jenie — *Matematyczna filozofia przyrody*[41]. W tym czasie pracował też nad swą najważniejszą pracą, o której już 8 grudnia 1806 roku pisał do swego przyjaciela Samuela Reichela, że została oddana do wydawnictwa[42]. Wreszcie w roku 1807 ukazała się rozprawa zatytułowana *Nowa krytyka rozumu*[43], która miała wstrząsnąć światem — zwłaszcza w kontekście idealizmu Fichtego i Schellinga, gdyż była nawiązaniem do Kanta. Oczekiwanego sukcesu jednak nie odniosła. W latach 1828—1931 ukazało się wydanie drugie, którego tom pierwszy wyszedł w roku 1828, a tomy drugi i trzeci — w roku 1831. Ale poważna zmiana w wydaniu drugim — czego bardzo często nie zauważają interpretatorzy — miała związek z tytułem, albowiem dzieło zostało opatrzone tytułem *Nowa albo antropologiczna krytyka rozumu*[44], a pierwsza część zachowała prawie niezmienioną formę[45].

„Moja kontynuacja — pisze Fries w przedmowie do pierwszego wydania *Neue Kritik der Vernunft* — zwłaszcza badań Arystotelesa i Kanta ma swą wartość tylko w najbardziej rygorystycznym i najściślejszym roszczeniu prawdy"[46]. Zatem już tutaj uwyraźnia Fries swą świadomość odstępstwa od Kanta, chociaż owa świadomość towarzyszyła Friesowi raczej zawsze, a ostateczny wyraz znalazła w książce *System filozofii*... Już w przedmowie do niej Fries stwierdza, że „wszystko zależy tutaj od antropologicznego ugruntowania metafizyki"[47]. Wprawdzie to antropologiczne ugruntowanie metafizyki, ów zwrot antropologiczny, jeszcze się tu nie dokonuje, ale pojawiają się jego symptomy, związane z nieustanną krytyką idealizmu niemieckiego. We wprowadzeniu do *Nowej krytyki rozumu* Fries zwraca uwagę na zmieniające się filozoficzne mody, od których on sam się dystansuje, i podkreśla, że zgodnie z panującą modą współcze-

---

[39] J. F r i e s: *Atomistik und Dynamik*. In: *Studien*. Hrsg. von C. D a u b, F. G r e u z e r. Bd. 3. Heidelberg 1807, s. 201—235.

[40] J.F. F r i e s: *Entwurf des Systems der theoretischen Physik. Zum Gebrauche bei seinen Vorlesungen*. Heidelberg 1813.

[41] J.F. F r i e s: *Die mathematische Naturphilosophie nach philosophischer Methode bearbeitet*. Heidelberg 1822.

[42] Zob. E.L.T. H e n k e: *Jakob Friedrich Fries*..., s. 117.

[43] J.F. F r i e s: *Neue Kritik der Vernunft*. 3 Bde. Heidelberg 1807.

[44] J.F. F r i e s: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. 3 Bde. 2. Aufl. Heidelberg 1828—1831.

[45] Zob. E.L.T. H e n k e: *Jakob Friedrich Fries*..., s. 249.

[46] J.F. F r i e s: *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. II.

[47] J. F r i e s: *System der Philosophie als evidente Wissenschaft*..., s. XI.

sna mu filozofia jest „filozofią wszechświata"[48]. Przy okazji warto wspomnieć, że już wcześniej Fries apelował, by odróżnić dwa rodzaje jedności po to, aby nie popełnić błędu idealistów niemieckich. „Jedność nauki — pisał w *Systemie filozofii*... — polega na jedności pryncypium, ale nie na jedności zasady, a raczej każdy system musi mieć więcej zasad, ponieważ na podstawie jednego twierdzenia nie jest możliwy żaden wniosek"[49]. Problemem jest jednak zwrot antropologiczny, którego źródeł dopatruje się Fries u Kanta, kiedy stwierdza, że „Kant przez swe poznanie transcendentalne miał właściwie na myśli psychologiczne albo lepiej: antropologiczne poznanie"[50]. Kantowski przesąd racjonalizmu, o którym mówi Fries, polega — jego zdaniem — na tym, że poznanie transcendentalne jest dla Kanta rodzajem poznania *a priori*, ale tym samym autor *Krytyki czystego rozumu* „zapoznał jego empiryczną, psychologiczną naturę"[51]. Na ten aspekt filozofii Friesa zwraca uwagę wielu badaczy jego filozofii. Czynią tak na przykład: (Arno) Hermann Leser (1873—1937)[52], Hermann (Theodor) Strasosky (1866—1950)[53], Theodor Elsenhans[54] czy też Walter Mechler[55]. Teza Lesera jest następująca: problem Friesa sprowadza się do nieujmowania psychologii w zwyczajowym sensie i nazywania jej najczęściej antropologią bądź też antropologią filozoficzną[56]. „Samopoznanie — pisze Fries — jest więc roszczeniem, badaniem rozumu, znajomością wewnętrznej natury ducha, antropologią!"[57]. Nieco dalej jednak sprawa się komplikuje. „(...) antropologię rozumie się albo p r a g m a t y c z n i e, poznanie ludzkie jako poznanie świata, jako sztukę oceny człowieka w jego działaniach, albo f i z j o l o g i c z n i e, przyrodoznaw-

[48] J.F. F r i e s: *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. IX.

[49] J. F r i e s: *System der Philosophie als evidente Wissenschaft*..., s. 145.

[50] J.F. F r i e s: *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. XXXV—XXXVI.

[51] Ibidem, s. XXXVI.

[52] A.H. L e s e r: *Die zwei Hauptmomente der kritischen Methode Kants und ihr Verhältnis zur Methode von Fries*. Dresden 1900.

[53] H. S t r a s o s k y: *Jacob Friedrich Fries als Kritiker der Kantischen Erkenntnistheorie. Eine Antikritik*. Jena 1891.

[54] T. E l s e n h a n s: *Das Kant-Friesische Problem*...; I d e m: *Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Bd. 1: *Historischer Teil. Jakob Friedrich Fries als Erkenntniskritiker und sein Verhältnis zu Kant*; Bd. 2: *Kritisch-Systematischer Teil. Grundlegung der Erkenntnistheorie als Ergebnis einer Auseinanderseutzung mit Kant vom Standpunkte der Friesischen Problemstellung*. Giessen 1906.

[55] W. M e c h l e r: *Die Erkenntnislehre bei Fries, aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritische erörtert*. Berlin 1911.

[56] Zob. A.H. L e s e r: *Die zwei Hauptmomente der kritischen Methode Kants*..., s. 26. Por. J.F. F r i e s: *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. XXXVIII.

[57] J.F. F r i e s: *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. XXXIX. Por. I d e m: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. 32.

stwo (*Naturlehre*) o człowieku jako naukę systematyczną"[58]. Zarazem jednak Fries podkreśla znaczenie tej antropologii dla filozofii i pisze: „Stanowi ona prawdziwe podstawowe badanie filozofii; jej stanowisko jest wyłącznym s t a n o w i s k i e m o c z y w i s t o ś c i w odniesieniu do rzeczy spekulatywnych"[59].

Friesowi idzie o doświadczenie wewnętrzne, które w jego ujęciu ma stanowić podstawę filozofii, a tymczasem Kant wziął pod uwagę tylko poznanie *a priori* jako jedyny rodzaj poznania transcendentalnego, natomiast nie uwzględnił jego psychologicznej natury. Dlatego też, mając na względzie ten fakt, Fries stwierdza: „Obszar filozoficznej antropologii stanowi więc tylko doświadczenie wewnętrzne, a jej przedmiotem jest człowiek, tak jak możemy siebie poznać wewnętrznie"[60]. Problem jednak ujawnia się tu dlatego, że w swych podziałach nauk Fries stawia znak równości między empiryczną psychologią i psychiczną antropologią[61]. Interesujące jest to, że skoro Fries podkreśla znaczenie psychologii empirycznej, to odstępując od nauki Kanta, powinien znaleźć uznanie w oczach Franza Brentana. Tymczasem w swej *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*[62] nie wymienia nazwiska Friesa. Co charakterystyczne, Fries mówi o konieczności odróżnienia przedstawienia jako aktu psychicznego od przedmiotu tego przedstawienia[63], co później pojawia się u Brentana. Problem Friesa podjął w roku 1912 Alfred Kastil (1874—1950), uczeń Brentana, profesor Uniwersytetu w Innsbrucku, publikując dzieło poświęcone rozumieniu poznania[64]. Rzecz jednak w tym, że w swym dziele Kastil analizuje nie tylko filozofię Friesa — i oczywiście Kanta — ale także jej rozumienie w ramach nowej szkoły Friesa, w której decydującą rolę odgrywa Leonard Nelson. Nie rozwiązuje to jednak kwestii samego Friesa.

Wydaje się, że właśnie Gerhard Lehmann najtrafniej charakteryzuje filozofię Friesa, kiedy zwraca uwagę na fakt, że stanowi ona połączenie wielu motywów charakterystycznych dla filozofowania na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku i z tego powodu jest niemożliwa do

---

[58] J.F. F r i e s: *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. XL.

[59] J.F. F r i e s: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. 37.

[60] J.F. F r i e s: *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. XLI.

[61] Zob. ibidem, s. XLI. Por. J.F. F r i e s: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. 33.

[62] F. B r e n t a n o: *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Bd. 1. Leipzig 1874. Tłum. polskie: F. B r e n t a n o: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Tłum. W. G a l e w i c z. Warszawa 1999.

[63] Zob. J.F. F r i e s: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. 88.

[64] A. K a s t i l: *Jakob Friedrich Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis. Eine Nachprüfung seiner Reform der theoretischen Philosophie Kants*. Göttingen 1912.

uchwycenia bez idealistycznej metafizyki. „Wprawdzie — pisze Lehmann — w każdym elemencie nawiązuje Fries do Kanta, ale od Fichtego przejmuje myśl o czystej aktywności Ja, od Schellinga nieświadomą organizację rozumu jako »przyrodę«, od Jacobiego poznanie bezpośrednie, do którego odnosi się tylko intelekt, a które nie może być wytworzone ani zmienione wskutek refleksji. Fries w takim samym stopniu jest zobowiązany wobec Reinholda i filozofów naczelnej zasady (*Grundsatzphilosophen*), Maimona i Schulzego, jak i wobec romantyków; w wielu punktach styka się ze Schleiermacherem, w jednym punkcie zbliża się nawet do Eschenmayera (a mianowicie w jego nauce o »przeczuciu«): pomimo wyrażonej empirystycznej postawy zasadniczej jest filozofem wiary, pomimo mocno realistycznego zabarwienia jest idealistą"[65]. Natomiast w innym miejscu Lehmann potwierdza ową złożoność filozofii autora *Neue Kritik der Vernunft*. „Fries — pisze w *Geschichte der Philosophie* — pisma Kanta czytał już w Niesky (tam zakazane) i zawsze określał się jako uczeń Kanta. Stawianie pytań przez niego jest jednak w takim samym stopniu warunkowane filozofią naczelnej zasady (Reinhold i Fichte), leibnizjanizmem (Platner) i filozofią Jacobiego"[66]. Interesujące jest, że Ernst Platner (1744—1818) był przede wszystkim nauczycielem Karla Leonharda Reinholda, który słuchał jego wykładów w Lipsku. Nie zmienia to faktu, że właśnie „eklektyczny" charakter filozofii Friesa przysparza licznych trudności z jej jednoznacznym rozumieniem. Zwraca na to uwagę również Wolfgang Röd, który podkreśla, że tytułem swego najważniejszego dzieła „Fries wprawdzie nawiązuje do pierwszej krytyki Kanta, ale jednocześnie proponuje drogę różną od Kantowskiej: inaczej niż Kant, antropologię, a więc naukę doświadczalną, rozważa jako podstawę filozofii"[67].

W roku 1811 Fries opublikował książkę poświęconą logice, która ukazała się w dwóch wersjach, a mianowicie w wersji rozszerzonej — jako *System logiki...*[68], oraz w węższej wersji — jako *Zarys logiki...*[69] i w tejże ukazała się jeszcze dwa razy za życia autora, a mianowicie w roku 1819 oraz roku 1837. Fries rozpoczyna od ukazania różnicy pomiędzy logiką demonstratywną a logiką antropologiczną, co jednak wiąże się z pewnymi

---

[65] G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931, s. 118—119. Por. rozdział 2.2.

[66] G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953, s. 126.

[67] W. Röd: *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*. Bd. 2: *17. bis 20. Jahrhundert*. München 1996, s. 186.

[68] J.F. Fries: *System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*. Heidelberg 1811.

[69] J.F. Fries: *Grundriß der Logik. Ein Lehrbuch zum Gebrauch für Schulen und Universitäten*. Heidelberg 1811.

trudnościami. „Pierwsza — pisze Fries — jest nauką poznania analitycznego albo nauką o prawach możliwości pomyślenia (*Denkbarkeit*) rzeczy, druga jest nauką o naturze i istocie naszego intelektu”[70]. Skoro zatem logika antropologiczna jest nauką, której przedmiot stanowi natura i istota intelektu, to niekoniecznie musi się ona wiązać z psychologizmem. Oczywiście, jeśli psychologizm wiązać z każdą postacią mówienia o ludzkim duchu, to bez wątpienia Fries jest psychologistą. Jest nim, ponieważ rozważaniom transcendentalnym Kanta nadaje charakter rozważań antropologicznych. Problem w tym, czy rzeczywiście taka ocena jego stanowiska jest uprawomocniona? Gdyby bowiem tak było, każdy przejaw filozofowania odbiegający od filozofowania w duchu Kanta, Maimona, Fichtego i szkoły marburskiej należałoby uznać za przejaw psychologizmu. Problem jednak w tym, czy jest to rzeczywiście możliwe. Tym bardziej jest to interesujące, że — jak zauważa Hariolf Oberer — „Cohen w swej »Logik der reinen Erkenntnis« włączył »psychologię« do systemu filozofii jako teorię jedności świadomości”[71]. Zarazem jednak wyłania się tu problem poznania w ogóle[72]. Warto się również odwołać do oceny filozofii Kanta dokonanej przez Friesa niemal na końcu swej życiowej drogi, kiedy w drugim tomie swej *Historii filozofii*... (1840) mówi o brakach występujących w koncepcji filozofa z Królewca[73]. Za najważniejszy brak filozofii Kanta uznaje fakt, że w swym systemie nie uwzględnił w wystarczającym stopniu psychologii i logiki[74], a z kolei fakt, że filozofia Kanta jest uwikłana w spór idealizmu z realizmem, stał się przyczyną trudności z jej rozumieniem, jakich — zdaniem Friesa — doświadczył Jacobi[75].

W roku 1812 Fries opublikował pracę, w której zdradza swe filozoficzne sympatie, potwierdzając pozytywny stosunek do filozofii Friedricha Heinricha Jacobiego i krytyczny względem Schellinga. Książka zatytułowana *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst*...[76] była odpowie-

[70] Ibidem, s. 4.

[71] H. Oberer: *Transzendentalsphäre und konkrete Subjektivität. Ein zentrales Thema der neueren Transzendentalphilosophie*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskusion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 113. Zob. H. Cohen: *System der Philosophie*. Theil 1: *Logik der reinen Erkenntniss*. Berlin 1902, s. 19—21.

[72] Na ten temat zob. L. Nelson: *Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii. Rozdział z nauki o metodzie*. W: Idem: *O sztuce filozofowania*. Tłum. T. Kononowicz, P. Waszczenko. Kraków 1994, s. 43—113.

[73] J.F. Fries: *Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung*. Bd. 2. Halle 1840, s. 574—632.

[74] Zob. ibidem, s. 576.

[75] Zob. ibidem, s. 583.

[76] J.F. Fries: *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F.W.J. Schelling*. Heidelberg 1812.

dzią na wydane rok wcześniej dzieło Jacobiego zawierające polemikę ze stanowiskiem Schellinga[77]. Interesujący jest motyw uznania nauki Jacobiego, gdyż Fries za największą jego zasługę poczytuje stwierdzenie — za zwolennikami empiryzmu brytyjskiego — że umysł jest czysty oraz że za pomocą dowodu można ugruntować prawdę. Fries podkreśla znaczenie wiary leżącej u podstaw samozrozumiałości w przyjęciu punktu wyjścia filozofowania Jacobiego i mając na względzie stanowisko Jacobiego, pisze: „(...) miał rację w swej polemice z Mendelssohnem, z Kantem, z Fichtem i w końcu z Schellingiem"[78]. W czasie pobytu w Heidelbergu, a mianowicie w roku 1814, opublikował jeszcze opowiadanie zatytułowane *Julius und Evagoras*[79] oraz książkę *Μετανοεῖτε. Bekehrt Euch!*[80]. Ta ostatnia, niewielka, bo licząca 51 stron, broszura została opublikowana anonimowo i wyrażała „jego nadzieje i życzenia dla Niemiec"[81], a pretekstem była bitwa pod Lipskiem (16—19 października 1813). W roku 1816 Fries opuścił Heidelberg i po raz kolejny udał się do Jeny, w której przebywał do śmierci. Wcześniej jednak — o czym była już mowa w pierwszej części — został pozbawiony możliwości wykładania ze względu na swe sympatie wobec studentów. Spotkała go z tego powodu również krytyka ze strony Hegla, a Herbert Schnädelbach mówi wprost, że Hegel okazuje „głęboką pogardę psychologizującemu kantyście, jakim był Jakob Friedrich Fries"[82].

Wniosek, jaki Fries wysnuł z rozważań Jacobiego zawartych w jego polemice z Schellingiem, brzmi następująco: „Nowe ugruntowanie filozofii, niewznoszące się na przeprowadzeniu dowodu, powinno nam ujawnić samopoznanie, które niesie w sobie objawienie nie tylko wiedzy, lecz także wiary ludzkiego ducha"[83]. Znajduje to potwierdzenie już w *Neue Kritik der Vernunft*, kiedy Fries, mówiąc o trzech rodzajach antropologii (medycznej, filozoficznej i porównawczej), podkreśla, że domeną antropologii filozoficznej jest doświadczenie wewnętrzne[84]. Z tym nowym, odmiennym od Hegla pojęciem antropologii wiąże się znacząca modyfikacja pojęcia rozumu, gdyż Fries będzie twierdzić, że poznanie jest możliwe dzięki czystej samo-

---

[77] F.H. Jacobi: *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*. Leipzig 1811.

[78] Ibidem, s. 39.

[79] J.F. Fries: *Julius und Evagoras oder: Die neue Republik*. 2 Bde. Heidelberg 1814.

[80] J.F. Fries: *Μετανοεῖτε. Bekehrt Euch!*. Heidelberg 1814.

[81] E.L.T. Henke: *Jakob Friedrich Fries...*, s. 147.

[82] H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006, s. 87.

[83] J.F. Fries: *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst...*, s. 45.

[84] Zob. J.F. Fries: *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. XLI. Por. Idem: *Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes*. Bd. 1. Jena 1820, s. 2.

wiedzy, co wiąże się ze wskazaniem bezpośredniego charakteru poznania. Dlatego też pisze on, że „rozum jest władzą (*Vermögen*) całości poznania bezpośredniego"[85]. W tym kontekście mówi o trzech rodzajach świadomości. „Wtedy jest ona trojakiego rodzaju: 1) są to pierwotne materialne określenia formalnej apercepcji na podstawie istoty rozumu albo p o z n a n i a *a p r i o r i*; 2) empiryczne materialne określenia za pomocą zmysłów we wrażeniu albo n a o c z n o ś ć z m y s ł o w a; 3) bezpośrednie materialne określenie transcendentalnej apercepcji albo czysta s a m o w i e d z a"[86]. Problem poznania bezpośredniego podejmuje Fries w wyniku rozważenia kwestii poznania form apriorycznych. Twierdzi on bowiem, że poznanie dokonuje się za pośrednictwem doświadczenia wewnętrznego, które leży u podstaw wszelkiej refleksji. „Jedynie słuszny — stwierdza w *Neue Kritik der Vernunft* — jest podział: wszelkie nasze poznanie jest albo naocznością, albo pojęciem, o ile rozważamy je tak, jak jest ono bezpośrednim przedmiotem spostrzeżenia wewnętrznego. Naszych poznań stajemy się świadomi tylko jako naoczności bądź za pośrednictwem pojęć. Jednakże wtedy, kiedy nie ujmujemy tego wyłącznego stosunku ponownej świadomości (*Wiederbewußtseyns*) naszych poznań w naszym wnętrzu, lecz jego b e z p o ś r e d n i e i s t n i e n i e w u m y ś l e, tamten podział jest niekompletny. Obok jasnych przedstawień naoczności i pojęć istnieją jeszcze ciemne przedstawienia i do nich należy zwłaszcza bezpośrednie, niewypowiedziane, własne poznanie rozumu"[87]. Windelband uznaje to za motyw Leibnizjański w filozofii Friesa, chociaż jednocześnie podkreśla istnienie w jego pismach motywu, który łączy go z Kantem i Jacobim. Tym samym podkreśla Windelband, że antropologiczne ugruntowanie kategorii wynika w rozważaniach Friesa z faktu, że „wymagane przez filozofię krytyczną poznanie form apriorycznych winno samo być *a posteriori*, a mianowicie następować na drodze d o ś w i a d c z e n i a w e w n ę t r z n e g o"[88]. Carl Grapengiesser z kolei podkreśla, że określenie „poznanie bezpośrednie" wprowadza w błąd, gdyż oznacza, że poznanie bezpośrednie to poznanie wrodzone, a to nie jest zgodne ani z intencją Friesa, ani też z intencją Kanta. „Raczej — stwierdza Grapengiesser — rozumiał przez nie poznanie, które nabywamy jakby przez instynktowną, pierwotną, naturalną, źródłową wypowiedź (*Aeußerung*) naszych władz poznawczych"[89].

---

[85] J.F. F r i e s: *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 2..., s. 80.

[86] Ibidem, s. 71.

[87] J.F. F r i e s: *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. 205—206.

[88] W. W i n d e l b a n d: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mit einem Schlußkapitel „Die Philosophie im 20. Jahrhundert"*. Hrsg. von H. H e i m s o e t h. 13. Aufl. Tübingen 1935, s. 484.

[89] G. G r a p e n g i e s s e r: *Die transcendentale Deduction. Kant und Fries. (Mit Beziehung auf die Schriften J.B. Meyer, O. Liebmann, Kuno Fischer, Ed. Zeller,*

Lata działalności w Jenie już na początku zostały przerwane bądź też bardzo wyraźnie zakłócone trudnościami związanymi z udziałem Friesa w święcie korporacji studenckich — *Wartburgfest* — w roku 1817, kiedy to wygłosił dla nich przemówienie[90]. Już wtedy znalazł się na celowniku władz, ale dopiero zamordowanie Augusta von Kotzebuego przez studenta Karla Ludwiga Sanda, który w tym celu z Jeny udał się do Mannheim, spowodowało odsunięcie Friesa od nauczania. Na dobrą sprawę zresztą akta sprawy zostały przekazane do Halle, a ostateczny werdykt w tej sprawie zapadł dopiero 19 października 1819 roku. Na domiar złego wszystko rozpoczęło się po śmierci żony, Karoliny, która zmarła 22 stycznia 1819 roku. Zamordowanie Augusta von Kotzebuego przez Sanda przyczyniło się do nagonki na Friesa i jego uczniów, gdyż Sand był tym, który po *Wartburgfest* przeniósł się do Jeny, aby słuchać wykładów Friesa, a także historyka Heinricha Ludena (1778—1847) oraz Lorenza Okena. Co więcej, Sand chciał rozmawiać z Friesem, zanim udał się do Mannheim, ale złożony chorobą Fries go nie przyjął. Uczeń Friesa filolog Ludwig Rödiger (1798—1866), który również przemawiał podczas *Wartburgfest*, a później przeniósł się do Berlina, pisał do swego nauczyciela o atmosferze tamtych dni: „Hegel szykanuje, gdzie tylko może, jak niedawno pokazał to podczas promocji młodego Fichtego; chociaż zrobił on wyciągi z całego Porfiriusza, ośmieszył się przecież swoją łaciną i wśród miejscowych uczonych popsuł sobie filologiczną i uczoną sławę. W swej *Historii filozofii* mówi: ludzie bowiem myślą takie niedorzeczne bzdury, że filozofia pochodzi od Kanta i Friesa"[91]. Nagonka na Friesa rozpoczęła się już w połowie roku 1818, a sprawę pogorszył nieudany zamach na prezydenta Księstwa Nassau Karla von Ibella (1780—1834), do którego doszło 1 lipca 1819 roku. Już w czerwcu 1819 roku został odwołany Oken, a niedługo potem sam Fries. Od 6 sierpnia do 1 września obradowano w Karlsbadzie na konferencji, zwołanej na polecenie Kanclerza Austrii Klemensa Metternicha (1773—1859), której rezultatem były tak zwane postanowienia karlsbadzkie. W ich myśl zostały zdelegalizowane stowarzyszenia studenckie (*Burschenschaften*), założone w roku 1817, a jednocześnie aresztowano wielu ich członków. Na mocy postanowień z Karlsbadu okazało się, że w sytuacja Friesa jeszcze bardziej się skomplikowała, gdyż 5 października 1819 roku otrzymał list, którego autorem był Wilhelm Martin Leberecht de Wette, zatrzymany za to, że do matki Sanda wysłał list z wyrazami współczucia. Do nauczania powrócił Fries w roku 1824, kiedy otrzymał katedrę fizyki, a od 1825 roku mógł nauczać

Herm. Cohen, Edm. Montgomery). Erste Hälfte. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1874, Nr. 65, s. 48.

[90] Zob. E.L.T. H e n k e: *Jakob Friedrich Fries*..., s. 173—183.

[91] Ibidem, s. 206.

filozofii. W roku 1837 zaczęły się kłopoty zdrowotne, a 29 czerwca tego roku przeżył udar mózgu i od tego czasu jego stan zdrowia się pogarszał. Fries zmarł 10 sierpnia 1843 roku.

Kłopoty Friesa z władzami, pozbawienie go możliwości wykładania nie wpłynęły na jego twórczość. W roku 1818 ukazał się pierwszy tom *Podręcznika filozofii praktycznej*...[92], a tom drugi dopiero w roku 1832, przy czym tom drugi nosi również inny tytuł, a mianowicie *Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Aesthetik*[93]. W roku 1819 opublikował pierwszą część — druga nigdy się nie ukazała — *Beytraege zur Geschichte der Philosophie*[94], a w tym samym roku po raz drugi wydał *System der Logik*... W następnym roku ogłosił drukiem tom pierwszy *Podręcznika antropologii psychicznej*..., a w roku 1821 — tom drugi[95]. Drugie, rozszerzone wydanie ukazało się w latach 1837—1839. W roku 1824 Fries wydał kolejną ważną publikację, a mianowicie będący próbą przedstawienia całej jego filozofii *System metafizyki*...[96]. Warto też podkreślić znaczenie drugiego wydania *Nowej krytyki rozumu*, która tym razem ukazała się pod nieco zmodyfikowanym tytułem — jako *Nowa albo antropologiczna krytyka rozumu*[97]. Wart odnotowania jest także fakt opublikowania przez Friesa jego *Historii filozofii*..., której pierwszy tom ukazał się drukiem w roku 1837, natomiast drugi — w 1840 roku[98].

Problem, jaki ma do rozwiązania Fries, kiedy przychodzi mu dokonać oceny filozofii myśliciela z Królewca i jednocześnie na nowo ją zinterpretować — co nie dziwi, jeśli przyjrzeć się losom *Krytyki czystego rozumu* — można sformułować w postaci pytania: w czym tkwi błąd Kanta i jak można go naprawić?. W tym znaczeniu stanowisko Friesa niewiele się różni od postawy, jaką wobec myśli Kanta zajmują Reinhold, Maimon czy też Fichte. Wszyscy oni podejmują problem możliwości ugruntowania filozofii, zakładając, że w Kantowskim ugruntowaniu są braki. I dlatego też Carl Grapengiesser, uczeń Friesa, broni go, podkreślając, że jego zamysł polegał na zinterpretowaniu filozofii w świetle największych

[92] J.F. F r i e s: *Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre*. Bd. 1: *Ethik oder die Lehre der Lebensweisheit*. Heidelberg 1818.

[93] J.F. F r i e s: *Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre*. Bd. 2: *Die Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre*. Heidelberg 1832.

[94] J.F. F r i e s: *Beytraege zur Geschichte der Philosophie*. Heft 1: *Ideen zur Geschichte der Ethik überhaupt und insbesondere Vergleichung der aristotelischen Ethik mit der neueren deutschen*. Heidelberg 1819.

[95] J.F. F r i e s: *Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes*. 2 Bde. Jena 1820—1821.

[96] J.F. F r i e s: *System der Metaphysik. Ein Lehrbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*. Heidelberg 1824.

[97] J.F. F r i e s: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. 3 Bde...

[98] J.F. F r i e s: *Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung*. 2 Bde. Halle 1837—1840.

osiągnięć Kanta[99], a zarazem uznając, że filozofia autora *Neue Kritik der Vernunft* wyrasta z namysłu nad tym, w jakim stosunku „poznanie transcendentalne, ta filozofia transcendentalna, pozostaje do Kantowskiej krytyki rozumu"[100]. Tym samym zdaje się sugerować, że są to dwie odrębne kwestie. Jednocześnie podkreśla Grapengiesser, że Fries jest filozofem najbardziej wiernym Kantowi i jego metodzie filozofowania, chociaż to właśnie autor *Neue Kritik der Vernunft* odkrył i wykazał błąd rzekomo tkwiący w dialektyce transcendentalnej Kanta. „Widzieliśmy — pisze Grapengiesser — że w ujęciu Kanta poznanie transcendentalne jest p o z n a n i e m *a priori*, i że za pomocą dedukcji transcendentalnej chce on *a priori* u d o w o d n i ć obiektywną ważność poznania metafizycznego. Jest to jednak niemożliwe"[101]. Grapengiesser podkreśla przy okazji, że błąd ten zauważył już Jacobi. Stanowi to zatem jedynie potwierdzenie duchowego pokrewieństwa filozofii Friesa i Jacobiego, na co zwracają uwagę interpretatorzy. Wiadomo, iż Kant jest przekonany, że dedukcja transcendentalna dostarcza nam pojęć *a priori*[102], a stanowiska zarówno Jacobiego, jak i Friesa sprzeciwiają się takiemu ujęciu. Fries znaczącą rolę przyznaje poznaniu bezpośredniemu, które z jednej strony ma stanowić przeciwwagę dla dedukcji transcendentalnej Kanta, z drugiej jednak rodzi podejrzenie psychologizmu, który przypisywał Friesowi przede wszystkim Kuno Fischer, ale również Wilhelm Windelband[103]. Dodać jednak należy, że zwolennicy Friesa — a do nich należą Carl Grapengiesser, Jürgen Bona Meyer i inni — będą podkreślać, że to nie Fries za podstawę przyjmuje psychologiczne podstawy poznania, lecz tak rzecz ujmuje sam Kant, a jeśli czytelnik tego nie zauważa, to przyczyna tkwi w fakcie, że autor *Krytyki czystego rozumu* niewystarczająco ten fakt wyeksponował. Taki pogląd głosi na przykład Heinrich Eggeling, który podkreśla, że odkrył to nie kto inny, jak właśnie Jürgen Bona Meyer[104].

---

[99] Zob. C. G r a p e n g i e s s e r: *Kants Lehre von Raum und Zeit. Kuno Fischer und Adolf Trendelenburg*. Jena 1870, s. 59.

[100] C. G r a p e n g i e s s e r: *Die transcendentale Deduction. Kant und Fries. (Mit Beziehung auf die Schriften J.B. Meyer, O. Liebmann, Kuno Fischer, Ed. Zeller, Herm. Cohen, Edm. Montgomery). Erste Hälfte...*, s. 37.

[101] Ibidem, s. 42.

[102] W *Krytyce czystego rozumu* czytamy: „Wyjaśnienie sposobu, w jaki pojęcia mogą *a priori* odnosić się do przedmiotów, nazywam ich transcendentalną dedukcją i odróżniam ją od dedukcji empirycznej, która pokazuje sposób, w jaki pojęcie uzyskujemy z doświadczenia i z zastanowienia się nad nim, a przeto dotyczy nie jego prawności, lecz faktu, z którego pochodzi jego posiadanie". I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. I n g a r d e n. T. 1. Warszawa 1957, B 117.

[103] Zob. W. W i n d e l b a n d: *Metoda krytyczna czy genetyczna?*. Tłum. A. P i e t r a s. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. N o r a s, T. K u b a l i c a. Katowice 2011, s. 48.

[104] Zob. H. E g g e l i n g: *Kant und Fries...*, s. 14.

Pojęcie poznania bezpośredniego w ujęciu samego Friesa nie jest do końca jasne, gdyż w gruncie rzeczy chodzi o poznanie, które pozwala „całkowicie uświadomić nam poznanie źródłowe"[105].

Fries — o czym nie wolno zapominać zarówno w kontekście jego filozofii, jak i nawiązujących do niego myślicieli, jak Jürgen Bona Meyer czy też Leonard Nelson, by wymienić najważniejszych — wielokrotnie powtarzał, że jego praca jest „całkowitą przeróbką" filozofii Kanta. „Tym, co nas jednak zmusza — pisał w przedmowie do pierwszego wydania *Neue Kritik der Vernunft* z roku 1807 — do tego, aby jego pracę poddać całkowitej przeróbce (*gänzlichen Umarbeitung*), jest wreszcie jedynie jego zapoznanie zmysłu wewnętrznego oraz istoty refleksji, czego konsekwencje ponad całością rozciągają się na to, co najbardziej szczegółowe"[106]. W opublikowanym w roku 1840 drugim tomie *Die Geschichte der Philosophie*... Fries zwraca uwagę na to, że jego filozofia stanowi korektę filozofii Kanta, i wyjaśnia, że jego zmiany dokonują się w pięciu głównych punktach, którymi są:

— ogólna teoria poznania,
— teoria myślenia,
— spekulatywna nauka o ideach,
— pryncypium etyki i polityki,
— stosunek estetyki do filozofii religii[107].

Warto się także odwołać do Ernsta Cassirera, który stwierdza, że „osobliwości filozofii Friesa i tego, co zamierza ona osiągnąć poza Kantem, nie należy poszukiwać w jej rezultacie, lecz wyłącznie w jej metodzie"[108]. Problem filozofii Friesa podejmuje jego zwolennik, a mianowicie Jürgen Bona Meyer.

9.4.2. Jürgen Bona Meyer

Jürgen Bona Meyer zajmuje w historii neokantyzmu miejsce osobliwe, o czym była już mowa w pierwszej części pracy. Szczególny charak-

---

[105] G. Grapengiesser: *Die transcendentale Deduction. Kant und Fries. (Mit Beziehung auf die Schriften J.B. Meyer, O. Liebmann, Kuno Fischer, Ed. Zeller, Herm. Cohen, Edm. Montgomery). Erste Hälfte*..., s. 51.

[106] J.F. Fries: *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. XLIX.

[107] J.F. Fries: *Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung*. Bd. 2..., s. 595.

[108] E. Gassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3: *Die nachkantischen Systeme*. Berlin 1920, s. 462.

ter jego stanowiska polega na odwoływaniu się w sporze o materializm do krytycyzmu Kanta, jako tego stanowiska, które w jego przekonaniu sprowadza się do określenia granic[109]. Tak więc zasługa Meyera polega również na tym, że jako jeden z pierwszych w filozofii niemieckiej podejmuje polemikę z pozytywizmem, zwyczajowo postrzeganym jako stanowisko koncentrujące się wokół problematyki granic poznania. Ze względu wszakże na kontekst filozofii Friesa i jej oddziaływania warto zwrócić uwagę na dokonania Meyera, gdyż jest jednym z tych myślicieli, którzy — podobnie jak Carl Grapengiesser — pozostają pod jego wpływem. Wprawdzie sytuacja komplikuje się, jeśli uwzględnić stanowisko Köhnkego, który powie o nim, że „jest pierwszym w ogóle neokantystą"[110], ale nie zmienia to znaczenia filozofii Meyera dla początków neokantyzmu i dla rozumienia filozofii w kontekście sporu o materializm. Prawda jest bowiem taka, że zainteresowanie krytycyzmem ujawnia się właśnie przy okazji dyskusji z osiemnastowiecznymi materialistami oraz z ich przeciwnikami.

Jürgen Bona Meyer urodził się 25 października 1829 roku w Hamburgu w rodzinie bogatego kupca, co jest niezwykle ważne, gdyż pozwalało to młodemu człowiekowi na samodzielność finansową już wówczas, gdy był docentem prywatnym. W latach 1842—1849 uczęszczał do słynnego Johanneum w Hamburgu. Początkowo — od roku 1849 — studiował w Bonn medycynę i przyrodoznawstwo, a w roku 1851 przeniósł się na Uniwersytet w Berlinie, gdzie rozpoczął studia filozoficzne pod kierunkiem Adolfa Trendelenburga. Doktoryzował się w roku 1854 na podstawie pracy *De principiis Aristotelis in distributione animalium adhibitis*. Temu samemu zagadnieniu poświęcona była pierwsza wielka praca Meyera, która została opublikowana rok później, chociaż nie była to praca doktorska[111]. Niemal cały rok 1855 spędził w Paryżu, co przyczyniło się do tego, że był w zasadzie pierwszym Niemcem, który obserwował i zgłębiał rodzący się pozytywizm. Ale już rok później dał się poznać jako jeden z najpoważniejszych uczestników sporu o materializm. Zagadnieniu temu poświęcił rozprawę, o której Köhnke powie, że to „pierwsza książka neokantowska"[112]. Temat kontynuował Meyer w innej pracy wydanej w tym

[109] Zob. J.B. M e y e r: *Zum Streit über Leib und Seele. Worte der Kritik. Sechs Vorlesungen, am Hamburger akademischen Gymnasium gehalten*. Hamburg 1856, s. 124.

[110] K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 23.

[111] J.B. M e y e r: *Aristoteles Thierkunde. Ein Beitrag zur Geschichte der Zoologie, Physiologie und alten Philosophie*. Berlin 1855.

[112] K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 159.

samym roku[113] oraz w cyklu czterech artykułów opublikowanych na łamach czasopisma „Deutsches Museum" Roberta Eduarda Prutza (1816—1872)[114]. Meyer habilitował się w roku 1862 i pracował jako docent prywatny na Uniwersytecie w Berlinie, ale niebawem, bo już w listopadzie, nadarzyła się okazja zatrudnienia w berlińskiej Kriegsakademie, gdyż emerytowany został jeden z najwierniejszych uczniów Hegla Leopold von Henning (1791—1866). Na wiosnę 1868 roku Meyera powołano na Uniwersytet w Bonn, na miejsce Christiana Augusta Brandisa (1790—1867), ucznia Schleiermachera. Jürgen Bona Meyer w roku 1869 został profesorem zwyczajnym Uniwersytetu w Bonn i z tej okazji w wydawnictwie Adolpha Marcusa opublikował tekst *Kant's Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft...*[115]. W roku 1870 włączono ów tekst do jego najważniejszej rozprawy, która z jednej strony okazała się niezwykle ważna dla odradzającego się neokantyzmu, z drugiej natomiast — zawierała interpretację filozofii Kanta w duchu Friesa. Książką tą była *Psychologia Kanta*[116]. Habilitacja została do niej włączona w rozszerzonej wersji, jako jej szósta, ostatnia część[117]. Jürgen Bona Meyer zmarł w Bonn 22 czerwca 1897 roku. Warto ponadto zwrócić uwagę na jego pracę poświęconą Fichtemu, opublikowaną w jubileuszowym roku 1862 z okazji setnej rocznicy urodzin autora *Wissenschaftslehre*[118], a stanowiącą dzieło podejmujące problem aktualności filozofii w czasie narodzin neokantyzmu[119], oraz książkę o filozofii Artura Schopenhauera[120]. Jest ponadto Meyer autorem wielu pomniejszych tekstów na temat niemieckiego szkolnictwa. Na szczególną rolę — przynajmniej w świetle prowadzonych dyskusji światopoglądowych — zasługuje książka opublikowana

[113] J.B. M e y e r: *Voltaire und Rousseau in ihrer socialen Bedeutung*. Berlin 1856.

[114] J.B. M e y e r: *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele*. I: *Kann die Materie denken?*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1856, Nr. 49, s. 825—834; I d e m: *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele*. II: *Die Lehre von der Willensfreiheit im Materialismus und Idealismus*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1856, Nr. 51, s. 906—916; I d e m: *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele*. III: *Willensfreiheit und Sittlichkeit*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1857, Nr. 10, s. 345—358; I d e m: *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele*. IV: *Über den Sinn und Werth des Kriticismus*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1857, Nr. 11, s. 395—402.

[115] J.B. M e y e r: *Kant's Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft: Einladungsschrift zum Amtsantritt der ordentlichen Professur der Philosophie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität am 9. Januar 1869*. Bonn 1869.

[116] J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie*. Berlin 1870.

[117] Ibidem, s. 207—296.

[118] J.B. M e y e r: *Über Fichte's Reden an die deutsche Nation*. Hamburg 1862.

[119] J.B. M e y e r: *Philosophische Zeitfragen. Populäre Aufsätze*. Bonn 1870.

[120] J.B. M e y e r: *Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker*. Berlin 1872.

w roku 1882, poświęcona zagadnieniu relacji między państwem a Kościołem w kwestii nauczania religii w szkole[121].

W kontekście myśli Kanta warto jeszcze zwrócić uwagę na artykuł pogłębiający perspektywę zarysowaną w pracy *Zum Streit über Leib und Seele*[122]. Artykuł rozpoczyna się od polemiki ze stanowiskiem Friedricha Fabriego, autora słynnych *Briefe gegen den Materialismus* (1856, 1864), który zrecenzował książkę Meyera, oraz z recenzją współredaktora „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" Johanna Ulricha Wirtha, który zamieścił recenzję w poprzednim tomie[123]. „Jako chrześcijański kaznodzieja — stwierdza bardzo ostro Meyer — F a b r i zwraca więc uwagę na to samo uzupełnienie krytycyzmu, jakiego chciałoby poszukiwać pismo ludowe (*Volksblatt*)"[124]. Wirth podkreśla, że w sporze materializmu z idealizmem Meyer zajmuje stanowisko krytycyzmu, chociaż jest przekonany, że w tym właściwie powinien zgodzić się z autorem każdy roztropny badacz. Nie akceptuje jednak sposobu uzasadnienia tego krytycyzmu, co więcej — i zdaje się, że jest to najważniejszy zarzut, jaki Meyer wysuwa pod adresem Wirtha — Wirth nie wiąże owego krytycyzmu z Kantem. Tymczasem współcześni badacze, twierdzi Meyer, wskazują na Kanta, a jako przykład podaje Kunona Fischera oraz Friedricha Überwega. Meyer wymienia także Adolpha Cornilla (1822—1902), który w swej książce z 1858 roku podejmuje polemikę z jego stanowiskiem. Drugi rozdział zawiera omówienie wykładów dotyczących zagadnienia relacji między ciałem a duszą w ujęciu Meyera[125].

Wydaje się, że spór ten nie jest istotny w kontekście neokantyzmu Meyera, gdyż cała uwaga winna się koncentrować na książce z roku 1870, w której próbuje zinterpretować filozofię Kanta w świetle rozumienia doświadczenia i odwołuje się przy tym — o czym dalej — do interpretacji dokonanej przez Friesa. Nie jest to jednak właściwy wybór, gdyż między

---

[121] J.B. M e y e r: *Der Kampf um die Schule. Historisch-pädagogische Erörterungen über die Fragen: Staatsschule oder Kirchenschule? Religionsunterricht und Staatsschule?*. Bonn 1882.

[122] J.B. M e y e r: *Über den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant I*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1860, Bd. 37, s. 226—263; I d e m: *Über den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant II*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1861, Bd. 39, s. 46—66.

[123] J.U. W i r t h: *Zum Streit über Leib und Seele. Worte der Kritik. Von Jürgen Bona Meyer*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1860, Bd. 36, s. 174—180.

[124] J.B. M e y e r: *Über den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant I...*, s. 227.

[125] A. C o r n i l l: *Die entgegensetzten Entwickelungskrisen innerhalb des Materialismus und Idealismus; nachgewiesen an einer Besprechung von J.B. Meyer's Vorlesungen zum Streite über Leib und Seele*. In: I d e m: *Materialismus und Idealismus in ihren gegenwärtigen Entwickelungskrisen*. Heidelberg 1858, s. 31—81.

innymi w rezultacie dyskusji, jakie toczono w połowie dziewiętnastego wieku, budzi się — nie tylko zresztą u Meyera — zainteresowanie filozofią myśliciela z Królewca. Wiąże się ono z programowym wystąpieniem Eduarda Zellera, czy raczej w nim osiąga swe apogeum, choć w większym stopniu wynika z braku akceptacji filozofii po rewolucji marcowej 1848 roku (*Nachmärz*) oraz z trwającego sporu o materializm. Spór o materializm nie usprawiedliwił racji bytu filozofii, gdyż istotną rolę odgrywała w nim nie filozofia, lecz fizjologia. Konieczne stawało się zatem wykazanie, że filozofia ma jednak własne miejsce w systemie nauk. „W tym sensie — słusznie zauważa Köhnke — teoria poznania była odpowiedzią na pomarcowy (*nachmärzlichen*) spór światopoglądów i kierunków, zarazem jednak także odpowiedzią na pytanie o to, jak filozofia może zyskać nowy zakres przedmiotowy i nową metodę. Teoria poznania dzięki swemu podwójnemu nawiązaniu do nauk, w sensie krytyki nauki i jako metodologia nauk szczegółowych, obiecywała, w każdym razie w obszarze filozofii teoretycznej, przezwyciężenie tradycyjnych sprzeczności światopoglądowych"[126]. W taki sposób *philosophia prima* stała się teorią poznania, a Meyer niewątpliwie należał do grona inicjatorów neokantyzmu.

Dzieło poświęcone psychologii Kanta składa się z sześciu części, stanowiących próbę systematycznej analizy problemu psychologii w filozofii krytycznej. Autor rozpoczyna od cytatu z mowy inauguracyjnej Kunona Fischera, w której podkreśla on duchowy związek każdej filozofii pokantowskiej, każdego systemu filozoficznego powstałego później, z filozofią myśliciela z Królewca. „Nie ma — stwierdza Kuno Fischer w mowie inauguracyjnej z okazji objęcia urzędu prorektora — żadnego znaczącego filozofa od czasów K a n t a, który nie wyjaśniałby własnej doktryny, nie odwołując się do doktryny Kanta, który by jej nie wyprowadził z doktryny Kanta — bądź to jako kontynuację, bądź jako przeciwstawienie; ż a d n e g o, który nie chciałby udowodnić, że nauka Kanta, właściwie zrozumiana i bezstronnie oceniona, prostą drogą prowadzi do jego nauki"[127]. Ta bezpośrednia zależność każdego systemu od filozofii Kanta, przynajmniej w oczach twórcy danego systemu, sprawia trudności w zrozumieniu szeroko pojętej filozofii pokantowskiej. Skoro bowiem każdy nawiązuje do Kanta, to gubi się sens owego nawiązania, zważywszy na fakt, że należałoby rozróżnić między przekonaniem o nawiązaniu do Kanta i faktycznymi wynikami w związku z filozofią Kanta. Kiedy Meyer przedstawia swą książkę, podkreśla, że musi ona podjąć następujące problemy[128]: hi-

[126] K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 179.

[127] K. F i s c h e r: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. In: I d e m: *Akademische Reden*. Stuttgart 1862, s. 81—82.

[128] Zob. J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie...*, s. 3—4.

storycznie ująć stosunek Kanta do psychologii, stanowisko krytyki rozumu w ramach filozofii, psychologiczne podstawy filozofii Kanta, obecność psychologicznej metody krytycyzmu w trzech krytykach. I tu od razu pada nazwisko Friesa, albowiem, jak wyjaśnia autor, „zostanie usprawiedliwione, szczególnie przez F r i e s a akcentowane, twierdzenie, że *a priori* zostaje odkryte na drodze refleksji psychologicznej"[129]. Meyer zwraca też uwagę na fakt, że badanie koncentruje się na sposobie, w jaki Kant odrzuca psychologiczną empirię w swej filozofii, i wreszcie na to, jak Kant rozumie psychologię jako naukę.

Jürgen Bona Meyer podkreśla, że to Kuno Fischer ponosi odpowiedzialność za powiązanie Friesa z psychologizmem, uznając, że Fries pyta o „psychologiczną naturę i podstawę krytycyzmu Kanta"[130]. W tym sensie bezpośrednimi następcami Friesa są Eduard Beneke oraz właśnie Meyer, co szczególnie mocno podkreśla Theodor Elsenhans[131]. Jeśli natomiast chodzi o stanowisko Fischera, to z jednej strony — na co również zwraca uwagę Meyer — stwierdza on, że „pytanie o to, czy krytyka rozumu powinna być metafizyczna czy też antropologiczna, stanowi autentyczny, w historii rozwoju filozofii niemieckiej od Kanta nieunikniony problem"[132], natomiast z drugiej — rozstrzyga, że „Kantowska krytyka nie chciała być antropologiczna"[133]. Stanowisko Fischera jest istotne, ponieważ — o czym jest przekonany Meyer — powtarza go Otto Liebmann w *Kant und die Epigonen...*, kiedy odwołuje się do tezy Fischera, że „to, co jest *a priori*, nie może być poznane *a posteriori*"[134]. Podstawę interpretacji, jakiej dokonuje Meyer stanowi jednak następujący *passus*. „Jednakże K a n t popełnił wielki błąd, że poznanie transcendentalne uważał za rodzaj poznania *a priori*, a mianowicie poznania filozoficznego, i zapoznał jego empiryczną psychologiczną naturę. Błąd ten stanowi niechybną konsekwencję innego błędu, dopiero co przez nas zganionego, że dedukcję filozoficzną pomylił z rodzajem dowodu, który nazwał dowodem transcendentalnym"[135]. Problem sprowadza się, zdaniem Meyera, do popełnionego przez Kanta błędu polegającego na tym, że nie powinien dodawać, iż jego poznanie jest empiryczne, skoro nie chce go rozumieć w takim znaczeniu, jakie nadali mu Locke i Hume. „Jeśli bowiem swoje poznanie *a priori* udowodnił na podstawie pryncypium transcendentalnego, na przykład możliwości doświadczenia, to ugruntował je na nim, pozwolił mu

[129] Ibidem, s. 3.
[130] Ibidem, s. 5.
[131] Zob. T. E l s e n h a n s: *Das Kant-Friesische Problem...*, s. 13.
[132] K. F i s c h e r: *Die beiden kantischen Schulen in Jena...*, s. 101.
[133] Ibidem, s. 94.
[134] O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung...*, s. 151.
[135] J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie...*, s. 11.

z niego wyniknąć, a jeśli było ono empiryczne, to przecież całe jego poznanie *a priori* opierało się znowu na empirycznej podstawie i wyniknęło ze spostrzeżenia"[136]. Dalej powiada Meyer, że ci, którzy nie skorygowali błędu, który popełnił Kant, w jego filozofii znajdują „nieprzezwyciężalny absurd"[137]. Jednocześnie akcentuje Meyer coś, co współczesnego czytelnika może wprawić w lekkie osłupienie. Pisze bowiem: „Błąd ów jest przyczyną tego, że K a n t nie zrozumiał istoty refleksji, toteż nie mógł połączyć zmysłu i intelektu w jednym rozumie. Wywołało to jego niechęć do empirycznej psychologii i wewnętrznej samoobserwacji, która u niektórych jego uczniów, na przykład u F i c h t e g o, zmieniła się w rzeczywistą awersję"[138]. Dwie kwestie sporne wynikają z przytoczonego fragmentu. Po pierwsze, czy rzeczywiście istota refleksji sprowadza się do tego, że musi ona prowadzić do uchwycenia jedności władz poznawczych (zmysłów i intelektu) w rozumie? Po drugie, czy rzeczywiście w czasach Meyera Fichtego uznawano za ucznia Kanta, którym — co dla dzisiejszego czytelnika jest czymś samozrozumiałym — przecież nie był?

Meyer podkreśla, że to, co Jakob Friedrich Fries nazywa antropologią filozoficzną, jest jedynie badaniem ludzkich władz poznawczych, a więc tym, co przedstawiciele empiryzmu brytyjskiego nazywali badaniem ludzkiego umysłu, Kant zaś — po prostu krytyką rozumu. Jest to obszar doświadczenia wewnętrznego, a jego przedmiotem jest wnętrze człowieka[139]. To uproszczenie myśli Friesa wiąże się z przeświadczeniem Elsenhansa, który uważa, że przekonanie Meyera sprowadza się do tego, że „wykrycie tego, co aprioryczne, przez Kanta nie dokonuje się inaczej, jak na drodze psychologicznej analizy doświadczenia wewnętrznego, a jego dedukcja transcendentalna jest także należącym do psychologii usprawiedliwieniem tej analizy"[140]. Ale takie rozumienie poznania transcendentalnego autor *Kant's Psychologie* wiąże z osobą Kanta, co narzuca konieczność zapytania o granice interpretacji. „Ta filozofia transcendentalna — pisze Meyer w odniesieniu do myśli Kanta — nie jest bowiem niczym innym, jak psychologiczną antropologiczną samoobserwacją, od której należy odróżnić pierwotne metafizyczne poznanie *a priori*"[141]. Meyer podkreśla, że nie jest to jedynie interpretacja autorstwa Friesa, gdyż w podobnym duchu wypowiadali się o Kancie inni, chociaż ma na myśli filozofów należących do tak zwanej pierwszej szkoły Friesa, takich jak

[136] Ibidem, s. 11—12.
[137] Ibidem, s. 12.
[138] Ibidem.
[139] Zob. ibidem, s. 12—13.
[140] T. E l s e n h a n s: *Das Kant-Friesische Problem*..., s. 13.
[141] J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie*..., s. 19.

Ernst Sigismund Mirbt[142] oraz Ernst Friedrich Apelt. Inna sprawa, co podkreśla również autor *Kant's Psychologie*, że w podobnym duchu wypowiadają się także ci, którzy nie należą do szkoły Friesa, a mianowicie Beneke i Schopenhauer. Natomiast Meyer inaczej ocenia Herbarta, który psychologię wiązał z metafizyką, a do tych, którzy uważają, że należy odrzucić psychologię, zalicza takich myślicieli, jak: Kuno Fischer, Hermann Ulrici oraz Otto Liebmann[143].

Meyer uważa, że Kantowskie trzy krytyki mają za podstawę podziału psychologię, w czym nietrudno dopatrzyć się jego nawiązania do koncepcji Jakoba Friedricha Friesa. Jest to zasadne dlatego, że o ile — jak zauważa Ernst Cassirer[144] — Fries powraca do Kanta przedkrytycznego i wymienia tekst *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (*Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*)[145], o tyle również Meyer swą analizę filozofii Kanta rozpoczyna od tego tekstu. Motywami wspólnymi zarówno dla Friesa, jak i dla Meyera są: podkreślenie faktu, że „we wszystkich dyscyplinach filozofii, szczególnie w metafizyce, konieczny jest każdy możliwy podział nie tylko do uwyraźnienia poznania, lecz także do umożliwienia pewnego wnioskowania"[146], oraz przekonanie, że należy uznać za właściwy taki podział władz duszy, w którym dzieli się je na władze poznawcze i władze emocjonalne (*Erkenntniss- und das Gefühl-Vermögen*)[147]. Meyer powołuje się następnie na list Kanta z 28 i 31 grudnia 1787 roku, list, którego adresatem był popularyzator filozofii myśliciela z Królewca, profesor filozofii w Jenie Karl Leonhard Reinhold. W liście tym autor *Krytyki czystego rozumu* podkreśla, że „są trzy

---

[142] Zob. E.S. Mirbt: *Kant und seine Nachfolger oder Geschichte des Ursprungs und der Fortbildung der neueren deutschen Philosophie*. Jena 1841. Wydanie drugie ukazało się jako E.S. Mirbt: *Kant's Philosophie. Beiträge zur Geschichte des Ursprungs und der Fortbildung der neueren deutschen Philosophie*. Jena 1851.

[143] Zob. J.B. Meyer: *Kant's Psychologie*..., s. 27.

[144] „W ujęciu metody filozofowania — jak zauważa Cassirer — (...) Fries nawiązuje znowu bezpośrednio do Kanta; ale przy tej okazji, pomijając okres głównych dzieł krytycznych, powraca do epoki przedkrytycznej Kanta, do Kanta z roku 1763". E. Gassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3..., s. 448.

[145] I. Kant: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. In: Idem: *Sämmtliche Werke*. Hrsg. von K. Rosenkranz und F.W. Schubert. Theil 1: *Kleine logisch-metaphysische Schriften*. Leipzig 1838, s. 75—111. Tłum. polskie: I. Kant: *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*. Tłum. K. Rak. W: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń 1999, s. 55—82.

[146] J.B. Meyer: *Kant's Psychologie*..., s. 41. Zob. I. Kant: *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*..., s. 61.

[147] Zob. J.B. Meyer: *Kant's Psychologie*..., s. 42.

władze umysłu: władze poznawcze, uczucie przyjemności i nieprzyjemności (*Lust und Unlust*) oraz władza pożądawcza"[148]. Nie bez powodu przywołuje Meyer dokonany we wspomnianym liście trójpodział. Jest bowiem przekonany, że w tym trójpodziale tkwi trudność, jaką sprawia Kantowi zrozumienie właściwego miejsca dla psychologii w systemie filozofii. Argument znajduje Meyer w *Przedmowie* do *Krytyki praktycznego rozumu*, gdzie sam Kant wskazuje braki związane z wyjaśnieniem pojęcia „władzy pożądania i uczucia rozkoszy (*Lust*)"[149]. Meyer problem wiąże z dyskusją, w której uczestniczą inni filozofowie tamtych czasów, na przykład Johann August Eberhard czy Johann Gottfried von Herder. Istotną rolę miał tu odegrać zwłaszcza Eberhard, który w roku 1776 opublikował nagrodzoną rozprawę konkursową, poświęconą zagadnieniu myślenia i wrażenia[150]. Natomiast osobliwa rola w zrozumieniu psychologii Kanta przypada Herbartowi, choć jednocześnie Meyer podkreśla, że jego psychologia opiera się na metafizyce, a zatem nie spełnia fundamentalnego warunku bycia nauką pierwszą, gdyż jest psychologią empiryczną. Zarazem jednak akcentuje Meyer fakt, że z koncepcją Herbarta polemizowali Lotze i Trendelenburg, a bronili go między innymi Wilhelm Fridolin Volkmann (1822—1877) w książce *Zarys psychologii*...[151], a także Moritz Wilhelm Drobisch, Gustav Schilling (1815—1872), Ignaz Pokorny (lat życia nie udało się niestety ustalić), dyrektor Obergymnasium w Landskron w Bohemii[152], i Joseph Wilhelm Nahlowsky (1812—1885), który w roku 1862 opublikował dzieło poświęcone życiu uczuciowemu[153].

Rzecz w tym, że zarzuty Trendelenburga wobec Herbarta uznaje Meyer za słuszne: „Zatem wobec sprzeciwów h e r b a r t y s t ó w za uzasadnione uznajemy twierdzenia L o t z e g o i T r e n d e l e n b u r g a, że czucia i pożądania bądź chcenia nie można wyprowadzić z przedstawiania, że — jeśli przedstawienia mogą także wywołać uczucia i dążenia — przecież to wydarzenie poprzedzające przedstawianie nie wytwarza, jako pełna i wystarczająco sprawcza przyczyna, następującego zdarzenia czucia i chcenia; że tej przyczyny należy raczej zarazem poszu-

---

[148] Ibidem, s. 46. Por. I. K a n t: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10: *Briefwechsel*. Bd. 1: *1747—1788*. Berlin 1900, s. 488.

[149] I. K a n t: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. G a ł e c k i. Warszawa 1984, s. 14. Por. I. K a n t: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5: *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*. Berlin 1908, s. 9.

[150] J.A. E b e r h a r d: *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*. Berlin 1776.

[151] W.F. V o l k m a n n: *Grundriss der Psychologie von Standpunkte des philosophischen Realismus und nach genetischer Methode als Leitfaden für academische Vorlesungen und zum Stelbststudium*. Halle 1856.

[152] I. P o k o r n y: *Neuer Grundriss der Logik*. Wien 1878.

[153] J.W. N a h l o w s k y: *Das Gefühlsleben. Dargestellt aus praktischen Gesichtspunkten, nebst einer kritischen Einleitung*. Leipzig 1862.

kiwać w oddziaływaniu bodźców przedstawienia na duszę, w której naturze leży to, iż te podniety mogą ją pobudzić do odczuć i dążeń"[154]. Widać zatem, że pomijając już fakt, że spór toczy się w ramach szeroko rozumianego sporu o materializm, a więc o relację między duszą a ciałem — toczy się on o rozumienie genezy poznania. Takie właśnie rozumienie sporu doprowadza Meyera do krytycyzmu, w rezultacie zaś — do neokantyzmu. Spór dotyczy rozumienia samego poznania i Meyer z jednej strony wpisuje się w trwającą w latach sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku dyskusję, z drugiej strony w dyskusji tej zajmuje postawę, którą wcześniej zajmował Fries. Fakt, że dyskusja, w jakiej uczestniczył Meyer, nie stanowiła nic osobliwego w filozofii tamtych czasów, potwierdza także Franz Brentano, który w *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* odnosi się również do jego stanowiska. Brentano akcentuje jednak fakt, że psychologia w ujęciu Meyera charakteryzuje się bardzo wąskim rozumieniem pojęcia przedstawienia[155]. Kwestia to wszakże drugorzędna, gdyż o wiele istotniejsze jest jego stanowisko względem Herbarta. „Przeciwstawione — pisze Meyer — H e r b a r t o w i i jego szkole ujęcie czucia jako czucia zacisku przedstawienia albo uświadomienia sobie napięcia przedstawiania czyni z bezpojęciowego, dlatego też zawsze niewyjaśnionego, elementu naszej duszy właściwie to, co ze szczególną oczywistością samozrozumiałe. Ponieważ uświadomienie najbardziej wewnętrznych stosunków siły naszych przedstawień jest bądź warunkuje najbardziej oczywistą samoświadomość"[156]. Tym samym dochodzi Meyer do przekonania, że oparcie się na doświadczeniu wewnętrznym stanowi konieczny element ugruntowania filozofii, którego brakuje w filozofii myśliciela z Królewca. „Kant — konkluduje Meyer — szedł więc w danym problemie właściwą drogą badań, wyszedł od trafnych założeń, doszedł także do w istocie słusznego przyjęcia trzech podstawowych zdolności duszy i tylko jego uzasadnienie oraz wywód zdają się wymagać uzupełnienia bądź przekształcenia"[157].

Tym samym autor *Kant's Psychologie* doszedł w swych rozważaniach do tego samego punktu, który okazał się *idée fixe* działalności jego wielkiego poprzednika, do którego się nieustannie odwoływał, a mia-

[154] J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie*..., s. 101. Por. ibidem, s. 78.

[155] Zob. F. B r e n t a n o: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*..., s. 115—117.

[156] „Herbart's und seiner Schule entgegengesetzte Auffassung vom Fühlen als dem Fühlen einer Vorstellungsklemme oder dem Bewusstwerden einer Spannung vom Vorstellen mach aus dem begriffslosen, daher immer etwas dunkelen Element unserer Seele eigentlich das mit vorzüglicher Klarheit selbstbewusste. Denn das Bewusstwerden der innersten Kraftverhältnisse unserer Vorstellungen ist oder bedingt das klarste Selbstbewusstsein". J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie*..., s. 111—112.

[157] Ibidem, s. 121.

nowicie Jakoba Friedricha Friesa. Podejście do Kanta — na co zwraca uwagę między innymi Theodor Elsenhans — wiązało się z koniecznością transformacji jego stanowiska. „Dlatego zwolennicy Friesa — pisze Elsenhans — w zasadzie poszli inną drogą — uzgodnienia antropologicznej drogi Friesa z odrzuceniem psychologii empirycznej. Próbowali znaleźć i nadać inne znaczenie samemu pojęciu psychologii. Spośród reprezentantów tego ujęcia należy wymienić przede wszystkim J ü r g e n a B o n ę M e y e r a"[158]. Problem jednak w tym, co ujawniła już debata między Trendelenburgiem a Kunonem Fischerem, że w zasadzie nie można wprost odrzucić stanowiska autora *Kant's Psychologie*. „Tak jak Eberhard — pisze Hermann Cohen — z pryncypiów możliwości doświadczenia czyni sądy doświadczalne, tak Fischer z warunków możliwości doświadczenia czyni »przedmioty doświadczenia«! Ten »wypaczony i zniekształcony« pogląd, który odrzucił już Überweg, zwalcza także Jürgen Bona Meyer"[159]. Innymi słowy, Cohen sprzeciwia się Fischerowi i zdawać by się mogło, że przyznaje rację Meyerowi. Nie jest to jednak rozumowanie poprawne. „Oczywiście — pisze Cohen — Kant nie chciał *a priori* przedstawiać stanu faktycznego *a priori*, lecz »znaleźć go według ogólnych kryteriów *a priori* na drodze refleksyjnego uświadomienia sobie«"[160]. Niemniej jednak różnica pomiędzy dedukcją empiryczną a wywodem fizjologicznym, do której tak ogromną wagę przywiązuje Meyer, jest nieistotna. I w tym należy się doszukiwać istoty stanowiska, jakie reprezentuje Cohen. „Dlatego — stwierdza autor *Kants Theorie der Erfahrung* — w myśl naszego ujęcia, przeciwstawionego w pojęciu metody transcendentalnej, rozróżnienie między dedukcją empiryczną i wywodem fizjologicznym dokonane przez Meyera musimy określić jako nic nieznaczące"[161]. Ta surowa ocena — to jedno, czym innym jest przekonanie Meyera.

Meyer przyznaje rację Friesowi twierdzącemu, że ponieważ sam Kant „zawiódł się na swoim transcendentalizmie, a mianowicie na istocie wypracowanej przez siebie refleksyjnej (*reflectirenden*) samoobserwacji, przeto zapoznał psychologiczną naturę swego odkrycia"[162]. Po raz kolejny Meyer odwołuje się do tekstu *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych*

---

[158] T. E l s e n h a n s: *Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Bd. 2: *Kritisch-Systematischer Teil. Grundlegung der Erkenntnistheorie als Ergebnis einer Auseinanderseutzung mit Kant vom Standpunkte der Friesischen Problemstellung*. Giessen 1906, s. 113.

[159] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. Berlin 1885, s. 258—259; I d e m: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918, s. 335.

[160] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. ..., s. 259. Por. J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie...*, s. 134.

[161] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. ..., s. 296; I d e m: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. ..., s. 380—381.

[162] J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie...*, s. 122.

teologii naturalnej i filozofii moralnej, w którym Kant pisze: „Prawdziwa metoda metafizyki jest zasadniczo tożsama z tą metodą, którą Newton wprowadził do przyrodoznawstwa i która dała również tak korzystne skutki. (...) Opierając się na niewątpliwym doświadczeniu wewnętrznym, czyli na bezpośredniej oczywistości świadomości, odszukujemy takie cechy, które na pewno są zawarte w pojęciu jakiejś ogólnej własności (...)"[163]. Ten aspekt metodologii Kanta, a mianowicie oparcie się na doświadczeniu wewnętrznym, bardzo wyraźnie podkreślają zwolennicy Friesa. Meyer wiąże to z zasadą, którą określa mianem „pryncypium refleksji psychologicznej"[164]. Uważa on, że występuje ona w każdej z trzech krytyk Kanta. „Zatem — stwierdza autor *Kant's Psychologie* — droga, która prowadzi do odkrycia apriorycznej władzy (*Besitz*) naszego poznania, w każdym razie może być tylko drogą refleksyjnej samoobserwacji"[165]. Swoje zadanie postrzega Meyer jako dążenie do wykazania, że Kant dopuszcza wprawdzie doświadczenie wewnętrzne, mimo że nie eksponuje go należycie, ale zarazem do udowodnienia, że Kant niewątpliwie odrzucił psychologię empiryczną. Jednocześnie zwraca uwagę, że bardzo często odbiera się filozofię Kanta jako taką, w której tylko za pomocą psychologicznego refleksyjnego autonamysłu (*Selbstbesinnung*) doszedł on do odkrycia tego, co aprioryczne. Na marginesie warto dodać, że kiedy analizował Meyer relację między ciałem a duszą, charakteryzował metafizykę w takim duchu, w jakim zrobił to w dwudziestym wieku Nicolai Hartmann. „Jednakże — pisał tam Meyer — wierzę, że stosunek ciała i duszy należy do tych problemów, które znajdują się poza horyzontem naszego poznania; wierzę, że wszystkie problemy metafizyczne są tego rodzaju i jestem zdania, że po wsze czasy wystarczająco przenikliwie udowodnił to Kant"[166].

Meyer uważa, że Kant chciał oderwać metafizykę od psychologii, od doświadczenia wewnętrznego, ale wywołało to krytykę płynącą z wielu stron. Krytykowali Kanta przede wszystkim Schopenhauer, Beneke i Fries, choć ten ostatni w wielu elementach nie zgadza się również z nimi. „Twierdził — pisze Meyer o stanowisku Friesa — on tylko, że poznanie transcendentalne K a n t a i argumentacja są w gruncie rzeczy psychologiczne, wychodzące od doświadczenia wewnętrznego, i sam

---

[163] I. K a n t: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*..., s. 92. I d e m: *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*..., s. 66—67. Por. J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie*..., s. 124.

[164] J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie*..., s. 139.

[165] Ibidem, s. 141.

[166] J.B. M e y e r: *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele*. IV: *Über den Sinn und Werth des Kriticismus*..., s. 399.

K a n t tylko zapoznał tę rzeczywiście istniejącą, nawet jeśli wyraźnie nierozwiniętą, naturę swego krytycyzmu. Dlatego uzupełnienie tego nie dokonuje się przeciwko K a n t o w i, lecz w znaczeniu K a n t a"[167]. I dlatego — uznaje Meyer — można powiedzieć, że „w tym kierunku F r i e s w doskonały sposób uzupełnił filozofię K a n t a"[168]. Owo uzupełnienie ma polegać na wywodzie tego, co *a priori*, na drodze fizjologicznej, chociaż Hermann Cohen uznał, że nie odgrywa to żadnej roli w filozofii Kanta.

Krytyka myśli filozofa z Królewca nie wyczerpuje się jednak w wytknięciu słabości dedukcji transcendentalnej, lecz wymaga odwołania się do naukowego charakteru psychologii. Zagadnieniem tym zajął się Meyer w szóstym, ostatnim rozdziale pracy poświęconym psychologii Kanta. „Rozdział szósty — stwierdza jednak Meyer — tej pracy został już w ograniczony sposób rozpowszechniony jako tekst habilitacyjny przy przejęciu obecnej posady"[169]. Książka ukazała się rok wcześniej nie jako rozprawa habilitacyjna, lecz z okazji objęcia profesury zwyczajnej na Uniwersytecie w Bonn[170]. Zarówno pierwsza, jak i druga praca koncentruje się na wykazaniu, że psychologia jest nauką i dlatego autor przytacza fragment z *Krytyki czystego rozumu*. „Przeto — stwierdza Kant — samo wyrażenie »Ja«, jako istota myśląca, oznacza przedmiot psychologii, która może się nazywać rozumową nauką o duszy, jeżeli nie pragnę wiedzieć nic więcej o duszy, jak tylko to, co można wywnioskować z pojęcia »Ja« niezależnie od wszelkiego doświadczenia (które określa mnie bliżej i *in concreto*), o ile pojęcie to występuje przy wszelkim myśleniu"[171]. Meyer daje wyraz przekonaniu, że zgodnie z tym poglądem, który Kant przejął od Christiana Wolffa, „psychologia racjonalna ma do czynienia z »ja« jako podmiotem myślącym, natomiast psychologia empiryczna z »ja« jako przedmiotem spostrzeżenia zmysłu wewnętrznego"[172], po czym ponownie odwołuje się do *Krytyki czystego rozumu*, do miejsca, w którym w *Architektonice czystego rozumu* Kant pyta o miejsce psychologii empirycznej[173]. Zara-

[167] J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie*..., s. 160.

[168] Ibidem, s. 166.

[169] Ibidem, s. IV.

[170] J.B. M e y e r: *Kant's Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft*...

[171] I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*..., T. 2, s. 52 (B 400). W oryginale zaś czytamy: „Demnach bedeutet der Ausdruck: Ich, als ein denkend Wesen, schon den Gegenstand der Psychologie, welche die rationale Seelenlehre heißen kann, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und *in concreto* bestimmt) aus diesem Begriffe Ich, so fern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann". I. K a n t: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*. Berlin 1904, s. 263.

[172] J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie*..., s. 207.

[173] Zob. I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*..., T. 2, s. 592 (B 848). Por. I d e m: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3..., s. 547—548.

zem jednak warto podkreślić, że Meyer uważa, iż Kant nie rozumiał psychologii w duchu Leibniza i Wolffa. Jeszcze jedno miejsce w *Krytyce czystego rozumu*, na które zwraca uwagę Meyer, znajduje się tylko w wydaniu drugim, kiedy Kant pisze: „Należy bowiem zauważyć, że jeżeli zdanie »Ja myślę« nazwałem zdaniem empirycznym, to nie chciałem przez to powiedzieć, iż »Ja« jest w tym zdaniu przedstawieniem empirycznym. Przeciwnie, jest ono czysto intelektualnym (przedstawieniem), ponieważ należy do myślenia w ogóle. Jednakowoż bez jakiegoś empirycznego przedstawienia, które dostarcza materiału dla myślenia, akt »Ja myślę« przecieżby się nie dokonał, a to, co empiryczne, jest tylko warunkiem zastosowania lub użycia czystej zdolności intelektualnej"[174].

„K a n t — wyciąga Meyer wniosek z przytoczonych fragmentów — chce więc wspólną wszelkiemu naszemu myśleniu świadomość jedności, jej związku w jednym »ja«, jako czysto intelektualną, aprioryczną, odróżnić od jednostkowych aktów myślenia jako empirycznego przedstawienia"[175]. Wynika to z faktu, że Kant odrzucił psychologię racjonalną, co potwierdza kolejny fragment. „Nie istnieje więc — pisze w *Krytyce czystego rozumu* — psychologia rozumowa jako doktryna, która by dodawała coś do naszego poznania samego siebie, lecz tylko jako nauka (*Disziplin*), która w tej dziedzinie wyznacza nieprzekraczalne granice rozumowi spekulatywnemu (...)"[176]. Meyer nie ma wątpliwości, że w koncepcji Kanta zaznaczają się sprzeczne tendencje. Z jednej strony on sam bardzo mało myśli o psychologii, z drugiej strony rozwój psychologii jako empirycznej antropologii chce ukazać jako niezmiernie ważny[177]. Owa sprzeczność dążeń Kanta ujawnia się właśnie tutaj. „Burzy on — stwierdza Meyer — rzekomą wiedzę racjonalnej psychologii, a przecież żąda metafizyki wewnętrznej natury"[178]. Meyer jest przekonany, że należy zwrócić uwagę na trzy kwestie w kontekście tych elementów filozofii Kanta, które nie odgrywają swej roli, a na które zwrócił już uwagę Herbart. Są to mianowicie:

— właściwe przedstawienie racjonalnej psychologii,
— rozwinięcie paralogizmu racjonalnej psychologii,
— pojęcie „ja"[179].

---

[174] I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*..., T. 2, s. 134 (B 423). Por. I d e m: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3..., s. 276.

[175] J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie*..., s. 209.

[176] I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*..., T. 2, s. 131 (B 421). „Es giebt also keine rationale Psychologie als D o c t r i n, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniß verschafte, sondern nur als D i s c i p l i n, welche der speculativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt (...)". I d e m: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3..., s. 274—275.

[177] Zob. J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie*..., s. 219.

[178] Ibidem.

[179] Zob. ibidem, s. 221—222.

Rozważania zawarte w rozdziale szóstym stanowią rozszerzoną wersję tekstu z roku wcześniejszego, kiedy Meyer obejmował stanowisko profesora zwyczajnego w Bonn. Kant nie mógł się odwołać do Wolffa, gdyż jego dowód racjonalnej psychologii jest inny niż przyjęty przez Wolffa[180]. Meyer dochodzi więc do wniosku, że Kantowskie rozumienie racjonalnej psychologii ma swe źródło w trzech dziełach, których autorami są: nauczyciele Kanta, Martin Knutzen (1713—1751) i Hermann Samuel Reimarus (1694—1768) oraz Moses Mendelssohn (1729—1786). Książka Knutzena zatytułowana *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele, darinnen theils überhaupt erwiesen wird, dass die Materie nicht denken könne und dass die Seele unkörperlich sei, theils die vornehmsten Einwürfe der Materialisten deutlich beantwortet werden* tłumaczona była z języka łacińskiego i ukazała się w roku 1744, dziesięć lat później wydano pracę Reimarusa pod tytułem *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen*, a w roku 1767 — książka Mendelssohna nosząca tytuł *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele, in drei Gesprächen*. „W pismach tych — stwierdza Meyer — znajdujemy więc w głównej mierze psychologiczną dedukcję istoty duszy z jedności samoświadomości (*Selbstbewusstseins*), którą K a n t krytykuje jako dowód racjonalnej psychologii"[181]. Jest to istotne, ponieważ widać tu wyraźnie, iż Kant nie wymyślił sobie krytyki dowodu racjonalnej psychologii sprowadzającego się do tego, że za pomocą wnioskowania z jedności świadomości chce się wyjaśnić istotę duszy. Tym samym nie mógł uznać argumentacji Christiana Wolffa.

Drugi zarzut dotyczy paralogizmu racjonalnej psychologii. „H e r b a r t — pisze Meyer — twierdził, że K a n t niesłusznie winę błędu racjonalnej psychologii przesunął na przedstawiony paralogizm, którego w rzeczywistości nie dopuścił się żaden z lepszych myślicieli, którego w ogóle nikt się nie dopuścił. Ten sąd H e r b a r t a wydaje mi się fałszywy. Owszem, błąd dowodu racjonalnej psychologii da się ubrać w paralogizm. Jednakże K a n t temu paralogizmowi nadał jedynie niewłaściwą formę"[182]. Meyer jest ponadto przekonany, że podane przez Kanta paralogizmy „nie są żadnymi paralogizmami, lecz wnioskami rozumu z treściowo fałszywych albo przynajmniej nieudowodnionych przesłanek większych"[183]. Meyer uznaje jednak rację Herbartowskiej krytyki Kanta, stwierdzając jednocześnie, że ten ostatni jedynie zasłonił błędny wniosek, ale go nie usunął. Dlatego też autor *Kant's Psychologie* uznaje, że kryty-

[180] Zob. J.B. M e y e r: *Kant's Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft...*, s. 13.

[181] Ibidem, s. 14; J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie...*, s. 226.

[182] J.B. M e y e r: *Kant's Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft...*, s. 15.

[183] Ibidem, s. 16.

ka Kantowskiego przedstawienia racjonalnej psychologii, jaką sformułował Herbart, jest nieuzasadniona. To samo dotyczy trzeciego zarzutu. Tutaj jednak Meyer posiłkuje się krytyką, jakiej metafizykę Herbarta poddał Trendelenburg[184]. Jest to istotne dlatego, że — jak uważa Meyer — rozumowanie Herbarta zawiera wiele błędów i tak jak Herbart nie zrozumiał Kantowskiego ujęcia racjonalnej psychologii, jak nie uchwycił istoty paralogizmów, tak też nie udało mu się ująć istoty „ja". W tym wypadku błąd polega na tym, że Herbart próbuje znaleźć sprzeczność w pojęciu „ja", która miałaby polegać na tym, iż „ja" jako podmiot powinno się sobie prezentować jako przedmiot. Tymczasem Meyer odsyła do tekstu *O postępach metafizyki*, w którym Kant pisze: „»Ja jestem świadom siebie samego« jest myślą, zawierającą w sobie podwójne Ja: Ja jako podmiot oraz Ja jako przedmiot. Możliwości tego, że ja, który myślę, sam dla siebie jestem przedmiotem (naoczności) i dzięki temu mogę odróżnić siebie od siebie samego, zgoła wyjaśnić się nie da, choć jest to niewątpliwym faktem"[185].

Meyer podkreśla, że Kant nie uznaje racjonalnej psychologii za naukę, choć dodaje, że nie można mówić o jednoznacznym odrzuceniu psychologii przez Kanta, i swe wątpliwości wyraża w następujący sposób: „Według niego nie istnieje wprawdzie żadna racjonalna psychologia jako doktryna, która dostarcza nam uzupełnienia do naszego samopoznania, ale uznaje on taką dyscyplinę, która spekulatywnemu rozumowi ustanawia nieprzekraczalne granice na tym polu, aby z jednej strony nie rzucić się w ramiona pozbawionego ducha materializmu, z drugiej — aby nie zatracić się w bezpodstawnym dla naszego życia spirytualizmie"[186]. Problem polega na tym, że Herbart i jego zwolennicy nie uchwycili również właściwego sensu psychologii empirycznej, która ściśle się wiąże — zdaniem Meyera — z niedoprecyzowanym przez Kanta pojęciem zmysłu wewnętrznego. Dodatkowy argument w dyskusji nad rozumieniem psychologii ma związek z rozumieniem nauki w ogóle, gdyż Kant od nauki wymaga apodyktycznej pewności, a to — zdawać by się mogło — dyskwalifikuje nie tylko psychologię empi-

---

[184] A. T r e n d e l e n b u r g: *Über Herbarts Metaphysik und eine neue Auffassung derselben*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 2: *Vermischte Abhandlungen*. Berlin 1855, s. 313—351; I d e m: *Über Herbarts Metaphysik und neue Auffassungen derselben. Zweiter Artikel*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 3: *Vermischte Abhandlungen*. Berlin 1867, s. 63—96; I d e m: *Über die metaphysischen Hauptpunkte in Herbarts Psychologie*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 3..., s. 97—121.

[185] I. K a n t: *O postępach metafizyki*. Tłum. A. B a n a s z k i e w i c z. Posłowie K. S t a c h o w i a k. Gdańsk 2007, s. 30. Można tekst ten uznać jednak za słaby materiał dowodowy, co wynika z faktu pomieszania poglądów Kanta z komentarzem Rinka.

[186] J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie*..., s. 266; I d e m: *Kant's Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft*..., s. 29.

ryczną, lecz także psychologię w ogóle[187]. Meyer jest zdania, że psychologia ma dwa aspekty, a mianowicie aspekt empiryczny i aspekt teoretyczny, nauka zaś powstaje dopiero z ich połączenia. „Jeśli obydwa aspekty są dobrze złączone, to powstaje psychologia jako nauka"[188].

Rozprawa *Psychologia Kanta* zawiera jeszcze zakończenie, któremu Meyer nadał tytuł *Wyniki pracy*[189]. W gruncie rzeczy jednak jest ono jedynie powtórzeniem najważniejszych rezultatów. Pierwszym rezultatem jest wyakcentowanie psychologicznego charakteru poznania w ujęciu Kanta, przy czym Meyer podkreśla, że Kantowski sprzeciw wobec metafizyki dotyczy jedynie metafizyki szkolnej. „Także twierdzenie Friesa, że filozofia transcendentalna Kanta miała jedynie ważność jako czysta filozofia, okazuje się błędem"[190]. Druga ważna kwestia dotyczy tego, czy Kant odkrył *a priori* na drodze psychologicznej, jak chciał tego Fries. Meyer jest przekonany, że tak się właśnie dzieje i że doświadczenie wewnętrzne umożliwia nam ujęcie *a priori*. Trzeci ważny rezultat Meyera sprowadza się do odpowiedzi na pytanie, dlaczego Kant odrzucił wszelką psychologiczną empirię, szczególnie w poszukiwaniu *a priori*. Meyer uważa, że Kant mówi o doświadczeniu w innym znaczeniu i błąd polega na tym, że psychologią chciał nazywać „wiedzę o duszy osiągniętą na drodze doświadczenia indukcyjnego"[191]. Do tego dołącza się niewłaściwe, zdaniem Meyera, rozróżnienie między psychologią racjonalną a psychologią empiryczną, co doprowadza do nieporozumień, z jakimi ma do czynienia czytelnik Kanta. A przecież chodzi o to, aby właściwie zrozumieć Kanta ujęcie psychologii. „Taki rozwój psychologii — kończy swą rozprawę o psychologii Kanta Meyer — zawiera się w prawdziwym duchu Kanta i stanowi najpilniejszą potrzebę przyszłości naszej filozofii"[192].

9.4.3. Leonard Nelson

Jürgen Bona Meyer nie należy do filozofów, którzy ze względu na swą aktywność naukową zdobyli szczególne uznanie, zarówno w czasach, kiedy żyli, jak i po śmierci. Ten sam los spotkał innego reprezentanta psy-

[187] Zob. J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie...*, s. 288—289.

[188] Ibidem, s. 296; J.B. M e y e r: *Kant's Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft...*, s. 36.

[189] J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie...*, s. 297—312.

[190] Ibidem, s. 299.

[191] Ibidem, s. 307.

[192] Ibidem, s. 312.

chologicznej odmiany neokantyzmu Leonarda Nelsona (1882—1927), który na początku dwudziestego wieku nawiązał do filozofii Friesa, czego wyrazem było założenie w roku 1903 Nowej Szkoły Friesa (Die Neue Fries'sche Schule) oraz dziesięć lat później Towarzystwa Jakoba Friedricha Friesa (Jakob Friedrich Fries-Gesellschaft)[193]. W roku 1904 nastąpił kolejny krok na drodze renesansu filozofii autora *Neue Kritik der Vernunft*, a mianowicie reaktywowanie czasopisma, którego zwolennicy Friesa wydali dwa numery w latach 1847—1849. Wówczas nosiło ono nazwę „Abhandlungen der Fries'schen Schule", a następnie zostało opatrzone nazwą poszerzoną „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge". Redaktorami byli: matematyk Gerhard Hessenberg (1874—1925), fizjolog Karl Kaiser (1861—1933) oraz Nelson. Redaktorzy nie kryli swych intencji, to znaczy nawiązania do Friesa i myślicieli będących zwolennikami jego filozofii, którzy jednocześnie stanowili grono wydawców „Abhandlungen der Fries'schen Schule". Taki też był główny motyw działalności Nelsona — wykazanie prawdziwości tej interpretacji Kanta, którą zaprezentował Fries. Motyw nawiązania do poprzedników znalazł wyraz w przedmowie do nowej serii. Przedmowa ta była przedrukiem z dawnej serii[194]. Tym samym znaleziono nić łączącą zwolenników Friesa z kręgu Nelsona i zwolenników filozofii autora *Neue Kritik der Vernunft* z połowy dziewiętnastego wieku, do których należeli przede wszystkim: filozof Ernst Friedrich Apelt, botanik Matthias Jakob Schleiden, matematyk Oskar Schlömilch oraz zoolog Oskar Schmidt (1823—1886). Problem w tym, że inicjatyw związanych z działalnością Nelsona szybko zaniechano po jego przedwczesnej śmierci. W Niemczech Nelson był znany i odnoszono się do niego wielokrotnie. Co więcej, jest znany ze względu na pewien renesans, jakiego doświadcza filozofia Friesa, którego przestaje się postrzegać przez pryzmat Kunona Fischera. Jednakże jednym z pierwszych krytyków — co z pewnością wynikało z faktu, że sam Nelson bardzo mocno skrytykował Hermanna Cohena — był Ernst Cassirer, który przedstawił swoją ocenę tekstów Nelsona *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie*... oraz *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*[195]. Równie krytyczna jest krótka recenzja książki w wydawanym przez psychologa Hermanna Ebbing-

[193] Zob. na ten temat E. Blenke: *Zur Geschichte der Neuen Fries'schen Schule und der Jakob Friedrich Fries-Gesellschaft*. „Archiv für Geschichte der Philosophie" 1978, Bd. 60, s. 199—208.

[194] G. Hessenberg, K. Kaiser, L. Nelson: *Vorwort der alten Folge zugleich als Vorwort der neuen Folge*. „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge" 1904, Bd. 1, Heft 1, s. III—XII.

[195] E. Cassirer: *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes"*. In: *Philosophische Arbeiten*. Hrsg. von H. Cohen und P. Natorp. Bd. 1: *1906—1907*. Giessen 1907, s. 1—35.

hausa (1850—1909) oraz fizjologa Willibalda A. Nagela (1870—1911) w czasopiśmie „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane", której autorem był związany z Getyngą psycholog Walter Baade[196]. W Polsce Nelson pozostaje niemal nieznany, wyjąwszy skromny wybór jego tekstów, którego dokonali Tadeusz Kononowicz i Piotr Waszczenko[197].

Leonard Nelson urodził się 11 lipca 1882 roku w Berlinie w znamienitej rodzinie. Ojciec Heinrich Nelson (1854—1929) był adwokatem, a pochodząca z bardzo bogatej rodziny matka Elisabeth Nelson z domu Lejeune-Dirichlet (1860—1920) była malarką. Ojciec matki — Walter Dirichlet (1833—1887) — posiadał majątek w Prusach Wschodnich, a ponadto był posłem do Reichstagu z ramienia liberalnej Partii Postępu (Fortschrittpartei). Dziadkami matki ze strony ojca byli matematyk pochodzenia francuskiego Peter Gustav Lejeune-Dirichlet (1805—1859) oraz Rebecka Lejeune-Dirichlet z domu Mendelssohn-Bartholdy (1811—1858), której bratem był kompozytor Felix Mendelssohn-Bartholdy (1809—1847). Ród Nelsona wywodzi się zatem od Mosesa Mendelssohna, albowiem ojcem babci był Abraham Mendelssohn-Bartholdy (1776—1835), a dziadkiem — właśnie Moses Mendelssohn. Rodzice Nelsona prowadzili otwarty dom, przez który przewinęli się między innymi tacy ludzie, jak: filolog klasyczny Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (1848—1931), Georg Simmel, matematyk Paul du Bois-Reymond (1831—1889), brat fizjologa Emila du Bois-Reymonda (1818—1896), a także pisarz i polityk Walter Rathenau (1867—1922).

Leonard Nelson studiował matematykę i filozofię w Heidelbergu, Berlinie i Getyndze, gdzie doktoryzował się w roku 1904 na podstawie pracy poświęconej filozofii, oczywiście filozofii Jakoba Friedricha Friesa, opublikowanej w drugim zeszycie „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge"[198]. Wraz z przygotowywaniem habilitacji rozpoczęły się problemy Nelsona, a Tadeusz Kononowicz i Piotr Waszczenko tak to przedstawiają: „Z habilitacją miał poważne kłopoty. Jako podstawę do niej przedstawił w 1906 r. dysertację *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie* (*Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii*), tę samą, którą odrzucono wcześniej przy doktoracie"[199]. Praca

[196] W. Baade: *Leonard Nelson. Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie*. „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane" 1905, Bd. 39, s. 348—349.

[197] L. Nelson: *O sztuce filozofowania*. Tłum. T. Kononowicz, P. Waszczenko. Kraków 1994.

[198] L. Nelson: *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*. „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge" 1905, Bd. 1, Heft 2, s. 233—319.

[199] T. Kononowicz, P. Waszczenko: *Wstęp*. W: L. Nelson: *O sztuce filozofowania*..., s. 9.

została opublikowana już w roku 1904, w pierwszym zeszycie „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge"[200]. Powodów Nelsonowych kłopotów z habilitacją było kilka, choć się z sobą wiążą. Są to mianowicie jego krytycyzm i bezkompromisowość, niezależność myśli i wreszcie bardzo krytyczna recenzja książki Hermanna Cohena *Logik der reinen Erkenntnis*. Ostatecznie habilitował się w roku 1908 na podstawie pracy *Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*, opublikowanej pierwotnie w trzecim tomie „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge"[201]. Obronienie habilitacji niewiele zmieniło, gdyż wprawdzie Nelson pozostał w Getyndze, ale dopiero w dziesięć lat po habilitacji (1918) został profesorem nadzwyczajnym. I choć nigdy nie otrzymał katedry, do końca życia pozostał w Getyndze. Zmarł 27 października 1927 roku. Jednym z powodów podjęcia decyzji o nieopuszczeniu tego miasta był ścisły związek Nelsona z kręgiem getyńskich matematyków, który tworzyli między innymi: David Hilbert (1862—1943), Felix Klein (1849—1925), także Hermann Minkowski (1864—1909) oraz Carl Runge (1856—1927). Grono to uzupełniali jeszcze Max Born (1882—1970), profesor fizyki w Getyndze w latach 1909—1912, psychiatra Arthur Kronfeld (1886—1941) oraz fizjolog Otto Meyerhof (1884—1951). Skomplikowaną sytuację Nelsona wiąże się, pomijając trudny charakter, z niechęcią, jaką żywił doń Edmund Husserl, skłócony nie tylko z Nelsonem. Podkreślić należy fakt jego konfliktu z całym środowiskiem matematyków getyńskich, którym przewodził David Hilbert.

Najbardziej zwięźle program badawczy Nelsona opisuje Willy Moog. „Zdecydowanie — stwierdza — zwraca się on zwłaszcza przeciwko całej teorii poznania i poszukuje odkrycia jej niemożliwości (...). Ugruntowanie obiektywnej ważności poznania jest, jak twierdzi Nelson, niemożliwe, ponieważ nie sposób znaleźć żadnego kryterium, które rozstrzygałoby o ważności"[202]. Rzeczywiście, uznać można zaakcentowany przez Mooga problem poznania za najistotniejszy z perspektywy neokantyzmu Nelsona i neokantyzmu w ogóle, chociaż nie wolno zapominać, że w roku 1917 opublikował *Kritik der praktischen Vernunft*[203]. Neokantyzm był bowiem przede wszystkim filozofią poznania, chociaż neokantyści interesowali się również innymi dyscyplinami filozofii. I choć także Nelsona można

[200] L. N e l s o n: *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie. Ein Kapitel aus der Methodenlehre*. „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge" Bd. 1, Heft 1, s. 1—88.

[201] L. N e l s o n: *Untersuchungen über die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*. „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge" 1909, Bd. 3. Heft 1, s. 33—96.

[202] W. M o o g: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*. Stuttgart 1922, s. 182.

[203] L. N e l s o n: *Kritik der praktischen Vernunft*. Göttingen 1917.

postrzegać jako filozofa zainteresowanego kwestiami praktycznymi, to jednak najważniejszymi jego tekstami są i pozostaną *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie...*, *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker* oraz *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*[204]. Z ostatnim tekstem wiąże się jeszcze kwestia wystąpienia Nelsona podczas IV Międzynarodowego Kongresu Filozofii, który odbywał się w dniach od 6 do 11 kwietnia 1911 roku w Bolonii. Nelson wystąpił ostatniego dnia kongresu i wygłosił odczyt zatytułowany tak, jak pierwsza część z trzech części książki *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, a mianowicie *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*[205]. Wersja kongresowa, bardzo mocno okrojona, jest dostępna w języku polskim[206]. Na marginesie warto dodać, iż Hermann Glockner nie zalicza Nelsona i jego zwolenników do neokantyzmu, gdyż uważa, że „w tym samym stopniu cofa się do Jacobiego i Schleiermachera, jak do wykładu Kanta przez Friesa"[207].

„Jeśli zatem nazwiemy d o g m a t y c z n y m postępowanie nauki, która wychodzi od ustanowienia swych pryncypiów, k r y t y c z n y m zaś postępowanie nauki, która poddaje sprawdzeniu nawet swoje pryncypia, to będziemy mogli powiedzieć, że w filozofii wszystko zależy od postępowania krytycznego i że krytycyzm w filozofii polega na przestrzeganiu metody regresywnej"[208]. Dwie kwestie należy wyraźnie odróżnić w tym, co mówi Nelson. Bez wątpienia ma rację wówczas, gdy stwierdza, że filozofia musi sprawdzić swe pryncypia, gdyż w innym wypadku, kiedy wychodzi od ustanowienia[209] swych pryncypiów, jest dogmatyzmem. Gdyby było inaczej, wówczas dyskwalifikowałoby to Nelsona jako neokantystę. Rozróżnienie bowiem między krytycznym i dogmatycznym postępowaniem ma znaczenie fundamentalne dla autora *Krytyki czystego rozumu* i każdy, kto chce zasłużyć na miano neokantysty, musi owo rozróżnienie uwzględnić. Zresztą w innym miejscu Nelson podkreśla fakt, że

[204] L. N e l s o n: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*. „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge" 1908, Bd. 2, Heft 4, s. 413—818. Tekst ma podwójną paginację, zatem będę się do niej odwoływał.

[205] L. N e l s o n: *Die Ünmöglichkeit der Erkenntnistheorie*. In: I d e m: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem...*, s. 439—517 (27—105).

[206] L. N e l s o n: *Niemożliwość teorii poznania*. W: I d e m: *O sztuce filozofowania*. Tłum. T. K o n o n o w i c z, P. W a s z c z e n k o. Kraków 1994, s. 115—138.

[207] H. G l o c k n e r: *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart 1958, s. 985.

[208] L. N e l s o n: *Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii...*, s. 48. Wprawdzie tłumacze tekstu wyróżniają niektóre pojęcia kursywą, w oryginale jednak zastosowano pismo rozstrzelone. Tak też wyróżniam wskazane przez Nelsona pojęcia.

[209] Potwierdza to również termin niemiecki, gdyż w oryginale jest mowa o „Aufstellung". Zob. L. N e l s o n: *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie...*, s. 7.

znaczenie metody regresywnej „polega nie tyle na tym, by rozszerzać naszą wiedzę, by do znanych już prawd dołączać nowe i rozwijać płynące z nich konsekwencje, lecz raczej na tym, by znane już prawdy skontrolować pod względem ich założeń"[210]. Niemniej jednak druga kwestia, polegająca na wiązaniu krytycyzmu z postępowaniem regresywnym, stwarza pewien problem, na co zwracał już uwagę Ernst Cassirer[211]. Wprawdzie postępowanie regresywne Nelson rozumie bardzo szeroko, ale nie zmienia to faktu, że odwołuje się do Friesa oraz Ernsta Friedricha Apelta. „Istnieją zatem — pisze Nelson — dwie różne metody regresywne; musimy odróżnić regresywną metodę abstrakcji od regresywnej metody indukcji"[212]. Nelson w swej argumentacji idzie drogą Friesa i uznaje istnienie swoistego rodzaju poznania. „Jak z tego wynika, istnieje bezpośrednie poznanie nie-naocznościowego rodzaju, tworzące rację naszych sądów metafizycznych. Nazywamy je bezpośrednim poznaniem czystego rozumu. Racja wszelkiego myślenia tkwi przeto ostatecznie w poznaniu bezpośrednim, prawdziwość zaś wszelkich sądów polega na ich zgodności z tym bezpośrednim poznaniem"[213]. Co więcej, a to już jest dowodem dogmatyzmu, który przecież Nelson ma zwalczać, stwierdza on: „(...) wszelki błąd i wątpliwość należą do refleksji i nie mogą naruszać poznania bezpośredniego"[214]. Tu w zasadzie wyłania się problem relacji między dogmatyzmem a krytycyzmem, co musiało do cierpkiej uwagi sprowokować Cassirera. „Do tej pory jednak — pisze w odniesieniu do zaprezentowanego przez Nelsona stanowiska uczeń Cohena — byliśmy zdania, że filozofia, a zwłaszcza krytyka poznania miała za zadanie w miejsce ślepej wiary ustanowić (*setzen*) usprawiedliwienie pryncypiów, że nie tylko musi ona wykazać faktyczne empiryczne zastosowanie logicznych zasad, lecz także udowodnić ich konieczność i obiektywną ważność"[215]. Niezależnie bowiem od tego, czy ktoś podziela stanowisko szkoły marburskiej, czy też nie, a więc niekoniecznie musi się zgadzać ze stanowiskiem zaprezentowanym przez Cassirera, problem jest i ma fundamentalne znaczenie dla rozumienia krytycyzmu.

„Spór — stwierdza bowiem Nelson — nie może dotyczyć prawdziwości bezpośredniego poznania, lecz tylko

---

[210] L. Nelson: *Niemożliwość teorii poznania...*, s. 121.

[211] E. Cassirer: *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes"...*, s. 4.

[212] L. Nelson: *Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii...*, s. 50.

[213] Ibidem, s. 57.

[214] Ibidem, s. 58.

[215] E. Cassirer: *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes"...*, s. 8.

tego, co jest bezpośrednim poznaniem"[216]. Zatem wniosek, jaki wysnuwa Nelson, odnosi jego filozofię do myśli autora *Neue Kritik der Vernunft*. Idąc śladem Friesa, ale również Meyera, Nelson uznaje, że jądro filozofii Kanta stanowi dedukcja, i rozumie ją podobnie jak tamci: „Twierdzimy więc, że zajmując się tym (dedukcją — AJN), krytyka może postępować jedynie psychologicznie, to znaczy sama być nauką opartą na doświadczeniu wewnętrznym. (...) Dedukcja zasad metafizycznych należy zatem do psychologii"[217]. Nelson utrzymuje, że dwa są rodzaje poznania, a mianowicie ogląd i refleksja, przy czym prawda wiąże się tylko z oglądem. Paradoks, do jakiego prowadzi takie przeświadczenie, polega na tym, że — jak wykazuje Cassirer[218] — Nelson poniekąd sam sobie zaprzecza. „Wszelkie prawdopodobieństwo bowiem — pisze Nelson — należy, tak jak błąd, jedynie do refleksji i opiera się na niepełnym wnioskowaniu. Naoczność natomiast, od której nie oddalamy się i do której wciąż powracamy, nie jest w ogóle poddana niepewności, a zatem także różnym stopniom prawdopodobieństwa"[219]. Takie rozumienie poznania jest jednak stronnicze, co — jak akcentuje Cassirer — sam Nelson napiętnował kilkanaście stron wcześniej. „Wszelkie obstawanie przy nienaruszalności naszych przekonań jest jedynie brutalną stronniczością (podkr. — EC), która może prowadzić zapewne do perswazji, lecz nigdy do przekonania kogoś"[220]. Idąc dalej śladem Friesa, mówi Nelson o „przesądzie transcendentalnym", który wynika z niewłaściwego rozumienia krytycyzmu, ale który zarazem stał się prawdziwym powodem polemiki podjętej przez Cassirera, gdyż — jak pisze Nelson — „ten sam przesąd uniemożliwia tak zwanej szkole neokantowskiej powrót do czystego krytycyzmu"[221]; przy czym mówiąc o „tak zwanej szkole neokantowskiej", odwołuje się Nelson do *Kants Theorie der Erfahrung* Hermanna Cohena, a polemika ze stanowiskiem twórcy szkoły marburskiej

[216] L. Nelson: *Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii...*, s. 58. W oryginale: „Über die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis kann kein Streit sein, sondern nur darüber, welches die unmittelbare Erkenntnis sei". Idem: *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie...*, s. 19.

[217] L. Nelson: *Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii...*, s. 62.

[218] Zob. E. Cassirer: *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes"...*, s. 16.

[219] L. Nelson: *Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii...*, s. 65.

[220] Ibidem, s. 54. Por. E. Cassirer: *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes"...*, s. 16.

[221] L. Nelson: *Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii...*, s. 77. O „przesądzie transcendentalnym" w tym kontekście mówił już Kuno Fischer. Zob. K. Fischer: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. In: Idem: *Akademische Reden...*, s. 97.

zajmuje istotną część *Dodatku* znajdującego się na końcu omawianego tekstu. „A zatem krytycyzm — próbuje określić przesąd transcendentalny Nelson — jest pojęciem pewnej metody, a nie systemu filozoficznego. Kto postępuje zgodnie z tą m e t o d ą, jest krytykiem niezależnie od tego, jakie wyniki może osiągnąć w ten sposób, kto zaś nie postępuje zgodnie z nią, kto poznanie filozoficzne chce uczynić prawdziwym dzięki obiektywnemu uzasadnieniu, czy to przez dowody, czy przez porównywanie z przedmiotami, jest dogmatykiem, nawet jeśli ostateczne zrozumienie daremności tego przedsięwzięcia skłania go do tego, by daremność tę sprowadzić do daremności samego poznania filozoficznego — a na tym przecież polega cała ta zabawa w sceptycyzm"[222].

Znowu należy tu uwzględnić dwie kwestie. Fakt, że krytycyzm nie wiąże się z określonym stanowiskiem filozoficznym, nie jest stanowiskiem, nie jest, posługując się językiem Nicolaia Hartmanna, kolejnym „-izmem", pozostaje bezdyskusyjny. Wątpliwości budzi jednak druga kwestia, gdyż bliższe określenie krytycyzmu jest, niestety, niekrytyczne i to stanowi główny powód polemiki, którą podejmuje Cassirer. Nelson bowiem z jednej strony odwołuje się do Friesa i podkreśla, że „Kant przecenia samodzielność refleksji"[223], co Cassirer kwituje stwierdzeniem „biedny Kant"[224]. Z drugiej wszakże strony o wiele poważniejszym powodem jest *Dodatek* zawarty na końcu artykułu, zatytułowany *O stosunku tak zwanego neokantyzmu do Friesa „Nowej krytyki rozumu"* (*Über das Verhältnis des sogenannten Neukantianismus zu Fries' „Neuer Kritik der Vernunft"*)[225], gdyż między innymi zawiera on polemikę ze stanowiskiem Cohena wyrażonym w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* z roku 1885. Co więcej, nie jest to tylko polemika ze stanowiskiem Cohena, wylicza bowiem Nelson również innych filozofów, którzy w jego przekonaniu nie doceniają zasług Friesa, a mianowicie Kunona Fischera, Wilhelma Windelbanda, wreszcie Aloisa Riehla. Dyskusja staje się interesująca, ponieważ w jej kontekście Cassirer zadaje bardzo interesujące pytanie: „(...) czy doktryna Nelsona jest kantowska czy też niekantowska, czy stanowi ona kontynuację czy przeciwieństwo metody krytyki rozumu?"[226]. Nelson podkreśla, że broni zapoczątkowanej przez Friesa linii rozwojowej filozofii wbrew szkole, która o nim zapomniała, i przywołuje

[222] L. N e l s o n: *Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii*..., s. 71—72.

[223] Ibidem, s. 93.

[224] E. G a s s i r e r: *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes"*..., s. 18.

[225] L. N e l s o n: *Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii*..., s. 99—113; I d e m: *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie*..., s. 70—88.

[226] E. G a s s i r e r: *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes"*..., s. 20.

wystąpienie Kunona Fischera[227], który mówił o powtarzanym przez wszystkich psychologizmie Friesa. Zarazem jednak Nelson wytyka „błąd" zawarty w wystąpieniu Fischera, wiążącego pierwszą szkołę kantowską w Jenie z Reinholdem i Friesem, natomiast zapominającego o Ernście Friedrichu Apelcie, którego nie wspomina nie tylko w swej mowie inauguracyjnej, lecz także w swej *Historii filozofii nowożytnej*. Nelson podkreśla, że dopiero botanik Ernst Hallier (1831—1904) przypomniał Apelta w pracy poświęconej historii kultury dziewiętnastego wieku[228].

W prezentowanym *Dodatku* można znaleźć powody krytyki Nelsona, ale również powody traktowania Nelsona marginalnie i szybkiego jego zapomnienia. Krytyka Nelsona wiąże się z jego stanowiskiem, będącym bezpośrednim nawiązaniem do Friesa. „Jeśli również dziś — pisze Nelson — jedna z poważnych szkół domaga się powrotu Kanta i próbuje tego dokonać, to nie słyszymy nic o nawiązaniu do Friesa. A przecież właśnie Fries był tym, który już przed stu laty ponownie podjął metodę krytyki rozumu i za jej pomocą przedsięwziął także dalsze kształtowanie filozofii"[229]. Nelson chce należnego, w jego mniemaniu, uznania dla Friesa i jest to zrozumiałe dla kogoś, kto filozofię wiąże z określoną linią filozofowania. Nelson ma bowiem, jak każdy, prawo bronić linii rozwojowej filozofii, linii wypływającej z dokonanej przez Friesa interpretacji Kanta. Gorzej, że wiążą się z tym dość radykalne sposoby wyrażania krytyki względem tych, którzy Friesa nie są skłonni bronić. „Uczonemu historykowi filozofii — dostaje się Windelbandowi — w jego przeciwstawieniu metody krytycznej i genetycznej umknęła, jak się wydaje, krótka, lecz pouczająca wypowiedź Friesa (...)"[230]. Na tej samej stronie znajduje się, tym razem skierowana pod adresem Aloisa Riehla, uwaga: „Uzbrojony w tę samą nieznajomość przedmiotu, Riehl podejmuje atak na metodę Friesa. (...) Najpierw trzeba przeczytać Friesa, a potem dopiero przystępować do jego odrzucania"[231]. W podobny sposób atakuje Nelson Hermanna Cohena: „Myślę, że ktoś, kto naucza innych Kanta lub nawet sam chce go rozwijać, uczyniłby lepiej, gdyby go przedtem przeczytał"[232]. Powód jest zawsze taki sam: uznanie prawdziwości „przesądu transcendentalnego" lub też „przesądu Kantowskiego"[233], co wiąże się ściśle z fundamentalnym dla Nelsona moty-

[227] Chodzi o K. F i s c h e r: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. In: I d e m: *Akademische Reden*..., s. 77—102.

[228] E. H a l l i e r: *Kulturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zu der Entwickelung der Naturwissenschaften*. Stuttgart 1889, s. 167—186.

[229] L. N e l s o n: *Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii*..., s. 99.

[230] Ibidem, s. 101.

[231] Ibidem.

[232] Ibidem, s. 107.

[233] Zob.: H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. ..., s. 297—298; I d e m: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. ..., s. 382—383.

wem wykazania prawdziwości Friesa interpretacji filozofii myśliciela z Królewca.

Motyw ten powraca w drugim ważnym tekście poświęconym Friesowi, a mianowicie w opublikowanym w drugim zeszycie „Abhandlungen..." artykule *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*. Nelson, jak zwykle, a podobnie postępował Meyer, rozpoczyna od wskazania tekstu Kunona Fischera z roku 1862, ale interesujące jest tu coś innego. „Przy tym — pisze Nelson o dyskutowanym problemie Kant — Fries — nawiązuje się do rozważanej przez Kunona Fischera w jego mowie prorektorskiej z 1862 roku kwestii, »czy krytyka rozumu powinna być metafizyczna czy antropologiczna«, kwestii, która jest równoznaczna z kwestią, czy prawdziwej kontynuacji ugruntowanej przez K a n t a filozofii krytycznej należy poszukiwać w dorobku niemieckich filozofów tożsamości czy w rozważaniach F r i e s a"[234]. Takie postawienie sprawy sugeruje jednak, że Nelson nie widzi możliwości wyjścia poza alternatywę: albo filozofowie zasady (najogólniej rzecz ujmując, idealiści niemieccy), albo Fries. *Tertium non datur*. Czy rzeczywiście tak może postawić kwestię ktoś, kto chce rozwiązać problem poznania w duchu kantowskiego krytycyzmu?

„Pytanie o właściwą metodę filozofowania — podkreśla Nelson — w nowszych czasach ponownie uczyniono przedmiotem szczególnych rozważań. Przy tym wszędzie chodzi o przeciwieństwo dwóch głównych poglądów, które pod różnymi nazwami uwydatniły się jako spór metody metafizycznej i antropologicznej, obiektywnej i subiektywnej, krytycznej i genetycznej, teoriopoznawczej i psychologicznej albo transcendentalnej i psychologicznej"[235]. Nelson akcentuje tu dwie kwestie. Po pierwsze, od razu wymienia autorów tych rozróżnień, którymi są: Kuno Fischer w swej mowie prorektorskiej, Paul Natorp[236], Wilhelm Windelband[237], Carl Stumpf[238] oraz Max Scheler[239]. Po drugie, co w żadnym wypadku nie może dziwić, podkreśla, że w sporze tym pomija się stanowisko Friesa. „W rozważaniach tych — pisze Nelson — nie uwzględniono metody Friesa. Jeśli wspomina się jego nazwisko, dzieje się to tylko przykładowo, aby wymienić nazwisko reprezentanta metody genetycznej bądź »psychologi-

[234] L. N e l s o n: *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker...*, s. 235.

[235] Ibidem, s. 241.

[236] P. N a t o r p: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*. Tłum. W. M a r z ę d a. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. N o r a s, T. K u b a l i c a. Katowice 2011, s. 219—240.

[237] W. W i n d e l b a n d: *Metoda krytyczna czy genetyczna?...*, s. 47—69.

[238] C. S t u m p f: *Psychologie und Erkenntnistheorie*. „Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaft" 1892, Bd. 19, s. 465—516.

[239] M. S c h e l e r: *Die transzendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik*. Leipzig 1900.

zmu«"[240]. Tymczasem Nelsonowi chodzi o wykazanie, że stosunek Friesa do psychologizmu był negatywny, podczas gdy do metody transcendentalnej — pozytywny. Nelson odwołuje się do Maxa Schelera jako tego, który przedstawił najnowsze rozumienie metody transcendentalnej, co nie do końca jest zgodne ze stanem faktycznym; oznacza to bowiem, że nie dostrzega różnicy między jego stanowiskiem a neokantyzmem. Przy okazji Nelson wskazuje kilka miejsc w dziełach Friesa, w których ten odnosi się do metody transcendentalnej[241], i stwierdza, że Fries jest zwolennikiem metody transcendentalnej. W dalszej kolejności Nelson podejmuje polemikę ze stanowiskiem Theodora Elsenhansa, zawartym w jego tekście z 1902 roku[242], gdyż w roku 1905, w którym Nelson opublikował artykuł *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*, nie mógł jeszcze znać książki Elsenhansa z 1906 roku[243]. Mając na względzie dokonaną przez Elsenhansa analizę problemu relacji Kant — Fries, Nelson podkreśla: „(...) K a n t z a p o z n a ł p s y c h o l o g i c z n ą n a t u r ę p o z n a n i a t r a n s c e n d e n t a l n e g o"[244], i jednocześnie bardzo mocno akcentuje fakt, że nie dostrzegł tego również Jürgen Bona Meyer. Autor *Kant's Psychologie* twierdził bowiem, iż mylił się Fries, mówiąc, że „Kant zapoznał psychologiczną naturę swoich własnych badań"[245].

Całości dopełnia praca opublikowana w roku 1908, zarówno w postaci artykułu w „Abhandlungen...", jak i jako samodzielna pozycja książkowa. Najważniejszą tezą tego tekstu jest teza o niemożliwości teorii poznania, przy czym niezwykle interesująca jest uwaga dotycząca pisania historii filozofii w kontekście uwag zawartych w tekście Wilhelma Windelbanda, opatrzonych takim właśnie tytułem[246]. Windelband, tłumacząc znaczenie historii filozofii dla samej filozofii, mówi: „Im bardziej oczywisty i przenikliwy jest miarodajny pogląd, tym bardziej stronnicze, niesprawiedliwe

---

[240] L. N e l s o n: *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker...*, s. 241.

[241] Np. J.F. F r i e s: *System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*. 3. Aufl. Heidelberg 1837, s. 417—418; I d e m: *Reinhold, Fichte und Schelling*. Leipzig 1803, s. 197.

[242] T. E l s e n h a n s: *Das Kant-Friesische Problem...*

[243] T. E l s e n h a n s: *Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Bd. 1: *Historischer Teil. Jakob Friedrich Fries als Erkenntniskritiker und sein Verhältnis zu Kant*; Bd. 2: *Kritisch-Systematischer Teil. Grundlegung der Erkenntnistheorie als Ergebnis einer Auseinanderseutzung mit Kant vom Standpunkte der Friesischen Problemstellung*. Giessen 1906.

[244] L. N e l s o n: *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker...*, s. 297.

[245] J.B. M e y e r: *Kant's Psychologie...*, s. 143. Por. L. N e l s o n: *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker...*, s. 299.

[246] W. W i n d e l b a n d: *Die Geschichte der Philosophie*. In: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*. Hrsg. von W. W i n d e l b a n d. Bd. 2. Heidelberg 1905, s. 175—200.

i nieużyteczne staje się historyczne przedstawienie jako takie"[247]. Tymczasem Nelson podkreśla, że wydaje mu się słuszne przeciwieństwo tego twierdzenia, a mianowicie: „Im bardziej oczywisty i przenikliwy jest miarodajny pogląd, tym bardziej *bezstronne*, *sprawiedliwe* i *użyteczne* staje się historyczne przedstawienie jako takie"[248]. Już takie postawienie sprawy, w którym ewidentnie widać, że jednak racje są po stronie Windelbanda, ujawnia Nelsonowy problem z filozofią. Praca dotycząca problemu poznania składa się z trzech części, spośród których najbardziej znana (i najgłośniejsza zarazem) jest część pierwsza zatytułowana *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*. Część druga nosi tytuł *Das Problem der Vernunftkritik*, natomiast trzecia — *Die Geschichte der Erkenntnistheorie*. Książka zawiera też trzy dodatki: *Über die Definition der Logik und eine gewisse Schwierigkeit in der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile*, *Über den formalen Idealismus in der Kantischen Ethik und Ästhetik* oraz *Über einige Mängel der kritischen Methodenlehre bei Fries*, spośród których najważniejszy jest oczywiście ostatni, gdyż koncentruje się na ocenie filozofii Friesa.

Nelson utrzymuje, że problem teorii poznania jest obiektem sporu transcendentalizmu z psychologizmem. „Zgodnie z powszechnym zwyczajem językowym — pisze Nelson — *teoria poznania* jest nauką, która ma za zadanie badać obiektywną ważność poznania w ogóle. Przyjęcie tego stanowiska opiera się na założeniu, że wątpi się w obiektywną ważność tego poznania, to znaczy że jej samo istnienie stanowi problem. Twierdzę więc, że *niemożliwe* jest filozoficzne rozwiązanie tego problemu"[249]. Kwestię niemożliwości teorii poznania traktuje Nelson jako problem braku kryterium, gdyż uważa, że wszelkie poszukiwanie kryterium obiektywności poznania już samo w sobie wymaga przyjęcia jakiegoś kryterium. „Zadaniem teorii poznania — przedstawia Nelson istotę swego stanowiska — jest kontrola prawdziwości lub obiektywnej ważności naszego poznania. Twierdzę, że rozwiązanie tego problemu jest *niemożliwe* i dowodzę tego w sposób następujący: by móc rozwiązać postawiony problem, musielibyśmy rozstrzygnąć, czy poznanie jest prawdziwe, czy nie. Chcę nazwać je krótko »kryterium teoriopoznawczym«. Kryterium to albo samo byłoby poznaniem, albo nie. Gdyby było poznaniem, to należałoby po prostu do dziedziny tego, co problematyczne, o czego ważności ma się rozstrzygnąć dopiero za pomocą kryterium teoriopoznawczego. Ono samo nie może być zatem poznaniem. Jeśli zaś kryterium teoriopoznawcze nie jest poznaniem, to musi przecież, by można je było stosować, być

[247] Ibidem, s. 198.
[248] L. N e l s o n: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem...*, s. 419 (7).
[249] Ibidem, s. 444 (32).

znane, to znaczy musimy mieć możność poznania, że jest to kryterium prawdziwości. By jednak uzyskać poznanie owego kryterium, musielibyśmy to kryterium już zastosować. W obu więc przypadkach dochodzimy do sprzeczności. W konsekwencji kryterium teoriopoznawcze jest niemożliwe, a więc nie może istnieć teoria poznania"[250]. W tym kontekście Jan Woleński słusznie zauważa, że „dla Nelsona istnienie poznania było oczywiste jako fakt na mocy analizy psychologicznej (może słuszniej byłoby powiedzieć: doświadczenia wewnętrznego — AJN), a kwestionował epistemologię z powodów logicznych"[251].

Nelson podejmuje polemikę z różnymi stanowiskami teoriopoznawczymi w sprawie „kryterium teoriopoznawczego". Najpierw odwołuje się do tekstu Paula Natorpa, zarzucając mu, że w swym artykule *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis* kieruje się przeciwko możliwości psychologicznego rozwiązania problemu poznania i uznaje, że kryterium teoriopoznawcze może być tylko i wyłącznie kryterium logicznym[252]. Następnie polemizuje z ujęciem Ernsta Marcusa (1856—1928) zawartym w jego pracy, poświęconej Kantowskiej rewolucji[253], gdyż uważa, że książka ta stanowi próbę wyprowadzenia metafizycznych zasad poznania. W dalszej kolejności krytykuje stanowisko Alexiusa Meinonga (1853—1920), twórcy teorii przedmiotu, wyrażone w tekście *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens* z 1906 roku[254]. Zarzut, jaki wysuwa wobec Meinonga, sprowadza się do stwierdzenia, iż ten ostatni zakłada, że wszelkie poznanie wyraża się w sądach[255], a zatem nie dopuszcza możliwości poznania bezpośredniego. Kolejnym obiektem ataku staje się Georg Simmel, autor opublikowanego w pierwszym tomie „Archiv für systematische Philosophie" artykułu *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie*[256], któremu Nelson zarzuca zbytnie akcentowanie znaczenia pierwiastka biologicznego w poznaniu. Ostatnim stanowiskiem przedstawionym przez Nelsona w części pierw-

---

[250] L. N e l s o n: *Niemożliwość teorii poznania*..., s. 121.

[251] J. W o l e ń s k i: *Epistemologia*. T. 2: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*. Kraków 2000, s. 115. Na ten temat zob. także I d e m: *Dodatek: Argument Nelsona przeciw epistemologii*. W: I d e m: *Epistemologia*. T. 3: *Prawda i realizm*. Kraków 2003, s. 221—223.

[252] Zob. L. N e l s o n: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*..., s. 453—466 (41—54).

[253] Chodzi o E. M a r c u s: *Kants Revolutionsprinzip (Kopernikanisches Prinzip). Eine exakte Lösung des Kant-Humeschen Erkenntnisproblems, insbesondere des Problems der „Erscheinung" und des „Ding an sich"*. Herford 1902.

[254] A. M e i n o n g: *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens*. Berlin 1906.

[255] Zob. L. N e l s o n: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*..., s. 480 (68).

[256] G. S i m m e l: *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie*. „Archiv für systematische Philosophie" 1885, Bd. 1, s. 34—45.

szej książki jest stanowisko Heinricha Rickerta, wyrażone w *Der Gegenstand der Erkenntnis...*, przy czym Nelson odwołuje się do drugiego wydania *opus vitae* Rickerta, które za życia autora miało aż sześć różnych wydań[257], i krytykuje rozumienie prawdy jako wartości oraz związane z tym — jak uważa — traktowanie kryterium teoriopoznawczego jako transcendentnej powinności[258].

Argumentacja Nelsona, co w żaden sposób nie może dziwić, postępuje niejako dwutorowo. Z jednej strony, co w tym wypadku nie dziwi i dziwić nie może ze względu na nawiązanie do Friesa, jest wskazaniem wagi poznania bezpośredniego. Dla Nelsona poznanie rozumowe — w znaczeniu, jakie mu nadaje — oznacza poznanie bezpośrednie, natomiast poznaniem pośrednim jest poznanie refleksyjne bądź też poznanie intelektualne[259]. Z drugiej strony, opierając się na takim rozróżnieniu, przystępuje Nelson do analizy poznania w rozumieniu swych adwersarzy. Efektem jest przekonanie, że to właśnie Fries właściwie zinterpretował Kanta, twierdząc, że nie może być tak, iż wszelkie poznanie wynika albo z refleksji, albo z oglądu[260]. Mając na względzie to przeświadczenie, demaskuje Nelson prawdziwe, w jego mniemaniu, poglądy innych. Dzieje się tak w odniesieniu do Natorpa, gdyż wprawdzie Nelson podkreśla, że transcendentalizm nie może poszukiwać ugruntowania filozofii w psychologizmie, ale nie jest to równoznaczne z odrzuceniem psychologicznej natury krytyki. W tym sensie transcendentalizm i psychologizm powinny się wzajemnie uzupełniać[261], a tymczasem Nelson jest przekonany, że Natorp — podobnie jak Frege i Husserl — tego nie dostrzega. Jeszcze bardziej radykalnie postrzega Nelson stanowisko Rickerta, które nazywa „ukrytym psychologizmem"[262].

Jakkolwiek by oceniać stanowisko Nelsona, jest ono związane z próbą obrony filozofii Friesa, i to za wszelką cenę. Postępując w tym duchu, Nelson wskazuje nieporozumienia, jakie — jego zdaniem — dochodzą do głosu w filozofii Friedricha Heinricha Jacobiego, Karla Leonharda Reinholda, Johanna Gottlieba Fichtego oraz Friedricha Eduarda Benekego. Zgodnie z tym tokiem myślenia, filozofem, który obalił przesąd teoriopoznawczy, był Fries; i dokonał tego już na samym początku swej naukowej drogi. „W swym pierwszym filozoficznym tekście, w opublikowanej w roku 1798 w trzecim tomie, wydawanego przez Carla Christiana Erharda Schmida,

---

[257] H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 2. verb. und erw. Aufl. Tübingen—Leipzig 1904.

[258] Zob. L. Nelson: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem...*, s. 492 (80).

[259] Zob. ibidem, s. 524 (112).

[260] Zob. ibidem, s. 531 (119).

[261] Zob. ibidem, s. 536 (124).

[262] Ibidem, s. 551 (139).

»Psychologisches Magazin« rozprawie »Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik« Jakob Friedrich Fries rozwiązał to zadanie"[263]. W przypisie Nelson dodaje, że Fries uczynił to anonimowo. Nelson jest pewien, że należy bronić stanowiska Friesa, choć nie jest ono pozbawione wad. Ich przytoczeniu poświęca *Dodatek III* zatytułowany *Über einige Mängel der kritischen Methodenlehre bei Fries*[264]. Niestety, tekst ten nie wnosi nic nowego do rozwiązania problemu poznania.

Helmut Holzhey podkreśla znaczenie Nelsona dla filozofii ze względu na jego zainteresowania etyką oraz filozofią prawa[265]. Nelson bowiem był nie tylko autorem dzieł z zakresu teorii poznania, lecz opublikował ponadto *Kritik der praktischen Vernunft*[266], *System der philosophischen Ethik und Pädagogik*[267]. Książki sygnowane są odpowiednio jako pierwszy i drugi tom *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik*. Wreszcie w roku 1924 wydał Nelson — sygnowaną jako trzeci tom *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik* — rozprawę poświęconą teorii prawa i polityce[268]. Ale wszystkie te książki napisane są w ścisłym nawiązaniu do Friesa, co niejako z góry skazuje przedsięwzięcie Nelsona na niepowodzenie. Andreas Brandt zauważa wprawdzie, że kiedy Nelson definiuje dobro, odnosi się do *common sensu*[269], ale nie zmienia to faktu jego ścisłych związków z Friesem. Najwięcej bowiem kontrowersji budzi sama filozofia Friesa i wcale nie jest to równoznaczne z koniecznością odrzucenia jej w całości. Nie jest też jednak tak, że alternatywą dla takiego stanowiska byłoby przyjęcie bez jakichkolwiek zastrzeżeń całej filozofii Friesa. W roku 1918 Nelson opublikował rozprawę *O sztuce filozofowania*[270], która miała pokazać, na czym polega naukowy charakter filozofii. „Najważniejsze — stwierdza tam — w zapewnieniu filozofii charakteru nauki jest wykrycie i uzasadnienie jej zasad"[271]. Takie ujęcie zagadnienia z pew-

[263] Ibidem, s. 725 (313).

[264] Ibidem, s. 804—818 (392—406).

[265] H. H o l z h e y: *Der Neukantianismus*. In: *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von W. R ö d. Bd. 12: H. H o l z h e y, W. R öd: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts*. 2: *Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. München 2004, s. 123—129.

[266] L. N e l s o n: *Kritik der praktischen Vernunft*...

[267] L. N e l s o n: *System der philosophischen Ethik und Pädagogik*. Göttingen 1917.

[268] L. N e l s o n: *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*. Leipzig 1924.

[269] Zob. A. B r a n d t: *Ethischer Kritizismus. Untersuchungen zu Leonard Nelsons »Kritik der praktischen Vernunft« und ihren philosophischen Kontexten*. Göttingen 2002, s. 141.

[270] L. N e l s o n: *O sztuce filozofowania*. W: I d e m: *O sztuce filozofowania*..., s. 17—41.

[271] Ibidem, s. 36.

nością nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek postacią stanowiskowości w filozofii; co więcej, jest w najwyższym stopniu wyrazem filozofii krytycznej. Zatem sprawa oceny filozofii Nelsona przedstawia się niejednoznacznie, podobnie jak to było w wypadku Friesa. W postawieniu zadania jest Nelson neokantystą, który niczym się nie różni od innych neokantystów w postawieniu problemu. Zadanie filozofii rozumie tak, jak rozumiał je Kant oraz ci wszyscy, którzy do niego nawiązują. Inaczej postrzegał rozwiązanie tego zadania. Tutaj Nelson też nie jest oryginalny, gdyż różnorodność kierunków ściśle się wiąże z ową odmiennością w postrzeganiu możliwości rozwiązania kwestii, jakie rozwiązywać przychodzi. Ale i w tym wypadku Nelson oryginalny nie jest, o czym świadczy obecność Friesa w myśleniu filozoficznym Nelsona.

9.4.4. Hans Cornelius

Kiedy Władysław Tatarkiewicz analizuje drugi pozytywizm, znajduje w nim miejsce dla takich filozofów wywodzących się z neokantyzmu, jak: Alois Riehl, Georg Simmel, Hans Vaihinger oraz Hans Cornelius. O filozofii tego ostatniego mówi Tatarkiewicz, że „pogłębił i zsyntetyzował pozytywizm w jego idealistycznej odmianie, korzystając zarazem z pewnych motywów kantyzmu”[272]. Co więcej, postrzega Tatarkiewicz Corneliusa jako filozofa będącego łącznikiem pomiędzy empiriokrytycyzmem (Richarda Avenariusa i Ernsta Macha) a neopozytywizmem. Podobną ocenę formułuje Willy Moog, który uważa, że Cornelius jest filozofem „troszczącym się głównie o teoriopoznawcze ugruntowanie teorii pozytywistycznej”[273]. Natomiast dla większości współczesnych badaczy Kanta pozostaje Hans Cornelius postacią anonimową.

Hans Cornelius urodził się 27 września 1863 roku w Monachium, jako młodszy syn historyka i profesora Uniwersytetu w Monachium Carla Adolfa Corneliusa oraz Elisabeth z domu Simrock[274]. W 1880 roku zdał maturę w Maximiliansgymnasium w Monachium i opuścił je w przekonaniu, że czas spędzony w szkole był czasem straconym. Trzy semestry studiował w Monachium chemię, matematykę i fizykę, a następnie przeniósł się do Berlina, gdzie słuchał przede wszystkim wykładów matematyka

[272] W. T a t a r k i e w i c z: *Historia filozofii*. T. 3..., s. 119.

[273] W. M o o g: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*..., s. 41.

[274] Więcej zob. H. G o r n e l i u s: *Leben und Lehre*. In: *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. von R. S c h m i d t. Bd. 2. 2. Aufl. Leipzig 1923, s. 83—102.

Karla Theodora Wilhelma Weierstraßa (1815—1897) i fizyka Gustava Roberta Kirchhoffa (1824—1887), wykładów, o których mówi: „(...) były decydujące dla mojego rozwoju naukowego"[275]; Helmholtz z kolei był mu obojętny. W roku 1886 Cornelius doktoryzował się z chemii i dopiero powoli jego zainteresowania zaczęły się kierować ku filozofii. Efektem jest stopień doktora habilitowanego uzyskany w roku 1894 na podstawie pracy *Versuch einer Theorie der Existentialurteile*[276]. Od tego czasu jako docent prywatny pracował Cornelius ze studentami Uniwersytetu w Monachium, wykładając przede wszystkim logikę i psychologię, a także prowadząc ćwiczenia poświęcone *Krytyce czystego rozumu* Kanta. Jednocześnie pracował nad swym ogromnym dziełem, w którym „próbował ugruntować wolną od wszelkich dogmatycznych założeń naukę na podstawie bezpośrednio danych faktów przebiegu świadomości, a więc wolną od metafizyki psychologię, która mogłaby służyć jako podbudowa wszelkiej dalszej filozofii i wszelkiej nauki doświadczalnej"[277]. Dziełem tym była *Psychologia jako nauka doświadczalna*[278]. Warto podkreślić, że Überweg—Österreich w postrzeganiu nauki jako wolnej od metafizyki widzą element Ernsta Macha ekonomii myślenia[279], czego zresztą sam Cornelius się nie wypierał. W roku 1903 opublikował wznawianą kilkakrotnie książkę *Einleitung in die Philosophie*[280] i w tym samym roku powołano go na stanowisko profesora nadzwyczajnego.

W roku 1910 Hans Cornelius został powołany na stanowisko profesora zwyczajnego Akademie für Sozial- und Handelswissenschaften we Frankfurcie nad Menem, która od 1914 stała się wydziałem nowo utworzonego Uniwersytetu we Frankfurcie. 3 grudnia 1910 wygłosił mowę inauguracyjną zatytułowaną *Die Erkenntnis der Dinge an sich*, zamieszczoną następnie w pierwszym tomie czasopisma „Logos"[281]. W roku 1916 opublikował kolejną ważną pracę, a mianowicie *Transcendentale Systematik...*[282]. Spośród studentów Corneliusa na Uniwersytecie we Frankfurcie należy wymienić przede wszystkim Maxa Horkheimera (1895—1973), który doktoryzował się u Corneliusa w roku 1922, oraz Theodora Adorna (1903—1969). W roku 1926 wydał Cornelius komentarz do *Krytyki czys-*

[275] Ibidem, s. 85.

[276] H. C o r n e l i u s: *Versuch einer Theorie der Existentialurteile*. München 1894.

[277] H. C o r n e l i u s: *Leben und Lehre...*, s. 87.

[278] H. C o r n e l i u s: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*. Leipzig 1897.

[279] Zob. F. Ü b e r w e g: *Grundriss...*, Teil 4, 13. Aufl., s. 471.

[280] H. C o r n e l i u s: *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig 1903.

[281] H. C o r n e l i u s: *Die Erkenntnis der Dinge an sich*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur" 1910—1911, Bd. 1, s. 361—370.

[282] H. C o r n e l i u s: *Transcendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*. München 1916.

tego rozumu Kanta[283]. W roku 1928 przeszedł na emeryturę. Zmarł 23 sierpnia 1947 roku w miejscowości Gräfelfing koło Monachium.

Wystarczy przeanalizować zawartość dzieła *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, aby się przekonać, że rację ma Tatarkiewicz wskazujący na pozytywistyczne źródła myśli Corneliusa. Inna sprawa, że w przedmowie do *Einleitung in die Philosophie* Cornelius powiada, iż próbuje odpowiedzieć na pytanie o stan filozofii w jej „psychologiczno-teoriopoznawczej fazie"[284]. W podobnym duchu wypowiada się już w drugim zdaniu *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, gdy o swej książce mówi: „Jej zadaniem jest raczej teoriopoznawcze ugruntowanie psychologii: uzasadnienie czysto empirycznej teorii faktów psychicznych, z wyłączeniem wszelkich założeń metafizycznych"[285]. Tym samym — co podkreśla Cornelius — osiągnięte rezultaty są zgodne z wynikami teoriopoznawczych badań Richarda Avenariusa i Ernsta Macha, a jednocześnie podlegają konfrontacji z filozofią Kanta. Podkreśla to również Oskar Ewald (właśc. Oskar Ewald Friedländer, 1881—1940), który Hansa Corneliusa zalicza do szkoły Avenariusa obok takich myślicieli, jak Johannes Rehmke (1848—1930), autor między innymi dzieł *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*[286] i *Philosophie als Grundwissenschaft*[287], jak urodzony w Szczawnie-Zdroju, a zmarły w Szklarskiej Porębie pisarz i filozof Carl Hauptmann (1858—1921), autor rozprawy *Die Metaphysik in der modernen Physiologie...*[288], czy też Rudolf Willy (1855—1918), autor między innymi dzieła *Die Krisis in der Psychologie*[289]. Dodać jednak w tym miejscu należy, że Rehmke nie zawsze bywa zaliczany do szkoły Avenariusa. Gerhard Lehmann sądzi, że Rehmke — obok takich myślicieli jak Hans Driesch i Hermann Schwarz (1864—1951) — należy do szkoły Brentana[290].

„U Corneliusa — zauważa w tym kontekście Oskar Ewald — zbiegają się jednak w osobliwej mieszaninie rozważania ekonomiczne i transcen-

---

[283] H. Cornelius: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. Erlangen 1926.

[284] H. Cornelius: *Einleitung in die Philosophie...*, s. VI.

[285] H. Cornelius: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft...*, s. III.

[286] J. Rehmke: *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*. Hamburg—Leipzig 1894.

[287] J. Rehmke: *Philosophie als Grundwissenschaft*. Leipzig—Frankfurt am Main 1910.

[288] G. Hauptmann: *Die Metaphysik in der modernen Physiologie. Eine kritische Untersuchung*. Dresden 1893.

[289] R. Willy: *Die Krisis in der Psychologie*. Leipzig 1899.

[290] Zob. G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 11: *Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts II*. Berlin 1960, s. 12—19.

dentalne"[291]. Oczywiście, teza Ewalda w dużym stopniu dotyczy wszystkich wymienionych myślicieli, gdyż również Avenarius uprawia swą filozofię w duchu Kantowskiego krytycyzmu, co pokazała już rozprawa habilitacyjna[292], a następnie dwutomowe *Kritik der reinen Erfahrung*[293]. Avenarius podejmuje kilka ważnych kwestii wynikających z pozytywistycznego rozumienia filozofii, a wśród nich kwestię metody filozofii, którą postrzega jako „skierowane na całość, naukowe myślenie"[294], jako „pojmowanie całości"[295]. Mając to wszystko na uwadze, warto podkreślić, że jest Cornelius bardziej pozytywistą niż neokantystą. Analogicznie widzi to Bocheński, który zalicza go do kierunku psychologicznego i stwierdza, że „jeszcze bardziej zbliża się do pozytywizmu"[296]. „Przez psychologię — rozpoczyna Cornelius swe dzieło — rozumiemy naukę o faktach życia duchowego albo faktach psychicznych"[297]. Nauka ta odwołuje się do doświadczenia wewnętrznego, co pokazuje zależność Corneliusa od innych filozofów podejmujących problem doświadczenia wewnętrznego w tamtym czasie, takich jak William James czy Franz Brentano. Ale warto też zwrócić uwagę na to, co sądzi o tym sam Cornelius, który z perspektywy czasu formułuje dwie uwagi pod adresem swej publikacji. Po pierwsze, uważa, iż „w wielu miejscach znosi niekonsekwencje terminologii"[298], i uznaje, że psychologia, o której mowa w tej książce, powinna być nauką aprioryczną. Dlatego też podkreśla, że tytuł owej książki brzmiałby dziś inaczej, gdyż mówiłaby ona o „czystej fenomenologii" albo „filozoficznej nauce podstawowej"[299]. Cornelius bowiem uważa, że to właśnie psychologia stanowi „jedyny możliwy fundament wszelkiej filozofii"[300]. Po drugie, uznaje, że wpływ Avenariusa i Macha „ekonomii myślenia" nie był tak znaczący, jak mu się zdawało, i wskazuje pokrewieństwo z Husserlem. Problemowi temu poświęcił Cornelius dwa artykuły opublikowane w roku 1906 na łamach „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnes-

[291] O. E w a l d: *Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Eine erkenntniskritische Untersuchung über das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit*. Berlin 1905, s. 170.

[292] R. A v e n a r i u s: *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*. Leipzig 1876.

[293] R. A v e n a r i u s: *Kritik der reinen Erfahrung*. 2 Bde. Leipzig 1888—1890.

[294] R. A v e n a r i u s: *Philosophie als Denken der Welt...*, s. 20.

[295] Ibidem, s. 25.

[296] I.M. B o c h e ń s k i: *Europäische Philosophie der Gegenwart*. 2. Aufl. Bern—München 1951, s. 101.

[297] H. G o r n e l i u s: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft...*, s. 1.

[298] H. G o r n e l i u s: *Leben und Lehre...*, s. 87.

[299] Ibidem, s. 88.

[300] H. G o r n e l i u s: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft...*, s. 7.

organe", a mianowicie w tomie 42.[301] oraz w tomie 43.[302]. Nie jest to jednak dyskusja mająca na celu konfrontację stanowiska neokantowskiego ze stanowiskiem fenomenologii, lecz próba dyskusji koncentrującej się wokół problemu poznania w rozumieniu Husserlowskim. Nawiązanie do Husserla wynika z przekonania autora, któremu dał wyraz sam: „(...) spośród dzisiejszych teoretyków poznania w Niemczech Husserl jest tym, który w pytaniach zasadniczych jest mi najbliższy"[303].

Teksty zamieszczone w „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane" stanowią odpowiedź Corneliusa na zarzuty postawione przez Husserla w *Badaniach logicznych*. „Z psychologizmem — pisze Husserl w tomie pierwszym — którego obaleniem dotychczas się zajmowaliśmy, blisko spokrewniona jest inna forma empirystycznego uzasadniania logiki i teorii poznania, zyskująca w ostatnich latach szczególną popularność, mianowicie b i o l o g i c z n e uzasadnienie tych dyscyplin za pomocą zasady najmniejszego wysiłku, jak ją nazywa Avenarius, albo też zasady ekonomii myślenia, jak ją nazywa Mach. Ostatecznie kierunek ten znów prowadzi do psychologizmu, co najwyraźniej widać w *Psychologii* Corneliusa"[304]. Dziełem, o którym mówi Husserl, była opublikowana w roku 1897 praca *Psychologia jako nauka doświadczalna*. Zarzut Husserla sprowadza się do tego, że w książce Corneliusa sformułowana przez Avenariusa i Macha zasada „przedstawiona jest *explicite* jako »podstawowe prawo rozumu«, a zarazem jako »ogólne podstawowe prawo psychologiczne«"[305]. Husserl odwołuje się do początkowych fragmentów wstępu, w którym Cornelius zawarł podrozdział zatytułowany *Methode und Stellung der Psychologie* (*Metoda i stanowisko psychologii*)[306]. „Psychologia — pisze Husserl w odniesieniu do tego tekstu — (zwłaszcza zaś psychologia procesów poznawczych) zbudowana na tym prawie ma jednocześnie dostarczyć podstaw dla filozofii w ogóle"[307]. Zarzut postawiony Corneliusowi jest więc bardzo mocny — jest nim mianowicie próba oparcia filozofii na psychologii[308], co Husserl uwyraźnia w drugim tomie

[301] H. C o r n e l i u s: *Psychologische Prinzipienfragen*. I: *Psychologie und Erkenntnistheorie*. „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane" 1906, Bd. 42, s. 401—413.

[302] H. C o r n e l i u s: *Psychologische Prinzipienfragen*. II: *Das Material der Phänomenologie*. „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane" 1906, Bd. 43, s. 18—39.

[303] H. C o r n e l i u s: *Psychologische Prinzipienfragen*. I..., s. 401.

[304] E. H u s s e r l: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Tłum. J. S i d o r e k. Przejrzał A. P ó ł t a w s k i. Warszawa 2006, s. 234.

[305] Ibidem.

[306] H. C o r n e l i u s: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*..., s. 3—9.

[307] E. H u s s e r l: *Badania logiczne*. T. 1..., s. 234.

[308] Zob. ibidem, s. 246.

Badań logicznych, w których o psychologizmie nawiązującym do Hume'a pisze: „W sposób szczególnie zdecydowany i dobitny reprezentuje ją (teorię — AJN) jednak H. Cornelius, którego *Psychologie* jest próbą wszechstronnego przeprowadzenia psychologistycznej teorii poznania, w postaci najbardziej skrajnej, na gruncie nowoczesnej psychologii"[309]. Zrazu ujawnia Husserl swój stosunek do Corneliusa, ukazując go w świetle filozofii Williama Jamesa. „James — zauważa w przypisie — nie modernizuje, jak powiedziałbym to o Corneliusie, filozofii Hume'a"[310].

Wyłania się tu jednak jeszcze inna kwestia, a mianowicie kwestia neokantyzmu Corneliusa, który czuje się spokrewniony z myślą Edmunda Husserla, choć jak widać, niezwykle wysoko ceni Richarda Avenariusa. „Najbardziej — pisze o twórcy empiriokrytycyzmu Cornelius — konsekwentną próbę pojęcia całości naszego poznania z punktu widzenia paralelizmu psychofizycznego przeprowadził A v e n a r i u s w swej »Kritik der reinen Erfahrung«"[311]. Z dzisiejszej perspektywy próba pogodzenia tych dwóch stanowisk wydaje się niemożliwa, gdyż nie sposób pogodzić paralelizmu psychofizycznego z koncepcją strumienia świadomości. Problem Hansa Corneliusa w kontekście neokantyzmu zdaje się jednak polegać na niemożliwości odwołania się do Kanta ponad filozoficznymi sporami początków dwudziestego wieku. Wskazuje on raczej takich myślicieli jak Edmund Husserl czy Theodor Lipps (1851—1914). Do tego ostatniego ma zresztą pretensje, że słusznie postrzega go jako naukowego przeciwnika, niesłusznie zaś — jako osobistego wroga[312]. Problem wszakże w tym, że Cornelius, uznając poznanie za „psychiczny stan faktyczny"[313], mocniej wpisuje się w tradycję wywodzącą się od Franza Brentana, a więc w tradycję fenomenologiczną niż w neokantowską.

„Psychologia — pisze Hans Cornelius — może, jak każda nauka o faktach, dopóki w ogóle chce pozostać nauką, być tylko n a u k ą d o ś w i a d c z a l n ą"[314]. Takie rozumienie psychologii pozostaje w jawnej opozycji do stanowiska Edmunda Husserla, który nawiązuje do idei psychologii opisowej. Idea takiej psychologii ma swój początek w filozofii Franza Brentana, który w roku 1874 opublikował pierwszy tom *Psycho-*

---

[309] E. H u s s e r l: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. S i d o r e k. Przejrzał A. P ó ł t a w s k i. Warszawa 2000, s. 257. Warto przy tej okazji skorygować błąd występujący w polskim tłumaczeniu, gdyż chodzi nie o Brunona, lecz o Bennona Erdmanna, do którego dzieła odnosi się krytycznie Husserl. Zob. B. E r d m a n n: *Logik*. Bd. 1: *Logische Elementarlehre*. Halle 1892.

[310] E. H u s s e r l: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*..., cz. 1, s. 258, przypis.

[311] H. G o r n e l i u s: *Einleitung in die Philosophie*..., s. 158.

[312] Zob. H. G o r n e l i u s: *Leben und Lehre*..., s. 91.

[313] H. G o r n e l i u s: *Psychologische Prinzipienfragen*. I..., s. 402.

[314] H. G o r n e l i u s: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*..., s. 3.

logie vom empirischen Standpunkt (*Psychologia z empirycznego punktu widzenia*)[315]. Problem naturalnie w tym, że nasuwają się tu oczywiste analogie. „Moje stanowisko w psychologii — pisze wprawdzie Brentano na początku swej rozprawy — jest stanowiskiem empirycznym: źródłem wiedzy jest dla mnie doświadczenie, aczkolwiek wraz z innymi dzielę przekonanie, że pewien idealny ogląd (*ideale Anschauung*) jest jak najbardziej do pogodzenia z takim stanowiskiem"[316]. Zachodzenie analogii polegającej na tym, że źródłem wiedzy jest doświadczenie, nie wyczerpuje jednak charakterystyki tej dyscypliny w ujęciu Brentana i Corneliusa. Cornelius przecież nie może powiedzieć, że psychologia jest nauką o duszy, lecz będzie mógł stwierdzić, że „psychologii przypadnie zadanie opisu i wyjaśnienia faktów psychicznych"[317], a nieco dalej — że „będziemy musieli postawić psychologii zadanie, aby zupełnie i w najprostszy sposób opisała fakty psychiczne"[318]. Spór dotyczy bowiem — przynajmniej w omawianym przypadku — nie tego, czy psychologię należy uwzględnić w analizie poznania, czy też nie, lecz tego, o jaką psychologię może tu chodzić. Właśnie rozumienie psychologii różni filozofów, przy czym Cornelius odwołuje się nie do Brentana, lecz do Avenariusa i Macha. Staje się to widoczne zwłaszcza wówczas, gdy mówi o tym, aby w najprostszy sposób opisywać fakty psychiczne. W tym ujawnia się główna tendencja empiriokrytycyzmu — myślenie zgodne z „zasadą najmniejszego wysiłku" oraz „zasada ekonomii myślenia".

---

[315] F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Bd. 1. Leipzig 1874. Tłum. polskie: F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*...

[316] F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*..., s. 3.

[317] H. Cornelius: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*..., s. 3.

[318] Ibidem, s. 5.

10. Neokantyzm

Jak wszystkie dokonywane w filozofii podziały, także podział neokantyzmu jest rezultatem rozmaitych kompromisów, co pokazała już dotychczasowa analiza. Teraz jednak należy omówić dwie kwestie, wcześniej zresztą zasygnalizowane. Pierwsza to ograniczenie neokantyzmu do zjawisk filozoficznych charakterystycznych zasadniczo dla dwudziestego wieku. Czyni tak wielu badaczy neokantyzmu. Ernst von Aster podkreśla, że neokantyzm narodził się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wieku dziewiętnastego. Zasadniczo ograniczając go do szkoły marburskiej i szkoły badeńskiej[1], wskazuje jednak dwa wspólne elementy doktryny obydwu szkół. „Przede wszystkim w dwóch rzeczach — stwierdza — zgadzają się obydwa kierunki: w postawie *antymetafizycznej* i *antypsychologistycznej*. Wydają im się one zasadnicze i istotne dla kantyzmu"[2]. Drugim badaczem, który ogranicza neokantyzm do dwóch szkół, jest — mówiący o pozostałych kierunkach jako przestarzałych — Innocenty Bocheński[3]. Bocheński podkreśla bardzo wyraźnie, że obydwie szkoły są wierne duchowi Kanta, przy czym odnotowuje osobliwą pozycję Brunona Baucha, który — jego zdaniem — choć wywodzi się ze szkoły badeńskiej, chce dokonać pewnego rodzaju syntezy obydwu szkół. Kolejnym historykiem filozofii idącym tym tropem jest Hermann Noack[4], który również wyodrębnia dwa kierunki w ramach neokantyzmu, chociaż podkreśla inną kwestię, tę mianowicie, że krytycznego powrotu do Kanta domagali się filozofowie tacy, jak: Friedrich Albert Lange, Otto Liebmann, Hermann Cohen i Alois Riehl, oraz przyrodnicy, jak Hermann von Helmholtz i Johann Karl Friedrich Zöllner (1834—1882)[5]. Do dwóch kierunków ogranicza neokantyzm również

---

[1] Zob. E. von Aster: *Die Philosophie der Gegenwart*. Leiden 1935, s. 9.

[2] Ibidem.

[3] I.M. Bocheński: *Europäische Philosophie der Gegenwart*. 2. Aufl. Bern—München 1951, s. 101—111.

[4] Zob. H. Noack: *Die Philosophie Westeuropas*. Darmstadt 1962, s. 143—173.

[5] Zob. ibidem, s. 23.

Helmut Holzhey[6], który dodatkowo mówi o Leonardzie Nelsonie[7]. Ten sam tom wydawanej przez Wolfganga Röda *Geschichte der Philosophie* zawiera też omówienie poglądów Aloisa Riehla i Oswalda Külpego, których zwyczajowo zalicza się do realistycznego kierunku neokantyzmu, a tutaj rozważani są jako reprezentanci „realizmu teoriopoznawczego"[8]. Jeszcze bardziej ogranicza neokantyzm Karl Vorländer, który mówi o neokantystach w ścisłym znaczeniu i zalicza do tego grona Hermanna Cohena oraz jego zwolenników (Natorp, Stammler, Staudinger i inni)[9].

Hermann Glockner[10] mówi w zasadzie o trzech głównych kierunkach neokantyzmu, którymi miałyby być: krytyczny pozytywizm (Otto Liebmann i Alois Riehl), transcendentalizm szkoły marburskiej oraz teleologiczny idealizm Wilhelma Windelbanda, jego uczniów i przyjaciół[11]. O trzech kierunkach w ramach „klasycznego neokantyzmu" mówi Hans-Ludwig Ollig, który podkreśla, że oprócz szkoły marburskiej i badeńskiej do neokantyzmu należy Alois Riehl[12]. O trzech kierunkach w ramach neokantyzmu mówi również Peter Wust, ale — co Hans-Dieter Häußer uznaje za kuriozalne[13] — wymienia on w ramach neokantyzmu logicznego trzy szkoły, którymi miałyby być: szkoła marburska, szkoła fryburska i szkoła getyńska, na której czele stać ma Edmund Husserl[14]. Oczywiście, nie ma potrzeby kwestionowania związków Husserla, zwłaszcza późnego, z neokantyzmem, niemniej jednak trudno uznać go za neokantystę. Max Scheler stwierdza, że są „cztery główne grupy myślenia kantyzującego"[15], i wylicza:

---

[6] H. Holzhey: *Der Neukantianismus*. In: *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von W. Röd. Bd. 12: H. Holzhey, W. Röd: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts*. 2: *Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. München 2004, s. 13—122.

[7] Ibidem, s. 123—129.

[8] W. Röd: *Der erkenntnistheoretische Realismus*. In: *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von W. Röd. Bd. 12..., s. 255—275.

[9] Zob. K. Vorländer: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. 3. Aufl. Leipzig 1911, s. 422.

[10] H. Glockner: *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart 1958, s. 981—997.

[11] Zob. ibidem, s. 984.

[12] Zob. H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. 21 i nast.

[13] Zob. H.-D. Häußer: *Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformation des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus*. Bonn 1989, s. 156.

[14] Zob. P. Wust: *Die Auferstehung der Metaphysik*. 2. Aufl. Hamburg 1963, s. 13.

[15] M. Scheler: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. In: *Deutsches Leben der Gegenwart*. Hrsg. von Ph. Witkop. 2. Aufl. Berlin 2008, s. 95.

— neokrytycystyczny realizm Aloisa Riehla,
— najbardziej skuteczny — jak go nazywa — kierunek, a mianowicie szkołę marburską oraz jej twórcę Hermanna Cohena (wymienia także Natorpa i Cassirera),
— szkołę badeńską, a jako myśliciela spokrewnionego zarówno ze szkołą badeńską, jak i marburską postrzega Scheler Georga Simmela,
— szkołę założoną przez Leonarda Nelsona[16].

Na marginesie dodać wypada, iż w ramach neokantyzmu można wyróżnić trzecią jego fazę. Nie jest to jednak właściwy neokantyzm, lecz raczej taki sposób uprawiania refleksji filozoficznej, który w historii zadomowił się w końcu neokantyzmu i trwa do dziś. Początek owemu sposobowi dała krytyka neokantyzmu, którą podjęli myśliciele z niego właśnie się wywodzący. Jest to sposób filozofowania, który sprowadza się do wykazania aktualności filozofii królewieckiego myśliciela i jej rozwinięcia, ale dokonuje się ono w innym kierunku, niż preferowane w neokantyzmie. W tym sensie jest to przezwyciężenie neokantyzmu i winno raczej mieć nazwę postneokantyzmu. Tu jednak rodzą się problemy natury merytorycznej. Już bowiem w filozofii polskiej poczyniono próbę odczytania tego nowego neokantyzmu (i transcendentalizmu) jako hermeneutyki. Próbę taką — odwołując się do tradycji Heidelbergu i myśli Hansa-Georga Gadamera — podejmuje Marek Szulakiewicz[17]. Tymczasem wydaje się, że to, co najistotniejsze i najciekawsze w neokantyzmie, znajduje kontynuację w myśli filozofów w pewnym sensie zainspirowanych fenomenologią, jak Martin Heidegger, Nicolai Hartmann[18] czy Karl Jaspers. Każdy z nich bowiem w osobliwy sposób dokonuje przejścia od neokantyzmu do ontologii. Wątpliwości może budzić zaliczenie do tego grona Karla Jaspersa, który w istocie jest źródłowo kantowski w o wiele większym stopniu niż Heidegger i Hartmann. Dystansowanie się od neokantyzmu, a przecież zetknął się osobiście z Rickertem w Heidelbergu, jest jednak ważnym motywem jego filozofowania. O zwrocie od teorii poznania do ontologii pisze również Andrzej Przyłębski, zwracając uwagę na dwie fazy poglądów

[16] Zob. ibidem, s. 95—106.

[17] M. S z u l a k i e w i c z: *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*. Rzeszów 1998.

[18] Nie zgadza się z tym Andrzej Przyłębski: „Niektórzy neokantyści, tacy jak N. Hartmann czy M. Heidegger, przeszli do ruchu fenomenologicznego". Dodaje, że niektórzy również Emila Laska zaliczają do tego kręgu. A. P r z y ł ę b s k i: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990, s. 10. Gwoli sprawiedliwości dodać należy, że Przyłębski nie jest w swym osądzie Hartmanna i Heideggera odosobniony. Co więcej, poglądy Przyłębskiego podlegają ewolucji i już w następnej rozprawie inaczej widzi zależność między filozofią Laska i Heideggera. Zob. I d e m: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*. Poznań 1993, rozdział 7 i 11.

Heinricha Rickerta, które nazywa fazą aksjologiczną i fazą ontologiczną; stwierdza: „Za Heideggerem i Hartmannem także Rickert podkreśla teraz, że filozofia jest tożsama z ontologią, do której sprowadzić się da także wszelkie kwestie aksjologiczne (tak uprzednio eksponowane). Podstawowym pojęciem filozofii staje się dla Rickerta pojęcie bytu"[19]. Na marginesie warto dodać, że z kolei Maria Szyszkowska nie tyle sytuuje Laska i Hartmanna w fenomenologii, ile podkreśla związek tych dwóch nurtów, pisząc: „Neokantyzm nie był przy tym absolutnie wrogi fenomenologii i związek obu tych kierunków występuje u Laska i Hartmanna"[20]. Natomiast próby wykazania aktualności problematyki, którą porusza myśliciel z Królewca, podejmują syn psychologa Hermanna Ebbinghausa — Julius Ebbinghaus (1885—1981)[21], Gerd Wolandt (1928—1997), Hans-Michael Baumgartner (1933—1999) i inni. Osobliwe miejsce zajmuje wśród nich Julius Ebbinghaus, o którym Stephan Nachtsheim napisze, że w jego filozofii dokonuje się ponowne odkrycie oryginalnej myśli Kanta często dzięki krytyce neokantowskich zafałszowań[22]. Stanowisko, jakie prezentuje Ebbinghaus, z pewnością można zakwalifikować nie tylko jako totalną krytykę neokantyzmu, lecz także filozofii Heideggera i Hartmanna. Warto jednak podkreślić, że postneokantyzm nie może być uznany za ostateczną fazę rozwoju filozofii po Kancie, gdyż Hans-Ludwig Ollig mówi dodatkowo o neoneokantyzmie i zalicza do niego takich myślicieli, jak: Wolfgang Cramer (1901—1974), Hans Wagner (1917—2000) i Rudolf Zocher (1887—1976)[23].

W gruncie rzeczy przejęty od Überwega—Österreicha podział w ramach kierunków filozofii neokantowskiej wydaje się najlepszą podstawą dalszych rozważań nad neokantyzmem. Oczywiście, musi on być zmodyfikowany, i to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że Überweg—Österreich nie uwzględniają wszystkich filozofów, co pokazało podsumowanie pierwszej części rozważań. Z tego też powodu analiza musiała uwzględnić wielu myślicieli, których Überweg—Österreich nie wziął pod uwagę. Naturalnie, nie może to stanowić powodu do krytyki, gdyż analizy nad neokantyzmem pozostają *in statu nascendi*, a zatem czymś normalnym jest nieuwzględnienie jednego czy drugiego myśliciela. Po drugie

---

[19] A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii...*, s. 21.

[20] M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 29.

[21] Zob. zwłaszcza J. Ebbinghaus: *Kant und das 20. Jahrhundert*. „Studium Generale" 1954, Nr. 7, Heft 9, s. 513—524.

[22] „Bei Julius Ebbinghaus etwa vollzog sich die Wiederentdeckung originärer Kantischer Theoreme oftmals durch eine Kritik neukantianischer Verfälschungen hindurch". S. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre*. Tübingen 1992, s. 2.

[23] Zob. H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus...*, s. 4, 94—110.

jednak, należałoby się zastanowić nad rozwojem szeroko rozumianej myśli kantowskiej, gdyż na przykład w analizach Gerharda Lehmanna pada nazwisko niemal zupełnie zapomnianego myśliciela Ernsta Marcusa (1856—1928), którego jako jednego z kilku znaczących badaczy Kanta wymienia obok Langego, Cohena i Riehla[24]. Problem wszakże polega na tym, że Lehmann nie wprowadza rozróżnienia między wczesnym i właściwym neokantyzmem, a ściślej — w zasadzie nie dokonuje żadnego podziału. Mówi o ponownym podjęciu kantowskiego sposobu pytania i wymienia przy tej okazji Friedricha Alberta Langego, Hermanna Cohena, Aloisa Riehla oraz Ernsta Marcusa, a następnie mówi o „drugiej kontynuacji (*Fortbildung*) Kanta" i przytacza nazwiska Wilhelma Windelbanda i Heinricha Rickerta, ponownie Hermanna Cohena i Paula Natorpa oraz Juliusa Bergmanna[25]. Niemniej jednak rodzi się tu pewna wątpliwość natury ogólnej. Analizy bowiem, a najlepszym przykładem są tu analizy poświęcone filozofii Hansa Corneliusa, które ukazały jego nikły związek z filozofią Kanta, zmuszają do rewizji przeprowadzonego podziału i do zastanowienia się nad przynależnością niektórych z nich do neokantyzmu.

Koniec końców warto podkreślić, że problemy z neokantyzmem kulminują w pytaniu, które stawia Ernst Wolfgang Orth, to znaczy w pytaniu o jedność neokantyzmu. Orth podkreśla, że pytanie to postawił już Richard Hönigswald[26]. Waga owego pytania przejawia się w tym, że z jego perspektywy wszystkie pytania o podział kierunków neokantowskich, o wyróżnienie szkół zdają się wtórne. Nie zmienia to jednak faktu, że podziały te umożliwiają współczesnemu czytelnikowi zrozumieć ten złożony nurt filozoficzny.

Podziały dokonywane w ramach neokantyzmu są ważne dlatego, że — jak każdy podział — mają z jednej strony wprowadzić porządek do postrzegania neokantyzmu, z drugiej — ułatwić zrozumienie określonego systemu filozoficznego. Ale nie zawsze się tak dzieje. Kurt Walter Zeidler podkreśla, że czas, w jakim żyją Liebmann (1840—1912), Riehl (1844—1924), Cohen (1842—1918) i Wilhelm Windelband (1848—1915), wskazuje, iż „teza o »prekursorach« bądź reprezentantach »wczesnego neokantyzmu«, których należałoby postawić (H.-L. Ollig) obok takich myślicieli jak F.A. Lange (1828—1875), H. Helmholtz (1821—1894) i E. Zeller

[24] Zob. G. L e h m a n n: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931, s. 188—193.

[25] Zob. ibidem, s. 4.

[26] E.W. O r t h: *Die Einheit des Neukantianismus*. In: *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*. Hrsg. von E.W. O r t h, H. H o l z h e y. Würzburg 1994, s. 14.

(1814—1875), szybko traci na sensowności"[27]. Niemniej jednak — o czym była już mowa — problemem jest również podział w ramach neokantyzmu właściwego i dlatego należy przystąpić do analiz jego reprezentantów.

[27] K.W. Zeidler: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bonn 1995, s. 66.

11. Kierunek realistyczny

11.1. Alois Riehl

Pomijając spór o przynależność tego czy innego filozofa do wczesnego neokantyzmu bądź też neokantyzmu właściwego albo klasycznego, za pierwszego przedstawiciela neokantyzmu uznaje się Aloisa Riehla. Spór o podziały w ramach neokantyzmu nie jest jednak sporem merytorycznym w tym sensie, że nie determinuje postrzegania problematyki, lecz jedynie odnosi się do faktu przynależności do tej samej generacji reprezentantów zarówno wczesnego, jak i właściwego neokantyzmu. Kiedy bowiem — o czym była już mowa — odnieść się do ocen filozofii Riehla, sprawa okazuje się nie taka prosta, gdyż wielu nie uznaje go za neokantystę. Spośród filozofów polskich czyni tak Władysław Tatarkiewicz, zaliczający Riehla do pozytywizmu, podobnie jak uczynił to Hermann Glockner; przy czym Tatarkiewicz pozytywizm postrzega w taki sposób, że znajduje się w nim miejsce dla takich myślicieli, jak: Hans Vaihinger, Georg Simmel i Hans Cornelius[1]. Jeszcze inaczej klasyfikuje Riehla Maria Szyszkowska, której zdaniem, nie ma dla niego miejsca w ramach kierunku realistycznego, chociaż umieszcza go — obok Brunona Baucha — w kierunku, który z niezrozumiałych do końca powodów nazywa eklektycznym[2]. Jeśli chodzi o dokonany przez Szyszkowską podział neokantyzmu, to, co ciekawe, mówi ona o wzroście znaczenia dążeń realistycznych w odniesieniu do Riehla, natomiast do szkoły badeńskiej zalicza Johannesa Rehmkego. Jest to niezrozumiałe, jako że ten ostatni doktoryzował się w Zurychu (1873), habilitował w Berlinie (1884), a w latach 1885—1921 był profesorem Uniwersytetu w Greifswald. Jest to niezrozumiałe również dlatego, że jego filozofia może być odbierana jako powrót do dawnej

---

[1] W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*. Wyd. 19. Warszawa 2005, s. 115—119.

[2] Zob. M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 28.

ontologii, tak jak postrzega ją Willy Moog[3]. Analizując relację Wilhelma Schuppego i Rehmkego do Kanta, Willy Moog zauważa: „Podczas gdy u Schuppego można jeszcze znaleźć pewne nawiązanie do Kanta, Rehmke zrywa radykalnie z wszelkim kantyzmem i w efekcie ustawia się w opozycji do panujących kierunków logiczno-teoriopoznawczych"[4]. W związku z tym Wolfgang Röd traktuje Rehmkego — obok Nicolaia Hartmanna i Günthera Jacoby'ego (1881—1969) — jako jednego z przedstawicieli odnowienia ontologii[5]. Podobnie Max Scheler uważa, że Rehmke jest bliski realistycznej fenomenologii i uznaje go — co wydaje się nieco dziwne — za jednego z najbardziej oryginalnych myślicieli tamtych czasów[6]. Rehmke zresztą radykalnie zrywa również z filozofią, proponując nową nazwę dyscypliny, a mianowicie „nauka fundamentalna" (*Grundwissenschaft*)[7]. Tym więc dziwniejsze uznawanie go za reprezentanta szkoły badeńskiej. W tej sytuacji — mając na względzie perspektywę neokantowską — Rehmke nie zasługuje na taką uwagę, na jaką zasługuje Alois Riehl, uznawany za twórcę kierunku realistycznego. Nie ma wątpliwości dotyczących zaliczenia Riehla do neokantyzmu Carl Siegel (1872—1943), autor książki jemu poświęconej. „Odnowienie nauki Kanta przez Riehla — pisze on — nie było zorientowane historycznie, lecz rzeczowo-przyrodoznawczo. Nie chodziło mu o »z powrotem do Kanta«, lecz o »naprzód od Kanta«"[8]. Riehl nie jest więc pozytywistą, lecz neokantystą, obok takich neokantystów jak Hermann Cohen i Wilhelm Windelband. Dodatkowo Marek Kazimierczak filozofię Riehla postrzega w szerszym kontekście historycznym — mianowicie w świetle sporu Trendelenburga z Fischerem. „Spór pomiędzy Kuno Fischerem a Trendelenburgiem — pisze autor książki *Wczesny neokantyzm* — wyznaczył w pewnym sensie kierunki dalszego rozwoju dyskusji nad filozofią Kanta. Jeden z nich, reprezentowany przez Fischera, mieścił się w idealistycznej tradycji Fichtego i Schopenhauera, drugi zaś reprezentowany był przez

---

[3] Zob. W. M o o g: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*. Stuttgart 1922, s. 205—210.

[4] Ibidem, s. 210.

[5] Zob. W. R ö d: *Die Renaissance der Ontologie*. In: *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von W. R ö d. Bd. 12: H. H o l z h e y, W. R ö d: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts*. 2: *Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. München 2004, s. 276—300.

[6] Zob. M. S c h e l e r: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. In: *Deutsches Leben der Gegenwart*. Hrsg. von Ph. W i t k o p. 2. Aufl. Berlin 2008, s. 124.

[7] J. R e h m k e: *Philosophie als Grundwissenschaft*. Leipzig—Frankfurt am Main 1910.

[8] C. S i e g e l: *Alois Riehl. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus*. Graz 1932, s. 10.

Trendelenburga i dalej przez realistyczny neokantyzm Aloisa Riehla i Friedricha Paulsena"[9].

Alois Riehl urodził się 27 kwietnia 1884 roku w okolicach położonego w południowym Tyrolu miasta Bozen, które po pierwszej wojnie światowej znalazło się (i dotąd pozostaje) w granicach Włoch. Dziś miasto nazywa się Bolzano, a jest położone niewiele ponad 100 kilometrów na południe od Innsbrucka. Ojcem Aloisa był właściciel gospody „Riehlhof" Josef Riehl, a matką Maria Riehl z domu Kehlauer. Po ukończeniu szkoły średniej w Bozen młody Riehl podjął studia na Uniwersytecie w Wiedniu, gdzie studiował kilka kierunków jednocześnie, a mianowicie filozofię, geografię i historię. Studia zakończył zdaniem egzaminu państwowego. W roku 1868 doktoryzował się na Uniwersytecie w Innsbrucku, a w roku 1870 habilitował się na Uniwersytecie w Grazu na podstawie rozprawy *Realistische Grundzüge...*[10]. Książka ważna jest dlatego, że jej autor ujawnia się jako zwolennik Herbarta, a zaprezentowany w pracy tok myślowy zawiera już zarodki dojrzałej filozofii Riehla[11]. Przez trzy lata pracował jako docent prywatny, a w roku 1873 został powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego. Już w czasie pracy w Grazu opublikował Riehl dwa tomy swej najważniejszej pracy — *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, a mianowicie w roku 1876 tom pierwszy[12], w roku 1879 zaś część pierwszą tomu drugiego[13]. W roku 1882 został powołany do Fryburga jako następca Wilhelma Windelbanda i dopiero tam ukończył swe najważniejsze dzieło, kiedy w roku 1887 opublikował część drugą tomu drugiego[14]. Riehl był następnie powoływany na uniwersytety w Kilonii (jesień 1895), w Halle (1898), wreszcie w Berlinie (1905), gdzie został następcą Wilhelma Diltheya. Alois Riehl był żonaty dwukrotnie. W roku 1869 poślubił Paulę Polster, ale w roku 1879 żona zmarła, i następnie w roku 1881 poślubił Sophię Reyer. W czasie pobytu we Fryburgu małżeństwo Riehlów należało do wąskiego kręgu znajomych Marianny i Maxa Weberów. W roku 1913 Uniwersytet

---

[9] M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999, s. 159.

[10] A. Riehl: *Realistische Grundzüge. Eine philosophische Abhandlung der allgemeinen und nothwendigen Erfahrungsbegriffe*. Graz 1870.

[11] Zob. G. Siegel: *Alois Riehl...*, s. 27.

[12] A. Riehl: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 1: *Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus*. Leipzig 1876.

[13] A. Riehl: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. Teil 1: *Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntniss*. Leipzig 1879.

[14] A. Riehl: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. Teil 2: *Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik*. Leipzig 1887.

w Princeton nadał Riehlowi godność doktora *honoris causa*. Alois Riehl zmarł 21 listopada 1924 roku w miejscowości Neubabelsberg, położonej dziś w granicach Poczdamu willowej dzielnicy, która słynna jest również z tego, że w czasie konferencji poczdamskiej mieszkali tam Winston Churchill, Józef Stalin i Harry Truman.

Należy jeszcze podkreślić znaczenie kilku dzieł Riehla. W roku 1872 wydał książkę, której autor — jak pisze o tym Köhnke — wprawdzie nie wspomina o Cohenie, ale w dużej mierze odnosi się do przedstawionego przez niego Kanta w *Kants Theorie der Erfahrung*[15]. Jest to dzieło poświęcone pojęciu i formie filozofii[16]. W roku 1897 opublikował rozprawę na temat filozofii Friedricha Nietzschego[17]. Na jesieni roku 1900 wygłosił w Hamburgu cykl ośmiu wykładów, które po raz pierwszy ukazały się drukiem trzy lata później jako *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. Z książką jest taki problem, że wykłady zostały wygłoszone w roku 1900, przedmowa jest sygnowana datą „listopad 1902" (dlatego większość bibliografii podaje datę 1902), ale na stronie tytułowej widnieje rok 1903[18]. Obydwie prace kilkakrotnie wznawiano. Riehl jest ponadto autorem wielu popularnych wykładów, które zostały następnie opublikowane, jak na przykład wykład poświęcony Giordanowi Brunowi[19] czy też Platonowi[20]. W roku 1904 ukazał się wykład poświęcony twórcy transcendentalizmu w setną rocznicę śmierci[21]. Wreszcie w roku 1922 wydał drukiem książkę o filozofii Platona i Giordana Bruna (1548—1600), Kanta i Fichtego, Gottholda Ephraima Lessinga (1729—1781) i Rudolfa Hayma, Galileusza, Juliusa Roberta von Mayera (1814—1878) i Hermanna von Helmholtza[22].

Filozofia Aloisa Riehla budzi wątpliwości ze względu na próby zaklasyfikowania jej do tego czy innego nurtu. Była już mowa o tym, że Tatarkiewicz nie zalicza Riehla do neokantyzmu. Z kolei Manfred Pascher nie

---

[15] Zob. K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 352.

[16] A. R i e h l: *Über Begriff und Form der Philosophie. Eine allgemeine Einleitung in das Studium der Philosophie*. Berlin 1872.

[17] A. R i e h l: *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Ein Essay*. Stuttgart 1897.

[18] A. R i e h l: *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vorträge*. Leipzig 1903.

[19] A. R i e h l: *Giordano Bruno. Ein populär-wissenschaftlicher Vortrag*. Leipzig 1889.

[20] A. R i e h l: *Plato. Ein populär-wissenschaftlicher Vortrag*. Halle 1905.

[21] A. R i e h l: *Immanuel Kant. Rede zur Feier des hundertjährigen Todestages Kants gehalten in der Aula der Universität Halle-Wittenberg*. Halle 1904.

[22] A. R i e h l: *Führende Denker und Forscher*. Leipzig 1922.

kwestionuje wprawdzie neokantowskiego charakteru filozofii autora *Der philosophische Kriticismus*..., lecz podkreśla złożony charakter tej filozofii. „Tak jak dla filozofów neokantowskich w ogóle — pisze Pascher — tak też dla Riehla nawiązanie do Kanta oznaczało zarazem wyjście poza pierwotne stanowisko filozofii krytycznej"[23]. Słuszność uwagi Paschera wynika z pierwszych akapitów *Der philosophische Kriticismus*..., na które należy zwrócić uwagę, niemniej jednak trzeba także wspomnieć o stanowisku Lehmanna w kwestii klasyfikacji filozofii Riehla. Lehmann jest przekonany, że ogromne znaczenie dla kształtowania się krytycyzmu Riehla miała filozofia Dühringa[24], ale warto także podkreślić, że również Carl Siegel dostrzega wpływ filozofii Dühringa[25]. Jest to zgodne ze stanowiskiem samego Riehla, który już w pierwszym zdaniu swego najsłynniejszego dzieła stwierdza: „Przez filozoficzny krytycyzm rozumiem nie tylko filozofię Kanta"[26]. Można zapytać, dlaczego Riehl nie wymienia tylko Kanta. Powód jest bardzo prosty i autor odpowiada już w kolejnych dwóch zdaniach. „Wprawdzie twórca nazwy jest jednocześnie największym reprezentantem ducha krytycyzmu. Ale sam krytyczny sposób myślenia nie jest zależny od jego najbardziej udanego przejawu (*Ausprägung*) w systemie Kanta"[27]. Innymi słowy, Riehl rozumie filozofię krytyczną o wiele szerzej, niż się to zwyczajowo czyni, i nie identyfikuje jej tylko z systemem Kanta. Jednakże właśnie w tym znaczeniu jest on neokantystą, co pozostaje w zgodzie ze słynnym hasłem Windelbanda, zawartym w pierwszym wydaniu jego *Präludien*, a mianowicie: „(...) zrozumieć Kanta oznacza wykroczyć poza niego"[28]. Co więcej, Riehl myśl tę wypowiedział już siedem lat wcześniej, kiedy w przedmowie do pierwszego tomu *Der philosophische Kriticismus*... (1876) zauważył: „Zasadnicze postępy przyrodoznawstwa zabraniają pozostawania na stanowisku Kanta"[29]. To zresztą niezwykle interesujące, że neokantyzm (właściwy, zwany też klasycznym) rozpoczyna się od zakwestionowania Kantowskiej ortodoksji, tak jak wczesny neo-

[23] M. Pascher: *Einführung in den Neukantianismus. Kontext — Grundpositionen — praktische Philosophie*. München 1997, s. 67.

[24] Zob. G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931, s. 182.

[25] Zob. C. Siegel: *Alois Riehl*..., s. 19.

[26] A. Riehl: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 1..., s. III.

[27] Ibidem.

[28] W. Windelband: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. IV.

[29] A. Riehl: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 1..., s. IV.

kantyzm oznaczał właśnie zwrot, czy też powrót do niej — *vide* „also muß auf Kant zurückgegangen werden" Liebmanna. Natomiast w wykładach poświęconych wprowadzeniu do filozofii współczesnej podkreśla Riehl, że powrót do Kanta wiąże się z powiązaniem filozofii i nauki. „Z p o w r o t e m d o K a n t a! — pisze tam — oznacza ponowne nawiązanie połączenia między nauką i filozofią, które przez dłuższy czas było zerwane, ze szkodą dla obydwu. Przez to jednak nie należy rozumieć pozostawania przy Kancie. Dzieło Kanta ma ponad sto lat, a od tego czasu nauka nie stała w miejscu, a zatem także filozofia nie powinna pozostawać przy Kancie"[30]. Oczywiście, Riehl będzie podkreślał, że jego zamiarem jest kontynuacja filozofii Kanta, chociaż — jak już wspomniano — krytycyzmu nie ogranicza do filozofii myśliciela z Królewca. „Niniejszy tom — pisze — zajmuje się historią i metodą filozofii krytycznej. Mógłbym także powiedzieć historią metody tej filozofii; tak bardzo stawiałem wszędzie na czele powstanie i rozwój metody krytycznej, przekonany, że istota wszelkiego krytycyzmu jest metodyczna, ponieważ jest p r o p e d e u t y c z n a"[31]. Tym samym już w punkcie wyjścia analiz Riehla znajduje się wspólny mianownik jego poglądów i szkoły marburskiej, a jest nim metoda. Autor wymienia badaczy i książki, wobec których ma zobowiązania szczególne; wylicza więc Hermanna Cohena, Roberta Zimmermana, Friedricha Paulsena. Podkreśla jednak Riehl — podobnie jak wcześniej uczynił to Volkelt — znaczenie rozprawy Carla Theodora Göringa[32] oraz przypomina pouczenie, jakie otrzymał od Dühringa. Chodzi przede wszystkim — co akcentuje również Carl Siegel — o książkę zatytułowaną *Natürliche Dialektik*[33]. Jednakże Riehl mówi zwłaszcza o Göringu, co wynika z faktu zaakcentowania przezeń „zdecydowanego empiryzmu Kanta"[34]. Podobnie Riehl będzie podkreślał znaczenie empiryzmu, a w konsekwencji realizmu Kanta; ponadto podejmie polemikę, jak uczynił to już w *Über Begriff und Form der Philosophie*..., z Hermannem Cohenem, co stanowi również przedmiot analiz Göringa. Jak inaczej bowiem odczytać przesłanie tego ostatniego, że Kant zgadza się z biskupem Williamem Warburtonem (1698—1779), iż „nic nie jest bardziej szkodliwe dla filozofii, jak matematyka, a mianowicie naśladowanie jej metody w filozofii"[35]. Kiedy odrzuca

---

[30] A. R i e h l: *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vorträge*. 3. verb. Aufl. Leipzig 1908, s. 253.

[31] A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 1..., s. IV.

[32] C. G ö r i n g: *System der kritischen Philosophie*. 2 Teile. Leipzig 1874—1875.

[33] E. D ü h r i n g: *Natürliche Dialektik. Neue logische Grundlegungen der Wissenschaft und Philosophie*. Berlin 1865.

[34] C. G ö r i n g: *System der kritischen Philosophie*. Teil 2..., s. 113—114.

[35] Ibidem, s. 118—119.

się znaczenie matematyki dla filozofii, jednocześnie odmawia się racji marburskiej interpretacji Kanta. W interpretacji Göringa, którego śladem podąża Riehl, znajduje się również miejsce na krytykę ujęcia Kanta przez protoplastę szkoły marburskiej, a mianowicie Langego. Göring zarzuca mu niezrozumienie empiryzmu i identyfikowanie go z naiwnym realizmem[36].

O tym, że Riehl próbuje zintepretować filozofię Kanta realistycznie, świadczą już pierwsze zdania wstępu do pierwszego tomu *Der philosophische Kriticismus...*, w których mówi o tym, że filozofię krytyczną rozpoczął Locke, kontynuował Hume, a Kant sfinalizował[37]. Tak rozumiana linia rozwojowa krytycyzmu bardzo wyraźnie odróżnia Riehla od szkoły marburskiej, w której ramach interpretowano Kanta matematycznie. „Jeśli Cohen — napisze w związku z tym Hans-Ludwig Ollig — zaakcentował jednostronnie linię Kartezjusz—Leibniz—Kant, przy czym Platon był poniekąd jej protoplastą, to Riehl — przeciwnie, próbował nakreślić drogę, która prowadzi od Locke'a przez Hume'a do Kanta"[38]. Co więcej, także wtedy, kiedy Riehl odwołuje się do pierwszych reprezentantów krytycyzmu, mówi o eleatach i Demokrycie, a więc, inaczej niż marburczycy, o tych, którzy wiążąc filozofię z matematyką, akcentowali znaczenie Platona. Znaczenie eleatów podkreśla Riehl już w swej rozprawie habilitacyjnej, w której analizuje pojęcia bytu i stawania się, czasu i przestrzeni oraz ruchu, chociaż odwołuje się także do Herbarta[39] i Trendelenburga. Z tego powodu struktura pierwszego tomu *Der philosophische Kriticismus...* jest taka, że Riehl analizuje filozofię Locke'a, Hume'a, a następnie Wolffa, doceniając niejako przy okazji znaczenie takich myślicieli jak Johann Heinrich Lambert (1728—1777) oraz Johannes Nikolaus Tetens (1736—1807). Dopiero w dalszej kolejności analizuje metodę Kanta. „W przedstawionej przez Riehla propozycji — zauważa zatem Marek Kazimierczak — historycznego rozwoju krytycyzmu Kant był postrzegany już nie jako punkt docelowy i wieńczący krytycyzm, lecz jedynie jako jeden z etapów jego rozwoju, który w żadnym wypadku nie był zamknięty"[40]. To jednak wiąże się także z elementami pozytywizmu, przewijającymi się w myśleniu Riehla. Ale warto zauważyć, że kiedy pisze wprowadzenie do drugiego wydania drugiego tomu swego *Der philosophische Kriticis-*

---

[36] Zob. ibidem, s. 151.

[37] Zob. A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 1..., s. 1.

[38] H.-L. O l l i g: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. 23.

[39] „Jak wielu Austriaków w tamtych czasach, był on pierwotnie zwolennikiem Herbarta". H. G l o c k n e r: *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart 1958, s. 986.

[40] M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm...*, s. 221.

mus..., wtedy po raz kolejny akcentuje ewolucyjny charakter filozofii krytycznej. „Rozwój filozofii krytycznej — zauważa — spełnił się w trzech szczeblach. Rozpoczął się od psychologicznej refleksji dotyczącej źródła i analizy treści pojęć; jest to szczebel, który zdołał osiągnąć Locke. W pozytywizmie Hume'a, jej drugim szczeblu, filozofia krytyczna zrewidowała pojęcie doświadczenia, jednakże trzymając się czysto empirycznego źródła wszelkiego poznania, dotarła do rezultatów sceptycznych nie tylko w odniesieniu do rozumu, lecz także w odniesieniu do samego doświadczenia. Na jej trzecim szczeblu wreszcie, w filozofii Kanta, od nowa podjęła to badanie i dostarczyła dowodu, że doświadczenie jest poznaniem, ale także — że poznanie istnieje tylko w doświadczeniu. W ten sposób od Locke'a przez Hume'a do Kanta dokonuje się stały postęp w ujmowaniu i pogłębieniu problemów"[41]. Ta myśl o postępującej ewolucji krytycyzmu będzie stanowić jeden z najistotniejszych elementów filozofii Riehla, przy czym elementem dodatkowym jest tu widzenie metafizyki. Wynika stąd jego słynne zdanie: „Krytyka czystego rozumu afirmuje to, co metafizyczne, a neguje metafizykę"[42].

Riehl analizuje filozoficzny krytycyzm, co uznaje za zgodne z intencją samego Kanta. „Słusznie — stwierdza Riehl w odniesieniu do autora *Krytyki czystego rozumu* — rozpatrywał on przekształcenie metody jako pierwszy warunek reformy filozofii"[43]. Przy tej okazji warto wskazać, że Riehl także używa terminu „krytyka poznania" w swej książce z roku 1876, co komplikuje kwestię autorstwa tego terminu, gdyż w tym samym roku użył go Otto Liebmann w rozprawie *Zur Analysis der Wirklichkeit*[44], utożsamiając zresztą termin „krytyka poznania" z terminem „filozofia transcendentalna"[45]. Niezależnie od tego warto podkreślić, że będzie Riehl poszukiwał uzasadnienia realizmu, a więc odparcia idealizmu. Wiąże się to zresztą z wyrażonym przez Hansa-Ludwiga Olliga przekonaniem, że Austriacy, w odróżnieniu od Niemców, nawiązywali przede wszystkim do myśli Herbarta i dlatego już w habilitacji Riehla występują takie pojęcia, jak „materia", „siła", „przyczyna" i „ruch"[46]. „Dla krytyki — podkreśla Riehl — idealizm nie jest żadnym rezultatem, lecz środkiem, żadną konsekwencją, lecz przesłanką. Idealizm jest ową konieczną re-

[41] A. R i e h l: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. Bd. 1: *Geschichte des philosophischen Kritizismus*. 2. neu verfasste Aufl. Leipzig 1908, s. 6.

[42] „Die Kritik der reinen Vernunft bejaht das Metaphysische, sie verneint die Metaphysik." Ibidem, s. 584.

[43] A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 1..., s. 203.

[44] O. L i e b m a n n: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen*. Straßburg 1876, s. 19.

[45] Zob. ibidem, s. 13.

[46] Zob. H.-L. O l l i g: *Der Neukantianismus*..., s. 22.

strykcją, w której obrębie jedynie można udowodnić poznawalność rzeczy z pojęć, niezależnie od doświadczenia"[47]. Skąd takie właśnie stanowisko Riehla? Sprawa jest prosta, otóż odpowiadając na pytanie o rozumienie filozofii Kanta, od razu podejmuje on polemikę ze stanowiskiem Hermanna Cohena, przedstawionym w *Kants Theorie der Erfahrung* (1871). Mimo to warto podkreślić, że wśród kilku elementów wspólnych dla Riehla i Cohena jest też przekonanie, iż *Krytyka czystego rozumu* stanowi dzieło z zakresu szeroko rozumianej metodologii. Riehl będzie uważać, że jest ona ugruntowaniem doświadczenia[48], a Cohen — traktatem o metodzie. Ponadto interesującym motywem jest włączenie przez Riehla czucia do sfery filozofii, co dzieje się wówczas, gdy wiąże je z uzasadnieniem doświadczenia realności. To ważne, bo do tego kroku na różne sposoby będą nawiązywać Max Scheler i Nicolai Hartmann. „Czucie — stwierdza autor *Der philosophische Kriticismus*... — nie jest niczym innym jak bezpośrednim uświadomieniem sobie wzajemnego oddziaływania dwu czynników, z jednego z nich urabia się doświadczenie przedmiotowe, z drugiego zaś — doświadczenie podmiotowe"[49].

Riehl dokonuje chronologicznej analizy dzieł Kanta, wychodząc z przekonania, że w kontekście metody twórczość filozofa z Królewca należy podzielić na trzy etapy, a mianowicie na okres, którego cezurę końcową stanowi rok 1770, rozprawę inauguracyjną *De mundi sensibilis*... z roku 1770 oraz na samą metodę krytyki rozumu. Co interesujące, mając na względzie rozprawę inauguracyjną, podkreśla Riehl, iż jest „najbardziej dogmatyczna ze wszystkich pism Kanta"[50], chociaż nieco dalej zaznacza, że zajmuje ona pozycję pośrednią między okresem przedkrytycznym a krytycznym[51]. „Punkt ciężkości — stwierdza następnie Riehl — filozofii krytycznej Kanta nie leży, jak się powszechnie przyjmuje, w teorii poznania zmysłowego, którą całkowicie wykształconą, zawiera już dysertacja, lecz w rozwiązaniu problemu: jak jest możliwe poznanie przedmiotowe na podstawie pojęć, niezależnie od wrażeń doświadczenia, a nawet jak jest konieczne, a dzięki temu stanie się zrozumiały fakt doświadczenia; leży on w logice transcendentalnej, a nie w estetyce transcendentalnej"[52]. Dla-

[47] A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 1..., s. 205.

[48] Zob. W. R i t z e l: *Studien zum Wandel der Kantauffassung. Die „Kritik der reinen Vernunft" nach Alois Riehl, Hermann Cohen, Max Wundt und Bruno Bauch*. Meisenheim am Glan 1952, s. 13.

[49] A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. Teil 1..., s. 196.

[50] A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 1..., s. 266.

[51] Zob. ibidem, s. 270.

[52] Ibidem, s. 286.

tego też zawartą w drugiej części pierwszego tomu analizę metody krytyki rozumu rozpoczyna Riehl od rozpatrzenia sądu, co jest zgodne z próbą odpowiedzi na pytanie o możliwość syntetycznych sądów *a priori*. Przy okazji jednak warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki definiuje Riehl poznanie aprioryczne. „Poznaniem *a priori* — pisze on — jest poznanie, które rozwija się na podstawie formy świadomości, a nie pochodzi z treści doświadczenia; jego podstawa poznania leży w naturze świadomości, a nie w uposażeniu rzeczy"[53].

Interpretatorzy filozofii Riehla, w tym wypadku Wolfgang Ritzel i Hans-Dieter Häußer, jednoznacznie podkreślają fakt, że poszukuje on uzasadnienia krytyki rozumu w odwołaniu do wielkich poprzedników Kanta, a mianowicie do Locke'a i Hume'a. „Pytanie krytyki rozumu jest pytaniem o poznanie, a nie o istnienie. Jest to pytanie o ważność poznania, a nie o jego źródło. Jest to wreszcie pytanie o ważność jednej części poznania, a mianowicie poznania *a priori*. Jej pytanie nie jest ani metafizyczne, ani psychologiczne, lecz krytyczne. Nie chce ona ani dowodzić istnienia rzeczy i dociekać jej istoty, ani wyjaśniać tworzenia pojęć szczegółu, ani też zmierzać tylko do całkowitej, obejmującej także poznanie empiryczne, teorii wiedzy. Jest ona skierowana na krytykę *czystego* poznania"[54]. Hans-Dieter Häußer porusza tu ważną kwestię; podkreśla, że dlatego Riehl nie rozważa istnienia, że uznaje je za niewątpliwe, albowiem ma je implikować zmysłowość[55]. Nawiązanie do przedstawicieli empiryzmu brytyjskiego jest istotne z tego względu, że stanowisko Riehla sprowadza się do odrzucenia idealizmu pod każdą postacią. Motyw ten jest jeszcze bardziej widoczny w części pierwszej drugiego tomu *Der philosophische Kriticismus...*, która już w tytule akcentuje fakt, że jej autor rozważa zmysłowe i logiczne podstawy poznania. Co ważne, już w tym momencie Riehl modyfikuje rozumienie poznania samego. „Poznanie staje się problemem przy założeniu realnego, a nie jedynie urojonego istnienia. Powstaje zadanie nie tylko zupełnego opisania metody poznawania, lecz także wyjaśnienia samej możliwości poznania. Przy jakich założeniach poznanie ma realne znaczenie? Naukowe badanie, które zajmuje się tym pytaniem, nazywa się teorią poznania"[56]. Jeśli zatem do

[53] Ibidem, s. 322.

[54] Ibidem, s. 442. Zob. A. Riehl: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. Bd. 1..., s. 579.

[55] H.-D. Häußer: *Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformation des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus*. Bonn 1989, s. 30.

[56] A. Riehl: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. Teil 1..., s. 4.

tej pory ktoś miał wątpliwości, czy Riehl rzeczywiście postępuje śladem Locke'a i Hume'a, to od tej pory mieć ich nie powinien. Teoria poznania bowiem odsyła do realnego istnienia rzeczy, co z pewnością można uznać za pozytywistyczny motyw filozofii Riehla. Oczywiście, będzie się on dystansować od postrzegania poznania w kontekście jego genezy, a więc jego genetycznego rozumienia, ale nie zmienia to faktu, że możliwość pomieszania pytania teoriopoznawczego (o obiektywną ważność poznania) z jego genezą nie jest wykluczona. Interesujące — by wskazać jeden z kilku elementów, który pomimo różnic łączy jednak Riehla z marburczykami — jest to, iż traktuje pojęcie poznania jako zmienne, poddane rozwojowi[57], co można uznać za element Heglowski filozofii autora *Der philosophische Kriticismus*... Okazuje się to tym bardziej interesujące, że wpływu heglizmu na poglądy Riehla nie dostrzegają autorzy klasycznych rozpraw z tego zakresu — ani Heinrich Levy, ani Siegfried Marck. Pierwszy wspomina jedynie Richarda Hönigswalda[58], ucznia Riehla, a z kolei w książce drugiego nazwisko Riehla nie pada[59]; pojawia się ono w rozważaniach Marcka dopiero w późniejszym tekście i też jedynie w kontekście doktryny Hönigswalda, gdy Marck pisze o „pozytywistycznie zabarwionym krytycyzmie"[60] Riehla. Teorię poznania uznaje Riehl za naukę podstawową (*Grundwissenschaft*)[61], co budzi skojarzenia z filozofią Rehmkego.

Siegfried Marck ma rację, twierdząc, że Riehl poszukuje możliwości wyjaśnienia poznania nie tyle w sensie jego genezy, ile raczej jego obiektywnej ważności. „Nie istnieją — pisze bowiem Riehl — dwa rodzaje doświadczenia, lecz tylko j e d n o doświadczenie mające dwa niezależne od siebie kierunki bądź dwie niezależne strony. Całkowite lub ogólne doświadczenie jest zjawiskiem, które, jako swój korelat, ma całość (*Gesamtheit*) rzeczywistych rzeczy"[62]. Fragment ten przytacza również Willy Moog i komentuje w następujący sposób: „Zgodnie z tym można by wierzyć, że Riehl reprezentuje pozytywizm, jak Avenarius, albo psychologicz-

---

[57] Por. ibidem, s. 5.

[58] Zob. H. L e v y: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg 1927, s. 44, przypis 2.

[59] S. M a r c k: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 2. Tübingen 1931.

[60] S. M a r c k: *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Hönigswald und Jonas Cohn*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. O l l i g. Darmstadt 1987, s. 24.

[61] „Zadaniem teorii poznania (...) jest zbadanie i uzasadnienie warunków, w jakich nasza wiedza ma realne znaczenie lub ważność dla samych przedmiotów". C. S i e g e l: *Alois Riehl...*, s. 55.

[62] A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. T. 1..., s. 4.

ny realizm, jak Wundt. Tak jednak nie jest"[63]. Dlaczego tak nie jest? Zdaniem Mooga, dlatego, że Riehl dystansuje się od doświadczenia, a właściwie od czystego doświadczenia, wokół którego koncentruje się Avenariusa teoria poznania. „Samo czyste doświadczenie, od którego — pisze Riehl w innym miejscu — wychodzi pozytywizm i do którego ogranicza on poznanie, nie jest niczym pozytywnym, niczym danym; jest ono przygotowane w przewidywaniu teorii i na jej korzyść, stanowi produkt abstrakcji, sam wyciąg z doświadczenia, które rzeczywiście jest dane"[64]. Ale oczywiście problem poznania jest bardziej złożony, niż postrzega go Avenarius. Gdyby tak nie było, wówczas ujawniłyby się trudności z zaliczeniem Riehla do grona neokantystów. „Już sam fakt, że między rzeczami a wrażeniem i spostrzeżeniem rzeczy znajdują się narządy zmysłowe i organy centralne doznającej istoty, uniemożliwia widzenie we wrażeniach czegoś innego niż oddziaływania (*Wirkungen*) rzeczy"[65]. Jest to istotne dlatego, że Riehl nie tylko stoi na stanowisku realizmu, ale tego realizmu będzie bronić, podobnie jak — zaliczani również do tego nurtu — Oswald Külpe oraz Richard Hönigswald, uczeń Riehla. Külpe daje wyraz przekonaniu, a to prowadzi do pewnych perturbacji w klasyfikacji jego filozofii, że najważniejszym rezultatem rozważań Kanta jest rozróżnienie między zjawiskiem a rzeczą samą w sobie[66].

Zatem realistyczne nastawienie Riehla uwyraźnia się już wówczas, gdy próbuje zdefiniować doświadczenie. „Doświadczenie jest ogółem (*Inbegriff*) zjawisk tego, co rzeczywiste w świadomości, a więc świadomość jest k o r e l a t e m d o ś w i a d c z e n i a"[67]. Świadomość to „najbardziej fundamentalny fakt"[68], „atrybut wszystkich przedmiotów d o ś w i a d c z e n i a"[69], samo zaś poznanie zostaje ujęte w kontekście aprioryczności, stanowiącej najważniejszy przedmiot teorii poznania. Oczywiście, dla Riehla neokantysty teoria poznania odgrywa niezwykle ważną rolę. Niemniej jednak rację ma właśnie Wolfgang Röd, którego zdaniem, Riehl „daleki był od tego, aby widzieć w niej tylko teorię doświadczenia przyrodniczego, jak i odrzucił również próby zredukowania filozofii

---

[63] W. M o o g: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*..., s. 195.

[64] A. R i e h l: *Logik und Erkenntnistheorie*. In: *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*. Hrsg. von P. H i n n e b e r g. Teil 1, Abteilung 6: *Systematische Philosophie*. 2. Aufl. Berlin—Leipzig 1908, s. 93.

[65] A. R i e h l: *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vorträge*..., 3. verb. Aufl., s. 62—63.

[66] Zob. O. K ü l p e: *Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung*. Leipzig 1907, s. 42.

[67] A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. Teil 1..., s. 9.

[68] Ibidem, s. 10.

[69] Ibidem.

Kanta do zarysu teoretycznych ram fizyki Newtona"[70]. Tym sposobem filozofia staje się dla Riehla teorią doświadczenia, ale teorią doświadczenia inną niż ta, którą zaprezentował Hermann Cohen, a wraz z nim szkoła marburska. W porównaniu z idealizmem marburczyków bowiem Riehl akcentuje realistyczny charakter swej filozofii. „W poniższych badaniach — pisze Riehl na początku pierwszej części drugiego tomu — wychodzę od hipotezy r e a l i s t y c z n e j. Przyjmuję, że istnieje coś odmiennego i niezależnego od świadomości, a przy tym założeniu, jak pokazano, cały problem poznania nabiera dopiero właściwego znaczenia i doniosłości"[71]. Co ciekawe, to realistyczne nastawienie łączy Riehla z Nicolaiem Hartmannem, wywodzącym się ze szkoły marburskiej, ale jednak od niej się w późniejszym okresie dystansującym. Odwołanie się do hipotezy realistycznej sprawia, że konieczne okazuje się uwzględnienie zmysłowych podstaw doświadczenia. Ale nie zawsze tak rozumiane poznanie zyskuje aprobatę filozofów. Niezwykle krytycznie do zamierzeń Riehla odnosi się Kurt Walter Zeidler. „Naturalnie, w związku z tym nie można także przeoczyć, że owo przyznanie się do *problemów metafizycznych* u Liebmanna — podobnie jak u Aloisa Riehla — wynika w mniejszym stopniu z głębszej perspektywy problemowej niż z dość powierzchownego i systematycznie nie do końca wyjaśnionego pojęcia filozofii krytycznej"[72]. Zdaje się bowiem z tego wynikać, że w przekonaniu Zeidlera filozofia może być albo krytyczna, albo realistyczna. W gruncie rzeczy jednak, pozostając na stanowisku krytycyzmu, nie można nie przyznać racji autorowi *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*...

„Filozofia — pisze Wolfgang Röd, analizując poglądy Riehla — ma za zadanie analizować doświadczenie, aby móc sformułować warunki jego możliwości. Dokładniej mówiąc, jej zadanie polega na analizie *pojęcia* poznania, ponieważ możliwość poznania, o którego warunki się pyta, nie jest niczym innym, jak jego pojęciem"[73]. Ale właśnie realistyczna dążność Riehla kieruje jego badania ku analizie zmysłowych podstaw poznania — skupia się on szczególnie na analizie wrażenia, czemu poświęca rozdział pierwszy części pierwszej drugiego tomu *Der philosophische Kriticismus*.... „We wrażeniu — wyjaśnia autor — świadomość zostaje pobudzona uposażeniem rzeczy, tak jak w czystym przedstawieniu określają ją jej

[70] W. R ö d: *Der erkenntnistheoretische Realismus*. In: *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von W. R ö d. Bd. 12..., s. 271.

[71] A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. Teil 1..., s. 18.

[72] K.W. Z e i d l e r: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bonn 1995, s. 66.

[73] W. R ö d: *Der erkenntnistheoretische Realismus*..., s. 271.

stosunki. Nie istnieje żadna bardziej ścisła relacja między świadomością a rzeczywistością w sobie, jak za pośrednictwem wrażenia"[74]. Wrażenie dostarcza zatem informacji o rzeczywistości, ale gdyby chodziło tylko o to, stanowisko Riehla niewiele by się różniło od stanowiska dogmatycznego. Tymczasem Riehl neokantysta poszukuje uzasadnienia realizmu ściśle powiązanego z wrażeniem, które stanowi punkt wyjścia rozprawy ze stanowiskiem Kanta. Potrzebuje do tego możliwości powiązania realizmu z krytycyzmem. „Będę więc teraz — pisze w związku z tym Riehl — wykazywać, że realne stosunki współistnienia i następstwa wrażeń w połączeniu z bezpośrednio — w ujęciu tych stosunków — udowodnioną jednością świadomości są koniecznymi i dostatecznymi podstawami powstania oraz właściwości przedstawień czasu i przestrzeni"[75]. Dlatego w koncepcji Riehla następuje przejście od analizy wrażenia do analizy czasu i przestrzeni. Zarazem jednak autor wyakcentowuje ścisły związek psychologicznego problemu powstania przedstawienia czasu i przestrzeni oraz teoriopoznawczego zagadnienia ich ważności dla poznania[76]. Na tym zresztą polega istota realistycznego krytycyzmu Riehla, że musi uwzględnić dwa aspekty problemu, gdy tymczasem zwyczajowo analizuje się tylko jeden. Albo bowiem kładzie się nacisk na realizm, albo też na idealizm. Realistyczny krytycyzm Riehla sytuuje się pośrodku, a zatem musi uwzględnić obydwa aspekty problemu. To tłumaczy fakt, dlaczego tyle miejsca poświęca analizie przedmiotowej strony poznania. Ale jednocześnie formy naoczności zmysłowej rozumie Riehl jako oglądy „przedstawień subiektywnego, to znaczy formalnego, uposażenia naszej zmysłowości"[77].

Paradoksalnie problem nie sprowadza się tylko do rozumienia form naoczności zmysłowych, chociaż analizy Riehla zmierzają do wykazania ich empirycznych źródeł. „P r z e z j e d n o ś ć a p e r c e p c j i — pisze bowiem Riehl — w n a s t ę p s t w i e w r a ż e ń p o w s t a j e p r z e d s t a w i e n i e c z a s u"[78]. Rzecz jest wszakże bardziej złożona, gdyż rozumienie form naoczności zmysłowych stanowi warunek rozumienia spostrzeżenia, a więc całego myślenia w ogóle. Riehl zaś postrzega spostrzeżenie jako „przestrzennie i czasowo ograniczoną większość wrażeń"[79]. Przy okazji ujawnia jednak fakt genetycznego rozumienia doświadczenia, stwierdzając, że „psychologiczne pojęcie spowodowania jest pojęę-

[74] A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. Teil 1..., s. 64.

[75] Ibidem, s. 78.

[76] Zob. ibidem, s. 83.

[77] Ibidem, s. 107.

[78] Ibidem, s. 122.

[79] Ibidem, s. 187.

ciem doświadczenia"[80]. Riehl postrzega doświadczenie w kontekście jego ścisłego związku z nauką, co z pewnością stanowić może argument dla zwolenników zaliczenia go do reprezentantów pozytywizmu, a tych — jak wiadomo — nie brakowało. Z jednej strony się od niego dystansuje, z drugiej natomiast stwierdza: „Między nauką a powszechnym (*gewöhnlicher*) doświadczeniem nie zachodzi żadna sprzeczność. Nauka jest samym doświadczeniem, jeżeli jej elementy są systematycznie powiązane i określone co do miary i liczby tam, gdzie to możliwe. Stosownie do tego nauka jest ś c i s ł y m (*exacte*) doświadczeniem"[81].

Riehl nieustannie akcentuje istnienie dwóch dróg w teorii poznania, a mianowicie drogi pozytywistycznej i drogi krytycznej. W odniesieniu do tej pierwszej dodatkowo podkreśla, że David Hume był pierwszym, który „poznanie ujmował biologicznie"[82]. Zarazem jednak podkreśla Riehl, że Kanta teorii doświadczenia nie można wyjaśniać na sposób subiektywistyczny, antropologiczny, psychologiczny czy też idealistyczny. Tym, co osobliwe w ujęciu autora *Der philosophische Kriticismus...*, jest fakt, że kiedy podaje literaturę do swego fragmentu *Systematische Philosophie*, wtedy w zasadzie przywołuje teksty Richarda Avenariusa i Ernsta Macha. W tym kontekście podkreśla, że Avenarius nie podał definicji „czystego doświadczenia", a jego próby wyjaśnienia wywołują wrażenie błędnego koła[83]. Pokazuje to zarazem, że dość daleko odszedł Riehl od swego pierwszego programu, w którym akcentował znaczenie czystego myślenia związanego z ideą nauki fundamentalnej. „Nauka ta — pisał Riehl w rozprawie habilitacyjnej z roku 1870 — nazywa się f i l o z o f i ą t e o r e t y c z n ą i jest tak stara, jak myślenie naukowe w ogóle"[84]. Niezależnie więc od swoistego flirtu z pozytywizmem, a szczególnie z empiriokrytycyzmem w ujęciu jego twórców, Riehl bronić będzie krytycznego charakteru myślenia filozoficznego, wyrażającego się przede wszystkim w nauce Kanta o aprioryzmie. „Riehl — zauważa w związku z tym Willy Moog — przyjmuje z Kantem aprioryczne, logiczne podstawy doświadczenia. Mocno podkreśla, że *a priori* ma logiczne znaczenie pojęciowe, że nie chodzi w nim (w doświadczeniu — AJN) o psychologiczne pytanie dotyczące genezy. Odrzuca on wszelkie psychologistyczne pomieszanie logicznego i psychologicznego sposobu rozważania"[85]. Nie zmienia to jednak faktu, że Riehl poszukuje elementów realistycznych w poznaniu, czemu daje wyraz już w rozprawie habilitacyjnej. „Od czasu, kiedy K a n t rozbił

[80] Ibidem, s. 211.
[81] Ibidem, s. 219.
[82] A. R i e h l: *Logik und Erkenntnistheorie...*, s. 93.
[83] Zob. ibidem, s. 102.
[84] A. R i e h l: *Realistische Grundzüge...*, s. 3—4.
[85] W. M o o g: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts...*, s. 195.

d o g m a t y z m, pytanie o realność świata zewnętrznego jest najważniejszym, a właściwie nawet p o d s t a w o w y m p r o b l e m e m f i l o z o f i i"[86].

W roku 1887 Alois Riehl zamknął pierwsze wydanie książki *Der philosophische Kriticismus*..., publikując drugą część drugiego tomu, poświęconą zagadnieniom ogólnej teorii wiedzy i metafizyki. Wiąże się to z chęcią — jak zauważa Hans-Ludwig Ollig — „czysto systematycznego przedstawienia"[87] podstaw poznania, na czym skupił się autor w części pierwszej tomu drugiego. Teraz obiektem zainteresowania czyni problem filozofii samej, a to ze względu na metafizykę, która zarezerwowała sobie obszar przedmiotów ponadzmysłowych. „Dlatego też — stwierdza Riehl — wraz z zakwestionowaniem naukowego charakteru metafizyki sama filozofia stała się problemem, zostało zakwestionowane dalsze istnienie jej uzasadnienia jako nauki"[88]. Riehl rozważa relację między filozofią i nauką, aby pokazać, że nie ma między nimi przeciwieństwa. Jest to istotne, ponieważ obstając przy tezie o ścisłym związku filozofii i nauki, broni się przed zarzutem pozytywizmu, chociaż oczywiście problem jest bardziej złożony. Dość powiedzieć, że odwołuje się przede wszystkim do Eugena Dühringa i jego książki poświęconej historii filozofii. Niezależnie od tego, jakkolwiek by kwestię filozofii postrzegać, rzecz w tym, że Dühring nie do końca zgadza się z — najogólniej ujmując — klasyczną koncepcją filozofii, która nie utożsamia filozofii z nauką. „Filozofia — pisze we wprowadzeniu do swej książki — polega na współdziałaniu dwóch sił, wiedzy i woli"[89]. Według Dühringa więc kwestia relacji między filozofią a nauką nie jest prosta, gdyż nie tylko czynnik poznawczy odgrywa w niej znaczącą rolę. Nie zmienia to jednak faktu, że Riehl postrzega związek między filozofią i nauką w kontekście poznania, a zatem poniekąd znajduje możliwość pośredniczenia między pozytywistyczną wizją filozofii i koncepcją krytycyzmu. „F i l o z o f i a — pisze Riehl — j e s t n a u k ą i k r y t y k ą p o z n a n i a"[90]. Dlatego też przede wszystkim podejmuje problem teorii wiedzy, aby następnie rozważać problemy metafizyczne. Taka struktura wynika z próby pogodzenia dwóch sprzecznych dążeń. „Z jednej strony — zauważa w tym kontekście Krzysztof Wieczorek — chce być kontynuato-

---

[86] A. R i e h l: *Realistische Grundzüge*..., s. 7.

[87] H.-L. O l l i g: *Der Neukantianismus*..., s. 23.

[88] A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. Teil 2..., s. 1.

[89] E. D ü h r i n g: *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*. 2. verm. Aufl. Berlin 1873, s. 1.

[90] A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. Teil 2..., s. 15.

rem filozofii krytycznej Kanta, z drugiej strony wyraźnie ulega fascynacji pozytywizmem (...)"[91].

Kilka problemów uznaje Riehl za najistotniejsze dla filozofii. Pierwszym jest problem granic i założeń poznania, przy czym — co jest przecież zgodne z wyznaczoną przezeń linią rozwojową filozofii — uznaje, że chodzi przede wszystkim o granice obserwacji[92]. Riehl jednakże akcentuje fakt, że problem granic poznania przyrodniczego pozostaje w ścisłym związku z poznaniem w rozumieniu psychologicznym, co z kolei prowadzi do komplikacji nie tylko w odniesieniu do teorii poznania, lecz także do psychologii. Oczywiście, spór nie jest prosty[93], niemniej jednak nie należałoby go rozpatrywać głównie w kontekście relacji między przyrodoznawstwem a psychologią, lecz raczej jako pytanie o rzecz samą w sobie. W gruncie rzeczy problem sprowadza się do tego, że Riehl ma świadomość złożoności tej problematyki, która wynika z jego pozytywizującego nastawienia. „Aż do obrzydzenia — pisze w tym kontekście — powtarza się tutaj, że intelekt nie poznaje istoty rzeczy"[94]. Istota rzeczy jest niezgłębiona, co wynika z faktu, że noumen jest — jak twierdzili już Platon i eleaci — ponadzmysłowy. Rzecz sama w sobie odgrywa bowiem w ujęciu Riehla nieco inną rolę niż w innych systemach neokantowskich. „Pojęcie rzeczy samej w sobie służy do przywiązania (*Anknüpfung*) zjawiska do niezależnej od naszego przedstawienia realności"[95]. Odmienność ta, jak zatem widać, polega na osobliwości krytycznego realizmu, a w odniesieniu do niego zawsze — nie tylko rozpatrując stanowisko Riehla, ale również inne stanowiska tego typu — można zadać pytanie, czy jest bardziej realizmem czy krytycyzmem. To ważne, ponieważ Riehl mówi między innymi o bezpośredniości i źródłowości spostrzeżenia świata zewnętrznego. „W rzeczywistości — pisze autor *Der philosophische Kriticismus*... — przekonanie, że poza nami istnieje jeszcze coś różnego od nas, nie wynika z myślenia; pochodzi ono z wrażenia, ma więc tę samą podstawę, na której opiera się także przekonanie o naszym własnym istnieniu"[96]. Również Hermann Noack podkreśla, że zgodnie z realistyczną interpretacją filozofii Kanta „aprioryczne formy myślenia i formy naoczności uzasadniają poznanie przedmiotów, które jako takie są niezależne od podmiotu"[97].

---

[91] K. W i e c z o r e k: *Spory o przedmiot poznania*. Katowice 2004, s. 183.

[92] Zob. A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. Teil 2..., s. 23.

[93] Zob. A.J. N o r a s: *Spór o metodę w filozofii przełomu XIX i XX wieku*. W: „Folia Philosophica". Red. P. Ł a c i a k. T. 29. Katowice 2012, s. 111—151.

[94] A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. Teil 2..., s. 25.

[95] Ibidem, s. 28.

[96] Ibidem, s. 61.

[97] H. N o a c k: *Die Philosophie Westeuropas*. Darmstadt 1962, s. 176.

Pytanie o „przewagę" realizmu czy krytycyzmu nie jest nie na miejscu; wręcz przeciwnie, jego znaczenie staje się jeszcze wyraźniejsze wówczas, gdy wyłania się drugi problem filozofii Riehla (ale również problem centralny dla neokantystów), a mianowicie rozumienie źródła i pojęcia doświadczenia. Jest to pytanie o rozumienie aprioryczności. Tutaj jednak komplikuje się kwestia neokantyzmu Riehla, kiedy na przykład Michael Oberhausen, analizując stanowisko Herberta Jamesa Patona (1887—1969) przedstawione w jego *Kant's metaphysic of experience*...[98], postrzega zbieżność stanowisk Riehla i Hermanna Cohena. Oberhausen przytacza zdanie Patona, które brzmi: „Kanta nie interesuje kwestia, jak rozwija się doświadczenie — to jest sprawa psychologii — lecz co zawiera się w doświadczeniu albo jakie są założenia i warunki doświadczenia"[99]. Zatem nie pytanie o źródło, lecz pytanie o założenia i warunki poznania jest dla Kanta najważniejsze. „W rezultacie — pisze w nawiązaniu do tego Oberhausen — Paton pozostaje w sposób ważny całkowicie zgodny z wyznaczoną przez Riehla i Cohena tradycją, która pytanie o źródło poznania zrównuje z pytaniem o jego czasowe zachodzenie (*Zustandekommen*) i upatruje w nim kwestii psychologicznej, którą Kant się nie zajmował wcale bądź jedynie przypadkowo. Kanta nurtowało pytanie o ważność, a nie o źródło bądź zachodzenie poznania"[100]. Tym samym jednak, niezależnie od odmiennie przedstawianej linii rozwojowej filozofii Kanta, rozumienie poznania i apriorycznośći łączy Riehla z Cohenem. Zgodnie z tą tezą w zasadzie należałoby analogicznie rozumieć doświadczenie oraz aprioryczność, a tymczasem w odniesieniu do pierwszego Riehl daje wyraz przekonaniu, że „doświadczenie jest pojęciem społecznym, a nie indywidualno-psychologicznym"[101]. Podobnie sprawa ma się z *a priori*. „Logiczne warunki doświadczenia, kategorie trwałości substancji, przyczynowości bądź racji dostatecznej zmiany, jedności zjawisk w jednej jedynej, wszechobejmującej realności bądź naturze nie są dane, jak uczył K a n t, w większości odmiennych pojęć, jako czysto faktyczne wyposażenia naszego intelektu"[102]. W takim jednak razie pod znakiem zapytania należy postawić tezę o analogiczności ujęć apriorycznośći przez Riehla i Cohena. Sam Riehl logiczne warunki doświadczenia tłumaczy w nastę-

[98] H.J. P a t o n: *Kant's metaphysic of experience. A commentary of the first half of the „Kritik der reinen Vernunft"*. 2 vol. London 1936.

[99] „Kant is not concerned with the question of how experience develops — that is the matter for psychology — but with what is contained in experience, or with the presuppositions and conditions of experience". Ibidem, vol. 1, s. 78.

[100] M. O b e r h a u s e n: *Das neue Apriori. Kants Lehre von einer „ursprünglichen Erwerbung" apriorischer Vorstellungen*. Stuttgart—Bad Gannstatt 1997, s. 157.

[101] A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. Teil 2..., s. 64.

[102] Ibidem, s. 67.

pujący sposób: „Pochodzą one z jednej jedynej najwyższej zasady, zasady jedności i utrzymania świadomości w ogóle, i odróżniają się tylko w zastosowaniu tej zasady do ogólnych stosunków naoczności"[103]. Problem wszakże da się znowu sprowadzić do pytania: czy to jeszcze krytycyzm, czy też już tylko pozytywistyczny realizm?. Pytanie zdaje się jeszcze bardziej uzasadnione, jeśliby dalej podążać tropem Riehla wyjaśniającego kwestię rozumienia apriorycznych form naoczności. „K a n t a czyste formy naoczności — tłumaczy Riehl w przypisie — są w rzeczywistości tylko pomyślanymi, empirycznymi formami naoczności, a pojęcia jedności myślenia do ich zastosowania do zjawisk nie potrzebują włączenia przedstawień, które jak czyste naoczności K a n t a, nie są ani naocznościami ani pojęciami"[104]. Idąc dalej, autor *Der philosophische Kriticismus*... analizuje relację między darwinizmem a filozofią transcendentalną. Również w tej kwestii stanowisko Riehla jest co najmniej osobliwe, kiedy akcentuje on różnice między filozofią transcendentalną a teorią ewolucji. „Ogólne formy doświadczenia, o których traktuje filozofia transcendentalna, są jego logicznymi, a nie psychologicznymi formami. Ale formy logiczne pochodzą ze stosunków myślowych (*Denkverkehr*), mają one źródło historyczne, a nie czysto biologiczne"[105]. Wniosek, jaki można wysunąć z tych rozważań Riehla, sprowadza się do zaakcentowania konieczności uzgodnienia stanowiska transcendentalnego ze stanowiskiem przyrodniczym, czy też węziej — biologizującym. „Teoria — pisze Riehl — pochodzenia i rozwoju w jej zastosowaniu do psychogenezy powinna wyjaśniać zgodność między ogólnymi formami poznawczymi i ogólnymi stosunkami między rzeczami, bez potrzeby omijania dowodu transcendentalnego"[106]. Autor *Der philosophische Kriticismus*... odwołuje się zresztą do Kanta, który w *Prolegomenach*... podkreśla: „(...) nie mówi się tu o powstawaniu doświadczenia, lecz o tym, co się w nim zawiera"[107].

Rezultatem dokonanej w drugiej części tomu drugiego analizy teorii wiedzy jest przekonanie o niemożliwości systemu metafizycznego, co sam Riehl uznaje za najważniejszy rezultat swej teorii wiedzy[108]. Wymienia przy tym problemy metafizyczne, z jakimi, w jego przekonaniu, musi sobie poradzić filozofia. Są to:

---

[103] Ibidem.

[104] Ibidem, s. 69, przypis.

[105] Ibidem, s. 76.

[106] Ibidem, s. 78.

[107] I. K a n t: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. B o r n s t e i n. Oprac. J. S u c h o r z e w s k a. Warszawa 1993, s. 81.

[108] Zob. A. R i e h l: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. Teil 2..., s. 120.

— realność świata zewnętrznego a teorie idealistyczne,
— stosunek zjawisk psychicznych do zdarzeń materialnych,
— determinizm chcenia a wolność praktyczna,
— kosmologiczny problem tego, co nieskończone,
— konieczność a celowość[109].

Analizując problemy filozofii w ujęciu Riehla, Carl Siegel zaznacza, że podstawowym zadaniem teorii poznania jest dowód obiektywnej ważności pojęć *a priori*. „Riehl — pisze Siegel — chce więc pokazać, że te pojęcia mają znaczenie p o j ę ć g r a n i c z n y c h między zjawiskami a rzeczami samymi"[110]. Przy tej okazji przywołuje książkę Bennona Kerry'ego (1858—1889), który studiował w Strassburgu pod kierunkiem Ernsta Laasa i Ottona Liebmanna, a następnie w roku 1885 habilitował się na podstawie pracy *Grundzüge einer Theorie der mathematischen und nicht-mathematischen Grenzbegriffe. Ein Beitrag zur Erkenntnisstheorie*, która nie ukazała się drukiem. W roku 1890 natomiast Gustav Kohn (1859—1921) opublikował książkę Kerry'ego, sygnowaną wprawdzie jako część pierwsza, ale z powodu śmierci autora nie ukazała się część druga. Kerry omawia w niej zagadnienie pojęcia granicznego, tak ważnego w kontekście neokantyzmu szkoły marburskiej[111]. Ale termin „pojęcie graniczne" odgrywa także ważną rolę w filozofii neokantowskiej, choć kwestia, czy Riehl należy do jego zwolenników, jest złożona. „Ta teoria poznania — stwierdza Gerhard Lehmann, kwestionując poniekąd pogląd Carla Siegela dotyczący stanowiska Riehla — która bada z a ł o ż e n i a, których przyjęcie sprawia, że poznanie ma r e a l n e znaczenie, jest w istocie t e o r i ą p o j ę ć g r a n i c z n y c h. Tymczasem Riehl nie lubi teorii poznania wyznaczać zadania zbadania granic »naszego poznawania«"[112]. Wiąże się to z faktem, że problematykę poznania granic poznania identyfikuje on z metafizyką. Niewątpliwie prawdą jest, że stosunek do problemu poznania jednak odróżnia Riehla od Hermanna Cohena.

Richard Falckenberg, podkreślając przynależność Riehla do nurtu filozofii pozytywistycznej, i to, że wraz z Ernstem Laasem podziela on sensualistyczną teorię poznania, zauważa fakt, który jak się zdaje, łączy Riehla i Oswalda Külpego. „A l o i s R i e h l — zauważa Falckenberg — przeciwstawia (wychodzącą od podstawowego faktu wrażenia) teorię poznania, jako naukową filozofię, metafizyce, jako filozofii nienaukowej, i naukę o ideałach praktycznych przesuwa z obszaru nauki w sąsiedztwo

[109] Zob. ibidem, s. 128—358.
[110] Zob. G. S i e g e l: *Alois Riehl...*, s. 56.
[111] B. K e r r y: *System einer Theorie der Grenzbegriffe. Ein Beitrag zur Erkenntnisstheorie*. Theil 1. Hrsg. von G. K o h n. Leipzig—Wien 1890.
[112] G. L e h m a n n: *Geschichte der nachkantischen Philosophie...*, s. 186—187.

religii i sztuki"[113]. Tym samym jednak po raz kolejny wikła się w spór neokantyzmu z pozytywizmem, gdyż — pomijając już wieloznaczność terminu „metafizyka" — sam fakt odwołania się do nienaukowości metafizyki jest elementem *par excellence* pozytywistycznym. Problem podjął Riehl bardzo wcześnie, bo już w 1872 roku ogłosił drukiem dwa teksty na ten temat. Pierwszy poruszał zagadnienie moralności i religii[114], drugi zaś — pojęcie i formy filozofii[115]. W pierwszym tekście podejmuje Riehl próbę odpowiedzi na pytanie o rozumienie religii i podkreśla, że większość ludzi nie wierzy ani w osobowego Boga, ani w nieśmiertelność duszy, a jednocześnie wskazuje, że „nauka prowadzi do Boga. Ale czy również do Boga *osobowego*?"[116]. Problem, jaki widzi tu autor, polega na tym, że osobowość jawi się mu jako atrybut istoty ograniczonej, a zatem tylko przez analogię można przypisać Bogu osobowość. Tym, co interesujące z perspektywy Riehla, jest stwierdzenie, że „wszędzie nauka jest poprzedniczką praktyki"[117]. To bowiem potwierdza, że Riehl reprezentuje stanowisko pozytywistyczne, co wyraża również w innym miejscu, kiedy mówi o jedności metody filozofii i nauki[118].

Mając na względzie rozumienie filozofii, wymienić trzeba ponadto — obok wspomnianego już tekstu *Über Begriff und Form der Philosophie* z roku 1872 — dwa inne teksty. Pierwszym jest przemówienie inauguracyjne wygłoszone we Fryburgu w roku 1883, gdzie Riehl został powołany już w roku poprzednim[119], drugim — mowa, jaką wygłosił z okazji otrzymania tytułu doktora *honoris causa* Princeton University[120]. Teksty te wiążą się ze sprzeciwem Riehla wobec wszelkiej filozofii systemowej, co wynika z przekonania, że „wraz z filozofią krytyczną zamknięto erę filozofii systemowej"[121]. To niezwykle cenna uwaga Aloisa Riehla, który wprawdzie kieruje swe zainteresowania w stronę realizmu, ale mimo to

---

[113] R. F a l c k e n b e r g: *Geschichte der neueren Philosophie. Von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*. 4. verb. Aufl. Leipzig 1902, s. 532.

[114] A. R i e h l: *Moral und Dogma*. Wien 1872; I d e m: *Moral und Dogma*. In: I d e m: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*. Leipzig 1925, s. 61—90.

[115] A. R i e h l: *Über Begriff und Form der Philosophie. Eine allgemeine Einleitung in das Studium der Philosophie*. Berlin 1872; I d e m: *Über Begriff und Form der Philosophie*. In: I d e m: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten...*, s. 91—174.

[116] A. R i e h l: *Moral und Dogma*. In: I d e m: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten...*, s. 81.

[117] Ibidem, s. 90.

[118] Zob. A. R i e h l: *Über Begriff und Form der Philosophie...*, s. 173.

[119] A. R i e h l: *Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie*. In: I d e m: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten...*, s. 227—253.

[120] A. R i e h l: *Der Beruf der Philosophie in der Gegenwart*. In: I d e m: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten...*, s. 304—312.

[121] A. R i e h l: *Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie...*, s. 244.

właśnie w przekonaniu o końcu filozofii systemowej można się doszukiwać jego krytycyzmu. W analogiczny sposób, ale z innej perspektywy, będzie rozumiał sytuację filozofii na początku dwudziestego wieku Nicolai Hartmann. Carl Siegel wylicza trzy tendencje, które Riehl uznaje za prowadzące do filozofii nienaukowej. „1) roszczenie filozofów, aby przekazać zamknięty system wiedzy o świecie; 2) lekceważenie doświadczenia i deprecjacja świata zmysłowego, do którego — analogicznie — akcentuje się obowiązywanie odkrywanego świata tego, co ponadzmysłowe: filozofia jako metafizyka i skłonność (*Zug*) do transcendencji. Wreszcie 3) wmieszanie potrzeb praktycznych, określonego jedynie tendencją do uczuciowego i wolitywnego poglądu na życie (*Lebensanschauung*), do teoretycznego rozważania świata"[122]. Tak rozumiana metafizyka nie ma jednak charakteru naukowego i właśnie przeciw niej zwraca się Riehl, przy okazji akcentując fakt poznania granic, który należy, jego zdaniem, do metafizyki. „Wreszcie — zauważa w przemówieniu inauguracyjnym — metafizyka, której już sama nazwa świadczyła o nieporozumieniu, nie może dłużej przeczyć, że nie jest ona możliwa jako dyscyplina pozytywna. Może ona być dopuszczona tylko jako dyscyplina krytyczna bądź negatywna. Jako taka, jest ona *teorią pojęć granicznych doświadczenia*, jak ja je nazwałem, granicami przedstawienia, jak nazywa je P. du Bois-Reymond, aby zaznaczyć, że są granicami, które przedstawienie wprawdzie osiąga, ale poza nimi niczego nie ujmuje"[123]. Trzeba przy tym podkreślić, że Riehl ma na myśli matematyka Paula du Bois-Reymonda (1831—1889), a nie fizjologa Emila du Bois-Reymonda (1818—1896). Wprawdzie może się tu rodzić wątpliwość, czy Riehl nie pomylił dwóch braci, co wynika z faktu, że obaj pisali o problemie poznania. Pierwszy jest autorem książki wydanej po jego śmierci, a więc także po wygłoszeniu przez Riehla przemówienia inauguracyjnego[124], drugi — wykładu bezpośrednio poświęconego problemowi granicy poznania przyrody, który wygłosił w 1882 roku[125]. Ostatecznie jednak stwierdzić trzeba, że Riehl się nie pomylił. Otóż w roku 1882 Paul du Bois-Reymond opublikował, dedykowaną bratu, rozprawę poświęconą teorii funkcji. Książka sygnowana była jako część pierwsza (cześć druga się nie uka-

[122] C. S i e g e l: *Alois Riehl...*, s. 117.

[123] A. R i e h l: *Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie...*, s. 248—249.

[124] P. du B o i s - R e y m o n d: *Über die Grundlagen der Erkenntnis in den exacten Wissenschaften. Nach einer hinterlassenen Handschrift*. Tübingen 1890.

[125] E. du B o i s - R e y m o n d: *Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträthsel. Zwei Vorträge*. Leipzig 1882 (Tłum. polskie: *Granice poznania natury. Siedem zagadek wszechświatowych*. Tłum. M. M a s s o n i u s. Warszawa 1898).

zała) i właśnie tam pisze o granicach przedstawienia w znaczeniu, w jakim o owych granicach mówi Riehl[126].

Można zatem skonstatować, że tendencja realistyczna w pozytywistycznie zorientowanym neokantyzmie Aloisa Riehla doprowadziła go do zanegowania metafizyki. Nie dlatego, że jej nie dopuszcza, lecz dlatego, że kwestionuje jej krytyczny charakter. To jest powodem włączania go w nurt pozytywizmu. Riehl bowiem podejmuje problem możliwości weryfikacji wiedzy metafizycznej i pyta: „(...) ale jak powinny być weryfikowane hipotezy metafizyczne?"[127]. Otóż z perspektywy pozytywistycznej koncepcji filozofii problemem jest możliwość weryfikacji twierdzeń metafizycznych. Stąd właśnie nienaukowy charakter metafizyki. „Hipotezy metafizyczne — kontynuuje Riehl — są opiatami dla intelektu; odurzają go one, zamiast ożywiać i rozjaśniać. Wzbudzają pozór wszechobejmującej wiedzy, która, jeśli życzenie i spełnienie chce się uznawać za jedno, nawet nie jest trudna do zdobycia"[128]. Ostatecznie problemem jest więc to, co badaczom Kanta sprawia najwięcej trudności, a mianowicie rozumienie metafizyki. Ale rzecz nie w tym, co problem stanowi, lecz jak próbuje się go rozwiązać, albowiem dopiero rozwiązanie problemu, a więc uznanie metafizyki za nienaukową, przesądza o wykładni myśli filozofa z Królewca w duchu pozytywizmu. A stąd już tylko krok do zaliczenia Riehla do grona pozytywistów.

11.2. Oswald Külpe

Myślicielem, którego zalicza się do realistycznego neokantyzmu, jest Oswald Külpe, chociaż Wolfgang Röd nie wiąże go z neokantyzmem, lecz z kierunkami realistycznymi dziewiętnastego wieku. A i nie odegrał Külpe tak znaczącej roli w filozofii, jak Alois Riehl. W nawiązaniu do Külpego wyróżnia Röd szkołę würzburską, do której zalicza także Augusta Messera, ucznia i bliskiego współpracownika Külpego. Innymi reprezentantami kierunku realistycznego są, według Röda, Erich Becher (1882—1929), Johannes Hessen (1889—1971), Joseph Geyser (1869—1948) i Alois

[126] Zob. P. du Bois-Reymond: *Die allgemeine Functionentheorie*. Theil 1: *Metaphysik und Theorie der mathematischen Grundbegriffe: Grösse, Grenze, Argument und Function*. Tübingen 1882, s. 211.

[127] A. Riehl: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. Teil 2..., s. 86.

[128] Ibidem, s. 87.

Riehl[129]. Erich Becher należał od uczniów Bennona Erdmanna w czasie, kiedy ten ostatni związany był z Uniwersytetem w Bonn. W roku 1907 Becher habilitował się na podstawie pracy poświęconej filozoficznym podstawom czystego przyrodoznawstwa[130]. W latach 1909—1912 pracował z Külpem, związanym wówczas z Uniwersytetem w Bonn. W roku 1916 został Becher następcą zmarłego przedwcześnie Külpego na Uniwersytecie w Monachium. Z kolei Johannes Hessen był nie tylko filozofem, lecz także księdzem, co zaowocowało zainteresowaniami z pogranicza filozofii i religii. Za najważniejsze jego dzieło uchodziła praca dotycząca filozofii religii w neokantyzmie[131]. Książka, o której będzie jeszcze mowa, jest próbą przedstawienia i oceny filozofii religii w ujęciu reprezentantów szkoły marburskiej oraz szkoły badeńskiej. Związany w latach 1904—1917 z Uniwersytetem w Münster (Gerhard) Joseph (Anton Maria) Geyser uchodzi za reprezentanta neoscholastyki niemieckiej. Najważniejsze prace Geysera to podręcznik psychologii ogólnej[132] oraz dzieło omawiające podstawy logiki i teorii poznania[133].

(Theodor) Oswald (Rudolph) Külpe urodził się 3 sierpnia 1862 roku w miejscowości Kandau (Kandava) w Kurlandii, będącej częścią dzisiejszej Łotwy[134]. Ojcem był Johann Oswald Gottfried Külpe (1812—1888), a matką — Friederike Natalie Wittke, druga żona ojca. Po ukończeniu szkoły podstawowej uczęszczał do niemieckiego gimnazjum w nadbałtyckim Libau (Liepāja), które ukończył w roku 1879. Po dwuletniej pracy w swoim gimnazjum, na Wielkanoc 1881 roku, podjął studia w Lipsku, gdzie wykładał Wilhelm Wundt, który w roku 1879 założył tam Institut für experimentelle Psychologie. W roku 1882 studiował Külpe w Berlinie, a w roku 1883 — w Getyndze, gdzie psychologię eksperymentalną wykładał Georg Elias Müller (1850—1934), który w roku 1887 założył tam drugi na świecie, po lipskim, Psychologisches Institut. Kolejny etap studiów rozpoczął Külpe ponownie w Lipsku, do którego wrócił w roku 1886, aby w roku 1887 doktoryzować się pod kierunkiem Wilhelma Wundta na podstawie pracy o uczuciach zmysłowych[135]. Następne osiem

---

[129] Zob W. R ö d: *Der erkenntnistheoretische Realismus*. In: *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von W. R ö d. Bd. 12..., s. 266—275.

[130] E. B e c h e r: *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften*. Leipzig 1907.

[131] J. H e s s e n: *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*. Freiburg im Breisgau 1919.

[132] J. G e y s e r: *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*. Münster 1908.

[133] J. G e y s e r: *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre. Eine Untersuchung der Formen und Prinzipien objektiv wahrer Erkenntnis*. Münster 1909.

[134] Zob. S. H a m m e r: *Denkpsychologie — Kritischer Realismus. Eine wissenschaftshistorische Studie zum Werk Oswald Külpes*. Frankfurt am Main 1994, s. 11—26.

[135] O. K ü l p e: *Zur Theorie der sinnlichen Gefühle*. Altenburg 1887.

lat Külpe pełnił funkcję asystenta Wundta, przy czym już w roku 1888 habilitował się na podstawie rozprawy poświęconej pojęciu woli w psychologii[136]. W roku 1894 został profesorem Uniwersytetu w Würzburgu, powołanym na miejsce Johannesa Volkelta, a dwa lata później wraz z Karlem Marbem (1869—1953) założył tam Institut für Psychologie. Właśnie z tego powodu uchodzi Külpe za założyciela szkoły würzburskiej, zorientowanej na psychologię myślenia[137]. W roku 1895 opublikował wielokrotnie wznawianą później rozprawę *Einleitung in die Philosophie*[138]. Praca została bardzo szybko przełożona na język angielski, a autorami przekładu byli psychologowie Walter Bowers Pillsbury (1872—1960) oraz Edward Bradford Titchener (1867—1927)[139]. Niewiele później, bo w roku 1899, przygotowano polskie wydanie, o które zatroszczył się Kazimierz Twardowski (1866—1938), jednakże w języku polskim książka ukazała się pod zmienionym tytułem[140]. Twardowski kierował pracami Koła Filozoficznego na Uniwersytecie we Lwowie, a — jak sam wspomina — do powstania przekładu przyczynili się Józef Blauth, Józef Jerich, Jan Piepes-Poratyński i Artur Rafałowski. Ze względu na szybkie opublikowanie drugiego wydania oryginału[141], które ukazało się w roku 1898, konieczne okazało się dokonanie korekt, które poczynił Stanisław Brzozowski[142].

Instytut Psychologii w Würzburgu rozwijał się bardzo intensywnie, a do najważniejszych uczniów z tego okresu należeli także — oprócz Augusta Messera i Karla Marbego — Narziß Ach (1871—1941), który w latach 1941—1942 był ministrem sprawiedliwości III Rzeszy, Johannes Orth (1872—1949), August Mayer (1874—1951), Johannes Lindworsky (1875—1939), Henry Jackson Watt (1879—1925), Max Wertheimer (1880—1943), także Karl Ludwig Bühler (1879—1963) oraz jego żona Charlotte Bühler z domu Malachowski (1893—1974). U Bühlera w roku 1928 doktoryzował się Karl Raimund Popper (1902—1994) na podstawie pracy poświęconej metodologii psychologii myślenia[143]. Do uczniów Külpego związanych z Würzburgiem należeli także Otto Selz (1881—1943), Siegfried Behn (1884—1970) i Kurt Koffka (1886—1941). Otto Selz habilitował się w roku 1912 w Bonn u Külpego, a w latach

---

[136] O. K ü l p e: *Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie*. Leipzig 1888.

[137] Zob. S. H a m m e r: *Denkpsychologie — Kritischer Realismus...*, s. 56—76.

[138] O. K ü l p e: *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig 1895.

[139] O. K ü l p e: *Introduction to philosophy. A handbook for students of psychology, logic, ethics, aesthetics and general philosophy*. Transl. by W.B. P i l l s b u r y, E.B. T i t c h e n e r. London 1897.

[140] O. K ü l p e: *O zadaniach i kierunkach filozofii*. 2 tomy. Lwów—Warszawa 1899.

[141] O. K ü l p e: *Einleitung in die Philosophie*. 2. verb. Aufl. Leipzig 1898.

[142] Zob. O. K ü l p e: *O zadaniach i kierunkach filozofii...*, T. 1, s. II.

[143] K.R. P o p p e r: *Zur Methodenfrage der Denkpsychologie*. Wien 1928. In: I d e m: *Frühe Schriften*. Tübingen 2006, s. 187—260.

1923—1933 pracował w Handelshochschule w Mannheim, której rektorem był w roku 1929—1930. Po dojściu nazistów do władzy Selz został pozbawiony możliwości wykładania, w 1938 roku spędził w Dachau 6 tygodni, a w 1939 roku wyemigrował do Amsterdamu. Złapany w roku 1943, zatrzymany na stacji pośredniej w obozie przejściowym w Westerbork (położonym w niewielkiej odległości od miasta Westerbork), został następnie przetransportowany do Oświęcimia, gdzie go zamordowano 27 sierpnia tego roku. Wart odnotowania jest też fakt, że do grona uczniów Külpego należał również marksistowsko zorientowany filozof Ernst Bloch (1885—1977), który po drugiej wojnie światowej przeniósł się do NRD, gdzie wykładał w latach 1949—1957, ale ponieważ z powodów politycznych został pozbawiony możliwości wykładania, w 1961 przeniósł się do Tybingi. Bloch doktoryzował się w roku 1909 w Würzburgu na podstawie pracy poświęconej Heinrichowi Rickertowi[144].

W roku 1901 Külpe wygłosił wykłady na temat współczesnego stanu filozofii, które opublikowane następnego roku, do jego śmierci miały sześć wydań[145]. W roku 1907 ukazała się kolejna ważna praca, tym razem dotycząca filozofii Kanta. Objętościowo niewielka książka okazała się jednym z ważniejszych dzieł tamtego czasu[146]. 1 października 1909 roku Külpe został powołany do Bonn, gdzie od roku 1898 funkcjonował, założony przez Bennona Erdmanna, Psychologisches Institut. W tym czasie opublikował pierwszy tom swego największego dzieła, którego tomy drugi i trzeci ukazywały się w latach 1920 i 1923 — a więc już po śmierci autora — w redakcji Augusta Messera[147]. Doktorantami Külpego w tamtym czasie byli Peter Wust (1884—1940) oraz Alfred Bäumler (1887—1968). Peter Wust, uchodzący za reprezentanta egzystencjalizmu chrześcijańskiego, doktoryzował się w roku 1914 na podstawie pracy poświęconej filozofii Johna Stuarta Milla[148], ale w swej najbardziej znanej książce w ogóle nie wspomina Külpego[149]. Już 4 stycznia 1913 roku otrzymał Külpe powołanie do Monachium, a przybył tam 1 października. Okres monachijski nie trwał długo, gdyż wirusowa infekcja przyczyniła się do zapalenia mięśnia sercowego i przedwczesnej śmierci — Külpe zmarł 30 grudnia

---

[144] E. B l o c h: *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*. Ludwigshafen am Rhein 1909.

[145] O. K ü l p e: *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen nach Vorträgen gehalten im Ferienkurs für Lehrer 1901 zu Würzburg*. 3. verb. Aufl. Leipzig 1905.

[146] O. K ü l p e: *Immanuel Kant*...

[147] O. K ü l p e: *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*. Bd. 1. Leipzig 1912.

[148] P. W u s t: *John Stuart Mills Grundlegung der Geusteswissenschaften*. Bonn 1914.

[149] Zob. P. W u s t: *Die Auferstehung der Metaphysik*. 2. Aufl. Hamburg 1963.

1915 roku w Monachium. Uczniem z okresu monachijskiego był Clemens Gottlieb Söhngen (1892—1971), katolicki ksiądz i teolog, uczestnik Soboru Watykańskiego II.

Oswald Külpe jest wprawdzie uznawany za filozofa (i reprezentanta neokantyzmu), natomiast zasadniczą domeną jego działalności była psychologia. Ale także jego rozumienie filozofii nastręcza interpretatorom trudności. Willy Moog stanowisko Külpego nazywa „krytycznym psychologicznym realizmem" i powiada o nim, że „założył szkołę eksperymentalno-psychologiczną, która zasadniczo poświęciła się badaniu przeżyć myślowych oraz wolitywnych i poszukiwała systematycznego rozbudowania metody samoobserwacji"[150]. Już w roku 1893, a więc rok przed powołaniem do Würzburga i trzy lata przed założeniem Instytutu Psychologii, opublikował książkę z zakresu psychologii eksperymentalnej[151], która już w dwa lata później została przełożona na język angielski[152]. W roku 1920 Karl Bühler wydał Külpego wykłady z psychologii[153]. Problem psychologii, bardzo żywo interesujący filozofów w tamtym czasie, stał się również przedmiotem wykładu Richarda Hönigswalda, który wygłosił on 20 kwietnia 1913 roku na posiedzeniu plenarnym Kant-Gesellschaft[154].

Jeśli chodzi o filozofię, to Külpe odwołuje się przede wszystkim do Kanta, ale odwołanie to nie jest jednoznaczne. „Rozumie się — pisał Külpe w przedmowie do publikacji poświęconej Kantowi — samo przez się, że wiele zawdzięczam wielkiej literaturze dotyczącej Kanta. To, co Cohen i Riehl, B. Erdmann i Paulsen, co Volkelt, Vaihinger, Adickes i wielu innych dokonało dla wglądu w rozwój i świat myślowy Kanta, także w wielkim stopniu wyszło na korzyść tej książce"[155]. Tak rozumianą zależność od literatury dotyczącej Kanta interpretować można dwojako. Z jednej strony jako wskazanie znajomości opracowań dotyczących myśli filozofa z Królewca, co niewątpliwie należałoby uznać za zaletę przeprowadzanych badań. Z drugiej strony wszakże jest to zwrócenie uwagi na interpretacje tak odmienne, że trudno znaleźć tu wspólny mianownik poza faktem, że dotyczą Kanta. Jest to tym bardziej interesujące, że Külpe zaznacza wyraźnie, iż w zasadzie nawet wprowadzenie do filozofii nie może być napisane bezstronnie. Za przykład dogmatycznego wprowa-

[150] W. M o o g: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts...*, s. 130.

[151] O. K ü l p e: *Grundriß der Psychologie. Auf experimenteller Grundlage dargestellt*. Leipzig 1893.

[152] O. K ü l p e: *Outlines of psychology. Based upon the results of experimental investigation*. Transl. by E.B. T i t c h e n e r. London 1895.

[153] O. K ü l p e: *Vorlesungen über Psychologie*. Hrgs. von K. B ü h l e r. Leipzig 1920.

[154] R. H ö n i g s w a l d: *Prinzipienfragen der Denkpsychologie*. „Kant-Studien" 1913, Bd. 18, s. 205—245.

[155] O. K ü l p e: *Immanuel Kant...*, s. V—VI.

dzenia uznaje książkę Herbarta, „całkowicie utrzymaną w duchu dogmatycznym i chcącą czytelnika wprowadzić do zrozumienia i przyjęcia szczególnej filozofii swego autora"[156]. Co więcej, za taki typ wprowadzenia uważa Külpe też wprowadzenie Paulsena, choć sam Külpe uznaje fakt różnorodnych zafałszowań w ujęciu filozofii. Obok owych zafałszowań występują inne ujęcia wprowadzeń do filozofii. Akcentuje on zwłaszcza znaczenie dwóch takich wprowadzeń, spośród których autorem pierwszego jest Karl Alexander von Reichlin-Meldegg, drugiego zaś — Ludwig von Strümpell. Pierwsza książka charakteryzuje się krytycznym, w przekonaniu Külpego, spojrzeniem na problem filozofii, natomiast za jej słabość uznaje brak analiz historycznych[157]. Z kolei wprowadzenie autorstwa von Strümpella zostało napisane z perspektywy historycznej[158]. Nie przeszkadza temu fakt, że — jak zauważa Külpe — autor jest herbartystą[159].

Külpe wyznacza filozofii trzy zadania, które, jego zdaniem, są nierozwiązalnie związane z nazwą „filozofia". „P i e r w s z e — stwierdza Külpe — polega n a n a u k o w y m w y k s z t a ł c e n i u p o g l ą d u n a ś w i a t (*Weltansicht*), który jako zwieńczenie i synteza poznania naukowego zarazem co do potrzeby praktycznej czyni zadość uzasadnionemu poglądowi na życie (*Lebensanschauung*)"[160]. Już w kolejnym, trzecim wydaniu *Einleitung in die Philosophie* z roku 1903 autor modyfikuje treść tego zdania i pisze: „P i e r w s z e p o l e g a n a w y k s z t a ł c e n i u n a u k o w o u z a s a d n i o n e g o p o g l ą d u n a ś w i a t, który jako zwieńczenie i synteza poznania naukowego zarazem co do potrzeby praktycznej czyni zadość orientacji na temat stanowiska człowieka w świecie"[161]. Mając to na uwadze, Willy Moog podkreśla dwie kwestie, a mianowicie fakt zakwestionowania naukowości filozofii oraz nawiązania do koncepcji Wilhelma Wundta. Nawiązanie do Wundta ma się wyrażać w indukcyjnym charakterze metafizyki w ujęciu Külpego oraz w tym, że „filozofia staje się zależna od każdorazowego stanu nauk szczegółowych"[162]. Niewątpliwie problem jest o tyle znaczący, że dyskusja dotycząca relacji między filozofią a naukami szczegółowymi stanowi jeden z istotniejszych elementów filozofii przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku.

---

[156] O. K ü l p e: *Einleitung in die Philosophie*. 2. verb. Aufl. ..., s. 2.

[157] Zob. K.A. von R e i c h l i n - M e l d e g g: *Einleitung zur Philosophie. Zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen und zum Selbtstudium*. Wien 1870.

[158] L. von S t r ü m p e l l: *Die Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1886.

[159] Zob. O. K ü l p e: *Einleitung in die Philosophie*. 2. verb. Aufl. ..., s. 4.

[160] Ibidem, s. 261—262.

[161] O. K ü l p e: *Einleitung in die Philosophie*. 3. verb. Aufl. Leipzig 1903, s. 329.

[162] W. M o o g: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*..., s. 131.

„Filozofia — pisze Wilhelm Wundt we *Wprowadzeniu do filozofii* — jest nauką ogólną, która poznania zapośredniczone przez nauki szczegółowe musi połączyć w niesprzeczny system, a wykorzystane przez naukę ogólne metody i założenia poznawania sprowadzić do ich pryncypiów"[163]. Tym samym ujawnia osobliwy stosunek filozofii do nauk szczegółowych charakterystyczny dla pozytywistycznego rozumienia filozofii i łączący wielu neokantystów. Dlatego też w innym miejscu Wundt — analogicznie do przytoczonego miejsca z *Einleitung in die Philosophie* — mówi, że filozofię definiuje „jako ogólną naukę, która ogólne poznania zapośredniczone przez nauki szczegółowe musi połączyć w niesprzeczny system"[164]. Także Friedrich Paulsen podkreśla ścisły związek między filozofią i nauką, odwołując się do Wundta. „Wraz z powrotem do dawnego pojęcia filozofii odrzucono dwa błędy, które wiązały się z fałszywym ujęciem jej istoty: błąd, że filozofia może istnieć bez nauki, i inny, że nauka może istnieć bez filozofii"[165]. Pozytywizm, który u takich myślicieli jak Wilhelm Wundt, Paulsen czy Külpe wiąże się z realizmem metafizyki, próbuje się także tłumaczyć inaczej, a mianowicie przez odwołanie się do uwyraźniających się coraz bardziej tendencji fenomenologicznych. Tak właśnie czyni Bocheński, mówiąc o renesansie realistycznej metafizyki w odniesieniu do Riehla oraz Külpego. „Właściwy ruch odnowicielski realizmu — zauważa Bocheński — wychodzi jednak, tak jak metoda fenomenologiczna, od Brentana i jego uczniów, przede wszystkim Husserla i Meinonga"[166]. Uwaga ta jest o tyle interesująca, że pominąwszy uwagi Leonarda Nelsona, Alexius Meinong, twórca teorii przedmiotu, znajduje się na marginesie neokantyzmu, chociaż z Külpem łączy go to, że również on założył Instytut Psychologiczny, przy czym był to oczywiście pierwszy austriacki instytut, powstały w Grazu w roku 1894. Meinong pozostaje jednak filozofem pokrewnym tym myślicielom, którzy poszukują metafizycznej ontologii, jak Johannes Rehmke, Hans Driesch czy Robert Reininger (1869—1955)[167].

„Drugie zadanie — pisze Külpe — powstaje dla filozofii w badaniu założeń wszelkiej nauki"[168]. Zadanie to wiąże się zatem z kon-

---

[163] W. Wundt: *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig 1901, s. 19.

[164] W. Wundt: *System der Philosophie*. Leipzig 1889, s. 21.

[165] F. Paulsen: *Einleitung in die Philosophie*. 25. Aufl. Berlin 1912, s. 38.

[166] I.M. Bocheński: *Europäische Philosophie der Gegenwart*. 2. Aufl. Bern—München 1951, s. 34.

[167] Zob. H. Noack: *Die Philosophie Westeuropas...*, s. 206.

[168] O. Külpe: *Einleitung in die Philosophie*. 2. verb. Aufl. ..., s. 262.

cepcją teorii wiedzy, przy czym — co akcentuje Moog — tej teorii wiedzy autor nadaje charakter empiryczny, tak jak w wypadku metafizyki. Tym samym staje się zrozumiały realizm Külpego, który mówiąc o przeciwnikach metafizyki, do jednego worka wrzuca Kanta, Comte'a i neokantystów. Co przy tym ważne, Külpe dostrzega jednostronność Kantowskiego ujęcia metafizyki, czyli rozumienia jej jako dyscypliny apriorycznej, powstałej na podstawie czystego rozumu, i niedopuszczania metafizyki indukcyjnej. „Co charakterystyczne, także teoria wiedzy winna tyleż co metafizyka stanowić rodzaj zwieńczenia i uzupełnienia nauk szczegółowych"[169]. A tak Külpe charakteryzuje trzecie zadanie filozofii: „Jako trzecie, co do treści najbardziej narażone na wahania, zadanie filozofii określimy przygotowanie nowych nauk szczegółowych i poznania nauk szczegółowych. Tylko dzięki temu trzeciemu zadaniu staje się całkowicie zrozumiała zmiana w zasięgu dyscyplin filozoficznych"[170]. Niemniej jednak także takie rozumienie nie sprzyja filozofii jako nauce autonomicznej, gdyż wpycha ją do otchłani pozytywizmu, a takie rozumienie jest, zdaniem Mooga, najbliższe ujęciom Augusta Comte'a i Wilhelma Ostwalda (1853—1932). W świetle pozytywizmu upada autonomiczny charakter filozofii, co Moog kwituje następująco: „Tym samym zniesiona została naukowa autonomia filozofii, przedstawiała ona tylko stadium przednaukowe"[171].

Określenie zadań filozofii ważne jest również ze względu na sprecyzowanie fundamentalnych myśli filozofii krytycznej Kanta, gdyż Külpe uznaje, że główny problem filozofii krytycznej to problem metafizyki. Jednocześnie podkreśla, że fundamentalnym problemem wszystkich trzech *Krytyk* jest problem *a priori*, a ponadto problem rzeczy samych w sobie. „Najważniejszym — stwierdza autor — rezultatem pozytywnych i negatywnych rozważań jest konieczność rozróżnienia między zjawiskiem a rzeczą samą w sobie"[172]. Odmienność od ujęcia filozofii, jakie reprezentowali zwolennicy szkoły marburskiej, nie ma żadnego znaczenia w kontekście faktu, że można się doszukiwać pewnej analogii w rozumieniu rzeczy samej w sobie. „Rzecz sama w sobie jest X, nieznanym i niepoznawalnym czymś, które musimy ustanowić, ponieważ istnieją czynniki niezależne od władz poznawczych, obowiązujące *a posteriori*"[173]. Rozważania Külpego dotyczące filozofii Kanta nie mają charakteru rozważań systematycznych, lecz są jedynie wprowadzeniem do niej. Dlatego o wiele więcej na temat filozofii mówi Külpe w książce zawierającej omówienie

[169] W. Moog: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*..., s. 133.
[170] O. Külpe: *Einleitung in die Philosophie*. 2. verb. Aufl. ..., s. 263.
[171] W. Moog: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*..., s. 133.
[172] O. Külpe: *Immanuel Kant*..., s. 42.
[173] Ibidem.

filozofii w Niemczech. Praca ta przedstawia rzeczową dyskusję z najważniejszymi kierunkami, a mianowicie z pozytywizmem, materializmem, naturalizmem i z idealizmem. Külpe jest przekonany, że wszystkie z wymienionych kierunków pozostają w ścisłym związku z rozwojem nauk szczegółowych. Podkreśla on, że dawniej filozofia i nauka pozostawały w ścisłym związku, a dzisiaj sytuacja nieco się zmieniła, gdyż „filozofia współczesna u z u p e ł n i a nauki szczegółowe ugruntowującą je i rozumiejącą teorią poznania i logiką, rozbudowującą je i zwieńczającą metafizyką oraz nowymi badaniami, które są uprawiane i realizowane w duchu i metodami nauk szczegółowych"[174]. W pracy z całą mocą ujawnia się pozytywizm jej autora.

W roku 1912 Külpe wydaje pierwszy tom swego najważniejszego dzieła, a przedwczesna śmierć staje na przeszkodzie w opublikowaniu pozostałych tomów. Po śmierci autora jego uczeń August Messer wydał dwa tomy. Jednakże fakt wydania dzieła w trzech tomach podyktowany był zamysłem Külpego, który już w pierwszym zdaniu wprowadzenia informuje czytelnika, że oddaje do ręki tom pierwszy „obliczonego na cztery tomy dzieła"[175]. Już w punkcie wyjścia podkreśla autor, że chodzi o ustanowienie tego, co realne, i odwołuje się przy tym także do Kanta, o którym wszak nie wyraża się zbyt pochlebnie, a zwłaszcza o jego rzeczy samej w sobie. Warto więc przytoczyć fragment z zakończenia książki poświęconej myślicielowi z Królewca. „To, że Kant należy do wielkich, do klasyków filozofii w wąskim i ścisłym sensie tego słowa, nie podlega żadnej wątpliwości dla tych, którzy są wystarczająco nieuprzedzeni, aby móc obiektywną miarą zbadać jego osiągnięcia. W ten sposób także filozof z Królewca ma nam wiele do powiedzenia. Jeszcze dziś rozprawiamy się z nim i również u niego szukamy rozwiązania wielu współcześnie nas zajmujących zagadek. Ale nie oznacza to niewolniczego następstwa albo niehistorycznej interpretacji jego słów i doktryny, nie oznacza ślepego uznania jego autorytetu. Także u niego znajdujemy raczej tylko typowe przedstawienie pewnych stron poznania i chcenia. Pozostajemy w naukowo-osobistej jedności z Kantem przede wszystkim w trzech momentach: w y ż s z o ś c i r o z u m u n a d z m y s ł o w o ś c i ą, a u t o n o m i i p o z n a w a n i a i c h c e n i a o r a z p r y m a t u r o z u m u p r a k t y c z n e g o w z g l ę d e m r o z u m u t e o r e t y c z n e g o"[176]. Oznacza to, co jest zresztą zgodne z duchem neokantyzmu, że Kant jest punktem wyjścia filozofii Külpego, chociaż nie jest to równoznaczne

[174] O. K ü l p e: *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland...*, s. 7.

[175] O. K ü l p e: *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*. Bd. 1..., s. V.

[176] O. K ü l p e: *Immanuel Kant...*, s. 152.

z wiernością literze jego pism. Rzecz zatem nie w neokantyzmie Külpego, nie w tym, że interpretuje filozofię Kanta, lecz w tym, że dokonuje tej interpretacji w duchu pozytywistycznym. To bowiem jest jednym z największych problemów filozofii drugiej połowy dziewiętnastego wieku: czy rzeczywiście należy wszystko interpretować w duchu pozytywizmu?. Jest to pytanie przerastające ramy niniejszego opracowania.

Część pierwsza *Die Realisierung*, zarazem najważniejsza, wszak — w odróżnieniu od dwóch pozostałych — jako jedyna spośród trzech opublikowana przez autora, przynosi kilka ważnych kwestii pomocnych w rozumieniu przezeń fundamentalnego problemu filozofii. Külpe daje wyraz przekonaniu, że problem realizacji jest centralnym punktem rozważań filozoficznych. „Chcemy — pisze na wstępie książki — postępowanie, które cieszy się powodzeniem we wszystkich naukach, aby w doświadczeniu i na jego podstawie poznać prawdziwy byt bądź to, co byłe (*Seiendes oder Gewesenes*), nazwać r e a l i z a c j ą, a przedmiot, do którego jest ono skierowane, tym, co r e a l n e albo r e a l n o ś c i ą (*Reale oder die Realität*)"[177]. Tym samym staje się Külpe filozofem, który w pewnym sensie odwraca się od teorii poznania, stanowiącej przecież *philosophia prima* dla reprezentantów szkoły badeńskiej i szkoły marburskiej. Zarazem jednak podkreśla, że takie rozumienie realizacji wymaga możliwości uchwycenia tego, co realne, a więc jednocześnie polemiki ze stanowiskami kwestionującymi tę możliwość, czyli takimi kierunkami jak konscjencjalizm (*Konszientialismus*) i idealizm obiektywny. Kiedy Külpe mówi o tym ostatnim, choć nie poświęca mu tyle miejsca, co konscjencjalizmowi, podejmuje dyskusję ze stanowiskiem szkoły marburskiej, a konkretnie — z tekstami dwóch jej najwybitniejszych przedstawicieli, a mianowicie Hermanna Cohena i Paula Natorpa. Problem w najbardziej przejrzysty sposób tłumaczy Richard Hönigswald w swej rozprawie habilitacyjnej, do której odnosi się również Külpe. „Krytyczna — stwierdza Hönigswald — teoria poznania, której stanowisko jest tu w głównych zarysach rozwinięte, potwierdza więc jako najbardziej z d e c y d o w a n e realne i s t n i e n i e rzeczy. Jej »idealizm« odnosi się tylko i wyłącznie do pytań o p o z n a n i e rzeczy"[178]. Odwołanie się do stanowiska Hönigswalda wynika z przekonania, że stanowisko realistyczne łączy w sobie zalety konscjencjalizmu i idealizmu obiektywnego. „Realizm — pisze więc Külpe — stanowi z ł o t y ś r o d e k pomiędzy konscjencjalizmem a idea-

[177] O. K ü l p e: *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*. Bd. 1..., s. 3.

[178] R. H ö n i g s w a l d: *Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre*. Leipzig 1906, s. 84. Ernst Cassirer pozytywnie zrecenzował książkę. Zob. E. C a s s i r e r: *Hönigswald Richard. Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre*. Leipzig 1906. „Kant-Studien" 1909, Bd. 14, s. 91—98.

lizmem obiektywnym i dlatego jest także uprawniony do tego, aby uznać w z g l ę d n e u z a s a d n i e n i e obydwu stanowisk. Jego misja polega na tym, aby uświadomić z jednej strony znaczenie doświadczenia, a z drugiej strony znaczenie myślenia, jednego rodzaju i jednego czasu, które cierpią na jednostronną ocenę przeciwstawnych czynników"[179]. Külpe użył tu jednak terminu, który może budzić negatywne skojarzenia w kontekście krytycznej filozofii Kanta, a mianowicie terminu „misja". To potwierdza bardzo wątpliwy, niejednoznaczny charakter neokantyzmu Külpego.

11.3. Richard Hönigswald

Filozofem, którego zalicza się do kierunku realistycznego neokantyzmu, jest Richard Hönigswald, uczeń Aloisa Riehla, wieloletni profesor Uniwersytetu Wrocławskiego. Co prawda także w tym wypadku nasuwają się analogiczne wątpliwości, jak w wypadku Maxa Wundta — mianowicie, czy nie należałoby go zaliczyć raczej do postneokantyzmu. Manfred Brelage (1929—?) uczeń Hansa Wagnera i badacz filozofii transcendentalnej, twierdzi bowiem, skądinąd słusznie, że u takich myślicieli jak Hönigswald, Nicolai Hartmann czy też Martin Heidegger dokonuje się „zwrot od filozofii transcendentalnej do konkretnej subiektywności"[180]. Mając to na względzie, Kurt Walter Zeidler mówi o „ontologicznej interpretacji Hönigswalda Manfreda Brelagego i Gerda Wolandta"[181]. Helmut Holzhey natomiast zalicza Hönigswalda — obok takich myślicieli, jak: Hugo Münsterberg, Emil Lask, Bruno Bauch i Jonas Cohn, co do których nie ma wątpliwości dotyczących ich związków z badeńczykami — do filozofów związanych ze szkołą badeńską[182]. Dla większości badaczy argumenty zdają się jednak przemawiać za uznaniem go za neokantystę obok Riehla i — mimo wszystko — Külpego, do którego nawiązuje w swej koncepcji psychologii myślenia. Willy Moog natomiast jest przekonany, że Hönigswald, podobnie jak Heinrich Scholz (1884—1956), jest zależny przede wszystkim od Riehla. Scholz, filozof religii, był również profesorem Uniwersytetu we Wrocławiu w latach 1917—1919. Trzeba jednak

[179] Por. O. K ü l p e: *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*. Bd. 1..., s. 253.

[180] M. B r e l a g e: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 76.

[181] K.W. Z e i d l e r: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*..., s. 76.

[182] Zob. H. H o l z h e y: *Der Neukantianismus*. In: *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von W. R ö d. Bd. 12..., s. 117—122.

przyznać, że dużo jest racji w stwierdzeniu polskiej badaczki filozofii Hönigswalda, która podkreśla, że „nie należał do żadnej ze szkół neokantyzmu, a jednak pozostawał kantystą i wielkim zwolennikiem Kanta"[183]. Związek Hönigswalda z jakimkolwiek kierunkiem neokantowskim był w zasadzie bardzo luźny, choć niewątpliwie u podstaw jego filozofii legła refleksja nad metodą transcendentalną. Niemniej jednak pozostaje kwestią otwartą, w jakim stopniu Hönigswald jest nie tyle neokantystą, ile postneokantystą.

Richard Hönigswald urodził się 18 lipca 1875 roku w mieście Ungarisch-Altenburg (Magyaróvár, dziś Mosonmagyaróvár)[184], położonym w pobliżu granicy Węgier z Austrią i Słowacją, około 40 kilometrów na południe od Bratysławy i niecałe 100 kilometrów na południowy wschód od Wiednia. Rodzicami filozofa byli, obydwoje żydowskiego pochodzenia, lekarz Heinrich Hönigswald (1842—1909) oraz Marie z domu Goldberg (1844—1913). Richard Hönigswald uczęszczał najpierw do gimnazjum pijarów (Piaristen-Gymnasium) w swym rodzinnym mieście, a później — do humanistycznego gimnazjum benedyktynów (Benediktiner-Gymnasium) w Raab (obecnie Györ). Naukę w gimnazjum zakończył zdaniem matury i w semestrze zimowym 1892/1893 rozpoczął, zgodnie z życzeniem ojca, studia medyczne na Uniwersytecie w Wiedniu. Po skończeniu studiów i uzyskaniu stopnia doktora w roku 1902, rozpoczął studium filozofii pod kierunkiem Aloisa Riehla w Halle, w tym samym roku poślubił Hildegardę Goldberg, z którą się później rozwiódł. W kolejnym roku Hönigswald udał się do Grazu, gdzie miał możliwość słuchania wykładów Alexiusa Meinonga, twórcy teorii przedmiotów. Studia zakończył w roku 1904 na podstawie pracy poświęconej zagadnieniu realności rzeczy zewnętrznych w nauce Hume'a[185]. W tym samym 1904 roku, a dokładniej 7 listopada, Hönigswald przyjął chrzest w Kościele ewangelickim. W rok później ponownie słuchał wykładów Alexiusa Meinonga z zakresu teorii wartości

[183] I. Alechnowicz: *Filozofia na Uniwersytecie Wrocławskim w latach 1895—1935*. Opole 2007, s. 56—57.

[184] Zob.: R. Grassl: *Der junge Richard Hönigswald. Eine biographisch fundierte Kontextualisierung in historischer Absicht*. Würzburg 1998; R. Grassl, P. Richart-Willmes: *Denken in seiner Zeit. Ein Personenglossar zum Umfeld Richard Hönigswalds*. Würzburg 1997.

[185] R. Hönigswald: *Über die Lehre Hume's von der Realität der Außendinge*. Halle 1904. W tym samym roku ukazało się w Berlinie wydanie drugie, które było rozszerzone o dwa rozdziały, a mianowicie *Begriff der kritischen Metaphysik* oraz *Das psycho-physische Problem*. Zob. R. Hönigswald: *Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*. Berlin 1904, s. 65—88 (dalej cytowane według tego wydania, które jednak nigdzie nie zawiera informacji, że jest drugim wydaniem). Por. także K.W. Zeidler: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie...*, s. 80.

i teorii poznania. Już w roku 1906 Hönigswald habilitował się w Schlesische(n) Friedrich-Wilhelms-Universität we Wrocławiu na podstawie pracy *Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre*, która — podobnie jak praca doktorska — miała dwa wydania w roku 1906, a mianowicie pierwsze wrocławskie i drugie w Lipsku. „Richard Hönigswald — pisał o jego habilitacji Kurt Walter Zeidler — (...) w centralnej teoriopoznawczej części swego wrocławskiego dzieła habilitacyjnego *Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre* (1906) poszukuje możliwości stworzenia systematycznego pomostu (*Brückenschlag*) pomiędzy *filozoficznym krytycyzmem* Aloisa Riehla a reprezentowaną przez filozofów z Tybingi Christopha Sigwarta i Heinricha Maiera *nauką o metodzie*"[186]. Tym samym Hönigswald w dalszym ciągu będzie próbował poszukiwać punktów stycznych reprezentowanej przez Riehla wykładni Kanta z filozofami należącymi do innych opcji myślowych.

Od początku 1906 roku Hönigswald przebywał we Wrocławiu, z którym związał się na następne niemal 24 lata. 1 stycznia 1906 roku został członkiem „Schlesische Gesellschaft für vaterländische Cultur". 16 lipca wygłosił wykład habilitacyjny zatytułowany *Über die philosophische Methode Descartes*, a sama habilitacja odbyła się 22 października tegoż roku. Przez lata pracował jako docent prywatny. W czasie pobytu we Wrocławiu zmarli jego rodzice, najpierw ojciec (13 grudnia 1909), a później matka (21 września 1913). 25 maja 1914 roku Hönigswald ożenił się z Gertrud Grunwald (1893—1921), która już 3 października 1921 zmarła na gruźlicę, jednakże 17 kwietnia 1915 roku urodziła syna Heinricha, który zmarł w Haverford (Pennsylvania) 16 czerwca 2003. Znany jako Henry Max Hönigswald, syn Richarda Hönigswalda był profesorem filologii klasycznej University of Pennsylvania.

W roku 1916 Richard Hönigswald został powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego, a w roku 1919 (19 grudnia) — na stanowisko profesora zwyczajnego. W czasie pobytu we Wrocławiu habilitowali się pod jego kierunkiem Siegfried Marck (w roku 1917)[187], Julius Stenzel (w roku 1920), w roku 1921 Moritz Löwi (1891—1944), w roku 1925 Hans Heyse (1891—1976), który w latach nazizmu był jego gorącym zwolennikiem i między innymi wydawcą dzieł Nietzschego, a w roku 1929 habilitował się Alfred Petzelt (1886—1967). W okresie wrocławskim Hönigswalda doktoryzował się u niego filozof i socjolog Norbert Elias (1897—1990), który

[186] K.W. Z e i d l e r: *Versuche einer kritischen Aneignung der Dialektik bei Hönigswald und Bauch*. In: *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*. Hrsg. von D. P ä t z o l d und Ch. K r i j n e n. Würzburg 2002, s. 182.

[187] Siegfried Marck habilitował się na podstawie pracy *Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe*. Breslau 1917.

30 stycznia 1924 obronił pracę zatytułowaną *Idee und Individuum*[188]. Już 29 lipca 1929 roku Hönigswalda powołano do Monachium jako następcę Ericha Bechera, ale katedrę objął dopiero w semestrze letnim roku 1930. Następcą Hönigswalda, nie bez problemów, został Siegfried Marck[189]. 15 października 1930 roku Hönigswald ożenił się po raz trzeci, a wybranką serca została Hilde Bohn, urodzona w roku 1905. Roswitha Grassl podaje, że w roku 1998 Hilde Bohn żyła w USA, w miejscowości Granbury (New Jersey)[190].

Praca dydaktyczna na Uniwersytecie w Monachium nie trwała zbyt długo, gdyż 7 kwietnia 1933 roku weszło w życie prawo o naprawie (*Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*), na którego mocy chciano odwołać Hönigswalda, ale już 16 kwietnia w jego obronie stanęli między innymi teolog Rudolf Hermann (1887—1962), Bruno Bauch oraz Ludwig Baur (1871—1943), również profesor wrocławskiej *alma mater* w latach 1925—1936. W obronie Hönigswalda stanęli również słynny fizyk niemiecki, laureat Nagrody Nobla w roku 1914 Max von Laue (1879—1960) oraz Giovanni Gentile (1875—1944), pełniący wówczas funkcję ministra edukacji w rządzie Benita Mussoliniego (1883—1945)[191]. Po stronie przeciwników stanął Martin Heidegger, którego opinia z dnia 25 czerwca była negatywna. 13 sierpnia 1933 roku namiestnik Rzeszy na Bawarię Franz Ritter von Epp (1868—1946) zatwierdził decyzję rządu bawarskiego o emerytowaniu Richarda Hönigswalda z dniem 1 września. W niedługim czasie, bo 3 listopada 1934 roku, Hönigswaldowi urodziła się córka Gertrud Maria (Trudy Glucksberg). Przymusowa emerytura spowodowała, że działalność Hönigswalda uległa gwałtownemu zahamowaniu, a z czasem głównym celem stała się emigracja, tym bardziej że — jak pisze Schmied-Kowarzik — w rezultacie pogromu „kryształowej nocy" (w nocy z 9 na 10 listopada 1938 roku) Hönigswald został pojmany i na trzy tygodnie internowany w obozie koncentracyjnym w Dachau[192]. Emigracja udała się dopiero wczesną wiosną roku 1939, kiedy Hönigswald — przez Braunwald w Szwajcarii (przybył tam 28 marca 1939 roku) — dotarł

---

[188] N. E l i a s: *Idee und Individuum. Eine kritische Untersuchung zum Begriff der Geschichte*. Breslau 1924. Już po złożeniu książki do druku ukazało się polskie tłumaczenie pracy poświęconej socjologii. Zob. N. E l i a s: *Czym jest socjologia?*. Tłum. B. B a r a n. Warszawa 2010.

[189] Zob. I. A l e c h n o w i c z: *Filozofia na Uniwersytecie Wrocławskim w latach 1895—1935*..., s. 68.

[190] R. G r a s s l: *Der junge Richard Hönigswald*..., s. 233.

[191] Zob. W. S c h m i e d - K o w a r z i k: *Einleitung*. In: R. H ö n i g s w a l d: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. S c h m i e d - K o w a r z i k. Hamburg 1997, s. X. Por. R. G r a s s l: *Der junge Richard Hönigswald*..., s. 236.

[192] Zob. W. S c h m i e d - K o w a r z i k: *Einleitung*..., s. XI. Por. R. G r a s s l: *Der junge Richard Hönigswald*..., s. 11.

8 czerwca tego roku do Nowego Yorku. W roku 1944 otrzymał obywatelstwo amerykańskie i w tym czasie wykładał w Nowym Jorku. W roku 1947 dostał nieoficjalną wiadomość, że Uniwersytet w Monachium chce go powołać na katedrę filozofii, ale stwierdził, że powrót jest niemożliwy. Zmarł 11 lipca tego roku w New Haven.

„Filozofia — pisze Wolfdietrich Schmied-Kowarzik — jest dla Hönigswalda teorią poznania, transcendentalnym usprawiedliwieniem i ostatecznym uzasadnieniem wszelkiego naszego poznania rzeczywistości, przy czym jednak »poznanie« zostaje przez niego ujęte tak szeroko, że pod nie podpada nie tylko poznanie naukowe, lecz także wgląd moralny, sąd estetyczny i wiara religijna"[193]. Tak szerokie rozumienie filozofii wynika również z faktu historycznego ujęcia problematyki, czym Hönigswald wpisuje się w tradycję dyskusji nad rozumieniem historii filozofii, charakterystyczną dla reprezentantów szkoły badeńskiej i szkoły marburskiej, ale również dla Wilhelma Diltheya. Na fakt ten sam Hönigswald zwraca uwagę już w pierwszych zdaniach *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. „Niniejsza praca — pisze w przedmowie do książki z roku 1931 — zajmuje się podstawowymi pytaniami nauki o poznaniu. Krytyczne dygresje, które czyni przy tym w odniesieniu do filozofii współczesnej, stanowią metodyczne założenia owych podstawowych pytań. Tak więc jak koniecznie należą one do zamiaru i wywodu całości, same nie będąc przy tym celem, tak też nie traktują one tylko o autorach, lecz raczej o rzeczach"[194]. Warto podkreślić, że Hönigswald nie tylko stawia pytanie o poznanie, lecz stawia je w kontekście transcendentalizmu. Jest to ważne, ponieważ sam Hönigswald rozpoczynał jako student medycyny — najpierw obronił doktorat z medycyny, a później zainteresował się filozofią — i można uznać, że w tle jego badań „znajdowała się całkowicie (eksperymentalno-)fizjologicznie zorientowana medycyna"[195]. Pod wpływem nauczycieli, a zwłaszcza Aloisa Riehla, Hönigswald przeformułował swe stanowisko i poszukiwał warunków możliwości poznawania, a więc przeszedł na stanowisko transcendentalizmu. W jego duchu interpretuje później poznanie, kiedy odwołuje się do Kanta.

O tym, że problematyka teoriopoznawcza stanowi istotny element filozofowania Hönigswalda, świadczą już wcześniejsze teksty. W roku 1908 opublikował on na łamach „Kant-Studien" polemikę ze stanowiskiem, jakie w swej książce poświęconej Kantowi przedstawił Goswin Karl Uphues (1841—1916)[196], ówczesny profesor w Halle. Dosyć obszerny artykuł po-

[193] W. Schmied-Kowarzik: *Einleitung...*, s. XV.

[194] R. Hönigswald: *Grundfragen der Erkenntnistheorie...*, s. 3.

[195] R. Grassl: *Der junge Richard Hönigswald...*, s. 135.

[196] G. Uphues: *Kant und seine Vorgänger. Was wir von ihnen lernen können*. Berlin 1906.

dejmuje kilka kwestii, a wśród nich kwestię psychologii. „Kto poznał, że psychologia, zgodnie z pojęciem jej zadania, nie może dostarczyć żadnej podstawy prawnej, a więc także podstawy apriorycznej mających mimo to przedmiotową ważność pewnych twierdzeń, ten uchwycił i poznał zarazem absolutną samoistność zadania i metody krytycznej nauki o poznaniu"[197]. Hönigswald wyraża przekonanie, że gdy do teorii poznania wkrada się aspekt psychologiczny, wówczas zacierają się granice między tymi naukami. Mimo to nie jest tak, że w ogóle nie dopuszcza punktu widzenia psychologii; wręcz przeciwnie, podkreśla, że to „Uphues jest z góry zdecydowanym przeciwnikiem wszelkiego psychologizmu"[198], chociaż zarzuca mu brak krytycyzmu w teorii poznania. Dlatego też Hönigswald pojmuje naukę o poznaniu inaczej, czemu daje wyraz w przywołanym już tekście przemówienia wygłoszonego na posiedzeniu plenarnym Kant-Gesellschaft[199]. Stanowisko Hönigswalda można najprościej określić — za Zeidlerem — mianem „przezwyciężenia neokantowskiego antypsychologizmu"[200]. Zeidler ma pełną świadomość tego, że w gruncie rzeczy owo przezwyciężenie wiąże się po prostu z nowym określeniem pojęcia psychologii.

Problem psychologii w szerokim rozumieniu, ale przede wszystkim w kontekście problemu poznania, powraca również w tekście opublikowanym w roku 1908 na łamach założonego przez Richarda Avenariusa czasopisma „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie"[201], chociaż ujawnia się w optyce teoriopoznawczej, stanowiącej przecież dla Hönigswalda ujęcie fundamentalne. Trzeba jednak od razu wskazać dwie kwestie ważne dla rozumienia przezeń problematyki teoriopoznawczej. Pierwsza kwestia ma związek z dokonującym się zwrotem od filozofii transcendentalnej do konkretnej subiektywności, jak stanowiska Hönigswalda, ale też Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera, charakteryzuje Brelage. W tym sensie o filozofii trzech wymienionych myślicieli można mówić jako o postneokantyzmie, który jednak wiąże się z przezwyciężeniem teoriopoznawczej jednostronności neokantyzmu. Brelage twierdzi: „(...) to, co przedmiotowe, określone, bytujące, jest pojęte jako coś niezależnego od subiektywności, a ta subiektywność nie jest już więcej rozumiana jako ustanawiająca w bycie bądź konstytuująca transcen-

---

[197] R. Hönigswald: *Zum Begriff der kritischen Erkenntnislehre. (Mit besonderer Rücksicht auf Goswin Uphues' „Kant und seine Vorgänger").* „Kant-Studien" 1908, Bd. 13, s. 410.

[198] Ibidem, s. 412.

[199] R. Hönigswald: *Prinzipienfragen der Denkpsychologie...*

[200] K.W. Zeidler: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie...*, s. 86.

[201] R. Hönigswald: *Zum Problem der philosophischen Skepsis*. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie" 1908, Jg. 32, s. 62—94.

dentalna subiektywność, lecz jako przyjmująca, skończona. Mimo to jednak ta konkretna subiektywność nie zostaje po prostu zrównana z przedmiotem empirycznej psychologii"[202]. Ujawnia się tu problem rozumienia psychologii i jej roli w filozofii. Był to bodaj najbardziej intensywnie dyskutowany problem na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Na marginesie warto dodać, że wprawdzie kwestię psychologizmu poruszało już wielu filozofów pokantowskich, jak Karl Leonhard Reinhold, Jacob Friedrich Fries czy też Eduard Beneke, ale terminu „psychologizm" użył dopiero Johann Eduard Erdmann[203]. Problem psychologizmu sprowadza się w istocie do rozumienia psychologii, gdyż nie odnosi się on na przykład do Paula Natorpa, chociaż również on — o czym w dalszej części rozprawy — mówi o psychologii. „W teorii przedmiotu doświadczenia — stwierdza w innym miejscu Hönigswald — nauka o poznaniu i psychologia nie spotykają się więc wzajemnie"[204]. Kwestia druga wiąże się z faktem, że Hönigswald w ogólnym sensie pozostaje uczniem Aloisa Riehla, co znajduje wyraz w takim, a nie innym postrzeganiu linii rozwojowej filozofii. Dlatego też w kontekście filozofii Hume'a rozważany jest nie tylko problem sceptycyzmu, lecz także problem filozofii krytycznej w ogóle. „Stosunek — pisze Hönigswald — krytyki rozumu do Hume'a jedni widzą jako przezwyciężenie Hume'a przez Kanta, inni jako daremną walkę racjonalizmu ze sceptycyzmem w ogóle, przynajmniej w takim stopniu, w jakim wchodzi on w rachubę jako zasadniczo słuszny dogmat"[205]. Ujawnia się tu bowiem, zdaniem Hönigswalda, problem możliwości uzasadnienia istnienia rzeczywistości empirycznej, poznania rzeczy samej w sobie. Hönigswald jest jednak przekonany, że metodologiczne wątpienie jest różne od fundamentalnego problemu sceptycyzmu. „Sceptycyzm — stwierdza — jako dogmat teoriopoznawczy w ścisłym sensie jest jednak zorientowany na metafizyczny problem samego poznania rzeczy samej w sobie. Ale jak każdy dogmatyzm, także on pozostaje więc poza granicami filozofii jako nauki"[206]. Wiąże się to ściśle z poglądem wyrażonym już w rozprawie doktorskiej z roku 1904, w której Hönigswald zarówno bronił Hume'a przed zarzutem psychologizmu, jak i próbował właściwie zrozumieć jego sceptycyzm. „Nauka Hume'a — stwierdza — nie ma nic wspólnego z tym, co określa się modnym hasłem p s y c h o l o g i z m u"[207].

---

[202] M. B r e l a g e: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 129.

[203] Zob. R. E i s l e r: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-quellenmäßig bearbeitet*. Bd. 2: *L—Sch*. 3. Aufl. Berlin 1910, s. 1088.

[204] R. H ö n i g s w a l d: *Zum Begriff der kritischen Erkenntnislehre...*, s. 410.

[205] R. H ö n i g s w a l d: *Zum Problem der philosophischen Skepsis...*, s. 63.

[206] Ibidem, s. 94.

[207] R. H ö n i g s w a l d: *Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge...*, s. 40.

Właśnie to stwierdzenie wynika z próby uchwycenia właściwego miejsca psychologii w filozofii.

Problem filozofii — a więc także psychologii i teorii poznania — interesował Hönigswalda już od najwcześniejszych lat. W roku 1899 opublikował tekst poświęcony pojęciu „ścisłego przyrodoznawstwa"[208], który w rok później ukazał się w rozszerzonej wersji — pierwsza liczyła 29, druga zaś 60 stron. Wiązało się to z faktem, że Hönigswald był absolwentem medycyny i kwestia nauk przyrodniczych, żywo dyskutowana w nurcie filozofii pozytywistycznej, interesowała go niezwykle mocno. Znalazło to wyraz w kolejnych publikacjach, a pierwszą z nich była ogłoszona drukiem w roku 1900 krytyczna recenzja książki autorstwa Ernsta Haeckela. Praca ta traktująca o zagadce świata i opublikowana po raz pierwszy w 1899 roku[209] w krótkim czasie stała się niezwykle popularna. Autor przedstawiał swoją wizję świata w odniesieniu do czterech części, a mianowicie antropologicznej, psychologicznej, kosmologicznej i teologicznej. Monistyczna wizja rzeczywistości budziła jednak liczne kontrowersje, dlatego książkę wielokrotnie omawiano i recenzowano. Również Hönigswald poświęcił temu dziełu swoją rozprawę[210], chociaż problemów, o których mówi Haeckel, nie uznaje za autentyczne problemy filozofii. Raczej rację ma Roswitha Grassl, która podkreśla, że problemy te, jak i ostatnie z siedmiu zagadek świata, o których mówi Emil du Bois-Reymond, Hönigswald „charakteryzuje jako problemy jedynie pozorne"[211]. Można więc uznać, że początki filozoficznego (*resp*. epistemologicznego) myślenia Hönigswalda związane są ściśle ze sprzeciwem wobec światopoglądu materialistycznego, dominującego w poglądach pozytywistycznie zorientowanych filozofów. W gruncie rzeczy można jednak uznać, że rozważania te zaprowadziły go do psychologii myślenia, której podstawy stworzył Oswald Külpe. Był to problem dyskutowany w ramach owej psychologii myślenia, ale także w ramach filozofii w ogóle. Dość powiedzieć, że przemówienie Hönigswalda zostało wygłoszone w rok po ukazaniu się książki Natorpa podejmującej to zagadnienie psychologii w świetle psychologizmu, książki, do której zresztą Hönigswald się odwołuje[212]. „W ten sposób

---

[208] R. H ö n i g s w a l d: *Zum Begriff der exacten Naturwissenschaft. Eine kritische Studie*. Ungarisch—Altenburg 1899.

[209] E. H a e c k e l: *Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*. Bonn 1899.

[210] R. H ö n i g s w a l d: *Ernst Haeckel, der monistische Philosoph. Eine kritische Antwort auf seine „Welträtsel"*. Leipzig 1900.

[211] R. G r a s s l: *Der junge Richard Hönigswald...*, s. 151.

[212] P. N a t o r p: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode.* Erstes Buch: *Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen 1912. Nie wolno zapominać, że problem ten poruszył już Natorp wcześniej. Zob. I d e m: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode.* Freiburg im Breisgau 1888.

psychologizm — zauważa — jako problem na nowych podstawach powraca przecież znowu do rozważań natury teoretyczno-naukowej (*wissenschaftstheoretischer*): na podstawie i przy założeniu krytyki pojęcia psychologii jako nauki"[213]. Do psychologii myślenia Hönigswald powrócił jeszcze w roku 1921, kiedy opublikował na ten temat obszerne studium, które było rezultatem wykładów prowadzonych przez niego we Wrocławiu. Już w roku 1925 praca miała drugie wydanie[214]. Głównym problemem Hönigswalda psychologii myślenia nie jest jednak psychologia, lecz związek zachodzący między problematyką świadomości i problematyką przedmiotu. Podkreśla to Manfred Brelage, akcentujący niezależność tak rozumianej psychologii myślenia od psychologii empirycznej. „Hönigswald — stwierdza on — nie rozumie więc już psychologii myślenia jako cząstkowej dyscypliny psychologii, o ile samo myślenie, to znaczy intencjonalne odniesienie do tego, co przedmiotowe, nie jest już pojęte tylko jako rezultat i epifenomen elementarnych psychicznych procesów asocjacji i reakcji, lecz jest pojęte jako podstawa także najbardziej elementarnych zdarzeń psychicznych. Wszystko, co psychiczne, jest zasadniczo myśleniem, to znaczy przeżyciem czegoś"[215]. Ernst Cassirer uznaje jednak, że tak pojęta psychologia myślenia nie może wyjaśnić myślenia, bo — jak twierdzi — „stanowi przecież dopiero metodyczną podstawę tego pojęcia, na której opiera się właściwe jej sformułowanie problemu"[216]. Cassirer zwraca ponadto uwagę, co później akcentuje również Brelage, że Hönigswald charakteryzuje ten typ myślenia za pomocą kategorii „znaczenia", aby odróżnić go od myślenia teoretycznego[217]. Mimo to Siegfried Marck uznaje, że Hönigswalda psychologia myślenia, która wprawdzie stanowi nawiązanie do szkoły Külpego, jest krytyczną psychologią myślenia. „Krytyczna psychologia myślenia — pisze Marck, uczeń i przyjaciel Hönigswalda — poszukuje możliwości, aby zabrać się za »to, co irracjonalne«, metodycznymi środkami racjonalnej filozofii"[218]. Jako znaczące traktuje Marck przeciwstawienie: psychologia myślenia — psychologia przedstawienia, albowiem jedynie dlatego, że „nieobrazowość

[213] R. Hönigswald: *Prinzipienfragen der Denkpsychologie...*, s. 206.

[214] R. Hönigswald: *Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen*. 2. umgearb. Aufl. Leipzig—Berlin 1925.

[215] M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 145.

[216] E. Cassirer: *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkspychologie*. In: Idem: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Hrsg. von B. Recki. Bd. 17: *Aufsätze und kleine Schriften (1927—1931)*. Hrsg. von T. Berben. Hamburg 2004, s. 26.

[217] Zob. ibidem, s. 27. Por. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 145.

[218] S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 2. Tübingen 1931, s. 16.

i całość przeżycia myślowego wynikają z jego eksperymentalnego badania (...), upada przesąd psychologicznego naturalizmu"[219]. Jest to ważne dlatego, że główne zamierzenie Hönigswalda sprowadza się do przezwyciężenia psychologizmu, a jeden z istotnych elementów stanowi rozumienie rzeczy samej w sobie, co wiąże się z dyskusją, jaka toczyła się między szkołą marburską a Riehlem, którego był uczniem. W tym kontekście Siegfried Marck postrzega filozofię swego nauczyciela jako koncentrującą się wokół podwójnego zniesienia. „W pierwszej oryginalnej fazie myślenia Hönigswalda — zauważa Marck w artykule z roku 1949 — zabiegi (...) dotyczyły »zniesienia« pojęcia rzeczy samej w sobie. W drugiej fazie idzie również o »zniesienie«: zniesienie psychologizmu"[220].

W roku 1933 Richard Hönigswald wydał książkę poświęconą historii teorii poznania, która — pomijając niezwykle ważny aspekt historyczny — stanowi również systematyczne przedstawienie koncepcji Kanta, a przy okazji — także jego rozumienie problemu[221]. Już na wstępie rozważań dotyczących filozofii Kanta podkreśla, że „odtąd przedmiotem filozofii jest ona sama"[222]. Gwoli ścisłości należałoby dodać, że nie tylko przedmiotem, lecz także problemem, ale to już trochę inna kwestia. Praca będąca historycznym przedstawieniem problemu stanowiła poniekąd uzupełnienie książki *Grundfragen der Erkenntnistheorie*[223], która ukazała się w 1931 roku, a także opublikowanego w tym samym roku *Systematische Selbstdarstellung* w dziele autorstwa Hermanna Schwarza, poświęconym filozofii systematycznej[224]. Rozpoczynając prezentację własnego stanowiska, Hönigswald zauważa, że „problemem filozofii jest sama filozofia, jej własne pojęcie"[225]. Zaznacza, że to sam Kant nazywa swą filozofię filozofią krytyczną, przy czym termin „krytyczna" nie oznacza nic negatywnego czy też niszczycielskiego. Hönigswald jest przekonany, że filozofię krytyczną należy rozumieć pozytywnie. „Krytyczna nauka o poznaniu — pisze — nie jest ani opisem procesu poznania, ani wyliczeniem przekonywających czynników, bez których poznawanie nie ma miejsca;

---

[219] Ibidem, s. 17.

[220] S. M a r c k: *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus...*, s. 25.

[221] R. H ö n i g s w a l d: *Geschichte der Erkenntnistheorie*. Berlin 1933. (Nachdruck — Darmstadt 1976).

[222] Ibidem, s. 151.

[223] R. H ö n i g s w a l d: *Grundfragen der Erkenntnistheorie. Kritisches und systematisches*. Tübingen 1931.

[224] R. H ö n i g s w a l d: *Systematische Selbstdarstellung*. In: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*. Hrsg. von H. S c h w a r z. Berlin 1931, s. 191—223. (Przedruk w: R. H ö n i g s w a l d: *Systematische Selbstdarstellung*. In: I d e m: *Grundfragen der Erkenntnistheorie...*, s. 205—243). Cytuję według wydania oryginalnego.

[225] Ibidem, s. 193.

nie jest także kazuistyką typów poznania"[226]. Filozofia jest krytyczna w tym sensie, że jest transcendentalną nauką o poznaniu, a więc w tej kwestii nie wymyślił niczego nowego względem krytycznie nastawionych przedstawicieli neokantyzmu — nie dotyczy *quaestiones facti*, lecz *quaestiones iuris*. Hönigswald przywołuje tu zdanie Kanta z jego notatek do metafizyki. „W nauce transcendentalnej — wyjaśnia Kant — nie mamy już więcej do czynienia z postępowaniem naprzód, lecz wstecz"[227], co sam Hönigswald tłumaczy w sposób następujący: „Cofnięcie się do ostatecznych warunków oznacza tu zarazem posuwanie się naprzód w metodycznym zgłębianiu przedmiotu w całej pełni systematycznych możliwości"[228]. Nieco inaczej zdanie to przedstawia w *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, gdy odwołując się do notatki Kanta, pisze: „Co oznacza, zapytajmy raz jeszcze, owo »postępowanie wstecz« i jak zachowuje się ono względem pojęcia metodycznego postępu? Jest to, jak wiemy, »postępowanie wstecz« do warunków zadania; i dlatego jest ono zarazem postępowaniem naprzód do jego rozwiązania"[229]. To zdanie Hönigswalda sparafrazowała Roswitha Grassl i przyjęła za motto swych rozważań poświęconych początkom filozoficznej drogi autora *Grundfragen der Erkenntnistheorie*[230]. Przypomina ono słynne zdanie Nicolaia Hartmanna, który analizując rozumienie metody transcendentalnej charakterystyczne dla szkoły marburskiej, odnosi ją do transcendentalizmu. „Transcendentalne — pisze Hartmann w artykule *Systematische Methode* z roku 1910 — jest właśnie pryncypium, jeśli stanowi ono warunek możliwości czegoś realnego. A metoda transcendentalna jest wówczas takim postępowaniem, zgodnie z którym, wychodząc od rzeczywistości przedmiotu, wnioskuje się (*erschließt*) o warunkach jego możliwości"[231].

Mimo to problemem naczelnym jest dla Hönigswalda psychologia, a ściślej: jej miejsce w filozofii. „Zwrócenie się — pisze Iwona Alechnowicz — Hönigswalda ku psychologii myślenia nie oznaczało porzucenia przez niego teorii poznania — wręcz przeciwnie. Psychologia myślenia miała się stać nauką o zasadach poznania i jako taka miała dla Hönigswalda znaczenie nauki podstawowej"[232]. Zresztą już pierwszy rozdział

---

[226] R. H ö n i g s w a l d: *Geschichte der Erkenntnistheorie*..., s. 151.

[227] I. K a n t: *Gesammelte Schriften*. Bd. 18: *Metaphysik zweiter Teil*. Hrsg. von E. A d i c k e s. Berlin 1928, s. 80 (notatka 5075).

[228] R. H ö n i g s w a l d: *Geschichte der Erkenntnistheorie*..., s. 152.

[229] R. H ö n i g s w a l d: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*..., s. 141.

[230] „Das Rückwärts-Gehen zu den Bedingungen einer Aufgabe ist zugleich das Vorwärts-Gehen zu deren Lösung". R. G r a s s l: *Der junge Richard Hönigswald*..., s. 5.

[231] N. H a r t m a n n: *Systematische Methode*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 26.

[232] I. A l e c h n o w i c z: *Filozofia na Uniwersytecie Wrocławskim w latach 1895—1935*..., s. 60.

Grundfragen der Erkenntnistheorie pokazuje, że problemem filozofii jest jej relacja do psychologii. Obecność psychologii ma tu inne uzasadnienie niż w fenomenologii, a mianowicie „przeżycie" traktuje się jako akt o charakterze fundamentalnym. Z tego wynika niemożliwość wyeliminowania psychologii, którą odróżnia Hönigswald od psychologii genetycznej oraz psychologii przedstawienia. „Psychologia — pisze — wymaga rzeczowo uzasadnionego miejsca w systemie poznania"[233]. Zatem można uznać, że Hönigswald związek filozofii i psychologii uważa za nierozerwalny: nie ma filozofii bez psychologii, choć trzeba zaznaczyć, że nie ma też psychologii bez filozofii. „Mamy z jednej strony — stwierdza w związku z tym Iwona Alechnowicz — poznanie, które jest przedmiotem refleksji filozoficznej, a z drugiej przeżycie, stanowiące obszar badania psychologii. Łączą się one ze sobą w problemie »bycia danym«, który z jednej strony należy do teorii poznania, a z drugiej — do psychologii, ponieważ to, co dane, pojawia się tylko w przeżyciu"[234]. To zaś ujawnia zasadniczą różnicę w sposobie ujęcia psychologii między Franzem Brentanem i Hönigswaldem. W Hönigswalda psychologii myślenia łączy się ona ściśle z filozofią, natomiast w koncepcji Brentana jest nieco inaczej. „W wykładzie — pisze Marek Maciejczak — *O powodach zniechęcenia do filozofii*, inaugurując swoją działalność na Uniwersytecie Wiedeńskim (1874), Brentano stwierdza, że czynnikiem decydującym o nienaukowości filozofii jest jej szczególna pozycja względem psychologii. (...) Zatem dopóki psychologia sama nie stanie się nauką, dopóty również filozofia nie uzyska naukowego charakteru"[235]. Dodać warto na marginesie, że znaczenia tego sporu nie sposób przecenić, gdyż na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku spór o miejsce psychologii w systemie nauk był jednym z najbardziej żywych sporów. Nie dyskutowano go tylko i wyłącznie w ramach neokantyzmu; dotyczył również filozofów, których do neokantyzmu się nie zalicza, jak wspomniany Brentano czy też Wilhelm Dilthey. Ten ostatni już w przedmowie do *Einleitung in die Geisteswissenschaften*... pisze o analizie faktów doświadczenia wewnętrznego jako o „centrum nauk humanistycznych"[236]. Dodać wprawdzie trzeba, że później nieco modyfikuje swe stanowisko. Niemniej jednak rację ma Elżbieta Paczkowska-Łagowska, oceniając pierwotne stanowisko twórcy przełomu antypozytywistycznego. „»Wprowadzenie do nauk humanistycznych« — pisze w rozprawie poświę-

[233] R. H ö n i g s w a l d: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*..., s. 20.

[234] I. A l e c h n o w i c z: *Problem konstytucji przedmiotu w psychologii myślenia Richarda Hönigswalda*. Wrocław 2003, s. 119.

[235] M. M a c i e j c z a k: *Brentano i Husserl. Pytanie epistemologiczne*. Warszawa 2001, s. 15.

[236] W. D i l t h e y: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Bd. 1. Leipzig 1883, s. XVII.

conej Diltheyowi — ze swoją ideą oparcia się na psychologii jako na podstawowej nauce o rzeczywistości człowieka, z oscylującą wokół spostrzeżenia wewnętrznego problematyką epistemologiczną pragnie uniknąć »zawężających« koncepcji świadomości: ekstremów racjonalizmu i empiryzmu, którym Dilthey jako punktom wyjścia w filozofii przypisuje dowolność, nie pozwalającą rozstrzygnąć o zasadności któregokolwiek z nich (...)"[237]. W analogiczny sposób pojmuje psychologię myślenia Hönigswald. Siegfried Marck podkreśla jednak, że początkowo Hönigswald stawia znak równości pomiędzy psychologią myślenia i psychologią[238]. Z czasem jednak problem psychologii stara się przedstawić w szerszym kontekście, a mianowicie w świetle historii teorii poznania, co wynika z faktu, że w gruncie rzeczy nie jest ona powiązana z teorią świadomości. „Psychologia myślenia Hönigswalda — stwierdza w tym kontekście Iwona Alechnowicz — nie jest teorią świadomości, ale objaśnia status psychiki i stanowi filozoficzne ugruntowanie tego obszaru badawczego, ugruntowanie jego przedmiotowości. Dlatego też jest teorią konstytuowania przedmiotów w procesie poznania"[239].

Dążeniem Hönigswalda nie jest więc odparcie psychologii, lecz uchwycenie i określenie jej właściwego miejsca w systemie nauk i w relacji do filozofii, co wiąże się z przekonaniem, że psychologizm oznacza „psychologię w niewłaściwym miejscu"[240]. Z pewnością takie rozumienie psychologii przypomina przekroczenie granic analizy kategorialnej, o której mówi Nicolai Hartmann. Hönigswald jest przekonany, że problem tego, co psychiczne, sam staje się problemem filozoficznym, i mówi wprost: „(...) wszędzie psychologia jest także nauką o pryncypiach psychologii, to znaczy f i l o z o f i ą"[241]. Żywiąc przekonanie o konieczności uwzględnienia psychologii w filozofii, podejmuje Hönigswald dyskusję ze współczesnymi ujęciami problemu poznania, wobec czego powraca przede wszystkim problem pozytywizmu. W zasadzie można założyć, że problem pozytywizmu w ogóle stanowił punkt wyjścia Hönigswalda, gdyż już w roku 1903 wydał książkę zawierającą krytykę filozofii Ernsta Macha[242]. Teraz jednak nie koncentruje się wyraźnie ani na filozofii Macha, ani też nie dokonuje dogłębnej analizy pozytywizmu. Problemem

[237] E. P a c z k o w s k a - Ł a g o w s k a: *Filozofia nauk humanistycznych w ujęciu Wilhelma Diltheya*. Kraków 1981, s. 63.

[238] Zob. S. M a r c k: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 2..., s. 19.

[239] I. A l e c h n o w i c z: *Problem konstytucji przedmiotu w psychologii myślenia Richarda Hönigswalda*..., s. 80.

[240] R. H ö n i g s w a l d: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*..., s. 6.

[241] R. H ö n i g s w a l d: *Systematische Selbstdarstellung*..., s. 217.

[242] R. H ö n i g s w a l d: *Zur Kritik der Machschen Philosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. Berlin 1903.

nie jest psychologia, lecz sposób jej rozumienia w kontekście uzasadnienia poznania. Widać to również wtedy, kiedy Hönigswald ocenia teorię przedmiotu oraz fenomenologię, której — pomimo wszelkich różnic, podobnie jak pozytywizmowi — zarzuca niewłaściwą analizę relacji filozofii do innych nauk[243]. Hönigswald ma bowiem pewność, że analiza ta nie może się dokonać na podstawie wglądu w istotę. Słusznie zatem Wolfdietrich Schmied-Kowarzik podkreśla osobliwość stanowiska Hönigswalda względem stanowisk Meinonga i Husserla i we wstępie do nowego wydania *Grundfragen der Erkenntnistheorie* pisze: „Teoria przedmiotu Alexiusa von Meinonga — którego sam Hönigswald słuchał w Grazu — i fenomenologia Edmunda Husserla wynikają obydwie z Franza Brentana analizy świadomości, dlatego dla nich Ja, świadomość, jest samozrozumiałą instancją i miejscem wszelkich teoriopoznawczych dyferencjacji"[244]. Hönigswald stawia wiele pytań pod adresem fenomenologii Husserla, a jest przy tym tak radykalny, że nawet filozofię Volkelta postrzega w świetle fenomenologii, co ma związek z pojęciem pewności, która odgrywa w jego rozważaniach istotną rolę[245].

Niemniej jednak zamysł Hönigswalda ujawnia się z całą mocą wówczas, gdy próbuje zdefiniować człowieka. „Człowiek — pisze autor *Grundfragen der Erkenntnistheorie* — pod względem niebiologicznym, nieantropologicznym jest człowiekiem historii, dokładniej: człowiekiem, którego pojęcie jest określone przez pojęcie historii, człowiekiem nosicielem (*Träger*) »kultury«. Tak więc pytanie o »człowieka« jest właściwie pytaniem o pojęcie *kultury*. »Fakt człowieka« oznacza »możliwość« kultury. A ten znowu zawiera zadanie zrozumienia kultury na podstawie ostatecznie zdefiniowanego (*letztdefinierten*) pryncypium przedmiotowości, wykazania jej jako systemu roszczeń, któremu sprosta tylko *μονάς*, przyporządkowane organizmowi i zdefiniowane jego dziejowością centrum przeżyć (*Erlebnismittelpunkt*)"[246]. Okazuje się zatem, że teoriopoznawcze stanowisko Hönigswalda jest jeszcze bardziej radykalne niż stanowisko neokantystów. Wprawdzie rozszerza on swe analizy na człowieka ujętego w kontekście historycznym, a więc idzie poniekąd śladem wspólnym dla niego i szkoły badeńskiej, ale radykalniej niż jej przedstawiciele podejmuje problem psychologii. Zwracają na to uwagę interpretatorzy jego filozofii, a zwłaszcza uczeń Siegfried Marck, Kurt Walter Zeidler i wreszcie Manfred Brelage. Pierwszy jest przekonany, że „dopiero w Hönigswalda psychologii myślenia zostaje radykalnie przezwyciężone identyfikowane

[243] Zob. R. H ö n i g s w a l d: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*..., s. 49.
[244] W. S c h m i e d - K o w a r z i k: *Einleitung*..., s. XVIII.
[245] Zob. R. H ö n i g s w a l d: *Geschichte der Erkenntnistheorie*..., s. 184.
[246] R. H ö n i g s w a l d: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*..., s. 64—65.

z niefilozoficzną psychologią pojęcie filozofii"[247]. Drugi podkreśla antypsychologistyczny, antymaterialistyczny i antyrelatywistyczny charakter psychologii myślenia[248]. Akcentuje to również Iwona Alechnowicz. „Hönigswald — pisze w książce *Problem konstytucji przedmiotu*... — nazywał swoją koncepcję psychologią myślenia nie dlatego, że zamierzał bronić psychologizmu w teorii poznania. Jego problemem było dotarcie do obszaru tego, co psychiczne, i opisanie jego relacji do tego, co fizyczne. (...) Psychologia myślenia była zatem teorią przedmiotu i jego konstytuowania"[249]. Wreszcie Brelage podkreśla, że Hönigswald przedstawił filozofię w formie teraźniejszości, która umożliwia dyskusję z fenomenologią, nową ontologią i ontologią fundamentalną. Filozofia jest dlań teorią poznania, ale pojawiają się w koncepcji Hönigswalda — twierdzi Brelage — jeszcze inne odniesienia: „(...) filozofia jako teoria przedmiotu, filozofia jako teoria pryncypiów, które warunkują przedmiotowość przedmiotu, albo filozofia jako teoria przedmiotowości"[250]; przy czym, co odróżnia Hönigswalda od Nicolaia Hartmanna, nie może to być realistyczna ontologia. „Teoria określoności (*Bestimmtheit*) albo przedmiotowości przedmiotu — pisze Brelage — nie może, według Hönigswalda, zostać zbudowana w formie ontologii przed teorią poznania i niezależnie od niej. Przedmiotowość przedmiotu i ważność poznania odsyłają do siebie"[251]. Stąd tak ważna rola monady, skoro poznanie rozumie Hönigswald odmiennie niż autor *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Sam Hönigswald podkreśla rozumienie mniemania i myślenia w kontekście ich związku z przedmiotem. „To, co domniemane — pisze w *Grundfragen der Erkenntnistheorie* — jest możliwe tylko z mniemaniem, »ja myślę« jest zawsze możliwe tylko jako »ja myślę coś«"[252].

W wyakcentowaniu znaczenia monady i jej szczególnego charakteru można postrzegać postneokantyzm Hönigswalda. Wprawdzie radykalizuje on stanowisko teoriopoznawcze, co odróżnia go od zorientowanych ontologicznie Hartmanna i Heideggera, ale uznając monadę za centrum przeżyć, odchodzi od transcendentalnej subiektywności i — jak Heidegger we wskazaniu na *Dasein* — kieruje się do konkretnej subiektywności. Tym samym nadaje swej filozofii charakter antropologiczny, podkreślając osobliwość monady. „Centrum przeżyć (*Erlebnismittelpunkt*) — wyjaśnia —

---

[247] S. M a r c k: *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus*..., s. 28.

[248] Zob. K.W. Z e i d l e r: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*..., s. 125.

[249] I. A l e c h n o w i c z: *Problem konstytucji przedmiotu w psychologii myślenia Richarda Hönigswalda*..., s. 121.

[250] M. B r e l a g e: *Studien zur Transzendentalphilosophie*..., s. 131.

[251] Ibidem, s. 136.

[252] R. H ö n i g s w a l d: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*..., s. 65.

jest jedyne w swym rodzaju (*einzigartig*) tylko wtedy, kiedy jest zdolne do spełnienia tych określonych przedmiotowo i określających przedmiotowo relacji"[253]. W związku z tym, że autor uznaje centrum przeżyć za punkt ośrodkowy swej filozofii, istotną rolę odgrywają relacje, w których owo centrum się wyraża. Hönigswald odwołuje się do języka, wiążąc jego znaczenie z obecnością (*Präsenz*) przedmiotu. „W ten sposób — pisze w *Systematische Selbstdarstellung* — problem »języka« wynika z pytania o strukturę przedmiotu, w ten sposób ukazuje się on jako dany wraz z tą strukturą"[254]. Ponadto wiąże Hönigswald język z kulturą, uznając, że pozostają one z sobą w ścisłym związku. „*Kultura* — pisze — *oznacza ciągle indywidualną wspólnotę indywiduów w medium języka*"[255]. Temu podkreśleniu ważnej roli języka w filozofii Hönigswald dał wyraz w dziele z roku 1937 poświęconym relacji filozofii i języka[256].

---

[253] Ibidem, s. 132.

[254] R. H ö n i g s w a l d: *Systematische Selbstdarstellung*..., s. 219.

[255] R. H ö n i g s w a l d: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*..., s. 152.

[256] R. H ö n i g s w a l d: *Philosophie und Sprache. Problemkritik und System*. Basel 1937.

12. Szkoła badeńska

Szkoła badeńska wiąże się nie z jednym miejscem, z jednym uniwersytetem, tak jak szkoła marburska, lecz z trzema miastami i trzema uniwersytetami, położonymi w Badenii (Baden), jednym z landów w południowozachodniej części Niemiec. Stąd nazwa szkoły: szkoła badeńska albo szkoła południowo-zachodnioniemiecka, albo też szkoła południowoniemiecka. Najważniejszym spośród trzech miast był oczywiście Heidelberg, w którym znajduje się Ruprecht-Karls-Universität, założony już w roku 1386, będący najstarszym niemieckim uniwersytetem[1]. Heidelberg to miasto liczące dziś około sto czterdzieści tysięcy mieszkańców i dalej żyjące mitem miasta nauki. Drugim uniwersytetem był Albert-Ludwigs Universität we Fryburgu Bryzgowijskim (Freiburg im Breisgau), mieście położonym niecałe dwieście kilometrów na południe od Heidelbergu. Uniwersytet w tym liczącym dziś ponad dwieście tysięcy mieszkańców mieście założono w 1457 roku. Trzecim wreszcie jest miasto największe spośród wszystkich trzech, a mianowicie położony dziś we Francji Strasbourg (Straßburg), leżący w połowie drogi między Heidelbergiem a Fryburgiem. Mające około dwieście siedemdziesiąt tysięcy mieszkańców miasto, po roku 1871 znalazło się w granicach Niemiec, a w roku 1918 powróciło do Francji, co potwierdzono podpisaniem traktatu wersalskiego 28 czerwca 1919 roku. Uniwersytet w Straßburgu założono w roku 1631 jako uniwersytet niemieckojęzyczny, w czasie rewolucji francuskiej powrócił do Francji, a gdy znowu Straßburg znalazł się w granicach Niemiec, wówczas został w roku 1872 ugruntowany na nowo jako Kaiser-Wilhelm Universität i przetrwał do 1918 roku.

Z wszystkimi tymi miejscami wiąże się historia myślicieli, którzy stanowią o badeńskiej szkole neokantyzmu. Twórca szkoły Wilhelm Windelband (1848—1915) związany był z wszystkimi trzema uczelniami, a mianowicie w latach 1877—1882 był profesorem Uniwersytetu we Fryburgu, następnie w roku 1882 został następcą Liebmanna w Straßburgu,

[1] Najstarszym niemieckojęzycznym uniwersytetem był Uniwersytet Karola w Pradze, założony już w roku 1348.

a w roku 1903 — następcą Kunona Fischera w Heidelbergu, gdzie pracował aż do śmierci. Następny po Windelbandzie reprezentant szkoły badeńskiej Heinrich Rickert (1863—1936) także związany był z trzema wymienionymi uniwersytetami, ale tylko z dwoma — jako nauczyciel. Studiował w Straßburgu, gdzie słuchał wykładów Windelbanda, u którego doktoryzował się w roku 1888. W roku 1891 habilitował się we Fryburgu, gdzie był początkowo docentem prywatnym, od roku 1894 — profesorem nadzwyczajnym, a od 1896 roku — profesorem zwyczajnym. W roku 1915 (po śmierci Windelbanda) został profesorem w Heidelbergu, gdzie pracował do roku 1932, kiedy przeszedł na emeryturę. Emil Lask (1875—1915) z kolei też był związany z trzema uniwersytetami, ale tylko w jednym z nich pracował jako nauczyciel. W roku 1894 rozpoczął Lask studia we Fryburgu, gdzie słuchał wykładów Aloisa Riehla, Maxa Webera, a przede wszystkim Heinricha Rickerta. W roku 1896 udał się do Straßburga i tam słuchał Windelbanda. Po dwóch latach powrócił do Fryburga i w roku 1901 doktoryzował się u Rickerta. W latach 1901—1904 przebywał w Berlinie, ale już w semestrze zimowym 1904/1905 habilitował się u Windelbanda w Heidelbergu. Tam też podjął pracę jako docent prywatny. W lutym 1910 roku został powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego, a w kwietniu 1913 roku — na stanowisko profesora zwyczajnego i drugiego — obok Windelbanda — dyrektora seminarium filozoficznego[2]. Droga studiów Brunona Baucha (1877—1942) była niemal taka sama jak Laska, z tą wszakże różnicą, że nie prowadził on działalności dydaktycznej na żadnym z trzech uniwersytetów, które uznajemy za uczelnie tworzące szkołę badeńską. Bauch studiował trzy semestry we Fryburgu, gdzie słuchał wykładów Rickerta, a później cztery semestry w Straßburgu (u Windelbanda) i ostatecznie jeden semestr w Heidelbergu, gdzie wówczas wykładał jeszcze Kuno Fischer. Potem wrócił do Rickerta i doktoryzował się u niego w roku 1902. W tym samym roku udał się do Berlina i do Badenii już nigdy nie powrócił.

Kolejni myśliciele to filozofowie związani z uniwersytetami, zaliczanymi do szkoły badeńskiej, ale niekoniecznie pozostający w ścisłym związku z doktryną szkoły[3]. Jonas Cohn (1869—1947) z pewnością jest tym, którego można zaliczyć do badeńczyków, gdyż w roku 1897 habilitował się we Fryburgu u Rickerta (niektóre źródła podają, że u Windelbanda) i od tamtego czasu aż do roku 1933 jako profesor Uniwersytetu we Fryburgu był związany z Instytutem Psychologicznym. Ale już Hugo Münsterberg (1863—1916) nie studiował ani u Windelbanda, ani też u Rickerta, lecz

[2] Zob. U.B. G l a t z: *Emil Lask. Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*. Würzburg 2001, s. 14—15.

[3] Zob. na ten temat H. R i c k e r t: *Wilhelm Windelband*. Tübingen 1915, s. 36.

u Wilhelma Wundta. Niemniej jednak w roku 1887 habilitował się z medycyny w Heidelbergu i z filozofii we Fryburgu, gdzie w latach 1888—1892 był docentem prywatnym, a w roku 1892 został powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego. W latach 1892—1894 wykładał w Harvard University, aby w latach 1895—1897 powrócić znowu do Fryburga, a ostatecznie objąć katedrę w Bostonie. Również wydawca czasopisma „Logos" Georg Mehlis należy do grona uczniów Rickerta. Mehlis od 1 października 1902 roku studiował w Marburgu germanistykę, filozofię i historię, a po dwóch latach przeniósł się do Heidelbergu i kontynuował studia pod kierunkiem Windelbanda. Mehlis doktoryzował się w roku 1906 na podstawie pracy poświęconej filozofii dziejów w ujęciu Schellinga[4]. Eugen Victor Herrigel (1884—1955) studiował od 1909 roku w Heidelbergu teologię ewangelicką, a w roku 1913 doktoryzował się u Windelbanda i Laska na podstawie pracy *Die Logik der Zahl*. Uwe B. Glatz nazywa go „właściwym uczniem Laska"[5]. Po pierwszej wojnie światowej Rickert powierzył Herrigelowi wydanie dzieł Emila Laska. W roku 1922 Herrigel habilitował się w Heidelbergu. W roku 1924 został zaproszony do Japonii i pięć lat wykładał na Uniwersytecie w Sendai. Także Hans Pichler (1882—1958) zalicza się do uczniów Windelbanda. Pichler studiował najpierw w Straßburgu (w latach 1901—1902) i słuchał tam wykładów Windelbanda, w roku 1902—1903 studiował w Berlinie i Paryżu, a od 1903 roku znowu pod kierunkiem Windelbanda, tym razem w Heidelbergu i tam się doktoryzował w roku 1906 pod jego kierunkiem na podstawie pracy poświęconej rodzajom bytu[6]. Uczniem Windelbanda był również nacjonalista niemiecki i radykalny antysemita Arnold Ruge (1881—1945), wnuk związanego z lewicą heglowską Arnolda Rugego (1802—1880). Doktoryzował się u Windelbanda w roku 1908 na podstawie pracy *Die transcendentale Freiheit bei Kant*[7]. Habilitował się również w Heidelbergu w dwa lata później, a podstawę habilitacji stanowiła praca *Die Deduktion der praktischen und moralischen Freiheit an den Prinzipien der kantschen Morrallehre*, która tego samego roku została opublikowana pod zmienionym tytułem[8].

---

[4] G. M e h l i s: *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804, gewürdigt vom Standpunkt der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung*. Heidelberg 1906.

[5] U.B. G l a t z: *Emil Lask...*, s. 15.

[6] H. P i c h l e r: *Über die Arten des Seins. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer Hohen Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg am 19. Februar 1906*. Wien—Leipzig 1906.

[7] A. R u g e: *Die transcendentale Freiheit bei Kant*. Heidelberg 1908.

[8] A. R u g e: *Das Problem der Freiheit in Kants Erkenntnistheorie*. Leipzig 1910.

Pozostali filozofowie to raczej myśliciele, którzy sympatyzowali ze szkołą badeńską. Max Weber studiował w Heidelbergu w latach 1882—1884 i powrócił do Badenii dopiero w roku 1894, kiedy objął katedrę ekonomii politycznej na Uniwersytecie we Fryburgu, a w roku 1897 przeniósł się do Heidelbergu, gdzie przebywał do roku 1918. Gustav Radbruch z Uniwersytetem w Heidelbergu związany był w latach 1910—1914 oraz 1926—1933. Ale, o czym była już mowa, z pewnością nie można go zaliczyć do grona uczniów Rickerta. Związek Helmutha Plessnera (1892—1985) z neokantyzmem jest dość luźny — słuchał on mianowicie wykładów Rickerta we Fryburgu i Windelbanda w Heidelbergu, chociaż słuchał także Husserla w Getyndze. Hermann Glockner (1896—1979), badacz filozofii Hegla, doktoryzował się w Erlangen w roku 1919 pod kierunkiem Paula Hensela (1860—1930), wywodzącego się z rodziny Mosesa Mendelssohna. Hensel przyjaźnił się z Maxem Weberem i Heinrichem Rickertem, co wiązało się z faktem, że w latach 1898—1902 był profesorem nadzwyczajnym w Heidelbergu[9]. 22 września 1919 roku Glockner udał się do Heidelbergu, gdzie poznał Rickerta, poetę i literaturoznawcę Friedricha Gundolfa (1880—1931), historyka Carla Neumanna (1860—1934), wreszcie Karla Jaspersa[10]. Glockner habilitował się w roku 1924, a pod jego wnioskiem o habilitację podpisał się najpierw Rickert, a później Jaspers. Następnie Glockner był docentem prywatnym, a od roku 1930 — profesorem. W roku 1933 został powołany do Gießen. Także Richard Kroner (1884—1974) pozostawał w bliskich kontaktach ze szkołą badeńską, chociaż początkowo studiował w rodzinnym Wrocławiu i Berlinie, a dopiero potem w Heidelbergu i we Fryburgu, gdzie doktoryzował się u Rickerta. Walter Benjamin (1892—1940) rozpoczął w roku 1912 studia na Uniwersytecie we Fryburgu, gdzie słuchał wykładów Rickerta, ale już po roku opuścił Fryburg i udał się do Berlina. Do Heidelbergu powrócił pod koniec lat dwudziestych i próbował robić karierę naukową szybko przerwaną dojściem Hitlera do władzy. W roku 1925 zamierzał się habilitować we Frankfurcie, ale nie dopuścił do tego Hans Cornelius. Ernst Bloch (1885—1977) nie był wprawdzie związany ze szkołą badeńską, ale w roku 1908 doktoryzował się — o czym była już mowa — u Oswalda Külpego na podstawie pracy poświęconej Heinricha Rickerta teorii poznania[11]. O wiele większy związek ze szkołą badeńską miał György Lukács (1885—1971), który studiował w Budapeszcie, Berlinie i Heidelbergu,

[9] Paulowi Henselowi dedykował Rickert swoją książkę poświęconą ontologii. Zob. H. R i c k e r t: *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. Heidelberg 1930, s. 3.

[10] Zob. H. G l o c k n e r: *Heidelberger Bilderbuch. Erinnerungen*. Bonn 1969.

[11] E. B l o c h: *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*. Ludwigshafen am Rhein 1909.

gdzie słuchał wykładów przede wszystkim Emila Laska, ale w roku 1906 doktoryzował się u Georga Simmela w Berlinie, by później znowu powrócić do Heidelbergu. Do grona ludzi związanych ze szkołą badeńską włącza się także Rudolfa Zochera (1887—1976), którego Kurt Walter Zeidler określi mianem „najwierniejszego ucznia Rickerta"[12]. Hermann Noack do szkoły badeńskiej zalicza też Karla Joëla (1864—1934) oraz neoheglistę Theodora Lorenza Haeringa (1884—1964)[13], ale budzi to liczne kontrowersje. Urodzony w Jeleniej Górze, Joël związany był z Uniwersytetem w Bazylei, Haering zaś — z Uniwersytetem w Tybindze.

Myślicielem związanym ze szkołą badeńską był także polski uczony ks. Franciszek (Franz) Sawicki. Urodził się 17 lipca 1877 roku w miejscowości Godziszów (Gardschau) koło Pelplina, w powiecie tczewskim (Dirschau). W Tczewie spędził młodość u wujka Roberta Sawickiego, tamtejszego proboszcza, który finansował jego naukę. Po skończeniu Kolegium Marianum w Pelplinie i gimnazjum w Chełmnie (Kulm) zdał maturę i w roku 1896 wstąpił do seminarium diecezji chełmińskiej w Pelplinie. 1 kwietnia 1900 roku otrzymał święcenia kapłańskie i został wikarym w Gdańsku. Niedługo potem przeniósł się wszakże do Fryburga Bryzgowijskiego, gdzie podjął studia, w których trakcie słuchał wykładów między innymi takich myślicieli jak Heinrich Rickert czy też Carl Braig (1852—1923). Studia zakończył Sawicki 11 lipca 1902 roku pracą doktorską zatytułowaną *Koheleth und der moderne Pessimismus für das Lebenselend*. Powrócił do swej diecezji i został powołany na stanowisko wykładowcy w seminarium duchownym w Pelplinie. Wielokrotnie otrzymywał propozycje objęcia różnych katedr w Polsce (Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie, Uniwersytet Warszawski, KUL), ale konsekwentnie je odrzucał. W roku 1951 otrzymał doktorat *honoris causa* KUL-u. Zmarł 7 października 1952 roku w Pelplinie. Ksiądz Sawicki jest między innymi autorem takich prac, jak *Wert und Würde der Persönlichkeit im Christentum*[14], *Der Sinn des Lebens*[15] czy wreszcie najbardziej znanej *Filozofii dziejów*[16].

Inni filozofowie związani ze szkołą badeńską, i także nieobojętni na wpływ neokantyzmu, to przede wszystkim Karl Jaspers i Martin Heidegger. Jaspers od roku 1901 trzy semestry studiował prawo najpierw w Heidelbergu, a później w Monachium, ale już od 1902 roku — medycy-

[12] K.W. Zeidler: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang der Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bonn 1995, s. 55.

[13] Zob. H. Noack: *Die Philosophie Westeuropas*. Darmstadt 1962, s. 171.

[14] F. Sawicki: *Wert und Würde der Persönlichkeit im Christentum*. Köln 1906.

[15] F. Sawicki: *Der Sinn des Lebens. Eine katholische Lebensphilosophie*. Paderborn 1913.

[16] F. Sawicki: *Geschichtsphilosophie*. Kempten—München—Coblenz 1920.

nę w Berlinie. Wrócił do Heidelbergu w roku 1906 i w roku 1908 doktoryzował się u neurologa i psychiatry Franza Nissla (1860—1919). W roku 1913 habilitował się u Windelbanda, a następnie pracował jako docent prywatny. Problem wszakże w tym, że Jaspers habilitował się na podstawie pracy poświęconej psychopatologii[17], a więc *de facto* psychologii. Wprawdzie nie przeszkadzało to w jego karierze filozoficznej, niemniej jednak przyczyniło się do rozlicznych kłopotów w komunikacji z uczniami Rickerta. W roku 1916 Jaspers został profesorem nadzwyczajnym, a w roku 1920 — profesorem zwyczajnym w Heidelbergu, gdzie pracował do 1937 roku. Po drugiej wojnie światowej pracował w Heidelbergu w latach 1945—1948, następnie został powołany do Bazylei. Z kolei Martin Heidegger rozpoczął w roku 1909 studia teologii i filozofii na Uniwersytecie we Fryburgu, gdzie w roku 1913 doktoryzował się pod kierunkiem Arthura Schneidera (1876—1945), specjalisty od filozofii średniowiecznej, na podstawie pracy poświęconej zagadnieniu sądu w psychologizmie[18], a już w roku 1915 habilitował się u Rickerta, przedstawiając rozprawę o problemie teorii znaczenia i kategorii w ujęciu Dunsa Szkota[19]. W habilitacji Heideggera niczego nie zmienia fakt, że o wiele później okazało się, iż autorem analizowanego tekstu nie był Duns Szkot, lecz Tomasz z Erfurtu[20]. W 1916 roku katedrę filozofii we Fryburgu otrzymał Edmund Husserl i docent prywatny Heidegger zaczął ściśle z nim współpracować, ale w latach 1923—1928 był profesorem nadzwyczajnym w Marburgu, a dopiero w roku 1928 został powołany do Fryburga jako następca Husserla.

Hans-Ludwig Ollig wymienia jeszcze innych myślicieli, których zalicza się do neokantyzmu badeńskiego[21]. Pierwszym jest Fritz Münch (1879—1920), autor rozprawy *Erlebnis und Geltung*...[22], który w przedmowie dziękuje Wilhelmowi Windelbandowi, Ottonowi Baenschowi (1878—1937) oraz Brunonowi Bauchowi, a którego Gottfried Gabriel uznaje właśnie za ucznia Baucha[23]. W dalszej kolejności wylicza Ollig całą ple-

[17] K. Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*. Berlin 1913.

[18] M. Heidegger: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*. Leipzig 1914.

[19] M. Heidegger: *Die Bedeutungs- und Kategorienlehre des Duns Scotus*. Tübingen 1916.

[20] Zob. Tomasz z Erfurtu: *O sposobach oznaczania, czyli gramatyka spekulatywna (fragm.)*. Tłum. K. Krauze-Błachowicz. W: *Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*. Red. E. Jung-Palczewska. Warszawa 2000, s. 9—26.

[21] Zob. H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. 72.

[22] F. Münch: *Erlebnis und Geltung. Eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung*. Berlin 1913.

[23] Zob. G. Gabriel: *Windelband und die Diskusion um die Kantischen Urteilsformen*. In: *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?*. Hrsg. von M. Heinz und Ch. Krijnen. Würzburg 2007, s. 94.

jadę rosyjskich filozofów, przede wszystkim Nicolaia von Bubnoffa (1880—1962), Sergiusza Hessena (1887—1950), który doktoryzował się u Rickerta na podstawie pracy poświęconej przyczynowości[24], oraz pochodzącą z Rygi Eleonore Kühn (1878—1955), która doktoryzowała się u Rickerta w roku 1908, przedstawiając rozprawę omawiającą problem autonomii estetycznej[25]. Niezwykle ciekawą postacią w gronie myślicieli rosyjskich jest Hessen, który urodził się za Uralem w Ust-Sysolsku (obecnie Syktywkar), dzieciństwo spędził w Odessie, a do gimnazjum uczęszczał w Sankt Petersburgu. W 1905 roku zdał egzamin dojrzałości i udał się na studia do Heidelbergu, a po studiach wrócił do Rosji i pracował w Petersburgu oraz w Tomsku, natomiast od 1935 roku — w Polsce, gdzie zmarł i został pochowany na warszawskich Powązkach. Interesujące, że Hessen podjął w swych pismach problem pedagogiki, co spowodowało zbliżenie do Natorpa. Kolejni myśliciele związani ze szkołą badeńską znani są przede wszystkim w dziedzinie estetyki, na której znaczenie szczególną uwagę zwraca Stephan Nachtsheim[26]. Są to Broder Christiansen (1869—1958), znany przede wszystkim jako autor książki poświęconej filozofii sztuki[27], Friedrich Kreis[28] oraz Franz J. Böhm, który w roku 1930 opublikował, nawiązującą do myśli Emila Laska, pracę na temat logiki estetyki[29]. Do neokantyzmu badeńskiego zalicza się Hansa Philippa Ehrenberga (1883—1958), kuzyna Franza Rosenzweiga, który od 1910 roku był docentem prywatnym w Heidelbergu. Ostatnim wreszcie myślicielem, którego uważa się za przedstawiciela szkoły badeńskiej, był wrocławianin Reinhard Kynast (1882—?), kolega Siegfrieda Marcka. Kwestia ta jest jednak dość złożona, gdyż Kynast habilitował się w roku 1919 pod kierunkiem Richarda Hönigswalda we Wrocławiu na podstawie rozprawy dotyczącej poznania intuicyjnego[30]. Niemniej jednak w roku 1928 opublikował pracę poświęconą Kantowi, która z pewnością może być postrzegana jako napisana z perspektywy szkoły badeńskiej[31].

---

[24] S. H e s s e n: *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus*. Berlin 1909.

[25] L. K ü h n: *Das Problem der ästhetischen Autonomie*. Stuttgart 1908.

[26] Zob. S. N a c h t s h e i m: *Systemstellung und Bedeutung des Ästhetischen in der Philosophie des Neukantianismus*. In: *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie*. Hrsg. von Ch. K r i j n e n und E.W. O r t h. Würzburg 1998, s. 35—50.

[27] B. C h r i s t i a n s e n: *Philosophie der Kunst*. Hanau 1909.

[28] F. K r e i s: *Die Autonomie des Ästhetischen in der neueren Philosophie*. Tübingen 1922.

[29] F.J. B ö h m: *Die Logik der Ästhetik*. Tübingen 1930.

[30] R. K y n a s t: *Intuitive Erkenntnis*. Breslau 1919.

[31] R. K y n a s t: *Kant. Sein System als Theorie des Kulturbewußtseins*. München 1928.

Lewis White Beck — o czym była już mowa na samym początku książki, przy okazji omawiania podziałów zaznaczających się w ramach neokantyzmu — mówi między innymi o kierunkach neokantyzmu, których istnienie trudno uznać, a mianowicie o neokantyzmie getyńskim (Leonard Nelson), neokantyzmie heidelberskim (Windelband, Rickert, Münsterberg, Cohn i Kroner) oraz o neokantyzmie socjologicznym (Dilthey i Simmel)[32]. Gdyby założyć istnienie „neokantyzmu heidelberskiego", należałoby do niego zaliczyć także Eduarda Zellera oraz Kunona Fischera. Eduard Zeller pracował na Uniwersytecie w Heidelbergu w latach 1862—1872, gdzie 22 października 1862 roku wygłosił słynny tekst inicjujący neokantyzm. W roku 1872, po śmierci Adolfa Trendelenburga, Zeller został powołany do Berlina jako jego następca, natomiast następcą Zellera w Heidelbergu został Kuno Fischer. Fischer wykładał do roku 1903, po czym zastąpił go Windelband. Przymiotnik „heidelberski" nie dotyczy więc neokantyzmu, lecz wiąże się raczej z tym, co za Heinrichem Rickertem można nazwać tradycją heidelberską, o której pisał dwukrotnie. W roku 1931 Rickert opublikował liczący dwadzieścia jeden stron tekst zatytułowany *Tradycja heidelberska w filozofii niemieckiej*[33], trzy lata później zaś w zbiorze *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern* pod redakcją Hermanna Schwarza zamieścił artykuł zatytułowany *Tradycja heidelberska a krytycyzm Kanta*[34], który jest także znany jako *Autoprezentacja* (*Selbstdarstellung*). Oba teksty potwierdzają taką linię rozwojową filozofii w Heidelbergu, która łączy wszystkie cztery nazwiska, a mianowicie: Eduard Zeller, Kuno Fischer, Wilhelm Windelband i właśnie Heinrich Rickert. Tym zabłysnął Heidelberg na filozoficznej scenie neokantyzmu, że zarówno Eduard Zeller, jak i Kuno Fischer, a później Windelband oraz Rickert są bezpośrednio po sobie następującymi filozofami na katedrze w Heidelbergu. Oznacza to niezwykle symboliczne podkreślenie początku właściwego neokantyzmu — *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* Eduarda Zellera — z jego rozwinięciem w filozofii reprezentantów szkoły badeńskiej. Warto podkreślić, że w latach 1858—1871 profesorem Uniwersytetu w Heidelbergu był Hermann von Helmholtz, ale — skądinąd słusznie — Rickert nie zalicza go do tradycji heidelberskiej.

---

[32] Zob. L.W. B e c k: *Neo-Kantianism*. In: *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. by P. E d w a r d s. Vol. 5. New York—London 1967, s. 473.

[33] H. R i c k e r t: *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*. Tübingen 1931.

[34] H. R i c k e r t: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*. In: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*. Hrsg. von H. S c h w a r z. Bd. 2. Berlin 1934, s. 237—301. Zob. M. S z u l a k i e w i c z: *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*. Rzeszów 1995.

Oczywiście, problem tradycji heidelberskiej wywodzi Rickert od Zellera i Fischera, ale od razu wymienia myśliciela bardzo często pomijanego w związku ze wskazaniem na szkołę badeńską, którym jest jego przyjaciel Paul Hensel. Hensel był nauczycielem Hermanna Glocknera, a od roku 1902 był związany z Uniwersytetem w Erlangen. Rickert wylicza następnie takich myślicieli, jak: Emil Lask, historyk filozofii i mediewista Ernst Hoffmann (1880—1952), Eugen Herrigel, Hermann Glockner i August Faust (1895—1945)[35], który habilitował się w Tybindze w roku 1927, później związał się z Uniwersytetem w Heidelbergu, a od 1 stycznia 1937 roku był profesorem zwyczajnym we Wrocławiu, co łączyło się z jego działalnością narodowosocjalistyczną. W 1945 roku, po wejściu armii radzieckiej do Wrocławia, popełnił samobójstwo. Relacje między reprezentantami tradycji Heidelbergu Rickert tłumaczy następująco: „Paul Hensel, tak jak ja sam, był uczniem Windelbanda, a Emila Laska powinienem zaliczyć do moich uczniów. Ernst Hoffmann był uczniem Paula Hensela. To samo dotyczy Glocknera. Herrigel był uczniem Laska, a Faust sam siebie nazywa uczniem Hoffmana i moim. W ten sposób można bardzo łatwo wykazać osobowy związek między różnymi reprezentantami tradycji heidelberskiej"[36].

Warto ponadto wspomnieć o innym myślicielu związanym z Heidelbergiem, którego jednak do szkoły badeńskiej się nie zalicza, a raczej w ogóle nie uznaje się go za filozofa. W 1929 roku studia w Heidelbergu rozpoczął syn Thomasa Manna — Golo Mann (właśc. Angelus Gottfried Thomas Mann, 1909—1994). Studiował przede wszystkim pod kierunkiem Karla Jaspersa, a swoje wspomnienia poświęcił również nauczycielom[37]. W roku 1932 doktoryzował się u Jaspersa na podstawie opublikowanej dopiero w 1935 roku pracy, poświęconej Heglowi[38]. Podobnie nie jest zaliczany do szkoły badeńskiej Erich Rothacker (1888—1965), który habilitował się w Heidelbergu w roku 1920, ale należał do zwolenników Diltheya.

---

[35] Zob. H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie...*, s. 6.

[36] Ibidem, s. 7.

[37] G. Mann: *Erinnerungen und Gedanken. Eine Jugend in Deutschland*. Frankfurt 1986.

[38] G. Mann: *Zum Begriff des Einzelnen, des Ich, und des Individuellen bei Hegel*. Heidelberg 1935.

12.1. Wilhelm Windelband

Twórca szkoły badeńskiej urodził się 11 maja 1848 roku w Poczdamie w rodzinie urzędnika. Po zdaniu matury rozpoczął studia z zakresu medycyny i przyrodoznawstwa, a następnie studiował historię i filozofię w Jenie — gdzie słuchał wykładów Kunona Fischera — później w Berlinie, wreszcie w Getyndze, gdzie wówczas wykładał Rudolph Hermann Lotze. Lotze z Uniwersytetem w Getyndze był związany w latach 1844—1880, a następnie został powołany do Berlina, gdzie zmarł rok później. Windelband doktoryzował się pod kierunkiem Lotzego w roku 1870 na podstawie pracy poświęconej przypadkowi[39]. Już trzy lata później habilitował się w Lipsku na podstawie rozprawy koncentrującej się wokół zagadnienia, któremu poświęci całe swe późniejsze życie, a mianowicie zagadnieniu pewności poznania[40]. Tekst rozprawy habilitacyjnej jest niezwykle interesujący właśnie z powodu tematu. Windelband pojmuje bowiem pewność na dwa sposoby: z jednej strony jako pewność sądu, która „jest dla nas najbardziej wartościowa, ponieważ jest najbogatsza i najbardziej znaczna"[41], z drugiej, odwołując się do „psychologicznego stanu, w którym dusza jest świadoma bezsprzecznej jedności swych przedstawień"[42]. W roku 1876, a więc mając 28 lat, został Windelband powołany do Zurychu, gdzie swoją aktywność naukową rozpoczął wygłoszeniem mowy inauguracyjnej poświęconej aktualnemu stanowi badań psychologicznych[43]. Już w rok później powołano go do Fryburga. W roku 1882 Windelband został następcą Ottona Liebmanna w Straßburgu, a w roku 1903 — następcą Kunona Fischera w Heidelbergu. Zmarł 22 października 1915 roku w Heidelbergu. Warto dodać, że Heinrich Rickert wprowadził trochę zamieszania do podziału wśród uczniów Windelbanda w swej książce mu poświęconej. Według Rickerta[44] uczniowie Windelbanda to: Heinrich Rickert, Emil Lask, Broder Christiansen, Richard Kroner, Bruno Bauch, Friedrich Kuntze (1881—1929). Z kolei do myślicieli, którzy są zobowiązani wobec Windelbanda, ale — w przekonaniu Rickerta — nie można ich zaliczyć do jego szkoły, należą: Hugo Münsterberg, Jonas Cohn, Julius Ebbinghaus, Fritz Medicus, Friedrich Alfred Schmid (właśc. Schmid-Noerr, 1877—1969) oraz

[39] W. W i n d e l b a n d: *Die Lehren vom Zufall*. Berlin 1870.

[40] W. W i n d e l b a n d: *Über die Gewissheit der Erkenntnis. Eine psychologisch-erkenntnisstheoretische Studie*. Berlin 1873. (Nachdruck — Saarbrücken 2006).

[41] Ibidem, s. 13.

[42] Ibidem.

[43] W. W i n d e l b a n d: *Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung. Rede zum Antritt der ordentlicher Professur der Philosophie an der Hochschule zu Zürich am XX. Mai MDCCCLXXVI*. Leipzig 1876.

[44] Zob. H. R i c k e r t: *Wilhelm Windelband...*, s. 36.

Leopold Ziegler (1881—1958). Ziegler, będąc jeszcze w szkole średniej, słuchał wykładów Arthura Drewsa w Technische Hochschule w Karlsruhe, a od 1902 roku studiował w Heidelbergu. Pobyt w Heidelbergu nie trwał jednak długo i Ziegler udał się do Jeny, gdzie doktoryzował się pod kierunkiem Rudolfa Euckena i Ernsta Haeckela.

W roku 1877, a więc w roku powołania do Fryburga Bryzgowijskiego, na łamach pierwszego zeszytu założonego przez Richarda Avenariusa czasopisma „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" opublikował Windelband tekst stanowiący omówienie ewolucji rozumienia rzeczy samej w sobie przez Kanta[45]. Już we wstępnych zdaniach tekstu Windelband stwierdza, że narasta zainteresowanie filozofią Kanta i intensyfikują wysiłki ci, którzy „głoszą »powrót do Kanta«"[46], aby przedstawić w czystej postaci filozofię Kanta. Mimo to Windelband uznaje, że problematykę rzeczy samej w sobie dopiero następcy Kanta wynieśli do rangi najważniejszego pojęcia. Oczywiście, nie zmienia to faktu, że Kant jest niezwykle ważny dla rozumienia krytycyzmu, ale niekoniecznie należy to wiązać z pojęciem rzeczy samej w sobie[47]. W następnych latach Windelband niejednokrotnie daje wyraz swemu przekonaniu o wielkim znaczeniu filozofii Kanta. W roku 1881 głosi wykład zatytułowany *Immanuel Kant*[48], a w rok później *Was ist Philosophie?*[49]. Wreszcie w roku 1883 — będąc już profesorem w Straßburgu — wydaje Windelband swoje *Präludien*. Pierwsze trzy wydania — w roku 1883, 1902 oraz 1907 — noszą podtytuł *Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, który od czwartego wydania zostaje nieco zmodyfikowany — *Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*, a ponadto wydanie czwarte (z roku 1911) jest pierwszym wydaniem, do którego dołączono jeszcze siedem artykułów, po czym całość podzielono na dwa tomy. Nie zmienia to faktu, że najważniejszy akapit znajduje się już w przedmowie do wydania pierwszego z roku 1883. „My wszyscy — pisze tam Windelband — którzy filozofujemy w dziewiętnastym wieku, jesteśmy uczniami Kanta. Ale nasz dzisiejszy »powrót« do niego nie powinien być tylko odnowieniem historycznie uwarunkowanej postaci, w jakiej przedstawił on ideę filozofii krytycznej. Im mocniej ujmuje się antagonizm, jaki ujawnia się między różnymi motywa-

[45] W. Windelband: *Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich*. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" 1877, Bd. 1, s. 224—266.

[46] Ibidem, s. 224.

[47] Zob. ibidem, s. 232.

[48] W. Windelband: *Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie*. In: Idem: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. verm. Aufl. Tübingen 1911, s. 112—146.

[49] W. Windelband: *Was ist Philosophie?. (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)*. In: Idem: *Präludien...*, Bd. 1, s. 1—54.

mi jego myślenia, tym bardziej znajduje się tam środki do opracowania problemów, które stworzył on swoimi rozwiązaniami problemów. **Zrozumieć Kanta — oznacza wykroczyć poza niego** (podkr. — AJN)"[50]. W innym miejscu — w tekście opublikowanym z okazji setnej rocznicy śmierci Friedricha Schillera — Windelband wskazuje, że poeta „odbiegał jeśli nie od ducha, to przynajmniej od litery Kantowskiej filozofii"[51]. To zaś oznacza, że Windelband wierność duchowi filozofii myśliciela z Królewca przedkładał nad wierność literze jego filozofii. Mimo wszystko, a może właśnie dlatego Rickert stwierdza, że Windelband pozostał kantystą[52].

Hasło Windelbanda wynika nie tylko z systematycznego opracowania filozofii Kanta i refleksji nad nią, lecz także wiąże się ściśle z tym, co dziś stanowi niejako wyróżnik. To zaś ma związek nie tyle z namysłem nad filozofią Kanta, ile z namysłem nad filozofią w ogóle, co Windelband wyraża w refleksji historycznofilozoficznej. Po raz pierwszy ujawniła się ona w latach 1878—1880, kiedy wydał swą *Historię filozofii nowożytnej*, której pierwszy tom poświęcony był czasom od renesansu do Kanta[53], tom drugi zaś obejmował okres rozkwitu filozofii niemieckiej[54]. Po raz drugi refleksja historycznofilozoficzna doszła do głosu w roku 1892, kiedy opublikował po raz pierwszy swe najbardziej znane dzieło, którego późniejsze wydania nosiły tytuł *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*[55], ale wydanie pierwsze zatytułowano *Geschichte der Philosophie*[56]. Już w przedmowie do pierwszego wydania autor sygnalizuje własne podejście do problemu historii filozofii. „Szczególny nacisk — pisał tam — położyłem (...) na rozwój tego, co w filozoficznym rozważaniu jest najważniejsze: historię problemów i pojęć"[57]. Interesujące jest, że problematyka historii filozoficznej jako historii pojęć filozoficznych pochodzi od

[50] W. Windelband: *Vorwort*. In: Idem: *Präludien*..., Bd. 1, s. IV.

[51] W. Windelband: *Schillers transscendentaler Idealismus*. In: *Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant*. Hrsg. von H. Vaihinger und B. Bauch. Berlin 1905, s. 150.

[52] Zob. H. Rickert: *Wilhelm Windelband*..., s. 14.

[53] W. Windelband: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 1: *Von der Renaissance bis Kant*. Leipzig 1878.

[54] W. Windelband: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2: *Die Blüthezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart*. Leipzig 1880.

[55] Zob. W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 3. Aufl. Tübingen—Leipzig 1903.

[56] W. Windelband: *Geschichte der Philosophie*. Freiburg im Breisgau 1892.

[57] Ibidem, s. V. Zob. A.J. Noras: *Philosophiegeschichte als Problem der Marburger und Südwestdeutschen Neukantianer*. In: *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*. Hrsg. von Ch. Krijnen, A.J. Noras. Würzburg 2012, s. 115—139.

myśliciela, który — podobnie jak Windelband — należał do grona uczniów Hermanna Lotzego, a mianowicie od Gustava Teichmüllera. Teichmüller habilitował się u Lotzego w Getyndze w roku 1860, czyli trzynaście lat wcześniej. Jeszcze ciekawsze jest to, że Windelband nie wspomina go, gdy analizuje historię filozofii w kontekście jej naukowego charakteru. Warto na marginesie dodać, że Heinrich Rickert ocenia, iż stanowisko Windelbanda sytuuje się „między historią a systematyką"[58]. Ocena ta wynika jednak w dużej mierze z tego, że sam Rickert jest gorącym zwolennikiem systemu.

Gerhard Lehmann daje wyraz przekonaniu, że drugi tom *Die Geschichte der neueren Philosophie*... Windelbanda „zawiera obraz Kanta, który stał się wzorcowy dla ujęcia Kanta szkoły południowo-zachodnioniemieckiej"[59]. Warto zatem przyjrzeć się przedstawieniu Kanta przez filozofa uchodzącego za twórcę szkoły badeńskiej. Ojcu filozofii krytycznej poświęcił on drugą część dzieła, która otwiera tom drugi, składającą się z paragrafów traktujących o życiu Kanta, ewolucji jego poglądów, o filozofii teoretycznej, filozofii praktycznej oraz estetyce[60]. „Choć Kant — pisze Windelband — swoją późniejszą teorię określił jako krytycyzm i tym samym na plan pierwszy wysunął jej tendencję teoriopoznawczą, mimo to faktycznej oryginalności jego systemu nie należy poszukiwać w uwzględnieniu kwestii teoriopoznawczej w ogóle, lecz raczej w nowym ujęciu, które pociągnęło jednocześnie za sobą całkowicie nową metodę rozwiązania"[61]. Windelband analizuje transcendentalizm Kanta, pokazując jego stanowisko pośrednie pomiędzy filozofią oświecenia a empiryzmem brytyjskim. Wprawdzie z tego ostatniego nie korzysta w takim stopniu, jak Alois Riehl, niemniej jednak przypisuje mu znaczącą rolę w określeniu metafizyki jako „nauki o granicach ludzkiego poznania"[62]. Windelband jest bowiem przekonany o wyjątkowym charakterze filozofii Kanta, a setną rocznicę opublikowania *Krytyki czystego rozumu* uświetnia wykładem, w którym bardzo mocno podkreśla jej wyjątkowy charakter i mówi, że „jest to fundamentalna książka filozofii niemieckiej. Wraz z nią świętujemy tryumf niemieckiego ducha"[63]. Ten z lekka patetyczny ton, który dziś

[58] H. Rickert: *Wilhelm Windelband*..., s. 30.

[59] G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953, s. 68.

[60] Zob. W. Windelband: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2..., s. 1—171.

[61] Ibidem, s. 16.

[62] Ibidem, s. 28.

[63] W. Windelband: *Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie*..., s. 114.

może nieco razić, był w tamtym czasie czymś naturalnym i bynajmniej Windelband się tutaj nie wyróżniał spośród swoich rodaków; można nawet uznać, że był to głos stonowany.

Oczywiście, Windelband akcentuje fakt, że orientacja Kanta jest orientacją teoriopoznawczą. „Jednakże dla filozofii krytycznej — stwierdza — ustanawia on zadanie, aby najpierw pojęcie poznania sformułować na nowo, to znaczy bez dogmatycznych, metafizycznych albo psychologicznych założeń, a następnie zbadać, w jakim stopniu ludzkie myślenie może go zrealizować. Tak więc pojęcie filozofii krytycznej zakorzenione jest w jej zadaniu teoriopoznawczym; ale później, nawet mimo niektórych zmian, jakich wymagają przedmioty, przenosi się na wszystkie obszary filozofii. W tym sensie ważne jest to, że dzięki Kantowi t e o r i o p o z n a w c z y p u n k t w i d z e n i a stał się miarodajny dla filozofii w ogóle”[64]. Windelband wpisuje się tutaj w nurt badań charakterystyczny dla neokantyzmu właściwego, który teoriopoznawcze zabarwienie zawdzięcza dwóm wielkim badaczom. Należącemu, tak jak Windelband, do tradycji heidelberskiej Eduardowi Zellerowi oraz Hermannowi Cohenowi. Ale okazuje się, że to nie wystarcza, gdyż poznanie, a za nim filozofia mają charakter aksjologiczny i wiążą się ściśle z wartościowaniem. „Filozofia — pisze Windelband we *Wprowadzeniu do filozofii* — nigdy nie była wolnym od wartościowania (*wertfreies*) myśleniem, zawsze była myśleniem mocno i świadomie wartościowym (*werthaftes*)”[65]. Natomiast w tekście z roku 1882 Windelband podkreśla, że filozofia jest „nauką o koniecznych i powszechnie ważnych określeniach wartościowych”[66] oraz „k r y t y c z n ą n a u k ą o p o w s z e c h n i e o b o w i ą z u j ą c y c h w a r t o ś c i a c h”[67].

Sposób, w jaki rozumie filozofię Windelband, wynika z ujęcia jej w kontekście aksjologicznym, co nabiera szczególnej wartości w świetle oceny filozofii drugiej połowy dziewiętnastego wieku. Windelband jest przekonany, że „był to wiek, który można scharakteryzować jako przyrodniczy albo także techniczny bądź polityczny”[68]. W związku z tym filozofia krytyczna musi się odróżniać od takiej, pozytywistycznej wizji, a jest to możliwe dzięki uchwyceniu jej w kontekście wartości. Hans Leisegang

---

[64] W. W i n d e l b a n d: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2..., s. 49—50.

[65] W. W i n d e l b a n d: *Einleitung in die Philosophie*. 2. Aufl. Tübingen 1920, s. 34.

[66] W. W i n d e l b a n d: *Was ist Philosophie?...*, s. 26.

[67] Ibidem, s. 29.

[68] W. W i n d e l b a n d: *Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie*. In: I d e m: *Präludien...*, s. 1.

twierdzi, że w artykule z roku 1907 Windelband „ustalił (...), dlaczego wszelka naukowa filozofia musi być zorientowana na Kanta, ale dlaczego musi także poza niego wykroczyć"[69]. Tu ujawnia się bowiem w myśleniu Windelbanda szczególna rola dwóch filozofów, a mianowicie Kanta i Lotzego. Kantowi filozofia zawdzięcza przezwyciężenie dawnego dogmatyzmu, a przybliżenie tej wielkiej postaci jest, zdaniem Windelbanda, zasługą Kunona Fischera. Obecność doktryny Lotzego ujawnia się natomiast wówczas, gdy Windelband charakteryzuje filozofię. We *Wprowadzeniu do filozofii* mówi o tym, że myślenie filozoficzne ma charakter aksjologiczny. „Jeśli od filozofii — tłumaczy teraz Windelband — jako tego, co istotne dla wykształconej całościowej świadomości (*Gesamtbewußtsein*), nadal się wymaga i oczekuje poglądu na świat i życie ugruntowanego naukowo, to nie można już poważnie myśleć o tym, aby taki obraz świata chcieć wysnuć jedynie na podstawie pojęć czysto formalnych: Kant raz na zawsze zakończył taką metafizykę, taką wiedzę czystą samą z siebie. Metafizyczna nauka filozofii może jeszcze tylko przejść całość pozostałej naukowej pracy i tylko z niej może pochodzić. Może ona być skierowana tylko na to, aby w poglądach (*Einsichten*) samych nauk odkryć pryncypia, za których pomocą jesteśmy zdolni ocenić rodzaj i stopień ich ważności"[70].

Windelband wskazuje kilka ważnych elementów charakteryzujących filozofię Kanta. Akcentuje przede wszystkim fakt, że Kant „wzniósł się zarówno ponad empirystyczny sceptycyzm, jak i ponad logiczno-formalistyczny racjonalizm"[71]. Przezwyciężenie tych dwóch stanowisk było możliwe dzięki odwołaniu się do innych niż logiczne form intelektu, a mianowicie do kategorii. Windelband twierdzi z przekonaniem, że ujawnia się tu nowy stosunek do nauki logiki. Jest to stwierdzenie niezwykle ważne, gdyż na nim opiera się charakterystyczna dla szkoły badeńskiej interpretacja logiki, co znajdzie wyraz przede wszystkim w dziele Emila Laska[72]. Windelband uważa, że Kant prezentuje współczesne rozumienie logiki formalnej, i stwierdza: „(...) logiczne formy nie mogą już obowiązywać jako formy poznawcze w najbardziej właściwym sensie słowa, a wte-

---

[69] H. L e i s e g a n g: *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert*. Breslau 1928, s. 106.

[70] W. W i n d e l b a n d: *Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie...*, s. 9.

[71] W. W i n d e l b a n d: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2..., s. 66.

[72] E. L a s k: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*. Tübingen 1911. (Przedruk w: I d e m: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von E. H e r r i g e l. Bd. 2. Tübingen 1923, s. 1—282).

dy logika nie jest już teorią poznania, lecz raczej nauką o formach właściwego myślenia"[73]. Problem polega więc na tym, że są dwie logiki: logika formalna i logika teoriopoznawcza, która jest w gruncie rzeczy logiką transcendentalną. „Teraz jednak — pisze Windelband — tej logice formalnej Kant przeciwstawił l o g i k ę t e o r i o p o z n a w c z ą, która wprawdzie także zajmowała się formami myślenia, ale nie »logicznymi«, lecz teoriopoznawczymi, nowo odkrytymi przez niego, i która musiała odpowiedzieć na pytanie, jak z tych kategorii może wynikać poznanie ogólne i konieczne. Takie jest pojęcie Kantowskiej »l o g i k i t r a n s c e n d e n t a l n e j«, która więc wobec myślenia zachowuje się tak samo, jak estetyka transcendentalna do naoczności"[74]. Z przytoczonego zdania wynika dla Kanta fakt istnienia dwóch logik, które — zdaniem Windelbanda — rozważał on jako oddzielne nauki. Wynika też z niego odmienne od powszechnie przyjętego rozumienie logiki w ramach neokantyzmu szkoły badeńskiej, charakterystyczne dla Laska, ale też dla Heinricha Rickerta, który pytając o przedmiot poznania, wcale nie pyta o przedmiot w poznaniu, ale o to, co poznanie czyni poznaniem, a więc stawia pytanie o kryterium poznania[75].

Analiza poznania w świetle logiki ujawnia również problem, który miał fundamentalne znaczenie dla całej filozofii pokantowskiej, choć sam Kant nie przywiązywał do niego tak wielkiej wagi, a mianowicie problem rzeczy samej w sobie. „Poznanie *a priori* świata samego w sobie — pisze Windelband — jest możliwe tylko dla jego stwórcy. Roszczenie do apriorycznego poznania rzeczy samych w sobie byłoby identyczne z roszczeniem do ich stwarzania"[76]. Windelband akcentuje zarówno pozytywną, jak i negatywną konsekwencję tego stanu rzeczy, podkreślając, że w filozofii krytycznej „aprioryzm jest możliwy tylko jako fenomenalizm"[77]. Na-

[73] W. W i n d e l b a n d: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2..., s. 67. Interesujące, że w wydaniu siódmym czytamy: „(...) logiczne f u n k c j e (podkr. — AJN) nie mogą już obowiązywać (...)". Zob. I d e m: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2: *Die Blütezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart*. 7—8. Aufl. Leipzig 1922, s. 70.

[74] W. W i n d e l b a n d: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2..., s. 67.

[75] Zob. Ch. K r i j n e n: *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg 2001, s. 160.

[76] W. W i n d e l b a n d: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2..., s. 88.

[77] Ibidem.

tomiast w innym miejscu podkreśla złożoność rozumienia rzeczy samej w sobie, a zarazem pokazuje przejście, jakie dokonuje się pomiędzy rozumem teoretycznym a rozumem praktycznym. „Rzecz sama w sobie, która jest niedostępna poznaniu racjonalnemu, może zostać przeżyta tylko w bezpośredniej naoczności, i w ten sposób ukazuje się ona w nas jako wola"[78]. Windelband podkreśla, że ograniczenie kategorii wynika z naoczności mającej charakter zmysłowo-receptywny. „Rzeczy same w sobie — podkreśla natomiast — są poznawalne tylko przez (boskiego) ducha, który przez swoje przedstawienia nie wytwarzałby zjawisk, lecz właśnie te rzeczy same w sobie"[79]. Problem wszakże w tym, że również w odniesieniu do pojęcia rzeczy samej w sobie odwołuje się Windelband do aksjologicznego charakteru poznania. Wynika to w sposób oczywisty z faktu, że poznanie postrzega przez pryzmat Lotzego teorii wartości, który na plan pierwszy wysuwa pojęcie ważności. „To przeciwieństwo — pisze Windelband — między rzeczywistością prawdziwą a rzeczywistością zjawiskową oznacza różnicę wartości w samym pojęciu rzeczywistości"[80].

Windelband podkreśla, a to różni go radykalnie od Hermanna Cohena, ścisły związek rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego. Z jednej strony uznaje, że filozofia teoretyczna jest „samopoznaniem rozumu ludzkiego"[81], co wiąże się również z tym, iż filozofia krytyczna dystansuje się od wszelkich czynników empiryczno-antropologicznych, a „»świadomość w ogóle« jest zdecydowanie czymś obejmującym (*Übergreifendes*) względem specyficznie ludzkiego rozumu"[82]. Filozofia teoretyczna porusza się w obrębie aktywności przedstawienia. „Dla filozofii teoretycznej — stwierdza twórca szkoły badeńskiej — aktywność przedstawienia (*Vorstellungsthätigkeit*) wraz z jego prawnymi formami jest tym, co absolutne. (...) Rozum jest więc systemem form, jest całkowicie w sobie zamkniętym kręgiem, z którego nie może wyjść filozofia teoretyczna. Krytycyzm nie pyta ani o jego źródło, ani o jego stosunek do owej proble-

[78] W. Windelband: *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen*. 2. Aufl. Tübingen 1909, s. 67.

[79] Zob. W. Windelband: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2..., s. 90.

[80] W. Windelband: *Einleitung in die Philosophie*..., s. 27.

[81] W. Windelband: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2..., s. 107.

[82] Zob. W. Windelband: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2: *Die Blütezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart*. 7—8. Aufl. ..., s. 113.

matycznej realności, którą dostrzega tylko jako coś całkowicie nieznanego po tamtej stronie granicy, którą sam rozum może sobie wyznaczyć"[83]. Interesujące, że mówiąc o tym, iż filozofia nie pyta o źródło rozumu, Windelband dystansuje się jednocześnie od ujęcia Hermanna Cohena, dla którego pojęcie źródła (*Ursprung*) staje się z czasem jednym z najważniejszych pojęć filozofii. W innym miejscu zaś Windelband stwierdza: „(...) przez krytykę należy rozumieć namysł, systematyczny namysł nad zasadniczymi (*prinzipiellen*) podstawami wszelkiego życia rozumowego, naukowe odkrywanie podstawowych struktur wszelkich funkcji kulturowych"[84]. Z drugiej strony, a właśnie to zdaje się świadczyć o wzorcowym charakterze interpretacji filozofii Kanta przez Windelbanda w ramach szkoły badeńskiej, podkreśla on ścisły związek rozumu teoretycznego z rozumem praktycznym, a raczej prymat rozumu praktycznego, co również sprzeciwia się rozumieniu filozofii w szkole marburskiej. „Światopogląd krytycyzmu — stwierdza twórca szkoły badeńskiej — względem wszystkich innych charakteryzuje się tym, że jego korzenie z pełną i ugruntowującą się naukowo świadomością nie leżą jedynie w rozumie teoretycznym, lecz przede wszystkim w rozumie praktycznym. Z tego jednak wynika jego dualistyczny charakter. D u a l i z m rzeczy samej w sobie i zjawiska, świata ponadzmysłowego i zmysłowego, który przewija się przez całą naukę Kanta, jest dualizmem rozumu praktycznego i teoretycznego"[85]. Tutaj jednak wyłania się jeszcze jedna trudność — zaakcentowanie prymatu rozumu praktycznego względem rozumu teoretycznego stanowi bodaj najważniejszy element filozofii Johanna Gottlieba Fichtego.

Problem dotyczy jednak relacji między *Krytyką czystego rozumu* a *Krytyką praktycznego rozumu* Kanta, a ściślej: ich rozumienia. Windelband nie widzi różnicy między swoim rozumieniem *Krytyki czystego rozumu* a stanowiskiem charakteryzującym szkołę marburską. Pisze o tym w tekście z roku 1883. „Odkąd w *Krytyce czystego rozumu*, która — jak wiadomo — nie tyle chce być systemem filozofii, ile raczej »traktatem o metodzie«, poszukiwał Kant nowego podejścia do zadania i sposobu poznawania filozofii, który mógłby przeciwstawić współczesnemu psychologizmowi, pytanie o istotę jego metody nie zniknęło z porządku

[83] W. W i n d e l b a n d: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2..., s. 107—108.

[84] W. W i n d e l b a n d: *Die Erneuerung des Hegelianismus*. In: I d e m: *Präludien*..., s. 261.

[85] W. W i n d e l b a n d: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2..., s. 146.

dziennego filozofii"[86]. Problem wszakże wyłania się wówczas, gdy chodzi o rozumienie prawdy, gdyż wiąże się z tym pojęcie ważności. „Wszelkie nasze poznanie — pisze dalej Windelband — polega na tym, że to, co ogólne, i to, co szczegółowe, wzajemnie się przeplatają za pośrednictwem członów pośrednich, które wytwarza nasze myślenie. Pewność i prawda wszelkich tych członów pośrednich opierają się więc w ostatecznej instancji na ważności i prawdzie każdego z tych dwóch wytworzonych w wyniku logicznej operacji elementów: wrażeń i ogólnych twierdzeń"[87]. Pojawia się tu pojęcie ważności, w którego świetle Windelband interpretuje filozofię Kanta. To bez wątpienia element zaczerpnięty od Hermanna Lotzego, nauczyciela Windelbanda, element charakterystyczny dla całej szkoły badeńskiej. Problematyka teoriopoznawcza, noetyczna zostaje więc również ujęta w kontekście ważności i Windelband podkreślać będzie „bezwyjątkowość ważności naukowego aksjomatu"[88]. Potwierdza to zresztą autor bardzo wyraźnie we *Wprowadzeniu do filozofii*. „Na podstawie tego, co powiedziano, należy rozumieć, że w logice współczesnej nauka o prawdzie traktowana jest jako część teorii wartości bądź powinności"[89].

Powiązanie filozofii Kanta z filozofią Fichtego, położenie większego akcentu na *Krytykę praktycznego rozumu* niż *Krytykę czystego rozumu* ściśle się wiążą z pojęciem i odsyłają do pojęcia, które właśnie Fichte uznał za centralne pojęcie swej filozofii: pojęcie wolności. „Wolność — pisze Windelband — jest dla Kanta pojęciem centralnym filozofii praktycznej, jest ona podstawą indywidualnej moralności, jest pojęciem celu kierującym całym życiem"[90]. Wolność staje się zatem elementem łączącym rozum teoretyczny z rozumem praktycznym, a Windelband — skądinąd słusznie — bardzo wyraźnie podkreśla związek wolności z moralnością. „Najwyższym pryncypium ludzkiej moralności jest zatem wolność. Jeśli więc należy podać cel, który tłumaczy kulturę i etycznie tak ją usprawiedliwia, że z powodu niego trzeba znosić konieczne szkody, to jest to wolność. Ludzka historia jest historią wolności.

---

[86] W. Windelband: *Metoda krytyczna czy genetyczna?*. Tłum. A. Pietras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 99.

[87] Ibidem, s. 50. Na temat pojęcia prawdy w ujęciu szkoły badeńskiej zob. T. Kubalica: *Prymat rozumu praktycznego w logice. Teoria prawdy neokantowskiej szkoły badeńskiej*. Katowice 2009.

[88] W. Windelband: *Normy i prawa przyrody*. Tłum. A. Mordka. W: *Neokantyzm badeński i marburski...*, s. 23.

[89] W. Windelband: *Einleitung in die Philosophie...*, s. 200—201.

[90] Zob. W. Windelband: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2..., s. 137.

Jednakże historia jest procesem zewnętrznego współżycia istot rozumnych"[91]. Ale problem relacji między Kantem a Fichtem wiąże się ponadto z przywołaniem innego filozofa należącego do szeroko rozumianego nurtu filozofii pokantowskiej, niezwykle ważnego dla neokantyzmu szkoły badeńskiej (chociaż także dla szkoły marburskiej), a mianowicie Hegla. Ma to związek z opublikowaniem przez Windelbanda w roku 1910 artykułu *Die Erneuerung des Hegelianismus*[92]. Odwołanie się do Hegla, konstatacja odnowy jego filozofii są niezwykle ważne w tamtym czasie, a Heinrich Levy podkreśla znaczący udział Windelbanda w tym przedsięwzięciu. „W rozwoju renesansu Hegla — pisze Levy w tekście będącym zapisem wykładu wygłoszonego 13 stycznia 1926 roku w Berlinie na posiedzeniu Kantgesellschaft — twórca południowo-zachodnioniemieckiej szkoły neokantyzmu Wilhelm Windelband stanowi czynnik o szczególnej doniosłości. Różnorodne heglowskie i antyheglowskie komponenty łączą się i przenikają u niego (...)"[93]. Co więcej, Levy wymienia myślicieli związanych z Heidelbergiem, będących uczniami Windelbanda, którzy również podejmują problem odnowienia heglizmu. Są nimi Julius Ebbinghaus oraz Hans Ehrenberg. Pierwszy w tym samym roku, w którym Windelband wygłosił mowę *Die Erneuerung des Hegelianismus*, opublikował rozszerzoną wersję swego doktoratu, zamieniając wcześniejszy tytuł z podtytułem, tak więc tytuł brzmiał *Relativer und absoluter Idealismus...*[94], drugi zaś — rok później wydał pracę *Die Parteiung der Philosophie...*[95]. Autor starał się przygotować ją w taki sposób, by zawrzeć w niej syntezę heglizmu i neokantyzmu. W każdym z pięciu podrozdziałów analizuje problem, odnosząc go do rozwiązania, jakie zaproponował Hegel, do historii neokantyzmu, wreszcie do własnego stanowiska. Windelband ukazuje się tu jako niezwykle ważna postać, poniekąd stojąca na czele tego ruchu. Gwoli sprawiedliwości trzeba jednak dodać, że z czasem następuje zmiana stanowiska heglowskiego na rzecz stanowiska kantowskiego. Jest to widoczne zwłaszcza u Ebbinghausa, który z heglisty staje się ortodoksyjnym kantystą i kwestionuje interpretacje Kanta dokonane przez Nicolaia Hartmanna oraz Heideggera.

Windelband dostrzega pozytywny aspekt filozofii swoich czasów i stwierdza: „(...) filozofia nie jest już (...) ogólną gadaniną »o całości«,

---

[91] Ibidem, s. 143—144.

[92] W. W i n d e l b a n d: *Die Erneuerung des Hegelianismus...*, s. 260—276.

[93] H. L e v y: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg 1927, s. 58—59.

[94] J. E b b i n g h a u s: *Relativer und absoluter Idealismus. Historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel*. Leipzig 1910.

[95] H. E h r e n b e r g: *Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*. Leipzig 1911.

lecz poważną pracą pojęciową nad specjalnymi problemami, które tylko należy uchwycić na nowo i bez wielkiej metodologicznej drobiazgowości"[96]. Oznacza to przede wszystkim, że Windelband dostrzega pozytywny charakter filozofii Kanta, co jednak nie zmienia faktu, że potrafi dostrzec odnowienie heglizmu. „Jest on czymś więcej — pisze Windelband o powrocie do Hegla — niż moda. Hegel, tak jak Kant, wraz ze zmianą pokolenia doświadcza zmiany uznania, a mianowicie w jeszcze bardziej ekstremalny sposób. Niegdyś z zachwytem przyjmowany przez całą generację, później wzgardzony, zapomniany, wydany na wyszydzenie, zdaje się teraz na nowo intensywnie oddziaływać"[97]. Na dwie kwestie należy tu zwrócić uwagę. Heinrich Levy jest przekonany, że Windelband z trzech powodów przyczynił się do renesansu Hegla: „(...) raz jako historyk filozofii, który Hegla sławił jako twórcę swej nauki, wrażliwie i z podziwem przedstawiał wspaniały obraz świata Hegla, pobudzony do studium swego dzieła przez wskazanie na jego nieoceniony skarb, później z powodu problemów, które stawiał we własnej filozofii, i wreszcie ze względu na obwieszczenie »odnowienia heglizmu«, które przeżył w swej własnej szkole i zabiegał o to, aby przejść od ortodoksyjnego nawiązania do Hegla do swobodnego renesansu Hegla"[98]. Bez wątpienia, w ramach szkoły badeńskiej można mówić o pewnym renesansie Hegla, chociaż Levy dostrzega ów renesans nawet w szkole marburskiej, ale interesujący jest zakres oddziaływania filozofa ze Stuttgartu. Christian Krijnen Hegla wiąże przede wszystkim z Heinrichem Rickertem ze szkoły badeńskiej, a spośród późniejszych neokantystów wymienia Hansa Wagnera oraz Wernera Flacha[99]. Gerhard Lehmann z kolei powiada o filozofii Windelbanda, że jest ona ujęta „krytycznie nie tylko w sensie Kanta, lecz także w sensie H e g l a"[100]. Natomiast Levy dostrzega wpływ heglizmu na wszystkich reprezentantów szkoły badeńskiej, wskazując Windelbanda, Rickerta, Laska, Baucha, Richarda Kronera i Jonasa Cohna. Druga kwestia, bardziej złożona, to obecność Hegla w filozofii końca dziewiętnastego i początku dwudziestego wieku. Świadomość tej obecności, po okresie absencji w połowie dziewiętnastego wieku, mieli zarówno Windelband, jak i Levy. Pytanie, czy rzeczywiście można uniknąć obecności Hegla w myśleniu filozoficznym, przerasta ramy tego opracowania. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że Windelband ma świadomość różnicy między filozofią

[96] W. W i n d e l b a n d: *Die Erneuerung des Hegelianismus...*, s. 263.

[97] Ibidem.

[98] H. L e v y: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie...*, s. 59.

[99] Zob. Ch. K r i j n e n: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Würzburg 2008.

[100] G. L e h m a n n: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart 1943, s. 217.

Kanta a filozofią Hegla, tego ostatniego nazywając „metafizykiem dawnego stylu”[101]. Mimo to dostrzega również renesans heglizmu. „Jest to — pisze Windelband o motywach powrotu do Hegla — głód światopoglądu, który odczuwa nasze młode pokolenie i które poszukuje zaspokojenia w Heglu”[102]. Najprawdopodobniej nie chodzi tylko i wyłącznie o światopogląd, lecz także o coś więcej, a mianowicie o możliwość filozofowania w kontekście systemu. Kwestii tej nie sposób tu rozstrzygnąć, gdyż z pewnością wymaga ona systematycznych badań, niemniej jednak warto podkreślić kwestię rozumienia samego systemu, a ściślej: niejednoznaczności związanej z tym pojęciem.

Poza zwróceniem uwagi na odnowienie heglizmu w filozofii początku dwudziestego wieku warto wspomnieć o jego rozróżnieniu nauk o kulturze i nauk o przyrodzie. „Podział tych — pisze Windelband w swej mowie rektorskiej — skierowanych na poznanie tego, co rzeczywiste, dyscyplin wymaga powszechnego obecnie rozdzielenia nauk o przyrodzie i nauk humanistycznych: w tej formie nie uznaję go za szczęśliwe”[103]. Choć Windelband nie mówi tego wprost, jest to polemika skierowana przeciwko Wilhelmowi Diltheyowi, bo to on dokonał takiego podziału nauk. Dodać trzeba ponadto, że podział, o którym mówi Windelband, dotyczy rozróżnienia pomiędzy naukami humanistycznymi (*Geisteswissenschaften*) i naukami o przyrodzie (*Naturwissenschaften*). „Całość nauk — pisał Dilthey na początku swego dzieła poświęconego problemowi nauk humanistycznych — które za swój przedmiot mają rzeczywistość historyczno-społeczną, w tym dziele zostaje zebrana pod nazwą nauk humanistycznych. Pojęcie tych nauk, dzięki którym stanowią one całość, oddzielenie tej całości od nauki przyrodniczej ostatecznie mogą być dopiero wyjaśnione i ugruntowane w samym tym dziele. Tutaj, na jego początku, stwierdzamy tylko znaczenie, w jakim używamy wyrażenia, i prowizorycznie określamy pojęcie faktu, na którym opiera się odgraniczenie takiej jednolitej całości nauk humanistycznych od nauk przyrodniczych”[104]. Windelband nie uznaje tego podziału za właściwy, gdyż jest przekonany, że podział na ducha i przyrodę jest anachroniczny. Problemów przysparza ponadto psychologia. „Co do swego przedmiotu — pisze Windelband — powinna ona być charakteryzowana tylko jako nauka humanistyczna i w pewnym sensie jako podstawa wszystkich pozostałych nauk; jednakże

---

[101] W. W i n d e l b a n d: *Die Erneuerung des Hegelianismus...*, s. 264.

[102] Ibidem, s. 265.

[103] W. W i n d e l b a n d: *Geschichte und Naturwissenschaft*. In: I d e m: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 2. 4. verm. Aufl. Tübingen 1911, s. 142.

[104] W. D i l t h e y: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Bd. 1. Leipzig 1883, s. 5.

całe jej postępowanie, jej metodyczne zachowanie jest od początku do końca takie samo jak nauk przyrodniczych"[105]. Dlatego Windelband za właściwy uważa podział nauk na nauki nomotetyczne i nauki idiograficzne, a więc nauki prawne i nauki wydarzeniowe — jak, co prawda, niezbyt niezgrabnie, tłumaczyć można oryginalne terminy *Gesetzwissenschaften* i *Ereigniswissenschaften*. „Nauki doświadczalne — pisze w związku z tym Windelband — w poznaniu tego, co rzeczywiste, poszukują albo tego, co ogólne w formie prawa przyrody, albo tego, co jednostkowe w historycznie określonej postaci; w jednej części rozważają one zawsze niezmienną formę, w drugiej części jednorazową, określoną w sobie treść rzeczywistego zdarzenia. Jedne są naukami prawnymi (*Gesetzwissenschaften*), drugie naukami wydarzeniowymi (*Ereigniswissenschaften*); tamte uczą o tym, co zawsze jest, te o tym, co było jeden raz. Myślenie naukowe (...) w pierwszym przypadku jest n o m o t e t y c z n e, w drugim i d i o g r a f i c z n e"[106]. Innymi słowy, Diltheyowemu podziałowi, którego podstawę stanowi przedmiot nauki, Windelband przeciwstawia podział według kryterium metody oraz celu badawczego. W innym miejscu podkreśla związek pomiędzy dokonanym przez siebie podziałem nauk a podziałem na nauki o przyrodzie i nauki o kulturze. „Z tego względu — pisze Windelband — należy odróżnić n a u k i p r a w n e (*Gesetzwissenschaften*) od n a u k w y d a r z e n i o w y c h (*Ereigniswissenschaften*) albo badanie n o m o t e t y c z n e od i d i o g r a f i c z n e g o. Rzeczywiście charakteryzuje to formalnie intelektualną różnicę w zainteresowaniach n a u k i p r z y r o d n i c z e j i n a u k i k u l t u r o w e j (*Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*)"[107].

Rozróżnienie to ma swą podstawę w przekonaniu, któremu dał wyraz Hermann Lotze, że najważniejszą nauką jest aksjologia bądź teoria wartości. Kwestia ta zresztą zapoczątkowuje długą dyskusję w ramach neokantyzmu dotyczącą prymatu rozumu praktycznego. Hermann Glockner[108] oraz Ernst Wolfgang Orth[109] zgodnie stwierdzają, że Windelband nie był tu do końca oryginalny i obaj przywołują Ottona Liebmanna. 9 grudnia 1882 roku Liebmann wygłosił przemówienie inauguracyjne w Jenie,

[105] W. W i n d e l b a n d: *Geschichte und Naturwissenschaft*..., s. 143. Por. I d e m: *Einleitung in die Philosophie*..., s. 242.

[106] W. W i n d e l b a n d: *Geschichte und Naturwissenschaft*..., s. 145.

[107] W. W i n d e l b a n d: *Die Prinzipien der Logik*. In: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Bd. 1: *Logik*. Hrsg. von A. R u g e. Tübingen 1912, s. 42. Zob. także H. S c h n ä d e l b a c h: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg—München 1974, s. 137—159.

[108] Zob. H. G l o c k n e r: *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart 1958, s. 994.

[109] E.W. O r t h: *Leben und Erlebnis bei Heinrich Rickert. Zur Frage der Kontingenz im Neukantianismus*. In: *Sinn, Geltung, Wert*..., s. 87.

dokąd został powołany jako następca Carla Fortlagego, zatytułowane *Über philosophische Tradition*, a opublikowane już w następnym roku[110]. Właśnie tam mówił Liebmann o dwóch ujęciach historii filozofii, a mianowicie ujęciu „nomokratycznym" i „idiotypicznym", przy czym pierwsze wiązał z Platonem, a drugie — z Arystotelesem. „U Platona więc — pisał Liebmann — myśl o substancjalności formy otrzymuje ujęcie nomokratyczne, u Arystotelesa — idiotypiczne"[111]. Natomiast podział, jakiego dokonał Windelband, przejął Rickert, który w roku 1899 wygłosił mowę poświęconą zagadnieniu nauk o kulturze i nauk o przyrodzie[112], a sam Windelband wspomniał o dystynkcjach Rickerta w tekście opublikowanym z okazji setnej rocznicy śmierci Kanta[113]. W nawiązaniu do tego podziału akcentuje Windelband znaczenie „krytyki rozumu historycznego", ale jednocześnie dodaje: „Oprócz tego pokazuje ona, że nie tylko dla tak zwanej metafizyki tego, co ponadzmysłowe, lecz już dla niezbędnej podstawy nauk historycznych wymagana jest konieczna i powszechna **ważność wartości** (podkr. — AJN)"[114]. Ważność staje się więc najważniejszym pojęciem filozofii Windelbanda, a później innych neokantystów badeńskich, co jedynie potwierdza wyjątkowość stanowiska Hermanna Lotzego dla reprezentantów szkoły badeńskiej. Windelband jest przekonany, że pojęcie wartości stało się fundamentalne dla Rickerta i Laska właśnie w kontekście filozofii Lotzego, którego sam — jako swego nauczyciela — bardzo wysoko ceni. „Najbardziej obiecujące oparcie — pisał Windelband — historyczne filozofowanie znajduje w największym myślicielu, jakiego wydały niemieckie czasy epigonów w dziewiętnastym wieku, w Lotzem"[115]. Windelband jest przekonany, że filozofowanie w duchu Lotzego polega na:

— przyznaniu historii statusu równego przyrodoznawstwu,
— dokonaniu podziału badań nad przyrodą i badań nad kulturą, paralelnie do podziału między światem bytu a światem wartości,
— powierzeniu poznania bytu innym naukom, a pozostawieniu filozofii poznania wartości[116].

W tym też kontekście ostateczny charakter filozofii w ujęciu szkoły badeńskiej określa Windelband właśnie w świetle filozofii Hermanna

---

[110] O. Liebmann: *Über philosophische Tradition. Eine akademische Antrittsrede gehalten in der Aula der Universität Jena am 9. Dezember 1882*. Straßburg 1883.

[111] Ibidem, s. 14.

[112] H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen 1899.

[113] Zob. W. Windelband: *Nach hundert Jahren*. In: Idem: *Präludien...*, Bd. 1, s. 157.

[114] Ibidem, s. 158.

[115] W. Windelband: *Die philosophischen Richtungen der Gegenwart*. In: *Grosse Denker*. Hrsg. von E. von Aster. Bd. 2. Leipzig 1911, s. 376.

[116] Zob. ibidem.

Lotzego. „Jeśli — pisze w zakończeniu artykułu opublikowanego w pracy zbiorowej pod redakcją Ernsta von Astera — filozofia ma być nadal dana jako osobna nauka, która nie żyje tylko z okruchów innych nauk, lecz ma własny przedmiot i własne zadanie, to musi ona być krytyczną filozofią kultury"[117]. Jeszcze jeden element jest tu niezwykle ważny z perspektywy praktycznie zorientowanej filozofii Windelbanda, a za nim — całego neokantyzmu badeńskiego. To obecność elementu fichteańskiego w filozofii, gdyż neokantyści nie ograniczają się do Kanta, lecz „raczej nawiązują do wielkiej idealistycznej tradycji filozofii i tym samym wzbudzają świadomość ich problemów"[118]. Owo nawiązanie Windelbanda do tradycji idealistycznej akcentował także Rickert, który w interpretacji filozofii Kanta duży nacisk kładł na teorię wiedzy[119]. Do Fichtego wyraźnie nawiązywał Emil Lask, doktoryzujący się na podstawie pracy poświęconej autorowi teorii wiedzy[120].

Skierowanie filozofii ku filozofii kultury, zorientowanie na wartości prowadzą ostatecznie do przekonania, że w filozofii chodzi o powszechną ważność obowiązujących pryncypiów, przy czym to nie człowiek ją nadaje. „Żadne prawo natury — pisze Windelband — nie zmusza człowieka myśleć zawsze tak, tak chcieć, tak odczuwać, jak powinien on zawsze myśleć, chcieć, odczuwać zgodnie z logiczną, etyczną i estetyczną koniecznością"[121]. Stąd wynika konieczność istnienia kryterium prawdziwości wszelkich naszych sądów, w związku z czym Windelband wprowadza pojęcie świadomości normatywnej (*Normalbewußtsein*)[122], która oznacza, że „problemem filozofii jest ważność aksjomatów"[123]. Niewątpliwie, w nadaniu filozofii aksjologicznego charakteru ujawnia się zależność Windelbanda od Lotzego. „Ogół — pisze w związku z tym Christian Krijnen — tych pryncypiów obowiązywania, które »powinny obowiązywać obiektywnie« i »obowiązywać subiektywnie« (...), Windelband określa jako *świadomość normatywną*: to jest zwrot Lotzego »powinność obowiązywania bez konieczności istnienia«, który tutaj prowadzi do idei świadomości normatywnej"[124]. Tak rozumiana świadomość nor-

---

[117] Ibidem, s. 377.

[118] Ch. Krijnen: *Nachmetaphysischer Sinn...*, s. 84.

[119] Zob. H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus...*, s. 247—255.

[120] E. Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Tübingen—Leipzig 1902.

[121] W. Windelband: *Was ist Philosophie?...*, s. 42.

[122] Zob.: M. Heinz: *Normalbewusstsein und Wert. Kritische Diskussion von Windelbands Grundlegung der Philosophie*. In: *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?...*, s. 75—90; A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wyd. 2. Katowice 2005, s. 161.

[123] W. Windelband: *Metoda krytyczna czy genetyczna?...*, s. 53.

[124] Ch. Krijnen: *Nachmetaphysischer Sinn...*, s. 109.

matywna stanowi przedmiot filozofii, a zarazem jest ona przedmiotem filozofii dlatego, że jest „absolutną miarą logicznej, etycznej, estetycznej oceny (*Beurteilung*) dla świadomości empirycznej"[125]. W zasadzie dopiero w świetle świadomości normatywnej zadanie filozofii może zostać ujęte. „Filozofia — pisze Windelband — jest więc n a u k ą o ś w i a d o m o ś c i n o r m a t y w n e j"[126]. A nieco dalej stwierdza: „Filozofia jest nauką o pryncypiach absolutnej oceny"[127]. Koncepcja świadomości normatywnej nie jest w zasadzie niczym nowym, chociaż wiąże się oczywiście z nową nazwą, jaką nadała jej szkoła badeńska. „Ta nauka — pisze Gerhard Lehmann w odniesieniu do neokantyzmu szkoły badeńskiej — o świadomości normatywnej, którą Windelband zrównuje z Kanta »świadomością w ogóle«, a Rickert czyni, jako »podmiot transcendentalny«, tematem swych badań dotyczących przedmiotu poznania (najpierw 1892), łączy antropologizm starszych neokantystów z teoriopoznawczym subiektywizmem młodszych neokantystów. (Można ją naturalnie odnieść także do Fichtego »idei« abolutnego Ja)"[128].

Przy okazji warto wspomnieć, że pojawia się tu kolejny powód podziału w ramach i tak już niejednoznacznie dzielonego neokantyzmu. Gerhard Lehmann bowiem mówi tu o podziale na starszych i młodszych neokantystów, chociaż nie podaje żadnych nazwisk. Wcześniej jednak Siegfried Marck mówił o „końcu młodszego neokantyzmu", do którego zaliczał takich myślicieli, jak: Richard Hönigswald, Jonas Cohn, Ernst Cassirer, Bruno Bauch i Arthur Liebert[129]. Także Hans-Ludwig Ollig, a za nim Zeidler, mówiąc o Bauchu i filozofach należących do jego pokolenia (Jonas Cohn, Richard Hönigswald), używają określenia „młodszy neokantyzm"[130]. Z kolei Geert Edel mówi o „drugim pokoleniu neokantystów" i zalicza do niego następujących myślicieli: Ernsta Cassirera, Richarda Hönigswalda, Jonasa Cohna, Richarda Kronera, Heinricha Levy'ego, Arthura Lieberta i Siegfrieda Marcka[131]. Edel cezurę czasową neokantyzmu wiąże z ustawami norymberskimi, które — jak powszechnie wiadomo — zostały uchwalone przez Reichstag i ogłoszone 15 września 1935 roku na zjeździe NSDAP w Norymberdze.

---

[125] G. L e h m a n n: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*..., s. 215.

[126] W. W i n d e l b a n d: *Was ist Philosophie?*..., s. 46.

[127] Ibidem.

[128] G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 73.

[129] S. M a r c k: *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Hönigswald und Jonas Cohn*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. O l l i g. Darmstadt 1987, s. 19. (Pierwotnie w „Archiv für Philosophie" 1949, Bd. 3, s. 144—164).

[130] H.-L. O l l i g: *Der Neukantianismus*..., s. 73.

[131] Zob. G. E d e l: *Hypothesis versus Linguistic Turn. Zur Kritik der sprachanalytischen Philosophie*. Waldkirch 2010, s. 133.

12.2. Heinrich Rickert

Wilhelm Windelband odgrywa w historii filozofii z pewnością rolę niezwykle ważną. „Windelband — pisze Christian Krijnen — jest nie tylko uczniem systematyka Lotzego i historyka filozofii K. Fischera — jest także nauczycielem Rickerta, Laska i Baucha"[132]. Dlatego zasług Windelbanda dla rozwoju szkoły badeńskiej przecenić nie sposób. Problem wszakże w tym, że w historii szkoły badeńskiej i w budowaniu jej wielkości nie odgrywa takiej roli, jaką odegrał jego uczeń i następca na katedrze w Heidelbergu Heinrich Rickert. Można zatem zaryzykować twierdzenie, że o ile Wilhelm Windelband uchodzi za twórcę szkoły badeńskiej, o tyle twórcą rzeczywistej wielkości szkoły jest Heinrich Rickert, co dostrzega większość badaczy. Gerhard Lehmann podkreśla, że Rickert jest wielkim systematykiem neokantyzmu. „Należy on jednak także — jak Natorp — do tych neokantystów, którzy od teoriopoznawczego idealizmu dotarli do n e o i d e a l i z m u. Nie w ten sposób, że zarzucił on idealizm, lecz tak, że wzniósł go na wyższe piętro"[133]. Tym samym Lehmann chce powiedzieć, że Rickert jeszcze mocniej akcentuje idealizm niż Windelband. W związku z tym niezwykle interesujące jest to, co ma do powiedzenia na temat klasyfikacji Rickerta jego uczeń Hermann Glockner. „Heinrich Rickert (...) — pisze uczeń Paula Hensela związany później z Heidelbergiem — tylko w swoich czasach fryburskich był neokantystą"[134]. Kiedy zaś charakteryzuje czasy spędzone przez Rickerta w Heidelbergu, podkreśla, że „nie był on już neokantystą w tych dwudziestu latach, lecz systematykiem, który chwyta to, co w najwyższym stopniu osiągalne (*Höchsterreichbaren*)"[135].

Heinrich (John) Rickert urodził się 25 maja 1863 roku w Gdańsku, jako starszy syn — młodszym był Franz Rickert (1872—1939) — Heinricha Edwina Rickerta (1833—1902), pochodzącego z Pucka dziennikarza i posła do Reichstagu, uhonorowanego w roku 1895 tytułem Honorowego Obywatela Miasta Gdańska, oraz Anette Stoddart (1839—1889). W latach 1877—1884 Rickert uczęszczał do słynnego berlińskiego gimnazjum Zum Grauen Kloster, które opuścił jeszcze przed maturą, aby w Berlinie studiować literaturę. Zainteresowały go jednak wykłady Friedricha Paulsena, ale w zasadzie dopiero Wilhelm Windelband, którego słuchał w Straß-

[132] Ch. K r i j n e n: *Nachmetaphysischer Sinn...*, s. 100.

[133] G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 10: *Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts I*. Berlin 1957, s. 53.

[134] H. G l o c k n e r: *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart...*, s. 995.

[135] Ibidem, s. 997.

burgu, wpłynął na jego zajęcie się filozofią. W roku 1886 udał się do Zurychu, gdzie osobiście poznał Richarda Avenariusa, ale już w roku 1886 doktoryzował się u Windelbanda na podstawie pracy *Zur Lehre von der Definition*[136]. Rozprawa jest niezwykle ważna, gdyż stanowi świadectwo przejścia od pozytywizmu do neokantyzmu, a więc opowiedzenie się po stronie Windelbanda. W tym sensie rozprawa doktorska stanowi również punkt wyjścia dalszych analiz.

5 sierpnia 1888 roku, czyli bezpośrednio po habilitacji, Rickert ożenił się z rzeźbiarką Sophie Keibel (1864—1951)[137]. Z tego związku małżeństwo dochowało się czterech synów, którymi byli rzeźbiarz Arnold (1889—1974), Heinrich (1891—1917), który poległ na froncie, a wcześniej studiował filozofię pod kierunkiem Edmunda Husserla, Alfred i artysta złotnik Franz (1904—1991). Po ślubie małżonkowie przenieśli się do Berlina, ale już w grudniu 1889 roku powrócili do Freiburga, gdzie Rickert habilitował się w lipcu 1891 roku na podstawie pracy opublikowanej w następnym roku. Praca habilitacyjna poświęcona była zagadnieniu, które zajmowało Rickerta całe życie, a mianowicie zagadnieniu przedmiotu poznania[138]. Za życia Rickerta książka miała sześć wydań, a co istotne, każde było inne, natomiast od wydania drugiego z roku 1904 nosiła już inny podtytuł, a mianowicie *Wprowadzenie do filozofii transcendentalnej*[139]. Książka opatrzona jest mottem z *Krytyki czystego rozumu*, które — zawierające jednak w wydaniu pierwszym błąd — brzmi: „Jeżeli badamy, jaką to nową własność nadaje naszym przedstawieniom odnoszenie się do pewnego przedmiotu i jaką godność one przez to otrzymują, to znajdujemy, że nie sprawia ono niczego więcej, jak tylko to, iż w pewien sposób nadaje konieczność powiązaniu przedstawień ze sobą i podporządkowuje je pewnemu prawidłu"[140]. W pierwszym wydaniu książka liczyła 91 stron, a w wydaniu drugim już 244 strony, natomiast w wydaniu trzecim, które ukazało się w roku 1915, czyli roku tragicznej śmierci Emila Laska, objętość książki wzrosła do 456 stron[141]. Nie zmieniło się to już wiele, gdyż w wydaniu szóstym z roku 1928, które zarazem jest ostatnim wydaniem

---

[136] H. R i c k e r t: *Zur Lehre von der Definition*. Freiburg im Breisgau 1888. Cytowane według: I d e m: *Zur Lehre von der Definition*. 3. verb. Aufl. Tübingen 1929.

[137] Ojcem żony Rickerta był ziemianin Hermann Keibel (1818—1893), matką Anna Scharlock, a bratem profesor anatomii w Straßburgu Franz Keibel (1861—1929).

[138] H. R i c k e r t: *Der Gegenstand der Erkenntniss. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. Freiburg im Breisgau 1892.

[139] H. R i c k e r t: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 2. verb. und erw. Aufl. Tübingen—Leipzig 1904.

[140] I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. I n g a r d e n. T. 1. Warszawa 1957, s. 364 (B 242/243).

[141] H. R i c k e r t: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 3. völlig umg. und erw. Auflage. Tübingen 1915.

opublikowanym za życia Heinricha Rickerta — rozprawa liczyła 460 stron[142], co jest imponujące wobec 91 stron z wydania pierwszego, ale nie w porównaniu z wydaniem trzecim.

Po habilitacji Rickert podjął pracę na Uniwersytecie we Fryburgu, gdzie w roku 1894 został powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego, natomiast dwa lata później otrzymał we Fryburgu stanowisko profesora zwyczajnego, jako następca innego wielkiego neokantysty, a mianowicie powołanego do Kilonii Aloisa Riehla. W roku 1896 Rickert wydał, sygnowane jako część pierwsza, dzieło poświęcone kwestiom metodologicznym, konkretnie: pokazaniu granic przyrodoznawstwa w kontekście nauk historycznych. Część druga ukazała się drukiem w sześć lat później, w 1902 roku[143]. Natomiast w roku 1899 opublikował bardzo ważną pracę poświęconą naukom o kulturze i naukom przyrodniczym, która nawiązuje do wprowadzonego przez Windelbanda podziału nauk[144]. W późniejszym czasie książka Rickerta stała się również przedmiotem analiz Richarda Hönigswalda, do których przyjdzie jeszcze powrócić[145]. Z czasów pracy na Uniwersytecie we Fryburgu zwrócić należy uwagę na kilka ważnych faktów, a mianowicie fakt habilitowania się Jonasa Cohna (1897) oraz doktoryzowania się pierwszego *de facto* ucznia Rickerta Emila Laska, który promował się na podstawie pracy poświęconej Fichtemu[146]. Ponadto należy podkreślić dwa fakty związane z osobą Martina Heideggera. Pierwszym jest recenzja jego pracy doktorskiej napisanej w roku 1913 pod kierunkiem Arthura Schneidera, drugim zaś — recenzja jego habilitacji. Habilitacja Heideggera miała miejsce w roku 1915, a książka została ogłoszona drukiem rok później. 30 grudnia 1915 Rickert przeniósł się do Heidelbergu jako następca Windelbanda, a jego miejsce we Fryburgu zajmuje Edmund Husserl. W roku 1920 Rickert opublikował polemikę z filozofią życia[147], natomiast rok później — pierwszą i zarazem ostatnią część swego systemu filozofii, jako że następne części nigdy się nie

---

[142] H. R i c k e r t: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. verb. Aufl. Tübingen 1928.

[143] H. R i c k e r t: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Hälfte 1. Freiburg im Breisgau—Leipzig 1896; Hälfte 2. Tübingen—Leipzig 1902.

[144] H. R i c k e r t: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen 1899. Cytowane według: I d e m: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. 6. und 7. Aufl. Tübingen 1926.

[145] R. H ö n i g s w a l d: *Zur Wissenschaftstheorie und -systematik. Mit besonderer Rücksicht auf Heinrich Rickerts „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft"*. „Kant-Studien" 1912, Bd. 17, s. 28—84.

[146] E. L a s k: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*...

[147] H. R i c k e r t: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen 1920.

ukazały[148]. W jubileuszowym roku 1924 Heinrich Rickert ogłosił drukiem rozprawę poświęconą filozofii twórcy transcendentalizmu[149], w roku 1930 zaś — dzieło podejmujące problem ontologii, dedykowane zresztą przyjacielowi Paulowi Henselowi[150]. Książka jest ważna dlatego, że tak jak wcześniej pod wpływem Laska, tak teraz pod wpływem Hartmanna i Heideggera Rickert modyfikuje swe stanowisko w kwestii ontologii. Po latach pracy w Heidelbergu Rickert przeszedł na emeryturę 1 kwietnia 1932 roku, chociaż nie przestał pracować naukowo. W roku 1934 wydał książkę zatytułowaną *Grundprobleme der Philosophie...*, w której po raz kolejny powrócił problem ontologii[151]. Warto ponadto zwrócić uwagę na kilka znaczących artykułów Rickerta. W roku 1900 ukazała się księga jubileuszowa dedykowana Christophowi Sigwartowi, w której Rickert zamieścił artykuł poświęcony zagadnieniu psychofizycznej przyczynowości i psychofizycznemu paralelizmowi[152]. W księdze jubileuszowej opublikowanej z okazji 80. rocznicy urodzin Kunona Fischera zamieścił Rickert niezwykle ważny tekst dotyczący filozofii dziejów[153]. W roku 1909 ukazał się równie znaczący tekst Rickerta zatytułowany *Dwie drogi teorii poznania...*[154], a w dwa lata później na łamach czasopisma „Logos" opublikował artykuł poświęcony logice pojęcia liczby[155]. Heinrich Rickert zmarł 25 lipca 1936 roku, a następnie został pochowany w rodzinnym Gdańsku, na nieistniejącym już niestety cmentarzu św.św. Piotra i Pawła. Po roku 1989 chciano odszukać grób Rickerta, ale wówczas okazało się to niemożliwe, gdyż kiedy w czasach komunistycznych zacierano ślady nie-

---

[148] H. R i c k e r t: *System der Philosophie*. Teil 1: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen 1921.

[149] H. R i c k e r t: *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*. Tübingen 1924.

[150] H. R i c k e r t: *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie...*

[151] H. R i c k e r t: *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie — Ontologie — Anthropologie*. Tübingen 1934.

[152] H. R i c k e r t: *Psychophysiche Causalität und psychophysischer Parallelismus*. In: *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet von Benno Erdmann u.a.* Tübingen—Freiburg im Breisgau—Leipzig 1900, s. 59—87.

[153] H. R i c k e r t: *Geschichtsphilosophie*. In: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*. Hrsg. von W. W i n d e l b a n d. Bd. 2. Heidelberg 1905, s. 51—135.

[154] H. R i c k e r t: *Dwie drogi teorii poznania. Psychologia transcendentalna i logika transcendentalna*. Tłum. T. K u b a l i c a. W: *Neokantyzm badeński i marburski...*, s. 73—119.

[155] H. R i c k e r t: *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur" 1911—1912, Bd. 2, s. 26—78.

mieckiej przeszłości Gdańska, zniszczono wiele małych cmentarzy, a wśród nich także cmentarz, na którym pochowano Rickerta.

Aby zrozumieć fundamentalny zamysł Rickerta, nie trzeba się odwoływać do chronologii jego dzieł, która wprawdzie jest ważna, ale może zostać naruszona. Jak wiadomo, Rickert swój twórczy okres rozpoczął od doktoratu obronionego w roku 1886, a ogłoszonego drukiem w dwa lata później. Natomiast w jubileuszowym roku dwusetnej rocznicy urodzin Kanta ukazała się książka jego autorstwa poświęcona wielkiemu myślicielowi z Królewca. Wystarczy uważnie przeczytać krótkie *Wprowadzenie*, aby zrozumieć zamysł Rickerta i jego filozoficzny program. „Kto — pisze autor *Kant als Philosoph der modernen Kultur* — chce zrozumieć i ocenić jakiegoś filozofa pod względem jego znaczenia dla filozofii, musi pytać o ponadczasową bądź wieczną treść prawdy, która wyraża się w jego dziełach"[156]. Warto podkreślić, że pytanie o ponadczasową czy też wieczną treść prawdy jest oznaką charakterystycznego dla neokantyzmu badeńskiego i marburskiego systematycznego rozumienia filozofii. Rikkert odwołuje się do słów mającego również związek ze szkołą marburską, chociaż niezaliczanego do neokantyzmu, a tym bardziej do szkoły marburskiej, Eugena Kühnemanna (1868—1946). W roku 1903 został on mianowany rektorem założycielem Akademii Królewskiej w Poznaniu (Königliche Akademie zu Posen), która istniała do roku 1919, a w jej miejsce powstał Uniwersytet Poznański. W latach 1906—1936 był profesorem Uniwersytetu we Wrocławiu i w tym czasie promowali się u niego Paul Tillich oraz Siegfried Marck, który należał wprawdzie do uczniów działającego również we Wrocławiu Hönigswalda, ale pracę doktorską pisał pod kierunkiem Kühnemanna. W przedmowie do swej książki o Kancie pisał Kühnemann, że zadanie potomnych polega na tym, aby „wieczną myśl Kanta możliwie jak najbardziej oderwać od przypadkowości jej szkolnej formy i wyrazić ją w powiązaniu z jej czystością"[157]. W nawiązaniu do słów Kühnemanna pisze Rickert dalej: „Kto pod wpływem znacznie rozpowszechnionych modnych nurtów znajduje w tych słowach ekstrawagancję (*Ueberspannung*), ten nie zrozumiał jeszcze, czym jest filozofia jako n a u k a"[158]. Takie stwierdzenie wynika z dwóch przesłanek: z towarzyszącego Rickertowi od początku przekonania, że filozofia jest nauką, oraz z krytyki filozofii życia jako modnych nurtów filozofii[159], co zresztą znalazło wyraz w podtytule książki. Z takiego postawienia sprawy wypływa jednak dla Rickerta wniosek, który pochodzi oczywiście od Win-

[156] H. R i c k e r t: *Kant als Philosoph der modernen Kultur...*, s. 1.

[157] E. K ü h n e m a n n: *Kant*. Bd. 1: *Der europäische Gedanke im vorkantischen Denken*. München 1923, s. V.

[158] H. R i c k e r t: *Kant als Philosoph der modernen Kultur...*, s. 1.

[159] H. R i c k e r t: *Die Philosophie des Lebens...*

delbanda, a sięga do myśli jeszcze wcześniejszej, a mianowicie do poglądów nauczyciela Windelbanda — Lotzego, który swą myśl wyraził następująco: „(...) żaden rzeczywiście żyjący człowiek nie jest tylko filozofem i nie bada tylko prawdy. Każdy żyje zarazem w bardziej rozległej (*umfassenderen*) kulturze i dlatego musi chcieć także wiedzieć, jaką rolę odgrywa filozofia w całości życia kulturowego, w które zarówno ona jako rzeczywista nauka, jak i on sam pozostają ciągle wpleceni"[160]. Z tego powodu Kant jest nie tylko teoretykiem poznania, jak chcą tego marburczycy, lecz staje się teoretykiem kultury.

W swym doktoracie Rickert podjął kilka problemów, o których pisał w *Przedmowie do wydania trzeciego*, stwierdzając: „(...) moja dysertacja doktorska zawiera już pierwsze zaczątki myśli, które zostały później udoskonalone w moich książkach o »granicach przyrodniczego tworzenia pojęć«, o »naukach o kulturze i naukach przyrodniczych« i o »problemie filozofii dziejów«"[161]. Tym samym rozprawa *Zur Lehre von der Definition* stanowi *de facto* punkt wyjścia filozofii Rickerta, chociaż zdawać by się mogło, że jest to dopiero *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Rickert nie kryje, że w swej książce korzysta z metody Windelbanda, a nawet impuls do badań nad definicją pochodzi od jego nauczyciela. Tym samym potwierdza, że punktem wyjścia jego badań jest stanowisko Windelbanda, a więc potwierdza zarazem swój neokantyzm. Pytanie, jakie stawia sobie autor, brzmi: „(...) z jakiego dążenia ludzkiego myślenia powstała definicja?"[162]. Pytanie to stawia Rickert w kontekście teorii Arystotelesa, nawiązującego do niego Friedricha Überwega, Hermanna Lotzego i Christopha Sigwarta. Autor przywołuje jednak niezwykle ciekawą myśl Kanta, że „pod rządami rozumu poznania nasze nie mogą w ogóle tworzyć rapsodii, lecz muszą stanowić system"[163]. Zatem ujawnia się tu systemowy charakter filozofii w rozumieniu Rickerta. „Człowiek przednaukowy, ateoretyczny — pisze w tym kontekście — zadowala się zbiorem (*Aggregat*) wiadomości, których potrzebuje w codziennym życiu. Człowiek naukowy dąży do tego, aby ze zbioru wiadomości, które posiada, powstał system, i każdy rzeczywisty postęp w nauce stanowi dla niego krok do tego celu"[164]. Drugie pytanie, jakie stawia Rickert w rozprawie doktorskiej, brzmi: jak definicja musi oddać ogólne znaczenia słów bądź przedstawień?. Na tak postawione pytanie Rickert odpowiada: „(...) definicja ma określić istotne cechy przedmiotów i na ich

[160] H. Rickert: *Kant als Philosoph der modernen Kultur*..., s. 2.
[161] H. Rickert: *Zur Lehre von der Definition*. 3. verb. Aufl. ..., s. X.
[162] Ibidem, s. 9.
[163] I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. T. 2. Warszawa 1957, s. 577 (B 860).
[164] H. Rickert: *Zur Lehre von der Definition*. 3. verb. Aufl. ..., s. 23.

podstawie utworzyć pojęcie"[165]. Autor analizuje trzy rodzaje definicji, a mianowicie definicje prawnicze, definicje przyrodnicze i definicje matematyczne, po czym rozważa je w kontekście tworzenia pojęć, a konsekwencją jest rozważenie relacji między definicją a pojęciem.

Kolejną niezwykle ważną cechą definicji, która nie jest rozumiana w znaczeniu nadanym jej przez Arystotelesa, jest związek między definicją i pojęciem. I właśnie ten związek analizuje Rickert. Wychodzi on od zaakcentowania faktu, że definicja może być rozumiana albo jako akt definiowania, albo jako produkt (*definitum*). W tym drugim znaczeniu definicja „jest w pełni identyczna z pojęciem"[166]. W związku z tym rozróżnia dalej Rickert między definicją analityczną i definicją syntetyczną, a obie łączy z sądem. Jest to istotne z tego względu, że w swej filozofii odwołuje się nieustannie do sądu oraz do przyznania mu należnego miejsca w poznaniu, czemu daje wyraz już w pierwszym zdaniu *Przedmowy* do pierwszego wydania *Der Gegenstand der Erkenntniss*. „Dzieło — pisze tam Rickert o książce, którą będzie tworzył niemal całe życie — powstało z badań nad sądem"[167]. Problem sądu znalazł też wyraz, o czym będzie jeszcze mowa, w opublikowanym w 1912 roku dziele Laska, poświęconym temu zagadnieniu, które w rezultacie urasta do jednego z najważniejszych zagadnień filozofii szkoły badeńskiej[168]. Wiąże się z tym także sprzeciw wobec wszelkiego rodzaju intuicjonizmu, którego Rickert upatrywał przede wszystkim w filozofii życia oraz w fenomenologii. W odniesieniu do filozofii życia napisał: „(...) najbardziej ogólna tendencja życiowa kieruje się ku temu, co bezpośrednie, naocznościowe, intuicyjne w ogóle, w przeciwieństwie do wszelkiego »unieruchamiającego« (*tötenden*) pojęcia"[169]. Na marginesie warto dodać, że w tym kontekście interesujący jest tytuł rozdziału trzeciego książki poświęconej polemice z filozofią życia, który brzmi: „Brak pryncypiów (*Prinzipienlosigkeit*) intuicyjnej filozofii życia"[170]. Fakt, że Rickert był przeciwnikiem intuicjonizmu, wyraził również Hermann Glockner, który tak wypowiedział się o Rickercie: „(...) przeciwko Husserlowi polemizował on z zadziwiającą gwałtownością. Wszystko było intuicjonizmem, a kto chce oglądu, niech lepiej idzie do kina"[171]. Stąd wynika, nawiązujące do Windelbanda, a pośrednio do Kanta, wyakcentowanie roli sądu. „Zatem

---

[165] Ibidem, s. 29.

[166] Ibidem, s. 48.

[167] H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntniss. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz...*, s. V.

[168] E. Lask: *Die Lehre vom Urteil*. Tübingen 1912.

[169] H. Rickert: *Die Philosophie des Lebens...*, s. 35.

[170] Zob. ibidem, s. 34.

[171] H. Glockner: *Heidelberger Bilderbuch. Erinnerungen...*, s. 19.

w ten sposób — wyjaśnia autor *Zur Lehre von der Definition* znaczenie definicji — definicja syntetyczna, która łączy cechy, ukazuje się nam jako akt myślowy, który definicja analityczna musi tylko odwrócić, aby pojęcie rozłożyć na swoje sądy. Stosownie do tego definicję syntetyczną możemy określić jako p r z e j ś c i e o d s ą d u d o p o j ę c i a i odwrotnie — definicję analityczną, która znowu izoluje cechy, jako p r z e j ś c i e o d p o j ę c i a d o s ą d u"[172]. Ujawnia się więc w rozumowaniu Rickerta nowe rozumienie pojęcia, które wzbudziło sprzeciw Christopha Sigwarta. Jest to istotne dlatego, że sam fakt sporu z Sigwartem, uznanym logikiem przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku, stanowi istotny wyznacznik filozofii Rickerta[173].

Problem podjęty w rozprawie doktorskiej powraca w habilitacji Rikkerta, która stanowi bez wątpienia najważniejsze jego dzieło. Co bardzo ważne, problematyka teoriopoznawcza zostaje tu — zgodnie z duchem Kanta i Lotzego — ujęta jako problematyka postmetafizyczna. „Temat ugruntowania poznania — zauważa w tym kontekście Christian Krijnen — sprowadza się więc do teoretyczno-pryncypialnej (*prinzipientheoretische*) tematyki ważności"[174]. Wobec tego filozofia Rickerta nie jest nienaukową teorią poznania, lecz jako teoria poznania uprawiana z perspektywy transcendentalnej tematyzuje problematykę ważności, stawiając sobie za cel nadrzędny naukowe ugruntowanie poznania. Kiedy więc Rickert pisze *Der Gegenstand der Erkenntniss...*, poszukiwany przedmiot nie jest przedmiotem poznania w znaczeniu „rzeczy świata zewnętrznego"[175], tym bardziej że — jak zauważa Rickert — „»naiwny« człowiek nie widzi tu żadnego problemu"[176]. Zatem nie chodzi Rickertowi o przedmiot poznania, bo przedmiotem poznania jest „problematyka ważności jako wręcz filozoficzny temat, to znaczy jako przedmiot filozoficzny"[177]. Problematyka ważności *resp*. wartości stanowi fundamentalny problem neokantyzmu szkoły badeńskiej, a Heinrich Rickert, uznając ją za fundamentalny problem własnych badań, przyczynił się do tego, że problematyka ugruntowania zyskała niezwykle ważne miejsce wśród podejmowanych przez myślicieli przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku problemów filozoficznych. Również Siegfried Marck dostrzega odmienność Rickertowego rozumienia przedmiotu i mówi o dwóch jego ujęciach, to znaczy

---

[172] H. R i c k e r t: *Zur Lehre von der Definition*. 3. verb. Aufl. ..., s. 49.

[173] Problem podejmuje także w H. R i c k e r t: *Zur Theorie der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" 1894, Bd. 18, s. 277—319.

[174] Ch. K r i j n e n: *Nachmetaphysischer Sinn...*, s. 43.

[175] H. R i c k e r t: *Der Gegenstand der Erkenntniss...*, s. 1.

[176] Ibidem.

[177] Ch. K r i j n e n: *Nachmetaphysischer Sinn...*, s. 128.

o dwóch teoriach przedmiotu, a mianowicie o konieczności odróżnienia „teorii *modelu* przedmiotu od jego właściwej teorii przedmiotu"[178]. To bardzo ważne w kontekście późniejszych prac Rickerta, w których autor — niejako pod wpływem Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera — zwraca się do ontologii, publikując *Die Logik des Prädikats...* Już w przedmowie do książki Rickert przywołuje tych dwóch wybitnych reprezentantów nowej ontologii[179]. Przedmiotem analiz w *Die Logik des Prädikats...* jest próba pogodzenia teorii poznania z nową ontologią. „Tylko późny Rickert i Zocher — podkreśla w tej sytuacji Manfred Brelage — poszukiwali przezwyciężenia krytycystycznej tezy o niezależności krytyki poznania także względem nowej ontologii"[180]. Sam Rickert daje wyraz swemu rozumieniu ontologii, kiedy pisze: „(...) przede wszystkim ontologia jest nauką o predykacie świata (*Weltprädikat*), albo dokładniej: o predykatach świata w ich wielości"[181].

Złożoność problematyki przedmiotu poznania, która sama w sobie stanowić może przedmiot rozległych analiz, ujawnia się już w fakcie zmieniającej się struktury dzieła, a co za tym idzie — wzrastającej objętości. Dzieło stopniowo się rozrastało i komplikowała się jego struktura, ponieważ Rickert włączał w nie coraz to nowe obszary zagadnień. Wydanie drugie różni się od pierwszego nie tylko objętością. Rickert bowiem wprowadził nowy podział na rozdziały, którego nie było w wydaniu pierwszym, rozwinął zwłaszcza analizy pojęcia poznania, poświęcając im rozdział trzeci i czwarty. Wiąże się to z faktem opublikowania książki poświęconej tworzeniu pojęć w przyrodoznawstwie. Z kolei wydanie trzecie nie rozpoczyna się tak, jak wydanie drugie dzieła, gdyż zawiera odwołanie Rickerta do jego artykułu z „Kant-Studien" poświęconego zagadnieniu dwóch dróg teorii poznania, który dodatkowo został wpleciony w rozdział czwarty. Kwestia odmienności poszczególnych edycji, chociaż oczywiście największe różnice występują między wydaniami pierwszym, drugim i trzecim, stanowi dobitne świadectwo złożoności podejmowanego przez Rickerta zagadnienia, które w istocie nie jest problemem teoriopoznawczym, lecz problemem aksjologicznie rozumianego ugruntowania teorii poznania. „Także u Rickerta — podkreśla w tych okolicznościach Hans-Dieter Häußer — prymat tego, co praktyczne, stanowi motyw przewodni jego koncepcji teoriopoznawczej; gnoseologii przypada zadanie wykazania ufundowania bytu w obowiązu-

---

[178] S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 1. Tübingen 1929, s. 5—6.

[179] Zob. H. Rickert: *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie...*, s. 10.

[180] M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 92.

[181] H. Rickert: *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie...*, s. 156.

jących normach, aby dzięki temu uwyraźnić związki konstytuujących rzeczywistość wartości. Celem tego wykazania jest połączenie konstytutywnych odniesień wartości w system filozofii"[182].

Przytoczona myśl, której autorem jest Hans-Dieter Häußer, zawiera kilka niezwykle istotnych elementów filozofii Rickerta. Kiedy publikuje on *Der Gegenstand der Erkenntnis*, nie chodzi mu o przedmiot w poznaniu, lecz raczej o model przedmiotu, a pośrednio — również o podmiot w relacji do przedmiotu. Taka wykładnia powoduje jednak, że zgodnie z wykładnią Lotzego ujawnia się aksjologiczny charakter poznania. „Tak jak dla marburczyków — stwierdza w związku z tym Manfred Brelage — tak też dla Rickerta podmiot teoriopoznawczy jest podmiotem obowiązujących syntez-sądów (*gültiger Urteils-Synthesis*). Tak jak dla Cohena, również dla Rickerta podmiot teoriopoznawczy stanowi także ogół (*Inbegriff*) tych logicznych sprawności, na których polega przedmiotowość wszystkich poznanych przedmiotów"[183]. Pytanie o przedmiotowość poznania jest więc pytaniem o kryterium poznania, ale Rickert daje temu wyraz, choć jeszcze niezbyt wyraźnie, dopiero w trzecim wydaniu *Der Gegenstand der Erkenntnis*. „Nasze pytanie — stwierdza Rickert — brzmi: czym jest przedmiot poznania niezależny od podmiotu albo dzięki czemu poznawanie zyskuje swą obiektywność?"[184]. Wyraźniej kwestia ta ujawnia się w wydaniu szóstym, w którym Rickert stwierdza, że przedmiot w jego rozumieniu jest miarą obiektywności poznania. „Nasze pytanie — pisze Rickert, modyfikując nieco sformułowanie z wydania trzeciego — brzmi: czym jest przedmiot niezależny od podmiotu jako k r y t e r i u m (*Maßstab*) albo dzięki czemu poznawanie zyskuje swą obiektywność?"[185]. Takie, a nie inne rozumienie przedmiotu poznania wynika z rozumienia poznania samego, o którym w roku 1909 Rickert napisał, że „słowa »poznawanie« używamy w najszerszym rozumieniu"[186]. Z tego powodu też rację ma Häußer, który jest zdania, że zmienia się tu wyraźnie rozumienie przedmiotu, i pisze: „(...) dlatego podmiot jako podstawa ważności (*Subjekt qua Geltungsbasis*) nie może już być więcej obiektywizującym podmiotem, świadomością w ogóle albo podmiotem teoriopoznawczym"[187]. Rickert mówi o tym wyraźnie w *Der Gegenstand*

---

[182] H.-D. H ä u ß e r: *Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformation des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus*. Bonn 1989, s. 45.

[183] M. B r e l a g e: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 100.

[184] H. R i c k e r t: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. 3. Aufl. ..., s. 1.

[185] H. R i c k e r t: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. 6. Aufl. ..., s. 1.

[186] H. R i c k e r t: *Dwie drogi teorii poznania...*, s. 73.

[187] H.-D. H ä u ß e r: *Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand...*, s. 45.

der Erkenntnis: „Podmiot (...) można określić tylko jako bezimienną, ogólną, bezosobową świadomość i tylko niezależny od niej, transcendentny świat może stać się problemem teorii poznania"[188]. Właśnie dlatego teoria poznania musi się odnosić do transcendentnego świata wartości, a podmiot tak rozumianej teorii poznania nie może być identyfikowany ze świadomością empiryczną. „Jest to — stwierdza Brelage — ten podmiot, dla którego wszystkie przedmioty, i to także wszystkie konkretne przedmioty-ja (*Ich-Objekte*), są »możliwymi« przedmiotami. Podmiot teoriopoznawczy jest więc korelatem świata, jako ogół (*Inbegriff*) przedmiotów możliwego doświadczenia, przy czym do świata należą także wszystkie konkretne podmioty w swej konkretności"[189]. Zarazem jednak Rickert nieustannie podkreśla znaczenie teorii poznania, a czyni to nawet w jednym ze swych najpóźniejszych tekstów, jakim jest *Autoprezentacja*, w którym podkreśla, że „filozofia naukowa musi się o p i e r a ć na t e o r i i p o z n a n i a. Rzeczowo oznacza to: kto chce naukowo ująć całość świata, musi sobie najpierw zdawać sprawę z tego, na czym w ogóle polega naukowe poznawanie. Tylko w ten sposób filozofia może iść »pewną drogą nauki«"[190].

Oczywiście, tak pojęte rozumienie filozofii wymaga odpowiedzi na pytanie nurtujące filozofów od czasów Diltheya, który wprowadził rozróżnienie między naukami przyrodniczymi i naukami humanistycznymi, a mianowicie pytanie o relację nauk humanistycznych do nauk przyrodniczych. Problem odrębności nauk humanistycznych podjął Rickert za Windelbandem, który zmodyfikował klasyfikację Diltheyowską. O ile Windelband poświęcił zagadnieniu podziału nauk zasadniczo dwa teksty zamieszczone następnie w *Präludien*..., a mianowicie jeden z roku 1882[191] i drugi z roku 1894[192], o tyle Rickert napisał na ten temat dwie książki. Pierwsza z nich ma charakter systematycznej rozprawy i dotyczy granic przyrodoznawczego tworzenia pojęć, druga — różnicy między naukami o kulturze a naukami przyrodniczymi. Kwestia relacji między tymi naukami wiąże się ściśle z Rickertowskim rozumieniem poznania, który — jak każdy krytycysta — jest zdecydowanym przeciwnikiem teorii odbicia bądź też odwzorowania. Poznanie nie jest odbiciem rzeczywistości, lecz jej przekształceniem. „W każdym więc razie — zaznacza Rickert — także w odniesieniu do transcendentnego pojęcia prawdy poznawanie przez

---

[188] H. R i c k e r t: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. 6. Aufl. ..., s. 49.

[189] M. B r e l a g e: *Studien zur Transzendentalphilosophie*..., s. 101.

[190] H. R i c k e r t: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*..., s. 245.

[191] W. W i n d e l b a n d: *Normy i prawa przyrody*. Tłum. A. M o r d k a. W: *Neokantyzm badeński i marburski*..., s. 21—45.

[192] W. W i n d e l b a n d: *Geschichte und Naturwissenschaft*. In: I d e m: *Präludien*..., s. 136—160.

logikę musi być rozważane przede wszystkim nie jako odwzorowywanie (*Abbilden*), lecz tylko jako przekształcanie (*Umbilden*) przez pojęcie bezpośrednio danego materiału"[193]. Rickert bardzo mocno podkreśla, że to właśnie Immanuel Kant, twórca transcendentalizmu, jest filozofem odrzucającym teorię odbicia. „Poznawanie — pisze Rickert w okolicznościowej księdze wydanej z okazji dwusetnej rocznicy urodzin myśliciela z Królewca — według Kanta nie jest odwzorowywaniem (*Abbilden*) istniejących w sobie przedmiotów, lecz kształtowaniem treści zgodnie z regułami, które obowiązują"[194].

Kwestia poznania w rozumieniu Rickerta komplikuje się jeszcze bardziej, kiedy uznaje on za fakt wydawanie sądów przez świadomość. „Każde poznanie — pisze Rickert — opiera się nie tylko na »świadomości w ogóle«, lecz na sądzącej świadomości w ogóle i dlatego także na oceniającym prawdę ponadindywidualnym teoriopoznawczym podmiocie"[195]. Pojęcie „świadomość sądząca w ogóle" wprowadził Rickert w pierwszym wydaniu *Der Gegenstand der Erkenntniss*, podkreślając, „że jako ludzie teoretyczni jesteśmy także powiązani ze światem wartości, który stanowi kryterium naszego sądzenia, i dlatego słusznie powinniśmy stawiać sobie zadanie odkrywania przez poznawanie porządku, od którego jesteśmy tak samo zależni, jak wola działającego człowieka od otaczającego go świata zewnętrznego"[196]. To nawiązanie do świata wartości ma swą przyczynę w wyznawanym przez Rickerta prymacie rozumu praktycznego, który stanowi odniesienie do Fichtego, ale też do Rudolpha Hermanna Lotzego. W innym miejscu Rickert podkreśla ścisły związek rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego, nie rezygnując z akcentowania prymatu rozumu praktycznego, chociaż wiąże go z filozofią Kanta. „W gruncie rzeczy — wyjaśnia Rickert — wszelka filozofia, która chce być nauką, jest teoretyczna i tylko w takim stopniu, w jakim da się oddzielić część teoretyczną od części praktycznej, ta druga zawiera teorię człowieka praktycznego. (...) Kant mówił o »prymacie rozumu praktycznego«. To, co on oznacza, musimy rozumieć nie tylko jako właściwą filozofię praktyczną, to znaczy jako etykę, ale uznawać także w odniesieniu do nauki o bycie świata w ogóle"[197]. Takie ujęcie łączy filozofię Kanta z myślą Lotzego, niemniej jednak Rickert podkreśla złożony charakter dokonanego przez Lotzego rozróżnienia. „Dlatego z całą pewnością — twier-

[193] H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. 6. und 7. Aufl. ..., s. 29.

[194] H. Rickert: *Kant als Philosoph der modernen Kultur*..., s. 156—157.

[195] H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*..., Hälfte 2, s. 669—670.

[196] H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntniss*..., s. 78.

[197] H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*..., s. 243—244.

dzi Rickert w *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*... — nie jest to słuszne, kiedy Lotze w jednym z najbardziej wnikliwych rozdziałów swej *Logiki* Platońskie idee interpretuje jako to, co obowiązuje (*gilt*), w przeciwieństwie do tego, co jest. Właśnie ta myśl jest raczej całkowicie nieplatońska: według Platona idee są tym, co rzeczywiście bytujące. Tym bardziej cenne jest rozróżnienie Lotzego między bytem i ważnością (*Gelten*) w teorii wiedzy, w której powinna się wyrażać tendencja nowożytnego przyrodoznawstwa, tak jak rozwinęło się ono od czasów renesansu. Przedstawienia istnieją, sądy obowiązują"[198].

W ten sposób teoria poznania, czy też krytyka poznania, staje się logiką ważności. Rickert podkreślał to już w roku 1909 w artykule zamieszczonym na łamach „Kant-Studien", w którym analizował problem teorii poznania. „Teoria poznania — pisał tam — jako nauka o wartościach teoretycznych nigdy o to nie pyta (o to, co jest i jak jest — AJN). Jej problemem są wyłącznie wartości, które muszą obowiązywać, jeżeli odpowiedzi na pytanie, co jest, w ogóle mają mieć jakiś sens (...)"[199]. Jeszcze inaczej wyjaśnia tę kwestię Manfred Brelage. „Jednakże według Rickerta — stwierdza autor *Studien zur Transzendentalphilosophie* — nie transcendentny byt, lecz transcendentna powinność stanowi wzorzec miary (*Richtmaß*) poznania, a więc jego »przedmiot«, to znaczy to, do czego musi się kierować poznawanie i co nadaje obiektywność naszym przedstawieniom"[200]. Zresztą kwestia ta pozostaje w całkowitej zgodzie z jego programem filozofii transcendentalnej, wyrażonym na kartach *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Przy okazji warto podkreślić, że czytelnik na konkretnym zdaniu może analizować ewolucję poglądów Rickerta. W pierwszym wydaniu zdania tego nie ma, a w drugim czytamy: „Badanie, które zajmuje się tym, co transcendentne, w ten sposób, że poszukuje ono jego znaczenia dla obiektywności, nazywamy transcendentalnym i dlatego filozofia poznawania wychodząca od problemu transcendencji może zostać określona jako filozofia transcendentalna"[201]. Natomiast w wydaniu trzecim z roku 1915 zdanie to już jest rozbudowane i ma postać niemal taką samą jak w edycjach późniejszych, choć autor dokonuje jeszcze kolejnej drobnej modyfikacji w następnych wydaniach (tekst pogrubiony oznacza modyfikację wydania poprzedniego). „Badanie, które zajmuje się tym, co transcendentne, w ten sposób, że poszukuje ono jego znaczenia dla obiektywności **albo pyta o transcendentne przedmioty po-**

[198] H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*..., Hälfte 1, s. 97.

[199] H. Rickert: *Dwie drogi teorii poznania*..., s. 103.

[200] M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*..., s. 95.

[201] H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. 2. Aufl. ..., s. 16—17.

znania, nazywamy transcendentalnym i dlatego filozofię poznawania wychodzącą od problemu transcendencji **najlepiej** określić jako filozofię transcendentalną"[202]. Tymczasem w wydaniu czwartym i piątym z roku 1921, a później w wydaniu szóstym czytamy: „Badanie, które zajmuje się tym, co transcendentne, w ten sposób, że poszukuje ono jego znaczenia dla obiektywności albo pyta o transcendentne przedmioty **jako ostateczne kryteria** poznania, nazywamy transcendentalnym i dlatego filozofię poznawania wychodzącą od problemu transcendencji najlepiej określić jako filozofię transcendentalną"[203]. Przy okazji wyłoniła się tu jeszcze jedna kwestia, którą Rickert z perspektywy swej filozofii transcendentalnej uznaje za niezwykle ważną, a o której mówi dopiero w wydaniu trzecim. „Kto — pisze nieco wcześniej Rickert — realność przestrzennego świata zewnętrznego albo »rzeczy poza nami« uznaje za problem filozoficzny, ten niczego jeszcze nie zrozumiał z teorii poznania"[204].

Kwestia poznania jest niezwykle złożona, gdyż okazuje się, że klasyfikacja nauk — stanowiąca dla badeńczyków niezwykle ważny element ich myśli — wynika z rozumienia filozofii, a rozumienie filozofii pozostaje w ścisłym związku z klasyfikacją nauk. „Oczywiście — pisze Rickert, podsumowując niejako swe rozważania nad tworzeniem pojęć — naukę i moralność, sztukę i religię możemy traktować nie tylko historycznie, lecz także przyrodniczo, to znaczy z jednej strony analizować jednorazowy rozwój tych przedmiotów, z drugiej strony poszukiwać ogólnych pojęć bądź praw, pod które podpada wszelkie naukowe badanie, wszelkie moralne dążenie, wszelka artystyczna twórczość i rozkoszowanie się (*Geniessen*), i wszelkie religijne odczuwanie. Ale jeśli przy tej okazji zamierzamy także odpowiedzieć na wszystkie nasuwające się pytania, to ciągle pozostają jeszcze problemy wartości, a te stanowią właściwy obszar pracy filozofii. Wprawdzie nie zawsze filozofia ogranicza się tylko do tych problemów i naturalnie także dzisiaj nie czyni tego w tym znaczeniu, że rozważa tylko wartości. Rozdział między postępowaniem przyrodniczym, historycznym i filozoficznym należy przeprowadzić jedynie pojęciowo. Ale z tego powodu nie ma on mniejszej wartości dla określenia problemów filozoficznych"[205]. Rickert potwierdza tym samym, że w zasadzie przedmiotem filozofii są wartości, co odsyła do Lotzego i Windelbanda. O ile jednak Windelband, odróżniając się w podziale nauk od Diltheya, dzielił

[202] H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. 3. Aufl. ..., s. 22.

[203] H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. 6. Aufl. ..., s. 22.

[204] H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. 3. Aufl. ..., s. 20. Idem: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. 6. Aufl. ..., s. 22.

[205] H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*..., Hälfte 2, s. 706.

nauki na nomotetyczne i idiograficzne, o tyle Rickert modyfikuje jego stanowisko i w przedmowie do szóstego i siódmego wydania mówi o metodzie *resp*. generalizującej i indywidualizującej. „Raczej mówię — zaznacza — o metodzie generalizującej i indywidualizującej, i ciągle z naciskiem akcentowałem to, że nie chodzi tu o absolutne przeciwieństwo, lecz o względną różnicę"[206]. Podobnie w *System der Philosophie* mówi Rickert o ujęciu indywidualizującym i generalizującym[207]. Jednakże, jak podkreśla, ani jedno, ani drugie nie wiąże się z odwzorowaniem rzeczywistości, co jest z kolei ważne dlatego, że potwierdza złożony charakter teorii poznania w ujęciu Rickerta. Inna sprawa, że Rickert utwierdza się w przekonaniu, że cała trudność wynika również z kłopotów, jakich przysparza udzielenie prostej odpowiedzi na pytanie o przedmiot poznania. Warto to podkreślić, gdyż ostatecznie w *Autoprezentacji* Rickert akcentuje fakt, że istnieje postępowanie inne od generalizującego i charakteryzuje je w sposób następujący: „Zalicza się takie dyscypliny do »nauk humanistycznych« i przeciwstawia później naukom przyrodniczym. Ale wyrażenie to jest mało precyzyjne. Są to raczej dyscypliny historyczne, w których nie można postępować na podstawie racji czysto logicznych, jak w przyrodoznawstwie, to znaczy nie można postępować generalizująco. Dadzą się one rozumieć raczej tylko ze względu na indywidualizujące przedstawienie swych obiektów. Ale dla postępowania indywidualizującego nie ma miejsca w teorii wiedzy Kanta"[208]. Tym samym autor powtarza tu dokonane już w *Die Grenzen*... rozróżnienie między naukami przyrodniczymi i naukami o kulturze, które później zostało spopularyzowane w tekście *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*.

Problem filozofii Rickerta wiąże się zatem ściśle, jak już powiedziano, z próbą odpowiedzi na pytanie o przedmiot poznania, który jest tu jednak rozumiany w świetle wartości. „Przedmiotem poznania — pisze Rickert już w pierwszym wydaniu *Der Gegenstand der Erkenntnis*. — nie jest przecież nic innego jak ogół uznanych za twierdzące wartości prawdy"[209]. Przekonaniu temu, które wyraża się w odpowiedzi na pytanie, jak rozumieć filozofię, dał Rickert wyraz później, w pierwszym tomie swego systemu filozofii (pozostałe nigdy się nie ukazały). Podkreśla tam Rickert po raz kolejny wagę pytania o przedmiot poznania. „Jak w ogóle — pisze tam — myślimy coś tak, że staje się ono przedmiotem poznania? Albo: jak my-

[206] H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. 6. und 7. Aufl. ..., s. VII. Rozróżnienie między postępowaniem indywidualizującym i generalizującym pojawia się także w Idem: *Geschichtsphilosophie*..., Bd. 2, s. 51—135.

[207] H. Rickert: *System der Philosophie*. Teil 1..., s. 7.

[208] H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*..., s. 251—252.

[209] H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntniss*..., s. 83.

ślimy teoretycznie i czym jest teoretycznie pomyślany przedmiot? Musimy to wiedzieć, ponieważ z pewnością jest tak, że w filozofii mamy do czynienia nie tylko z materiałem teoretycznym, to znaczy nie tylko o myśleniu, tak iż z pewnością wszystko, a więc także to, co ateoretyczne (*Atheoretische*), musi ona sprowadzić do teoretycznej formy albo myśleć to teoretycznie, tak że wchodzi to do nauki"[210]. Oznacza to, że zdaniem Rickerta — co pozostaje w całkowitej zgodzie z myślą Windelbanda i wyznacza kierunek myślenia badeńczyków — filozofia kieruje się do tego, co obowiązuje, do świata wartości. Tym samym, jak słusznie podkreśla Andrzej Przyłębski, Rickert wysuwa postulat „odniesienia do wartości"[211]. To odniesienie do wartości pojawia się już w *Die Grenzen...*, gdzie Rickert wielokrotnie podkreśla ten fakt, na przykład kiedy pisze: „Pytamy tylko o to, jak niepowtarzalność może stanowić podstawę jedności, a wtedy odpowiedź musi brzmieć tak, że indywidua (*In-dividuen*) są stale do wartości odniesionymi indywiduami"[212]. W tym samym miejscu zaznacza, że „jedność osobowości nie jest żadną inną, jak tylko jednością odniesionego do wartości indywiduum w ogóle"[213]. Mając wszakże na względzie odniesienie do wartości, Rickert stawia pytanie: „(...) co to jednak oznacza, że obiekt jest odniesiony do wartości, nie będąc oceniony jako wartościowy albo niewartościowy (*werthfeindlich*)?"[214]. Tym samym filozofia kieruje się do obowiązujących, czy też mających ważność — tu ujawnia się trudność z tłumaczeniem terminu *Geltung* na język polski — wartości, a więc *de facto* staje się filozofią kultury. Interesujące w tym kontekście jest to, o czym wspomina Heinrich Levy, że już w roku 1908 Hugo Münsterberg — kolega Rickerta, również urodzony w Gdańsku — przedstawił system wartości obejmujący wszystkie obszary kultury[215]. Zresztą sam Rickert podkreśla, że filozofia musi się zajmować wartościami w kulturze. „Kultura — pisze w tekście poświęconym Kantowi — stanowi ogół dóbr, które pielęgnujemy ze względu na ich wartości. Dlatego wgląd w ich istotę może zyskać filozofia wartości, która poszukuje najpierw zrozumienia każdej jednostkowej dziedziny wartości w jej odrębności"[216].

---

[210] H. Rickert: *System der Philosophie*. Teil 1..., s. 50.

[211] Zob. A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*. Poznań 1993, s. 41.

[212] H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung...*, Hälfte 2, s. 351—352.

[213] Ibidem, s. 352.

[214] Ibidem, s. 364.

[215] H. Münsterberg: *Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung*. Leipzig 1908. Zob. H. Levy: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie...*, s. 65.

[216] H. Rickert: *Kant als Philosoph der modernen Kultur...*, s. 7.

To, do czego w rezultacie dochodzi Rickert w swym namyśle nad filozofią, wynika ze sposobu jego rozumienia filozofii. To zaś jest istotne, wiąże się bowiem z Rickertowym rozumieniem filozofii jako systemu filozoficznego, w czym zbliża się on do Hegla, chociaż oczywiście kwestia ta pozostaje dyskusyjna[217]. Przedmiotem filozofii nie jest rzeczywistość ujęta w jakimś określonym aspekcie, lecz rzeczywistość jako całość. Rickert, wielki miłośnik literatury, zwłaszcza zaś Goethego, na początku swego *System der Philosophie*[218] odwołuje się do cytatu z Nietzschego z *Zmierzchu bożyszcz*... (1889), w którym krytykuje on filozofię systemową. „Nie ufam wszystkim systematykom — zastrzega się Nietzsche — i schodzę im z drogi. Wola systemu jest niedostatkiem rzetelności (*Rechtschaffenheit*)". Jest to tłumaczenie następującego fragmentu tekstu oryginalnego: „Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Wege. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit"[219]. W polskim tłumaczeniu fragment ten brzmi następująco: „Nie ufam systematykom i schodzę im z drogi. Wola, by zbudować system, jest niedostatkiem prawości"[220]. Co jest interesującego w tym cytacie z Nietzschego w świetle Rickerta rozumienia filozofii? Kilka kwestii, spośród których pierwsza jest najważniejsza. Nie tylko Nietzsche sprzeciwia się systemowi filozoficznemu, gdyż wcześniej, w odniesieniu do systemu Hegla, uczynił to Søren Kierkegaard, a później jako wielki przeciwnik filozofii systemowej ujawnia się Nicolai Hartmann. Zatem, z czym wiąże się kwestia druga, można założyć, że spór dotyczy raczej nie tego, czy filozofia ma być systemowa czy też nie, lecz rozumienia terminu „system". To jednakże nie zmienia faktu, że — i to można uznać za kwestię trzecią — jest tu jawne nawiązanie do Hegla i również ono wyznacza rozumienie filozofii.

Ciekawe, że Münsterberg już w przedmowie do wspomnianej pracy z roku 1908 pisał: „Tym, czego dzisiaj brakuje naszemu filozofowaniu, jest zamknięty w sobie system czystych wartości; dopiero wtedy filozofia może się stać znowu nową rzeczywistą siłą życiową, jak bardzo długo miało to miejsce wyłącznie w odniesieniu do przyrodoznawstwa"[221]. Tym samym, podobnie jak Rickert, uznaje, że filozofia musi przyjąć postać systemu filozoficznego, co wszakże wymaga namysłu nad rozumieniem systemu. „Model systemu Hegla — słusznie zauważa Christian Krijnen —

---

[217] Zob. na ten temat Ch. K r i j n e n: *Philosophie als System*...

[218] H. R i c k e r t: *System der Philosophie*. Teil 1..., s. 1.

[219] F. N i e t z s c h e: *Götzen-Dämmerung*. In: I d e m: *Werke*. Erste Abtheilung. Bd. 8: *Der Fall Wagner. Götzen—Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Umwerthung aller Werte I. Dichtungen*. Leipzig 1906, s. 64.

[220] F. N i e t z s c h e: *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*. Tłum. G. S o w i n s k i. Kraków 2000, s. 23.

[221] H. M ü n s t e r b e r g: *Philosophie der Werte*..., s. VI.

jest (częściowo *implicite*, częściowo *explicite*) punktem odniesienia współczesnej krytyki systemu. Funkcjonuje on nie tylko jako kryterium powodzenia każdego odnowienia myśli systemowej, lecz koncepcja systemu Hegla obowiązuje jednocześnie jako typ idealny filozoficznych koncepcji systemu"[222]. Hegel bez wątpienia uchodzi za twórcę modelu systemu, który określany jest jako system zamknięty i właśnie z racji owej zamkniętości stał się od razu przedmiotem niewybrednych ataków Kierkegaarda. W kontekście systemowych dążeń Rickerta jest to niezwykle ważne, gdyż on sam ujawnia tu postawę poniekąd ambiwalentną. W przekonaniu, że filozofia ma za przedmiot całość, zaznacza się tendencja do zbudowania systemu, przy czym, w przeciwieństwie do systemu Hegla, ma on być systemem otwartym. Ten systemowy charakter filozofii Rickerta szczególnie akcentuje Marck, przekonany, że „ścisłe (*enge*) powiązanie odnowionego logiczno-teoriopoznawczego ugruntowania z wolą do ufundowanego w systemie światopoglądu jest charakterystyczne dla ściśle (*streng*) krytycystycznej postawy Rickerta"[223]. Przekonanie Marcka ma uzasadnienie w tekstach samego Rickerta, który najpełniej systemową tendencję swej filozofii wyraził w *System der Philosophie*, ale już w roku 1910 pisał: „To, czym jest całość świata, należy do pytań, na które może odpowiedzieć dopiero sama filozofia. W ten sposób nauce tej z jednej strony ciągle odbiera się dawne problemy, a z drugiej strony wskutek rozwoju pojęcia świata przybywają jej problemy nowe"[224]. Jak widać, Rickert podkreśla systemowy charakter filozofii, a jednocześnie modyfikuje swe rozumienie systemu. Czym jest w takim razie system otwarty? „System otwarty — próbuje odpowiedzieć na pytanie o jego rozumienie Krijnen — powinien stanowić syntezę, z jednej strony powinien oddać sprawiedliwość niezamkniętości (*Unabgeschlossenheit*) i fragmentaryczności historycznego życia kulturowego, a z drugiej strony przestrzegać zarazem powszechnie ważnego i uregulowanego pryncypiami porządku"[225]. Rzecz wszakże w tym, że tak rozumiany system Nicolai Hartmann niekoniecznie uznaje za system. Ma to istotne znaczenie w świetle rozróżnienia między myśleniem systemowym i myśleniem problemowym[226]. Wprawdzie problem jest złożony, niemniej jednak wydaje

[222] Ch. K r i j n e n: *Philosophie als System*..., s. 38.

[223] S. M a r c k: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 1..., s. 29.

[224] H. R i c k e r t: *Vom Begriff der Philosophie*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur" 1910—1911, Bd. 1, s. 1.

[225] Ch. K r i j n e n: *Philosophie als System*..., s. 40.

[226] Zob. N. H a r t m a n n: *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin 1957, s. 2—3. (Tłumaczenie: I d e m: *Myśl filozoficzna i jej historia*. Tłum. J. G a r e w i c z. W: N. H a r t m a n n: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Toruń 1994, s. 13—71).

się, że kiedy Hartmann przeciwstawia się systemowi filozoficznemu, chodzi mu tylko i wyłącznie o system w znaczeniu, jakie nadał mu Hegel, a więc *de facto* system utożsamia Hartmann z (samowolną) konstrukcją. Warto podkreślić, że przeciwnikiem systemu był również — związany ze szkołą badeńską — Karl Jaspers. To, że w ujęciu Hartmanna system utożsamia się z konstrukcją, nie zmienia faktu, że samo rozumienie systemu filozoficznego jest kwestią niezwykle złożoną.

Kolejną kwestią stąd wynikającą, ściśle związaną z rozumieniem systemu, jest obecność wątków heglowskich w myśli Rickerta. Obecność ta stanowiła przedmiot zainteresowania i analiz, które podjęli tacy interpretatorzy jak Heinrich Levy czy też Siegfried Marck. Ten pierwszy zwraca uwagę na swoistą predylekcję neokantystów do heglizmu, wyrażającą się w tym, że do Hegla w znaczącym stopniu nawiązują uczniowie Rickerta, a mianowicie Bruno Bauch, Richard Kroner i Jonas Cohn. Interesujące, a zarazem wzbudzające Levy'ego wątpliwości, które dotyczą rozumienia systemu filozofii, jest to, że Rickert dostrzega wagę krytyki Hegla dokonanej przez Kierkegaarda. „Jego — pisze Rickert o Kierkegaardzie — walka z systemem Hegla, pomijając niesamodzielny aparat pojęciowy, wynikała z troski o szczęście jego nieśmiertelnej duszy"[227]. Niemniej jednak ważniejszy jest tu fakt, że analizując filozofię w kontekście systemu, Rickert posługuje się terminem „antysystematyczny" na określenie tendencji niezgodnych z jego rozumieniem systemu, terminu „systematyczny" używa zaś na określenie filozofii systemowej[228]. I to w zasadzie pozostaje w zgodzie z dokonanym przez Nicolaia Hartmanna podziałem myślenia na problemowe i systemowe; tyle tylko, że Hartmann myślenie problemowe nazywa myśleniem systematycznym. Jest to interesujące z tego względu, że można mówić o „godnej uwagi bliskości do teorematów neokantowskich"[229], jak pisze Reinhold Breil, mając na uwadze relację Hartmannowskiej koncepcji idealnego bytu samoistnego do Rickerta teorii wartości. Ta kwestia budzi zaś zainteresowanie również z innego powodu. Otóż Hartmann zdaje się tu pośrednikiem między Windelbandem i Rickertem, a przynajmniej dzieje się tak w odniesieniu do rozumienia filozofii i jej historii. Rickert przecież odrzuca rozumienie historii filozofii jako historii problemów filozoficznych, podczas gdy Hartmann ją przyjmuje i modyfikuje. Pokrewieństwo ujawnia się wtedy, kiedy Rickert odwołuje się do Hartmanna i do Heideggera.

Warto też podkreślić, że również Jonas Cohn — będący przecież uczniem Rickerta — odrzuca system filozoficzny, chociaż w odniesieniu

[227] H. R i c k e r t: *System der Philosophie*. Teil 1..., s. 2.

[228] Zob. ibidem, s. 2—3.

[229] R. B r e i l: *Kritik und System. Die Grundproblematik der Ontologie Nicolai Hartmanns in transzendentalphilosophischer Sicht*. Würzburg 1996, s. 96.

do jego teorii kwestia ta jest bardziej złożona. W gruncie rzeczy bowiem Cohn nie kwestionuje konieczności filozofii systemowej, chociaż ma do niej pewne zastrzeżenia. *Nota bene* zastrzeżenia te można uznać za zastrzeżenia Hartmanna. „To, że publikuję — stwierdza Cohn już w przedmowie do swego fundamentalnego dzieła — tylko badania, a nie publikuję żadnego systemu, usprawiedliwię we wprowadzeniu. W tym miejscu chcę dodać tylko jedno. Prawdziwy system stanowi kompleks wielowymiarowych tworów. System przedstawienia jest z konieczności szeregiem jednowymiarowym. Zatem prawdziwego systemu nie da się »odwzorować« (*abbilden*) adekwatnie, nieadekwatnie zaś da się »odwzorować« na różne sposoby przez przedstawienie (tak jak istnieją różne rzuty kuli ziemskiej na arkusz mapy, mimo że wszystkie są adekwatne). Dlatego w razie systematycznych sporów trzeba ciągle odróżniać, do czego się odnoszą — do systemu poznań czy do najbardziej odpowiedniego systemu przedstawienia"[230]. Cohn podkreśla więc problematyczność rozumienia terminu „system", do czego później odwoła się również Nicolai Hartmann, i to nie dlatego, że po prostu odrzuci system jako taki, lecz właśnie dlatego, że uzna i wskaże trudności w ujęciu tego, co najistotniejsze, czyli w ujęciu problemu filozoficznego. Nie zmienia to jednak faktu, że Cohn poniekąd tłumaczy się z faktu, że jego badania nie mają charakteru systemowego, co jest o tyle zrozumiałe, że pozostaje przecież uczniem Rickerta. „Z konieczności cel badań — pisze Cohn — znajduje się w systemie. Daleki od tego, aby aprobować wrogą systemowi modę (*Modegeist*), jestem raczej mocno przekonany, że wszelka filozofia, co więcej — wszelka nauka, ciągle na nowo dąży do systemu. Tak więc wierzę też, że nie tylko wola systemu, lecz także systematyczna jedność wszelkich cząstkowych rezultatów wychodzą wyraźnie naprzeciw czytelnikowi. Ale system, do którego zmierzają te badania, jest systemem logiki, jest wewnętrznie, rzeczowo uzasadnionym związkiem, a nie przypadkowym, osobistym systemem autora. I wierzę, że lepiej służę temu systemowi, jeśli badania podaję w sposób, w jaki je koniecznie poczyniłem, przyjmując różne punkty wyjścia, ale przecież znajdując się w stałym wzajemnym oddziaływaniu. Przede wszystkim w ten sposób nie powinienem żadnych luk zatykać namiastkami kłopotów (*Verlegenheitsbehelfe*). W interesie dalszego badania leży raczej rozpoznanie, gdzie w chwili obecnej są jeszcze nierozwiązane problemy, niż wskutek schematyzmu (tego ryzykownego surogatu autentycznego systemu) brakującej wiedzy zwodzenie innych i co jest najgorsze — samego siebie"[231]. Problem rozu-

[230] J. C o h n: *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik*. Leipzig 1908, s. IV.

[231] Ibidem, s. 6—7.

mienia systemu okazuje się bardzo złożony właśnie z tego powodu, że jego istotę stanowi wieloznaczność[232].

Rickert na początku swego wywodu dotyczącego systemu filozofii stawia pytanie o rozumienie systemu: „Co oznacza system dla nauki o całości świata? To jest nasze pierwsze pytanie. Z tej perspektywy poszukujemy najpierw jasności odnośnie do p o j ę c i a i z a d a ń filozofii"[233]. Z tego też powodu pytanie o system uznać należy za jedno z najistotniejszych w filozofii Rickerta. A pytanie to, jak słusznie zauważa Christian Krijnen, składa się z trzech pytań cząstkowych. Pierwszym jest pytanie o problem początku myślenia, a więc o punkt wyjścia filozofii, drugim — pytanie o strukturę części systemu, wreszcie trzecim — pytanie o zakończenie systemu, a więc o to, jak da się przezwyciężyć koniec systemu[234]. Z tej perspektywy późniejsze dokonania Rickerta, a zwłaszcza jego *System der Philosophie*, *Die Logik des Prädikats*... oraz *Grundprobleme der Philosophie*..., można postrzegać jako wołanie o system filozofii, czy też — jak robi to Andrzej Przyłębski — jako pochwałę systemu[235]. Zarazem jednak trzeba mieć na uwadze fakt, że system w rozumieniu Rickerta nie jest identyczny z systemem w ujęciu Hegla. Trzeba ponadto przyznać, że systemowy charakter filozofii Rickerta nie musi oznaczać jej zamknięcia w znaczeniu, w jakim owo zamknięcie przypisuje się filozofii Hegla. Nie znaczy to oczywiście, że nie można znaleźć analogii pomiędzy systemem Hegla i systemem Rickerta. W tym duchu Rickert już na początku odpowiada Nietzschemu: „Zatem wola systemu nie jest niedostatkiem rzetelności (*Rechtschaffenheit*), lecz znakiem ograniczonego ducha"[236]. Rickert pokazuje, że rozumie system w dość specyficzny sposób, podkreślając jego cząstkowy charakter, i pisze: „Systemy można stale dawać tylko dla części świata, nigdy dla całości świata. W ten sposób usprawiedliwia się teoretycznie predylekcję do filozoficznego aforyzmu. Świat jest rozległy, system jest wąski"[237]. Z jednej więc strony Rickert ma świadomość ograniczenia tkwiącego w spojrzeniu na rzeczywistość przez pryzmat systemu, z drugiej — system uznaje za konieczny element filozofowania. „T y l k o z p o w o d u s y s t e m u p r z e c h o d z i m y o d t e o r e t y c z n e g o c h a o s u d o t e o r e t y c z n e g o k o s m o s u.

---

[232] Zob. na ten temat Ch. K r i j n e n: *Philosophie als System*..., s. 9—36.

[233] H. R i c k e r t: *System der Philosophie*. Teil 1..., s. 3.

[234] Zob.: Ch. K r i j n e n: *Philosophie als System*..., s. 46; I d e m: *Hegel und Neukantianismus. Eine systemphilosophische Konfrontation*. In: *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von D.H. H e i d e m a n n und Ch. K r i j n e n. Darmstadt 2007, s. 240—259.

[235] Zob. A. P r z y ł ę b s k i: *W poszukiwaniu królestwa filozofii*..., s. 38.

[236] H. R i c k e r t: *System der Philosophie*. Teil 1..., s. 4.

[237] Ibidem.

(...) Myśleć niesystematycznie oznacza myśleć niefilozoficznie"[238]. Teza ta jest istotna z perspektywy dyskusji o rozumieniu systemu, ponieważ Hartmann, kiedy chce zaakcentować słabość myślenia systemowego, filozofię systemową odróżnia od filozofii systematycznej, tymczasem dla Rickerta zdaje się ona tym samym.

Problemem ujawniającym się w dyskusji między Heglem a Rickertem jest dialektyka, gdyż ten ostatni proponuje niedialektyczne rozwiązanie. Podkreśla to Siegfried Marck: „(...) ściśle krytyczna i w pozytywnym znaczeniu słowa wyjaśniająca postawa stanowi program filozofii Rickerta"[239]. Z tym wiąże się właśnie rezygnacja z dialektyki, której miejsce zajmuje heterologia. „Heterologia, a nie antynomia — zauważa Rickert — tak musi brzmieć dewiza człowieka teoretycznego"[240]. Heterologię pojmuje on zatem jako przeciwieństwo dialektyki, co skutkuje również tym, że jego stanowisko Marck nazywa antydialektycznym krytycyzmem. Rickert daje mu wyraz już w roku 1909, kiedy w artykule *Dwie drogi teorii poznania*... pisze: „Nie możemy mówić o czystej »jedności«, ponieważ już »jedność« jako pojęcie wymaga wielości jako przeciwieństwa. Tak jest wszędzie. Poznawanie oznacza oddzielanie, a zatem z tego względu niemożliwe jest, by w myśleniu faktycznie zjednoczyć oba światy: bytu i sensu. Nie możemy oczywiście jako jedności pomyśleć tego, co musimy pomyśleć jako podwójne, aby w ogóle móc myśleć. Dlatego wszelki »monizm« oraz wszelka »filozofia tożsamości« są błędną drogą, również w teorii poznania"[241]. Stąd problem heterologii, jako metody będącej możliwością myślenia jednego i jego negacji wyrażającej się w nauce o stosunku treści do formy. Pryncypium tego myślenia Rickert nazywa „pryncypium heterologicznym"[242], a Christian Krijnen stwierdza, że dla Rickerta stanowi ono „pryncypium wszystkich pryncypiów"[243]. Z kolei Heinrich Levy mówi o nim jako o „pryncypium heterologicznym bądź heterotetycznym", przy czym w żadnym razie nie uznaje go za odstępstwo od nauki Hegla. „Zwłaszcza dwie rzeczy — pisze w tym kontekście Levy — należy w tej doktrynie Rickerta uważać za heglowskie: najpierw pierwotną, konstytuującą przedmiot jedność formy i treści już w »przedmiocie czysto logicznym«; później jednak w najszerszym, ważnym dla wszystkich przedmiotów, ujęciu »modelu teoretycznego przedmiotu« — dialektyczny charakter syntetycznej jedności, na którego mocy we wszystkim po prostu jedno i inne zostaje tak samo rozdzielone jak i złożone, tak samo połączone jak

[238] Ibidem, s. 11.
[239] S. M a r c k: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 1..., s. 1.
[240] H. R i c k e r t: *System der Philosophie*. Teil 1..., s. 14.
[241] H. R i c k e r t: *Dwie drogi teorii poznania*..., s. 116.
[242] Zob. H. R i c k e r t: *Grundprobleme der Philosophie*..., s. 45.
[243] Zob. Ch. K r i j n e n: *Nachmetaphysischer Sinn*..., s. 256.

oddzielone"[244]. Dodać należy, że kwestia heterologii wynika w rozważaniach Rickerta z faktu, że przedmiotem filozofii jest całość świata, a wtedy „czysta heterogeniczność oznacza tylko i wyłącznie nieredukowalność alogicznego materiału do racjonalnej formy — i *vice versa*. Na podstawie swej uniwersalności czysta heterogeniczność rozciąga się także na niezmysłowe przedmioty logiki"[245]. Nie zmienia to złożoności całej problematyki heterologii, o której Rickert napisał także artykuł opublikowany w „Logos"[246].

„Heinrich Rickert (...) — stwierdza Hermann Noack — opiera się na ustaleniach Windelbanda, jednakże coraz bardziej się od niego oddala"[247]. Tym samym potwierdza nieustanną ewolucję poglądów Rickerta, która uwyraźnia się przede wszystkim wtedy, kiedy rozważa problem ontologii. Problem ten podejmuje w nawiązaniu do analiz Hartmanna i Heideggera, a jego istotny element stanowi zrównanie logiki z teorią poznania oraz ontologii z metafizyką[248]. Jest to z pewnością wykroczenie poza filozofię twórcy szkoły badeńskiej, gdyż Windelband nie wyszedł poza teorię poznania. Tymczasem Rickert, podejmując dyskusję z Hartmannem, odwołuje się do jego tekstu *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia*?[249], w którym ten ostatni podkreśla: „(...) myślenie teoretyczne, które w gruncie rzeczy nie byłoby ontologiczne, nigdy nie istniało i jest rzeczą niemożliwą"[250]. Rickert przywołuje to zdanie Hartmanna, podkreślając, że należałoby je nieco zmodyfikować. „Tylko zamiast »myślenie« chętniej mówilibyśmy »poznawanie«"[251]. Oczywiście, nie oznacza to, że na tym wyczerpuje się lista rozbieżności między Rickertem a Hartmannem. Sam fakt podjęcia dyskusji z ontologią rodzącą się w latach dwudziestych dwudziestego wieku świadczy o odejściu od Windelbanda.

Noack podkreśla, że nic się nie zmieniło w podejściu Rickerta do stanowiska Windelbanda, jeśli chodzi o podział nauk, chociaż oczywiście Rickert mówi o naukach generalizujących i indywidualizujących; podobnie nie uległa zmianie rola „odniesienia do wartości"[252]. Ale też dwie ważne,

---

[244] H. L e v y: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie*..., s. 68.

[245] H.-D. H ä u ß e r: *Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand*..., s. 51.

[246] H. R i c k e r t: *Das Eine, die Einheit und die Eins*...

[247] H. N o a c k: *Die Philosophie Westeuropas*..., s. 166.

[248] Zob. H. R i c k e r t: *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*..., s. 162.

[249] N. H a r t m a n n: *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*. Tłum. A.J. N o r a s. „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej" 2000, T. 27—28, s. 7—63.

[250] Ibidem, s. 8.

[251] H. R i c k e r t: *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*..., s. 173.

[252] Zob. H. N o a c k: *Die Philosophie Westeuropas*..., s. 166.

zdaniem Noacka, kwestie uległy znaczącej modyfikacji. Pierwszą jest metoda filozofii, którą Rickert postrzega w heterologii przeciwstawionej dialektyce. Zagadnienie to coraz bardziej go absorbowało, dlatego poświęcił mu paragraf w swej ostatniej książce[253]. Warto jednak jeszcze raz podkreślić, że wiąże się z tym problem powrotu do Hegla, z którego filozofią metoda ta jest dyskutowana. Drugą kwestią jest, wedle Noacka, system wartości[254], którego w filozofii Windelbanda brak z racji niemożliwości jego rozbudowania. Pod tym względem dopiero filozofia Rickerta stanowi w pełni rozwinięty system wartości, a więc dopełnienie filozofii Windelbanda. Nie zmienia to faktu, że trudności w rozumieniu filozofii Rickerta ujawniają się nie tylko w odniesieniu do doktryny Windelbanda, ale są również spowodowane jej ogromnym zróżnicowaniem. Wynika ono z ogromu podjętej przez Rickerta problematyki. W tym sensie rację mają ci, którzy właśnie w Rickercie dostrzegają twórcę rzeczywistej wielkości szkoły badeńskiej.

12.3. Emil Lask

Emil Lask, uczeń Rickerta i Windelbanda, uchodzi za najważniejszego przedstawiciela szkoły badeńskiej, choć na drodze dobrze się zapowiadającej kariery uczonego i nauczyciela akademickiego stanęła przedwczesna śmierć. W wieku czterdziestu lat bowiem poległ na froncie pierwszej wojny światowej. Ale klasyfikacja Laska nie jest jednoznaczna, ponieważ — jak zauważa Roger Hofer — wysuwa się tu na czoło problem relacji do Fichtego, którego Rickert uznawał za największego zwolennika Kanta, Lask zaś — za największego ze wszystkich kantystów[255]. Takie postawienie sprawy jest nieco dyskusyjne w kontekście kantyzmu i neokantyzmu, a w gruncie rzeczy wynika z określonej wizji filozofii, nawiązującej do filozofii Rickerta. Ale Lask nawiązuje także do Windelbanda, a nawiązanie to dotyczy rozumienia historii filozofii i ma zupełnie inny charakter niż w ujęciu Rickerta. Dlatego też Hofer zaznacza, że Laska sytuuje się pomiędzy „systematykiem" Rickertem a „historykiem" Windelbandem, chociaż od razu dodaje, że „jest on bardziej systematykiem ze szkoły Rickerta niż historykiem filozofii, jak Windelband"[256]. Taka klasyfikacja

[253] H. R i c k e r t: *Grundprobleme der Philosophie...*, s. 39—47.

[254] Zob. H. N o a c k: *Die Philosophie Westeuropas...*, s. 167.

[255] Zob. R. H o f e r: *Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks*. Würzburg 1997, s. 9.

[256] Ibidem, s. 50—51.

Laska wiąże się ściśle z dokonującą się w jego myśleniu modyfikacją stanowiska neokantowskiego, co podkreśla Stephan Nachtsheim, pisząc w odniesieniu do niego: „(...) termin »neokantyzm« może być tytułem niejednokrotnie wprowadzającym w błąd"[257], chociaż warto podkreślić, że uwaga Nachtsheima ma charakter ogólny i niekoniecznie trzeba ją ograniczać do doktryny Laska.

Emil Lask[258] urodził się 25 września 1875 roku w leżących na terenie Galicji Wadowicach, w niemieckojęzycznej rodzinie żydowskiego przemysłowca pochodzącego z województwa poznańskiego. Ojciec Laska był dyrektorem i współwłaścicielem fabryki papieru, a matka wychowywała dzieci — oprócz Emila jeszcze siostry Bertę i Helenę oraz brata, który również poległ na froncie pierwszej wojny światowej. Berta Lask (1878—1967) była komunistyczną poetką i dziennikarką, posługującą się pseudonimem Gerhard Wieland. W roku 1885 rodzina przeniosła się do miejscowości Falkenberg w Brandenburgii, gdzie ojciec odziedziczył małą fabrykę papieru. W roku 1894 Lask rozpoczął studia prawnicze we Fryburgu Bryzgowijskim, chociaż od razu zainteresował się filozofią i uczęszczał na wykłady Aloisa Riehla, ale także ekonomisty Gerharda von Schultze-Gävernitza (1864—1943), literaturoznawcy Richarda Weißenfelsa (1857—1944), biologa Augusta Weissmanna (1834—1914) i Maxa Webera, jednakże nade wszystko zainteresował się wykładami i filozofią Heinricha Rickerta[259]. Od 1 października 1895 do 1 października 1896 roku odbywał służbę wojskową jako ochotnik, a następnie kontynuował studia w Straßburgu, gdzie słuchał wykładów między innymi ekonomisty Georga Friedricha Knappa (1842—1926), filozofa Theobalda Zieglera, a także Paula Hensela i Wilhelma Windelbanda. W latach 1898—1901 Lask przebywał we Freiburgu, gdzie przygotowywał pracę doktorską, na której podstawie doktoryzował się pod kierunkiem Rickerta w roku 1901. Praca zatytułowana *Fichtes Idealismus und Geschichte* (*Idealizm Fichtego a historia*) została opublikowana rok później[260]. W latach 1901—1904 Lask przebywał w Berlinie, gdzie poświęcił się szczególnie problemom z zakresu filozofii prawa, by następnie w semestrze zimowym 1904/1905 habilitować się w Heidelbergu pod kierunkiem Windelbanda na podstawie rozprawy *Rechtsphilosophie* (*Filozofia prawa*), która została opublikowana

[257] S. N a c h t s h e i m: *Emil Lasks Grundlehre*. Tübingen 1992, s. 1. Na ten temat także I d e m: *Transzendentalphilosophie bei Kant und Lask*. In: *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?...*, s. 135—147.

[258] Zob.: U.B. G l a t z: *Emil Lask...*, s. 12—19; A. P r z y ł ę b s k i: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990, s. 22—25.

[259] Zob. K. H o b e: *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens*. Heidelberg 1968, s. 1.

[260] E. L a s k: *Fichtes Idealismus und die Geschichte...*

wana w księdze jubileuszowej dedykowanej Kunonowi Fischerowi[261]. Wykład próbny zatytułowany *Formalismus der Kantischen Ethik* wygłosił 17 grudnia 1904 roku, a wykład inauguracyjny *Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung* — 11 stycznia 1905 roku. W Heidelbergu pracował najpierw jako docent prywatny, od roku 1910 — jako profesor nadzwyczajny filozofii, a w kwietniu 1913 roku został profesorem zwyczajnym i dyrektorem (obok Windelbanda) seminarium filozoficznego. W tym czasie przyjaźnił się z Gustawem Radbruchem oraz z Maxem Weberem. W roku 1908 Lask wziął udział w III Międzynarodowym Kongresie Filozofii, który odbył się w Heidelbergu, i wygłosił jeden ze swych najbardziej znaczących tekstów, a mianowicie *Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft" in der Logik?* (*Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego" w logice?*)[262]. Tekst stanowi polemikę z Rickertem, a odpowiedzią Rickerta jest artykuł *Dwie drogi teorii poznania...*[263] oraz mocno zmienione — trzecie — wydanie *Der Gegenstand der Erkenntnis...* z roku 1915. W roku 1910 Lask opublikował książkę *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (*Logika filozofii i teoria kategorii*), chociaż ukazała się ona z datą 1911 i w wydaniu pierwszym opatrzona była podtytułem, który brzmiał: *Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form* (*Studium dotyczące obszaru obowiązywania formy logicznej*)[264]. W rok później ukazało się drugie ważne dzieło Laska, a mianowicie *Die Lehre vom Urteil* (*Nauka o sądzie*)[265]. Obydwa dzieła nawiązują do filozofii Rickerta i poświęcone są zagadnieniu podstaw systemu filozoficznego. W Heidelbergu do studentów, którzy słuchali wykładów Laska, zaliczają się między innymi Nicolai von Bubnoff, Georges Gurvitch (1894—1965), Karl Jaspers, György Lukács, Helmuth Plessner, Fedor Stepun (1884—1965) oraz Wilhelm Szilasi (1889—1966). Jednakże, jak dodaje Uwe B. Glatz, właściwym uczniem Laska był Eugen Herrigel[266], późniejszy wydawca jego

---

[261] E. Lask: *Rechtsphilosophie*. In: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*. Hrsg. von W. Windelband. Bd. 2. Heidelberg 1905, s. 1—50.

[262] E. Lask: *Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft" in der Logik?*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von E. Herrigel. Bd. 1. Tübingen 1923, s. 347—356. (Tłumaczenie: E. Lask: *Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego" w logice?*. Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski...*, s. 153—159).

[263] H. Rickert: *Dwie drogi teorii poznania...*

[264] E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. Tübingen 1911. (Przedruk w: Idem: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von E. Herrigel. Bd. 2. Tübingen 1923, s. 1—282).

[265] E. Lask: *Die Lehre vom Urteil*. Tübingen 1912. (Przedruk w: Idem: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von E. Herrigel. Bd. 2. Tübingen 1923, s. 283—463.

[266] Zob. U.B. Glatz: *Emil Lask...*, s. 15.

dzieł zebranych. Po wybuchu pierwszej wojny Lask zgłosił się na ochotnika do wojska i poległ 26 maja 1915 roku na froncie galicyjskim, chociaż Konrad Hobe podaje datę o dzień wcześniejszą (25 maja)[267]. W aktach Uniwersytetu w Heidelbergu znajduje się informacja, że Lask zginął w miejscowości Turza-Mata[268], co najprawdopodobniej wiąże się z przekłamaniem i dotyczyć ma miejscowości Turza Mała, ale w Polsce są trzy takie miejscowości — w powiecie mławskim (gmina Lipowiec Kościelny), w powiecie płockim (gmina Brudzeń Duży) i powiecie działdowskim (gmina Płośnica). Z kolei Andrzej Przyłębski twierdzi, że Lask zginął w miejscowości Dolina nad Sanem[269], która dziś stanowi część Stalowej Woli.

„Tytuł pierwszego głównego dzieła Laska — pisze Uwe B. Glatz — należy zarazem rozumieć jako tytuł systemu. Filozofia Laska jest »logiką filozofii« w najszerszym rozumieniu"[270]. Niemniej jednak chronologicznie rzecz ujmując, podkreślić należy, że dysertacja Laska dotyczyła Fichtego koncepcji filozofii dziejów, a raczej — jak słusznie zauważa Hobe — metodologii filozofii dziejów. Oznacza to zarazem, co Lask akcentuje już w przedmowie, nawiązanie do Rickerta i do pielęgnowanego w szkole badeńskiej odróżnienia nauk przyrodniczych od nauk humanistycznych. Podkreśla to również Helmut Holzhey, który akcentuje fakt, że „jako praca historyczna, wczesne pismo o Fichtem opiera się na historyczno-problemowej metodzie Windelbanda"[271]. Jednocześnie Konrad Hobe zaznacza, że książka stanowi zarys późniejszej koncepcji Laska, a mianowicie jego rozumienia teorii poznania oraz filozofii dziejów. „Niestety, jego stanowisko w dysertacji należy bardziej odtwarzać na podstawie aluzji i krytycznych odniesień niż przejąć bezpośrednio"[272]. Z kolei w filozofii prawa Lask, akcentując metafizyczny charakter prawa natury, odwołuje się do prawa pozytywnego i podkreśla, że „formalna pozytywność prawa (*Rechtspositivität*) nie jest niczym innym jak r o d z a j e m w a ż n o ś c i"[273]. Teza ta wiąże się z przekonaniem, że namysł nad prawem musi prowadzić do filozofii prawa pozytywnego. Namysł nad prawem, podobnie jak nad Fichtego filozofią dziejów, ma w ujęciu Laska charakter meto-

---

[267] Zob. K. H o b e: *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens*..., s. 3.

[268] Zob. U.B. G l a t z: *Emil Lask*..., s. 17. Por. R. H o f e r: *Gegenstand und Methode*..., s. 2.

[269] Zob.: A. P r z y ł ę b s k i: *Emila Laska logika filozofii*..., s. 25; I d e m: *W poszukiwaniu królestwa filozofii*..., s. 72.

[270] U.B. G l a t z: *Emil Lask*..., s. 19.

[271] H. H o l z h e y: *Der Neukantianismus*. In: *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von W. R ö d. Bd. 12: H. H o l z h e y, W. R ö d: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. München 2004, s. 108.

[272] K. H o b e: *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens*..., s. 16.

[273] E. L a s k: *Rechtsphilosophie*..., s. 5.

dologiczny. Uznaje on bowiem, co ma ogromne znaczenie dla jego późniejszego rozumienia filozofii, że „metodologia filozofii jest pytaniem o wartość nauki filozofii"[274]. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że w sporze o rozumienie prawa Lask jawi się jako ten, któremu bliżej do pozytywizmu prawniczego, co z pewnością niczym osobliwym w tamtym czasie nie było, chociaż Hobe postrzega jego stanowisko nieco inaczej. „Stosownie do tego — pisze Konrad Hobe — także swoje ujęcie absolutnej wartości prawa, która urzeczywistnia się w prawie historyczno-pozytywnym, charakteryzuje Lask jako stanowisko pośrednie między teorią prawa naturalnego, która pomija (*übersieht*) historyczność prawa, a historyzmem, który zapoznaje charakter substratu wartości prawa"[275]. Niemniej jednak filozofia prawa stanowi jedynie wstęp do dalszych badań Laska, szczególnie do jego logiki filozofii.

W roku 1908, w dniach od 31 sierpnia do 5 września, odbywał się w Heidelbergu III Kongres Filozofii, podczas którego Emil Lask wygłosił słynny wykład *Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft" in der Logik?* (*Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego" w logice?*)[276]. Wykład miał istotne znaczenie dla neokantyzmu szkoły badeńskiej, jako że sprowokował Heinricha Rickerta do rozróżnienia dwóch dróg teorii poznania, a mianowicie drogi transcendentalno-psychologicznej i drogi transcendentalno-logicznej. Tekst poświęcony dwóm drogom teorii poznania opublikował Rickert w roku 1909, a później zamieścił w trzecim wydaniu *Der Gegenstand der Erkenntnis...*, z roku 1915. W przedmowie do tego wydania napisał: „Przede wszystkim także tutaj musiała zostać zrealizowana, przedstawiona najpierw w mojej rozprawie o dwóch drogach teorii poznania, myśl, że w tym piśmie proponowane (*eingeschlagene*) »subiektywne« postępowanie nie jest jedynym możliwym, ale ponadto istnieje jeszcze inna droga, którą można nazwać »obiektywną«"[277]. Wprowadzone przez Rickerta rozróżnienie pozwoliło mu, jak sam podkreśla kilka wersów niżej, wyzwolić się od psychologizmu. Problem dwóch dróg teorii poznania polega jednak na tym, że w koncepcji Rickerta wyraźnie zaznaczają się ślady myślenia Fichtego, którego — o czym była już mowa — filozof z Heidelbergu uznawał za największego zwolennika Kanta. Już w książce z roku 1899 zatytułowanej *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie* Rickert mówi wprost o „prymacie prawa moralnego przed rozumem teoretycznym"[278].

---

[274] Ibidem, s. 27.

[275] K. Hobe: *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens...*, s. 23.

[276] E. Lask: *Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego" w logice?...*

[277] H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis...*, 3. Aufl., s. XII.

[278] H. Rickert: *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Eine Säkularbetrachtung*. Berlin 1899, s. 9.

Jednakże mający Fichteańską proweniencję prymat rozumu praktycznego prowadzi do pewnych komplikacji, na które zwraca uwagę Lask. „Jeśli — pisze on — prawda jest wartością, to charakterystyczna teoretyczna działalność podmiotu — poznawanie, nie może być zachowaniem obojętnym, lecz musi być zajęciem stanowiska wobec wartości, działalnością praktyczną, w której tkwi coś z moralnego (*sittlicher*) szacunku do wartości"[279]. Dlatego też Lask kieruje się do logiki filozofii — do dziedziny będącej w zamierzeniu badaniem teorii poznania, co jest o tyle istotne, że dla większości, która nie identyfikuje logiki z filozofią Kanta, zabieg Laska jest niemal niezrozumiały. Tymczasem w logice filozofii właśnie o teorię poznania idzie. „W »logice filozofii« (...) — pisze Konrad Hobe — Lask odwraca się całkowicie od teorii wiedzy, a tym samym od przeciwieństwa między naukami przyrodniczymi i naukami kulturowymi, i zajmuje się tym, co stanowi podstawę, a mianowicie t e o r i ą p o z n a n i a"[280]. Heinrich Levy podkreśla, że termin „logika filozofii" ma swe źródło w koncepcji Benedetta Crocego (1866—1952)[281], co w żaden sposób nie jest równoznaczne z podobieństwem między ujęciami Crocego i Laska. Croce wychodzi z założenia, że logika filozofii dotyczy metodologii filozofii, tymczasem Lask wiąże ją ściśle z teorią kategorii.

Niezwykle ważne jest, by patrzeć na dzieło Laska w kontekście jego przedwczesnej śmierci, a więc jak na dzieło niedokończone. „Jego dzieło życia — pisze o Lasku Stephan Nachtsheim — pozostało fragmentem; nie można tego pominąć przy ocenie. Obydwa centralne dzieła dotyczące teoretycznego ugruntowania, a mianowicie *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*... (1911) i *Die Lehre vom Urteil* (1912), od początku pomyślane były jako naukowy program i jako tymczasowa orientacja. Dla filozofii teoretycznej, jak można sądzić na podstawie zachowanych projektów, program obejmował system logiki, system filozofii i system nauk"[282]. To właśnie sprawia ogromne kłopoty w odczytaniu głównej myśli Laska, a mianowicie jego logiki filozofii. Potwierdza to sam Lask w przytoczonym przez Hobego liście do Husserla z 25 grudnia 1910 roku, dołączonym do

---

[279] E. L a s k: *Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego" w logice?*..., s. 154. Problem, na jaki należy zwrócić uwagę, w odniesieniu do neokantyzmu wiąże się z pewnym skrótem myślowym; można go sformułować następująco: nie chodzi o prymat rozumu praktycznego względem rozumu teoretycznego, lecz o ważność rozważań podjętych w *Krytyce praktycznego rozumu* (wolność) wobec rozważań przedstawionych w *Krytyce czystego rozumu* (czyste przyrodoznawstwo). Znaczenie *Krytyki praktycznego rozumu* jako pierwszy spośród interpretatorów Kanta akcentował właśnie Fichte.

[280] K. H o b e: *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens*..., s. 53.

[281] Zob. H. L e v y: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie*..., s. 74. Levy odwołuje się do B. G r o c e g o: *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*. Übers. von K. B ü c h l e r. Tübingen 1909.

[282] S. N a c h t s h e i m: *Emil Lasks Grundlehre*..., s. 5.

przesyłki nowo wydanej książki *Die Logik der Philosophie*...: „Jeśli zechciałby Pan zajrzeć do rozprawy, to proszę nie zapominać, że chodzi tylko o całkowicie prowizoryczną i niesystematyczną pracę"[283].

Punktem wyjścia rozważań Laska w *Die Logik der Philosophie*... jest to, co stanowi istotny element jego myślenia w ogóle, a mianowicie teoria dwóch światów. „W tysiącu odmian nazw i znaczeń powtarzał się odciśnięty przed Platonem wzorcowo dualizm, owa teoria dwóch sfer; został on wyrażony w takich przeciwstawieniach, jak: to, co zmysłowe, a to, co ponadzmysłowe, *αἰσθητόν* a *νοητόν*, to, co zmysłowe, a to, co inteligibilne, zjawisko a prawdziwa rzeczywistość, zjawisko a idea, materia a forma, materia a duch, skończone a nieskończone, uwarunkowane a bezwarunkowe, empiryczne a ponadempiryczne, względne a absolutne, przyroda (*Natur*) a rozum, przyroda a wolność, czasowe a wieczne"[284]. To powoduje, że logika filozofii w ujęciu Laska nie jest logiką formalną, lecz *de facto* logiką logiki, jak słusznie zauważa Uwe B. Glatz podkreślający, że jest ona „refleksją nad warunkami możliwości wszystkich obszarów ważności *resp*. wartości (logika, etyka, estetyka)"[285] albo „teoriopoznawczą bądź transcendentalną logiką logiki"[286]. Zatem logika ujęta zostaje w kontekście dokonań Kanta, co Lask powtarza w pierwszych zdaniach opublikowanego w rok później dzieła, poświęconego zagadnieniu sądu. „Kopernikańskie dzieło K a n t a — rozpoczyna Lask — stanowi punkt zwrotny w ogólnym rozwoju filozofii teoretycznej i logiki. Przez rewolucyjne dokonanie K a n t a to, co teoretyczne jako takie, zyskało zupełnie inną pozycję w całościowym obrazie filozofii"[287]. Tyle tylko, że przewrót kopernikański Kanta Lask odczytuje w perspektywie dokonanej przez Rickerta interpretacji transcendentalizmu, chociaż znacząco modyfikowanej, a mianowicie miejsce „powinności" zajmuje „ważność". Nie zmienia to faktu, że naczelnym zagadnieniem staje się problem *a priori*, a więc teorii kategorii oraz ich obowiązywania. Lask podkreśla to w podrozdziale zatytułowanym *Die Logik der philosophischen Kategorien*, w którym akcentuje, że „nie chodzi o nic innego jak o życie i śmierć filozofii w ogóle"[288].

Paradoksalnie, najprościej, niejako przy okazji, znaczenie logiki filozofii Laska wyjaśnił Max Scheler w opublikowanej po raz pierwszy w roku 1926 książce *Problemy socjologii wiedzy*. Jak powszechnie wiadomo, Scheler sprzeciwiał się redukowaniu poznania do nauki pozytywnej i dla-

---

[283] K. H o b e: *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens*..., s. 235.

[284] E. L a s k: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. In: I d e m: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2..., s. 5.

[285] U.B. G l a t z: *Emil Lask*..., s. 39.

[286] Ibidem, s. 43.

[287] E. L a s k: *Die Lehre vom Urteil*..., s. 286.

[288] E. L a s k: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*..., s. 89.

tego mówił o filozoficznej technice poznania, „którą należy zdecydowanie odróżnić od odkrytego niedawno ponownie przez E. Laska, w sposób zasługujący na uznanie, problemu »logiki i teorii poznania filozofii«, to znaczy teorii poznania przedmiotu apriorycznego oraz samych *form* oglądu i myślenia"[289]. Logika filozofii jest więc aprioryczną teorią poznania, koncentrującą się na formach oglądu i myślenia. Niemniej jednak tak rozumiana logika filozofii pochodzi dopiero z roku 1911 — wcześniej Lask nie posłużył się tym terminem. Dlatego rację ma Roger Hofer, gdy stwierdza, że Lask we wczesnej fazie — obejmującej doktorat i habilitację (1902—1905) — zorientowany jest nie tyle na logikę filozofii, ile na metodologię filozofii dziejów. Co więcej, Hofer podkreśla: „(...) ta wczesna logika filozofii powstaje z metodologiczno-naukowo-teoretycznym zamiarem na »fundamencie« (dokonań — AJN) Windelbanda i Rickerta"[290]. Wynikająca z takiego nastawienia logika filozofii jest więc radykalizacją stanowiska twórców szkoły badeńskiej, co wiąże się ściśle z Laska oceną filozofii. Oceny tej nie dokonał jednak w próżni, lecz wyniknęła ona z dążeń wspólnych Windelbandowi i Rickertowi, a mianowicie z konieczności systemowego charakteru filozofii. Szczególnie intensywnie nad systemowym charakterem filozofii pracował Rickert, przypisując osobliwą rolę powinności, której „przysługuje konstytutywna funkcja w ugruntowaniu poznania"[291]. Tymczasem Krijnen podkreśla, że problem poznania ujęty w świetle aksjologii, a ściślej — „dyskusja dotycząca znaczenia i logicznej pozycji refleksji noetycznie ważnej (*geltungsnoetischen*) refleksji"[292], była dyskusją, w której oprócz Rickerta uczestniczyli Lask, Bauch i Zocher. Zarazem jednak potwierdza ona fakt, że Lask wystąpił z pozycji obiektywistycznej, co stanowi jeden z wyróżników stanowiska autora *Die Logik der Philosophie*... Warto jednak podkreślić, że gdy Arthur Liebert mówi o rozwoju czystej logiki, wówczas wyróżnia trzy grupy uczonych. Do pierwszej zalicza Bernarda Bolzana, Edmunda Husserla i Hermanna Lotzego. Grupę drugą — mówi o nich, że są reprezentantami racjonalizmu formy i irracjonalizmu treści — stanowią Rickert i Lask, do grupy trzeciej zaś zalicza filozofów, których nazywa czystymi logicystami, a mianowicie Brunona Baucha, przedstawicieli szkoły marburskiej, ze szczególnym uwzględnieniem Hermanna Cohena i Aloisa Riehla[293].

„Fundamentalne założenia — pisze Uwe B. Glatz — koncepcji filozofii Laska w ogóle i jego teorii poznania w szczególności, która ostatecznie

---

[289] M. S c h e l e r: *Problemy socjologii wiedzy*. Tłum. S. C z e r n i a k i in. Warszawa 1990, s. 232.

[290] R. H o f e r: *Gegenstand und Methode*..., s. 12.

[291] Ch. K r i j n e n: *Philosophie als System*..., s. 212.

[292] Ch. K r i j n e n: *Nachmetaphysischer Sinn*..., 312.

[293] A. L i e b e r t: *Das Problem der Geltung*. Berlin 1914, s. 200—256.

zmierza do szczegółowej naukowej teorii światopoglądu, dadzą się sprowadzić do trzech kwestii. Są to: światopoglądowo umotywowany dualizm-dwóch-»światów«, panarchistyczny (*panarchischer*) formalizm i obiektywistyczny kopernikanizm"[294]. Spośród tych trzech kwestii na plan pierwszy wysuwa się z pewnością zagadnienie teorii dwóch światów, które istotnie wpływa na sposób, w jaki rozumie filozofię Lask. Niewątpliwie bowiem problem wiedzy polega na sprowadzeniu jej do jedności, co także było zamiarem Rickerta. „Natomiast naukowe filozofowanie musi — stwierdza Stephan Nachtsheim — dążyć do obejmującego wszystko systemu, do jedności struktury teoretycznej, która obejmuje całość filozoficznych prawd jednostkowych, i w odniesieniu do każdego z tych szczegółów może i musi jednoznacznie określić jego miejsce i jego stosunek do wszystkich pozostałych elementów. Filozofia naukowa musi dążyć do sprowadzenia wiedzy filozoficznej w jej całości do w najwyższym stopniu możliwej systematycznej jedności"[295]. Lask zatem poniekąd z konieczności tropić będzie obecność teorii dwóch światów, postrzegając filozofię w kontekście mediacji między tymi dwoma światami. Czy bowiem ów dualizm jest właściwy, czy jest możliwy do utrzymania? Pytanie okazuje się tym bardziej zasadne, że w świetle koncepcji Lotzego na plan pierwszy wysuwa się inny dualizm, a mianowicie „dualizm bytu i tego, co obowiązujące"[296], który zastępuje dualizm: byt — powinność, charakterystyczny dla Rickerta. „Choć zasadnicza idea teorii dwóch światów — pisze Andrzej Przyłębski — jest według Laska niewątpliwie słuszna, to jednak jej historycznie dane reprezentacje dalekie są od doskonałości czy poprawności. Więcej, obarczone są fundamentalnymi błędami wynikłymi z istotnych przeoczeń i nieporozumień"[297].

Zatem nie teoria dwóch światów jest problemem, lecz nieuwzględnienie fundamentalnej dla filozofii i rozumienia przedmiotu poznania dychotomii: to, co jest, i to, co ma ważność. Tym samym Lask wpisuje się w badania szkoły badeńskiej, gdyż — o czym była już mowa — Rickert, snując refleksję nad przedmiotem poznania, pyta o ważność, która jest dla niego tematem filozoficznym, to znaczy o przedmiot poznania[298], choć trzeba podkreślić, że sam nie tematyzuje jeszcze ważności tak wyraźnie, jak czyni to Lask. Problem dostrzega również Siegfried Marck, mówiąc w odniesieniu do Rickerta o dwóch ujęciach przedmiotu, czyli

---

[294] U.B. G l a t z: *Emil Lask*..., s. 51.

[295] S. N a c h t s h e i m: *Emil Lasks Grundlehre*..., s. 46. Zob. także A.J. N o r a s: *Teoria dwóch światów. Lask a Hartmann*. W: *Między kantyzmem a neokantyzmem*. Red. A.J. N o r a s, D. K u b o k. Katowice 2002, s. 93—111.

[296] E. L a s k: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*..., s. 16.

[297] A. P r z y ł ę b s k i: *Emila Laska logika filozofii*..., s. 42.

[298] Zob. Ch. K r i j n e n: *Nachmetaphysischer Sinn*..., s. 128.

o dwóch teoriach przedmiotu, a mianowicie o konieczności odróżnienia „teorii *modelu* przedmiotu od jego właściwej teorii przedmiotu"[299]. Jedno nie ulega wątpliwości: fundamentalną rolę odgrywa tu pojęcie ważności, owej słynnej *Gültigkeit*, które ma swe źródło w koncepcji Hermanna Lotzego. Natomiast konieczność podjęcia problemu teorii dwóch światów sam Lask tłumaczy następująco: „Postulujemy więc logikę zgodną z teorią dwóch światów"[300], i dopowiada, że taka logika filozofii jest „wewnętrzną sprawą logiki"[301]. Z tak rozumianą logiką ściśle się wiąże swoiście rozumiana teoria kategorii. „Filozofia teoretyczna, logika, teoria kategorii jest dziedziną filozoficznej nauki o ważności (*Geltungswissenschaft*), jej przedmiot należy do sfery ważności"[302]. Lask poszukuje więc możliwości określenia poznania w kontekście tego fundamentalnego dualizmu, a więc odpowiedzi na pytanie o przedmiot w kontekście jego ważności.

Termin „ważność", jak już wspomniano, wprowadził do filozofii Hermann Lotze i termin ten stał się niezwykle modny w krótkim czasie. „Także o »ważności« — pisał Rickert w roku 1920 — jest w filozofii mowa od czasów Lotzego, co więcej, wyrażenie niemal natychmiast stało się modne"[303]. Niewątpliwie wyrażona przez Lotzego w jego *Logice* z roku 1874 dychotomia „byt — ważność" stała się ważna dla Windelbanda, dla Rickerta, wreszcie dla Laska. W tym zresztą ujawnia się zależność Windelbanda i Rickerta od Laska. Owa zależność jest w przypadku Windelbanda szczególnie widoczna w tekście z roku 1912[304], natomiast Rickert poświęcił jej kilka tekstów, a pierwszym jest artykuł z „Kant-Studien"[305] oraz późniejsza modyfikacja rozprawy *Der Gegenstand der Erkenntnis*... z roku 1915[306]. Mimo wszystko pod adresem swych nauczycieli Lask wysuwa zarzut, że mówią o wartości zamiast o ważności, przy czym dla niego samego ważność wiąże się z wyróżnieniem dwóch sfer, a mianowicie sfery tego, co ważne (i niebytujące), oraz tego, co bytujące (i nieważne). „To, co ważne, jest po prostu pozytywnym wyrażeniem tego, co niebytujące, tak jak to, co bytujące, tego, co nie-ważne"[307]. To jednak w przy-

[299] S. M a r c k: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 1..., s. 5—6.

[300] E. L a s k: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*..., s. 23.

[301] Ibidem.

[302] Ibidem, s. 25.

[303] H. R i c k e r t: *Die Philosophie des Lebens*..., s. 187.

[304] Zob. W. W i n d e l b a n d: *Die Prinzipien der Logik*..., s. 18.

[305] H. R i c k e r t: *Über logische und ethische Geltung*. „Kant-Studien" 1914, Bd. 19, s. 182—221.

[306] H. R i c k e r t: *Der Gegenstand der Erkenntnis*... 3. Aufl.

[307] „Geltendes ist einfach der positive Ausdruck für das Nichtseiende wie Seiendes für das Nicht-Geltende". E. L a s k: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*..., s. 48.

padku Laska skutkuje konsekwencją odmienną niż w przypadku Windelbanda i Rickerta, a mianowicie skierowaniem się ku przedmiotowi, które zaowocuje później Martina Heideggera koncepcją ontologii. Manfred Brelage jest zdania, że właśnie w rozróżnieniu między tym, co jest, i tym, co obowiązuje, tkwi źródło Heideggera różnicy ontologicznej[308]. Interesujące jest zresztą coś innego. Otóż nie zwraca się uwagi na związek między tytułem książki Laska z roku 1912 (*Die Lehre vom Urteil*) i tytułem doktoratu Heideggera z roku 1914 (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*). Wprawdzie w swojej pracy doktorskiej Heidegger nie odwołuje się wprost do Laska, ale nie miał zwyczaju tego czynić, o czym świadczy jedyna uwaga dotycząca koncepcji autora logiki filozofii w *Byciu i czasie*[309]. Heidegger odwołuje się natomiast do Laska w swej rozprawie habilitacyjnej, w której wymienia przede wszystkim dzieło poświęcone teorii sądu. Heidegger podkreśla, że Lask wskazał „ostateczne i najtrudniejsze problemy logiki i metafizyki Arystotelesa"[310]. Problem w tym, że zwolennicy Heideggera w postrzeganiu jego zależności od Laska widzą raczej niebezpieczeństwo odmówienia mu oryginalności niż asumpt do badań nad neokantyzmem i dlatego bardzo intensywnie z tym poglądem polemizują. Pomimo to tezę o zależności Heideggera od filozofii Laska głoszą również Hanspeter Sommerhäuser[311] oraz Rudolf Malter[312], a temu zagadnieniu poświęcono także najnowsze opracowanie dotyczące relacji Heideggera do neokantyzmu[313]. Tymczasem istotne wydaje się, że Heideggerowska różnica ontologiczna ma swe źródło w koncepcji Laska.

Powód postrzegania Martina Heideggera w kontekście filozofii Emila Laska jest bardzo prosty, jako że ten ostatni kieruje się w stronę bytu. Widać to wyraźnie już w artykule z roku 1909, w którym podejmował problem prymatu rozumu praktycznego w logice, a zarazem zdystansował się od Windelbanda i Rickerta. „Nie aprobujemy więc — pisał w *Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego" w logice*? — uetycznienia (*Ethisierung*) pojęcia p o z n a n i a i s ą d u, odczuwamy brak nieetycznego pojęcia wartości poznawania i ostro oddzielamy od niego ż y c i e naukowe,

---

[308] Zob. M. B r e l a g e: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 42.

[309] M. H e i d e g g e r: *Bycie i czas*. Tłum. B. B a r a n. Warszawa 1994, s. 308, przypis.

[310] M. H e i d e g g e r: *Die Bedeutungs- und Kategorienlehre des Duns Scotus...*, s. 14. Por. E. L a s k: *Die Lehre vom Urteil...*, s. 317—321.

[311] H. S o m m e r h ä u s e r: *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*. Berlin 1965.

[312] R. M a l t e r: *Heinrich Rickert und Emil Lask. Vom Primat der transzendentalen Subjektivität zum Primat des gegebenen Gegenstandes in der Konstitution der Erkenntnis*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion...*, s. 87—104.

[313] Zob. *Heidegger und der Neukantianismus*. Hrsg. von C. S t r u b e. Würzburg 2009.

w którym oczywiście może mieć prymat rozum praktyczny"[314]. Problem jest dla Laska niezwykle ważny, podkreśla go więc także w kontekście rozumienia prawdy, uwyraźniając postawioną kwestię. Prawdy nie należy bowiem poszukiwać w sądzie, jak mniemali Windelband i Rickert, lecz poza podmiotem. Słusznie więc zauważa Tomasz Kubalica, że w filozofii Laska daje się zauważyć powrót „do klasycznego pojęcia prawdy"[315]. Charakterystyczne jest, że powrót ten widać również w pracach Heideggera i Nicolaia Hartmanna. „Jeśli — zauważa Lask w odniesieniu do prawdziwości naszego poznania — wszelkie teorie odwzorowania i zgodności przedstawiają przedmioty jako prawzór prawdy i przeciwieństwa prawdy, ważności i nieważności, to prawie zawsze brakowało rozstrzygającego namysłu nad tym, że to, n a c z y m zostaje zmierzona ważność i nieważność, wartość i niewartość, w ogóle nie może leżeć po tamtej stronie ważności i wartości. Wyrażając się inaczej: wartość zgodności i niewartość niezgodności nie mogą pochodzić z samej zgodności i niezgodności jako takiej"[316]. Ujawnia się tu zasadnicza odmienność Laska od jego poprzedników ze szkoły badeńskiej, wyrażająca się w koncentrowaniu się na pokazaniu „obiektywnej strony tezy kopernikańskiej"[317].

Problem logiki filozofii Laska polega również na formalizmie, który uwyraźnia się w jego metodologii. „Logika transcendentalnego tworzenia pojęcia — pisze Hofer — zostaje włożona w usta Kanta, tak że Laska projekt logiki filozofii jest zakorzeniony w specyficznej recepcji Kanta, w której jego metodologiczna refleksja ześrodkowuje się na *różnicy matematyki i filozofii*"[318]. Teza to niezwykle ważna, gdyż fundamentalną rolę w logice filozofii Laska odgrywa pojęcie formy, które powinno zajmować najwyższe miejsce w filozofii. „Jeśli przez kategorię — stwierdza Lask — rozumie się logiczną formę w najszerszym znaczeniu, to pojęcie kategorii musi zostać najwyższym pojęciem logiki. Wynika to z ostatecznych założeń, z tego, że logika jest filozoficznym poznaniem ważności, a wszelka zawartość ważności okazała się formą"[319]. Skoro zaś forma zostaje utożsamiona z kategorią, to — niezwykle zajmujące — filozofia staje się teorią kategorii. Teoria kategorii zaś jest interesująca dlatego, że — o czym będzie mowa — stanowi ona program marburczyka Paula Natorpa i postępującego jego śladem Nicolaia Hartmanna. Warto na marginesie dodać, że skoro sami badacze mają wątpliwości, czy Hartmann jest, czy też nie jest wierny nauce swych nauczycieli, to można je sprowadzić

[314] E. L a s k: *Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego" w logice?...*, s. 156.
[315] T. K u b a l i c a: *Prymat rozumu praktycznego w logice...*, s. 133.
[316] E. L a s k: *Die Lehre vom Urteil...*, s. 386.
[317] K. H o b e: *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens...*, s. 65.
[318] R. H o f e r: *Gegenstand und Methode...*, s. 164.
[319] E. L a s k: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 38.

do pytania: czy ontologia rozumiana jako analiza kategorialna jest, czy nie jest proweniencji marburskiej?. Niezależnie od tego można znaleźć jeszcze inne podobieństwo między Laskiem i Hartmannem, a mianowicie to, które wyraża się w uznaniu istnienia sfery tego, co irracjonalne.

To z kolei łączy się z faktem, że Lask nawiązał do Kanta. „Kant dlatego ograniczył kategorie do tego, co zmysłowo-naoczne, że chciał znieść (*aufheben*) wiedzę o tym, co ponadzmysłowe (*Uebersinnliche*), aby uczynić miejsce dla wiary"[320]. Jest to nawiązanie do słynnej *Przedmowy do drugiego wydania „Krytyki czystego rozumu"*, w której Kant zwraca uwagę na relację między wiedzą a wiarą: „Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary"[321]. Lask jest przekonany, że problem kategorii należy ujmować możliwie jak najszerzej i postulując jego rozszerzenie, stawia dwa wymagania. „Najpierw roszczenie zastanowienia się nad wszechwładzą (*Allherrschaft*) tego, co logiczne. Potem drugie: poznawalność czegoś jest możliwa do pewnego stopnia, a więc kategorialna forma jest osiągalna przed poznawaniem, które w efekcie pamięta o zbliżającym się do nas zadaniu dociekania tej kategorialnej zawartości. Dopiero po spełnieniu tych roszczeń można odkryć fundamenty systemu teoretycznych form w ich prawdziwej pełni, można wyprowadzić z nich prawdziwie uniwersalną teorię kategorii według pryncypiów kantyzmu, to znaczy formalizmu transcendentalno-logicznego. N i e p a n l o g i z m, l e c z p a n a r c h i a l o g o s u m u s i z o s t a ć z n o w u u h o n o r o w a n a"[322]. Chodzi zatem o rozumienie formy nie w sensie Kantowskim, lecz w mającym swe źródło w Lotzego teorii ważności; przy czym forma jest tu rozumiana jako przeciwstawiona materiałowi. Z tego powodu Lask dokonuje reinterpretacji teorii dwóch światów i podkreśla, że teoria dwóch światów, a więc wyróżnienie obszaru bytu i obszaru ważności, jest nieuprawomocniona, toteż musi zostać przekształcona w „oczyszczoną teorię dwóch elementów"[323]. Lask jest bowiem przekonany, że należy odróżnić teorię dwóch światów od teorii dwóch elementów i teorii dwóch przedmiotów. „Dualizm e l e m e n t ó w — stwierdza — może być tylko dualizmem tego, co zmysłowe, i tego, co niezmysłowe"[324]. Następuje tu zatem identyfikacja bytu z logiczną formą, która jest logiczną ważnością. Byt bowiem nie zostaje ugruntowany w czymś innym, nie zostaje sprowadzony do ważności czy też do normy, jak to było w koncepcjach poprzedników. „Ale — podkreśla autor *Die Logik der Philosophie*... — zostaje on tylko p o z n a n y jako to, co obowiązujące (*Gel-*

[320] Ibidem, s. 132.
[321] I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*..., T. 1, s. 43 (B XXX).
[322] E. L a s k: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*..., s. 133.
[323] Ibidem, s. 113.
[324] Ibidem, s. 114.

tendes), to znaczy zostaje poznane, że o nim należy orzekać (*prädizieren*) ważność jako odróżnioną od niego kategorię"[325].

Lask za Rickertem zakłada i punktem wyjścia swoich rozważań czyni przeciwieństwo „to, co ważne — to, co bytujące" oraz „forma — materia". Między nimi zachodzi przeciwieństwo, które Rickert określał jako przeciwieństwo rzeczywistości i wartości. Problemem okazuje się relacja między formą a materią, gdyż sama materia jest pozbawiona ważności. Wskazanie przeciwieństwa między formą a materią, przy założeniu że Lask nie mówi o wartości, lecz o ważności, ma zarazem związek ze zwrotem do ontologii. Powrót ten jest — była już o tym mowa — analogiczny do powrotu, jaki cechuje Nicolaia Hartmanna, a mianowicie „stanowi próbę ontologicznego ugruntowania teorii poznania"[326]. Lask w *Die Logik der Philosophie*... podkreśla: „Nie istnieje żadna ważność, która nie byłaby ważnością o d n o ś n i e d o, ważnością w z g l ę d e m, ważnością t a m (*H i n gelten*). Nie istnieje samowystarczająca, samodzielna, potrzebująca wyłączenia, zdana na siebie samą, dostosowana, obliczona sfera czystej zawartości ważności"[327]. Z tego też powodu, że ważność zawsze odsyła do czegoś, Uwe B. Glatz określa stanowisko Laska mianem obiektywistycznego kopernikanizmu[328]. Termin „kopernikanizm" w odniesieniu do filozofii Kanta pochodzi od Kunona Fischera, który użył go w trzecim wydaniu *Immanuel Kant und seine Lehre* z roku 1882. Wydanie pierwsze ukazało się drukiem w roku 1860, ale jeszcze wówczas Fischer tym terminem się nie posłużył. Dopiero w roku 1882 zamieścił rozdział zatytułowany *Kant als der Kopernikus der Philosophie*, w którym tłumaczy sens stanowiska myśliciela z Królewca. „Tak jak w astronomii — pisze Kuno Fischer — system kopernikański zachowuje się względem ptolemejskiego, tak jak w przedstawieniu świata planet stanowisko heliocentryczne zachowuje się względem geocentrycznego, tak w ogóle krytyczny sposób rozważania zachowuje się względem dogmatycznego, transcendentalny punkt widzenia względem naturalnego"[329]. Jednym z elementów tak rozumianego transcendentalizmu jest przekonanie, że tylko filozofia transcendentalna umożliwia poznanie rzeczywistości. „Filozof transcendentalny — wyjaśnia Fritz Münch — jeśli rzeczywiście jest filozofem, żyje i poznaje, filozof przeżycia (*Erlebnisphilosoph*) ani nie żyje, ani nie poznaje"[330].

---

[325] Ibidem, s. 121.

[326] R. M a l t e r: *Heinrich Rickert und Emil Lask*..., s. 125.

[327] E. L a s k: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*..., s. 32.

[328] Zob. U.B. G l a t z: *Emil Lask*..., s. 161.

[329] K. F i s c h e r: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3: *Immanuel Kant und seine Lehre*. Teil 1: *Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie*. 3. neu bearb. Aufl. München 1882, s. 9.

[330] F. M ü n c h: *Erlebnis und Geltung*..., s. 22.

Zwrot kopernikański dokonujący się w systemie Kanta postrzega jednak Lask jako obiektywistyczny, co w żadnym razie nie jest jednoznaczne. „To, co określamy — pisze Uwe B. Glatz — jako obiektywistyczny kopernikanizm Laska, stanowi jednak specyficzną transformację Kantowskiej istoty myśli, która znajduje się dopiero w jego dwóch głównych dziełach, w *Die Logik der Philosophie*... i w *Die Lehre vom Urteil*"[331]. Niejednoznaczność zwrotu nie polega bynajmniej na jego zwrocie do tego, co obiektywne, ale na tym, że wpisuje się on w początki odchodzenia od neokantyzmu i zwrotu do postneokantyzmu; zwrotu charakterystycznego dla wielu myślicieli wywodzących się z neokantyzmu, zwrotu, który Manfred Brelage określi mianem zwrotu do subiektywności konkretnej[332]. Lask należy do prekursorów tak rozumianego odejścia od neokantyzmu, od dominacji stanowiska teoriopoznawczego i przejścia na stanowisko ontologiczne, a Brelage wymienia go łącznie z Hartmannem. Niejednoznaczność ma wszakże swe źródło w jeszcze innej kwestii. Otóż ruch od teoriopoznawczo zorientowanego neokantyzmu do ontologicznie zabarwionego postneokantyzmu wiąże się z książką Hansa Pichlera, wywodzącego się ze szkoły Windelbanda, poświęconą ontologii Christiana Wolffa. W zasadzie należałoby wymienić dwie prace, gdyż w roku 1909 opublikował rozprawę poświęconą poznawalności przedmiotów[333]. Obydwie książki nawiązują do Alexiusa Meinonga teorii przedmiotu i pokazują, że stosunek Kanta do Wolffa wcale nie był negatywny i że nie ma sprzeczności pomiędzy ich systemami filozoficznymi. Dopiero te ustalenia dały asumpt do badań nad możliwością ontologicznej wykładni filozofii myśliciela z Królewca, co w latach dwudziestych i trzydziestych zaowocowało postneokantyzmem — ontologicznymi interpretacjami myśli Kanta, których dokonali przede wszystkim Hartmann oraz Heidegger. Zresztą ten ostatni także zwraca uwagę na znaczenie pracy Pichlera[334], stanowiącej syntezę obiektywistycznych tendencji neokantyzmu oraz Meinonga teorii przedmiotu.

---

[331] U.B. G l a t z: *Emil Lask*..., s. 173.

[332] Zob. M. B r e l a g e: *Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität. Eine Studie zur geschichte der Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert*. In: I d e m: *Studien zur Transzendentalphilosophie*..., s. 72—256.

[333] H. P i c h l e r: *Über die Erkennbarkeit der Gegenstände*. Wien—Leipzig 1909; I d e m: *Über Christian Wolff's Ontologie*. Leipzig 1910.

[334] Zob. M. H e i d e g g e r: *Gesamtausgabe*. Abteilung 2: *Vorlesungen 1919—1944*. Bd. 23: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Hrsg. von H. V e t t e r. Frankfurt am Main 2006, s. 191.

12.4. Bruno Bauch

Jednym z ważniejszych myślicieli zaliczanych do szkoły badeńskiej był także Bruno Bauch. Warto jednak zauważyć, że Hans-Ludwig Ollig, a za nim także Kurt Walter Zeidler, mówiąc o Bauchu i filozofach należących do jego pokolenia (takich jak Jonas Cohn czy też Richard Hönigswald), używają określenia „młodszy neokantyzm"[335]. To rzeczywiście kwestia złożona, gdyż w zasadzie mówi się o szkole badeńskiej i szkole marburskiej, w przekonaniu że myśliciele do niej należący działali niemal jednocześnie. Tymczasem w roku, w którym Bauch się urodził, Hermann Cohen opublikował już swe drugie ważne dzieło, a mianowicie *Kants Begründung der Ethik* (Berlin 1877). Niemniej jednak nie obserwuje się tu zmiany sposobu myślenia o filozofii, nadal bowiem rolę filozofii pierwszej odgrywa teoria poznania. I mając to na względzie, można mówić o zmianie w sposobie rozumienia filozofii w odniesieniu do myślicieli, którzy są niewiele młodsi od Baucha, ale jednocześnie nie patrzą już na filozofię przez pryzmat teorii poznania, lecz stawiają na ontologię (Nicolai Hartmann, Martin Heidegger i inni).

Bruno Bauch urodził się 19 stycznia 1877 roku w Osinie Wielkiej (Groß Nossen) w gminie Ziębice (powiat Ząbkowice Śląskie), jako jedyny syn Brunona Oskara Josepha Baucha i jego żony Pauline Karoline Schön. Małżeństwu urodziła się wcześniej córka, która jednak zmarła przed narodzinami Brunona[336]. Studiował we Fryburgu, a następnie w Straßburgu i Heidelbergu. W roku 1901 doktoryzował się u Rickerta we Fryburgu na podstawie rozprawy *Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik* (*Szczęście i osobowość w etyce krytycznej*)[337]. W latach 1903—1916 Bauch był wydawcą „Kant-Studien", a niezależnie od tego habilitował się w roku 1903 w Halle u Hansa Vaihingera na podstawie pracy, która w wersji rozszerzonej ukazała się rok później zarówno w czasopiśmie „Kant-Studien"[338], jak i jako samodzielna publikacja[339]. Tam też, czyli w Halle, w roku 1910 został profesorem, jednakże w roku 1911 powołano go do Jeny jako następcę emerytowanego Liebmanna. Bauch założył Deutsche Philosophische Gesellschaft, będące związkiem filozofów o konserwatywnych poglądach, działającym do roku 1945. Wywiązała się

---

[335] H.-L. O l l i g: *Der Neukantianismus...*, s. 73.

[336] Na temat życiorysu zob. S. S c h l o t t e r: *Die Totalität der Kultur. Philosophisches Denken und politisches Handeln bei Bruno Bauch*. Würzburg 2004, s. 17—23.

[337] B. B a u c h: *Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik*. Stuttgart 1902.

[338] B. B a u c h: *Luther und Kant*. „Kant-Studien" 1904, Bd. 9, s. 351—492.

[339] B. B a u c h: *Luther und Kant*. Berlin 1904.

w ramach towarzystwa dyskusja na temat społeczeństwa, która początkowo nie miała jeszcze aż tak wyraźnie ideologicznego podtekstu, jaki niewątpliwie zyskała w roku 1933, ale mimo wszystko była bardzo ważna ze względu na pierwszą wojnę światową. Otóż w roku 1916 w Towarzystwie Nauk w Jenie Bauch wygłosił kontrowersyjny wykład zatytułowany *Vom Begriff der Nation. Ein Kapitel zur Geschichtsphilosophie*, który jeszcze tego samego roku został opublikowany w „Kant-Studien"[340]. Swoją koncepcję oparł nie na kulturalnej jedności, jak się to zwykło czynić w tamtych czasach, lecz na wspólnocie pochodzenia, co wiązało się z uświadomieniem możliwości tłumaczenia terminu „naród" jako „pochodzenie". „Dokładnie — pisał Bauch — naród można więc przełożyć jako »pochodzenie«"[341]. Takie nacjonalistyczne rozumienie narodu wywołało sprzeciw neokantystów pochodzenia żydowskiego, a zwłaszcza Hermanna Cohena i Ernsta Cassirera, którzy byli wprawdzie żydowskiego pochodzenia, ale w czasie pierwszej wojny światowej dali się poznać jako niemieccy patrioci. Nikt jeszcze nie wiedział, że nadejdzie rok 1933, którego zresztą Cohen nie dożył. Thomas Meyer, oceniając całą sytuację z perspektywy Cassirera, mówi o „aferze Baucha"[342]. Inny aspekt afery wiąże się z opublikowaniem przez Baucha na łamach czasopisma „Der Panther" listu, w którym zakwestionował Cohenową znajomość Kanta właśnie ze względu na żydowskie pochodzenie Cohena. Interesujące byłoby ustalenie stopnia, w jakim Bauch mógł być inspirowany książką, którą Wilhelm Wundt opublikował rok wcześniej — przedmowa sygnowana jest datą marzec 1915 — stanowiącą, zgodnie z podtytułem, rozdział o wojnie światowej. Na samym początku pracy autor formułuje słynne, choć niezwykle kontrowersyjne, zdanie, które brzmi: „W nauce, tak jak w sztuce; w poezji tak, jak w filozofii, każdy naród uwydatnia swoją oryginalność"[343]. A nieco dalej podkreśla Wundt, że jest Niemcem i dlatego całą filozofię ocenia z perspektywy filozofii niemieckiej. „Nigdzie w niniejszej prezentacji — przedstawia swe racje Wundt — autor nie zaprzecza, że jest Niemcem i że filozoficzne dokonania innych narodów ocenia ze stanowiska nauki niemieckiej"[344]. W tym samym roku Cohen napisał broszurę, którą poświęcił zagadnieniu judaizmu w aspekcie narodowościo-

[340] B. B a u c h: *Vom Begriff der Nation. Ein Kapitel zur Geschichtsphilosophie*. „Kant-Studien" 1916, Bd. 21, s. 139—162. Na temat stosunku filozofów niemieckich do pierwszej wojny światowej pisze Kurt Flasch. Zob. K. F l a s c h: *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*. Berlin 2000.

[341] B. B a u c h: *Vom Begriff der Nation...*, s. 140.

[342] Zob. Th. M e y e r: *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit. Zum Werk Ernst Cassirers*. Hamburg 2007, s. 125—145.

[343] W. W u n d t: *Die Nationen und ihre Philosophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg*. Leipzig 1915, s. IV.

[344] Ibidem, s. V.

wym i nadał jej tytuł *Deutschtum und Judentum mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus* (*Niemieckość a judaizm wraz z fundamentalnymi rozważaniami na temat państwa i internacjonalizmu*)[345]. Alfred Töpelmann, właściciel wydawnictwa w Giessen, w którym ów tekst się ukazał, wskazuje w przedmowie datę: lipiec 1915, a więc o cztery miesiące późniejszą niż data wydania książki Wundta. Czy jednak publikacja Cohena powstała jako bezpośrednia odpowiedź na dzieło Wundta? Niepodważalnych dowodów brak, gdyż Cohen w ogóle nie odnosi się do tej książki. Sprawę komplikuje fakt, że rok wcześniej Cohen opublikował wykład zatytułowany *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes* (*O tym, co swoiste dla ducha niemieckiego*), która rozpoczyna się od podkreślenia, że źródło zarówno chrześcijaństwa, jak i niemieckości tkwi w Grecji, ale też w judaizmie[346].

Dyskusja i jej przedmiot są jednak bardziej skomplikowane, gdyż Cohen i Cassirer — niezależnie od swego żydowskiego pochodzenia — byli głębokimi patriotami niemieckimi i najprawdopodobniej to właśnie stanowiło problem. Spór w istocie dotyczył rozstrzygnięcia, czy można być Żydem i Niemcem jednocześnie, czy też bycie Żydem oznacza niemożliwość bycia Niemcem. Sprzeciw Cassirera spowodował, że w proteście Bauch zrezygnował z redagowania „Kant-Studien" i w roku 1917 zaczął wydawać „Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus", na którego łamach publikował między innymi Gottlob Frege[347]. W roku 1927 czasopismo zostało przemianowane na „Blätter für deutsche Philosophie. Zeitschrift der Deutschen Philosophischen Gesellschaft". W październiku 1933 roku odbyło się zebranie generalne członków Niemieckiego Towarzystwa Filozoficznego, na którym głównymi referentami byli Bauch i Nicolai Hartmann — pozdrowienia dla członków wysłał Adolf Hitler. Bauch wygłosił naszpikowany nacjonalizmem referat, zatytułowany *Wert und Zweck*[348], natomiast Hartmann — odczyt pod tytułem *Sinngebung und Sinnerfüllung*[349]. W rok później, czyli w 1934 roku, Bauch został

[345] H. C o h e n: *Deutschtum und Judentum mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus*. Gießen 1915.

[346] Zob. H. C o h e n: *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes*. Berlin 1914, s. 5—6. Na temat stosunku marburczyków do wojny pisze Timothy R. Keck w obszernym studium poświęconym zagadnieniu socjalizmu w szkole marburskiej. Zob. T.R. K e c k: *Kant and socialism: The Marburg School in Wilhelmian Germany*. Ann Arbor 1975, s. 364—412.

[347] Na przykład G. F r e g e: *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*. „Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus" 1918, Bd. 1, s. 58—77.

[348] B. B a u c h: *Wert und Zweck*. „Blätter für deutsche Philosophie" 1934, Bd. 8, s. 39—59.

[349] N. H a r t m a n n: *Sinngebung und Sinnerfüllung*. „Blätter für deutsche Philosophie", 1934, Bd. 8, s. 1—38. (Przedruk w: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 1: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Berlin 1955, s. 245—279).

przewodniczącym Deutsche Philosophische Gesellschaft i pełnił tę funkcję do śmierci. Bauch zmarł 27 lutego 1942 roku w Jenie, a przewodniczącym został Arnold Gehlen.

Najważniejsze publikacje Baucha to ogłoszone drukiem w roku 1910 studium o rozumieniu substancji w filozofii greckiej[350], a następnie wydane w roku 1911 studium traktujące o filozofii nauk ścisłych[351]. Kolejną ważną książką była wydana w roku 1917 rozprawa poświęcona Immanuelowi Kantowi[352], opublikowana w tym samym mniej więcej czasie, co książka Cassirera (1918), którą autor pomyślał jako uzupełnienie edycji pism Kanta. Po raz drugi ukazała się w roku 1921 jako tom jedenasty dzieł zebranych Kanta w edycji Cassirera[353]. Kolejnym wreszcie ważnym dziełem Baucha była opublikowana w roku 1923 rozprawa poruszająca zagadnienie prawdy, wartości i rzeczywistości[354]. W zasadzie można przyjąć, że praca poświęcona Kantowi stanowi ważne przedstawienie myśli filozofa z Królewca, choć pozostające w opozycji do ujęcia Cassirera, natomiast rozprawa dotycząca wartości to główne dzieło Baucha, jego *opus vitae*, podejmujące systematyczny namysł nad poznaniem. Warto wspomnieć także o książce podejmującej problem idei[355] oraz o systematycznej autoprezentacji zamieszczonej w zbiorze pod redakcją Schwarza[356]. Z dziełami Baucha powiązana jest kwestia jego nieobecności w dyskusji filozoficznej w Niemczech po roku 1945. Rację ma Helmut Holzhey, który nieobecność tę łączy z jego kompromitującą działalnością na rzecz partii narodowosocjalistycznej[357], chociaż nacjonalizm Baucha ujawnił się jeszcze w czasie pierwszej wojny światowej.

Gerhard Lehmann, który z racji swych nacjonalistycznych zapatrywań — ujawnionych w roku 1943 opublikowaniem *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* — w zasadzie mógłby być uznany za ideologicznego sprzymierzeńca Baucha, ocenia jego filozofię w niezwykle trafny

[350] B. Bauch: *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit. (Seine geschichtliche Entwicklung in systematischer Bedeutung)*. Heidelberg 1910.

[351] B. Bauch: *Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften*. Heidelberg 1911.

[352] B. Bauch: *Immanuel Kant*. Berlin—Leipzig 1917.

[353] E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre*. In: *Immanuel Kants Werke*. In Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann, O. Schöndörffer herausgegeben von E. Cassirer. Bd. 11: *Ergänzungsband*. Berlin 1921.

[354] B. Bauch: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Leipzig 1923.

[355] B. Bauch: *Die Idee*. Leipzig 1926.

[356] B. Bauch: *Systematische Selbstdarstellung*. In: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*. Hrsg. von H. Schwarz. Berlin 1931, s. 225—279.

[357] Zob. W. Röd: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie der Neuzeit 3*. Teil 1: *Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer*. München 2006, s. 111.

sposób, co o wiele później przypomina również Kurt Walter Zeidler. „Dwie najważniejsze — pisze Lehmann — szkoły neokantowskie, szkoła marburska i szkoła południowo-zachodnioniemiecka, bardzo radykalnie odróżniają się od siebie w jednym punkcie: w stosunku sfery logiczno-immanentnej do transcendencji. Kiedy idealizm aksjologiczny normę prawdziwości odnosi do transcendentnej »powinności«, przełamuje obszar logicznej przedmiotowości i staje się irracjonalizmem. Ujmowanie tego irracjonalizmu jako »powrotu« do metafizyki, tak jak to najczęściej czynili marburczycy, jest słuszne. Dalsze wnikanie w problemy idealizmu aksjologicznego (*werttheoretischen*) pokazuje, że takie kryterium nie wytrzymuje krytyki. Ale także idealizm logiczny musi uznać w »tym, co faktycznie dane« wrażenia, obszar translogiczny; tyle tylko, że pomija on problem transcendencji jako taki"[358]. Zwrócenie uwagi na problemy neokantyzmu — zarówno szkoły badeńskiej, jak i szkoły marburskiej — w zasadzie miało służyć jednemu: dowartościowaniu stanowiska Baucha, które postrzegano jako próbę syntezy obydwu szkół. I w zasadzie ten właśnie element filozofii Baucha, a mianowicie próbę syntezy neokantyzmu badeńskiego i marburskiego, teorii wartości i teorii poznania, uznać można za najważniejszy. Z tego też powodu Siegfried Marck stanowisko Baucha określa mianem „neokrytycystycznej systematyki"[359].

Bauch jest przekonany, że ani *Krytyka czystego rozumu*, ani też *Krytyka praktycznego rozumu* nie stanowią istoty systemu Kanta, ta bowiem zawiera się w teleologii stanowiącej istotę *Krytyki władzy sądzenia*. Bauch dał temu wyraz już w przedmowie do swego dzieła poświęconego filozofowi z Królewca. „Ale właśnie — pisał tam — wielkie znaczenie ma dla mnie wyjście od *Krytyki władzy sądzenia*"[360]. To zdanie zaowocowało wielokrotnie powtarzanym przekonaniem, że filozofia Baucha jest próbą syntezy stanowiska szkoły marburskiej i szkoły badeńskiej. Szkoła marburska bowiem buduje swą interpretację wokół pojęcia doświadczenia, a więc *Krytyki czystego rozumu*, podczas gdy szkoła badeńska — co stanowi element jej neofichteanizmu — nawiązuje do pojęcia wolności, a więc do *Krytyki praktycznego rozumu*. Nie zmienia to jednak faktu, że Bauch jest uczniem badeńczyków i w tym sensie — również reprezentantem szkoły badeńskiej. Dlatego też nie można postrzegać Baucha jako twórcy nowego, eklektycznego nurtu neokantyzmu, jak czyni to Maria Szyszkowska w swym dziele poświęconym neokantyzmowi[361]. Bauch bo-

[358] G. L e h m a n n: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*..., s. 220—221. Zob. K.W. Z e i d l e r: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*..., s. 174—175.

[359] Zob. S. M a r c k: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 2. Tübingen 1931, s. 43.

[360] B. B a u c h: *Immanuel Kant*..., s. VIII.

[361] Zob. M. S z y s z k o w s k a: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 28.

wiem, tak jak neokantyści badeńscy, jest kontynuatorem linii rozwojowej mającej swe źródło w filozofii Fichtego, chociaż wymienia się tu także Friesa, który już w swym *System der Metaphysik*... z roku 1824 wskazywał znaczenie etyki Kanta i podkreślał, że w wypadku tego wyższego porządku, do którego odnosi się etyka, chodzi o „prawo wartości albo celu"[362]. Już tutaj więc mowa o problemie wartości, który następnie podejmowali — jak powszechnie wiadomo — Lotze oraz Windelband. Z tego powodu filozofia Baucha wpisuje się w dążenia badeńczyków, gdzie indziej poszukujących ugruntowania filozofii. W odniesieniu do neokantyzmu badeńskiego Christian Krijnen mówi o konieczności postawienia pytania o ważność, podkreślając, że według reprezentantów szkoły „z pojęciem poznania naukowego związane jest pojęcie podstawy i uzasadnienia"[363], i podaje nazwisko Baucha jako tego, który metodę uznaje za „samo naukowe uzasadnienie"[364].

Przekonanie Baucha, że trzeba dokonać syntezy filozofii szkoły badeńskiej oraz marburskiej, i tak w rezultacie zbliża go do stanowiska badeńczyków, co trafnie podkreśla Wolfgang Ritzel. „Centralne pytanie krytycyzmu — pisze on o stanowisku Baucha — nie jest nakierowane ani na przyrodę, ani na ducha, lecz na kulturę"[365]. Dlatego też filozofia Baucha bez zastrzeżeń wpisuje się w nurt neokantyzmu badeńskiego. Pierwszym elementem, który o tym decyduje, jest przekonanie, że zainteresowanie Kanta jest przede wszystkim zainteresowaniem praktycznym. Jeśli weźmie się do ręki książkę poświęconą Kantowi, to czytelnik może być zdezorientowany. Otóż Bauch, zgodnie z duchem szkoły badeńskiej, uznaje, że zainteresowanie Kanta jest przede wszystkim praktyczne, a tymczasem objętościowo najwięcej miejsca poświęca *Krytyce czystego rozumu*. Niemniej jednak sam autor podkreśla praktyczny charakter filozofii Kanta. „Dzięki temu zatem wszelka teoria pozostaje już praktycznie określona przez ideę. Albo, jak Fichte, podjął tę myśl Kanta z całą energią swego myślenia: sami tylko o tyle możemy być teoretyczni, ponieważ i o ile jesteśmy praktyczni"[366]. Skoro tak, to w filozofii Baucha czytelnik ma do czynienia z analogiczną sytuacją, jak w wypadku Windelbanda, Rickerta i Laska. Z uwagi jednak na szczególną pozycję Rickerta w kwestii wypracowania stanowiska szkoły badeńskiej należy podkreślić, jak czyni to

---

[362] J.F. Fries: *System der Metaphysik. Ein Lehrbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*. Heidelberg 1824, s. 60.

[363] Ch. Krijnen: *Nachmetaphysischer Sinn*..., s. 42.

[364] B. Bauch: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*..., s. 311.

[365] W. Ritzel: *Studien zum Wandel der Kantauffassung. Die „Kritik der reinen Vernunft" nach Alois Riehl, Hermann Cohen, Max Wundt und Bruno Bauch*. Meisenheim am Glan 1952, s. 110.

[366] B. Bauch: *Immanuel Kant*..., s. 301.

Mario Ariel González Porta, że „autonomię nauk o kulturze i przyrodoznawstwa zabezpiecza Rickert, po pierwsze, zaakcentowaniem indywidualności i odniesieniem wartości obiektu, po drugie — ogólnością (prawidłowością) i wolnością względem obiektu (...). Obydwie teorie Bauch podjął i krytycznie rozwinął"[367]. Przy okazji trzeba zresztą podkreślić, że problemem nauki zajął się Bauch systematycznie w roku 1911, publikując książkę *Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften*, w której podjął już ważną z perspektywy neokantyzmu badeńskiego problematykę nauki. Problematyka nauki czy też naukowego charakteru filozofii odróżnia neokantystów od przedstawicieli wszystkich filozofii zorientowanych antropologicznie. Tu zresztą ujawnia się fundamentalny zamysł neokantystów badeńskich i marburskich — ukazanie naukowego charakteru filozofii. Bauch daje wyraz przekonaniu, że filozofia pozostaje w ścisłym związku z nauką: nie poprzedza jej, lecz za nią postępuje. „Filozofia jest, biorąc historycznie, metafizykalistyczna (co oczywiście nie może oznaczać tyle, co metafizyczna); jest ona, biorąc systematyczno-logicznie, profizykalistyczna. Zadanie filozofii jest więc skromne i ograniczone. Ale właśnie z powodu tego ograniczenia filozofia może także zapanować nad swym zadaniem i sama wystąpić jako nauka"[368].

Paradoksalnie więc można stwierdzić, że Bauch nie tyle modyfikuje filozofię Kanta, szkoły marburskiej i szkoły badeńskiej, ile próbuje znaleźć wspólny mianownik tej filozofii. Jest przeświadczony, że wspólny mianownik tych trzech koncepcji stanowi właśnie *Krytyka władzy sądzenia* przedstawiająca „systematyczną jedność filozofii teoretycznej i praktycznej"[369]. Bauch bowiem wyraża przekonanie, że „wzajemny stosunek trzech *Krytyk* h i s t o r y c z n i e określa rozumienie psychologii władz poznawczych w osiemnastym wieku. Zgodnie z nim, tak jak uczucie stanowi łącznik między poznawaniem i chceniem, tak też władza sądzenia powinna stanowić łącznik między intelektem i rozumem"[370]. Mimo to Bauch uważa, że ten stosunek, który początkowo był określony historycznie, zyskał w filozofii Kanta uzasadnienie systematyczne. Tym samym można uznać, że próbuje filozofii Kanta nadać charakter systemowy, chociaż można również przyjąć, że idzie tu tropem Heinricha Rickerta. Wska-

[367] M.A. G o n z á l e z P o r t a: *Transzendentaler „Objektivismus". Bruno Bauchs kritische Verarbeitung des Themes der Subjektivität und ihre Stellung innerhalb der Neukantianischen Bewegung*. Frankfurt am Main 1990, s. 55—56.

[368] B. B a u c h: *Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften...*, s. 12—13. Walter Kinkel jest przeświadczony, że Bauch dotarł tu do rezultatów, które w szkole marburskiej są już znane od wielu lat. Zob. W. K i n k e l: *Vereinzelte Bemerkungen zu B. Bauchs: Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften*. „Kant-Studien" 1912, Bd. 17, s. 283—287.

[369] B. B a u c h: *Immanuel Kant...*, s. 368.

[370] Ibidem, s. 369.

zanie systemowego charakteru filozofii jest istotne z tego powodu, że dzięki niemu naczelnym pojęciem filozofii Baucha staje się pojęcie „kultura", co z jednej strony wpisuje się w paradygmat szkoły badeńskiej, z drugiej jednak wpływa na dokonanie istotnej modyfikacji. „Religia, sztuka, filozofia itd. oznaczają więc określone struktury, w które musi być włączona odrębność (*Besonderheit*), aby mogły istnieć historycznie. Całość tych ogólnych struktur przedstawia znowu ogólną strukturę, którą w jej ogólności nazywamy kulturą, której domenami są właśnie tamte pierwsze struktury"[371]. Z tego powodu interpretatorzy mogą mówić o totalności kultury, jak Sven Schlotter, czy też o rzeczywistości kulturowej, jak czyni to Wolfgang Ritzel. Nie zmienia to jednak faktu, że owa totalność kultury wymaga odpowiedzi na pytanie dotyczące rozumienia poznania. Bauch idzie tu drogą Rickerta, chociaż tym, co go wyraźnie od nauczyciela odróżnia, jest fakt, że podejmuje jawną dyskusję z przedstawicielami szkoły marburskiej, a zwłaszcza z Hermannem Cohenem i Ernstem Cassirerem. Dlatego też można uznać, jak czyni to Ritzel, że ujęcie Kanta, jakie proponuje Bauch, jest inne niż w neokantyzmie[372]. Ale też warto pamiętać, że — co Baucha odróżnia od innych neokantystów — książka o Kancie ukazała się 46 lat po *Kants Theorie der Erfahrung* i 15 lat po opublikowaniu *Logik der reinen Erkenntnis* Hermanna Cohena.

Baucha ujęcie filozofii Kanta jest inne od Cassirerowskiego. Ten wszak podjął próbę przedstawienia filozofii myśliciela z Królewca przez pryzmat pojęcia wolności. W tym sensie jest on spadkobiercą Windelbanda i Cohena, którym szczególnie wiele zawdzięcza jeśli chodzi o całościowy obraz Kanta. „Zgodnie z jego własną oceną — pisze o Bauchu Helmut Holzhey — między rokiem 1907 a 1911 był bliski szkole marburskiej, później coraz bardziej się dystansował od jej »neokantyzmu« i w kwestiach centralnych zajął pozycje przeciwne, chociaż jego dzieło wykazuje wyraźne ślady recepcji twierdzeń Cohena"[373]. Trudno szukać wszystkich tych śladów duchowego pokrewieństwa, warto jednak podkreślić, że fundamentalne dla Baucha jest, charakterystyczne również dla szkoły badeńskiej, rozróżnienie między ważnością i rzeczywistością. Rozróżnienie to, o czym była już mowa, pozwala zaakcentować znaczenie kultury, co oczywiście skutkuje zaprzeczeniem stanowisku Cohena, który filozofię Kanta redukował do metody transcendentalnej, a nawiązaniem do Lotzego, Windelbanda i Rickerta. Jeśli idzie o stosunek do okresu przedkrytycznego, to on również odróżnia Baucha od Cohena. Cohen nie tylko nie cenił tak zwanego Kanta przedkrytycznego, ale — o czym będzie jeszcze mowa —

[371] B. Bauch: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*..., s. 399.
[372] Zob. W. Ritzel: *Studien zum Wandel der Kantauffassung*..., s. 111.
[373] H. Holzhey: *Der Neukantianismus*..., s. 112.

okres przedkrytyczny rozciągał na pierwszą część *Krytyki czystego rozumu*, to znaczy estetykę transcendentalną, za krytyczną uznając tylko logikę transcendentalną. Inaczej Bauch, traktujący okres przedkrytyczny jako równie ważny, jak okres krytyczny. „Problem filozofii jako nauki dotyczącej podstaw i granic poznania — pisze autor książki *Immanuel Kant* — już w okresie przedkrytycznym stał się zrozumiały w takim samym stopniu, w jakim zasady powołania moralnego postrzegano jako problem. Dzięki temu przynajmniej znaleziono zadanie, które winno się doczekać swego opracowania w okresie krytycznym"[374]. Tym, co odróżnia Baucha od Cohena, jest „badeńskie" rozszerzenie transcendentalizmu na całą sferę ducha, a nie ograniczenie go tylko do nauk ścisłych. Bauch bowiem o wiele większą wagę przywiązuje do pojęcia syntezy.

Problem interpretacji filozofii Kanta w neokantyzmie zaznacza się właśnie z całą mocą wówczas, gdy przychodzi odczytać filozofię myśliciela z Królewca. Różnorodne, często diametralnie różne rozłożenie akcentów powoduje, że czytelnik poznaje wiele interpretacji, niejednokrotnie odbiegających od pierwowzoru. Kant — o czym zapomina wielu badaczy — w odróżnieniu na przykład od Brunona Baucha, Hermanna Cohena nie był neokantystą. Co więcej, neokantyzm nie oznacza tylko interpretacji filozofii Kanta, nowego jej odczytania. Oznacza przede wszystkim fakt odczytania jej przez pryzmat określonej wizji rozwoju filozofii, rozwoju, jaki w filozofii i — co niezwykle ważne — w nauce dokonał się od wystąpienia Kanta do czasu, w którym interpretator przedstawia swoją wizję. W żadnym bowiem wypadku nie wolno zapominać o tym, że interpretator (w tej sytuacji neokantysta) jest zobligowany do zajęcia stanowiska nie tylko wobec tego, kogo interpretuje, lecz także wobec aktualnych problemów filozofii i nauki. Oznacza zarazem odczytanie zgodne z regułami określonej szkoły myślenia, wyznaczającej konkretne standardy odczytania. Co z tego, że Bauch uznaje metodę transcendentalną za ważny element filozofii Kanta, skoro nie jest on najważniejszy, jak w ujęciu Cohena? Co z tego, że Bauch analizuje doświadczenie, skoro nie czyni tego w sposób podobny jak Cohen, który za główne cechy filozofii uznaje:
— pojęcie doświadczenia,
— metodę transcendentalną,
— syntetyczne zasady,
— najwyższą zasadę syntetycznych sądów *a priori*,
— pryncypium źródła (*Prinzip des Ursprungs*)[375].

[374] B. B a u c h: *Immanuel Kant...*, s. 104.

[375] Zob. J. S t o l z e n b e r g: *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühem Martin Heidegger*. Göttingen 1995, s. 21—58. Por. I d e m: *The highest principle and the principle of origin in Hermann Cohen's theoretical philosophy*. In: *Neo-kantianism*

Ale też różnice te ujawniają się również dlatego, że Cohen jako twórca filozofii i reprezentant szkoły marburskiej koncentruje się na doświadczeniu, jakie niesie nauka, Bauch — idący tropem Windelbanda i Rickerta — doświadczenie musi wkomponować w szerszy kontekst, a mianowicie kontekst kulturowy. I tak, na przykład w dziele z roku 1911 Bauch zdaje się — jak zauważył to Kinkel — bliski Cohenowi, gdyż za jeden z najważniejszych problemów uznaje ugruntowanie, a ugruntowanie to postrzega jako odnoszenie i łączenie treści poznawczych. Odwołuje się też do tezy Leibniza, że „relatio est fundamentum veritatis"[376], pod którą bez wątpienia podpisują się również marburczycy. Kiedy z kolei podejmuje Bauch problem przedmiotowości w poznaniu, wtedy — niezależnie od tego, co ich dzieli — zwraca uwagę na problem wspólny dla reprezentantów obydwu szkół neokantowskich. Zdaniem Baucha, synteza odgrywa rolę pierwszoplanową. Pyta on: „(...) co to jest synteza? Pytanie to nie zostało postawione. Pytaliśmy: czym jest doświadczenie? I odpowiadaliśmy: syntezą. Teraz pytamy najpierw: czym jest synteza?"[377]. Problem ten poruszył Bauch już wcześniej, w artykule zamieszczonym na łamach „Kant-Studien", będącym próbą systematyki stanowiska Kantowskiego, ale przy okazji również stanowisk neokantowskich w tej kwestii[378]. Bauch radykalnie sprzeciwia się zrównaniu idealizmu Kanta, Berkeleya i Stirnera. „Przy takim zrównaniu *a limine* — pisze tam Bauch — zapomina się już o teoretycznym postawieniu pytania idealizmu transcendentalnego. Pyta on teoretycznie o »możliwość doświadczenia« nie w znaczeniu »**czy**«, lecz »**jak**« jest ono możliwe, a więc wychodzi już od rzeczywistości doświadczenia, faktu nauki doświadczalnej, aby odkryć warunki jego realnej, przedmiotowej, a nie tylko formalnej możliwości"[379]. Już z przytoczonego fragmentu wynika, że Bauch przeciwstawia się stanowisku Cohena, uznając je za zbyt formalne, dodatkowo podkreślając niewłaściwe rozumienie rzeczy samej w sobie przez twórcę szkoły marburskiej. Co więcej, Bauch, akcentując konieczność istnienia faktyczności w poznaniu, podkreśla, że faktyczność ta wynika właśnie z ujęcia rzeczy samej w sobie, a to również uznać należy za sprzeciw wobec ujęcia Cohena, dla którego wrażenie nie ma w poznaniu żadnego znaczenia.

Uwzględniwszy wszystkie te powody, należy przyjąć, że system filozoficzny Baucha kulminuje w dziele podejmującym problem relacji między

---

in contemporary philosophy. Ed. by R.A. Makkreel and S. Luft. Bloomington 2010, s. 132—149.

[376] Zob. B. Bauch: *Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften*..., s. 65.

[377] B. Bauch: *Immanuel Kant*..., s. 135.

[378] B. Bauch: *Idealismus und Realismus in der Sphäre des philosophischen Kritizismus. Ein Verständigungsversuch*. „Kant-Studien" 1915, Bd. 20, s. 97—116.

[379] Ibidem, s. 100.

prawdą, wartością i rzeczywistością. A dodać należy, że dzieło to ujawnia badeńskie pochodzenie głównych poglądów autora. Już sam fakt, że Bauch wiąże wymienione w tytule pojęcia, świadczy o jego pokrewieństwie z reprezentantami szkoły badeńskiej. Bauch jest przekonany, zgodnie z duchem neokantyzmu badeńskiego, że „prawda i rzeczywistość jako problemy są z sobą ściśle splecione"[380]. Nie zmienia to jednak faktu, że także w książce *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* akcentuje znaczenie *Krytyki władzy sądzenia*. Strukturę dzieła wyznacza problematyka aksjologiczna, a ściślej, chodzi o ujęcie problemu poznania w świetle wartości. Problemem fundamentalnym staje się ujęcie podmiotu i chociaż — jak słusznie zauważa González Porta — praca nie zawiera żadnego rozdziału, w którym Bauch podjąłby wyraźnie problematykę podmiotu, to „jednak jest ona jednym z centralnych tematów dzieła (...)"[381]. Bauch najpierw podejmuje problem relacji między prawdą a rzeczywistością i zagadnieniu temu poświęca całą pierwszą część książki. W części drugiej autor analizuje fundamentalne formy struktur prawdy, a mianowicie sąd i pojęcie, aby w części trzeciej przejść do analiz poświęconych problemowi prawdy i nauki. I wreszcie część czwarta jest próbą przedstawienia tytułowej relacji między prawdą, wartością a rzeczywistością.

W rok po wydaniu książki Bauch opublikował artykuł omawiający zagadnienie podmiotu[382] i będący wyrazem hołdu dla Heinricha Rickerta z okazji sześćdziesiątych urodzin. Bauch wspomina tam o pracy *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, ale uwaga zawarta na początku artykułu sugeruje, że kiedy oddawał do druku artykuł, nie wiedział, czy książka ukaże się w roku 1923. Artykuł stanowi więc poniekąd podsumowanie zawartych w książce rozważań, które — jak to już uwypuklił González Porta — koncentrują się właśnie wokół zagadnienia podmiotu, więcej nawet, są ześrodkowane na „odsubiektywizowaniu logicznych struktur"[383]. Właśnie z tego powodu niezwykle ważna jest dla Baucha problematyka podmiotu, stanowiąca przecież istotny element filozofii neokantyzmu badeńskiego. „Korelacja podmiot — obiekt w sensie teoriopoznawczym, od której wyszliśmy, tym się różni od pozostałych korelacji podmiot — obiekt, które wskazaliśmy przy okazji, albo dokładniej: które jej przeciwstawiliśmy, że — jak powiedzieliśmy — jest logiczna"[384]. Problematyka ta

[380] B. B a u c h: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*..., s. 5.

[381] M.A. G o n z á l e z P o r t a: *Transzendentaler „Objektivismus"*..., s. 109.

[382] B. B a u c h: *Das transzendentale Subjekt. Eine transzendentalphilosophische Skizze*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur" 1923—1924, Bd. 12, s. 29—49. (Tłumaczenie: I d e m: *Podmiot transcendentalny. Zarys transcendentalno-filozoficzny*. Tłum. A. M u s i o ł. W: *Neokantyzm badeński i marburski*..., s. 163—181).

[383] M.A. G o n z á l e z P o r t a: *Transzendentaler „Objektivismus"*..., s. 130.

[384] B. B a u c h: *Podmiot transcendentalny. Zarys transcendentalno-filozoficzny*..., s. 166.

wiąże się z wykładnią Kanta, która opiera się w ujęciu Baucha na problemie dedukcji transcendentalnej. Werner Flach jest przekonany, że rozważania przedstawione przez Baucha w książce *Immanuel Kant* charakteryzują się troską o precyzję ujęcia i słusznie koncentrują się na problemie odniesienia kategorii do przedmiotu, co świadczy o uznaniu tego problemu za najistotniejszy z perspektywy Kanta[385]. Flach uważa, że Bauch, trafnie rozpoznając problem dedukcji transcendentalnej, czyni go także centralnym problemem własnej systematyki. Zarazem jednak ujawnia się tu druga, niezwykle istotna kwestia, a mianowicie kwestia odpowiedzi na pytanie nurtujące Emila Laska: czy istnieje prymat rozumu praktycznego w logice?, czemu poświęcił wystąpienie na kongresie filozoficznym w Heidelbergu. „Prymat rozumu praktycznego — pisze w odniesieniu do neokantyzmu badeńskiego Tomasz Kubalica — oznacza, że wśród wszystkich wartości wartość prawdy jest tylko pewnym rodzajem wartości"[386]. Prymat rozumu praktycznego nie jest więc niczym innym, jak rozszerzeniem postrzegania wartości prawdy. Prawda, która w obszarze rozumu teoretycznego jest jedyną wartością, w świetle rozumu praktycznego okazuje się taką samą wartością, jak wartość etyczna czy też estetyczna. Przy okazji zresztą nasuwa się pytanie o hierarchię wartości. Z perspektywy dominacji rozumu teoretycznego uznać można słuszność stanowiska głoszącego prymat rozumu praktycznego w tym, że wartość prawdy nie wyczerpuje problemu wartości. Inne kwestie związane z prymatem rozumu praktycznego — czy w istocie wartość dobra stoi wyżej w hierarchii niż wartość prawdy, czy Kant głosił ów prymat — nie są już tak jednoznaczne.

To niezwykle istotne dla neokantyzmu badeńskiego pytanie o prymat rozumu praktycznego podejmuje również Bauch, który — tak jak wszyscy reprezentanci szkoły — wyznaje z całym przekonaniem, że „Kant, jak wiadomo, uczył o »prymacie rozumu praktycznego przed rozumem teoretycznym«"[387]. Zatem nauka o prymacie rozumu praktycznego wymaga odpowiedzi na pytanie dotyczące relacji między prawdą a ogółem wartości. Co więcej, czytając tak właśnie zatytułowany podrozdział *Die Wahrheit und das Wertganze*[388], czytelnik ma prawo sądzić, że całe rozważania zmierzały do ukazania tej relacji. Potwierdza to akcentowanie prymatu rozumu praktycznego w książce *Immanuel Kant*. „W ten spo-

[385] Zob. W. F l a c h: *Das Problem der transzendentalen Deduktion: Seine Exposition in der „Kritik der reinen Vernunft" und seine Wiederaufnahme im Neukantianismus der südwestdeutschen Schule*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion...*, s. 158—159.

[386] T. K u b a l i c a: *Prymat rozumu praktycznego w logice...*, s. 205.

[387] B. B a u c h: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit...*, s. 478.

[388] Ibidem, s. 478—489.

sób więc — pisał Bauch, mając na uwadze ów prymat — filozofia teoretyczna już w swoim punkcie wyjścia pozostawała pod znakiem »wartości«, »ważności«, »normy«. (...) Tak więc wszelka teoria pozostaje już praktycznie określona przez ideę"[389]. Tym samym ukazuje się problematyczny charakter poznania rzeczywistości, co po raz kolejny potwierdza duchowe pokrewieństwo Baucha z neokantyzmem Windelbanda i Rickerta. Bauch bowiem, analogicznie jak Rickert, uznaje, że poznanie rzeczywistości jest problemem, i akcentuje problematyczność rozumienia rzeczywistości. Pytanie o rzeczywistość postrzega natomiast jako pytanie w najwyższym stopniu filozoficzne. „W tym znaczeniu więc — pisze Bauch o związku rzeczywistości i jej poznawalności — rzeczywistość nie stanowi po prostu założenia filozofii, ale jest problemem; ba, jest jednym z jej najbardziej fundamentalnych problemów, w pewnym sensie jest jej fundamentalnym problemem. Ale rzeczywistość jest właśnie najmocniejszym życzeniem filozofii"[390]. Teza ta przypomina rozważania zawarte w *Der Gegenstand der Erkenntnis* Rickerta, które koncentrują się wokół odpowiedzi na pytanie, czym jest przedmiot poznania. Co więcej, rozważania Baucha nie tylko nawiązują do Lotzego, Windelbanda, Rickerta czy Laska, ale także do myślicieli związanych ze szkołą badeńską, którzy przecież o wiele wcześniej niż on przedstawili swój obraz filozofii. W tym samym 1908 roku i w tym samym mieście — w Lipsku, opublikowali ważne dzieła, a w zasadzie rzec można najważniejsze swe dzieła: Jonas Cohn *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens*... (*Założenia i cele poznawania*...) oraz Hugo Münsterberg — *Philosophie der Werte*... (*Filozofia wartości*...).

12.5. Inni reprezentanci szkoły

12.5.1. Jonas Cohn

Spośród innych reprezentantów szkoły badeńskiej na uwagę zasługują przede wszystkim Jonas Cohn i Hugo Münsterberg. Zaznacza się między nimi dosyć duża różnica, jeśli chodzi o związek ze szkołą badeńską. Cohn na pewno jest badeńczykiem, gdyż w roku 1897 habilitował się u Rickerta

[389] B. B a u c h: *Immanuel Kant*..., s. 300—301.
[390] B. B a u c h: *Systematische Selbstdarstellung*..., s. 241.

i od tamtego czasu aż do roku 1933 był profesorem Uniwersytetu we Fryburgu, gdzie związał się z Instytutem Psychologicznym. Ale Münsterberg nie studiował ani u Windelbanda, ani też u Rickerta, lecz u Wilhelma Wundta. Niemniej jednak habilitował się z medycyny w Heidelbergu i z filozofii we Fryburgu, gdzie w latach 1888—1892 był docentem prywatnym, a w roku 1892 został powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego. W latach 1892—1894 wykładał w Harvard University, aby w latach 1895—1897 powrócić do Fryburga i ostatecznie objąć katedrę w Bostonie.

Jonas Cohn urodził się 2 grudnia 1869 roku w Görlitz, jako najstarszy syn Phillipa Cohna (1829—1879) oraz Anny Gottschalk (1846—1907). Siostrą Cohna była malarka Vally Wygodzinski (1873—1905). Po śmierci ojca rodzina przeprowadziła się do Berlina, gdzie w roku 1888 ukończył gimnazjum. Cohn podjął studia w Berlinie i Lipsku, słuchając wykładów Wilhelma Wundta, Paula Bartha (1858—1922), Wilhelma Ostwalda oraz Johannesa Volkelta. Później (1889) przeniósł się do Heidelbergu, ale powrócił do Berlina, gdzie słuchał następnie wykładów Simona Schwendenera (1829—1919), u którego się doktoryzował w roku 1892 na podstawie rozprawy *Beiträge zur Physiologie des Collenchyms*[391] i w latach 1892—1894 pracował u Wundta w laboratorium psychologicznym w Lipsku. Ponadto słuchał wykładów Friedricha Paulsena, Hermanna Ebbinghausa i Oswalda Külpego. W roku 1897 Cohn habilitował się u Rickerta na podstawie rozprawy *Beiträge zur Lehre von den Wertungen*[392]. Na marginesie warto dodać, że niektóre źródła podają, iż habilitował się u Windelbanda, który jednak w latach 1882—1903 pozostawał w Straßburgu. Do rozjaśnienia kwestii nie przyczynił się sam Cohn, który w *Autoprezentacji* nie wspomina przy tej okazji ani Windelbanda, ani Rickerta[393]. Hans-Ludwig Ollig nie mówi, u kogo habilitował się Cohn, choć podkreśla, że habilitował się w roku 1897 we Fryburgu, gdzie od 1896 roku Rickert był profesorem zwyczajnym[394]. Od tego roku Cohn pracował jako asystent, a od 1920 roku jako współdyrektor Psychologisches Institut we Fryburgu. W roku 1903 ożenił się z pisarką Elise Ebstein (1872—1953), a w roku następnym przyszedł na świat syn Hans Ludwig Gottschalk (1904—1981), późniejszy profesor orientalistyki na Uniwersytecie w Wiedniu. Cohn pracował we Fryburgu do roku 1933, kiedy to w rezultacie dojścia Hitlera do władzy został przymusowo urlopowany

[391] J. C o h n: *Beiträge zur Physiologie des Collenchyms*. Berlin 1892.

[392] J. C o h n: *Beiträge zur Lehre von den Wertungen*. Leipzig 1897.

[393] Zob. J. C o h n: *Systematische Selbstdarstellung*. In: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. von R. S c h m i d t. Bd. 2. 2. Aufl. Leipzig 1923, s. 64—65.

[394] Zob. H.-L. O l l i g: *Der Neukantianismus...*, s. 83.

w kwietniu tego roku, w październiku zaś emerytowany. W roku 1939 opuścił Niemcy i udał się do Anglii. Po skończeniu wojny chciał reemigrować do Niemiec, ale zmarł 14 stycznia 1947 roku w Birmingham.

Spośród dzieł Cohna warto zwrócić uwagę na kilka pozycji. W roku 1901 wydał książkę z zakresu estetyki[395], natomiast w roku 1907 opublikował dzieło poświęcone najważniejszym myślicielom w dziejach, będące — jak sugeruje to podtytuł — historycznym wprowadzeniem do filozofii, chociaż jest to raczej rozprawa mająca charakter popularnonaukowy. Najważniejsi, zdaniem Cohna, myśliciele to Sokrates, Platon, Kartezjusz, Spinoza, Kant i Fichte[396]. W rok później Cohn opublikował bodaj najważniejszą swą pracę dotyczącą problemu poznania — *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik*. W roku 1914 ukazała się praca o kulturze współczesnej[397], a w roku 1923 — książka poświęcona dialektyce[398]. Ta ostatnia książka jest na tyle ważna, że Siegfried Marck podkreśla: „(...) spośród wszystkich neokantystów współczesności Jonas Cohn najobszerniej rozważył problem dialektyki"[399]. Warto jeszcze zwrócić uwagę na artykuł z roku 1913 opublikowany w czasopiśmie „Logos", który wprawdzie może być postrzegany jako nawiązujący do doktryny szkoły marburskiej, ale autorowi bliżej jest do Hegla[400]. W tym znaczeniu rozumienie postępu w filozofii łączy poniekąd marburczyków i Cohna, choć wywodzi się on ze szkoły badeńskiej. Cohn sam przedstawia swą drogę filozoficzną w formie autoprezentacji i wskazuje tych myślicieli, którzy odegrali ważną rolę w jego filozoficznym rozwoju. „Podczas pierwszych fryburskich lat — wspomina — doświadczyłem wpływu H e i n r i c h a R i c k e r t a. Mój własny rozwój doprowadził mnie tak daleko, że zbliżyłem się do myśli Windelbanda i Rickerta; tym mocniej oddziaływało teraz osobiste obcowanie, a zarazem ożywione studium jego pism. Odwrót od psychologizmu, którego dokonałem w logice i teorii poznania, będący częściowo wynikiem studium pism H. C o h e n a poświęconych Kantowi, uzyskał teraz ogólny charakter — także w etyce i estetyce. Nauczyłem się filozofię rozumieć jako krytyczną naukę o wartościach i w ten sposób doszedłem do jasnego poznania zadania, które wyrosło mi z wewnętrznej konieczności. Tego, że granice po-

[395] J. C o h n: *Allgemeine Ästhetik*. Leipzig 1901.

[396] J. C o h n: *Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie*. Leipzig 1907.

[397] J. C o h n: *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Ein philosophischer Versuch*. Leipzig 1914.

[398] J. C o h n: *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*. Leipzig 1923.

[399] S. M a r c k: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 2..., s. 1.

[400] J. C o h n: *Der Fortschritt in der Philosophie*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur" 1913, Bd. 4, s. 46—61.

znania przyrodoznawczego (*naturwissenschaftlichen*) nie zbiegają się z granicami poznania w ogóle, nauczyła mnie teoria historii R i c k e r t a, która w ogóle była dla mnie przewodnikiem zarówno pod względem naukowo-teleologicznym, jak i metodologicznym. Do tego doszło wskazanie gruntowniejszego studium wielkich idealistów pokantowskich, szczególnie F i c h t e g o. Do H e g l a doprowadziła mnie już wcześniej estetyka, jako przewodnik służył mi F.Th. V i s c h e r"[401]. Wymienienie Windelbanda i Rickerta jako nauczycieli Cohna jest jedynie podkreśleniem związku jego filozofii z badeńską szkołą neokantyzmu. Odwołanie się do Hermanna Cohena wynika z faktu, że Cohna zalicza się do „młodszego neokantyzmu", a to skutkuje poniekąd syntezą neokantyzmu badeńskiego i marburskiego. Z kolei odwołanie się do Fichtego jest symptomem przynależności do szkoły badeńskiej, tak jak odwołanie się do Hegla jest charakterystyczne zarówno dla szkoły badeńskiej, jak i szkoły marburskiej. Warto w tym miejscu przytoczyć stwierdzenie, jakie o neokantyzmie wypowiedział Reinhold Breil: „Neokantyzm wprawdzie w kwestiach istotnych podnosi roszczenie odwoływania się do Kanta, faktycznie jednak bardzo często kwestie te bliższe są ujęciom Fichtego i Hegla"[402]. Nie trzeba zresztą daleko szukać: można wspomnieć o Richardzie Kronerze, którego fundamentalne dzieło zatytułowane *Von Kant bis Hegel* zostało napisane z pozycji neoheglowskich, podobnie zresztą jak dzieło Cohna poświęcone dialektyce (*Theorie der Dialektik*...). Jedyną postacią nieznaną pośród tych, które wymienia Cohn, jest Friedrich Theodor Vischer (1807—1887), literaturoznawca i estetyk.

W książce z roku 1908 Cohn uznaje logikę za naukę fundamentalną, przy czym zaznacza, że logika tak pojęta jest logiką sądu i prowadzi go do sformułowania stanowiska, które określa mianem „utrakwizm" (*Utraquismus*). Ten termin, jak stwierdza sam Cohn, jest „bezbarwnym słowem"[403], chociaż nie do końca pozostaje to w zgodzie z prawdą. Łacińskie określenie *utraque* oznacza „każdy z dwojga" i w historii „utrakwizm" oznaczał umiarkowany kierunek w ramach husytyzmu, opowiadający się między innymi za Komunią Świętą pod dwoma postaciami (chleba i wina), a więc nie jest tak, że nie ma innego znaczenia. Cohn uważa, że jego teoria jest przekroczeniem Kantowskiej syntezy racjonalizmu i empiryzmu. Twierdzi, że w poznaniu występują zawsze dwa elementy, a mianowicie „forma myślenia" i „to, co obce myśleniu", czyli sama treść. „Same przeciwieństwa — to, co obce myśleniu, i czysta forma myślenia — nie dadzą się nigdy przedstawić jako oddzielone jedno od

[401] J. C o h n: *Systematische Selbstdarstellung*..., s. 65.
[402] R. B r e i l: *Kritik und System*..., s. 254.
[403] J. C o h n: *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens*..., s. 118.

drugiego, lecz ciągle tylko wykazywać się w tworach myślowych, które zawsze zawierają także inny człon. Jedność tej dwoistości stanowi jakby prafenomen poznania"[404]. Do tego jednak, by ukazać zawartą w poznaniu dwoistość, potrzeba dialektyki, a pytanie o dialektykę jest pytaniem o obecność Hegla w filozofii przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Przy okazji warto podkreślić, o czym już była mowa, że Cohn jest autorem poświęconej dialektyce książki, która ukazała się w roku 1923, mimo że piętnaście lat wcześniej nie podjął tego tematu w dziele dotyczącym teorii poznania. Problem dialektyki sprowadza się w tym czasie do konieczności rozróżnienia między dialektyką krytyczną i dialektyką spekulatywną. „Najważniejszą rozprawą, w której użyto poszukiwanego pojęcia, jest naturalnie rozprawa z klasyczną dialektyką Hegla. Jonasa Cohna teoria dialektyki stanowiła najważniejszą pracę wstępną. Jest on także autorem maksymy trafnie określającej postawę teraźniejszości wobec Hegla: »Powinniśmy filozofować poheglowsko, a nie heglowsko«"[405]. Siegfried Marck podkreśla przy tym fakt, że również Heinrich Levy dostrzega znaczenie, jakie dialektyce przypisywał Cohn, i zwraca uwagę, że w zasadzie maksyma, pod którą podpisałby się Cohn, winna brzmieć tak: „Krytycyzm potwierdza to, co dialektyczne, odrzuca dialektykę"[406]. Jednocześnie Marck podkreśla, że jest świadomy analogii do Aloisa Riehla, który w ostatnim zdaniu pierwszego tomu *Der philosophische Kritizismus*... napisał: „Krytyka czystego rozumu potwierdza to, co metafizyczne, odrzuca metafizykę"[407]. Z kolei Heinrich Levy zwraca uwagę na jeszcze jedną kwestię — na duchowe powinowactwo Cohna z tezą Rudolfa Hayma dotyczącą przekształcenia transcendentalizmu. „Chodzi o to — wyjaśnia Haym w *Hegel und seine Zeit*... — aby dogmatyczną metafizykę ostatniego systemu przekształcić w to, co transcendentalne"[408]. A Cohn przytacza te słowa w przedmowie do *Allgemeine Ästhetik* i podkreśla, że ten program został bardzo szybko zrealizowany. „Dopiero teraz — pisze Cohn — można skoncentrować się na tym, aby podjąć konieczne treściowe uzupełnienie krytycyzmu, nie obawiając się, że zgubi się ścisłą trwałość krytycznej podstawy"[409].

Analizując postęp w filozofii, Cohn zaznacza, że są trzy jego rodzaje, a mianowicie: postęp w naukach szczegółowych, irracjonalny postęp

[404] J. Cohn: *Systematische Selbstdarstellung*..., s. 69—70.

[405] S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 2..., s. 89.

[406] Ibidem.

[407] A. Riehl: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. Bd. 1: *Geschichte des philosophischen Kritizismus*. 2. neu verfasste Aufl. Leipzig 1908, s. 584.

[408] R. Haym: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Berlin 1857, s. 468.

[409] J. Cohn: *Allgemeine Ästhetik*..., s. IV. Por. H. Levy: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie*..., s. 85.

przeżycia oraz postęp systematyczny[410]. Ten ostatni, specyficzny dla filozofii, wiąże się z koniecznością jej ujęcia w system, co Cohna wyraźnie wiąże z Rickertem i Bauchem, a więc z tymi filozofami wywodzącymi się ze szkoły badeńskiej, którzy akcentują systemowy charakter filozofii. Z tego powodu Marck określa filozofię Cohna mianem krytycznej dialektyki, a postępowanie Rickerta badacze uznają za bliskie spekulatywnej metodzie Hegla[411]. Sam Cohn, potwierdzając ducha szkoły badeńskiej, daje wyraz przekonaniu, że „ostatecznie myśleć systematycznie uczy się na podstawie krytycznego studium systemów"[412]. Przy okazji warto zwrócić uwagę na drobną rozbieżność między stanowiskiem badeńczyków a stanowiskiem Nicolaia Hartmanna. Dla tego ostatniego fundamentalna jest opozycja „systemowy — systematyczny", której reprezentanci szkoły południowoniemieckiej nie uznają. Ten fakt prowadzi z czasem do nieporozumień dotyczących rozumienia systemu. Systemowy charakter filozofii Cohn podkreśla już w przedmowie do *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens*...: „Prawdziwy system jest kompleksowym, wielowymiarowym tworem. System prezentacji (*Darstellung*) przybiera z konieczności postać jednowymiarowego szeregu"[413].

Książka poświęcona problemowi poznania nosi wszelkie znamiona głoszonego przez badeńczyków prymatu rozumu praktycznego. Była już mowa o tym, że prymat ten oznacza, iż prawda (wartość prawdy) stanowi jedynie pewien rodzaj wartości wśród innych wartości. „Prawda jako wartość — zauważa w tym kontekście Cohn — zostaje ustawiona obok (*nebengeordnet*) innych wartości, w rzeczywistości przeżycia znaleźliśmy arenę, na której te różne wartości szukają wspólnie postawienia na swoim"[414]. Z tego wyciąga Cohn następujące wnioski dotyczące rozumienia prawdy:

„1. Punktem ciężkości wszelkiej filozofii jest i pozostanie to, że prawda da się uchwycić tylko jako wartość, którą należy uznać (*anzuerkennender*) przy założeniu ponadindywidualnego poznającego Ja. Jeśli tę zasadę chcemy potwierdzić niedwuznaczną nazwą, to musimy mówić o prymacie wartości, ale jeszcze nie o prymacie tego, co praktyczne.
2. Tego, że oprócz prawdy istnieją jeszcze inne powinne wartości, nie można wyprowadzić wprost z pojęcia prawdy. Naturalnie, pośrednio można zrozumieć przynajmniej ogólną potrzebę uzupełnienia. Skoro tylko poradzono sobie z zawieraniem się relacji sądu i z transsubiektywnością (*Transgredienz*) wartości prawdy, z konieczności od prawdy przechodzi się do nauki, a tym samym do celu do swej realizacji

[410] Zob. J. G o h n: *Der Fortschritt in der Philosophie*..., s. 59.
[411] Zob. Ch. K r i j n e n: *Philosophie als System*..., s. 42.
[412] J. G o h n: *Der Fortschritt in der Philosophie*..., s. 61.
[413] J. G o h n: *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens*..., s. IV.
[414] Ibidem, s. 482.

potrzebującego pracy. Aby jednak tej pracy móc wymagać jako powinnej, konieczna jest wartość etyczna"[415].

Rozważania poświęcone problemowi poznania doprowadziły Cohna do sformułowania zasady utrakwizmu. Rozważania logiczno-teoriopoznawcze zawarte w *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens*... z roku 1908 zbudowane są wokół tej zasady. Z kolei w roku 1914 Cohn wydaje książkę *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur*..., która stanowi poniekąd przejście od myślenia charakterystycznego dla aksjologicznego neokantyzmu szkoły badeńskiej do dialektyki. Istotną rolę w pracy poświęconej kulturze odgrywa zasada nazwana „prawem pozytywności", którą Cohn posługuje się w ocenie dialektyki Hegla[416]. Zdaniem Cohna, dialektyka winna mieć charakter antymetafizyczny, a właśnie dialektyka Hegla jest dialektyką spekulatywną, metafizyczną. Hans-Ludwig Ollig podkreśla fakt, że duży wpływ na sformułowanie teorii dialektyki wywarł Georg Simmel[417]. Warto na marginesie zwrócić uwagę, a wspomina o tym także Zeidler, że mówiąc o kulturze, Cohn używa terminu „pobożność kultury" (*Kulturfrömmigkeit*). Owa pobożność polega na tym, że „w pracy kulturowej widzimy sens naszego istnienia"[418].

Cohn jest ponadto przekonany, że należy się odwrócić od mechanistycznego rozumienia rzeczywistości, gdyż „mechanizacja jest (...) doskonałą kwantyfikacją"[419]. Tym samym zwraca się ku dialektyce, chociaż — co bezwzględnie należy podkreślić — w żadnym razie nie chodzi mu o dialektykę w rozumieniu Hegla, lecz o nawiązanie do Rickerta i Baucha. Przy tej okazji formułuje Cohn ocenę stanowiska Emila Laska, którą zawiera w stwierdzeniu, że brak dialektyki stanowi słabą stronę jego filozofii. „Wszystkie sztuczności w teorii Laska — zauważa autor *Theorie der Dialektik* — dadzą się rozumieć jako ucieczka przed dialektyką"[420]. Stąd też wynika osobliwość stanowiska samego Cohna, który sprzeciwia się ujęciu ilościowemu na rzecz ujęcia jakościowego, a więc antymechanistycznego. Ma temu ujęciu służyć inna dialektyka, chociaż jakkolwiek by na to patrzeć, staje się ona analizą samoświadomości. „Dialektyka — pisze Siegfried Marck — wynika z Ja i do Ja powraca. Także niemetafizyczna teoria dialektyki w rozumieniu Jonasa Cohna kulminuje w rozważaniu samoświadomości"[421]. Zarysowuje się tu jednak zasadnicza różnica, Cohn

---

[415] Ibidem, s. 487.

[416] Zob. J. C o h n: *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur*..., s. 233—237.

[417] Zob. H.-L. O l l i g: *Der Neukantianismus*..., s. 85.

[418] J. C o h n: *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur*..., s. 270. Por. K.W. Z e i d l e r: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*..., s. 18.

[419] J. C o h n: *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur*..., s. 217.

[420] J. C o h n: *Theorie der Dialektik*..., s. 154.

[421] S. M a r c k: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 2..., s. 11.

bowiem odwołuje się nie tylko do Hegla, lecz nawiązuje również do Schleiermachera. Nie dziwi to tym bardziej, że do Schleiermachera nawiązywał także Simmel, ale motywem przewodnim jest u nich nawiązanie do pozaracjonalnych elementów światopoglądu. Cohn daje już temu wyraz wcześniej. „W każdym razie — pisze, charakteryzując prawo pozytywności — zasadę, którą można nazwać prawem pozytywności (*Satz der Positivität*), bardzo łatwo sformułować (...): podział nie powinien nigdy usuwać czegoś przeżytego, może mu tylko wyznaczyć jego miejsce. Samo to, co zostało poznane jako »marzenie«, jako »fantazja«, istnieje jako marzenie bądź fantazja, jego treść zostaje usunięta jako część świata cielesnego, natomiast uznana jako część określonego życia psychicznego. Stosownie do tego »światopogląd« musi oferować miejsce wszystkim aspektom przeżycia"[422].

Rozumienie dialektyki zakłada więc istnienie dwóch zasad, a mianowicie zasady utrakwizmu i zasady prawartościowości tego, co pozytywne. Cohn jest przekonany, że dopiero te dwie zasady otwierają drogę do dialektyki, przy czym oczywiście tak rozumiana dialektyka wymaga ustosunkowania się do Hegla. „Mimo wszystko — stwierdza w tym kontekście Cohn — nie stałem się heglistą, ponieważ krytyczne stanowisko Kanta jest dla mnie pewne. Dialektyka nie oznacza dla mnie filozofowania w absolucie, lecz filozofowanie w kierunku absolutu"[423]. Nie zmienia to jednak faktu, że Heinrich Levy uznaje Cohna za reprezentanta neoheglizmu. Ale sprawa tak zwanego neoheglizmu jest bardzo złożona i najczęściej za głównego jego reprezentanta w szkole badeńskiej uważa się Richarda Kronera.

12.5.2. Hugo Münsterberg

Podobnie jak Heinrich Rickert, także Hugo Münsterberg urodził się w Gdańsku, w mieście zwanym Wenecją północy, w 1863 roku, czyli w tym samym co Rickert, tyle tylko, że Münsterberg przyszedł na świat tydzień później. Rickert urodził się 25 maja, Münsterberg zaś 1 czerwca. Ojcem był Moritz, matką Anna Münsterberg. Hugo miał trzech braci — Otto i Emil byli starsi, Oskar zaś był młodszy[424]. W 1882 roku zdał matu-

[422] J. Cohn: *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur...*, s. 233.

[423] J. Cohn: *Systematische Selbstdarstellung...*, s. 79.

[424] Pisze o tym żona Margaret Münsterberg w biografii męża. Zob. M. Münsterberg: *Hugo Münsterberg. His life and work*. New York—London 1922.

rę i rozpoczął studia, które początkowo kontynuował w Genewie, gdzie jednak oddał się przede wszystkim nauce języka francuskiego, ale już w październiku przeniósł się do Lipska. W rok później został współpracownikiem Wilhelma Wundta, poświęcając się psychologii eksperymentalnej, a w roku 1885 doktoryzował się na podstawie pracy *Die Lehre von der natürlichen Anpassung in ihrer Entwicklung, Anwendung und Bedeutung*[425]. Następnie studiował w Heidelbergu, gdzie w roku 1887 doktoryzował się z medycyny, a w tym samym roku habilitował się z filozofii we Fryburgu, przedstawiając rozprawę *Die Willenshandlung...*[426]. W następnych latach pracował na Uniwersytecie we Fryburgu, gdzie w latach 1888—1892 był docentem prywatnym i stworzył laboratorium psychologiczne, a od roku 1889 przyjaźnił się z Rickertem, który w tym czasie został powołany do Fryburga. W roku 1892 został Münsterberg powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego, ale w tym samym roku udał się do Bostonu, gdzie w latach 1892—1894 wykładał w Harvard University jako *Gastprofessor*. Powrócił do Fryburga, ale ponieważ nie chciano go powołać na stanowisko profesora zwyczajnego, zdecydował się ostatecznie objąć katedrę w Bostonie. Od roku 1897 był tam profesorem psychologii, a od 1905 roku — dyrektorem laboratorium psychologicznego. W roku 1911 przebywał z wykładami w Berlinie. Zmarł 16 grudnia 1916 roku w Cambridge (Massachusetts).

Już sama biografia pokazuje, że Münsterberg nie jest filozofem, nie przejawiał też takiej aktywności w zakresie filozofii, jak inni reprezentanci szkoły badeńskiej. Dlatego zwyczajowo nie poświęca się mu tyle miejsca, ile innym filozofom. Mimo to zalicza się go do neokantyzmu badeńskiego, a źródłem jest dokonany przez Überwega—Österreicha podział neokantyzmu. Tam właśnie wymienieni są następujący reprezentanci szkoły badeńskiej: Windelband, Rickert, Münsterberg i warunkowo Bauch[427]. Rozstrzygnięcie wątpliwości przynosi opublikowana w roku 1908 rozprawa *Filozofia wartości. Podstawy światopoglądu* (*Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung*). Książka składa się z dwóch części podejmujących problem wartości, zatytułowanych *Sens wartości* i *Świat wartości*. Filozofia nie pyta o wartości w sensie ogólnym. „Filozofia krytyczna — pisze Münsterberg — chce raczej w sposób bezzałożeniowy poszukiwać odpowiedzi na pytanie, w jakim znaczeniu możemy w ogóle mó-

[425] H. M ü n s t e r b e r g: *Die Lehre von der natürlichen Anpassung in ihrer Entwicklung, Anwendung und Bedeutung. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde bei der philosophischen Facultät der Universität Leipzig*. Leipzig 1885.

[426] H. M ü n s t e r b e r g: *Die Willenshandlung. Ein Beitrag zur physiologischen Psychologie*. Freiburg im Breisgau 1888.

[427] Zob. F. Ü b e r w e g: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Ö s t e r r e i c h. 13. Aufl. Basel 1951, s. 417.

wić o wartościach"[428]. Przy okazji jednak autor broni racji psychologii, co jest zrozumiałe, jeśli zważyć na jego naukowe zainteresowania. Eduard Spranger (1882—1963) w swej pracy doktorskiej napisanej pod kierunkiem Friedricha Paulsena podejmuje polemikę z neokantystami badeńskimi i w odniesieniu do Münsterberga podkreśla, że „jego naukowy zasadniczy pogląd oznacza syntezę Fichtego etycznego idealizmu z psychologią fizjologiczną bądź pozytywizmem"[429]. W stwierdzeniu tym nie ma jednak nic zaskakującego, gdyż cała filozofia szkoły badeńskiej jest zbudowana na Fichtego idealizmie etycznym. Przy okazji warto zaznaczyć, że spośród bogatej spuścizny literackiej Münsterberga na uwagę zasługuje właśnie dzieło, z którym polemizuje Spranger, to znaczy *Grundzüge der Psychologie* (*Zarys psychologii*), które sygnowane było jako tom pierwszy; tom drugi nigdy się nie ukazał[430].

Münsterberg mówi o wartościach uwarunkowanych i bezwarunkowych, które rozumie w szerszym kontekście kulturowym. Jest on przekonany, że życie człowieka przebiega w środowisku wzajemnych oddziaływań między osobowościami, a problem sprowadza się wówczas do znalezienia punktu oparcia dla wartości: „W królestwie przyrody, cielesnej i duchowej, nie mogliśmy znaleźć żadnych wartości, ponieważ przyroda jako taka nie dopuszcza żadnego odniesienia do chcenia. Królestwo osobowości jest opanowane przez odniesienia woli: czy chcenie może więc oferować osobowościom coś, co nie jest dane przyrodzie? Czy wartość w swej czystej ważności może zostać zrozumiana na podstawie pożądania indywiduów?"[431]. Przytoczony fragment ukazuje dwie kwestie. Po pierwsze, pojęcie wartości rozumie autor bardzo szeroko, a więc jest tu miejsce na wartości etyczne, ale również na wartości ekonomiczne. Po drugie, filozofia wartości ogranicza obszar swych badań do wartości bezwarunkowych, chociaż w rozróżnieniu wartości uwarunkowanych i bezwarunkowych widzi Münsterberg pewien kłopot. Twierdzi mianowicie, że wszystkie wartości są w pewnym sensie uwarunkowane. „Skoro wszystkie wartości w świecie dadzą się wyjaśnić tym, że jednostki jako jednostki pewnych rzeczy dla siebie pożądają i pewne rzeczy preferują, to zasadniczo istnieje tylko jedna klasa wartości, wartości uwarunkowane"[432]. Ujawnia się zatem w filozofii Münsterberga jego dusza psychologa, który nie tylko chce ugruntować wartości, ale chce również wskazać ich realizację

[428] H. M ü n s t e r b e r g: *Philosophie der Werte*..., s. 3.

[429] E. S p r a n g e r: *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Eine erkenntnistheoretisch-psychologische Untersuchung*. Berlin 1905, s. 63.

[430] H. M ü n s t e r b e r g: *Grundzüge der Psychologie*. Bd. 1: *Allgemeiner Theil: Die Prinzipien der Psychologie*. Leipzig 1900.

[431] H. M ü n s t e r b e r g: *Philosophie der Werte*..., s. 21.

[432] Ibidem, s. 23.

w świecie, wiążącą się z potrzebą zajęcia stanowiska. Ukazaniu tych odniesień służy część druga dzieła, w której szczegółowo analizuje wartości. Są to: wartości istnienia, wartości struktury, wartości jedności, wartości piękna, wartości rozwoju, wartości sprawności, wartości boskie i wartości podstawowe. Münsterberg daje wyraz przekonaniu, że takie badanie wartości jest neutralne względem jakiegokolwiek światopoglądu.

12.5.3. Richard Kroner

Kolejnym ważnym filozofem identyfikowanym ze szkołą badeńską jest Richard Kroner, który początkowo studiował w rodzinnym Wrocławiu, a następnie w Berlinie, później w Heidelbergu i we Fryburgu, gdzie doktoryzował się u Rickerta. Kroner urodził się 8 marca 1884 roku we Wrocławiu, a jego ojciec Traugott Kroner (1854—1899), lekarz ginekolog i docent prywatny na Uniwersytecie Wrocławskim, pochodził z Kłodzka. Kroner uczęszczał do słynnego wrocławskiego gimnazjum św. Marii Magdaleny, a po zdaniu matury w roku 1902 rozpoczął studia. Najpierw studiował w rodzinnym mieście filozofię i literaturoznawstwo, słuchając wykładów Jakoba Freudenthala (1839—1907), Matthiasa Baumgartnera (1865—1933) oraz psychologa Hermanna Ebbinghausa. Już w semestrze zimowym 1903 przybył do Berlina, aby słuchać wykładów Wilhelma Diltheya i Georga Simmela. Latem 1903 roku udał się do Heidelbergu, gdzie słuchał przede wszystkim Kunona Fischera i Wilhelma Windelbanda. Studia musiał przerwać, ale później wrócił do Heidelbergu i za namową Windelbanda udał się do Fryburga, gdzie w roku 1908 doktoryzował się u Rickerta na podstawie pracy *Über logische und ästhetische Allgemeingültugkeit*...[433]. 12 maja 1908 roku poślubił swoją szkolną koleżankę Alice Kaufmann, a rok później urodziła się jedyna córka Gerda. W tym czasie Kroner zaczął pracować w czasopiśmie „Logos", którego pierwszym redaktorem był Georg Mehlis, Kroner zaś został współredaktorem od tomu trzeciego, a po wojnie sam redagował pismo. W roku 1912 habilitował się na podstawie rozprawy *Zweck und Gesetz der Biologie*...[434]. 1 marca tego roku został docentem prywatnym w Heidelbergu, ale pierwsza wojna światowa zabrała mu cztery lata. Powrócił do Heidelbergu i 14 marca 1919 roku został powołany na stanowisko nieetatowego profesora nadzwyczajnego. W roku 1924 Kroner

[433] R. K r o n e r: *Über logische und ästhetische Allgemeingültugkeit. Kritische Bemerkungen zu ihrer transzendentalen Begründung und Beziehung*. Leipzig 1908.

[434] R. K r o n e r: *Zweck und Gesetz der Biologie. Eine logische Untersuchung*. Tübingen 1913.

objął katedrę w Technische Hochschule w Dreźnie, gdzie zetknął się między innymi z Alfredem Bäumlerem, jednym z głównych ideologów nazizmu, z Paulem Tillichem oraz Fedorem Stepunem. W roku 1928 Kroner został powołany do Kilonii, a po dojściu hitlerowców do władzy w roku 1934 przeniósł się na Uniwersytet we Frankfurcie nad Menem. Jeszcze w tym samym roku Kroner przeszedł na przymusową emeryturę, jego książki oficjalnie spalono, on sam udał się do Berlina, a w roku 1938 emigrował do Anglii. Do roku 1940 wykładał w Oxfordzie, następnie zdecydował się na podróż do Stanów Zjednoczonych, gdzie nauczał w Nowym Jorku w Union Theological Seminary do roku 1952. Richard Kroner spędził starość w Elins Park w Pennsylvanii, ale zmarł 2 listopada 1974 roku w Mammern w Szwajcarii.

Richard Kroner opublikował kilka ważnych książek. W roku 1914 ukazała się praca poświęcona filozofowi z Królewca, zatytułowana *Światopogląd Kanta*[435], następnie wydał swoje największe dzieło, które przyniosło mu sławę. Chodzi o jedno z dwóch klasycznych już opracowań filozofii idealizmu niemieckiego. Autorem pierwszego był właśnie Kroner, drugiego — Nicolai Hartmann, autor dwuczęściowej *Die Philosophie des deutschen Idealismus*[436]. W roku 1921 Kroner wydał pierwszy tom[437], w trzy lata później zaś — drugi tom[438] *Von Kant bis Hegel*. Książka napisana została w duchu heglowskim, a autora okrzyknięto reprezentantem neoheglizmu obok takich myślicieli jak Hermann Glockner, Theodor Haering czy Benedetto Croce. Na zasadniczą różnicę pomiędzy Kronerowym rozumieniem dialektyki a ujęciem Jonasa Cohna zwraca uwagę Zeidler. „Jeśli Jonas Cohn na podstawie swego utrakwistycznego pryncypium rozumie w istocie dialektykę jako »heterotetyczną syntezę« (...), to w przeciwieństwie do tego Richard Kroner przeciwstawia absolutną dialektykę Hegla heterotetyce Rickerta"[439]. Sprawa jest niezwykle istotna, gdyż spór dotyczy rozumienia dialektyki, a interesujące jest to, że toczy się on wśród uczniów Rickerta i w polemice z samym mistrzem oraz tymi, którzy — jak Emil Lask — szli śladami mistrza. W roku 1928 Kroner opublikował rozprawę poświęconą Heglowskiej filozofii kultury[440], ale stanowiącą również dobre wprowadzenie do idealizmu niemieckiego.

---

[435] R. K r o n e r: *Kants Weltanschauung*. Tübingen 1914.

[436] N. H a r t m a n n: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Berlin—New York 1974. (1. Aufl. — Berlin 1923—1929).

[437] R. K r o n e r: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1: *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*. Tübingen 1921.

[438] R. K r o n e r: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 2: *Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes*. Tübingen 1924.

[439] K.W. Z e i d l e r: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie...*, s. 56.

[440] R. K r o n e r: *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie*. Tübingen 1928.

„Spośród wszystkich filozofów — pisze Heinrich Levy — wywodzących się ze szkół neokantowskich nikt nie dał się tak urzec duchowi Hegla jak Richard Kroner. Duże dwutomowe dzieło »Von Kant bis Hegel« poświadcza to niedwuznacznie; przypieczętowywuje ono wyznanie Kronera w stosunku do filozofii Hegla jako punktu kulminacyjnego myślenia filozoficznego wszechczasów"[441]. Widać to na każdym kroku, i to do tego stopnia, że właśnie z tego powodu Siegfried Marck uznaje za problematyczny związek Kronera ze szkołą badeńską. Trudno się zresztą dziwić, skoro w nawiązaniu do ostatnich zdań z *Krytyki czystego rozumu*[442] mówi on: „Ten dumny ton pobrzmiewa w trakcie całego rozwoju idealizmu niemieckiego, który pozostaje niezależny od tego, jak poszczególni myśliciele treściowo ustosunkowują się do problemów, czy uznają większe bądź mniejsze roszczenia rozumu do poznania świata. Ton ten słychać u Fichtego, u Schellinga, u Hegla"[443]. Widać więc wyraźnie, że ocena idealizmu niemieckiego jest w koncepcji Kronera problematyczna, gdyż dostrzega w nim kontynuację krytycznej drogi Kanta, a zdaje się nie zauważać spekulatywnych elementów idealizmu, które stanowią o odstępstwie od filozofii krytycznej. Jednym z pierwszych, którzy to zauważyli, był Nicolai Hartmann akcentujący zasadniczą odmienność filozofii Kanta od filozofii idealizmu niemieckiego. Dlatego też idący śladem Hartmanna Herbert Schnädelbach podkreśla, że Kant nie jest idealistą niemieckim, a to oznacza, że idealizmem niemieckim nazywa się filozofię od Fichtego do Hegla[444]. Dostrzega to bardzo wyraźnie Christian Krijnen, który zaznacza, że krytyka Rickerta, jakiej dokonał Kroner, jest nieprzekonywająca[445]. Taki charakter wynika jednak z jego neoheglizmu, który wyznacza określone postrzeganie filozofii autora *Fenomenologii ducha*.

To, co można uznać za usprawiedliwienie Kronera, wynika ze złożonego stosunku neokantyzmu do Hegla. „Mimo wszystko swej nazwy — pisze Christian Krijnen — nie zawdzięcza neokantyzm wyłącznie powrotowi do filozofii Kanta z zamiarem jej zdecydowanej kontynuacji. Neokantyzm

---

[441] H. L e v y: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie*..., s. 80—81.

[442] „Jedynie droga krytyczna stoi jeszcze otworem. Jeżeli czytelnik miał tyle cierpliwości i uprzejmości, by przebyć ją wraz ze mną, to może teraz osądzić, czy nie powinien, jeżeli ma ochotę, przyczynić się ze swej strony do zamienienia tej ścieżki na szeroki gościniec, (i) to, czego wieki nie mogły dokonać, osiągnąć jeszcze przed upływem tego wieku, mianowicie żeby doprowadzić rozum ludzki do pełnego zadowolenia w tym, co zawsze, ale dotychczas nadaremnie, budziło jego ciekawość". I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. I n g a r d e n. T. 2. Warszawa 1957, s. 600 (B 884).

[443] R. K r o n e r: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1..., s. 2.

[444] H. S c h n ä d e l b a c h: *Nasz nowy neokantyzm*. Tłum. A.J. N o r a s. W: „Folia Philosophica". Red. P. Ł a c i a k. T. 24. Katowice 2006, s. 18. Por. H. S c h n ä d e l b a c h: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. N o r a s. Warszawa 2006, s. 68.

[445] Zob. Ch. K r i j n e n: *Nachmetaphysischer Sinn*..., s. 274—278.

miał raczej jednocześnie do wypełnienia zadanie polemiczne: musiał wyartykułować swe stanowisko wobec pozytywistycznych, scjentystycznych, historycznych i wynikających z filozofii życia tendencji epoki, pod których wpływem już wkrótce po śmierci Hegla pokantowski idealizm stracił swą dominującą pozycję w duchowym życiu Niemiec"[446]. Owa złożoność sytuacji powoduje, że również w Heidelbergu, wśród uczniów Windelbanda i Rickerta, są zwolennicy Hegla. Kroner wpisuje się więc w nurt, o którym mówił Windelband w przemówieniu zatytułowanym *Die Erneuerung des Hegelianismus*... Do niego nawiązuje Julius Ebbinghaus, który już w tym samym roku obronił doktorat będący analizą problemu idealizmu[447]. Hans Ehrenberg w rok później, czyli w roku 1911, wydał książkę *Die Parteiung der Philosophie*...[448]. Wspomnieć też należy Hermanna Glocknera — doktoryzował się w Erlangen u Paula Hensela, który z kolei był przyjacielem Maxa Webera i Heinricha Rickerta. W tym samym roku, w którym wyszedł drugi tom pracy Kronera, Glockner opublikował swoje studium dotyczące filozofii Hegla[449]. Widać więc wyraźnie, że problem obecności Hegla jest w neokantyzmie problemem żywym, i to, co odróżnia Kronera od jego nauczycieli, można sprowadzić do niewłaściwego rozłożenia akcentów w relacji Kant — Hegel.

---

[446] Ch. K r i j n e n: *Hegel und Neukantianismus*..., s. 240.

[447] J. E b b i n g h a u s: *Relativer und absoluter Idealismus*...

[448] H. E h r e n b e r g: *Die Parteiung der Philosophie*...

[449] H. G l o c k n e r: *Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuch einer logischen Einleitung in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus*. Tübingen 1924.

13. Szkoła marburska

Szkoła marburska związana jest z jednym uniwersytetem, a mianowicie w Marburgu nad Laną (Marburg an der Lahn), w Hesji. Marburg położony jest około 100 kilometrów na północ od Frankfurtu nad Menem oraz 150 kilometrów na wschód od Kolonii. Dzisiaj miasteczko liczy około 80 tysięcy mieszkańców, ale na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku było ich nie więcej niż 30 tysięcy. „Marburg — pisał polski marburczyk Władysław Tatarkiewicz — był przeciwieństwem Berlina: miasto czy raczej miasteczko miało uniwersytet dobry, ale niewielki, poza tym żadnych atrakcji umysłowych. Przepiękna okolica, górzysta i lesista, czarowne położenie miasta na stokach wzgórza, ze stromymi średniowiecznymi ulicami, z gotyckim zamkiem na szczycie, a u stóp z gotyckim klasztorem, siedzibą uniwersytetu"[1]. Uniwersytet w Marburgu (Philipps-Universität, zwany potocznie Philippiną) ma również znaczenie historyczne. Otóż jest pierwszym protestanckim uniwersytetem niemieckim, a założył go w roku 1527 landgraf Hesji Filip Wielkoduszny (Philipp der Großmütige, 1504—1567).

Uniwersytet nie był jednak znaczącym ośrodkiem naukowym, a jego ranga jako ośrodka akademickiego rosła powoli od połowy dziewiętnastego wieku. Ulrich Sieg podaje wykaz profesorów Uniwersytetu Marburskiego w latach 1866—1918[2]: Franz Vorländer (1843—1867)[3], Georg Weißenborn (1855—1874), Hermann Langenbeck (1865—1869), Friedrich Albert Lange (1872—1875), Julius Bergmann (1875—1893), Hermann Cohen (1876—1912), Paul Natorp (1893—1922), Eugen Kühnemann (1901—1903), Paul Menzer (1906—1908), Hermann Schwarz (1908—1910), Georg Misch

---

[1] W. T a t a r k i e w i c z: *Przedmowa*. W: I d e m: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Tłum. I. D ą m b s k a. Warszawa 1978, s. 6. Na temat pobytu Tatarkiewicza w Marburgu i stosunku do marburskich nauczycieli zob. G. G ł o m b i k: *Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewiczu*. Katowice 2005, s. 11—90.

[2] Zob. U. S i e g: *Aufsteig und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994, s. 483.

[3] W nawiasie podano lata marburskiej profesury, a nie życia.

(1911—1916), Erich Rudolf Jaensch (1913—1940), Nicolai Hartmann (1917—1925) i Max Wundt (1918—1920). W tym obejmującym czternaście nazwisk wykazie brakuje — ale jest to uwzględnione czasem, jaki analizuje Sieg — wspomnienia o Eduardzie Zellerze, który w Marburgu był profesorem w latach 1849—1862 i z Marburga został powołany do Heidelbergu. Warto jednak rzucić okiem na listę profesorów i podzielić ją na trzy grupy. Pierwszą stanowić będą filozofowie związani ze szkołą marburską, a więc Friedrich Albert Lange (jako jej protoplasta), Hermann Cohen, Paul Natorp i Nicolai Hartmann. Drugą grupę niech stanowią filozofowie znani, a mianowicie Julius Bergmann, Paul Menzer, Hermann Schwarz, Georg Misch i Max Wundt. Trzecią — filozofowie dziś niemal zupełnie zapomniani: Franz Vorländer, Georg Weißenborn, Hermann Langenbeck, Eugen Kühnemann i pochodzący z Wrocławia Erich Rudolf Jaensch (1883—1940), który został bezpośrednim następcą Cohena.

Nie wszyscy wymienieni filozofowie, którzy byli związani z Uniwersytetem w Marburgu, są reprezentantami szkoły marburskiej. Przeciwnie, tylko niektórzy. Wszystko zaczęło się w roku 1876, kiedy Hermann Cohen został profesorem w Marburgu. 2 lutego 1876 roku Cohena powołano jako następcę Langego. W 1880 roku przybył do Marburga Paul Natorp, który skończył studia cztery lata wcześniej, a studiował w Straßburgu pod kierunkiem Ernsta Laasa i tam się doktoryzował. W roku 1881 habilitował się w Marburgu na podstawie pracy poświęconej Kartezjusza teorii poznania, zatytułowanej *Die Philosophie Descartes' dargestellt aus dem Gesichtspunkt der Erkenntnißtheorie*, która w rok później ukazała się pod nieco zmienionym tytułem[4]. Natorp profesurę w Marburgu otrzymał dopiero w roku 1893, kiedy ustąpił Julius Bergmann, i pracował do emerytury w roku 1922. Ponieważ jednak dziesięć lat wcześniej na emeryturę odszedł Cohen i przeniósł się do Berlina, za czas największego rozkwitu szkoły marburskiej uznaje się lata 1893—1912.

Za największego ucznia marburczyków uchodzi bez wątpienia Ernst Cassirer, który rywalizację z Nicolaiem Hartmannem „wygrywa" właśnie z tego powodu, że do końca życia pozostał wierny nauce swych marburskich nauczycieli i był desygnowany na następcę Cohena[5]. Inna sprawa, że kiedy Herbert Schnädelbach określa Hartmanna mianem „marburskiego renegata"[6], określenie to jest równie żartobliwe, co kontrowersyjne. Problem odejścia Hartmanna od doktryny marburskiej jest bardziej złożony.

---

[4] P. N a t o r p: *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*. Marburg 1882.

[5] Zob. U. S i e g: *Aufsteig und Niedergang des Marburger Neukantianismus...*, s. 328—345.

[6] H. S c h n ä d e l b a c h: *Nasz nowy neokantyzm*. Tłum. A.J. N o r a s. W: „Folia Philosophica". Red. P. Ł a c i a k. T. 24. Katowice 2006, s. 18.

Kolejni uczniowie marburczyków, ci bardziej znani, to: Albert Görland (1869—1952), Artur Buchenau (1879—1946), Walter Kinkel (1871—1938), Heinz Heimsoeth (1886—1975), Fritz Heinemann (1889—1970), Benzion Kellermann (1869—1923), Arthur Liebert (właśc. Arthur Levy, 1878—1946), Otto Schöndörffer (1860—1926) i Karl Vorländer (1860—1928). Uczniami byli również: przyjaciel Cohena i bibliotekarz w Gießen Robert Arnold Fritzsche (1868—1939), wypromowany przez Natorpa dyrektor biblioteki w Hamburgu, profesor filozofii, który jednak nie był związany z żadnym z uniwersytetów — Hinrich Knittermeyer (1891—1958), Dimitry Gawronsky (1883—1949), przyjaciel Cassirera ze studiów, który obok niego uchodził za najzdolniejszego ucznia Cohena, Kurt Eisner (1867—1919), polityk związany z Sozialdemokratische Partei Deutschland, Sergey L. Rubinstein (1889—1960), dziś już nieco zapomniany, ale politycznie bardzo mocno zaangażowany Franz Staudinger (1849—1921). Do szkoły marburskiej należą też August Stadler (1850—1910), który był jednym z pierwszych zwolenników Cohena, a także Wilhelm Hermann (1846—1922), liberalny teolog, profesor w Marburgu. Czasami do szkoły marburskiej zalicza się Franza Rosenzweiga (1886—1929), choć nie jest to zgodne z prawdą, gdyż Hermanna Cohena poznał on dopiero w roku 1913 w Berlinie. Do szkoły marburskiej zalicza się również prawników: Hansa Kelsena (1881—1973), ale kwestia ta jest co najmniej dwuznaczna, gdyż Kelsen nie studiował w Marburgu, lecz jedynie zaczerpnął pewne idee z prac Cohena[7], oraz Rudolfa Stammlera (1856—1938), który w latach 1882—1884 był profesorem prawa na Uniwersytecie w Marburgu. Ze szkołą marburską przez swoje prace z zakresu filozofii nauki związał się także w latach osiemdziesiątych dziewiętnastego wieku Kurd Lasswitz (1848—1910), zwłaszcza jako autor dwutomowej *Historii atomistyki od średniowiecza do Newtona*[8]. Marburczykiem był też: Borys Pasternak (1890—1960), który semestr letni roku 1912 spędził w Marburgu, co nie jest dziwne, tym bardziej że na początku dwudziestego wieku Uniwersytet w Marburgu był najbardziej znanym uniwersytetem niemieckim. Do marburczyków zaliczają się również Jose Ortega y Gasset (1883—1955) oraz Władysław Tatarkiewicz (1886—1980).

Jeśli do szkoły marburskiej można zaliczyć także wypromowanych doktorów[9], którzy swego akcesu — inaczej niż na przykład Karl Vorländer

---

[7] Zob. U. S i e g: *Aufsteig und Niedergang des Marburger Neukantianismus...*, s. 249.

[8] K. L a s s w i t z: *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*. Bd. 1: *Die Erneuerung der Korpuskulartheorie;* Bd. 2: *Höhepunkt und Verfall der Korpuskulartheorie des siebzehnten Jahrhunderts*. Hamburg—Leipzig 1890.

[9] Pełny wykaz podaje Ulrich Sieg. Zob. U. S i e g: *Aufsteig und Niedergang des Marburger Neukantianismus...*, s. 484—487.

(1893), Albert Görland (1889), Ernst Cassirer (1900), Nicolai Hartmann (1907) — nie zgłaszali bardzo głośno, to należy wspomnieć przede wszystkim Ferdinanda Augusta Müllera (1858—1888), który w roku 1881 obronił pracę zatytułowaną *Das Axiom der Psychophysik und die psychologische Bedeutung der Weberschen Versuche...*, która ukazała się drukiem rok później[10]. Dwa lata później doktoryzował się u Cohena August Auffarth na podstawie rozprawy *Die Platonische Ideenlehre*[11], natomiast w roku 1905 doktoryzował się u Cohena pochodzący z Sankt Petersburga Otto Buek (1873—1966) na podstawie pracy pod tytułem *Die Atomistik und Faradays Begriff der Materie. Eine logische Untersuchung* opublikowanej na łamach „Archiv für Geschichte der Philosophie", a w rok później jako samodzielny druk. W tym samym roku na podstawie pracy poświęconej metodzie *hypothesis* wypromował się Martin Altenburg (1879—?)[12]. Władysław Tatarkiewicz w swoich wspomnieniach z Marburga pisał, że jego doktorat był pierwszym po Nicolaiu Hartmannie. Tymczasem w roku 1908 doktoryzował się Franz Rademaker, a praca — opublikowana jako tom dziewiąty „Kant-Studien. Ergänzungshefte" — nosiła tytuł *Kants Lehre vom innern Sinn in der „Kritik der reinen Vernunft"*[13]. W roku 1912 doktoryzowała się w Marburgu pierwsza kobieta Elisabeth Rotten (1882—1964), a podstawą była rozprawa *Goethes Urphänomen und die platonische Idee* wydana drukiem rok później[14]. W Marburgu przebywała również wysłana z paryskiej Sorbony Alice Steriade Voinescu, znana też jako Alice Stériad (1885—1961), która była w Marburgu w roku 1912. Poznała tam Hermanna Cohena i zaprzyjaźniła się z Nicolaiem Hartmannem, a w rok później pod kierunkiem Luciena Lévy-Bruhla (1857—1939) obroniła na Sorbonie pracę doktorską zatytułowaną *Interpretacja doktryny Kanta przez szkołę marburską*[15]. W roku 1916, a więc kiedy dawno już nie było w Marburgu Cohena, doktoryzował się tam na podstawie pracy na temat myśli systemowej w ujęciu Kanta i Fichtego Emil Kraus (1893—1972)[16], po drugiej wojnie świato-

---

[10] F.A. Müller: *Das Axiom der Psychophysik und die psychologische Bedeutung der Weber'schen Versuche. Eine Untersuchung auf Kantischer Grundlage*. Marburg 1882.

[11] A. Auffarth: *Die Platonische Ideenlehre*. Berlin 1883.

[12] M. Altenburg: *Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Marburg*. Marburg 1905.

[13] F. Rademaker: *Kants Lehre vom innern Sinn in der „Kritik der reinen Vernunft"*. Berlin 1908.

[14] E. Rotten: *Goethes Urphänomen und die platonische Idee*. Gießen 1913.

[15] A. Stériad: *L'interprétation de la doctrine de Kant par l'école de Marbourg. Etude sur l'Idéalisme critique*. Paris 1913.

[16] E. Kraus: *Der Systemgedanke bei Kant und Fichte*. Berlin 1916.

wej nadburmistrz Mainz. Do kręgu szkoły marburskiej zaliczyć można jeszcze takich myślicieli, jak: Enrico Stefano Maria de Portu, Kurt Wildhagen (1871—1949), który jednak nigdy nie doprowadził do skutku swego doktoratu, Carl Horst, Wilhelm (Vasili) Sesemann (1884—1963), przyjaciel Nicolaia Hartmanna od czasów gimnazjalnych i późniejszy profesor w Kownie, oraz Thomas Stearns Eliot (1888—1965), który przybył do Marburga w roku 1914, a więc nie poznał już Cohena, i w tym samym roku — po wybuchu pierwszej wojny światowej — Marburg opuścił.

13.1. Hermann Cohen

„Wraz z Hermannem Cohenem — pisze jeden z biografów twórcy szkoły marburskiej, urodzony w Berezie Kartuskiej Jakob Klatzkin (1882—1948) — odszedł od nas największy syn żydowskiej epoki oświecenia na Zachodzie. Ostatni spośród wielkich tamtej epoki"[17]. Te słowa pokazują, jakim szacunkiem cieszył się filozof z Coswig wśród swoich współwyznawców. Ale nie tylko społeczność żydowska ceniła Cohena. Dość powiedzieć, że z okazji ukończenia siedemdziesiątych urodzin opublikowano dwie księgi jubileuszowe: jedną dedykowali mu filozofowie ze szkoły marburskiej[18], a drugą poświęcili mu właśnie współwyznawcy z berlińskiej gminy żydowskiej, na której rzecz poświęcił się w ostatnich latach swego życia[19]. Pierwsza zawierała teksty filozoficzne, wśród nich teksty takich uczonych, jak: Nicolai Hartmann, Władysław Tatarkiewicz, Ernst Cassirer, Paul Natorp, Heinz Heimsoeth i Albert Görland. Druga księga była hołdem złożonym działalności Cohena na rzecz gminy żydowskiej i miała charakter bardziej ogólny, zawierała przede wszystkim teksty historyczne i biblijne.

Hermann Cohen urodził się 4 lipca 1842 roku w miasteczku Coswig (Anhalt) w Saksonii-Anhalt, położonym niedaleko miasta Martina Lutra — Wittenbergi. Hermann był jedynym dzieckiem Gersona Cohena i Friederike Cohen z domu Salomon. Mając jedenaście lat, poszedł do gimnazjum w Dessau, a w roku 1857 przeniósł się do Wrocławia, gdzie podjął naukę w Żydowskim Seminarium Teologicznym. W roku 1861 zdał maturę

[17] J. K l a t z k i n: *Hermann Cohen*. Berlin 1919, s. 9. Po oddaniu książki do druku ukazała się praca Wojciecha H a n u s z k i e w i c z a: *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*. Warszawa 2011.

[18] *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70. Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht*. Hrsg. von P. N a t o r p. Berlin 1912.

[19] *Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstage*. Berlin 1912.

i podjął studia z filozofii i filologii klasycznej na Uniwersytecie Wrocławskim. Przez trzy lata pobytu Cohen poznał wielu uczonych, wśród których byli: Julius Braniß (1792—1873), Jakob Bernays (1824—1881), Ottomar Behnsch (1813—1869), Friedrich Gottlob Hasse (1808—1867), Wilhelm Junkmann (1811—1886) i inni[20]. W roku 1864 Cohen przeniósł się do Berlina, gdzie — jak podkreśla Kinkel — w poczet studentów przyjmował go prorektor Trendelenburg. W Berlinie jednak Cohen słuchał przede wszystkim wykładów Heymanna Steinthala (1823—1899), językoznawcy i wydawcy — wraz z Moritzem Lazarusem (1824—1903) — czasopisma „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft". Wykładami Trendelenburga był rozczarowany i z tego powodu nie doktoryzował się w Berlinie, lecz w Halle w roku 1865, a praca nosiła tytuł *Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentia doctrinae* (*Doktryny filozofów o antynomii konieczności i przypadku*)[21] i sygnowana była jako część pierwsza, chociaż druga się nie ukazała. Obrona doktoratu odbyła się 27 października 1865 roku.

Kolejnym ważnym wydarzeniem w życiu Cohena było zajęcie stanowiska w sporze Trendelenburga z Fischerem. Jak wspomniano już w pierwszej części, przy okazji omawiania dyskusji nad początkami neokantyzmu[22], dyskusja dotyczyła rozumienia filozofii Kanta. Spór wyznaczał zarazem punkt wyjścia filozofii Cohena, który zajął stanowisko, publikując dwa teksty. Pierwszy to artykuł zamieszczony w czasopiśmie Steinthala i Lazarusa, zatytułowany *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer* (*O kontrowersji między Trendelenburgiem a Kunonem Fischerem*)[23]. Drugim tekstem jest książka *Kants Theorie der Erfahrung* (*Kantowska teoria doświadczenia*)[24], która została wówczas wydrukowana po raz pierwszy w dziewięćdziesiąt lat od pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu*. Wydanie drugie ukazało się w 1885 roku[25], wydanie trzecie — w 1918 roku[26], czwarte zaś — już po śmierci Cohena — w roku

[20] Zob. W. K i n k e l: *Hermann Cohen. Sein Leben und sein Werk*. Stuttgart 1924, s. 33.

[21] H. C o h e n: *Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentia doctrinae*. Particula I. Halae 1865.

[22] Zob. podrozdział 4.2.

[23] H. C o h e n: *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" 1871, Bd. 7, s. 249—296. (Przedruk w: I d e m: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Hrsg. von A. G ö r l a n d und E. C a s s i r e r. Bd. 1. Berlin 1928, s. 229—275).

[24] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. Berlin 1871.

[25] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. Berlin 1885.

[26] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918. (Po złożeniu pracy w Wydawnictwie Uniwersytetu Śląskiego ukazało się tłumaczenie rozprawy Cohena. Por. H. C o h e n: *Kantowska teoria doświadczenia*. Tłum. A.J. N o r a s. Kęty 2012).

1925. W wydaniu pierwszym książka liczyła 271 stron, w wydaniu drugim — znacznie rozszerzonym — objętość wzrosła do 616 stron, a wydanie trzecie, ostatnie, które ukazało się za życia Cohena, miało 797 stron. Twórca szkoły marburskiej nie miał najlepszego zdania o uczestnikach sporu. „Spór — napisał w przedmowie do wydania pierwszego — wyniknął z nowej krytyki naukowej wartości Kantowskiej nauki, a skończył się recenzją historycznej prezentacji tej nauki"[27]. To niezwykle ważne sformułowanie Cohena, który ujawnił się również jako historyk filozofii, znający ograniczenia, jakimi może skutkować podjęcie próby zrozumienia danej myśli. „Nie można — pisze dalej — wydać żadnego sądu o Kancie, w każdym wierszu nie zdradzając tego, jaki świat nosi się we własnej głowie"[28]. Nie istnieje w przekonaniu autora *Kants Begründung der Ethik* „obiektywno-historyczne ujęcie" Kanta, gdyż „nieuniknione jest systematyczne opowiedzenie się (*Parteinahme*)"[29]. Skoro historia filozofii wymaga opowiedzenia się, zajęcia stanowiska, to zmusza nas ona do przemyślenia wszystkich kwestii na nowo. Dlatego sytuacja, w jakiej staje Cohen, jest dwuznaczna. „Obok praktykowanej przez Kunona Fischera metody wolnej rekonstrukcji — która jednakże, zdaniem Cohena, nie powinna być za wolna — pożądana jest filologiczna skrupulatność zgodna ze wskazówkami Trendelenburga, która dzięki zastosowaniu tej metody przyniosła »bogate plony« w jego interpretacji Arystotelesa"[30].

Rozprawa *Kants Theorie der Erfahrung* została w listopadzie tego roku przedstawiona jako habilitacja na Uniwersytecie Berlińskim, ale Trendelenburg i Friedrich Harms uznali ją za niewystarczającą. Nie powiodła się także druga próba, którą Cohen podjął w rok po śmierci Trendelenburga[31]. Cohen nie angażował się teraz w habilitację, gdyż druga odmowa zbiegła się w czasie ze śmiercią matki i wobec kalectwa ojca musiał się nim zająć. Informacja o kłopotach Cohena dotarła, za pośrednictwem Augusta Stadlera, do Marburga do Langego, który zdecydował się pomóc Cohenowi. W czerwcu 1873 roku Cohen dostarczył rękopis pracy poświęconej pismom przedkrytycznym Kanta: *Kants vorkritische Schriften in ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus* oraz *Kants Theorie der Erfahrung*. Recenzenci mieli odmienne zdanie. Georg Weißenborn krytykował Cohena za stylistyczne braki oraz negatywną polemikę z Kunonem Fischerem. Lange natomiast bronił Cohena, zwłaszcza

---

[27] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. ..., s. V.

[28] Ibidem.

[29] Ibidem.

[30] H. M a y e r h o f e r: *Der philosophische Begriff der Bewegung in Hermann Cohens „Logik der reinen Erkenntnis"*. Wien 2004, s. 29.

[31] Zob. U. S i e g: *Aufsteig und Niedergang des Marburger Neukantianismus...*, s. 113.

jeśli idzie o jego krytykę Fischera, którego autor *Geschichte des Materialismus*... niemal zupełnie nie cenił. Stanęło na tym, że Cohen złagodził nieco swe stanowisko i praca ukazała się pod zmienionym tytułem jako rozprawa habilitacyjna[32]. 16 października 1873 roku odbył się egzamin, 6 listopada zaś przyszły twórca szkoły marburskiej otrzymał *venia legendi*. W 1876 roku Cohen został następcą zmarłego Langego na katedrze filozofii w Marburgu. 6 czerwca 1878 roku poślubił Marthę Lewandowski (20 czerwca 1860—12 września 1942), córkę urodzonego we Wrześni, ale żyjącego w Berlinie kompozytora Louisa Lewandowskiego (Leopold Lewandowski, 1821—1894). Martha Cohen, wdowa po Hermannie Cohenie, została 1 września 1942 roku przetransportowana do obozu w Theresienstadt (Terezin), gdzie zmarła 12 września i została spalona, a prochy wrzucono do rzeki Eger (Ohrza)[33]. Przyszłą żonę Cohen poznał dlatego, że przyjaźnił się z lekarzem Hermannem Lewandowskim (1844—1900) i dzięki niemu poznał Louisa Lewandowskiego. W Marburgu Cohen pozostał aż do roku 1912, kiedy to 5 czerwca złożył prośbę o emeryturę. Udał się do Berlina, gdzie od 1913 roku wykładał w Instytucie Nauki Żydowskiej (Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums), poświęcając się pracy na rzecz gminy żydowskiej. Przy tej okazji warto podkreślić, że często zadaje się pytanie, czy Hermann Cohen rzeczywiście był wybitnym filozofem, skoro nigdy nie został powołany na inny uniwersytet poza Marburgiem. Niestety, powodem związania się z Marburgiem na całe życie był narastający antysemityzm, który przyczynił się również do tego, że po przejściu na emeryturę zaangażował się w działalność na rzecz gminy berlińskiej (Hochschule für die Wissenschaft des Judentums). Hermann Cohen zmarł w Berlinie 4 kwietnia 1918 roku, pogrzeb zaś odbył się 7 kwietnia. Mowę pogrzebową wygłosił Cassirer[34].

Interesujące, że antysemityzm był również powodem niepowołania Cohena na katedrę w Marburgu już w roku 1874. Otóż 4 czerwca tego roku, a więc na rok przed śmiercią Langego, zmarł Georg Weißenborn. Wprawdzie Lange chciał, żeby Cohen został jego następcą, ale plan się niestety nie powiódł, gdyż minister do spraw kultu Adalbert Falk był zwolennikiem Juliusa Bergmanna. Bergmann pozostał w Marburgu do śmierci, a zmarł 24 sierpnia 1904 roku, ale urząd profesorski złożył 1 paździer-

---

[32] H. C o h e n: *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus*. Berlin 1873.

[33] Zob. H. H o l z h e y: *Cohen und Natorp*. Bd. 1: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule" als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*. Basel—Stuttgart 1986, s. VIII.

[34] E. G a s s i r e r: *Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918*. In: H. C o h e n: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*..., Bd. 1, s. IX—XVI.

nika 1893 roku, a na jego miejsce został powołany Paul Natorp. Z kolei sam Cohen objął katedrę po zmarłym 21 listopada 1875 roku Langem. Wówczas też na posiedzeniu rady wydziału postanowiono, że Cohen będzie jedynym kandydatem na wakujące po Langem stanowisko.

Już w roku 1877 Hermann Cohen publikuje książkę, w której podejmuje problem etyki[35], chociaż — o czym informują pierwsze zdania — praca, przynajmniej w pierwszej części, stanowi kontynuację rozważań teoriopoznawczych zawartych w *Kants Theorie der Erfahrung*. Pierwsza część rozprawy przynosi rozważania poświęcone zagadnieniu poznania, a na plan pierwszy wysuwa się tu pojęcie rzeczy samej w sobie rozumianej jako „pojęcie graniczne" (*Grenzbegriff*). Pojęcia tego użył autor wprawdzie już sześć lat wcześniej, w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*[36], ale dopiero w *Kants Begründung der Ethik* je opracował. Uzupełnieniem triady — nawiązującej do trzech krytyk Kanta — jest książka *Kants Begründung der Aesthetik*, wydana w roku 1889[37]. Jednakże dużo wcześniej, bo w roku 1878, a więc rok po *Kants Begründung der Ethik*, opublikował Cohen dzieło na temat filozofii Platona[38]. Natomiast w odniesieniu do *Kants Begründung der Ethik* należy podkreślić, że 33 lata później, w roku 1910, ukazało się drugie, mocno zmienione wydanie książki, która liczyła teraz 557 stron wobec 328 w wydaniu pierwszym[39]. Bardzo ważny krok w kierunku wyłożenia własnego systemu filozoficznego uczynił natomiast Cohen już w roku 1883, kiedy opublikował rozprawę zatytułowaną *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*...[40]. Natomiast w roku 1902 wydał książkę, która stanowi cezurę w jego twórczości, i to dlatego, że odchodząc od filozofii Kanta, tworzy zręby własnego systemu, który — zdaniem Helmuta Holzheya, wybitnego badacza neokantyzmu szkoły marburskiej i filozofii Cohena — nosi cechy antykantowskie[41]. Publikacją tą jest *Logik der reinen Erkenntniss* (*Logika czystego poznania*), sygnowana jako pierwsza część *Systemu filozofii*[42]. Cohen powtarza teraz

[35] H. C o h e n: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin 1877.

[36] Zob. H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. ..., s. 252.

[37] H. C o h e n: *Kants Begründung der Aesthetik*. Berlin 1889.

[38] H. C o h e n: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg 1878.

[39] H. C o h e n: *Kants Begründung der Ethik, nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. 2. verbesserte und erweiterte Aufl. Berlin 1910.

[40] H. C o h e n: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik*. Berlin 1883.

[41] Zob. H. H o l z h e y: *Die Marburger Schule des Neukantianismus*. In: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch*. Hrsg. von W. F l a c h und H. H o l z h e y. Hildesheim 1979, s. 15.

[42] H. C o h e n: *System der Philosophie*. Theil 1: *Logik der reinen Erkenntniss*. Berlin 1902.

zabieg, który wcześniej zastosował, wydając *Kants Theorie der Erfahrung*, *Kants Begründung der Ethik*, wreszcie *Kants Begründung der Aesthetik*. Otóż w dwa lata po opublikowaniu *Logik der reinen Erkenntniss* wydał drugą część *Systemu filozofii* — a więc również drugą część nowej triady — zatytułowaną *Ethik des reinen Willens*[43], natomiast całość rozważań poświęconych trzem działom filozofii: teorii poznania, etyce i estetyce, uzupełnił w roku 1912, publikując dwutomową *Ästhetik des reinen Gefühls*[44]. Dodać trzeba ponadto, że w roku 1907 ukazały się dwie książki Cohena. Najpierw wydano pracę zatytułowaną *Komentarz do „Krytyki czystego rozumu" Immanuela Kanta*[45], będącą próbą syntezy jego poglądów, dotyczących myśli filozofa z Królewca. Struktura książki jest analogiczna do struktury *Krytyki czystego rozumu*, chociaż jest to komentarz dokonany z perspektywy systemu Cohena. W tym znaczeniu jest to uzupełnienie jego poglądów. W tym samym roku opublikował rozprawę *Religia a moralność*[46]. Już będąc na emeryturze, wydał Cohen dzieło dotyczące stosunku religii do filozofii, dedykowane całej szkole marburskiej i będące jego podziękowaniem za dedykowaną mu księgę jubileuszową[47].

Hermann Cohen jest przekonany, a przekonanie to jeśli nie określa, to przynajmniej współokreśla punkt wyjścia jego filozofii, że „K a n t o d k r y ł n o w e p o j ę c i e d o ś w i a d c z e n i a. Krytyka czystego rozumu jest krytyką doświadczenia"[48]. Z perspektywy czasu i wielości interpretacji, z jakimi miał styczność czytelnik Kanta, teza ta w żadnym razie nie szokuje, nie wydaje się niczym nowym. Natomiast fakt, że została sformułowana w roku 1871 przez 29-letniego wówczas doktora filozofii, świadczy o jego ogromnej odwadze intelektualnej; odwadze zaiste ogromnej, jako że teza ta wiązała się ściśle z zajęciem stanowiska w sporze pomiędzy dwoma wielkimi autorytetami ówczesnej filozofii, jakimi byli Kuno Fischer i Adolf Trendelenburg. W sporze Cohen sytuuje się na stanowisku teoretyka doświadczenia, co jest istotne ze względu na sformułowane później stanowisko szkoły badeńskiej. „Zgodnie z definicją Cohena — pisze Walter Kinkel — filozofia jest nauką o podstawach świadomości kulturowej"[49]. To szerokie rozumienie filozofii zbliża wprawdzie Cohena do

[43] H. C o h e n: *System der Philosophie*. Theil 2: *Ethik des reinen Willens*. Berlin 1904.

[44] H. C o h e n: *System der Philosophie*. Theil 3: *Ästhetik des reinen Gefühls*. 2 Bde. Berlin 1912.

[45] H. C o h e n: *Kommentar zu Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. Leipzig 1907.

[46] H. C o h e n: *Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie*. Berlin 1907.

[47] H. C o h e n: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Giessen 1915.

[48] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. ..., s. 3.

[49] W. K i n k e l: *Hermann Cohen...*, s. 3.

późniejszego stanowiska szkoły badeńskiej, niemniej jednak wszystko rozpoczęło się, jak już wspomniano, od tego, czy Trendelenburg ma rację, odmawiając Kantowi „obiektywności" czasu i przestrzeni. Cohen twierdzi, że nie, i twierdzenie to skutkuje kilkoma problemami, które będą mu towarzyszyć do końca życia, a które w gruncie rzeczy dadzą się sprowadzić do jednego: do problemu ugruntowania filozofii i nauki. Cohen analizuje stanowisko idealizmu transcendentalnego w odniesieniu do realizmu transcendentalnego. „Inaczej — pisze Cohen — idealista transcendentalny. Ten wychodzi od możliwości doświadczenia, od poznania. Jego pierwsze słowa brzmią: to od czego musi się rozpoczynać wszelkie poznanie, wcale nie musi z niego wypływać. Wobec tego jego pierwszym krokiem jest abstrahowanie od materii doświadczenia. Dla niego nie stanowi ona początku myślenia"[50]. Autor *Kants Theorie der Erfahrung* będzie więc podkreślać, że właściwym jest idealizm transcendentalny, który będzie rozumieć w kontekście teorii doświadczenia. Interesujące jest postrzeganie Cohena jako „gorliwego apologety Kanta"[51] przez pozytywistę Ernsta Laasa, co jednak daje się wytłumaczyć, jako że postrzega go w świetle analizy doświadczenia. Warto wszakże zwrócić uwagę na to, że także Laas jako pozytywista próbuje scharakteryzować doświadczenie w nawiązaniu do Kanta.

Niezwykle istotny okazuje się punkt wyjścia analiz Cohena, który wzorem Kanta każe mu się usytuować na stanowisku idealizmu transcendentalnego i poszukiwać ugruntowania aprioryczności. Wynika to z filozofii Trendelenburga, którego stanowisko najtrafniej charakteryzuje Geert Edel. „Ale on — pisze o Trendelenburgu — ujmował aprioryczność automatycznie (*umstandslos*) jako subiektywność, a mianowicie jako tę wyłączną subiektywność, której Kant według jego zdania nie udowodnił, którą jednak musiał udowodnić, aby kompletnie uzasadnić swe idealistyczne konsekwencje"[52]. Trendelenburg zatem dostrzega lukę w Kantowskim dowodzie czasu i przestrzeni; twierdzi mianowicie, że Kant nie tylko nie przeprowadził dowodu obiektywności form naoczności zmysłowej (czasu i przestrzeni), lecz takiej możliwości nawet nie pomyślał. W tej sytuacji zadanie, przed jakim stoi Cohen, jest proste i sprowadza się do wykazania obiektywnego charakteru aprioryczności — form naoczności

[50] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. ..., s. 243.

[51] E. L a a s: *Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie*. Berlin 1876, s. 29.

[52] G. E d e l: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Freiburg—München 1988, s. 38. W roku 2010 ukazało się wydanie drugie, sygnowane jako „całkowicie przerobione", ale nie jest to do końca zgodne z prawdą. Zob. I d e m: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. 2. vollst. überarb. Aufl. Waldkirch 2010.

zmysłowej i kategorii. Warunek *sine qua non* stanowi właściwe rozumienie idealizmu transcendentalnego, a to wymaga odpowiedzi na pytanie o pojęcie nastręczające najwięcej kłopotów, to znaczy o pojęcie „rzecz sama w sobie". Już w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* Cohen mówi, że „noumenon jest »pojęciem granicznym«"[53], ale systematycznie opracowuje rozumienie rzeczy samej w sobie w opublikowanej sześć lat później książce *Kants Begründung der Ethik*, której cały pierwszy rozdział poświęcono temu pojęciu.

W gruncie rzeczy można więc założyć, że stanowisko Cohena jest zbieżne ze stanowiskiem Trendelenburga, chociaż na przykład Julius Ebbinghaus w artykule z roku 1956 kwestionował taki pogląd[54]. Niemniej jednak zdaje się, że tak właśnie jest, iż Cohen idzie śladem Trendelenburga, co w żadnym razie nie jest równoznaczne z faktem identyfikowania się z jego poglądami. „Cohenowi — charakteryzuje ten stan rzeczy Köhnke — tak jak Trendelenburgowi chodzi o uratowanie tego, co obiektywne, o znalezienie pojęcia prawdy, które nie tylko zawiera jednostronnie uwyraźnioną przez Fischera z Kantowskiej nauki sprawność podmiotu, lecz które zarazem — ponad tą wyłączną subiektywnością tego, co aprioryczne — musi zawierać kryterium i postępowanie dowodowe dla »obiektywnej ważności« form naoczności i pojęć"[55]. Trzeba ponadto zwrócić uwagę na to, że kiedy Cohen próbuje rozwiązać problem aprioryczności, wtedy ma na względzie również stanowisko Langego, który aprioryczności nie rozumiał transcendentalnie, lecz właśnie fizjologicznie, jako „właściwość cielesno-duchowej organizacji człowieka"[56]. Sam Cohen mówi o tym w przedmowie do wydania *Geschichte des Materialismus*... Friedricha Langego: „Nie mogłem uznać tej procedury, która zagadkę nauk chce rozwiązać za pomocą magicznego słowa organizacja, za dostateczne wyrażenie Kantowskiego aprioryzmu"[57]. Tym samym Cohen znajduje się poniekąd w komfortowej sytuacji, gdyż od samego początku wie, jak nie należy rozumieć aprioryczności, aby nie popełnić błędu Langego.

Cohen podkreśla, że Kant dopuszcza sceptycyzm jedynie w odniesieniu do tego, co ponadzmysłowe, i przytacza fragment z późnego dzieła

---

[53] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. ..., s. 252.

[54] J. E b b i n g h a u s: *Hermann Cohen als Philosoph und Publizist*. „Archiv für Philosophie" 1956, Bd. 6, s. 109—122.

[55] K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 270.

[56] H. N o a c k: *Die Philosophie des Westeuropas*. Darmstadt 1962, s. 144.

[57] F.A. L a n g e: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 1: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*. Biographisches Vorwort und Einleitung mit kritischem Nachtrag in zweiter, erweiterter Bearbeitung von H. C o h e n. 7. Aufl. Leipzig 1902, s. IX.

O postępach metafizyki: „Rozciągnięcie doktryny sceptycznej nawet na pryncypia poznania tego, co dostępne zmysłom, oraz na samo doświadczenie niełatwo uznać za poważne stanowisko, rzeczywiście istniejące w jednej z epok filozofii. Doktryna ta była zawsze raczej żądaniem skierowanym do dogmatyków, by udowodnili te pryncypia *a priori*, na których opiera się sama możliwość doświadczenia, a ponieważ nie zdołali mu sprostać, to one również poczęły się im jawić jako wątpliwe"[58]. Nie oznacza to, podkreśla Cohen, że rzeczy same w sobie nie istnieją, nie jest też równoznaczne ze stwierdzeniem, że zjawisko jest pozorem. „Bynajmniej! Ale rzeczy są, ponieważ i jeżeli są idee. Rzeczy są zjawiskami. Czy więc są pozorem? Bynajmniej! Ale zjawiska są, ponieważ i jeżeli istnieją prawa, w których ugruntowana jest realność zjawisk, w których ona istnieje. Samo prawo jest więc najprostszym wyrażeniem tamtej rzeczy samej w sobie, której zamaskowany dogmatyzm domagał się jako sceptycyzm"[59]. Zatem problemem staje się idealizm transcendentalny, a ściślej — rozumienie realności zgodne z jego założeniami. Ale punktem wyjścia rozważań Cohena jest doświadczenie, a zatem tylko i wyłącznie w obszarze doświadczenia „Prawo jest realnością — to oznacza: realność należy myśleć jako abstrakcyjną myśl, jako znak wartości ważności poznania i nic więcej"[60]. A nieco dalej pisze: „Realność zasad oznacza realność przedmiotów"[61]. Z tego można wyciągnąć wniosek następujący: rozumienie rzeczy samej w sobie wiąże się ściśle z rozumieniem realności. To zaś wynika z rozumienia doświadczenia, które Cohen uznaje za problematyczne i które chce rozjaśnić. Ale pada tu ważna uwaga, którą należy mieć na względzie wówczas, gdy próbuje się skonfrontować transcendentalizm szkoły marburskiej z jego rozumieniem przez badeńczyków. Kwestię tę bowiem twórca szkoły marburskiej przedstawia w sposób prosty i jednoznaczny: „Doświadczenie jest więc dane w matematyce i w czystym przyrodoznawstwie"[62]. Trzeba owo do-

[58] „Die Ausdehnung der Zweifellehre, sogar auf die Prinzipien der Erkenntniß des Sinnlichen, und auf die Erfahrung selbst, kann man nicht füglich für eine ernstliche Meynung halten, die in irgend einer Zeitalter der Philosophie statt gefunden habe, sondern ist vielleicht eine Aufforderung an die Dogmatiker gewesen, diejenigen Prinzipien *a priori*, auf welchen selbst die Möglichkeit der Erfahrung ruht, zu beweisen, und da sie dieses nicht vermochten, die letztere ihnen auch als zweifelhaft vorzustellen". I. Kant: *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 20: *Handschriftlicher Nachlaß*. Hrsg. von G. Lehmann. Berlin 1942, s. 263. (Tłumaczenie: I. Kant: *O postępach metafizyki*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Posłowie K. Stachowiak. Gdańsk 2007, s. 22).

[59] H. Cohen: *Kants Begründung der Ethik*. 1. Aufl. Berlin 1877, s. 19—20.

[60] Ibidem, s. 21.

[61] Ibidem, s. 27.

[62] Ibidem, s. 24—25.

świadczenie wyjaśnić, a jest to możliwe dlatego, że doświadczenie w ogóle możliwe może zostać określone na podstawie warunków danego doświadczenia, a nie odwrotnie, jak głosił Lange. Ale warto przy okazji zwrócić uwagę na fakt, który podkreśla Jürgen Stolzenberg, że tak rozumiane doświadczenie już w czasie, kiedy Cohen sformułował swoją tezę, budziło wątpliwości. „Dokonana przez Cohena redukcja pojęcia doświadczenia do obszaru czystego przyrodoznawstwa irytowała już współczesnych Cohenowi czytelników i prowokowała do krytyki"[63]. Nie zmienia to jednak faktu, że mając na względzie naukowy charakter filozofii, musiał doświadczenie rozumieć tak, a nie inaczej.

Cohen mimo wszystko — przynajmniej we własnym przekonaniu — nie filozofuje w dowolny, czy też samowolny sposób, lecz jest zdeterminowany koniecznością rozwiązania zagadki, która sprowokowała spór Fischera z Trendelenburgiem. To właśnie zdaje się stanowić dość istotny aspekt filozofowania Cohena. Nie jest on myślicielem reflektującym to, co wydaje mu się ważne, lecz aktywnie włącza się w jeden z najważniejszych sporów tamtych czasów. „Celem jest — pisze w związku z tym Cohen o swych badaniach — wyjaśnienie możliwości syntetycznych sądów *a priori*. Stanowią one autentyczną i całą treść doświadczenia"[64]. Wyjaśnieniem doświadczenia jest więc ukazanie jego naukowego charakteru, ponieważ Cohen od początku filozofię rozumie jako naukę. Wyłania się jednak problem empirii, gdyż — jak zauważa — „warunki możliwości dają się poznać jako o d n i e s i e n i a do czegoś p r z y p a d k o w e g o"[65]. W takiej sytuacji pozostaje tylko jedna możliwość, a mianowicie odgraniczenie się od empirii. Tę rolę odgrywać ma rzecz sama w sobie rozumiana jako pojęcie graniczne. „Tło — stwierdza Cohen — o d g r a n i c z a więc obszar doświadczenia"[66]. Ale obszar doświadczenia musi zostać odgraniczony wyraźnie, gdyż Cohenowi nie chodzi o doświadczenie w rozumieniu potocznym, lecz o doświadczenie naukowe. „Z jednej strony — pisze w tym kontekście Kinkel — rzecz sama w sobie jest p o j ę c i e m g r a n i c z n y m, to znaczy stawia roszczenie uniknięcia wszelkiej transcendencji w myśleniu. (...) Jednakże z drugiej strony Kant sam określił rzecz samą w sobie jako zadanie: ponieważ granica staje się ideą"[67]. Przy tej okazji warto dodać, że Kinkel za jedno z najbardziej wartościowych osiągnięć Cohena uważa zrównanie rzeczy samej w sobie z ideą.

---

[63] J. S t o l z e n b e r g: *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühem Martin Heidegger*. Göttingen 1995, s. 23—24.

[64] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. ..., s. 206.

[65] H. C o h e n: *Kants Begründung der Ethik*. 1. Aufl. ..., s. 30.

[66] Ibidem, s. 31.

[67] W. K i n k e l: *Hermann Cohen...*, s. 67.

Próba zdefiniowania doświadczenia naukowego prowadzi Cohena do kolejnego elementu jego filozofii, a mianowicie do metody transcendentalnej, w której świetle postrzega filozofię Kanta; chociaż gwoli ścisłości należałoby też wspomnieć o roli, jaka przypada Platonowi. Zwrócenie się ku niemu było widoczne już wcześniej, ale dopiero w roku 1878 ukazała się rozprawa zatytułowana *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. „Idealizm — pisze tam Cohen — łączy dwa motywy, dzięki których przenikaniu się toczy się jego historia. Zawiera on:

— motyw sceptycyzmu, ponieważ akcentuje nieważność (*Nichtigkeit*) realności spostrzeżenia zmysłowego;
— motyw spiritualizmu, jako że głosi realność bytu w myśleniu, bytu duchowego"[68].

Zwrócenie się Cohena w stronę Platona stanowi więc rezultat namysłu nad doświadczeniem. Wprawdzie Karl-Heinz Lembeck uważa, że motywy Platońskie są obecne już w *Kants Theorie der Erfahrung*, ale podkreśla zarazem, iż dominowała tam jeszcze psychologizująca wykładnia Kanta[69]. Problem poznania wymaga, jak Cohen zauważył już w pierwszym zdaniu wprowadzenia do *Kants Theorie der Erfahrung*, rozważenia problemu apriorycznośći. „W prezentowanej książce podjąłem problem ponownego ugruntowania Kantowskiej nauki o apriorycznośći"[70] — stąd odwołanie do Platona, będące próbą „ugruntowania etyki przez teorię idei"[71]. Cohen bowiem rozumował dalej następująco. Ugruntowanie doświadczenia dokonuje się w apriorycznośći, ale pojawia się problem, na który zwraca uwagę Lembeck. „Podstawę apriorycznośći form naoczności i kategorii stanowi wedle Cohena (całkowicie nie po kantowsku) to, że jedne i drugie są formalnymi warunkami doświadczenia"[72]. To wymaga odwołania do Platona, a także podkreślenia roli metody, którą Cohen uznawał za największe osiągnięcie Kanta.

„Za istotę myśli, od której w ujęciu Kanta zależy wszystko inne oraz z której perspektywy należy wszystko rozumieć i oceniać, uznał Cohen myśl o metodzie transcendentalnej"[73]. Paul Natorp przywołuje tu — z perspektywy współczesnej rzec można — książkowy motyw szkoły marburskiej, jakim bez wątpienia jest metoda transcendentalna,

---

[68] H. Cohen: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*..., s. 7.

[69] Zob. K.-H. Lembeck: *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*. Würzburg 1994, s. 44—45.

[70] H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. ..., s. III.

[71] H. Cohen: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*..., s. 23.

[72] K.-H. Lembeck: *Platon in Marburg*..., s. 50.

[73] P. Natorp: *Kant a szkoła marburska*. Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 242.

albowiem całą filozofię marburczyków, wszystkie osiągnięcia szkoły zazwyczaj redukuje się właśnie do metody transcendentalnej. Samo pojęcie nie padło w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*, ale pojawia się już sześć lat później, w przedmowie do dzieła podejmującego problem ugruntowania etyki. „Jako naukowa prawda — pisał tam filozof z Marburga — o takim samym znaczeniu, jak prawda logicznych zasad, których sformułowanie pozostaje kwestią nauki logiki formalnej, ma dla mnie ważność twierdzenie metody transcendentalnej"[74]. W *Kants Theorie der Erfahrung* dopiero w późniejszych wydaniach autor posłużył się pojęciem metody transcendentalnej — najpierw w wydaniu drugim z roku 1885, a później oczywiście w wydaniu trzecim z roku 1918. Cohen pisze tam o oryginalności i misji Kanta właśnie w odniesieniu do metody i stwierdza, że „tą metodą jest metoda t r a n s c e n d e n t a l n a"[75]. Metoda transcendentalna od początku zostaje uznana za metodę ugruntowania filozofii i nauki, analogicznie do zasad ugruntowujących filozofię i naukę. Cohen jest bowiem przekonany, że właściwym *a priori* są syntetyczne zasady, a nie czas, przestrzeń i kategorie. Tym samym metoda transcendentalna przejmuje na siebie obowiązek ugruntowania. „Kiedy odrzucamy antropologiczny rodzaj ugruntowania, wtedy zadanie ugruntowania, które wyróżnia metodę transcendentalną, rozumiemy w ścisłym sensie i w świetle dwóch roszczeń: po pierwsze, uprawomocnić fundament za pomocą teorii doświadczenia, potem jednak także zbadać materiał pojęciowy zgodnie z tą metodą, a więc dokonać systematycznego wyprowadzenia twierdzeń etycznych w formie ugruntowania teoriopoznawczego"[76].

Czym zatem jest tak rozumiana metoda transcendentalna? Cohen podkreśla, że jest „nauką o warunkach doświadczenia"[77]. I już rok później tak rozumianą metodę dostrzega u Platona, kiedy mówi o „a n t y c y p a c j i m e t o d y t r a n s c e n d e n t a l n e j"[78]. Sam Cohen w *Kants Begründung der Ethik* mówi wprost o „treści" metody transcendentalnej: „(...) doświadczenie jest dane; należy odkryć warunki jego możliwości"[79]. Problem metody transcendentalnej wynika w koncepcji Cohena z reinterpretacji całej filozofii przedkantowskiej, ale również stanowiska Kanta. „Może — pisze w *Kants Begründung der Ethik* — transcendentalny punkt widzenia da się opisać za pomocą przykładu: Nie gwiazdy na

[74] H. C o h e n: *Kants Begründung der Ethik*. 1. Aufl. ..., s. IV.

[75] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. ..., s. 63; I d e m: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. ..., s. 89.

[76] H. C o h e n: *Kants Begründung der Ethik*. 1. Aufl. ..., s. 15.

[77] Ibidem, s. 18.

[78] H. C o h e n: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*..., s. 15.

[79] H. C o h e n: *Kants Begründung der Ethik*. 1. Aufl. ..., s. 24.

niebie są przedmiotami, które uczy rozważać ta metoda, lecz rachunki astronomiczne, owe fakty naukowej realności, które należy wyjaśnić, na które jest skierowane spojrzenie transcendentalne. Na czym polega ta realność, która jest dana w tych faktach? Jakie są warunki tej pewności, od których to, co widocznie rzeczywiste, zapożycza swą realność? Te fakty praw są przedmiotami, a nie gwiazdy (*Sternendinge*)"[80]. Zatem filozofia nie kieruje się ku transcendentnej rzeczywistości, lecz analizuje fakt nauki; Cohen więc idzie dalej niż Kant i zakłada, że przedmiotem poznania nie jest również poznanie, jak uważał autor *Krytyki czystego rozumu*, lecz jedynie rezultat poznania. „Tym sposobem — pisze Geert Edel — transcendentalna teoria poznania staje się ściśle funkcjonalnie zorientowaną analizą ważności"[81]. Większość interpretatorów, mając na uwadze tak scharakteryzowaną metodę, podkreśla, że autorem zdania, które uchodzi za najtrafniej charakteryzujące metodę transcendentalną, jest Nicolai Hartmann. „Transcendentalne — pisze w artykule z czasów marburskich — jest właśnie pryncypium, jeżeli stanowi ono warunek możliwości czegoś rzeczywistego. A metoda transcendentalna jest wówczas takim postępowaniem, zgodnie z którym, wychodząc od rzeczywistości przedmiotu, wnioskuje się o warunkach jego możliwości"[82]. Warto jednak podkreślić, że tak rozumiana metoda transcendentalna ma służyć filozofii, której zadanie pojmuje Cohen na swój sposób. „S a m ą n a u k ę i k u l t u r ę w o g ó l e d o p r o w a d z i ć d o z r o z u m i e n i a i c h z a ł o ż e ń, s t a n o w i z a d a n i e f i l o z o f i i w e w s z y s t k i c h j e j s y s t e m a t y c z n y c h c z ł o n a c h"[83].

Metoda transcendentalna realizuje się, zdaniem Edela, w trzech krokach[84]. Pierwszym jest ograniczenie doświadczenia do matematyki i czystego przyrodoznawstwa, co znacznie ogranicza jego zakres. Krok drugi polega na tym, że teoria poznania wychodzi od „faktu poznania", tak więc jej transcendentalny charakter spełnia się w tym, że ma ona za zadanie odkryć warunki możliwości, a tym samym pytanie transcendentalne staje się „zorientowane ważnościowo (*geltungsorientiert*)"[85]. Przy okazji warto podkreślić, że Cohen posługuje się tu pojęciem „fakt nauki" w rozumieniu punktu wyjścia filozofii. Po raz pierwszy użył tego pojęcia

[80] Ibidem, s. 20—21.

[81] G. E d e l: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*..., s. 120—121.

[82] „Transzendental ist eben ein Prinzip, sofern es die Bedingung der Möglichkeit von etwas Wirklichem ist. Und transzendentale Methode ist dann dasjenige Verfahren, nach welchem man, von der Wirklichkeit des gegenstandes ausgehend, die Bedingungen seiner Möglichkeit erschließt". N. H a r t m a n n: *Systematische Methode*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 26.

[83] H. C o h e n: *System der Philosophie*. Theil 2: *Ethik des reinen Willens*..., s. 482.

[84] Zob. G. E d e l: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*..., s. 117—125.

[85] Ibidem, s. 122.

17 marca 1883 roku, w mowie wygłoszonej z okazji święta uniwersyteckiego. Cohen mówił tam o dążeniu filozofii do osiągnięcia naukowego charakteru. „Poznać naukę jako taką w jej rzeczywistości i zbadać warunki jej możliwości — to filozofię czyni nauką. Taki jest sens tytułu *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. W tym znaczeniu od początku wielu badaczy traktowało dzieła Kanta jako niezłomny fundament wszelkiej przyszłej filozofii, jeżeli to fakt nauki (*Factum der Wissenschaft* — podkr. AJN) przyjmuje ona za swój jedynie owocny punkt wyjścia, a przy tym rozjaśnia i stwarza jej naukowe zadanie specjalne"[86]. Trzecim krokiem metody transcendentalnej jest konstrukcja pojęcia doświadczenia.

Analiza poświęcona metodzie prowadzi Cohena do kolejnego znaczącego kroku metodologicznego, którym jest zarzucenie teorii poznania na rzecz krytyki poznania, co dokonało się w roku 1883 w dziele traktującym o zagadnieniu nieskończoności. Cohen daje wyraz przekonaniu, że termin „teoria poznania" niesie w sobie niebezpieczeństwo psychologizmu, i w związku z tym proponuje termin „krytyka poznania". Nie jest to jednak termin, którego Cohen użył jako pierwszy. Przejął go bowiem od Ottona Liebmanna, który posłużył się nim wcześniej, chociaż w innym znaczeniu niż autor *Kants Theorie der Erfahrung*, podobnie jak Alois Riehl. Otto Liebmann terminu „krytyka poznania" użył w pierwszym wydaniu *Zur Analysis der Wirklichkeit*..., utożsamiając go zresztą z terminem „filozofia transcendentalna"[87], natomiast Alois Riehl — w pierwszym tomie *Der philosophische Kriticismus*...[88]. Cohen jest przekonany, że krytyka poznania ma zabezpieczyć filozofię przed roszczeniami psychologii, a zatem kieruje zainteresowanie badacza w stronę nauki. „Krytyka rozumu — pisze — jest krytyką poznania albo nauki. Krytyka odkrywa to, co czyste w rozumie, jeżeli odkrywa ona warunki pewności, na których opiera się poznanie jako nauka"[89]. Zarazem jednak autor wprowadza rozróżnienie między idealizmem i krytyką poznania. O ile idealizm jest stanowiskiem rozważającym rzeczy jako zjawiska bądź idee, o tyle krytyka poznania postępuje inaczej. „Natomiast krytyka poznania — wyjaśnia dalej — rozkłada naukę na założenia i podstawy, które w jej prawach są przyjęte dla niej samej.

---

[86] H. Cohen: *O wpływie Kanta na kulturę niemiecką*. Tłum. D. Bęben. W: *Neokantyzm badeński i marburski*..., s. 189.

[87] Zob. O. Liebmann: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen*. Straßburg 1876, s. 13.

[88] Zob. A. Riehl: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 1: *Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus*. Leipzig 1876, s. 1.

[89] H. Cohen: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*..., s. 6.

Krytyczno-poznawczy idealizm ma więc za przedmioty nie tylko rzeczy i procesy, także nie rzeczy i procesy świadomości wprost, lecz fakty naukowe"[90].

Warto dodać, że Cohenowi nie chodzi o wyrugowanie psychologii, lecz o właściwe jej rozumienie. Z tym wiąże się kwestia późniejsza. Otóż — na co zwraca uwagę Hariolf Oberer — w książce z roku 1902, to znaczy *Logik der reinen Erkenntnis*, Cohen włączył psychologię do swego systemu filozofii jako „teorię jedności świadomości"[91]. Nie zmienia to jednak faktu, że problem miejsca psychologii w systemie nauk traktował Cohen jako jeden z najważniejszych problemów, co zresztą wiązało się poniekąd z jego zbliżeniem się do Steinthala i Lazarusa. Gerhard Lehmann podkreśla, że choć Cohen przejmuje od Trendelenburga niektóre elementy jego filozofii — panmetodyzm, pryncypium tego, co nieskończenie małe (rachunek różniczkowy i całkowy), pojęcie kategorii — to jednak nie przyznaje się do bycia jego uczniem. „Ma on inklinacje do »współczesnego« kierunku: do postępowego herbartyzmu Lazarusa i Steinthala, którzy — wówczas najmłodsi naukowcy — trzymali w ryzach psychologię społeczną (*Völkerpsychologie*)"[92].

Mimo wszystko, a tendencje te ujawniają się w dorobku Cohena coraz wyraźniej, problem świadomości (i psychologii) wiąże on z problemem nauki. „Duch łączący Platona z Kantem — pisał w przedmowie do trzeciego wydania *Kants Theorie der Erfahrung* — za pośrednictwem Kuzańczyka, Galileusza, Kartezjusza, Newtona i Leibniza, ów duch filozofii jest duchem filozofii naukowej, duchem tej filozofii, która w odróżnieniu od wszystkiego, co zwykle niedorzecznie przyjmuje się za filozofię, definiuje się przez związek z nauką. Z tego związku z matematyką, będącą metodycznym symbolem nauki, powstała idea jako hipoteza (*Hypothesis*), a na mocy tego połączenia z nauką Leibniza utworzono na nowo *a priori* Kanta"[93]. Skoro jako jeden z najbardziej istotnych elementów traktuje Cohen problem nauki, a właściwie coraz bardziej się uwyraźnia w rozważaniach Cohena, to należy też rozwiązać problem psychologii. „Psychologia — stwierdza w *Das Princip der Infinitesimal-Methode* — szkicuje opis świadomości na podstawie swych elementów. Dla-

[90] Ibidem.

[91] H. Oberer: *Transzendentalsphäre und konkrete Subjektivität. Ein zentrales Thema der neueren Transzendentalphilosophie*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 113.

[92] G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953, s. 76. Pojęcie *Völkerpsychologie*, które dość trudno przetłumaczyć na język polski, obejmuje dzisiejszą antropologię kulturową, etnologię i socjologię kultury.

[93] H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. ..., s. XXIII.

tego te elementy muszą być i pozostają hipotetyczne, ponieważ tego, od czego w istocie rozpoczyna świadomość i z czego to wynika, nie może wydobyć i ustalić nikt z operujących świadomością"[94]. W nauce nie chodzi o źródło świadomości, lecz o możliwość poznania obiektywnej prawdy i w tym sensie nauka jest idealistyczna. Cohen, którego Lehmann określi mianem „arcykapłana nauki"[95], nie zajmuje się więc genezą świadomości, lecz zasadami poznania. Proces ten opisuje na początku *Das Princip der Infinitesimal-Methode*..., zwracając uwagę, że krytycznopoznawczy idealizm nie zajmuje się rzeczami ani procesami, ani świadomością jako taką, ale przedmiotem analizy czyni fakty naukowe. „Zatem krytyka poznania jest równoznaczna z logiką transcendentalną; jej zadaniem jest bowiem odkrycie syntetycznych zasad albo tych podstaw poznawania, na których buduje się nauka i od których zależy jej ważność"[96].

Wszystko to nie zmienia faktu, że przesłanie, które niesie *Das Princip der Infinitesimal-Methode*..., jest inne, że oto chodzi Cohenowi o ugruntowanie realności w pryncypium tego, co nieskończenie małe (*Infinitesimal*). Można zadać sobie pytanie: dlaczego tak się dzieje?. „Źródło skończoności — odpowiada Walter Kinkel — leży w nieskończoności. Zarazem jednak w tym tkwi także kwintesencja filozofii Cohena"[97]. Aby jednak zrozumieć powody, jakie skłaniały Cohena do poszukiwania skończoności w nieskończoności, trzeba się odwołać do filozofa, który odegrał znaczącą rolę w kształtowaniu się filozofii twórcy szkoły marburskiej, a mianowicie Salomona Maimona. On bowiem w znaczącym stopniu współokreślił również poglądy Hansa Vaihingera. Lehmann jest przekonany, że trzy kwestie przejął Cohen od Maimona. Po pierwsze, uznanie logiki transcendentalnej za tę, która poprzedza estetykę transcendentalną. Z owej rezygnacji z estetyki transcendentalnej na rzecz logiki transcendentalnej rodzi się później dzieło *Logik der reinen Erkenntnis* i następuje odejście od filozofii Kanta, a wiąże się ono właśnie z interpretacją Kanta przez pryzmat myśli Fichtego i Maimona. Po drugie, ujęcie realności w kontekście wielkości nieskończenie małych i, po trzecie, rozumienie rzeczy samej w sobie jako idei[98]. Jeśli chodzi o pojęcie wielkości nieskończenie małej, to jej ugruntowanie uznaje Cohen za problem krytyki poznania, a posłużenie się tym pojęciem wiąże go z wielkimi poprzednikami Kanta — z Leibnizem i Newtonem. Wskazanie wielkości nieskończenie małej wiąże się z rozumieniem realności. „Realność nie tkwi w su-

[94] H. Cohen: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*..., s. 5.
[95] G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie.* Bd. 9..., s. 75.
[96] H. Cohen: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*..., s. 7.
[97] W. Kinkel: *Hermann Cohen*..., s. 59.
[98] Zob. G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 76.

rowości wrażenia zmysłowego, tak samo jak nie leży w czystości naoczności zmysłowej, lecz musi zostać uwydatniona jako szczególne założenie myślenia, tak jak substancja i przyczyna, jako warunek doświadczenia, który może zostać z niego zaczerpnięty tylko wtedy, gdy ma realność za podstawę, kiedy została założona jako jego możliwość"[99]. Cohen rozumienie realności wiąże z nauką Kanta, chociaż wymaga ono namysłu także nad istotą stanowiska twórcy szkoły marburskiej i jego relacją do filozofii myśliciela z Królewca. Niezależnie od wątpliwości dotyczących relacji Cohena do Kanta widać jednak wyraźnie, że staje on po stronie idealistycznej wykładni filozofii transcendentalnej, a ta wymusza określone rozumienie realności i rzeczy samej w sobie. „Wielkość nieskończenie mała — stwierdza Cohen wprost — pomyślana jako realność, staje się idealistycznym środkiem (*Hebel*) poznania przyrody"[100].

Realność próbuje Cohen ukonstytuować, odwołując się do pojęcia wielkości nieskończenie małej, co wiąże się z wcześniejszym nawiązaniem do Platona. „Połączenie — pisze Kinkel — myślenia systematycznego i historycznego, które charakteryzuje filozofię Cohena, uzasadnia niemożliwość pomyślenia Kanta bez Platona"[101]. Ten ścisły związek nie ma uzasadnienia historycznego, lecz właśnie uzasadnienie systematyczne, to znaczy filozofia Platona wyznacza rozumienie realności przez Cohena. Zasługa Platona polega na tym, że myśleniu nadaje on charakter matematyczny. „Jako — pisze Cohen w *Platons Ideenlehre*... — charakterystyczne dla myślenia matematycznego wymienia Platon wychodzenie od hipotezy (...)"[102]. Pojęciem hipotezy posłuży się Cohen nieco później na określenie idei, albowiem na następnej stronie rozprawy poświęconej Platonowi napisze, że „sama idea zostaje pomyślana jako hipoteza"[103], teraz zaś odwołuje się jedynie do myślenia matematycznego, odgrywającego decydującą rolę w określeniu realności. Przy okazji jednak należy zaakcentować fakt, że idea pojęta jako hipoteza rozwiązuje zarówno problem niebezpieczeństwa psychologizmu, jak i problem subiektywizmu, z jakim borykał się Kant — przynajmniej w oczach Trendelenburga, ale również Langego interpretującego Kanta fizjologicznie. Warto również dodać, że Cohen odwołuje się przede wszystkim do dialogu *Fedon*, w którym Platon ideę rozumie jako hipotezę. W polskim tłumaczeniu gubi się jednak termin „hipoteza", gdyż został

[99] H. Cohen: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*..., s. 14.

[100] Ibidem, s. 133.

[101] W. Kinkel: *Hermann Cohen*..., s. 79.

[102] H. Cohen: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*..., s. 25.

[103] Ibidem, s. 26.

on przetłumaczony jako „założenie"[104]. Tak rozumiana idea spełnia fundamentalny warunek filozofii Cohena, a mianowicie warunek naukowości. Jest to istotne dlatego, że — jeśli uświadomić sobie ewolucję myśli Cohena — od samego początku dostrzega konieczność naukowego charakteru filozofii i w związku z tym konieczność radykalnie antypsychologistycznego rozumienia filozofii Kanta. „Idei, autentycznie udowodnionej jako hipoteza, nie należy teraz rozumieć psychologicznie: znaleziono w niej cierń teoriopoznawczej krytyki. Ponieważ teraz można zrozumieć, jak idea jako *νοητὸν* musi być zarazem *οὐσία* i jak *οὐσία* musi być *νοητὸν*: w hipotezie przenikają się obydwa motywy idealizmu"[105]. Właśnie motyw antypsychologizmu jest rozstrzygający dla Cohenowskiej interpretacji myśli Kanta, co niezwykle mocno podkreślał Paul Natorp: Cohena interpretacja Kanta jest nade wszystko rozprawą z psychologią. „Przerobienie »Kants Theorie der Erfahrung« z roku 1885 znacząco i głęboko realizuje metodę transcendentalną w ugruntowaniu matematycznego przyrodoznawstwa, ale w kwestii dotyczącej systemu nie pozwala poczynić żadnego istotnego kroku naprzód. Prawie przez całą książkę ciągnie się na przykład rozprawa z psychologią (...)"[106]. Wolfgang Marx, który to dostrzega, rozszerza ważność sądu Natorpa i podkreśla przy okazji, że „teoria Cohena pozostaje w zdecydowanej sprzeczności z wszystkimi niekrytyczno-empirystycznymi i psychologistyczno-subiektywistycznymi teoriami ostatecznego ugruntowania"[107]. To niezwykle ważne stwierdzenie również dlatego, że pokazuje największą zaletę marburskiej interpretacji Kanta, a mianowicie radykalny antydogmatyzm i antypsychologizm.

Niezależnie od tego dodać należy, że Cohen wprowadza pojęcie „uświadomienia" (*Bewusstheit*) i odróżnia je od świadomości (*Bewusstsein*) w celu uniknięcia podejrzenia o psychologizm. Po raz pierwszy terminu „uświadomienie" Cohen użył w *Kants Begründung der Ethik*[108], a następnie w *Das Princip der Infinitesimal-Methode...*, gdy mówi o tym, że uświadomienie oznacza „możliwość świadomości naturalnej"[109].

---

[104] Zob. Platon: *Fedon*. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 1. Kęty 1999, s. 690, 692 (100 A, B; 101 D),

[105] H. Cohen: *Platons Ideenlehre und die Mathematik...*, s. 27.

[106] P. Natorp: *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems. Rede, gehalten bei der Gedächtnisfeier der Berliner Abteilung der Kant-Gesellschaft am 18. Mai 1918*. Berlin 1918, s. 19.

[107] W. Marx: *Transzendentale Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens „Logik der reinen Erkenntnis"*. Frankfurt am Main 1977, s. 19.

[108] Zob. H. Cohen: *Kants Begründung der Ethik*. 1. Aufl. ..., s. 46.

[109] H. Cohen: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte...*, s. 20.

Wreszcie w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* próbuje Cohen przybliżyć pojęcie uświadomienia, podkreślając, że Kant nie posłużył się tym terminem. „Pytanie o uświadomienie jest pytaniem dawnej, a nie krytycznopoznawczej metafizyki. Dotyczy ono możliwości jakościowych określeń świadomości: jak to się dzieje, że mamy wrażenia, przedstawienia, uczucia i pragnienia; jak to się dzieje, że doznajemy koloru niebieskiego, że myślimy przyczynowość, że budzi się w nas przyjemność i przykrość. Pytania te są identyczne z pytaniem o naturę świadomości. Dawne metafizyczne szkoły odpowiadają na nie albo spirytualizmem, albo materializmem z jego niuansami. W aspekcie krytycznopoznawczym pytania te są przedawnione jako pytania o uświadomienie"[110].

Niemniej jednak w *Das Princip der Infinitesimal-Methode*... chodzi Cohenowi o ugruntowanie realności, co dokonuje się w nawiązaniu do myślenia matematycznego. Cohen jest przekonany, że właśnie w geometrii ujawnia się owo ugruntowanie. „G e o m e t r y c z n e przygotowanie pojęcia różniczki dowodzi pozytywnego znaczenia tego, co nieskończenie małe, w odróżnieniu od negatywnego pojęcia granicy w w y t w o r z e n i u tworu przestrzennego (...). Było nim dla nas znaczenie problemu stycznej: że w stycznej pojęcie definiuje krzywą, a sama krzywa zostaje wytworzona. T o, c o n i e s k o ń c z o n e, p o z w a l a p o w s t a ć z s i e b i e t e m u, c o s k o ń c z o n e. Znaczenie to ma także liczba nieskończenie mała (*infinitesimale*): nie tylko przedstawia ona j e d n o ś ć r e a l n o ś c i, lecz r e a l i z u j e j ą j a k o t a k ą. Użycza ona realności bytowi w jakości. To realizujące znaczenie liczby ujawnia się w pojęciu f u n k c j i"[111]. Przy okazji wyłania się problem samej matematyki, którą Cohen nie tyle próbuje ugruntować, ile „interpretuje ją jako wytwór myślenia, »środek myślowy« realności, jako ugruntowanie realnych wielkości, których możliwa do matematycznego wyrażenia określoność w jej byciu wytworzonym zostaje dopiero umożliwiona dzięki myśleniu"[112].

Tak rozumiana realność skłania do postawienia pytania o jej rodzaj; to zaś odsyła do *Kants Begründung der Ethik*, w której Cohen definiuje realność. „T e n p r z e d m i o t e m p i r y c z n e j n a o c z n o ś c i, k t ó r y j e s t p r z e d s t a w i o n y w c z y s t e j n a o c z n o ś c i i o k r e ś l o n y p r z e z k a t e g o r i e, j e s t z j a w i s k i e m w z n a c z e n i u t r a n s c e n d e n t a l n y m, ma obiektywną realność, jest przypadkiem prawa, ponieważ prawo i obiektywna realność są równo-

[110] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. ..., s. 207—208; I d e m: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. ..., s. 270—271.

[111] H. C o h e n: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*..., s. 41.

[112] H. M a y e r h o f e r: *Der philosophische Begriff*..., s. 88.

ważne (*Aequipollenz*)"[113]. Tak brzmiąca definicja realności wynika w sposób jednoznaczny z idealizmu Cohena, który sformułowany w *Kants Theorie der Erfahrung*, pełną postać przyjmuje ponad trzydzieści lat później, w *Logik der reinen Erkenntniss*. Dopiero wtedy Cohen akcentuje pełną samodzielność myślenia, przyjmując założenie, że w filozofii chodzi o byt naukowy, co oczywiście nie jest nowe w świetle akcentowanego wychodzenia od faktu nauki. „R o z p o c z y n a m y — pisze w roku 1902 — w r a z z m y ś l e n i e m. Myślenie nie potrzebuje żadnego źródła (*Ursprung*) poza samym sobą, jeśli jego czystość ma być nieograniczona i niezmącona. Czyste myślenie w sobie samym musi wytworzyć wyłącznie czyste poznania. Zatem nauka o myśleniu musi się stać nauką o poznaniu"[114]. Tym samym Cohen wyraźnie zajmuje pozycje antykantowskie, gdyż — jak wiadomo — królewiecki filozof w swoim rozumieniu realności odwoływał się do spostrzeżenia.

Zanim jednak Cohen dojdzie do poszukiwania źródła myślenia, a w zasadzie dopiero w *Logik der reinen Erkenntnis* pojęcie źródła staje się centralnym pojęciem jego filozofii, myślenie naukowe próbuje ugruntować w systemie zasad. Temu w istocie ma służyć pojęcie krytyki poznania. Krytyka poznania ma za zadanie odkryć warunki pewności poznania, a w *Das Princip der Infinitesimal-Methode*... Cohen identyfikuje warunki poznania z syntetycznymi zasadami. Dopiero w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*, opublikowanym w roku 1885, akcentuje Cohen znaczenie syntetycznych zasad w poznaniu, poświęcając im cały dwunasty rozdział. „Syntetyczne zasady są narzędziem (*Hebel*) doświadczenia. Zatem od nich może się rozpocząć jego rekonstrukcja; jedynie one są bowiem tymi, które w ostatecznej instancji warunkują możliwość doświadczenia. Gdybyśmy nie posiadali jakiejkolwiek wiedzy o rodzaju ich sformułowania, nie zrozumielibyśmy historycznie ustalenia, jakie nadał im Kant. Przy wszelkiej rzeczowej i metodycznej pracy wstępnej, jakiej dokonał młody Kant, mógł on rozpoczynać swe dzieło tylko jako zwolennik Newtona"[115]. Cohen posługuje się tu pojęciem *Hebel*, które oznaczać może zarówno „narzędzie", „środek", jak i „oparcie". Nie zmienia to jednak faktu, że na tym etapie ewolucji poglądów koncentruje się na analizie syntetycznych zasad, która kulminuje w najwyższej zasadzie syntetycznych sądów *a priori*. Wynika to z faktu, że w gruncie rzeczy wszystkie zasady wynikają, koniec końców, z jedności najwyższej zasady. Toteż już na początku drugiego wydania *Kants Theorie der Erfahrung* rozważa Cohen

[113] H. C o h e n: *Kants Begründung der Ethik*. 1. Aufl. ..., s. 28.

[114] H. C o h e n: *System der Philosophie*. Theil 1: *Logik der reinen Erkenntniss*..., s. 11—12.

[115] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. ..., s. 406; I d e m: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. ..., s. 518.

najwyższą zasadę syntetycznych sądów *a priori*. „Dlatego powszechnym wyrażeniem — pisze — warunku transcendentalnego jest »najwyższa zasada wszelkich sądów syntetycznych«"[116]. Z tego powodu próbuje wyjaśnić poznanie transcendentalne za pomocą syntetycznych zasad. „Celem wszelkich badań transcendentalnych jest zatem wyjaśnienie możliwości syntetycznych sądów *a priori* na podstawie aprioryczności syntetycznych zasad"[117].

Odwołanie się do metody transcendentalnej, a następnie do syntetycznych zasad wiąże Cohen z jeszcze jedną ważną kwestią — z jednością świadomości — i z pozostającej z nim w ścisłej relacji problemem psychologii. Cohen jest radykalnym przeciwnikiem wszelkiego psychologizmu, o który podejrzewano nawet Kanta. Wprawdzie Kant mówi o jedności świadomości, ale tę jedność wiąże z przedmiotem i kładzie nacisk na transcendentalną jedność apercepcji[118]. Ale nawet Cohen dostrzega tu niebezpieczeństwo — choć gwoli sprawiedliwości dodać należy, że myśl ta powoli w nim dojrzewała. W roku 1883 podkreślał, że zasługa Kanta polegała na tym, iż postawił pytanie, czym jest nauka. „Filozoficzne pierwszeństwo Kanta względem jego poprzedników wynika z tego, że podczas gdy D e s c a r t e s i L e i b n i z współpracowali jednocześnie w tworzeniu nauki, on skupił swą siłę na tym jedynym pytaniu filozoficznym"[119]. Ale samo postawienie pytania o naukę nie rozstrzyga jeszcze problemu, gdyż — jak stwierdza Cohen — trzeba się skoncentrować na fakcie nauki, a to czyni Kanta zwolennikiem Newtona. Wszystko to nie zmienia faktu, że ze zrozumieniem jedności świadomości w ujęciu Kanta ma Cohen początkowo problemy, gdyż w zasadzie dopiero w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* omawia rozumienie doświadczenia jako zobiektywizowanego doświadczenia naukowego. Najpierw w *Kants Begründung der Ethik* podkreśla, że „jedność świadomości jest tym pojęciem w terminologii Kanta, które najłatwiej umożliwia zrozumienie idealizmu transcendentalnego, zarazem jednak także najbardziej dotkliwie zagraża zrozumieniu metody transcendentalnej"[120]. Zagrożenie, o którym mówi Cohen, wiąże się z tym, że w tak rozumianej jedności świadomości to, co transcendentalne, miesza się z tym, co metafizyczne. „W tym podstawowym pojęciu — pisze dalej — *a priori* ukazuje się nie tylko jako warunek doświadczenia, lecz także jako podstawa naszej o r g a n i z a c j i (podkr. — AJN); i jeśli wszelka dedukcja wraca do jedności świadomości, sprawia

[116] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. ..., s. 138.
[117] Ibidem, s. 407.
[118] Zob. I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. I n g a r d e n. T. 1. Warszawa 1957, s. 245 (B 137).
[119] H. C o h e n: *O wpływie Kanta na kulturę niemiecką*..., s. 190.
[120] H. C o h e n: *Kants Begründung der Ethik*. 1. Aufl. ..., s. 46.

wrażenie, jak gdyby dedukcja była ugruntowana na f a k c i e p s y c h o l o g i c z n y m"[121]. Warto podkreślić, że akcentowanie organizacji ludzkiego umysłu stanowi niejako sztandarowy wyróżnik neokantyzmu fizjologicznego, do którego zalicza się Langego, ale z pewnością trudno zaliczyć do niego Cohena. Dlatego nie może dziwić fakt, że z czasem — choć to znowu można uznać za cechę charakterystyczną sposobu myślenia Cohena — radykalizuje swe stanowisko, zmierzając w kierunku radykalnego antypsychologizmu. Aby to osiągnąć, musi jednak doświadczenie postrzegać jako doświadczenie naukowe.

Cohen nie od początku krytykuje psychologizm. Fakt, że od samego początku poddaje krytyce ujęcia Langego i Trendelenburga, nie świadczy jeszcze o tym, że od pierwszego wydania *Kants Theorie der Erfahrung* podejmuje radykalną krytykę psychologizmu. Zaczyna się ona wraz z wprowadzonym w *Kants Begründung der Ethik* pojęciem uświadomienia (*Bewusstheit*), przeciwstawionego świadomości, oraz z próbą zdefiniowania tak pojętej świadomości i jej jedności. „Ale jako warunek doświadczenia — kontynuuje Cohen rozważania dotyczące istoty świadomości — jedność świadomości n i e o z n a c z a z g o d n o ś c i o s o b o w e g o o d c z u w a n i a, ani niczego temu podobnego, lecz p o d s t a w o w e p r a w o doświadczenia. Jest ona jedynie wyrazem prawidłowości w obrębie zgodnego, wszechobejmującego doświadczenia. Tak jak jedność świadomości oznacza dla logiki p o j ę c i e, tak dla teorii poznania oznacza ona p r a w o. Dlatego też najwyższa zasada wszelkich sądów syntetycznych jest twierdzeniem transcendentalnej apercepcji"[122]. Dopiero teraz — jak wskazuje Geert Edel — pojęciu jedności świadomości nadano znaczenie niepsychologiczne[123]. Przy okazji należy dodać, że bardzo interesujący aspekt systemu Cohena akcentuje Gerhard Lehmann, który analizując strukturę jego samodzielnych prac, a więc tych późniejszych od *Logik der reinen Erkenntnis*, które już nie odwołują się do Kanta, podkreśla, że system ten ma charakter czteroczłonowy. Składa się mianowicie z trzech książek: *Logik der reinen Erkenntnis*, *Ethik des reinen Willens* i *Ästhetik des reinen Gefühls* — to trzy człony, natomiast czwarty człon — zdaniem Lehmanna — stanowi „psychologia jako nauka o jedności świadomości kulturowej"[124].

Sprawę podejrzenia o psychologizm zamyka Cohen wtedy, kiedy stopniowo coraz wyraźniej uświadamia sobie fakt, że jedność świadomości należy ostatecznie ująć jako jedność syntetycznych zasad, na co zdecydował się po raz pierwszy w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*

[121] Ibidem.
[122] Ibidem, s. 47.
[123] Zob. G. E d e l: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 150.
[124] G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 78.

(1885). Jeszcze w *Das Princip der Infinitesimal-Methode*... twierdzi, że podstawową formą jedności świadomości jest ciągłość. „Ciągłość (*Continuität*), podobnie jak t o ż s a m o ś ć, oznacza o g ó l n y c h a r a k t e r ś w i a d o m o ś c i. Dlatego też jest ona s p e c j a l n y m wyrażeniem o g ó l n e g o p r a w a j e d n o ś c i ś w i a d o m o ś c i"[125]. W dwa lata później Cohen podkreśla, że największą słabością pierwszego wydania *Kants Theorie der Erfahrung* było właśnie nieuwzględnienie syntetycznych zasad w wystarczającym stopniu. Co więcej, autor zaznacza to już w przedmowie do nowego wydania. „Opracowanie i rehabilitacja — pisze tam — części nauki o ideach należącej do teorii doświadczenia była następnie uwarunkowana tym, że istota syntetycznych zasad — w odniesieniu do których przedstawienia szczególnie niekompletne było wydanie pierwsze — zostanie rozwinięta z właściwą stanowczością (*Bestimmtheit*). Zgodnie z tym na szczycie rekonstrukcji musiano ustanowić najwyższą zasadę apercepcji, co bardziej ścisłym mogło uczynić wywód motywu systemu, gdyż jedność świadomości uwyraźniono jako jedność zasad i usunięto wszelką rozbieżność po psychologicznej stronie świadomości osobowej"[126]. Mając to na względzie, Cohen rozpoczyna transcendentalną analizę form naoczności zmysłowej, a mianowicie czasu i przestrzeni. Zrazu jednak autor uzasadnia konieczność ujęcia tych zasad w system, gdyż jest przekonany, że tylko wtedy można mówić o systemie transcendentalnym, kiedy mówi się o systemie, który „sprowadza się do całości, do jedności warunków transcendentalnych"[127]. Zatem mowa o całości niejako automatycznie generuje problem zebrania poszczególnych zasad, a więc problem najwyższej zasady syntetycznych zasad. „»Najwyższą zasadę — pisze w związku z tym Herta Mayerhofer — należy myśleć w ten sposób, że jako »gatunek« stanowi ona punkt wyjścia podziału na poszczególne zasady, do których treści poszczególne *a priori* (*Apriori*) stanowi »przyczynki« i »materiał«"[128].

Antypsychologistyczne myślenie Cohena osiąga więc apogeum wówczas, gdy jedność świadomości myśli jako jedność syntetycznych zasad i mając to na względzie, stwierdza, że „z tego powodu wszelka jedność jest jednością świadomości"[129]. Jedność świadomości stanowi więc warunek możliwości doświadczenia, a najwyższą zasadę Cohen określa jako zasadę jedności świadomości: „Najwyższa zasada jest najwyższą zasadą sądów syntetycznych. Dlatego też jeśli jedność świadomości nie może być już po-

[125] H. C o h e n: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*..., s. 34.

[126] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. ..., s. XI—XII.

[127] Ibidem, s. 137.

[128] H. M a y e r h o f e r: *Der philosophische Begriff*..., s. 108.

[129] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. ..., s. 141.

myślana w prawach logicznych jako prawo naturalne świadomości psychologicznej, to jest to całkowicie wykluczone w zasadzie sądów syntetycznych. Możliwość i jedność doświadczenia poznajemy jako będącą w jedności świadomości"[130]. Cohen dokonuje więc krytyki psychologicznie zorientowanej świadomości, po czym interpretuje świadomość w duchu wypracowanej przez siebie krytyki poznania, która transcendentalizm Kantowski wznosi na poziom logiczny. Cohen podkreśla, że nie chodzi tu tylko o deklarację dotyczącą świadomości, ponieważ samo stwierdzenie faktu czystości świadomości nie wystarcza. „Naukowo ustalona, jednoznaczna ważność obiektywności wymaga jedności świadomości jedynie w znaczeniu jedności zasad. Pod tym bowiem wyrażeniem nie może się więcej ukrywać nic osobowego ani też nic psychologicznego"[131]. Zresztą nieco wcześniej Cohen pisze: „Jedność świadomości nie jest jednością kategorii ani też jednością naoczności, lecz jednością syntezy różnorodności naoczności, jest ona połączeniem tych dwóch metod. A ponieważ znajdują one wyraz w syntetycznych zasadach, to jest ona jednością zasad"[132]. Czytelnik znajduje więc w przytoczonym fragmencie wyjście poza tezę Kanta, gdyż autor *Krytyki czystego rozumu* z pewnością jedności świadomości nie pojmował jako jedności zasad. Natomiast w *Logik der reinen Erkenntnis* Cohen powie wprost: „J e d n o ś ć ś w i a d o m o ś c i d e f i n i u j e s i ę j a k o j e d n o ś ć ś w i a d o m o ś c i n a u k o w e j"[133].

Analiza jedności świadomości prowadzi do ostatniego, systematycznego (albo raczej systemowego) elementu filozofii Cohena, a mianowicie do pojęcia źródła, które stanowi pojęcie fundamentalne; to bowiem wokół niego Cohen buduje swą *Logikę czystego poznania*. „Tę różnicę między naukową zawartością doświadczenia a jego określoną treścią wyjaśnia najwyższa zasada jedności świadomości jako jedność zasad. Wszystkie zasady bowiem wynikają z tej jedności, która jednak nie jest żadną twórczą, lecz jedynie idealną jednością prawa: to, że musimy mieć prawa, skoro chcemy mieć naukę — ta prosta myśl oznacza jedność świadomości"[134]. Trzeba bowiem pamiętać, że Cohen dokonuje tu kolejnej reinterpretacji myśli Kanta, uznając ilość zasad za nieograniczoną. Cohen wszak wyraża przekonanie, że filozofia zmierza do uchwycenia systemu czystych poznań, a więc „jest zamierzona jako zasadniczo nigdy niemożliwy do zamknięcia system sądów i kategorii"[135]. Takie ujęcie systemu i po-

---

[130] Ibidem.

[131] Ibidem, s. 590.

[132] Ibidem, s. 589.

[133] H. C o h e n: *System der Philosophie*. Theil 1: *Logik der reinen Erkenntniss...*, s. 15.

[134] H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. ..., s. 591.

[135] G. E d e l: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 12.

znania pozostaje w zasadzie zgodne z tym, co nazwać można marburskim pojęciem poznania, a co oznacza jego nieskończoność w sensie nieskończonego postępu poznawczego. Ten element doktryny marburskiej akcentował Paul Natorp w słynnym artykule, dotyczącym relacji szkoły marburskiej do Kanta, w którym podkreślał, że „»fakt nauki« jest wiecznym *fieri*"[136]. Ten element, czy lepiej: rozumienie go w świetle otwartego systemu, budzi sprzeciw Christiana Krijnena, który uważa propagowaną — jego zdaniem — przez Wolfganga Marxa, Geerta Edela oraz Karla-Heinza Lembecka ideę otwartego systemu za nieuzasadnioną[137]. Wszystko to nie zmienia faktu, że Cohen dochodzi w rezultacie swych analiz do takiego rozumienia myślenia, które pozostaje w zgodzie z ideą filozofii krytycznej, a mianowicie myślenia autonomicznego. Jest to myślenie, które nie musi mieć żadnego innego źródła. „R o z p o c z y n a m y — pisze Cohen — w r a z z m y ś l e n i e m. Myślenie nie potrzebuje żadnego źródła (*Ursprung*) poza samym sobą (...)"[138].

Rozważania prowadzące do ujęcia źródła są rezultatem stopniowego dojrzewania Cohena do ujęcia idei, do odpowiedzi na pytanie, czym jest idea. „Ma być — odpowiada Mirosława Czarnawska w swym studium poświęconym idei w rozumieniu marburczyków — czymś pierwszym, w sensie najbardziej pierwotnym, leżącym u podstaw wszystkiego, równocześnie zaś czymś ostatnim, w sensie celu, który określa kierunek naszego doświadczenia, tego, w czym każda rzecz może znaleźć swoje uzasadnienie"[139]. Dążeniem Cohena jest więc określenie idei w taki sposób, aby wykazać jej szczególną pozycję. Przy okazji jednak natrafia na inny problem, na który szczególną uwagę zwraca Helmut Holzhey. Rzecz mianowicie w tym, że Cohen — podobnie jak reprezentanci szkoły badeńskiej — idzie tu tropem wyznaczonym przez Lotzego, który podkreślał, że status ontyczny wartości jest inny niż status ontyczny bytu[140]. Dopiero uwzględniwszy to rozróżnienie, można ideę rozumieć nie jako odmienny od realnego byt idealny, lecz można jej nadać status metody, prawa bądź też hipotezy. W tym też znaczeniu Cohen mówi o pojęciu źródła, które utożsamia z problematyką czystego myślenia. Wprawdzie, co podkreśla również Andrea Poma, pojęcie hipotezy jako źródła pojawiło się już w broszurze poświęco-

[136] P. N a t o r p: *Kant a szkoła marburska*..., s. 255.

[137] Zob. Ch. K r i j n e n: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Würzburg 2008, s. 334.

[138] H. G o h e n: *System der Philosophie*. Theil 1: *Logik der reinen Erkenntniss*..., s. 11.

[139] M. G z a r n a w s k a: *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*. Białystok 1988, s. 113.

[140] Zob. H. H o l z h e y: *Cohen und Natorp*. Bd. 1..., s. 149. Por. H. L o t z e: *System der Philosophie*. Erster Theil: *Drei Bücher der Logik*. Leipzig 1874, s. 507.

nej Platonowi[141], ale Cohen powoli dojrzewał do takiego rozumienia idei i udało się to w pełni właśnie w związku z koncepcją czystego myślenia, którą wypracował w *Logice czystego poznania*. Nie zmienia to jednak faktu, że kiedy już sformułował swoje rozumienie idei, wtedy — w połączeniu z czystym myśleniem — bardzo szybko doszedł do przekonania, że pojęcie źródła jest fundamentalnym pojęciem filozofii od zarania dziejów. „Źródło stanowi stare pytanie. Wraz z nim rozpoczyna się nauka Greków i zgodnie z dawną wskazówką — także ich filozofia. Wprawdzie na początku jako źródło rzeczy obowiązywała woda. Co prawda to źródło abstrahowało już od materii. Wkrótce jednak na plan pierwszy wkracza nieskończoność (*Unendliche*), jako nowy, jako autentyczny rodzaj źródła"[142].

Zatem, należy to powtórzyć raz jeszcze, Cohenowskie ujęcie idei nie ma nic wspólnego z jej ontycznym statusem, tylko — tak jak cały jego idealizm — wiąże się z tym, co można nazwać logiką filozofii, chociaż w znaczeniu nieco innym od tego, jakie nadał logice filozofii Emil Lask. „Logika, która występuje w tej książce — napisał Hermann Cohen już w pierwszym zdaniu *Logik der reinen Erkenntnis* — jest ugruntowaniem systemu filozofii"[143]. Wobec tego można uznać, że w Cohena koncepcji transcendentalizmu filozofia zyskuje charakter matematyczny i logiczny zarazem. Logika nie jest jednak logiką filozofii, lecz logiką poznania, co autor tłumaczy w nieco zawiły sposób: „Wiemy, że pryncypium jest poznaniem. Jednakże teraz pryncypium oznacza dla nas źródło. Bez źródła pryncypium nie może być właściwe. Ogólne znaczenie pryncypium jako ugruntowania musi się zagłębić do ugruntowania źródła. (...) Jeśli więc poznanie jest równe pryncypium, to jest ono odtąd uwarunkowane przez źródło. A jeśli myślenie jest myśleniem poznania, to swój punkt wyjścia i rację (*Grund*) ma ono w myśleniu źródła"[144]. Do takiego rozumienia poznania Cohen dochodzi właśnie w *Logice czystego poznania*, w której wyróżnia cztery rodzaje poznania (jednostkowy rezultat badania, ogólną wiedzę, poznawanie i czyste poznanie), ale analizie poddaje tylko to ostatnie, które przeciwstawia poznaniu empirycznemu. Sens tak rozumianego poznania wiąże się ściśle z jego rozumieniem logiki poznania. „Logika poznania Cohena — pisze w związku z tym Holzhey — chce być »logiką źródła« (...), to znaczy nauką o źródle poznania w myśleniu"[145]. Myślenie jest źródłowe wówczas, gdy jest myśleniem czystym, a to samo dotyczy

---

[141] A. P o m a: *The critical philosophy of Hermann Cohen*. Transl. J. D e n t o n. New York 1997, s. 34.

[142] H. G o h e n: *System der Philosophie*. Theil 1: *Logik der reinen Erkenntniss...*, s. 32.

[143] Ibidem, s. V.

[144] Ibidem, s. 32.

[145] H. H o l z h e y: *Cohen und Natorp*. Bd. 1..., s. 175.

poznania. Cohen wyraża przekonanie, że właśnie czystość stanowi o źródłowości poznania, czemu daje wyraz w *Logik der reinen Erkenntnis*. Podkreśla bowiem, że czystość poznania polega na tym, iż jest ono poznaniem mającym swe źródło w myśleniu, które jest myśleniem źródła. „Zatem logika musi być logiką źródła. Ponieważ źródło nie tylko stanowi konieczny początek myślenia, ale we wszelkim postępie musi się ono potwierdzić jako poruszające pryncypium. Wszystkie czyste poznania muszą być odmianami pryncypium źródła"[146]. Tak więc filozofia Hermanna Cohena zatoczyła koło, pokazując, że w istocie źródło i cel wszelkiej filozofii leżą w tym, co poruszało już presokratyków, a mianowicie w poszukiwaniu pryncypium *resp*. źródła. Cohen znalazł je w myśleniu, które stanowi warunek czystego poznania. Dopiero z tej perspektywy zrozumiałe staje się odwrócenie od zmysłowości, która odgrywała jeszcze znaczącą rolę w koncepcji Kanta. Ale — i ten fakt trzeba szczególnie zaakcentować — Immanuel Kant neokantystą nie był, a zatem jego rozumienie krytycyzmu umożliwiało mu odwołanie się do zmysłowości. W rozumieniu Hermanna Cohena było to i niemożliwe, i zbędne. Niemożliwe, gdyż wikłało podmiot poznający w relacje mające charakter psychologiczny, zbędne — gdyż niczego nie wnosiło do poznania.

Krótka prezentacja filozofii twórcy szkoły marburskiej stała się w istocie prezentacją jego teorii poznania. Tymczasem od początku była mowa, że Hermann Cohen jest autorem dwóch triad, pierwszej: *Kants Theorie der Erfahrung*, *Kants Begründung der Ethik* i *Kants Begründung der Aesthetik*, która pozostaje jeszcze pod wyraźnym wpływem Kanta, oraz drugiej: *Logik der reinen Erkenntnis*, *Ethik des reinen Willens* i *Ästhetik des reinen Gefühls*. To zaś jest równoznaczne z faktem, że oprócz teorii poznania Cohen opracowuje etykę i estetykę. Również w tym wypadku nie traci na znaczeniu kwestia relacji do Kanta. Problem ten podjął ks. Piotr Chojnacki (1897—1969) w swej pracy doktorskiej obronionej w roku 1921 we Fryburgu szwajcarskim (Freiburg im Üechtland), a wydanej w roku 1924 i zatytułowanej *Die Ethik Kants und die Ethik des Socialismus...*[147]. Książka stanowiła też jedno z pierwszych wprowadzeń do neokantyzmu marburskiego, chociaż nie została opublikowana w języku polskim. Problem etyki w ujęciu szkoły marburskiej podjął również wielki

---

[146] H. Cohen: *System der Philosophie*. Theil 1: *Logik der reinen Erkenntniss...*, s. 33.

[147] P. Chojnacki: *Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule. Darstellung und Kritik*. Freiburg 1924. Fragmenty pracy ukazały się w języku polskim jako Idem: *Etyka Kanta i etyka socjalizmu*. Tłum. C. Tarnogórski. W: P. Chojnacki: *Wybór pism*. Wybór i opracowanie M. Szyszkowska, C. Tarnogórski. Warszawa 1987, s. 230—320.

znawca filozofii niemieckiej Jan Ożarowski (1918—1988), w pracy wydanej przez Mirosława Żelaznego, ale jego rozprawa koncentruje się raczej na doktrynie Natorpa[148].

„Etyka czystego chcenia — pisał Cohen w przedmowie do książki z roku 1904 — musi się więc stać nauką o pryncypiach filozofii prawa i państwa"[149]. Pierwsze jednak pytanie, jakie się tu nasuwa, dotyczy stosunku etyki Cohena do etyki Kanta. Ale tak postawione pytanie musi budzić konsternację badaczy, gdyż w żadnym razie głównym przedmiotem etyki Cohena nie jest etyka Kanta; punktem wyjścia rozważań Cohena jest kwestia społeczna podjęta wprawdzie przez Kanta, lecz kontynuowana przez protoplastę neokantyzmu marburskiego Friedricha Alberta Langego[150]. Tymczasem właśnie punkt wyjścia naznaczony Langego wizją socjalizmu, który można nazwać „idealistycznym socjalizmem reform", Cohen podejmuje i formułuje go w „niepopularnych, ściśle fachowych pojęciach jego szkolnej filozofii"[151]. Oznacza to ni mniej, ni więcej niż fakt, że twórca szkoły marburskiej w dziedzinie etyki postępuje analogicznie do postępowania przyjętego w swej filozofii teoretycznej. Tutaj jednak, w etyce, Cohen wpisuje się w pewien ciąg myślowy, który zapoczątkował Lange, a później kontynuowali związani ze szkołą marburską Rudolf Stammler, Franz Staudinger oraz Karl Vorländer. Stammler opublikował w 1896 roku pracę dotyczącą zagadnienia gospodarki i prawa w świetle materializmu, którą dedykował Paulowi Natorpowi[152].

Franz Staudinger w roku 1887 wydaje sygnowaną jako tom pierwszy książkę *Die Gesetze der Freiheit* (*Prawa wolności*)[153] i — tak jak cała szkoła marburska — odwołując się do Langego, podejmuje kwestię rozumienia Kanta imperatywu kategorycznego i stwierdza, że wymaga on socjalistycznej struktury społecznej. Jeszcze bardziej radykalizuje swe stanowisko w pracy z roku 1899 *Ethik und Politik*[154], w której stwierdza, że uniknięcie katastrofy politycznej w Niemczech może się powieść tylko wtedy, gdy do władzy dojdzie SPD. Wtedy bowiem uniknie się katastrofy

---

[148] J. Ożarowski: *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*. Warszawa 1998.

[149] H. Cohen: *System der Philosophie*. Theil 2: *Ethik des reinen Willens*..., s. V.

[150] F.A. Lange: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 1. Aufl. Duisburg 1865.

[151] H. Lübbe: *Neukantianischer Sozialismus*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*..., s. 238.

[152] R. Stammler: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*. Leipzig 1896.

[153] F. Staudinger: *Die Gesetze der Freiheit. Untersuchungen über die wissenschaftlichen Grundlagen der Sittlichkeit, der Erkenntnis und der Gesellschaftsordnung*. Bd. 1: *Das Sittengesetz*. Darmstadt 1887.

[154] F. Staudinger: *Ethik und Politik*. Berlin 1899.

rewolucyjnej, a jednocześnie osłabiona zostanie partia rządząca. Kwestia ta była związana z toczącym się w tamtych czasach tak zwanym *Revisionismusstreit*, czyli sporem o rewizjonizm[155]. W 1890 roku powstała SPD (Sozialdemokratische Partei Deutschlands), w rok później zaś — jej pierwszy program (Erfurter Programm), który składał się z dwóch części. Pierwszą, w duchu rozważań ściśle marksistowskich, napisał Karl Kautsky, a drugą — Eduard Bernstein (1850—1932). Natomiast Karl Vorländer w roku 1900 opublikował tekst *Kant a socjalizm*...[156], a 8 kwietnia 1904 roku wygłosił w Wiedniu wykład zatytułowany *Marks i Kant*...[157].

Teoretyczne podstawy etyki socjalizmu tkwią oczywiście w dziele Langego *Die Arbeiterfrage*... Hermann Cohen, a za nim jego uczniowie wpisują się w ten sposób rozumienia etyki, co w efekcie prowadzi do idealistycznego socjalizmu. Dlatego też Hermann Lübbe mógł napisać, że „neokantowska etyka jest w swych konsekwencjach etyką polityczną niemarksistowskiego, idealistycznego socjalizmu"[158]. Widać to wyraźnie w *Ethik des reinen Willens*, kiedy Cohen analizuje społeczeństwo i nawiązuje do idei Ferdinanda Lassalle'a, przeciwstawiając się romantyzmowi. Cohen jest przekonany, że „w socjalizmie łączy się pojęcie narodu i państwa; raczej pojęcie narodu zostaje uprawnione i sprawdzone przez pojęcie państwa"[159]. Za poważne uchybienie w rozumieniu socjalizmu uznaje jednak Cohen wiązanie go z żołądkiem, a więc z dobrobytem ludzkości. „Żołądek — pisze autor *Ethik des reinen Willens* — stał się tu symbolem eudajmonii"[160]. Tymczasem Cohen uznaje, że eudajmonizmu nie można traktować poważnie, i to już od czasów Platońskiego *Fileba*, a tym bardziej *Krytyki praktycznego rozumu* Kanta.

Estetyka Cohena, jak wskazuje tytuł systematycznego dzieła, ma ugruntowanie w czystym uczuciu. „Pojęcie czystego uczucia — pisał autor *Ästhetik des reinen Gefühls* — musi wytworzyć nowy rodzaj czystości, jako nowy rodzaj świadomości twórczej"[161]. W tym sensie estetyka staje się próbą rozwinięcia

---

[155] Zob. H. Holzhey: *Neukantianismus und Sozialismus. Einleitung*. In: *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*. Hrsg. von H. Holzhey. Frankfurt am Main 1994, s. 8—15.

[156] K. Vorländer: *Kant und der Sozialismus unter besonderer Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus*. Berlin 1900.

[157] K. Vorländer: *Marx und Kant. Vortrag gehalten in Wien am 8. April 1904*. Wien 1904.

[158] H. Lübbe: *Neukantianischer Sozialismus*..., s. 250.

[159] H. Cohen: *System der Philosophie*. Theil 2: *Ethik des reinen Willens*..., s. 240.

[160] Ibidem, s. 279.

[161] H. Cohen: *System der Philosophie*. Theil 3: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 1..., s. 115.

koncepcji świadomości estetycznej, pojęcia wprowadzonego do filozofii przez Schellinga. Także tutaj odwołuje się autor do pojęcia jedności świadomości[162], chociaż już dużo wcześniej, bo w *Kants Begründung der Aesthetik* mówił o treści świadomości estetycznej[163]. O wadze problemu świadczy fakt, że Cohen w zasadzie wszystkie problemy estetyki sprowadza do problemu świadomości estetycznej. „Wszystkie dotychczas rozważane pytania — pisze Cohen — odnoszące się do problemu estetycznego, szczególnie do przedmiotu estetycznego, są pytaniami dotyczącymi możliwości świadomości estetycznej, przedmiotu dla świadomości estetycznej"[164]. Cohen dostrzega tu trudność z obiektywnym charakterem poznania estetycznego i podkreśla, że ma ona swe źródło w koncepcji Kanta. „Nie jest możliwe — stwierdza autor *Krytyki władzy sądzenia* — żadne obiektywne pryncypium smaku"[165]. Niemniej jednak, i temu poświęca Cohen najwięcej miejsca w swych analizach, podkreśla on, że „w świadomości estetycznej działają jednocześnie wszystkie rodzaje świadomości"[166]. Kiedy jednak dokonuje przeglądu problematyki podejmowanej w ramach swej estetyki, dochodzi do wniosku, że estetyka — obok teorii poznania i etyki — stanowi wskazówkę na drodze do sformułowania psychologii, a psychologia zostaje tu pojęta jako „wierzchołek systemu"[167]. Jedność świadomości, o którą chodzi, jest jednością owych trzech jednostek i psychologia zakłada już ich istnienie. „Psychologia — stwierdza bowiem twórca szkoły marburskiej — należy do systemu filozofii. Jedynie ona spełnia nie tylko pojedyncze jednostki, lecz także systematyczną jedność świadomości. Obejmuje ona wszystkie poprzedzające jednostki"[168]. Tak rozumianą świadomość wiąże Cohen z kulturą, podkreślając, że „świadomość jest świadomością kultury"[169], co prowadzi do bezpośredniego wniosku, że

---

[162] Zob. ibidem, s. 83.

[163] H. Cohen: *Kants Begründung der Aesthetik*..., s. 222—303.

[164] H. Cohen: *System der Philosophie*. Theil 3: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 1..., s. 84.

[165] I. Kant: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5: *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*. Berlin 1908, s. 285. W języku polskim zdanie to brzmi: „Żadna obiektywna zasada smaku nie jest możliwa". I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*. Tłum. J. Gałecki. Przejrzał A. Landman. Warszawa 1986, s. 197 (§ 34).

[166] H. Cohen: *System der Philosophie*. Theil 3: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 1..., s. 126.

[167] H. Cohen: *System der Philosophie*. Theil 3: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 2..., s. 426.

[168] Ibidem, s. 427.

[169] Ibidem, s. 428.

„psychologia jest psychologią jedności świadomości jednolitej kultury”[170].

Hermann Cohen całe życie doświadczał nieprzyjemności z powodu wyznawanej religii. Nie zmienia to jednak faktu, że całe życie podejmował tę problematykę, starając się pokazać zarówno swą religijność, jak i swój patriotyzm. To bardzo ważne w czasach narastającego antysemityzmu. Problem religii podjął między innymi w roku 1915, kiedy wydał dwie prace poświęcone zagadnieniu religii, a następnie w roku 1919. Wtedy to — a więc rok po śmierci Cohena — ukazała się w Lipsku książka *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*...[171]. „Jest to — pisze Karl Löwith — tak samo religijno-filozoficzne, jak i specyficznie judaistyczne dzieło i prawdopodobnie to, które przeżyje Cohenowską interpretację Kanta i własny system: »Logik der reinen Erkenntnis«, »Ethik des reinen Willens«, »Ästhetik des reinen Gefühls«, ponieważ polega ono całkowicie na samym sobie, na własnym judaizmie ukształtowanym przez Platona i Kanta, ale w nie mniejszym stopniu przez Stary Testament, Talmud i Majmonidesa”[172]. Podobnego zdania jest Francesca Albertini, która uważa, że w dziele tym współistnieją dwa wymiary, a mianowicie wymiar judaistyczny i grecki[173]. Pojawia się tu zresztą problem skodyfikowania judaizmu, problem, który niejednokrotnie podejmował również Cohen. Ważne jest tu co innego, a mianowicie postrzeganie judaizmu przez jego wyznawców, przez współwyznawców Cohena. Problem ten podkreśla również Jakob Klatzkin. „Religia judaistyczna — wyjaśnia on, mając na względzie Cohena — nie zna, w gruncie rzeczy, żadnej metafizyki. Jej filozofia religii powstała bardzo późno i pod obcymi wpływami. Nasza religia ma normy, nakazy i zakazy, ale nie ma żadnej ideologii, żadnych zasad (*Lehrgrundsätze*), żadnych dogmatów; te doszły dopiero w średniowieczu i właściwie tylko jako systematyczne zasady przewodnie. Krótko, religia judaistyczna jest teorią prawa, a nie teorią idei”[174]. Z tego powodu również w filozofii religii zasługi Hermanna Cohena są nie do przecenienia, aczkolwiek ostatnie systematyczne dzieło powstało już wtedy, kiedy trudno było go identyfikować ze szkołą marburską. Hermanna Cohena filozofia religii wyrasta oczywiście z jego neokantowskiego krytycyzmu, ale przede wszystkim z jego głębokiej wiary religijnej.

---

[170] Ibidem, s. 429.

[171] H. Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie*. Leipzig 1919. (Nachdruck — Darmstadt 1978).

[172] K. Löwith: *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*..., s. 328.

[173] Zob. F. Albertini: *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie*. Würzburg 2003, s. 14.

[174] J. Klatzkin: *Hermann Cohen*..., s. 67.

13.2. Paul Natorp

Drugi z marburczyków Paul Gerhard Natorp urodził się w Düsseldorfie 24 stycznia 1854 roku, a więc był dwanaście lat młodszy od Cohena. Ojcem był Adalbert Natorp (1826—1891), teolog protestancki i pastor, matką — Emilie Natorp z domu Keller. Po zdaniu matury rozpoczął jesienią 1871 roku, a więc nie mając jeszcze osiemnastu lat, studia w Berlinie z zakresu muzyki, a po semestrze przeniósł się do Bonn, gdzie oddał się studiom z zakresu muzyki oraz filologii klasycznej, którą studiował pod kierunkiem Hermanna Usenera (1834—1905). Następnie udał się do Straßburga, gdzie studiował filozofię pod kierunkiem Ernsta Laasa i gdzie uzyskał promocję 12 lutego 1876 na podstawie pracy poświęconej ostatnim wojnom peloponeskim[175]. Po ukończeniu studiów Natorp najpierw był guwernerem w Dortmundzie, później spędził czas w domu rodzinnym, a następnie pracował jako pomocnik nauczyciela w gimnazjum protestanckim w Straßburgu i wreszcie jako guwerner w Worms. Nie wiadomo, kiedy Natorp po raz pierwszy spotkał się z Cohenem, ale 11 czerwca 1881 roku habilitował się w Marburgu na podstawie pracy omawiającej Kartezjusza teorię poznania. Praca nosiła tytuł *Die Philosophie Descartes' dargestellt aus dem Gesichtspunkt der Erkenntnißtheorie* i została opublikowana rok później pod zmienionym tytułem[176]. Natorp pozostał w Marburgu, gdzie najpierw pracował jako bibliotekarz, ale już rok później otrzymał stypendium naukowe. W roku 1887 poślubił swoją kuzynkę Helene Natorp i czekał na możliwość uzyskania profesury. Co prawda, 22 maja 1888 roku zmarł Gustav Teichmüller, który był profesorem w Dorpacie, ale ostatecznie zdecydowano inaczej i katedrę otrzymał Jakob Ohse (1860—1919). Natorp pozostał w Marburgu, a katedrę filozofii i pedagogiki otrzymał 8 sierpnia 1893 roku po dymisji Juliusa Bergmanna. Nastał czas największego rozkwitu szkoły marburskiej, który trwał do roku 1912, kiedy Cohen przeszedł na emeryturę i opuścił Marburg. Bergmann początkowo był chętny do współpracy z Cohenem, ale stopniowo — wraz ze wzrastającą rolą Natorpa — ujawniał się jego antysemityzm. W efekcie złożył dymisję, powołując się na stan zdrowia, i została ona przyjęta. Natorp pracował na Uniwersytecie w Marburgu do roku 1922, kiedy przeszedł na emeryturę. Zmarł 17 sierpnia 1924 roku.

Filologiczne przygotowanie Natorpa zaowocowało tym, że początkowo — idąc śladem twórcy szkoły marburskiej Hermanna Cohena — swoje za-

[175] P. N a t o r p: *Quos auctores in ultimis belli peloponnesiaci annis describendis secuti sint Diodorus Plutarchus Cornelius Iustinius*. Argentorati 1876.

[176] P. N a t o r p: *Descartes' Erkenntnißtheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*. Marburg 1882.

interesowania koncentrował na filozofii greckiej. Apogeum stanowiła niezwykle kontrowersyjna książka poświęcona Platonowi[177], która chociaż wpisywała się w marburskie studia nad Platonem, to jednak w roku 1921 ukazało się wydanie drugie, wzbogacone o metakrytyczny dodatek[178]. W roku 1911 opublikował rozdział zatytułowany *Platon* w pracy zbiorowej pod redakcją Ernsta von Astera[179]. Jeszcze przed otrzymaniem profesury wydał dzieło poświęcone historii problemu poznania[180], a w marcu 1893 roku — studium dotyczące etyki Demokryta[181]. Byłoby jednak nieprawdą twierdzenie, że Natorp poruszał się jedynie w obrębie problematyki z zakresu historii filozofii, i to historii filozofii starożytnej, a to dlatego, że publikował dzieła z zakresu teorii poznania i logiki, psychologii, filozofii religii, a także pedagogiki. Spośród najważniejszych prac Natorpa wymienić należy przede wszystkim pracę poświęconą Johannowi Heinrichowi Pestalozziemu, który w znacznym stopniu wpłynął na kształtowanie się poglądów Johanna Friedricha Herbarta. W roku 1899 Natorp wydał książkę będącą zapisem wykładów na temat Herbarta i Pestalozziego[182], natomiast dziesięć lat później ukazała się monografia na temat Pestalozziego[183], jej zaś kolejne wydania — w latach 1912 i 1919. W tym nurcie zagadnień mieści się, opublikowana w roku 1899, książka poświęcona pedagogice społecznej[184]. Dzieło to nawiązuje do idei nieobcych Cohenowi, ale sam Natorp podjął ten temat pięć lat wcześniej w rozprawie *Religia w granicach humanizmu...*, która w podtytule wskazuje konieczność ugruntowania pedagogiki społecznej[185].

Najważniejsze teksty Natorpa to wszakże te, które koncentrują się na fundamentalnych dla szkoły marburskiej szeroko rozumianych zagadnieniach epistemologicznych. Zwrot „szeroko rozumianych" nie jest tu zby-

---

[177] P. N a t o r p: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig 1903.

[178] P. N a t o r p: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Zweite, durchgesehene und um einen metakritischen Anhang vermehrte Ausgabe. Leipzig 1921.

[179] P. N a t o r p: *Platon*. In: *Grosse Denker*. Hrsg. von E. von A s t e r. Bd. 1. Leipzig 1911, s. 91—152.

[180] P. N a t o r p: *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*. Berlin 1884.

[181] P. N a t o r p: *Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen*. Marburg 1893.

[182] P. N a t o r p: *Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre. Acht Vorträge, gehalten in Marburger Ferienkursen 1897 und 1898*. Stuttgart 1899.

[183] P. N a t o r p: *Pestalozzi. Sein Leben und seine Ideen*. Leipzig 1909.

[184] P. N a t o r p: *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*. Stuttgrat 1899.

[185] P. N a t o r p: *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*. Freiburg im Breisgau—Leipzig. 1894.

teczny, gdyż chodzi o dzieła podejmujące problem filozofii, logiki i teorii poznania. W roku 1903 ukazała się praca zatytułowana *Philosophische Propädeutik*[186]. W roku 1910 opublikował Natorp książkę poświęconą logicznym podstawom nauk ścisłych[187], ale nie cieszy się ona uznaniem wśród znawców tematu. Powodem jest błąd formalizmu, sprowadzający się do utożsamienia logiki z matematyką. Z kolei w roku 1911 wydał rozprawę *Filozofia, jej problem i jej problemy*[188]. Jeśli mowa o psychologii, to warto zwrócić uwagę na dwie pozycje. Pierwsza ukazała się w 1888 roku[189] i w pewnym sensie stanowi wprowadzenie do problematyki podjętej w roku 1912. Druga z kolei sygnowana jest jako księga pierwsza, choć księga druga nigdy się nie ukazała[190]. Spośród wielu artykułów, których autorem jest Paul Natorp na uwagę zasługują przynajmniej trzy teksty, których znaczenia dla rozumienia filozofii Natorpa przecenić nie sposób, chociaż mające również znaczenie szersze. Pierwszym artykułem jest tekst z roku 1887, zatytułowany *O obiektywnym i subiektywnym ugruntowaniu poznania*, opublikowany na łamach „Philosophische Monatshefte" i sygnowany jako część pierwsza, chociaż część druga się nie ukazała[191]. Tekst ten jest niezwykle ważny również dlatego, że myśl Natorpa odegrała znaczną rolę w kształtowaniu się antypsychologistycznej postawy Edmunda Husserla, o czym pisze Iso Kern w swej książce podejmującej problem relacji między twórcą fenomenologii a Natorpem[192]. Dodatkowo sam Natorp podkreśla, że kontynuację tego artykułu stanowi dwuczęściowy tekst zamieszczony także na łamach „Philosophische Monatshefte", zatytułowany *Quantität und Qualität in Begriff Urtheil und gegenständlicher Erkenntniss...*[193]. Tekst ten jest ważny

[186] P. N a t o r p: *Philosophische Propädeutik (Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. Marburg 1903. Wydanie drugie — tu cytowane — pochodzi z roku 1905.

[187] P. N a t o r p: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig—Berlin 1910.

[188] P. N a t o r p: *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*. Göttingen 1911.

[189] P. N a t o r p: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg im Breisgau 1888.

[190] P. N a t o r p: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Erstes Buch: *Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen 1912.

[191] P. N a t o r p: *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis*. „Philosophische Monatshefte" 1887, Bd. 23, s. 257—286. (Tłumaczenie: I d e m: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*. Tłum. W. M a r z ę d a. W: *Neokantyzm badeński i marburski...*, s. 219—240).

[192] Zob. I. K e r n: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964.

[193] P. N a t o r p: *Quantität und Qualität in Begriff Urtheil und gegenständlicher Erkenntniss. Ein Kapitel der transcendentaler Logik*. „Philosophische Monatshefte" 1891, Bd. 27, s. 1—32 oraz 129—160.

z tego względu, że pojęcia „funkcja" używa w nim autor w odniesieniu do kategorii[194]. W roku 1912 w „Kant-Studien" zamieścił Natorp niezwykle ważny, wielokrotnie cytowany tekst o relacji szkoły marburskiej do Kanta[195]. Ostatnim artykułem, który trzeba koniecznie wskazać, jest opublikowany w rok później na łamach „Logosu" tekst, zatytułowany *Philosophie und Psychologie*[196].

Natorp, podejmując problem poznania, podkreśla, zgodnie ze zdefiniowanym przez marburczyków pojęciem poznania, że poznanie należy rozumieć jako zadanie, w którym przedmiot rozumiany jest jako „x". Niezależnie jednak od tego, że poznanie zostaje tu ujęte odmiennie niż zwykle, problemem pozostaje jego ugruntowanie, co wiąże się z koniecznością odpowiedzi na pytanie o jego charakter, ponieważ takie sformułowanie pytania wymaga odwołania się do psychologii. „W każdym przypadku — zwraca uwagę Natorp — poznanie jest wydarzeniem w związku subiektywnego przeżywania, wydarzeniem w świadomości, zdarzeniem (*Begegniss*) psychicznym. (...) Dlatego prawidłowość poznania wydaje się koniecznym następstwem praw życia psychicznego"[197]. Natorp poszukuje więc odpowiedzi na pytanie o zależność między subiektywnym charakterem poznania, jego subiektywnym zabarwieniem i obiektywną ważnością. Próba odpowiedzi na tak postawione pytanie, która w rzeczonym artykule każe autorowi rozróżnić dwa typy ugruntowania, odsyła wszakże do rozumienia psychologii. Wynika to z faktu, że poznanie jest procesem złożonym, mającym charakter psychiczny, a jego rezultat musi mieć charakter obiektywny. „Jeśli poznaniu w ogóle przypisze się »obiektywną« ważność, to przecież — jako atrybut poznania — musi ona być ugruntowana w subiektywności poznawania; musi mieć swe źródło w działaniu bądź subiektywnym przeżyciu poznawania. »Akt« poznawania zdaje się z konieczności tym, co pierwsze, natomiast poznanie — rozważane jako treść — rezultatem zależnym od tego aktu bądź jego wytworem. **»Produkt« można nazwać obiektywnym, »czynniki« są subiektywne** (podkr. — AJN)"[198]. Natorp dostrzega więc rolę psychologii i już w następnym roku podejmuje jej problem — można bez wahania podkreślić, że idzie mu o status psychologii. Uważa bowiem, że ponieważ

[194] Zob. ibidem, s. 142.

[195] P. N a t o r p: *Kant und die Marburger Schule*. „Kant-Studien" 1912, Bd. 17, s. 193—221. (Tłumaczenie: I d e m: *Kant a szkoła marburska*. Tłum. A.J. N o r a s. W: *Neokantyzm badeński i marburski*..., s. 241—266).

[196] P. N a t o r p: *Philosophie und Psychologie*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur" 1913, Bd. 4, s. 176—202.

[197] P. N a t o r p: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*..., s. 222.

[198] Ibidem.

psychologia nie jest nauką we właściwym sensie, przeto należy określić, jak uprawiać psychologię. Pytanie to okazuje się tym bardziej zasadne, że Natorp wychodzi z przekonania, iż obecnie psychologia musi być uprawiana inaczej niż wówczas, gdy uprawiał ją Arystoteles. Bynajmniej nie oznacza to, że stosunek Natorpa do antyku jest negatywny. Wręcz przeciwnie; a daje temu wyraz już kilka lat wcześniej, zauważając, że odrodzenie się filozofii i nauki jest możliwe dzięki skierowaniu się do starożytności[199].

Ale jest też prawdą, że Natorp nie wiąże tego odrodzenia z Arystotelesem. Uwyraźnia się to w ujęciu psychologii, kiedy zarzuca Stagirycie, że „nie dokonuje rozróżnienia między fizycznymi i psychicznymi funkcjami organizmu"[200]. Zarzuty wobec Arystotelesa, jakie wysuwa Natorp, wynikają przede wszystkim z faktu, że — wzorem Cohena — odwołuje się do Platona. Natorp podkreśla, że problem świadomości był tym, którego wprawdzie nie uchwyciła cała starożytność, chociaż Platon zdawał się najbliższy jego właściwego ujęcia. „W fakcie świadomości — pisze Natorp — można wyróżnić liczne momenty, które wprawdzie rzeczywiście są nierozerwalnie połączone, jednakże w rozważaniu muszą być koniecznie odróżnione: po pierwsze, treść, której jest się świadomym (treść świadomości); po drugie, bycie jej świadomym (*Bewusst-sein*) albo jej odniesienie do Ja, które znowu w rezultacie dalszej abstrakcji jako trzeci moment faktu świadomości można odróżnić od samego odniesienia"[201]. Natorp nawiązuje tu do Cohena i wprowadza pojęcie uświadomienia (*Bewusstheit*), którego ten ostatni użył w *Kants Begründung der Ethik*, a następnie w *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*... Dodać przy okazji warto, że rozważania poświęcone świadomości, a więc pośrednio psychologii, należą do najwcześniejszych, i Husserl czytał obydwa teksty jeszcze przed ukazaniem się *Badań logicznych*. Rozważania Natorpa nabierają tym większej wagi, chociaż dla niektórych badaczy kwestia zależności Husserla od współtwórcy szkoły marburskiej nie jest oczywista. Natomiast sam twórca fenomenologii bardzo wyraźnie akcentuje znaczenie Natorpa dla rozwoju nastawienia antypsychologicznego, co widać już w pierwszym tomie *Badań logicznych*. Mówi tam Husserl o znaczeniu *Sozialpädagogik* Natorpa z roku 1899 i przywołuje zwłaszcza § 4, zatytułowany *Krytyka poznania a nie psychologia* (*Erkenntniskritik nicht Psychologie*)[202]. Zarazem jednak podkreśla znaczenie tekstów wcześniejszych. „Natomiast dwie starsze prace Natorpa, cytowany wyżej

[199] Zob. P. N a t o r p: *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum...*, s. VI.

[200] P. N a t o r p: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode...*, s. 7.

[201] Ibidem, s. 11.

[202] P. N a t o r p: *Sozialpädagogik...*, s. 15—34.

artykuł z »Philosophische Monatshefte« XXIII oraz *Einleitung in die Psychologie*, były dla mnie nader inspirujące — mimo że w innych punktach budziły mój zdecydowany sprzeciw"[203]. Warto ponadto zwrócić uwagę na jeszcze jeden artykuł Natorpa, który wysoko ocenił Husserl, a mianowicie *Zur Streitfrage zwischen Empirismus und Kritizismus*... opublikowany w „Archiv für systematische Philosophie", a będący odpowiedzią na zamieszczony tam tekst autorstwa Hansa Kleinpetera na temat ujęcia fizyki przez Ernsta Macha i Heinricha Hertza[204].

Natorp podkreśla, że subiektywizm poznania, a więc poszukiwanie ugruntowania poznania w podmiocie poznającym, bardzo często wiąże się z osobą Kanta. „Nie trzeba tu dociekać, jakie historyczne podstawy pozwoliły zakorzenić się temu mniemaniu w dzisiejszej filozofii. Jest bowiem oczywiste, że (...) poszukiwania te inspirowane są głównie wpływem Kanta, podążającego właśnie w tym kierunku. Kant wydaje się bowiem poszukiwać w naszej podmiotowości — w zmysłach oraz w intelekcie — fundamentalnych zasad i warunków przedmiotowej prawdy poznania"[205]. To jednak wcale nie oznacza, że takie właśnie jest stanowisko autora *Krytyki czystego rozumu*; wszak poszukuje on autonomii logiki i filozofii. „Nauka, która wedle miana i roszczeń traktuje o poznaniu i jego zasadach w ogóle, w swym ugruntowaniu nie może zależeć od żadnego innego poznania naukowego (które tylko zgodnie ze swymi prawami może być prawdziwe). Przeciwnie. Musi ona leżeć u podstaw wszystkich nauk"[206]. Ten problem, niezwykle złożony, bardzo często podejmują neokantyści, Natorp zaś jest tu jedynie przykładem bardzo rzetelnego podjęcia problemu świadomości. W poznaniu chodzi bowiem o ważność, o jego obowiązywanie niezależne od subiektywności. „Jednakże — napisał to wyraźnie w *Sozialpädagogik* — pytanie o logiczne ugruntowanie jest właśnie źródłowo (*wurzelhaft*) odmienne od pytania o spowodowanie myślenia"[207]. Natomiast w artykule zamieszczonym w „Philosophische Monatshefte" podkreśla obiektywny charakter poznania: „Obiektywna ważność oznacza ważność niezależnie od subiektywności poznawania; tego nie można podważyć. To, co ma obowiązywać obiektywnie, musi

[203] E. H u s s e r l: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Tłum. J. S i d o r e k. Przejrzał A. P ó ł t a w s k i. Warszawa 2006, s. 192, przypis. Natorp odnosi się do uwag Husserla między innymi w: P. N a t o r p: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*..., s. 33—36.

[204] P. N a t o r p: *Zur Streitfrage zwischen Empirismus und Kritizismus. Bemerkungen zum vorstehender Aufsatz*. „Archiv für systematische Philosophie" 1899, Bd. 5, s. 185—201.

[205] P. N a t o r p: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*..., s. 222.

[206] Ibidem, s. 224.

[207] P. N a t o r p: *Sozialpädagogik*..., s. 17.

obowiązywać jako niezależne od prezentacji przedstawienia w tej lub tamtej świadomości"[208]. Obiektywność poznania musi więc być utrzymana — mimo to, że poznanie dokonuje się w subiektywności. Natorp podkreśla, że „wszelkie wyjaśnienie bądź teoria zmierza do obiektywizacji"[209], czyli *de facto* „stosunek tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne w poznaniu, należy wyjaśnić stosunkiem t e g o, c o j e d n o s t k o w e, i t e g o, c o o g ó l n e"[210]. Przy tej okazji zresztą Natorp krytykuje pozytywizm, z którego się wywodzi, zarzucając mu, że to, co jednostkowe, wynosi do ogólności i uznaje, iż psychologia różni się diametralnie od wszystkich innych nauk. Ostatecznie zaś świadomość pojęta jest jako „j e d n o ś ć w s z e l k i e j r ó ż n o r o d n o ś c i albo b e z w a r u n k o w o w y m a g a n a p r a w i d ł o w o ś ć"[211], jak Natorp określa fundamentalne prawo świadomości. Cohenowską krytykę poznania rozumie on w kontekście psychologii, to znaczy jako pytanie o stosunek psychologii do obiektywnego ugruntowania poznania, ugruntowania dokonującego się w prawach[212]. Zarazem jednak podkreślić warto, że Natorp dostrzega odmienność takiego rozumienia poznania, jego osobliwość. Uważa on bowiem, że „to nie »świadomość« tak po prostu, lecz jedność świadomości jest tym, co w jedności prawa konstytuuje jedność przedmiotu"[213]. Gwoli sprawiedliwości dodać należy, że Natorp stopniowo odchodzi od tego Cohenowskiego rozumienia świadomości jako jedności świadomości naukowej i skłania się ku jej rozumieniu jako relacji.

Teoria poznania w ujęciu autora *Einleitung in die Psychologie*... ujawnia trudności, z którymi borykał się już Cohen. Konstruowany w procesie poznawania przedmiot poznania podlega zmianie i w tym znaczeniu można mówić o postępie poznania. Na marginesie warto dodać, że jest to ten element doktryny Natorpa, który przejmie potem Hartmann. Problem postępu poznania bardzo wyraźnie zaznaczył się w klasycznym tekście *Kant a szkoła marburska*. „W słowie »metoda«, w *μετιέναι*, zawiera się nie tylko »postępowanie« (*Gehen*) w ogóle, posuwanie się naprzód, ani też, jak mniema Hegel, samo przechodzenie »z« czy przechodzenie »obok«"[214]. Nieco dalej Natorp mówi o wiecznym stawaniu się poznania: „W istotnie tym samym znaczeniu akcentuję c h a r a k t e r procesu po-

[208] P. N a t o r p: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*..., s. 226.

[209] P. N a t o r p: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*..., s. 42.

[210] P. N a t o r p: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*..., s. 232.

[211] P. N a t o r p: *Sozialpädagogik*..., s. 33.

[212] Zob. P. N a t o r p: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*..., s. 104.

[213] Ibidem, s. 107.

[214] P. N a t o r p: *Kant a szkoła marburska*..., s. 247.

znania, jego charakter jako *f i e r i*, a nie nieruchomego, odizolowanego faktu, to znaczy właśnie jako stawania się według Platona: stawania się bytem, ruchu w stronę bytu, a nie zatrzymania się na spoczywającym bycie. Wymóg ostatecznej, lecz nieskończonej w swym postępowaniu, jedności metody dany jest wraz z wymogiem metody samej"[215]. A nieco dalej dodaje: „(...) »fakt nauki« jest wiecznym *fieri*"[216]. Przekonanie, że poznanie jest procesem, towarzyszyło Natorpowi od początku namysłu filozoficznego. „Sam proces doświadczenia — pisał już w *Sozialpädagogik*... — można w ogóle pomyśleć jako postęp do tego, co prawdziwe tylko ze względu na cel, którym jest to, co bezwarunkowo prawdziwe"[217].

W dwadzieścia cztery lata po opublikowaniu *Einleitung in die Psychologie*... Natorp wydał *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, publikację będącą kontynuacją rozważań na temat ugruntowania psychologii. Podobnie jak w pierwszym wypadku, nie chodzi tu oczywiście tylko i wyłącznie o ugruntowanie psychologii, lecz przede wszystkim o ugruntowanie poznania. Natorp jest wszak przekonany: „(...) zainteresowanie psychologii jest bowiem najbardziej wewnętrznie złączone z fundamentalnymi pytaniami wszelkiej filozofii"[218]. Od samego początku Natorp ugruntowanie to wiązał z filozofią Kanta, co zresztą jest dowodem jego marburskiego neokantyzmu. „Ugruntowanie jedności przedmiotu — pisał w *Einleitung in die Psychologie*... — w jedności świadomości, w postaci prawa, nie powinno być oznaczone jako oryginalne odkrycie Kanta. Jest ono (...) wyraźnie (*klärlich*) zawarte w Platońskim pojęciu »idei« (...)"[219]. Podobnie jak wcześniej, również teraz charakteryzuje Natorp świadomość jako fenomen złożony z trzech momentów, odróżniając się tym samym od Cohena: „1) coś, co dla kogoś jest świadome; 2) to, dla czego coś jest świadome albo co jest świadome siebie; 3) odniesienie między obydwoma: że cokolwiek jest komukolwiek świadome. Nazywam, jedynie ze względu na zwięzłość określenia, pierwsze t r e ś c i ą, drugie J a, trzecie — u ś w i a d o m i e n i e m"[220]. Analizy świadomości prowadzą autora *Allgemeine Psychologie*... do przekonania, że należy podjąć dyskusję na ten temat z reprezentantami różnych kierunków filozoficznych i taką dyskusję podejmuje. Natorp wszakże odwołuje się tu do Platona i do matematycznego przyrodoznawstwa nowożytności, uznając, że podstawowym prawem poznania jest prawo poznania tego, co ścisłe, i wiąże je z nazwiskami Johannesa Keplera (1571—1630) oraz Galileusza

[215] Ibidem.
[216] Ibidem, s. 255.
[217] P. N a t o r p: *Sozialpädagogik*..., s. 34.
[218] P. N a t o r p: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*..., s. 23.
[219] P. N a t o r p: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*..., s. 109.
[220] P. N a t o r p: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*..., s. 24.

(1564—1642). „W ogóle ścisłość — pisze Natorp — istnieje tylko w pojęciach, wszędzie jest ona dopiero dziełem poznania. Prawa mogą, muszą być ścisłe, zjawisko, abstrahując od jego określenia w prawie, nigdy takie nie jest"[221]. Oczywiście, że także w tym ujawnia się marburski charakter filozofii Natorpa, ale w szczególny sposób wyraziło się to dwa lata wcześniej, kiedy opublikował książkę zawierającą omówienie logicznych podstaw nauk ścisłych. Tam chodziło wszakże o relację między filozofią a naukami ścisłymi, a nie o ugruntowanie psychologii. Kiedy jednak wziąć pod uwagę fakt, że wedle Cohena filozofia jest filozofią, jeżeli ma charakter naukowy, to stanowisko Natorpa nie dziwi. Na marginesie należy, za Kurtem Walterem Zeidlerem, podkreślić fakt, że psychologia w ujęciu Natorpa — jak pokazał to Iso Kern w swej książce dotyczącej relacji Husserla do neokantyzmu, a ściślej: do Rickerta i Natorpa — stanowiła dla Husserla ważny impuls do opracowania projektu fenomenologii genetycznej bądź też fenomenologicznej filozofii transcendentalnej[222].

Natorp już w przedmowie wspomina o szkole marburskiej (chociaż używa cudzysłowu)[223] i wymienia *Logik der reinen Erkenntnis* Cohena jako fundamentalne dzieło. Już pierwszy rozdział książki pokazuje, że Natorp z wielką dokładnością podąża śladem twórcy szkoły marburskiej i analizuje problem poznania w świetle jego doktryny. Dlatego książka ujawnia wiele problemów charakterystycznych dla marburskiego pojęcia filozofii, takich jak problem rozumienia faktu, rozumienie metody i źródła, rozumienie przedmiotu poznania jako nieskończonego zadania. Zagadnienia te uwyraźniały się już w wydanej po raz pierwszy w roku 1903 *Philosophische Propädeutik*..., a przecież *Logik der reinen Erkenntnis* Cohena ukazało się rok wcześniej. „W przeciwieństwie do naturalnego — pisze tam Natorp — poznanie naukowe opiera się na przekonaniu (*Einsicht*), że tylko dzięki dokładnemu określeniu stanowiska naszego sądu i w danym przez to ograniczeniu możliwe jest metodycznie postępujące naprzód, oczywiście względne na każdym z możliwych do osiągnięcia szczebli, poznanie"[224]. Dlatego też, zgodnie z duchem doktryny Cohena, za najważniejsze uznaje Natorp zadanie ugruntowania poznania. Czytelnik nie może więc być zdziwiony, kiedy czyta: „Pierwszą, podstawową dyscypliną filozoficzną jest nauka o fundamentalnych prawach

---

[221] Ibidem, s. 179.

[222] Zob. K.W. Zeidler: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang der Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bonn 1995, s. 33.

[223] Zob. P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*..., s. V.

[224] P. Natorp: *Philosophische Propädeutik*..., s. 7.

(*Grundgesetzen*) nie tylko formalnej, lecz także materialnej albo przedmiotowej prawdy poznania: logika albo krytyka poznania. Swą konkretną podstawę ma ona w fakcie nauki, przede wszystkim przyrodoznawstwa"[225].

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o ugruntowanie poznania jest z pewnością ściśle związane z przynależnością Natorpa do szkoły marburskiej, gdyż ten problem podejmuje on za Hermannem Cohenem. Rzecz jednak w tym, że obiegowe opinie opierają się na przeświadczeniu dotyczącym istnienia wspólnego, marburskiego frontu. Teza ta miała co prawda wielu zwolenników, a do nich należał również Władysław Tatarkiewicz, ale nie jest ona prawdziwa, choć stanowisko Tatarkiewicza jest o tyle uzasadnione, że wynika z niezawinionej w pełni nieznajomości odstępstw Natorpa od doktryny Cohena. Niezawiniony charakter owej nieznajomości ma swe źródło w tym, że dopiero opublikowana w roku 1986, a więc sześć lat po śmierci Tatarkiewicza, monumentalna praca Helmuta Holzheya przynosi w drugim tomie niepublikowane do tej pory teksty Natorpa, które ukazują odstępstwo od doktryny Cohena[226]. Dla Tatarkiewicza owe rozbieżności pozostały nieznane. „Rzecz istotna: obaj profesorowie — pisze w *Przedmowie* do wydania po polsku swego doktoratu — zajmowali identyczne stanowisko filozoficzne, głosili te same poglądy"[227]. Natomiast Jan Ożarowski, w odróżnieniu od swego nauczyciela Władysława Tatarkiewicza, dostrzegał już te różnice i mówił o ewolucji poglądów Natorpa. Interesująca jest uwaga Wolfganga Marxa, dotycząca możliwości odczytania relacji Natorpa do Cohena. „Główna trudność leży nie tyle w zrozumieniu licznych tekstów, jeśli pominie się głębsze niż wnikliwe prowadzenie myśli jego późnego dzieła, »systematyki«, ile raczej w tym, że *własne*, odnoszące się do systemu myśli, można znaleźć jedynie w nigdy niewyrażonej różnicy do systemu *Cohena*"[228]. Skoro więc, jak dowiódł tego Holzhey, nieuprawomocnione jest mówienie o jedności stanowisk Cohena i Natorpa, to należy wskazać różnice między nimi.

Ożarowski jest przekonany, że ostatnim elementem marburskim jest u Natorpa przezwyciężenie dualizmu myślenia i bytu, i przezwyciężenie to wiąże z dziełem poświęconym Platonowi[229]. To prawda, choć *Platos*

---

[225] Ibidem, s. 10.

[226] H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritische Lektüre. Briefe der Marburger. Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule*. Basel—Stuttgart 1986, s. VIII.

[227] W. Tatarkiewicz: *Przedmowa*. W: Idem: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa...*, s. 7.

[228] W. Marx: *Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion...*, s. 66.

[229] Zob. J. Ożarowski: *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej...*, s. 15 i nast.

Ideenlehre... pozostaje pod wyraźnym wpływem Cohena. Natorp bowiem w przedmowie do wydania pierwszego tej książki podkreśla znaczenie doktryny twórcy szkoły marburskiej i pisze: „(...) nie zawaham się wskazać Hermanna Cohena jako tego, który otworzył nam oczy zarówno na Kanta, jak i na Platona"[230]. Ale też, o czym była już mowa, jest to inny Platon niż ten, jakiego znała tradycja, a mianowicie Platon, który ideę pojmuje jako prawo, a nie jako rzecz. Podkreśla to Natorp, który odwołuje się do Eduarda Zellera, jako źródła tego poglądu. Zeller miał taki pogląd wygłosić w swych *Studiach Platońskich* i rzeczywiście można tam przeczytać, że „dusza świata albo twory (*Dinge*) matematyczne nie są więc niczym innym, jak samym światem idei w ich odniesieniu do tego, co nieistniejące, albo, co oznacza to samo, idee jako prawa świata zmysłowego"[231]. To rzeczywiście bardzo ważny argument, wiążący filozofię Platona (i szkoły marburskiej) z matematycznym sposobem myślenia, przy czym reprezentanci szkoły marburskiej fakt ten łączą z Platońskim dialogiem *Sofista*, na co szczególną uwagę zwraca Ożarowski. „W dialogu *Sofista*, który wedle marburskich filozofów stanowi szczyt rozwoju filozofii Platona, idee nie mają już nic wspólnego z metafizycznymi bytami. Są to już kategorie, które stanowią podstawę logiczną myślenia i poznania"[232]. Trzeba jednak dodać, na co zwraca uwagę Mirosława Czarnawska, że w doktrynie marburczyków wiele jest określeń idei i wszystkie one sprowadzają się do tego, że „idea została uznana za to, co »nie może być już określane przez nic innego«"[233].

Rzeczywiście, naukę Platona marburczycy zinterpretowali w duchu matematycznym, ale nie stanowi ona jeszcze o odstępstwie Natorpa od doktryny Cohena. Helmut Holzhey podkreśla, że pierwszym interpretatorem podejmującym problem odstępstwa Natorpa od Cohena był uczeń marburczyków Karl Vorländer[234], a jego śladem poszli inni, jak Werner Ziegenfuß (1904—1975) czy też Joseph Klein (1896—1976), autor opublikowanej w roku 1976 rozprawy z zakresu etyki, a podejmującej przy okazji problem relacji dwóch głównych postaci szkoły marburskiej[235]. Problem odstępstwa wiąże się, o czym świadczy już tytuł rozprawy Kleina, z etyką, ale to kwestia bardziej złożona, gdyż Natorp od początku jest

---

[230] P. N a t o r p: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*..., s. VI—VII.

[231] E. Z e l l e r: *Platonische Studien*. Tübingen 1839, s. 259.

[232] J. O ż a r o w s k i: *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*..., s. 19.

[233] M. G z a r n a w s k a: *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*..., s. 133.

[234] Zob. H. H o l z h e y: *Cohen und Natorp*. Bd. 1..., s. 67. Por. K. V o r l ä n d e r: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. 3. Aufl. Leipzig 1911, s. 428—432.

[235] J. K l e i n: *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps — eine Kritik des Marburger Neukantianismus*. Göttingen 1976.

również bardzo mocno zainteresowany pedagogiką, a Gerhard Lehmann stwierdza wprost: „W istocie Natorp jest przede wszystkim jednym: wychowawcą"[236]. Twierdzenie to jest prawdziwe, ponieważ twórczość z zakresu teorii poznania, podejmująca problem ugruntowania filozofii w duchu marburskim, od samego początku przeplata się z jego zainteresowaniami z zakresu pedagogiki. Paradoks polega jednak na tym, że Natorp podejmuje problem pedagogiki w zgodzie z krytycznym stanowiskiem szkoły marburskiej. Kłopotów przysparza określenie początku zainteresowania się Natorpa tą problematyką. Norbert Jegelka uważa, że przypada to na rok 1890[237], a tymczasem już rok wcześniej opublikował Natorp wspomniane wykłady z teorii wychowania, które nawiązywały do idei Herbarta i Pestalozziego i których zadaniem było rozstrzygnięcie dylematu: Herbart albo Pestalozzi. Pomijając fakt, że Natorp doszedł do wniosku, że dylemat jest niemal niemożliwy do rozstrzygnięcia, należy zauważyć, że nastąpił wówczas mimo wszystko zwrot ku Pestalozziemu. Zaowocowało to już w roku 1894, kiedy Natorp opublikował mowę zatytułowaną *Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und soziale Frage*...[238].

Problem pedagogiki zarysowuje się w myśli Natorpa w szerszym kontekście, i to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, musi być osadzony w szerszym kontekście społecznym, a więc przybiera postać pedagogiki społecznej. Natorp daje tym samym wyraz zgodności swych idei z doktrynami, jakie głosili poprzednicy, a mianowicie Pestalozzi oraz protoplasta szkoły marburskiej Friedrich Albert Lange. Po drugie, wyłania się tu kwestia rozumienia pedagogiki jako nauki w odróżnieniu od sztuki wychowania, czemu Natorp daje wyraz nieco później w swych wykładach z pedagogiki ogólnej; już pierwsze ich zdania świadczą o tym, że nadaje jej status nauki. „Pod pojęciem pedagogiki rozumiemy naukę o kształceniu, to znaczy teoretyczną podstawę rozstrzygania pytań dotyczących wychowania i nauczania"[239]. Ten motyw pedagogiki jako nauki obecny jest w rozważaniach Natorpa stale, co znajduje potwierdzenie już w roku 1894, kiedy po raz pierwszy opublikował dzieło zatytułowane *Religia w obrębie granic człowieczeństwa*... W jego podtytule zawarł autor postulat ugruntowania pedagogiki społecznej. Książka pomyślana jest w ten sposób, że Natorp najpierw analizuje rozumienie człowieczeństwa, na-

[236] G. L e h m a n n: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart 1943, s. 72.

[237] Zob. N. J e g e l k a: *Paul Natorp: Philosophie, Pädagogik, Politik*. Würzburg 1992, s. 21.

[238] P. N a t o r p: *Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und soziale Frage. Eine Rede.* Heilbronn 1894.

[239] P. N a t o r p: *Allgemeine Pädagogik in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. Marburg 1905, s. 1.

stępnie religii, a w dalszej kolejności próbuje je skonfrontować. Ostatecznie zaś stara się wyciągnąć wnioski, jakie wynikają dla pedagogiki społecznej, przy czym niezwykle interesująca jest sama konkluzja Natorpa dotycząca owej pedagogiki. Uznaje on bowiem, że „tematem wyższej pedagogiki jest wprowadzenie idei do rzeczywistości ludzkiego istnienia; nazywam ją p e d a g o g i k ą s p o ł e c z n ą"[240]. Wreszcie trzeba dodać, że motyw pedagogiki jako nauki pojawił się też w roku 1899, w wydanej w Stuttgarcie i zadedykowanej Rudolfowi Stammlerowi *Sozialpädagogik*..., a także w opublikowanej dziesięć lat później i następnie wielokrotnie wznawianej monografii poświęconej Pestalozziemu. I jedna, i druga rozprawa podejmuje kwestię ugruntowania pedagogiki, wpisując się tym samym w tradycję marburskiego filozofowania. I tak, na przykład w *Sozialpädagogik*... znajduje się rozdział poświęcony odróżnieniu krytyki poznania od psychologii[241], natomiast w monografii podejmującej problem życia i twórczości Pestalozziego rozdział drugi zawiera analizę pryncypiów jego pedagogiki[242].

W roku 1911, kiedy Cohen był jeszcze w Marburgu, w roku, w którym Edmund Husserl opublikował swój słynny artykuł *Filozofia jako nauka ścisła*, Paul Natorp wydał rozprawę zatytułowaną *Filozofia. Jej problem i jej problemy*..., której drugie, poprawione wydanie ukazało się w 1918 roku[243]. Książka stanowi swoistą syntezę doktryny marburskiej. Składa się z pięciu rozdziałów poświęconych kolejno filozofii, logice, etyce, estetyce i filozofii religii oraz psychologii. Praca wpisuje się w rozważania na temat naukowości filozofii podjęte przez Natorpa w *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, chociaż stopniowo coraz większej krytyce poddaje on stanowisko Cohena. Ostatecznie pretekstem do tego była mowa wygłoszona w berlińskim oddziale „Kant-Gesellschaft" po śmierci twórcy szkoły marburskiej[244]. Natorp podkreśla znaczenie systemu w filozofii Cohena i zauważa, że w pierwszej fazie filozofowania poszukiwał on systemu filozofii Kanta, a później — systemu filozofii. Odniesienie do systemu ma więc tu znaczenie fundamentalne i ocena dokonuje się również z perspektywy systemowej, na co zwraca uwagę Holzhey[245]. Przy okazji zresztą warto podkreślić, że interpretacja Holzheya stała się przedmiotem krytyki, z którą wystąpił Jürgen Stolzenberg[246]. Zarzucał on

[240] P. N a t o r p: *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*..., s. 86.

[241] P. N a t o r p: *Sozialpädagogik*..., s. 15—25.

[242] P. N a t o r p: *Pestalozzi. Sein Leben und seine Ideen*..., s. 35—84.

[243] P. N a t o r p: *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*. 2. verb. Aufl. Göttingen 1918.

[244] P. N a t o r p: *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*...

[245] Zob. H. H o l z h e y: *Cohen und Natorp*. Bd. 1..., s. 80.

[246] J. S t o l z e n b e r g: *Ursprung und System*..., s. 133—141.

Holzheyowi, że nie można znaleźć w dorobku Cohena tezy dotyczącej autozastosowania myślenia, to znaczy jego samopoznania i samougruntowania[247]. O tym, że kwestia jest niezwykle złożona, świadczą również uwagi Herty Mayerhofer, która podkreśla, że przedmiotem krytyki Stolzenberga jest nie tylko Holzheyowa interpretacja pryncypium źródła, lecz także ta, której autorami są Wolfgang Marx i Geert Edel[248].

Z tego, co dotychczas powiedziano, wynika, że problem rozumienia filozofii Natorpa w porównaniu ze sposobem, w jaki ujmował ją Cohen, a więc kwestia późniejszych odstępstw, okazuje się bardziej złożona, niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Zresztą złożony charakter swojej filozofii sam Natorp podkreśla w autobiografii, która również ma znaczenie dla analiz dotyczących jego odstępstwa od Cohena, gdyż pochodzi z roku 1921, a więc z okresu, kiedy to odstępstwo stało się faktem. W tym sensie autoprezentacja jest również świadectwem odejścia. „Wszystko, co dotąd mogłem przedstawić na temat logicznych podstaw nauk ścisłych, na temat Kartezjusza, idealizmu naukowego Platona, idealizmu etycznego Pestalozziego, społecznej, a także ogólnej teorii wychowania, religii ludzkości bądź jakiegokolwiek innego tematu, było tylko początkiem, fragmentem, przyczynkiem i niczym innym; całość, którą miałem wówczas przed oczyma, ledwo się przebijała. Dawałem — szelma daje więcej, niż ma — na pewno tylko tyle, ile dało się wydobyć z całości w relatywnie czystym rozgraniczeniu, w ściśle określonej abstrakcji"[249]. Zatem, co niezwykle istotne, podkreśla tu Natorp fragmentaryczność swych rozważań, uważa je za niedokończone, co znalazło wyraz w określeniu poznania jako wiecznego procesu (*fieri*) oraz w nazwaniu rzeczy samej w sobie pojęciem granicznym. „N i e s k o ń c z o n o ś ć zadania poznania — pisze Natorp w *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme* — zdaje się tym, co czyni niemożliwym znalezienie poszukiwanego zakończenia w jego ostatecznej, absolutnej jedności poznania"[250]. A nieco dalej stwierdza: „Nie ma żadnej wątpliwości: zadanie ludzkiego poznania jest nieskończone"[251]. Problem filozofii, a także problem logiki wiąże się jednak z przekonaniem Natorpa, że poszukują one jedności poznania, natomiast ta jedność może stanowić jedynie ostateczny rezultat wielości badań, będących następstwem wspólnego ich celu. Natorp jest jednak zdania, a zdaje się ono stanowić konsekwencję jego krytycyzmu, że wszystko można zredukować do logiki, i pisze: „Drogę filozofii, którą idę

[247] Zob. ibidem, s. 134.

[248] H. M a y e r h o f e r: *Der philosophische Begriff...*, s. 265—269.

[249] P. N a t o r p: *Selbstdarstellung*. In: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. von R. S c h m i d t. Bd. 1. 2. Aufl. Leipzig 1923, s. 168.

[250] P. N a t o r p: *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme*. 1. Aufl. ..., s. 8.

[251] Ibidem, s. 9.

i którą chciałbym iść — nazywam: »logika ogólna«"[252]. I można z całą odpowiedzialnością stwierdzić, że nie jest to pusta deklaracja, gdyż znajduje ona potwierdzenie w nieopublikowanych tekstach Natorpa, które jako pierwszy wydał drukiem Holzhey. Są wśród nich takie teksty, jak *Zu Cohens Logik* (1902), *Zu Cohens Logik. (Entwurf für „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften")* (1910), *Quantität und Qualität in Cohens Kantinterpretation* (1890), *Synthetische Einheit und Ursprung (aus einer „Einleitung zur Allgemeinen Logik")* (1914) i wreszcie *Zu Cohens Religionsphilosophie* (1915). Teksty te stanowią również dowód stopniowego odchodzenia od Cohenowskiego rozumienia filozofii. Całość dopełniają dwie książki, które ukazały się po śmierci Natorpa.

Świadomość odstępstw widocznych w doktrynie późnego Natorpa w stosunku do deklarowanej przez wielu jednomyślności z Cohenem ważna jest nie tylko z powodów historycznych, ale — a może przede wszystkim — z powodów problemowych. Punkt wyjścia rozważań tych dwóch niezwykle ważnych filozofów pierwszej połowy dwudziestego wieku określa bowiem doktryna Natorpa, a kwestia ta nie jest niestety do końca rozpoznana. Pierwszym z nich jest odsądzany od czci i wiary Nicolai Hartmann, uczeń marburczyków. Myślicielem, który szczególnie mocno akcentuje ten fakt, jest Joseph Klein. „Ontologia Hartmanna — pisze on — nie przedstawia niczego ponad próbę częściowego, albowiem tylko tak możliwego, przeprowadzenia kontynuowanego przez P. Natorpa programu kategorialnego ugruntowania wszelkiej filozofii"[253]. Z kolei Holzhey przywołuje polemikę, jaką wywołała praca Hartmanna *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, i przywołuje list Natorpa do Alberta Görlanda: „Co Pan — pisze tam Natorp — powie o książce Hartmanna? Wpadłem na to, że wielu osądziło ją jako rodzaj odszczepieństwa. Mimo to wydaje mi się, że on sam trochę się myli w ocenie stopnia oddalenia się od tego, czego się u nas, starców, nauczył. Mój »idealizm« zrozumiał jako subiektywizm. Czy rzeczywiście miał ku temu podstawy?"[254]. To ważne pytanie zyskuje nowy wymiar wówczas, gdy wykazuje się — co wyraźnie czyni Stolzenberg — związki Martina Heideggera z doktryną późnego Natorpa, wyrażające się w nawiązaniu do pracy wydanej już po śmierci Natorpa. Wprawdzie można mówić o dwóch książkach wydanych pośmiertnie przez syna — Hansa Natorpa, ale pierwsza ukazała się w rok po śmierci ojca i poświęcona była filozofii praktycznej[255], natomiast dru-

[252] P. N a t o r p: *Selbstdarstellung...*, s. 170.

[253] J. K l e i n: *Nicolai Hartmann und die Marburger Schule*. In: *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*. Hrsg. von H. H e i m s o e t h und R. H e i ß. Göttingen 1952, s. 124.

[254] H. H o l z h e y: *Cohen und Natorp*. Bd. 2..., s. 495.

[255] P. N a t o r p: *Vorlesungen über praktische Philosophie*. Erlangen 1925.

ga stanowiła spis wykładów poświęconych systematyce (*Vorlesungen über philosophische Systematik* oraz *Philosophische Systematik*), które Natorp wygłosił w Marburgu w semestrze letnim 1922 i 1923[256]. Druga książka zawiera mowę wygłoszoną przez Gadamera na Uniwersytecie w Marburgu z okazji przypadającej 24 stycznia 1954 roku setnej rocznicy urodzin Paula Natorpa oraz wprowadzenie autorstwa Hinricha Knittermeyera. Dlatego też trudno mówić o wpływie tej drugiej na filozofię Heideggera, ale z pewnością duże znaczenie miały dla niego wykłady z filozofii praktycznej. „Znaczenie — podkreśla Jürgen Stolzenberg — filozofii Paula Natorpa dla wykształcenia się teoretycznego samozrozumienia wczesnego Martina Heideggera da się udowodnić przede wszystkim w odniesieniu do projektu filozoficznej psychologii Natorpa"[257]. Dalsze rozważania na ten temat przekraczają ramy niniejszego opracowania. Dość powiedzieć, że jeszcze nie napisano książki systematycznie podejmującej związek Heideggera z neokantyzmem. Dość powiedzieć, że ów związek między ontologią w ujęciu późnego Natorpa i ontologią w rozumieniu Martina Heideggera dostrzega także Hermann Noack[258]. Dodatkowo — godna uwagi jest interpretacja Kanta w ujęciu Heideggera, który myśl autora *Krytyki czystego rozumu* ujmuje, postępując śladem Hansa Pichlera, a następnie Nicolaia Hartmanna. Warto jednak mieć na uwadze — co szczególnie mocno widać nie w odniesieniu do Heideggera, lecz właśnie do Hartmanna — że program, jaki przedstawił Natorp w *Philosophische Systematik*..., to program ontologii rozumianej jako analiza kategorialna.

Hans-Ludwig Ollig podkreśla, że odmienność późnego Natorpa od Cohena określają cztery motywy[259], a w dużej mierze swą ocenę zawdzięcza on niewielkiemu tekstowi najwybitniejszego ucznia marburczyków Ernsta Cassirera, opublikowanemu w „Kant-Studien" po śmierci Natorpa. Warto zresztą przy okazji podkreślić, że filozofia późnego Natorpa stanowi asumpt do późniejszej działalności Heideggera. „Dla oceny — pisze Ollig — późnej filozofii Natorpa ważne są dwie rzeczy. Po pierwsze należy uwzględnić fakt, że w późnej filozofii Natorpa mieszają się z sobą nierozdzielone momenty religijno-egzystencjalne i spekulatywne, po drugie, że podczas realizacji swego egzystencjalno-filozoficznego podejścia (*Ansatzes*) Natorp ciągle natrafia na granicę przedstawienia językowe-

[256] P. N a t o r p: *Philosophische Systematik. Aus dem Nachlaß hrsg. von Hans Natorp. Mit der Gedenkrede zum 100. Geburtstag von Hans-Georg Gadamer sowie mit Einleitung und textkritischen Anmerkungen von Hinrich Knittermeyer*. Hamburg 1958. (Nachdruck — Hamburg 2000).

[257] J. S t o l z e n b e r g: *Ursprung und System*..., s. 259—260.

[258] Zob. H. N o a c k: *Die Philosophie Westeuropas*..., s. 153.

[259] Zob. H.-L. O l l i g: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. 41.

go"[260]. Uwaga Hansa-Ludwiga Olliga rzuca światło na Martina Heideggera ontologię fundamentalną i ma ogromne znaczenie dla prób zrozumienia jego wysiłków antropologicznego ugruntowania filozofii idących na przekór neokantyzmowi. Nie jest to oczywiście równoznaczne ani z tym, że Heidegger jest tu oryginalny, gdyż ontologię uprawia wielu filozofów po neokantyzmie, ani też z tym, że sam Heidegger nie jest już neokantystą. To ostatnie potwierdził Ernst Cassirer podczas słynnej dysputy w Davos. Przy okazji warto wspomnieć, że sam Heidegger nie sprzyja ustaleniu swego związku z neokantyzmem, gdyż ani w dziele *Bycie i czas*, ani też w *Kant a problem metafizyki* nie padają nazwiska Natorpa i Rickerta.

Pierwszy ważny motyw ujawniający odstępstwo od Cohena dotyczy odejścia od idei naukowości, charakterystycznej dla twórcy szkoły marburskiej, co znalazło wyraz w przekonaniu, że bezpośrednim przedmiotem filozofii jest świat ducha, który w żaden sposób nie jest zapośredniczony. „Tym, czego on poszukuje, czego się domaga — pisze Ernst Cassirer we wspomnieniu pośmiertnym — jest tylko i wyłącznie odzyskanie bezpośredniego stosunku między filozofią a światem ducha"[261]. To wiąże się z drugim motywem, a mianowicie z przekroczeniem metody transcendentalnej i rozumieniem filozofii w szerszym kontekście życiowym. „Filozofia jest więc *namysłem*, a mianowicie namysłem *samego życia* nad niczym innym, jak właśnie nad sobą, nad życiem"[262]. Przekroczenie metody transcendentalnej oznacza jednocześnie, że przedmiotem refleksji nie są aprioryczne podstawy nauk szczegółowych, jak to było w ujęciu Cohena. Cassirer przywołuje list Fichtego do Jacobiego, w którym Fichte akcentuje przeciwieństwo filozofii i życia; w komentarzu do niego stwierdza: „W ten sposób filozofia chce być nadal »namysłem« — ale nie jedynie namysłem nad różnorodnością szczegółowych dyscyplin naukowych, których specyficzne pryncypia opanowała w jedności, lecz autonamysłem (*Rückbesinnung*) ducha nad samym sobą i własnym źródłem"[263]. Trzeci motyw wiąże się z zakwestionowaniem fundamentalnej dla metody transcendentalnej relacji podmiot — przedmiot. „Natorp próbował — przedstawia Ollig odmienność jego stanowiska — przeciwieństwo podmiot — przedmiot sprowadzić do pierwotnej jedności"[264]. I wreszcie motyw czwarty wiąże się z tym, że nie pyta Natorp o byt, lecz o sens. To pytanie stawia zarówno w autoprezentacji, jak i w *Philosophische Systematik*... Konsekwencją jest filozofia sprowadzająca się do sys-

[260] Ibidem, s. 42.

[261] E. Cassirer: *Paul Natorp. 24. Januar 1854—17. August 1924*. „Kant-Studien" 1925, Bd 30, s. 289.

[262] P. Natorp: *Philosophische Systematik*..., s. 2—3.

[263] E. Cassirer: *Paul Natorp*..., s. 290—291.

[264] H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus*..., s. 41.

temu kategorii, które — jak dzieje się to właśnie w tym ostatnim dziele — ujęte zostają jako funkcje. Warto jednak dodać, że Hans-Georg Gadamer, uczeń Natorpa, dostrzega więcej motywów stanowiących o odstępstwie Natorpa względem Cohena. Dość powiedzieć, że za taki motyw uważa na przykład sformułowany przez Natorpa program transcendentalnej psychologii[265]. Nie wchodząc głębiej w dyskutowane kwestie, zaznaczyć trzeba, że gdy mówi się o odstępstwach Natorpa od pierwotnej doktryny marburskiej, sformułowanej przez Hermanna Cohena, wówczas podkreśla się opuszczenie Marburga i udanie się twórcy szkoły do Berlina. Nie zmienia to jednak faktu, że w tym samym roku Natorp opublikował *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, a więc przedstawił program transcendentalnej psychologii odmienny od programu Cohena, a przecież dwa lata wcześniej opublikował *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Zmaganie się Natorpa z jednomyślnością względem Cohena ukazują losy tekstu *Zu Cohens Logik*. (*Entwurf für „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften")* z roku 1910, którego publikację Natorp wstrzymał po krytycznych uwagach Cohena i który został opublikowany dopiero w roku 1986 przez Helmuta Holzheya.

Współtwórca szkoły marburskiej z pewnością nie tyle neguje dorobek Hermanna Cohena, ile go modyfikuje. Jednym z istotnych elementów wyznaczających kierunek tych modyfikacji jest podkreślanie na każdym kroku nieskończonego charakteru poznania. I w zasadzie można uznać, że rację ma Stolzenberg, którego zdaniem rozumienie pojęcia syntetycznej jedności jako „ostatecznego prawa" pozwala też na osobliwą interpretację Platona[266]. To ważne również dlatego, że w gruncie rzeczy wywodzący się ze szkoły pozytywisty Laasa i mający klasyczne wykształcenie filologiczne Natorp zajmował się bardziej Platonem niż Kantem. Co więcej, a można to uznać wprost za szokujące w zestawieniu z faktem, że oto czytelnik ma do czynienia z drugim przedstawicielem jednej z dwóch najważniejszych szkół neokantowskich, Natorp nie zajmował się filozofią Kanta w takim stopniu, jak czynił to Cohen. „Paul Natorp — zauważa w tym kontekście Holzhey — nigdy nie przedstawił gruntowniejszej interpretacji Kanta, bądź to o charakterze komentarza, bądź też systematycznej rekonstrukcji"[267]. Ale też można sobie zadać pytanie: czy musiał?. Odpowiedź jest oczywista: nie, gdyż taką interpretację przedstawił Hermann Cohen.

---

[265] Zob. H.-G. G a d a m e r: *Die philosophische Bedeutung Paul Natorps*. In: P. N a t o r p: *Philosophische Systematik*..., s. XII.

[266] Zob. J. S t o l z e n b e r g: *Ursprung und System*..., s. 118.

[267] H. H o l z h e y: *Zu Natorps Kantauffassung*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*..., s. 135.

13.3. Ernst Cassirer

Problem stanowi próba umiejscowienia filozofii Cassirera — bardzo długo bowiem w Polsce Cassirer znany był jedynie jako autor, opublikowanej po raz pierwszy w roku 1977, książki *Esej o człowieku*[268], a więc pracy postrzeganej jako dzieło z zakresu filozofii kultury, co wiązało się z pominięciem jego związków ze szkołą marburską. Kiedy więc czyta się o Cassirerze jako autorze najbardziej znanego jego dzieła, trzytomowej *Filozofii form symbolicznych*[269], której trzeci tom nosi tytuł *Fenomenologia poznania*, zdaje się on fenomenologiem, filozofem kultury, ale z pewnością nie uczniem marburczyków. „Ponadto — podkreśla przy okazji owego redukowania Cassirera do fenomenologii Hariolf Oberer — bez skrupułów ignoruje się to, że Cassirer całe swoje życie zaliczał się do marburskiej szkoły neokantyzmu, a szczególnie w obszarze teorii poznania trzymał się ciągle »specyficznie krytycznego pojęcia subiektywności«"[270]. Tym bardziej warto odwołać się do fundamentalnej kwestii ostatecznego ugruntowania, jaka stanowi wyróżnik nawiązującego do Kanta i szkoły marburskiej Cassirera. Podkreślają to zgodnie interpretatorzy jego myśli, jak Wolfgang Marx[271], jak i Heinz Paetzold[272].

Uchodzący za najwybitniejszego ucznia marburczyków Ernst Alfred Cassirer urodził się 28 lipca 1874 roku we Wrocławiu, w żydowskiej rodzinie kupieckiej, jako czwarte dziecko Eduarda Cassirera (1843—1916) i jego żony Eugenie Cassirer z domu Siegfried (1848—1904)[273]. Po maturze podjął studia prawnicze w Berlinie, ale porzucił je na rzecz filozofii i teorii literatury. Poszukiwał swego miejsca, zaglądając do Lipska i Heidelbergu, ale znowu powrócił do Berlina, gdzie słuchał wykładów Simmela o Kancie, który zainteresował go książkami Cohena. W roku 1896 znalazł się w Marburgu i tam doktoryzował się 19 lipca 1899 roku

---

[268] E. Cassirer: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Tłum. A. Staniewska. Przedmowa B. Suchodolski. Warszawa 1998.

[269] E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 1: *Die Sprache*. Berlin 1923; Bd. 2: *Das mythische Denken*. Berlin 1925; Bd. 3: *Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin 1929.

[270] H. Oberer: *Transzendentalsphäre und konkrete Subjektivität...*, s. 117.

[271] W. Marx: *Cassirers Philosophie — ein Abschied von kantianisierender Letztbegründung?*. In: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Hrsg. von H.-J. Braun, H. Holzhey und E.W. Orth. Frankfurt am Main 1988, s. 75—88.

[272] H. Paetzold: *Ernst Cassirer zur Einführung*. Hamburg 1993, s. 13—21.

[273] Zob. D. Gawronsky: *Ernst Cassirer: His life and his work. A biography*. In: *The philosophy of Ernst Cassirer*. Ed. by P.A. Schilpp. Evanston 1949, s. 1—37; B. Andrzejewski: *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*. Poznań 1980, s. 13—23.

na podstawie pracy *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*[274]. Praca sygnowana jest jako wprowadzenie do książki poświęconej filozofii Leibniza, która została opublikowana w 1902 roku[275]. W tym samym roku (16 września) poślubił w Wiedniu swoją kuzynkę Antonelle Toni Bondy (1883—1961), której rodzicami byli Otto Bondy (1844—1928) oraz Julie Cassirer (1860—1914). Z tego związku urodziło się troje dzieci, a mianowicie Heinrich Walter Cassirer (1903—1979), Georg Eugen Cassirer (1904—1958) oraz Anna Elisabeth Appelbaum z domu Cassirer (1908—1998), żona słynnego pianisty Kurta Appelbauma (1906—1990). Po ślubie małżonkowie zamieszkali w Monachium, ale po roku powrócili do Berlina i Cassirer podjął się pracy nad monumentalnym dziełem dotyczącym problemu poznania w nauce i filozofii nowożytnej. Pierwszy tom ukazał się w 1906 roku[276], drugi zaś — rok później[277], chociaż Dimitry Gawronsky podkreśla, że obydwa były gotowe już w 1904 roku[278], a potwierdza to również żona Cassirera[279]. Trzeci tom opublikował autor w 1920 roku[280], natomiast czwarty wyszedł dopiero po jego śmierci, w roku 1950 po angielsku[281], a w roku 1957 ukazało się wydanie niemieckojęzyczne[282].

Pracę naukową podjął w roku 1906 na Uniwersytecie Berlińskim, gdzie za namową Cohena został docentem prywatnym, a podstawą habilitacji w stolicy był pierwszy tom *Das Erkenntnisproblem...*, chociaż sprawa nie była łatwa, gdyż marburskiemu rozumieniu poznania oraz rzeczy samej w sobie sprzeciwiali się zarówno Carl Stumpf, jak i Alois Riehl. W obronie Cassirera stanął zaś Wilhelm Dilthey, wypowiadając znamienne słowa: „(...) nie chciałbym być tym człowiekiem, o którym potomni

---

[274] E. Cassirer: *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Facultät der Universität Marburg*. Marburg 1899.

[275] E. Cassirer: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg 1902.

[276] E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 1. Berlin 1906.

[277] E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 2. Berlin 1907.

[278] Zob. D. Gawronsky: *Ernst Cassirer: His life and his work...*, s. 13.

[279] Zob. T. Cassirer: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Hildesheim 1981, s. 68 i nast. Książka stanowi nieocenione źródło informacji na temat filozofa.

[280] E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3: *Die nachkantischen Systeme*. Berlin 1920.

[281] E. Cassirer: *The problem of knowledge. Philosophy, science, and history since Hegel*. Transl. by W.H. Woglom and Ch.W. Hendel. New Haven 1950.

[282] E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 4: *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832—1932)*. Stuttgart 1957.

kiedyś powiedzą, iż odsunął Cassirera"[283]. Wykład habilitacyjny, zatytułowany *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, wygłosił Cassirer 26 lipca 1906 roku i na tej podstawie otrzymał *venia legendi*. W Berlinie pracował Cassirer do zakończenia pierwszej wojny światowej, a gdy w 1919 roku powstały dwa nowe uniwersytety, wówczas oba zaproponowały mu stanowisko profesora. Cassirer przyjął ofertę z Hamburga i 6 października 1919 roku objął stanowisko profesora zwyczajnego na Wydziale Humanistycznym. Z tą chwilą rozpoczął się niezwykle ważny, ale zarazem ostatni etap działalności Cassirera na ojczystej ziemi, zakończony brutalnie w roku 1933. Cassirer trafił do Hamburga jako młody uczony (miał wówczas 45 lat), posiadający bardzo znaczący dorobek. Już w roku 1910 ukazało się jego pierwsze systematyczne dzieło poświęcone pojęciu substancji i pojęciu funkcji, a więc będące próbą systematyzacji stanowiska marburskiego. Wprawdzie w tłumaczeniu polskim ze względów marketingowych zgubiło się w tytule słowo „pojęcie", ale ani to pierwszy przypadek, ani też jakieś szczególne przewinienie[284], albowiem tak jest też na przykład w tłumaczeniu angielskim, którego autorami są William Curtis Swabey oraz Marie Collins Swabey[285]. W roku 1916 wydano studium poświęcone pojęciom formy i wolności[286], które cieszyło się tak ogromną popularnością, że już dwa lata później — a właściwie rok, gdyż przedmowa do drugiego wydania sygnowana jest datą grudzień 1917 — opublikowano wydanie drugie[287]. W roku 1918 Cassirer ogłosił drukiem monografię poświęconą Kantowi[288], która po raz drugi ukazała się trzy lata później. Książka sygnowana była jako uzupełnienie wydawanej przez Cassirera edycji pism Kanta[289], jako dzieło stanowiące zamknięcie edycji i jej komentarz. Edycja ta, której współautorami byli Hermann Cohen,

[283] Zob.: B. Andrzejewski: *Animal symbolicum*..., s. 16; D. Gawronsky: *Ernst Cassirer: His life and his work*..., s. 17; T. Gassirer: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*..., s. 100.

[284] E. Gassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin 1910. (Tłumaczenie: Idem: *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*. Tłum. P. Parszutowicz. Kęty 2008).

[285] E. Gassirer: *Substance and function. Einstein's theory of relativity*. Transl. by W.C. Swabey and M.C. Swabey. Chicago—London 1923.

[286] E. Gassirer: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistgeschichte*. Berlin 1916.

[287] E. Gassirer: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistgeschichte*. 2. Aufl. Berlin 1918.

[288] E. Gassirer: *Kants Leben und Lehre*. Berlin 1918.

[289] E. Gassirer: *Kants Leben und Lehre*. In: *Immanuel Kants Werke*. In Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann, O. Schöndörffer herausgegeben von E. Gassirer. Bd. 11: *Ergänzungsband*. Berlin 1921.

Artur Buchenau, Otto Buek, Albert Görland, Benzion Kellermann, Otto Schöndörffer oraz Ernst Cassirer, ukazywała się najpierw w latach 1912—1922, a później w latach 1922—1923 w berlińskim wydawnictwie dalekiego kuzyna Brunona Cassirera (1872—1941).

Praca na nowo utworzonym Uniwersytecie w Hamburgu zaowocowała — o czym była już mowa — opublikowaniem trzytomowej *Filozofii form symbolicznych* oraz wielu innych ważnych książek, takich jak *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie...*[290], *Idee und Gestalt...*[291] czy *Die Begriffsform im mythischen Denken*[292]. W tym czasie Cassirer wypromował spore grono doktorów, spośród których pierwszym był Leo Strauss (1899—1973), który w roku 1921 obronił się na podstawie pracy traktującej o epistemologii Friedricha Heinricha Jacobiego, a w tym samym roku doktoryzowała się u Cassirera Gertrud Bing (1892—1964), która pomagała przyjacielowi Cassirera Fritzowi Saxlowi (1890—1948), po śmierci założyciela Biblioteki Warburga — dyrektorowi, w wywiezieniu jej z Hamburga do Londynu, a później była jej dyrektorką. Biblioteka Warburga była dla Cassirera ważnym miejscem — miejscem jego wykładów, prezentacji najnowszych osiągnięć. Wynikało to również z przyjaźni, jaka łączyła go z założycielem Instytutu i Biblioteki (Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg), którym był Abraham Moritz Warburg (1866—1929), znany jako Aby Warburg. To właśnie on w roku 1928 na łamach „Hamburger Fremdenblatt" opublikował apel zatytułowany: *Dlaczego Hamburg nie może dopuścić do utraty filozofa Ernsta Cassirera?* (*Warum Hamburg den Philosophen Ernst Cassirer nicht verlieren darf?*). Kolejnymi wypromowanymi przez Cassirera doktorami byli Edgar Wind (1900—1971), Joachim Ritter (1903—1974) oraz Erich Weill (1904—1977).

Od 17 marca do 6 kwietnia 1929 roku w szwajcarskim Davos, mieście, w którym Tomasz Mann (1875—1955) umieścił akcję *Czarodziejskiej góry* (1924), doszło do słynnej dysputy pomiędzy Cassirerem a Martinem Heideggerem. Najpierw odbyła się dysputa, a potem Heidegger opublikował rozprawę *Kant a problem metafizyki* (1929)[293]. Dyspucie w Davos przysłuchiwało się wielu znanych filozofów, ale również wielu studentów. Najbardziej może dziwić obecność Rudolfa Carnapa

[290] E. Cassirer: *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*. Berlin 1921. (Tłumaczenie: Idem: *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*. Tłum. P. Parszutowicz. Wstęp M. Tempczyk. Kęty 2006).

[291] E. Cassirer: *Idee und Gestalt. Goethe — Schiller — Hölderlin — Kleist. Fünf Aufsätze*. Berlin 1921.

[292] E. Cassirer: *Die Begriffsform im mythischen Denken*. Leipzig—Berlin 1922.

[293] E. Cassirer, M. Heidegger: *Wykłady i dysputa w Davos*. Tłum. A.J. Noras. „Edukacja Filozoficzna" 1994, nr 17, s. 7—26.

(1891—1970), który — o czym bardzo często się zapomina — doktoryzował się przecież pod kierunkiem Brunona Baucha. Ale byli tam również inni filozofowie niemieccy, jak Kurt Riezler (1882—1955), Eugen Fink (1905—1975), Herbert Marcuse (1898—1979), Karl Reinhardt (1886—1958), Ernst Kantorowicz (1895—1963), Karl Joël. Byli w Davos obecni francuscy uczeni, tacy jak Léon Brunschvicg (1869—1944), Emmanuel Lévinas (1906—1995). Na dysputę przybyli też socjologowie, tacy jak Werner Sombart (1863—1941) i Leopold von Wiese (1876—1969), germanista francuski Henri Lichtenberger (1864—1941) oraz profesor literatury francuskiej Louis Adolphe Terracher (1882—1955). Byli tam również Leo Strauss i Fritz Heinemann, wreszcie ci, którzy sporządzili protokół ze spotkania, czyli Joachim Ritter, Hendrik J. Pos (1898—1955) i Otto Friedrich Bollnow (1903—1991). Pos, urodzony w Amsterdamie Niemiec i późniejszy profesor tamtejszego Uniwersytetu, wspomina dysputę w pracy zbiorowej pod redakcją Paula Arthura Schilppa[294]. Przybył do Davos Erich Maria Remarque (1889—1970), a także Maurice de Gandillac (1906—2006) — do którego uczniów zaliczali się później Gilles Deleuze oraz Jacques Derrida — Ludwig Binswanger (1881—1966) i wreszcie urodzony w Katowicach jezuita Erich Przywara (1889—1972). Nie było w Davos Karla Löwitha (1897—1973) oraz Gerharda Krügera (1902—1972), którzy z braku pieniędzy pozostali w Marburgu. Dysputa od początku postrzegana była jako spór o neokantyzm, o jego rozumienie, a ściślej — o rozumienie Kanta. Ale sama dysputa, choć ujawniła różnice w rozumieniu filozofii, nie wpłynęła na zakończenie współpracy między Cassirerem a Heideggerem. Przyczyną ochłodzenia stosunków między dwoma wielkimi myślicielami była dopiero opublikowana na łamach „Kant-Studien" recenzja książki Heideggera pióra Cassirera[295]. Jeszcze w roku 1932 ukazała się praca poświęcona filozofii oświecenia[296] i potem nastąpił okres nazizmu. Cassirer lato 1933 roku spędził w Wiedniu i tam dostał list o przeniesieniu w stan spoczynku. Nie wrócił więc do Hamburga, tylko udał się za granicę. W latach 1933—1935 wykładał na Uniwersytecie w Oxfordzie, a w roku 1935 został powołany

[294] Zob. H.J. Pos: *Recollections of Ernst Cassirer*. In: *The philosophy of Ernst Cassirer...*, s. 61—72.

[295] E. Cassirer: *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation*. „Kant-Studien" 1931, Bd. 36, s. 1—26. (Tłumaczenie: Idem: *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*. Tłum. M. Bonecki, J. Duraj, P. Parszutowicz. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria" 2007, T. 16, s. 313—335). Warto też zwrócić uwagę na inną recenzję książki Heideggera. Zob. H. Levy: *Heideggers Kantinterpretation. Zu Heideggers Buch „Kant und das Problem der Metaphysik"*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur" 1932, Bd. 21, s. 1—43.

[296] E. Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1932.

na katedrę filozofii Uniwersytetu w Göteborgu, gdzie przebywał do 1941 roku. 2 czerwca 1939 otrzymał obywatelstwo szwedzkie, a 15 czerwca zrzekł się obywatelstwa niemieckiego. Latem 1941 roku Cassirer udał się z wykładami gościnnymi do Uniwersytetu w Yale i po roku zamierzał wrócić do Szwecji, ale rozwój działań wojennych spowodował, że pozostał w Stanach Zjednoczonych. W roku 1944 przeniósł się do Nowego Jorku (Columbia University) i tam przebywał do śmierci. Po opuszczeniu Niemiec Cassirer opublikował kilka wartych uwagi książek, a mianowicie *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*[297] oraz *Zur Logik der Kulturwissenschaften*[298]. Te książki ukazały się drukiem jeszcze w Szwecji. W Stanach Zjednoczonych wydano dwie ważne prace Cassirera, to znaczy *Esej o człowieku*[299] oraz *Mit państwa*[300]. Ernst Cassirer zmarł 13 kwietnia 1945 roku w drodze z uniwersytetu do domu, w wieku 71 lat.

Dla Cassirera, wiernego ucznia Hermanna Cohena, fundamentalnym problemem filozofii jest problem poznania, czemu daje wyraz już w pierwszym dziele, mającym charakter historyczny, chociaż czytelnik znajdzie tu wiele analiz o charakterze systematycznym. Jest to jednak zgodne z ujęciem historii filozofii zarówno przez nauczycieli Cassirera (Cohen i Natorp), jak i młodszych marburczyków (Hartmann i Heimsoeth, ale także Tatarkiewicz)[301]. Na interesujący fakt zwraca uwagę w swej rozprawie również Massimo Ferrari[302]. Otóż na okładce broszury Cassirera z roku 1906 (*Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes"*) podany jest inny podtytuł: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, wskazujący jej historyczny charakter. Można na

---

[297] E. Cassirer: *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*. Göteborg 1937.

[298] E. Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*. Göteborg 1942. (Tłumaczenie: Idem: *Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*. Tłum. P. Parszutowicz. Kęty 2011).

[299] E. Cassirer: *An essay on man. An introduction to a philosophy of human culture*. New Haven 1944. Wydanie niemieckie: E. Cassirer: *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*. Stuttgart 1960.

[300] E. Cassirer: *The myth of the state*. New Haven—London 1946. Wydanie niemieckie: E. Cassirer: *Vom Mythus des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Zürich—München 1949. Wydanie polskie: E. Cassirer: *Mit państwa*. Tłum. A. Staniewska. Warszawa 2006.

[301] Zob. na ten temat A.J. Noras: *Philosophiegeschichte als Problem der Marburger und Südwestdeutschen Neukantianer*. In: *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*. Hrsg. von Ch. Krijnen, A.J. Noras. Würzburg 2012, s. 115—139.

[302] Zob. M. Ferrari: *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie. Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*. Übers. von M. Lauschke. Hamburg 2003, s. 3.

niej bowiem przeczytać, że planowane jest wydanie *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Versuch einer systematischen Darstellung der Entwickelung der neueren Philosophie*[303]. Tymczasem ten historyczny aspekt został zarzucony — przynajmniej w podtytule — i ostatecznie podkreślono systematyczny charakter dzieła, gdyż podtytuł brzmiał: *Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Nie zmienia to jednak faktu, że Cassirer jest historykiem filozofii. Naturalnie, każdy z marburczyków pisze swoją historię filozofii, ale warto podkreślić, że ta autorstwa Cassirera ma ogromne znaczenie dla filozofii zarówno szkoły marburskiej, jak i samego autora.

Cassirer, podobnie jak Hermann Cohen, uznaje, że punktem wyjścia filozofii jest fakt nauki, który neokantyści marburscy wiążą z matematyką, a ściślej — z Galileuszem i Newtonem. Warto podkreślić raz jeszcze, że Cassirer dodatkowo początki te wiąże z Kartezjuszem, czemu daje wyraz już w swym doktoracie, który opublikowany samodzielnie, został następnie włączony do pracy o Leibnizu. Już tam Cassirer mówi o wewnętrznym związku myślenia filozoficznego i naukowego, chociaż później wiąże go z filozofią Kanta. To oczywista sprawa, skoro mowa o filozofii neokantowskiej, a więc filozofii ustalającej punktem wyjścia rozważań filozofię myśliciela z Królewca. „Treści Kantowskiej nauki — pisał Cassirer w drugim tomie *Das Erkenntnisproblem*... — nie stanowi Ja ani jego stosunek do przedmiotów zewnętrznych, lecz to, do czego się ona przede wszystkim odnosi, to znaczy prawidłowość (*Gesetzlichkeit*) i logiczna struktura d o ś w i a d c z e n i a"[304]. Problem wszakże polega na tym, że Cassirer odchodzi od nauki Cohena, kiedy rozważa konieczność zastosowania funkcjonalnych odniesień do analizy rzeczywistości zamiast analizy substancjalnej. Takie rozumienie wynika z faktu, że Cassirer mówi o dwóch typowych, głównych postaciach logiki[305], spośród których w nauce większą rolę powinno — jego zdaniem — odgrywać pojęcie funkcji, co wiąże się bezpośrednio z „niewydolnością" pojęcia w ujęciu substancjalnym. Ów niedoskonały charakter pojęcia wynika, zdaniem Cassirera, z niedoskonałości abstrakcji prowadzącej do jego powstania. Autor *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*... uznaje, iż problem abstrakcji można sprowadzić do tego, że za „podstawę wszelkiej »abstrakcji« uznawany jest

[303] Zob. E. G a s s i r e r: *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes"*. Gießen 1906.

[304] E. G a s s i r e r: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 2..., s. 521—522. W wydaniu trzecim zmiana polega na tym, że nie użyto zwrotu „treści", lecz „istotnej treści". Zob. E. G a s s i r e r: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 2. 3. Aufl. Berlin 1922, s. 662.

[305] Zob. E. G a s s i r e r: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*..., s. 11.

akt identyfikacji"[306]. Tymczasem chodzi o coś innego, a mianowicie o pokazanie słabości abstrakcji, która wyraża się w jej jednostronności, i o odwołanie się do pojęcia funkcji, które Cassirer wiąże z różnymi funkcjami kategorialnymi. „W rzeczywistości — pisze — są to bardzo różnorodne funkcje kategorialne, które tutaj zebrano jedynie pod jedną wspólną nazwą"[307].

Oczywiście, Cassirerowi chodzi początkowo o krytykę abstrakcji, ale już w związku z tym dochodzi stopniowo do krytyki stanowiska Hermanna Cohena. Wprawdzie jeśli idzie o matematykę, to Cassirer przypisuje jej rolę równie ważną, jak czynili to Cohen i Natorp, czemu daje wyraz w tekście stanowiącym recenzję publikacji Louisa Couturata (1868—1914) oraz Bertranda Russella (1872—1970)[308], chociaż powoli ujawniają się różnice w stosunku do poglądów nauczycieli. Skoro Cassirer odwoływał się do pojęcia funkcji i próbował za jego pomocą opisać rzeczywistość, to przecież analogicznie będzie postępował w matematyce. „Liczba — trafnie zauważa Bolesław Andrzejewski w odniesieniu do Cassirera — nie odzwierciedla zatem dla niego rzeczy lub stanów rzeczy, lecz oddaje tylko relacje między nimi. Zaznacza się tu również priorytet liczby porządkowej nad główną, ważniejsze są relacje niż człony tych relacji"[309]. Z krytyką abstrakcji wiąże się krytyka teorii odbicia *resp*. odwzorowania, co przy założeniu, że Cassirer za punkt wyjścia przyjmuje doktrynę szkoły marburskiej, stanowi o jego ewolucji w stronę symbolizmu. Ewolucja Cassirera, chociaż wynika jedynie z niedostatków neokantyzmu marburskiego, zasadza się na przekonaniu, że należy pozostać na stanowisku transcendentalizmu. Z takiego przeświadczenia wynika rozumienie przedmiotu poznania, ale także rozumienie realności. W pierwszym wypadku Cassirer pisze: „Zgodnie z ujęciem krytycznym, przedmiot nie jest absolutnym prawzorem (*Urbild*), któremu mniej lub bardziej odpowiadają nasze zmysłowe przedstawienia jako odwzorowania, lecz jest »pojęciem, w odniesieniu do którego nasze przedstawienia posiadają syntetyczną jedność«"[310]. Ale zarazem trudno się dziwić takiemu rozumieniu przedmiotu, skoro wynika ono z zakwestionowania ujęcia substancjalnego na rzecz ujęcia funkcjonalnego. „»Prawda« poznania — pisze w związku z tym

[306] Ibidem, s. 19.

[307] Ibidem, s. 21.

[308] Zob. E. Cassirer: *Kant und die moderne Mathematik. (Mit Bezug auf Bertrand Russells und Loius Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik)*. „Kant-Studien" 1907, Bd. 12, s. 1—49.

[309] B. Andrzejewski: *„Animal symbolicum"...*, s. 34.

[310] E. Cassirer: *O teorii względności Einsteina...*, s. 61. W oryginale czytamy: „Die »Wahrheit« der Erkenntnis wandelt sich aus einem bloßen Bildausdruck zum reinen Funktionsausdruck". E. Cassirer: *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie...*, s. 48.

autor — zmienia swój wyraz z czysto obrazowego na czysto funkcjonalny"[311]. Niemniej jednak ujawnia się tu również „marburskie" rozumienie realności, która nie ma nic wspólnego z jej rozumieniem potocznym. „Prawo — pisze Cassirer — jest realnością — to znaczy: realność należy myśleć jako myśl p o j ę c i o w ą, a nie jako naoczne, możliwe do unaocznienia przedstawienie; j a k o z n a k w a r t o ś c i w a ż n o ś c i p o z n a n i a i nic więcej"[312]. Warto jednak dodać na marginesie, że owo odchodzenie od neokantyzmu marburskiego jest tu bardzo złożone. Rację ma bowiem Bolesław Andrzejewski, który oceniając stanowisko Cassirera, stwierdza: „Był neokantystą i pozostał nim do końca, nawet pomimo stopniowego odchodzenia od niektórych założeń tego nurtu"[313].

Kiedy połączy się w jedno teorię poznania jako konstruowania przedmiotu (a nie jego odwzorowywania) i określone rozumienie rzeczywistości, wtedy z całą mocą ujawnia się problem reprezentacji. „W r a ż e n i e obiektu — pisze Cassirer w *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*... — i ten o b i e k t s a m występują oddzielnie: miejsce identyczności zajmuje stosunek reprezentacji. Wszelka nasza wiedza, tak jak może być zwieńczona sama w sobie, nie dostarcza nam nigdy samych przedmiotów, lecz tylko ich z n a k i i ich wzajemne odniesienia"[314]. A nieco dalej podkreśla: „Nasze wrażenia i przedstawienia są znakami, a nie o d w z o r o w a n i a m i (*Abblider*) przedmiotów"[315]. Tak właśnie Cassirer rozumie „rewolucję w sposobie myślenia", o której Kant mówił w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*. Rewolucja ta zmienia jednak, przynajmniej w ujęciu Cassirera, sposób patrzenia na rzeczywistość. Przedmiot nie jest czymś gotowym, lecz jest zadany — to prawda oczywista dla każdego marburczyka (chociaż Nicolai Hartmann w późniejszym okresie ją zakwestionuje). Cassirer za fundamentalne pryncypium myślenia krytycznego uznaje w związku z tym właśnie pryncypium prymatu funkcji nad przedmiotem, ale podkreśla, iż prymat ten wymaga ugruntowania. Ugruntowanie to ma się dokonać nie tylko w czystym myśleniu, lecz także w funkcji myślenia językowego, mityczno-religijnego i oglądu artystycznego. W ten sposób zostaje rozszerzony zakres krytyki, która nie jest już tylko Kantowską krytyką rozumu. „Krytyka rozumu — zaznacza Cassirer w *Philosophie der symbolischen Formen* — staje się przez

---

[311] Ibidem, s. 59.

[312] E. C a s s i r e r: *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*. „Kant-Studien" 1912, Bd. 17, s. 267.

[313] B. A n d r z e j e w s k i: *Wstęp*. W: E. C a s s i r e r: *Symbol i język*. Tłum. B. A n d r z e j e w s k i. Poznań 2004, s. 11.

[314] E. C a s s i r e r: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*..., s. 402.

[315] Ibidem, s. 404. Por. H. B u c z y ń s k a - G a r e w i c z: *Znak i oczywistość*. Warszawa 1981, s. 34—37.

to krytyką kultury"[316]. Zamysłem Cassirera jest więc rozszerzenie krytyki rozumu Kanta do krytyki kultury, ale przy tej okazji pojawia się problem tego rodzaju, że tak rozumiana filozofia kultury zawiera zarówno elementy kantowskie, jak i niekantowskie. Rzecz w tym, że nawet Cohen tak znacząco nie modyfikuje stanowiska Kanta[317].

Myślenie autora *Filozofii form symbolicznych* kieruje się teraz w stronę analizy różnorakich sposobów myślenia, co znalazło wyraz w trzytomowym dziele. Problem polega wszakże na tym, że analiza form symbolicznych nadal pozostaje analizą apriorycznych struktur poznania, wpisując się tym samym — wprawdzie w rozszerzony co do zakresu, ale jednak — w Kantowski transcendentalizm. Z tego właśnie powodu Cassirer pozostaje wierny nauce swych nauczycieli, a jego symbolizm jest jedynie modyfikacją ich sposobu rozumienia poznania. „Symbolizm — słusznie zauważa w tym kontekście Hanna Buczyńska — ustala i formułuje system warunków, które są niezbędne dla wyjaśnienia poznania"[318]. Ale też właśnie z tego powodu, że Cassirer jest znany przede wszystkim jako autor tekstów z zakresu filozofii kultury, pomija się najczęściej jego związek z neokantyzmem marburskim. Tymczasem już przeanalizowanie struktury trzytomowej *Filozofii form symbolicznych* pozwala dostrzec wyraźne marburskie afiliacje myśli jej autora, chociaż oczywiście wymaga to znajomości filozofii Hermanna Cohena. To bowiem twórca szkoły marburskiej — o czym była mowa — włączył w swe zainteresowanie szeroko rozumianą kulturę.

Filozofia form symbolicznych jest w ujęciu Cassirera refleksją nad formami kultury, przy czym u jej podstaw tkwi założenie niejednorodności świata kultury. „Nie są więc one — pisze o formach symbolicznych Cassirer — różnorodnymi sposobami, w których to, co w sobie rzeczywiste, objawia się duchowi, lecz są drogami, jakimi podąża duch w swych obiektywizacjach, to znaczy w swym samoobjawieniu"[319]. Takie ujęcie form symbolicznych nawiązuje do *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*..., gdyż to ostatnie ograniczało się jedynie do matematycznego przyrodoznawstwa. Tymczasem istnieją inne, obok nauki, formy symboliczne, tak jak istnieją inne sposoby kształtowania rzeczywistości, a wśród nich takie jak język, mit, religia, technika, prawo i moralność oraz sztuka i historia. Tę ostatnią uwzględnił dopiero w książce, o której powiada się, że

---

[316] E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 1: *Die Sprache*. 10. Aufl. Darmstadt 1994, s. 11.

[317] Zob. Th. Göller: *Kantische und nicht-kantische Elemente in Cassirers Begründung der Kulturphilosophie*. In: *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?*. Hrsg. von M. Heinz und Ch. Krijnen. Würzburg 2007, s. 167—183.

[318] H. Buczyńska: *Ernst Cassirer*. Warszawa 1963, s. 38.

[319] E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 1..., s. 9.

stanowi ostatni dokument szkoły marburskiej, a mianowicie w *Eseju o człowieku*[320], choć zarazem trudno czytelnikowi uwolnić się od wrażenia, że historia rozumiana tu jest idiokratycznie w znaczeniu Windelbanda. Formy symboliczne to jedynie różnorodne formy rozumienia świata, a człowiek poznający te formy to *animal symbolicum*, jak nazwał go Cassirer w *Eseju o człowieku*. „Wielcy myśliciele, którzy określali człowieka jako *animal rationale*, nie byli empirykami ani też nie było nigdy ich intencją dać nam empiryczną ocenę natury ludzkiej. Przy pomocy tej definicji wyrażali raczej podstawowy imperatyw moralny. Rozum jest bardzo wąskim i nie wystarczającym terminem, nie może więc objąć form kulturalnego życia człowieka w całym ich bogactwie i różnorodności. Wszystkie te formy jednak są formami symbolicznymi. Stąd zamiast określać człowieka jako *animal rationale*, powinniśmy określać go jako *animal symbolicum*. W ten sposób potrafimy wskazać na odrębność gatunkową człowieka i zrozumieć otwierającą się przed nim nową drogę do cywilizacji"[321].

Filozofia w ujęciu Cassirera staje się więc filozofią kultury, a spośród form symbolicznych najwięcej miejsca poświęca językowi. Na zagadnieniu tym autor skupia się w istocie w pierwszym tomie *Filozofii form symbolicznych*, a punktem wyjścia rozważań nad językiem czyni przekonanie, że „filozoficzne pytanie o źródło i istotę j ę z y k a jest w gruncie rzeczy tak stare, jak pytanie o istotę i źródło b y t u"[322]. Rozważania tomu drugiego ześrodkował Cassirer na myśleniu mitycznym, chociaż podkreśla, że część tych rozważań przedstawił wcześniej w ramach wykładów prowadzonych w Bibliotece Warburga. Problem myślenia mitycznego powrócił zresztą w ostatniej książce Cassirera, chociaż nie została opublikowana za jego życia (ostatnia praca, jaka ukazała się za życia autora, to jednak *Esej o człowieku*), a mianowicie w dziele *Mit państwa*. Również przedstawione tam rozważania Cassirer rozpoczyna od odpowiedzi na pytanie: co to jest mit?[323]. To ważne, gdyż także tutaj ujawnia się myśliciel krytyczny w znaczeniu, jakie krytycyzmowi nadał Kant. Wreszcie rozważania tomu trzeciego dotyczą poznania w jego wieloaspektowości, a zebrane zostały pod tytułem *Fenomenologia poznania*[324], co jest kolejnym dowodem na wieloznaczność terminu „fenomenologia". Warto dodać, że jeszcze inaczej niż Cassirer fenomenologię rozumie Nicolai Hartmann. Problem w tym, że dla wielu badaczy sam fakt, że ktoś mówi

---

[320] Zob. E. G a s s i r e r: *Esej o człowieku*..., s. 279—329.

[321] Ibidem, s. 70.

[322] E. G a s s i r e r: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 1..., s. 55.

[323] Zob. E. G a s s i r e r: *Mit państwa*... s. 13—63.

[324] E. G a s s i r e r: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 3: *Phänomenologie der Erkenntnis*. 10. Aufl. Darmstadt 1994.

o fenomenologii, nakazuje go zaliczyć do uczniów bądź zwolenników Husserla. Cassirer poznanie symboliczne analizuje przez pryzmat jego znaczenia dla konstytucji świata przedmiotowego.

Filozofia Cassirera ukazuje więc ostatecznie rzecz jedną: możliwość zastosowania transcendentalizmu Kanta do badania całej sfery kultury, co wprawdzie interesowało badeńczyków i marburczyków, ale udało się właśnie jemu. Jest to jednocześnie ten element, który pozwala wynieść go do miana jednego z najwybitniejszych umysłów dwudziestego wieku, a dodać należy, że dzieje się to w sposób w pełni uzasadniony. Dla rozważań dotyczących historii neokantyzmu filozofia kultury jest ważna również dlatego, że pokazuje możliwość wyjścia poza teorię doświadczenia czy też — szerzej — teorię wiedzy. Filozofia Cassirera jest ważna jeszcze z innego powodu, a mianowicie z powodu przypomnianego już spotkania z Heideggerem, do którego doszło w szwajcarskim kurorcie. Warto się do dysputy odnieść, gdyż jawi się ona jako zdarzenie niezwykle ważne dla losów neokantyzmu. Dysputa odbyła się na wiosnę 1929 roku, a więc w sytuacji, kiedy nie żyli już najwięksi neokantyści; Hermann Cohen umarł w roku 1918, Paul Natorp — w roku 1924 (w tym samym roku zmarł Alois Riehl). Nicolai Hartmann już odwrócił się od neokantowskiej redukcji filozofii do teorii poznania, gdyż osiem lat wcześniej opublikował dzieło dla wielu będące dowodem odejścia od doktryny swych nauczycieli. Chodzi o książkę *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, która ukazała się po raz pierwszy w roku 1921, a cztery lata później opublikowano wydanie drugie, rozszerzone[325].

Cassirer w Davos zaprezentował się jako 55-letni profesor Uniwersytetu w Hamburgu, który właśnie skończył swą trzytomową *Filozofię form symbolicznych*, a niebawem — od listopada 1929 do listopada 1930 roku miał zostać pierwszym pochodzenia żydowskiego rektorem niemieckiego uniwersytetu, to znaczy Uniwersytetu w Hamburgu. Cassirer, co chętnie podkreślają jego biografowie, należał do sfery bogatego kupiectwa, mającej poglądy liberalne. Inaczej — młodszy o piętnaście lat Heidegger, który w Davos wystąpił jako niespełna czterdziestoletni myśliciel, wywodzący się z klasy średniej. „W Davos — pisze o dyspucie Hendrik J. Pos, co w każdym razie może nieco dziwić — byłem obecny przy rozmowie, podczas której dwóch myślicieli odkryło swe duchowe pokrewieństwo"[326]. Zwyczajowo powiada się bowiem, że słuchacze mieli do czynienia z bitwą, a tymczasem — zdaniem naocznego świadka — w ogóle tak nie było. Jak zatem rzeczywiście miały się sprawy? Odpowiedź nie jest oczywiście jed-

[325] N. H a r t m a n n: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4. Aufl. Berlin 1949.

[326] H.J. P o s: *Recollections of Ernst Cassirer...*, s. 65.

noznaczna. Z jednej strony nie wolno zapominać o ważnej kwestii, na którą zwraca zresztą uwagę Kurt Walter Zeidler. Chodzi o to, że w trakcie dysputy w Davos występował w tle, nienazwany z imienia, bardzo ważny neokantysta, mianowicie Paul Natorp. „Spekulatywne pytanie Natorpa — pisze Zeidler, mając na myśli pytanie o możliwość zawężenia tego, co logiczne, do tego, co indywidualne — stanowi wspólny punkt odniesienia w dyspucie między jego uczniem Cassirerem a jego urzędowym kolegą z Marburga Heideggerem. Naturalnie, wspólny punkt odniesienia, który każdy z przeciwników rozwiązuje na swój sposób"[327]. Z drugiej strony warto podkreślić, że w Davos wydarzyło się coś szczególnego i przysłuchujący się dyspucie mieli tego pełną świadomość. „Debata między Heideggerem a Cassirerem — pisze Peter Eli Gordon — jest często wspominana jako decydujący moment w historii kontynentalnych idei"[328]. Moment jest rzeczywiście szczególny, gdyż rok 1924, w którym świętowano 200. rocznicę urodzin Kanta, ogłoszono „rokiem epokowym" — jak uczynił tak Hans Wagner. W filozofii niemieckiej tamtego czasu dostrzeżono symptomy kryzysu związanego z końcem neokantyzmu i wprawdzie dają się słyszeć pojedyncze głosy nawołujące do przedsięwzięcia jakichś kroków w związku z kryzysem, ale jeszcze długo przyjdzie poczekać na symptomy wyjścia z kryzysu. Neokantyści, poza Heinrichem Rickertem, już nie żyją, a ich uczniowie, tacy jak Nicolai Hartmann, Karl Jaspers czy właśnie Martin Heidegger, poszukują możliwości dalszego filozofowania, choć uznają konieczność dokonania zmian w sposobie pojmowania filozofii względem swych neokantowskich nauczycieli. To ważna konstatacja, gdyż — posługując się językiem komentarza sportowego — można powiedzieć, że mając na uwadze sytuację filozofii neokantowskiej, Cassirer w sporze o filozofię stał na z góry straconej pozycji. Rok 1929 z pewnością nie był już czasem neokantyzmu.

13.4. Nicolai Hartmann

Nicolai Hartmann urodził się 20 lutego 1882 roku w Rydze, jako syn Carla Augusta Hartmanna (1848—1890) i Helene Hackmann (1854—1938)[329]. Uczęszczał do niemieckojęzycznego gimnazjum w Sankt

[327] K.W. Z e i d l e r: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie...*, s. 36.

[328] P.E. G o r d o n: *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. Harvard 2010, s. 2.

[329] Na temat życia Hartmanna pisze więcej Wolfgang Harich. Zob.: W. H a r i c h: *Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung*. Hrsg. von M. M o r g e n s t e r n. Würzburg

Petersburgu (1897—1902), a po jego skończeniu podjął studia medyczne w Dorpacie (obecnie Tartu). Po roku powrócił do Sankt Petersburga, gdzie studiował filologię klasyczną i filozofię, słuchając między innymi wykładów wybitnego znawcy neokantyzmu, ucznia Kunona Fischera, Alexandra Iwanowitscha Wwedenskiego (1856—1925) oraz Mikołaja Łosskiego[330]. Wybuch rewolucji 1905 roku spowodował, że Hartmann, jak wielu Rosjan, udał się do Niemiec, do najbardziej znanego niemieckiego uniwersytetu, a mianowicie do Marburga. W roku 1907 doktoryzował się na podstawie rozprawy *Das Seinsproblem in der griechischen Philosophie vor Plato*, która dwa lata później została włączona do książki *Platos Logik des Seins*[331]. W tym samym 1909 roku habilitował się na podstawie pracy *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik...*[332]. W roku 1911 poślubił Alice Stephanitz, z którą miał córkę Dagmar (ur. 1912). Po 15 latach małżeństwa rozwiódł się. Lata 1914—1918 Hartmann spędził na froncie, zwłaszcza jako tłumacz i oficer łączności, przebywając najdłużej w Bytowie (Bütow), a później w Słupsku (Stolp). Po powrocie do Marburga otrzymał w roku 1919 stanowisko privatdozenta, a w roku 1920 — profesora nadzwyczajnego i wreszcie w roku 1922 — profesora zwyczajnego. W roku 1921 ukazała się książka, o której powiada się, że stanowi zerwanie ze szkołą marburską, choć kwestia ta nie jest jednoznaczna, a mianowicie wspomniany już *Zarys metafizyki poznania*[333]. W roku 1925 ukazało się jego drugie wydanie rozszerzone o część piątą — *Die Erkenntnis idealer Gegenstände*. (*Erweiterung der Aporie und Theorie der apriorischen Erkenntnis*). To niezwykle ważne, bo w rok później ukazała się po raz pierwszy jego *Etyka*[334], co wiąże się z jeszcze innym faktem, a mianowicie z powołaniem Hartmanna do Kolonii, gdzie pracował z Maxem Schelerem. W roku 1929 Hartmann ożenił się z Fridą Rosenfeld (1902—1988) i z tego

2000, s. 1—33; M. Morgenstern: *Nicolai Hartmann zur Einführung*. Hamburg 1997, s. 14—28.

[330] Zob.: *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*. Hrsg. von F. Hartmann, R. Heimsoeth. Bonn 1978, s. 106; W. Harich: *Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung...*, s. 4—5. Na temat rosyjskiego neokantyzmu zob.: M. Łossk i: *Historia filozofii rosyjskiej*. Tłum. H. Paprocki. Kęty 2000, s. 183—191; L. Stołowicz: *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk 2008; N. Dmitreva: *Russkoe neokantianstvo: „Marburg" v Rossii. Istoriko-filozofskie očerki*. Moskva 2007.

[331] N. Hartmann: *Platos Logik des Seins*. Berlin 1909.

[332] N. Hartmann: *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik. Nach den ersten zwei Büchern des Euklidkommentars*. Gießen 1909.

[333] N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1921. (Tłumaczenie: Idem: *Zarys metafizyki poznania*. Tłum. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski. Przedmowa B. Baran. Warszawa 2007).

[334] N. Hartmann: *Ethik*. Berlin 1926.

małżeństwa urodził się syn Olaf (ur. 1930) oraz córka Lise (ur. 1932). W roku 1931 Hartmann został powołany do Berlina, a w roku 1945 — do Getyngi. Tam zmarł 9 października 1950 roku.

Hartmann pozostawał początkowo pod wpływem doktryny szkoły marburskiej, a programowe zerwanie dokonało się w roku 1921, kiedy mówił o metafizyce, której marburczycy nie uznawali. Ale warto też przypomnieć uwagę Wolfganga Röda, który podkreśla, że niekoniecznie trzeba mówić o odwrocie Hartmanna od kantyzmu. „Ontologiczny sposób myślenia Hartmanna — stwierdza Röd — rozwijał się w rozprawie z kantyzmem, którego jednak bynajmniej całkowicie nie odrzucił"[335]. Problem wszakże wymaga jeszcze precyzyjniejszego sformułowania: Hartmann nie mówi o odwrocie od Kanta wtedy, kiedy mówi o odwrocie od neokantyzmu marburskiego. Ten wybitny uczeń marburczyków zrywa z jednostronnością ich neokantyzmu, który Kanta interpretuje w duchu teoriopoznawczym, a filozofii myśliciela z Królewca nadaje charakter ontologiczny, antycypując tym samym rozważania zawarte w *Sein und Zeit* Heideggera. Dlatego też Hartmann, podobnie jak Heidegger, jest postneokantystą, chociaż początkowo pozostaje pod wpływem swoich nauczycieli, neokantystów marburskich (tak jak Heidegger pod wpływem Rickerta i Laska). Hartmann po opublikowaniu *Etyki* został tryumfalnie ogłoszony fenomenologiem — przyczynił się do tego Max Scheler — który w przedmowie do trzeciego wydania swego *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*... (1927) podkreśla, że Hartmannowskie analizy stanowią rozwinięcie jego analiz. Tymczasem Hartmann wydaje rozprawę poświęconą zagadnieniu dania realności bądź też faktyczności[336], a następnie cztery tomy swej ontologii zatytułowane: *Zur Grundlegung der Ontologie*[337], *Möglichkeit und Wirklichkeit*[338], *Der Aufbau der realen Welt*...[339] i wreszcie *Philosophie der Natur*...[340], które ukazują raczej związek jego myślenia z neokantyzmem (a ściślej — z postneokantyzmem) niż z fenomenologią. W roku 1933 Hartmann opublikował pracę na temat bytu duchowego, która — paradoksalnie — jest jego najczęściej czytaną

---

[335] W. R ö d: *Die Renaissance der Ontologie*. In: *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von W. R ö d. Bd. 12: H. H o l z h e y, W. R ö d: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts*. 2: *Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. München 2004, s. 282.

[336] N. H a r t m a n n: *Das Problem der Realitätsgegebenheit*. Berlin 1931.

[337] N. H a r t m a n n: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin—Leipzig 1935.

[338] N. H a r t m a n n: *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlin 1938.

[339] N. H a r t m a n n: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin 1940.

[340] N. H a r t m a n n: *Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre*. Berlin 1950.

książką[341], a popularność podejmowanej przez Hartmanna problematyki przełożyła się na wzrost frekwencji na wykładach. Nigdy bowiem, ani przedtem, ani potem, wykłady te nie cieszyły się taką popularnością, jak wtedy, kiedy referował zagadnienia opisane w pracy z roku 1933. Pośmiertnie opublikowano dzieło poświęcone myśleniu teleologicznemu[342], Hartmannowską estetykę[343] oraz wprowadzenie do filozofii[344]. Całości dopełnia dzieło z zakresu historii filozofii, które stanowi poniekąd alternatywę dla klasycznej rozprawy Richarda Kronera *Von Kant bis Hegel* i opublikowane zostało w dwóch częściach[345], a także wydane drukiem już po śmierci Hartmanna w trzech tomach pisma mniejsze[346].

Kim był Nicolai Hartmann i jaki jest jego stosunek do szkoły marburskiej, z której się niewątpliwie wywodzi? Władysław Tatarkiewicz, przyjaciel Hartmanna z Marburga, który niestety na pogrzeb Hartmanna nie mógł pojechać, gdyż w czasach zimnej wojny nie otrzymał paszportu, podkreśla jego wielkość wówczas, gdy wspomina swoje studia w pięknym heskim miasteczku. „Jakby potwierdzeniem wspólnego frontu było, że doktoraty profesorowie przeprowadzali wspólnie. Doktoratów było zresztą niewiele; mój był pierwszym po czterech latach przerwy, poprzednim doktorem marburskim był sławny Nicolai Hartmann"[347]. Warto na marginesie dodać, że Tatarkiewicz się myli, przynajmniej w świetle uwag poczynionych przez Ulricha Siega. Uznaje on bowiem, że między Hartmannem (nie można ustalić terminu jego promocji doktorskiej, gdyż zaginęła dokumentacja, ale egzamin doktorski odbył się 27 lipca 1907 roku), a Tatarkiewiczem (16 marca 1910) był jeszcze ktoś trzeci, a mianowicie Franz Rademaker, którego promocja odbyła się 25 marca 1908 roku, a więc prawie równo dwa lata przed Tatarkiewiczem. Rademaker doktoryzował się na podstawie rozprawy zatytułowanej *Kants Lehre vom innern Sinn in der „Kritik der reinen Vernunft"*[348].

---

[341] N. H a r t m a n n: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin 1933.

[342] N. H a r t m a n n: *Teleologisches Denken*. Berlin 1951.

[343] N. H a r t m a n n: *Ästhetik*. Berlin 1953.

[344] N. H a r t m a n n: *Wprowadzenie do filozofii. Autoryzowany zapis wykładu wygłoszonego w semestrze letnim 1949 roku w Getyndze*. Tłum. A.J. N o r a s. Warszawa 2000.

[345] N. H a r t m a n n: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Bd. 1: *Fichte, Schelling und die Romantik*; Bd. 2: *Hegel*. Berlin 1923—1929.

[346] N. H a r t m a n n: *Kleinere Schriften*. Bd. 1: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Berlin 1955; Bd. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin 1957; Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958.

[347] W. T a t a r k i e w i c z: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*..., s. 7.

[348] F. R a d e m a k e r: *Kants Lehre vom innern Sinn in der „Kritik der reinen Vernunft"*. Berlin 1908.

Herbert Schnädelbach jest z kolei zauroczony faktem, że Wolfgang Stegmüller (1923—1991) wysoko cenił Hartmanna. „Wraz z filozofią N. Hartmanna — napisał ten wyznawca filozofii analitycznej w swej znanej historii filozofii współczesnej — wkraczamy znowu w świat trzeźwych, obiektywno-rzeczowych badań, wykraczających poza jaźń człowieka i poszukujących ujęcia kosmosu bytu w taki sposób, w jaki ukazuje się on ograniczoności ludzkiej mocy poznawczej"[349]. Z kolei wspomniany Herbert Schnädelbach podkreśla — podobnie jak czyni to Ernst von Aster — fakt, że Hartmann wyszedł z neokantyzmu marburskiego, i nazywa go „najbardziej znaczącym renegatem marburskiego neokantyzmu"[350]. Ta niezwykle uroczo brzmiąca uwaga Schnädelbacha ma wszakże jedną słabość: chyba nie do końca jest uzasadniona. Ciekawa jest również inna uwaga Schnädelbacha: „Jeżeli z dzisiejszej perspektywy porównamy ontologię Nicolaia Hartmanna z Heideggerowską, musimy powiedzieć, że Hartmann wprawdzie określał swoją epokę, ale jej — jak Heidegger — nie *stworzył*"[351]. Natomiast w odniesieniu do stanowiska Stegmüllera zauważa Schnädelbach w przypisie: „Por. też zorientowane na analizę lingwistyczną »uczczenie« Nicolaia Hartmanna przez Wolfganga Stegmüllera"[352]. Owo uczczenie Hartmanna przez Stegmüllera rzeczywiście może dziwić, chociaż niewątpliwie godne uwagi jest właśnie to, że ontologię Hartmanna należy bezwzględnie czytać w świetle transcendentalizmu neokantowskiego. Takie jest fundamentalne przesłanie książki Reinholda Breila[353] i dodać należy, że jest ono w pełni uzasadnione. Z kolei Wolfgang Röd podkreśla, że „najbardziej wpływowym reprezentantem myślenia ontologicznego w pierwszej połowie XX wieku był Nicolai Hartmann (...)"[354]. Ernst von Aster zalicza Hartmanna do obiektywistyczno-realistycznego kierunku fenomenologii[355], a I.M. Bocheński stwierdza: „Nicolai Hartmann (1882—1950) jest bez wątpienia jedną z najbardziej znaczących postaci dwudziestego wieku. (...) Wywodzi się ze szkoły marburskiej i jego wczesne pisma poświadczają jeszcze ducha tego idealistycznego nurtu"[356].

[349] W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Bd. 1. 6. Aufl. Stuttgart 1978, s. 343.

[350] H. Schnädelbach: *„Erkenntnis der Erkenntnis"? Eine Verteidigung der Erkenntnistheorie*. In: Idem: *Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen 3*. Frankfurt am Main 2000, s. 165.

[351] H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 331.

[352] Ibidem, s. 420, przypis 812.

[353] R. Breil: *Kritik und System. Die Grundproblematik der Ontologie Nicolai Hartmanns in transzendentalphilosophischer Sicht*. Würzburg 1996.

[354] W. Röd: *Die Renaissance der Ontologie...*, s. 281.

[355] Zob. E. von Aster: *Die Philosophie der Gegenwart*. Leiden 1935, s. 83 i nast.

[356] I.M. Bocheński: *Europäische Philosophie der Gegenwart*. 2. Aufl. Bern—München 1951, s. 218.

Odpowiedź na pytanie o stosunek Hartmanna do neokantyzmu marburskiego nie jest jednoznaczna, tym bardziej że odejście od nauki marburskich nauczycieli dokonuje się stopniowo, a i tak trudno mówić o owym odejściu jednoznacznie[357]. Joseph Klein uznaje Hartmanna za marburczyka *par excellence:* „Filozofia marburczyków — stwierdza — zaczęła się jako krytyka nauki, a filozofia jako nauka jest motywem, który nieustannie pobrzmiewał w życiu N. Hartmanna jako jej główna cecha"[358]. Co więcej, w ujęciu Kleina Hartmann jest więc kontynuatorem filozofii szkoły marburskiej, filozofii wyrażonej w sformułowaniu Natorpa: „Ontologia Hartmanna przedstawia ni mniej, ni więcej jak próbę częściowego, tak bowiem jedynie możliwego, przeprowadzenia wyrażanego ciągle przez P. Natorpa programu kategorialnego ugruntowania wszelkiej filozofii"[359]. Z kolei Helmut Holzhey powołuje się na pierwsze zdanie *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, które brzmi: „Poniższe rozważania wychodzą z założenia, że poznanie nie jest stwarzaniem, wytwarzaniem czy też tworzeniem przedmiotu, jak chce nas uczyć idealizm dawnego i nowego nurtu, lecz ujmowaniem czegoś, co jest także przed wszelkim poznaniem i istnieje niezależnie od niego"[360]. Mając na względzie to zdanie, Holzhey pisze „o programowym rozgraniczeniu (filozofii Hartmanna — AJN) w odniesieniu do stanowiska Cohena, które wcześniej sam podzielał"[361]. Ale też przywołuje Holzhey reakcję Natorpa na książkę Hartmanna — wyrażoną w liście do Alberta Görlanda z 30 grudnia 1921. „Co Pan powie o książce Hartmanna? Wpadłem na to, że wielu osądziło ją jako rodzaj odszczepieństwa. Mimo to wydaje mi się, że on sam trochę się myli w ocenie stopnia oddalenia się od tego, czego się u nas, starców, nauczył. Mój »idealizm« zrozumiał jako subiektywizm. Czy rzeczywiście miał ku temu podstawy?"[362]. Holzhey podkreśla, że należy to wiązać z innym stwierdzeniem Natorpa, który dwa lata wcześniej podał taką charakterystykę Hartmanna: „Jest on uczniem marburskim, ale nigdy nie odnalazł się w jakimkolwiek nurcie szkoły. Cohen zawsze się martwił, że całkowicie się od nas odwróci. Ja się tego nie obawiałem, a jeszcze mniej — faktu, że się do niego przywiąże. Rickert i Husserl cenili go bardzo wysoko. Jego książka o Platonie i habilitacja o Proklosie są już daleko za nim. Jego doskonałe i przenikliwe artykuły w »Logos« i »Kant-Studien« pokazują intensywną pracę, jednakże pracował szczególnie mocno histo-

[357] Zob. A.J. N o r a s: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wyd. 2. Katowice 2005, s. 219—225.

[358] J. K l e i n: *Nicolai Hartmann und die Marburger Schule...*, s. 106.

[359] Ibidem, s. 124.

[360] N. H a r t m a n n: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4. Aufl. ..., s. 1.

[361] H. H o l z h e y: *Cohen und Natorp*. Bd. 1..., s. 41, przypis.

[362] H. H o l z h e y: *Cohen und Natorp*. Bd. 2..., s. 495.

rycznie. Jeśli od kogokolwiek, to właśnie od niego, oczekuję poważnego osiągnięcia"[363]. Stanowisko Natorpa ukazuje więc rozbieżności w postrzeganiu filozofii Hartmanna przez twórców szkoły marburskiej, a mianowicie Cohena i Natorpa.

Manfred Brelage i Hans-Dieter Häußer są przekonani o konieczności bezwzględnego patrzenia na filozofię Hartmanna przez pryzmat transcendentalizmu, w świetle neokantyzmu marburskiego, a dokładniej: zrywania z tradycją marburską. Takie spojrzenie łączy się ściśle z przekonaniem o nieustannej ewolucji transcendentalizmu i związanej z nią ewolucji filozofowania Hartmanna. Brelage podkreśla, że w latach dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku Hartmanna uznawano za „tego, który właściwie przezwyciężył filozofię transcendentalną w jej neokantowskiej i fenomenologicznej formie"[364]. Z kolei Häußer wyraża przekonanie, że Hartmann jest przykładem przezwyciężenia neokantyzmu marburskiego, ale tendencje do jego rozpadu widoczne były już dużo wcześniej i odzwierciedlały się w tym, że „przede wszystkim kwestionowano likwidację problemu bytu"[365]. Jeśli idzie o teksty Hartmanna z czasów marburskich, to pamiętać trzeba o kilku artykułach, spośród których najważniejszy jest tekst *Systembildung und Idealismus* z roku 1912, po raz pierwszy zamieszczony w księdze jubileuszowej dla Hermanna Cohena[366]. Ważny jest również tekst z roku 1909 poświęcony historii filozofii[367] oraz artykuł z 1912 roku podejmujący problem metody systematycznej[368]. Kolejne ważne teksty Hartmanna to rozprawa *Philosophische Grundfragen der Biologie* z 1912 roku[369], artykuł *O poznawalności tego, co aprioryczne* zamieszczony pierwotnie w „Logos" z 1914 roku[370], następnie opublikowany w „Kant-Studien" artykuł, podejmujący problem rzeczywistości lo-

[363] H. H o l z h e y: *Cohen und Natorp*. Bd, 1..., s. 41—42, przypis.

[364] M. B r e l a g e: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 157.

[365] H.-D. H ä u ß e r: *Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformationen des kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus*. Bonn 1989, s. 185.

[366] N. H a r t m a n n: *Systembildung und Idealismus*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 3..., s. 60—78.

[367] N. H a r t m a n n: *Zur Methode der Philosophiegeschichte*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 3..., s. 1—22.

[368] N. H a r t m a n n: *Systematische Methode*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 3..., s. 22—60. (Tłumaczenie: I d e m: *Metoda systematyczn*a. Tłum. A. M o r d k a. W: *Neokantyzm badeński i marburski*..., s. 325—362).

[369] N. H a r t m a n n: *Philosophische Grundfragen der Biologie*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 3..., s. 78—185.

[370] N. H a r t m a n n: *Über die Erkennbarkeit des Apriorischen*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 3..., s. 186—220.

gicznej i ontologicznej[371], oraz kolejny tekst z „Kant-Studien", który — podobnie jak pierwszy z wymienionych — również zawiera symptomy zerwania z neokantyzmem marburskim. Chodzi o artykuł podejmujący problem możliwości przeprowadzenia dowodu prawa przyczynowego[372]. Wszystkie wymienione teksty uznać można za należące do tak zwanego okresu przejściowego, jak pisze Wolfgang Harich[373], a okres ten kończy się wydaniem *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*.

Mimo to analizę odstępstwa Nicolaia Hartmanna od neokantyzmu szkoły marburskiej należałoby rozpocząć od jeszcze innego, bardzo krótkiego tekstu, który wprawdzie został napisany nieco później, bo z okazji 200. rocznicy urodzin Kanta, ale który można uznać za deklarację programową Hartmanna. Tekst, o którym mowa, pokazuje mianowicie, że właściwe odczytanie Kanta musi się — zdaniem Hartmanna — wiązać z zerwaniem z neokantyzmem. „Nie ulega wątpliwości, że ponownie zmierzamy ku nowej metafizyce. (...) Jeśli filozofia naszych czasów stoi pod znakiem nowej metafizyki, to w jakim stosunku do nas pozostaje filozofia Kanta? Czyż dzieło jego życia nie jest krytyką metafizyki? Czyż z góry nie jest to destrukcyjne dla naszego początku? Gdyby krytyka czystego rozumu była rzeczywiście tym, co ciągle dostrzegał w niej dawny kantyzm i neokantyzm, a więc ograniczeniem ludzkiego poznawania do poznania granic ludzkiego poznawania, to rzeczywiście byłaby albo ona destrukcyjna dla nas, albo my bylibyśmy destrukcyjni dla niej. Nigdy nie mogłoby to znaczyć: »Kant i my«, lecz tylko »Kant albo my«"[374]. Hartmann wyraża zatem przekonanie, że wiek dziewiętnasty nie odczytał Kanta właściwie, a zatem okazuje się, że jego filozofia nie jest krytyką neokantyzmu marburskiego, lecz krytyką całego neokantyzmu. Hartmann podkreśla, że właściwym powołaniem Kanta była krytyka dawnej metafizyki, a nie metafizyki w ogóle, jak powszechnie uważano. To zaś wystarczyło Hartmannowi do tego, by wskazać konieczność przejścia od neokantyzmu do Kanta, a następnie do jego własnego rozumienia metafizyki (i ontologii, gdyż Hartmann wprowadza rozróżnienie między tymi dwoma dziedzinami filozofii). Tym bardziej, że — jak zauważa — „Kantowska »krytyka« jest tylko początkiem"[375]. Z tego początku wynika dla Hartmanna program krytycznej ontologii, który realizował całe życie. Można za-

---

[371] N. H a r t m a n n: *Logische und ontologische Wirklichkeit*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 3..., s. 220—242.

[372] N. H a r t m a n n: *Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 3..., s. 243—267.

[373] Zob. W. H a r i c h: *Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung*..., s. 7.

[374] N. H a r t m a n n: *Kant und die Philosophie unserer Tage*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 3..., s. 339.

[375] Ibidem, s. 345.

tem zaryzykować tezę, że alternatywa, przed jaką stanął Hartmann, brzmiała: neokantyzm albo Kant. Hartmann, jak powszechnie wiadomo, wybrał Kanta, co jednak nie jest równoznaczne z całkowitym odrzuceniem neokantyzmu (zwłaszcza marburskiego). W owym niecałkowitym odrzuceniu tkwią wszystkie trudności związane z interpretacją filozofii autora *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*.

Odstępstwo Hartmanna od neokantyzmu szkoły marburskiej jest rzeczywiście sprawą bardzo złożoną, niemniej jednak na jedną kwestię warto zwrócić uwagę. Otóż w latach 1908—1910 katedrę filozofii w Marburgu miał również mało znany dziś filozof, a mianowicie Hermann Schwarz, który — jak pisze Ulrich Sieg — w roku 1888 doktoryzował się w Halle u słynnego matematyka Georga Cantora (1845—1918) na podstawie pracy dotyczącej zagadnienia liczby nieskończonej[376]. Schwarz później był profesorem w Greisfwald, a także wydawcą dzieła *Deutsche systematische Philosophie*... oraz czasopisma „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", a już w roku 1894 opublikował tekst, który w tytule wprowadza pojęcie „krytycznego realizmu"[377]. Stanie się ono później centralnym pojęciem ontologii Hartmanna. Trudno oczywiście wyrokować, że swoje odstępstwo od neokantyzmu Hartmann zawdzięcza Schwarzowi. Być może ma ono głębsze podłoże. Wydaje się jednak, że prawdziwy jest ten drugi powód, o czym świadczy również fakt, że odejście od nauki mistrzów dotyczy nie tylko Nicolaia Hartmanna.

13.5. Inni reprezentanci szkoły

Zasadnicza różnica w funkcjonowaniu szkoły badeńskiej i szkoły marburskiej polega na tym, że o ile w tej pierwszej istniało coś takiego, jak kontynuacja myśli nauczycieli, to znaczy że Emil Lask, ale również Jonas Cohn, Hugo Münsterberg czy też Richard Kroner w swych koncepcjach twórczo nawiązywali do poglądów Wilhelma Windelbanda i Heinricha Rickerta, o tyle w szkole marburskiej sytuacja jest zdecydowanie inna. Zarówno Ernst Cassirer, jak i Nicolai Hartmann bezwzględnie nawiązują do swych nauczycieli, starając się jednocześnie — każdy na swój sposób, który w rezultacie uznać można za krańcowo różny — zmodyfikować swe stanowiska. Cassirer w zasadzie pozostaje do końca wierny teoriopoznaw-

[376] Zob. U. S i e g: *Aufsteig und Niedergang des Marburger Neukantianismus...*, s. 311.

[377] H. S c h w a r z: *Was will der kritische Realismus: eine Antwort an Herrn prof. Martius*. Leipzig 1894.

czej orientacji twórców szkoły marburskiej, do tego stopnia, że *Esej o człowieku* uważa się za ostatni dokument szkoły marburskiej. Natomiast Hartmann, inaczej niż Cassirer, z taką interpretacją zrywa i kieruje się w stronę metafizyki i ontologii. Czyni to zresztą w przeświadczeniu, że dokonuje koniecznej korekty w odczytaniu Kanta przez neokantystów, a więc *de facto* Hartmann zachowuje się względem neokantystów tak, jak oni sami zachowywali się wobec Kanta. Tak jak neokantyści dokonywali koniecznych, w ich mniemaniu, korektur systemu Kanta, tak też Hartmann dokonuje niezbędnej korekty neokantyzmu marburskiego. Dlatego też Hartmann, inaczej niż Cassirer, nie jest neokantystą, lecz właśnie „postneokantystą"[378]. Mimo to ujawnia się tu jeszcze inny problem. Wprawdzie neokantyści marburscy wypromowali bardzo wielu doktorów, ale na uwagę zasługują nieliczni, a mianowicie Karl Vorländer, Albert Görland, Dimitry Gawronsky, Heinrich Heimsoeth i Hinrich Knittermeyer. Można by jeszcze uwzględnić Władysława Tatarkiewicza, ale ten zerwał z kantyzmem, oraz Jose Ortegę y Gasseta, ale w jego wypadku sprawa jest bardziej złożona, bo motywy neokantowskie splatają się z motywami ważnymi dla filozofii hiszpańskiej[379].

Karl Vorländer (1860—1928), o czym była już mowa, to nauczyciel gimnazjalny z Solingen, który wpisuje się w ten nurt filozofii szkoły marburskiej, który zawdzięcza ona Friedrichowi Albertowi Langemu, a mianowicie w etyczny socjalizm. Vorländer doktoryzował się w Marburgu 26 sierpnia 1893 roku, a więc można powiedzieć, że jego doktorat był jutrzenką okresu wielkości szkoły marburskiej — 1 października tego roku złożył urząd Julius Bergmann i rozpoczął się rozkwit, który trwał do przejścia Cohena na emeryturę. Następnym marburskim doktorem po Vorländerze był Albert Görland, a kolejnym Ernst Cassirer (3 luty 1900). Karl Vorländer doktoryzował się na podstawie pracy *Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Freiheit*[380]. W późniejszych latach opublikował między innymi — najpierw w „Kant-Studien", a w tym samym roku jako samodzielny druk — *Kant und der Sozialismus...*[381] oraz *Kants Weltanschauung...*[382]. Karl Vorländer sławę zyskał jednak nie jako etyczny socjalista, gdyż był po prostu jednym

[378] Zob. na ten temat A.J. N o r a s: *Postneokantyzm wobec Kanta*. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych" 2004, T. 16, s. 79—88.

[379] Problem doczekał się wreszcie systematycznej analizy, która jednak została wydana po złożeniu pracy do druku. Zob. D. L e s z c z y n a: *José Ortega y Gasset. Dziedzictwo Kanta i neokantyzmu marburskiego*. Wrocław 2011.

[380] K. V o r l ä n d e r: *Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Freiheit*. Marburg 1893.

[381] K. V o r l ä n d e r: *Kant und der Sozialismus...*

[382] K. V o r l ä n d e r: *Kants Weltanschauung aus seinen Werken*. Darmstadt 1919.

z wielu. Spośród związanych z Marburgiem postaci wymienia się przede wszystkim profesora gimnazjum w Darmstadt Franza Staudingera. Karl Vorländer natomiast sławę zyskał przede wszystkim jako autor — opublikowanej po raz pierwszy w roku 1902 — dwutomowej *Historii filozofii*[383].

Albert Görland (1869—1952) doktoryzował się w Marburgu 5 października 1898 na podstawie pracy *Aristoteles und die Arithmetik*, która ukazała się rok później pod nieco zmienionym (rozszerzonym) tytułem[384]. Görland był zresztą obecny w Marburgu, kiedy w roku 1897 chciano dokonać wymiany Natorpa z Güntherem Thielem (1841—1910), reprezentantem spekulatywnego teizmu, profesorem w Królewcu. Cohen złożył protest u Friedricha Althoffa, twierdząc, że powstała mała szkoła i Natorp jest potrzebny w Marburgu. Görland habilitował się dopiero w roku 1919 w Hamburgu i był tam profesorem od roku 1923 do roku 1935. Görland stworzył „prologikę", która miała stanowić rozwinięcie doktryny Cohena i Natorpa[385]. Albert Görland nie należał jednak do eksponowanych przedstawicieli szkoły marburskiej, chociaż brał również czynny udział w edycji pism Kanta przygotowanej przez Cassirera. Za ucznia Görlanda uważa się holenderski filozof Pieter Hendrik van der Gulden (1902—1986), który w roku 1943 doktoryzował się w Utrechcie na podstawie pracy poświęconej jego filozofii[386].

Dimitry Gawronsky (1883—1949), który promował się w Marburgu 30 sierpnia 1910 roku, a więc parę miesięcy po Tatarkiewiczu, na podstawie rozprawy *Das Urteil der Realität und seine mathematischen Voraussetzungen*, pochodził z Moskwy. Był przyjacielem Ernsta Cassirera i opublikował jego biografię w pracy Paula Arthura Schilppa[387], ale był również przyjacielem Hartmanna. Gawronsky, jak podaje Toni Cassirer, był socjalistą i pełnił funkcję sekretarza Aleksandra Kiereńskiego (1881—1970)[388], co zaowocowało wydaniem książki zatytułowanej *Die Bilanz der russischen Bolschewismus*...[389]. W czasie pierwszej wojny światowej Gawronsky schronił się w neutralnej Szwajcarii, tam też udzielił schronienia Alice Hartmann — pierwszej żonie Nicolaia Hartmanna — i jej córce Dagmar. Gawronsky opublikował między innymi *Der physikalische Gehalt der spe-*

---

[383] K. Vorländer: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 1: *Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit*; Bd. 2..., 3. Aufl. Leipzig 1911.

[384] A. Görland: *Aristoteles und die Mathematik*. Marburg 1899.

[385] Zob. H. Holzhey: *Der Neukantianismus*. In: *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von W. Röd. Bd. 12..., s. 81.

[386] P.H. van der Gulden: *Albert Görlands systematische Philosophie*. Übers. von J. Aul. Berlin 1990.

[387] D. Gawronsky: *Ernst Cassirer: His life and his work*..., s. 1—37.

[388] Zob. T. Gassirer: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*..., s. 121.

[389] D. Gawronsky: *Die Bilanz der russischen Bolschewismus. Auf Grund authentischer Quellen dargestellt*. Berlin 1919.

ziellen Relativitätstheorie[390] oraz *Friedrich Nietzsche und das dritte Reich*[391]. Jakiś czas pozostał w Szwajcarii, w Bernie, ale po dojściu do władzy nazistów wyemigrował do Stanów Zjednoczonych. Po drugiej wojnie światowej powrócił do Zurychu i tam zmarł 24 czerwca 1949 roku.

Artur Buchenau (1879—1946), długoletni dyrektor gimnazjum w Berlinie, zaliczany jest również do szkoły marburskiej i także jego nazwisko zamieszcza Ernst Cassirer w przygotowywanej edycji tekstów Kanta. Buchenau jednak nie jest doktorem marburskim, gdyż jego nazwiska brakuje w podanym przez Ulricha Siega wykazie wypromowanych doktorów[392], jest natomiast wymieniany jako autor kilku rozpraw. Pierwsza dotyczy Kantowskiej nauki o imperatywie kategorycznym[393], druga analizuje podstawowe problemy *Krytyki czystego rozumu* Kanta[394], trzecia zaś wpisuje się w badania nad etycznym socjalizmem szkoły marburskiej[395].

Heinz Heimsoeth, przyjaciel Hartmanna i Tatarkiewicza, urodził się 12 sierpnia 1886 roku w Kolonii i tam zmarł 10 września 1975 roku. Doktoryzował się w Marburgu 18 października 1911 roku na podstawie pracy o Kartezjuszu. Praca ukazała się drukiem w tym samym roku[396], a trzy lata później — jako pierwsza część rozprawy dotyczącej metody poznania w ujęciu Kartezjusza i Leibniza[397]. Po habilitacji w roku 1914 został profesorem nadzwyczajnym w Marburgu, od roku 1923 był profesorem w Królewcu, a w 1931 roku został powołany do rodzinnej Kolonii. W roku 1922 Heimsoeth opublikował swoje bodaj najbardziej znane dzieło stanowiące analizę metafizyki zachodniej[398]. Natomiast największym dziełem Heimsoetha była czterotomowa publikacja zatytułowana *Dialektyka transcendentalna*[399].

[390] D. G a w r o n s k y: *Der physikalische Gehalt der speziellen Relativitätstheorie*. Stuttgart 1925.

[391] D. G a w r o n s k y: *Friedrich Nietzsche und das dritte Reich*. Bern 1935.

[392] Zob. U. S i e g: *Aufsteig und Niedergang des Marburger Neukantianismus...*, s. 484—487.

[393] A. B u c h e n a u: *Kants Lehre vom kategorischen Imperativ. Eine Einführung in die Grundfragen der Kantischen Ethik*. Leipzig 1913.

[394] A. B u c h e n a u: *Grundprobleme der „Kritik der reinen Vernunft". Zugleich eine Einführung in den kritischen Idealismus*. Leipzig 1914.

[395] A. B u c h e n a u: *Pestalozzis Sozialphilosophie. Eine Darstellung auf Grund der „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts"*. Leipzig 1919.

[396] H. H e i m s o e t h: *Descartes' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis*. Marburg 1911.

[397] H. H e i m s o e t h: *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*. 2 Bde. Gießen 1914.

[398] H. H e i m s o e t h: *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. Berlin 1922.

[399] H. H e i m s o e t h: *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. 4 Bde. Berlin 1966—1971.

Hinrich Knittermeyer (1891—1958) był ostatnim wypromowanym marburczykiem, chociaż nie był już uczniem Cohena, lecz Natorpa. Promował się w Marburgu na podstawie — opublikowanej dwa lata później pracy *Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwickelung bis zu Kant*[400], 3 grudnia 1918 roku, a więc już po śmierci Cohena (zmarł 4 kwietnia), i był ostatnim wypromowanym przez Natorpa doktorem. Później podjął pracę w Bremie, ale powrócił do Marburga po dwóch latach i w roku 1922 został tam redaktorem czasopisma „Christliche Welt". Po roku udał się z powrotem do Bremy i tam został dyrektorem biblioteki państwowej (Staatsbibliothek). Na tym stanowisku pozostał do roku 1945. Knittermeyer w roku 1927 opublikował książkę na temat relacji między filozofią a chrześcijaństwem[401], a w roku 1952 pracę o filozofii egzystencji[402]. Knittermeyer wydał również w roku 1958 książkę Natorpa zatytułowaną *Philosophische Systematik*[403].

Czasem do reprezentantów szkoły marburskiej zaliczany bywa Arthur Liebert, choć nie czyni tak ani Ulrich Sieg, ani Helmut Holzhey. Lieberta do szkoły marburskiej zalicza natomiast Willy Moog. Liebert urodził się 10 listopada 1878 roku w Berlinie i tam też zmarł 5 listopada 1946 roku. W Berlinie studiował filozofię pod kierunkiem takich myślicieli, jak: Wilhelm Dilthey, Paul Menzer, Friedrich Paulsen, Alois Riehl, Georg Simmel i Carl Stumpf. Doktoryzował się w roku 1907 pod kierunkiem Paulsena i Riehla, a od roku 1910 był przewodniczącym Kant-Gesellschaft. Najważniejsze prace to: *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?...*[404], *Das Problem der Geltung*[405] oraz *Der Geltungswert der Metaphysik*[406]. Liebert był jednak przede wszystkim wydawcą „Kant-Studien".

---

[400] H. K n i t t e r m e y e r: *Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwickelung bis zu Kant*. Marburg 1920.

[401] H. K n i t t e r m e y e r: *Die Philosophie und das Christentum. Acht Vorlesungen zur Einleitung in die Philosophie*. Jena 1927.

[402] H. K n i t t e r m e y e r: *Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart*. Wien—Stuttgart 1952.

[403] P. N a t o r p: *Philosophische Systematik. Aus dem Nachlaß hrsg. von Hans Natorp. Mit der Gedenkrede zum 100. Geburtstag von Hans-Georg Gadamer sowie mit Einleitung und textkritischen Anmerkungen von Hinrich Knittermeyer*. Hamburg 1958. (Nachdruck — Hamburg 2000).

[404] A. L i e b e r t: *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phänomenologie der Philosophie*. Leipzig 1919.

[405] A. L i e b e r t: *Das Problem der Geltung*. Berlin 1914. 2. Aufl. — Leipzig 1920.

[406] A. L i e b e r t: *Der Geltungswert der Metaphysik*. Berlin 1915.

14. Podsumowanie

Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio — napisał Święty Augustyn w *Wyznaniach*, co Zygmunt Kubiak przełożył następująco: „Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem"[1]. Cytat ten przywołuje również Edmund Husserl w swej książce poświęconej fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu[2], co jest o tyle zrozumiałe, że Święty Augustyn w ten sposób odpowiada na pytania: „Czymże więc jest czas?"[3]. Analogicznie, można zadać następujące pytanie: czymże jest więc historia filozofii?, a na postawione pytanie odpowiedzieć w taki sposób, jak odpowiedział Święty Augustyn: wiemy wtedy, kiedy jej nie musimy pisać. Każda próba spisania dziejów filozofii narażona jest zatem na niebezpieczeństwo bądź to niewłaściwego, bądź też niecałkowitego ich ujęcia. Tak bez wątpienia jest w wypadku książki, która za cel miała przedstawienie historii neokantyzmu. Chodzi bowiem o ruch filozoficzny, który wciąż pozostaje przedmiotem intensywnych studiów — przynajmniej tych, którzy uważają, że nie ma lepszej możliwości poznania przyszłości filozofii, jak poznanie jej przeszłości. Dopiero bowiem poznanie historii neokantyzmu pozwala lepiej zrozumieć procesy zachodzące w filozofii pierwszej połowy dwudziestego wieku. W zamierzeniu autora miała to być książka, która po raz pierwszy próbuje ująć całe dzieje neokantyzmu. Czy całe?

Zgodnie z pierwotnym zamysłem praca miała zawierać jeszcze trzecią część, będącą próbą odpowiedzi na pytanie, czy rzeczywiście neokantyzm się skończył. Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest oczywiście jednoznaczna, a kolorytu nadaje jej fakt, że Hans-Ludwig Ollig mówi o „neoneokantyzmie" i zalicza do niego takich myślicieli jak Rudolf Zocher (1887—1976), Wolfgang Cramer (1901—1974) czy też Hans

---

[1] Św. Augustyn: *Wyznania*. Tłum. Z. Kubiak. Wyd. 2. popr. Warszawa 1982, s. 227 (księga XI, 14).

[2] E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Wstęp A. Półtawski. Warszawa 1989, s. 5.

[3] Św. Augustyn: *Wyznania*..., s. 227 (księga XI, 14).

Wagner (1917—2000)[4]. Problem wszakże w tym, że neoneokantyzm jest związany z krytyką ontologicznych interpretacji Kanta, a więc nie następuje bezpośrednio po neokantyzmie, lecz stanowi krytykę krytyki neokantyzmu, podjętą przez tych filozofów, którzy z kolei krytykowali neokantyzm za jego teoriopoznawcze skrzywienie. Z tego powodu konieczne okazało się uwzględnienie jeszcze jednej fazy rozwoju szeroko rozumianej filozofii neokantowskiej, a mianowicie „postneokantyzmu"[5]. Innymi słowy, dalsza historia filozofii uprawianej w omawianym tu nurcie potoczyła się następująco: neokantystów skrytykowali postneokantyści, postneokantystów — neoneokantyści. A to nie koniec... Niestety, praca, mimo że pominęła wiele ważnych wątków, rozrosła się do niebotycznych rozmiarów i trzeba było z owego zamysłu zrezygnować, odkładając realizację projektu na lepsze czasy.

Lista kwestii, które nie znalazły w książce tyle miejsca, na ile zasługują, bądź też nie poruszono ich w niej prawie wcale, jest wyjątkowo długa. Przede wszystkim brak, o czym wspomniano we wstępie, odniesienia do społecznych uwarunkowań neokantyzmu. To nie przypadek, że wśród neokantystów wielu było filozofów pochodzenia żydowskiego, ale przecież oni sami czuli się Niemcami, co rodziło określone dyskusje na temat relacji judaizmu i niemieckości. Brak w książce szczegółowych analiz dotyczących etycznego socjalizmu szkoły marburskiej, którym to zagadnieniem Helmut Holzhey zajął się w zredagowanej przez siebie pracy zbiorowej[6], a Hermann Lübbe poświęcił mu rozdział w swej rozprawie podejmującej problem filozofii politycznej[7]. Ale też już w punkcie wyjścia swych rozważań zwraca uwagę Holzhey na różnicę zdań, jaka zaznaczyła się w odniesieniu do aktualności koncepcji marburskiej. Norbert Jegelka postrzega etyczny socjalizm marburczyków jako źródło niemieckiego socjalizmu, natomiast Hermann Lübbe odmawia mu do tego prawa[8]. Niezależnie od wszystkich okoliczności ważne jest to, że Hermann Cohen etyczny socjalizm wiąże z filozofią Kanta, a ściślej — z jego (trzecim) sformułowaniem imperatywu kategorycznego, który człowieczeństwo każe nam traktować zarazem jako cel, a nie tylko jako środek. Cohen daje wyraz przekonaniu, że właśnie w tym sformułowaniu zawarta jest krytyka

---

[4] H.-L. O l l i g: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. 94—110.

[5] Zob. A.J. N o r a s: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wyd. 2. Katowice 2005, s. 8.

[6] *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*. Hrsg. von H. H o l z h e y. Frankfurt am Main 1994.

[7] Zob. H. L ü b b e: *Neukantianischer Sozialismus*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. O l l i g. Darmstadt 1987, s. 219—263.

[8] Zob. H. H o l z h e y: *Neukantianismus und Sozialismus. Einleitung*. In: *Ethischer Sozialismus...*, s. 7.

kapitalizmu i zadeklarowana idea socjalizmu[9]. „Idea pierwszeństwa celu człowieczeństwa — pisał Cohen w *Ethik des reinen Willens* — stała się ideą socjalizmu dzięki temu, że każdy człowiek jest definiowany jako cel ostateczny, jako cel sam w sobie"[10].

Książka podejmująca próbę przedstawienia historii określonego kierunku filozoficznego musi się próbować zamknąć w określonych ramach, dlatego też trzeba spróbować określić to, co się udało. Udało się pokazać, że o istocie neokantyzmu świadczy teoria poznania. Ale takie stwierdzenie nasuwa zarazem pewne wątpliwości — zwłaszcza w odniesieniu do postneokantystów. Koniec neokantyzmu jest dla nich równoznaczny z dominacją ontologii, ale czy to jedyna możliwość? O ile bowiem można było neokantyzm skonfrontować z wieloma kierunkami, o tyle przecież nie sposób go było skonfrontować ze współczesną logiką. Przykład Rudolfa Carnapa jest tu symptomatyczny, gdyż — jak zauważa Michael Friedman — „tak jak Heidegger, rozpoczął swoją filozoficzną karierę w ścisłym związku z neokantowską teorią poznania"[11]. Wynika to z faktu, że w roku 1921 doktoryzował się u Baucha na podstawie rozprawy traktującej o zagadnieniu przestrzeni, a opublikowanej rok później[12]. Ale Carnap zaczyna krytykować konstruktywistyczny charakter filozofii neokantowskiej i od niej odchodzi. Wydaje się, że osobnych studiów wymaga historia logiki w świetle logiki Kanta i jej modyfikacji w rozumieniu neokantystów, a wskazanie pracy Franka-Petera Hansena (ur. 1956) może być tylko impulsem do tych badań[13]. Oczywiście, nie zmienia to faktu, że ogrom-

[9] Profesor Mirosław Żelazny świetnie wyjaśnił ten problem w recenzji książki: „Niemiecki *Menschheit* łączy dwa znaczenia: człowieczeństwo oraz ludzkość (...). Pierwsza zasada imperatywu kategorycznego każe nam widzieć samych siebie jako członków królestwa (*Reich*) przyrody. Druga — jako uczestników i twórców ludzkości, czyli królestwa (*Reich*) ludzkości. Chodzi tu więc o postęp ludzkiego rodzaju. Ale jak w nim może uczestniczyć konkretny podmiot? Przecież nikt nie odpowiada za całą ludzkość. Za ludzkość odpowiadamy w sposób wolny, poprzez swój stosunek do konkretnych ludzi; Kant twierdzi, że ideę człowieczeństwa (a zarazem ludzkości) w drugim człowieku zawsze należy traktować nie tylko jako środek, ale zarazem jako cel. Jest to spełnienie znanej zasady: kto ratuje jednego człowieka, ten ratuje całą ludzkość, oraz zasady organicznej: każdy organ istnieje dla organizmu, organizm dla każdego organu. Wskazanie na tę dwuznaczność sensu świetnie wyjaśni następujący niżej cytat z Cohena".

[10] „Die Idee des Zweckvorzugs der Menschheit wird dadurch zur Idee des Sozialismus, dass jeder Mensch als Endweck, als Selbstzweck definiert wird". H. Cohen: *System der Philosophie*. Theil 2: *Ethik des reinen Willens*. Berlin 1904, s. 304.

[11] M. Friedman: *Carnap — Cassirer — Heidegger. Geteilte Wege*. Frankfurt am Main 2004, s. 73.

[12] R. Carnap: *Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*. Berlin 1922.

[13] F.-P. Hansen: *Geschichte der Logik des 19. Jahrhunderts. Eine kritische Einführung in die Anfänge der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*. Würzburg 2000.

ną zasługą neokantystów jest rozpowszechnienie terminu *Gültigkeit* i związanego z tym problemu normatywności epistemologii. Na temat historii pojęcia „ważność" pisze przede wszystkim Lutz Herrschaft[14].

Już te kilka uwag pokazuje trudności, jakich nastręcza całościowe i wszechstronne ukazanie neokantyzmu. Nie jest to wprawdzie usprawiedliwieniem wad książki, ale możliwe, że pomoże je zrozumieć.

---

[14] Zob. L. H e r r s c h a f t: *Theoretische Geltung. Zur Geschichte eines philosophischen Paradigmas*. Würzburg 1995.

Aneks: Chronologia wydarzeń roku 1862[1]

01.02. Kuno Fischer (Jena), mowa z okazji objęcia stanowiska prorektora: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*.

03.03. Związek Narodowy (Nationalverein)[2] wzywa do uroczystych obchodów urodzin Fichtego, przypadających na dzień 19 maja.

15.03. Friedrich Harms w Kiel: *Johann Gottlieb Fichte*[3].

19.03. Urodzony w Brzegu (Brieg), ale mający swoje korzenie w Pszczynie, Heinrich von Mühler (1813—1874) zostaje ministrem Prus do spraw kultu.

22.03. Mowy z okazji urodzin króla Wilhelma I (1797—1888), od 1861 roku króla Prus, a od roku 1871 — cesarza Niemiec:

a) (Johann Friedrich) Leopold George (1811—1873), uczeń Schleiermachera, w Greifswald: *Die Gliederung der Wissenschaft in ihrer Einheit*[4],

b) Friedrich Albert Lange w Duisburgu: *Die Stellung der Schule zum öffentlichen Leben*,

tzw. „Jagowsche Erlass" — dekret autorstwa ministra spraw wewnętrznych Gustava Wilhelma von Jagow (1813—1879) zabrania pruskim urzędnikom wszelkiej opozycyjnej działalności politycznej.

---

[1] Por. K.Ch. K ö h n k e: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 193—194.

[2] Deutscher Nationalverein — to organizacja działająca w latach 1859—1867, mająca na celu zjednoczenie niemieckich landów pod przywództwem Prus. „Związek ten — pisze Marek Kazimierczak — widział swoje zadanie w politycznej mobilizacji niemieckiej świadomości narodowej. Domagał się m.in. silnej władzy centralnej i powołania niemieckiego zgromadzenia narodowego". M. K a z i m i e r c z a k: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999, s. 24.

[3] F. H a r m s: *Johann Gottlieb Fichte. Ein Vortrag, gehalten am 15. März 1862*. Kiel 1862.

[4] L. G e o r g e: *Die Gliederung der Wissenschaft in ihrer Einheit. Eine Rede zur Feier des Allerhöchsten Geburtsfestes Seiner Majestät des Königs Wilhelm I. am 22. März 1862, gehalten in der Aula der Universität Greifswald*. Greifswald 1862.

27.03. Lange rozpoczyna działalność publicystyczną w „Rhein- und Ruhrzeitung" (Duisburg)[5].

31.03. Trendelenburg (Berlin) kończy pracę nad drugim wydaniem *Logische Untersuchungen*, w którym wprowadza termin *Theorie der Wissenschaft* w znaczeniu identyczności logiki i metafizyki.

02.04. Lange podpisuje odezwę wyborczą.

12.04. „Literarische Centralblatt" rozpoczyna publikację zapowiedzi wykładów wszystkich niemieckojęzycznych uniwersytetów.

19.05. Uroczyste obchody 100. rocznicy urodzin Johanna Gottlieba Fichtego na całym obszarze niemieckojęzycznym (wybrane przemówienia)[6]:

a) Karl Alexander von Reichlin-Meldegg (1801—1877) w Heidelbergu: *Johann Gottlieb Fichte (1762—1814). Eine akademische Festrede zur Fichtefeier der Universität Heidelberg am 19. Mai gehalten*,

b) Chriestlieb Julius Braniß we Wrocławiu: *Zur Erinnerung an Fichte*[7],

c) Kuno Fischer w Jenie: *Johann Gottlieb Fichte. Rede zur akademischen Fichte-Feier den 19. Mai 1862 in Gegenwart Sr. Königl. Hoheit des Großherzogs von Sachsen gehalten in der Collegienkirche zu Jena*[8],

d) Adolf Trendelenburg w Berlinie: *Zur Erinnerung an Johann Gottlieb Fichte*[9],

e) Johann Eduard Erdmann w Halle: *Fichte, der Mann der Wissenschaft und des Katheders*[10],

f) Ferdinand Lassalle w Berlinie: *Die Philosophie Fichte's und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes*[11].

26.06. Lange zostaje ostrzeżony z powodu działalności politycznej.

28.06. Philosophische Gesellschaft w Berlinie: Karl Ludwig Michelet (1801—1893) omawia drugie wydanie *Logische Untersuchungen* Trendelenburga.

---

[5] W jednym miejscu pisze Köhnke, że miało to miejsce 26 marca, a w drugim — że 27 marca. Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 194 i 237.

[6] Zob. szerzej K.A. von Reichlin-Meldegg: *Der hundertste Geburtstag Johann Gottlieb Fichte's. Eine übersichtliche Darstellung der Fichtefestschriften*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1863, Bd. 42, s. 247—277.

[7] Druk w: „Schlesische Zeitung" 1862, Nr. 231 (z 20.05.1862). Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 546.

[8] K. Fischer: *Akademische Reden*. Stuttgart 1862, s. 3—75.

[9] A. Trendelenburg: *Zur Erinnerung an Johann Gottlieb Fichte. Vortrag, gehalten in der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 19. Mai 1862*. Berlin 1862.

[10] J.E. Erdmann: *Fichte, der Mann der Wissenschaft und des Katheders. Festrede, gehalten in der Aula der Universität Halle-Wittenberg am 19. Mai 1862*. Halle 1862.

[11] F. Lassalle: *Die Philosophie Fichte's und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes. Festrede gehalten bei der am 19. Mai 1862 von der Philosophischen Gesellschaft und dem Wissenschaftlichen Kunst-Verein in dem Arnimschen Saale veranstalteten Fichtefeier*. Berlin 1862. (Przedruk w: Idem: *Reden und Schriften. Neue Gesamtausgabe mit einer biographischen Einleitung*. Hrsg. von E. Bernstein. Bd. 1. Berlin 1892, s. 425—461).

04.07. Lange wnosi podanie o zwolnienie z pracy w szkole.
24.09. Otto von Bismarck (1815—1898) zostaje ministrem stanu i obejmuje przewodnictwo w gabinecie.
30.09. Lange opuszcza szkołę jako wyraz sprzeciwu wobec polityki Bismarcka.
08.10. Konflikt wokół konstytucji (*Verfassungskonflikt*), w jego rezultacie Bismarck zostaje powołany przez króla Wilhelma I na premiera Prus i ministra spraw zagranicznych.
Jesień. Powołanie Friedricha Überwega (Berlin) na katedrę filozofii do Królewca.
20.10. Ernst Haeckel (1834—1919), profesor Uniwersytetu w Jenie, jako pierwszy w Niemczech czyta o Darwinie.
22.10. Eduard Zeller (Heidelberg) wygłasza słynny wykład inauguracyjny zatytułowany *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*.
25.10. Jürgen Bona Meyer (1829—1897) habilituje się w Berlinie.
Listopad. Jürgen Bona Meyer zostaje docentem prywatnym w Kriegsakademie w Berlinie.
03.11. Wydawnictwo Bädeker z Iserlohn akceptuje do druku książkę Langego *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, która miała się ukazać w następnym roku. Ukazała się dopiero w październiku 1865 roku z datą 1866.
17.11. Lange zostaje redaktorem „Rhein- und Ruhrzeitung".
22.11. Hermann von Helmholtz (1821—1894), profesor w Heidelbergu, wygłasza w nawiązaniu do Milla mowę[12] zatytułowaną *Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften*.
29.11. Philosophische Gesellschaft w Berlinie: omówienie mowy Zellera *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*. Michelet określa go „neokantystą".

[12] Köhnke pisze *Geburtstagsrede*. Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, s. 194.

Wykaz literatury cytowanej

Adickes E.: *Bibliography of writings by and on Kant, which have appeared in Germany up to the end of 1887*. „The Philosophical Review" 1893, vol. 2, s. 257—292, 426—449, 557—583, 690—709; 1894, vol. 3, s. 31—55, 176—192, 305—336, 434—458, 583—600, 689—716.

Adickes E.: *Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems*. „Kant-Studien" 1897, Bd. 1, s. 9—59, 161—196 i 352—415.

Adickes E.: *German philosophy during the years 1896—1898*. „The Philosophical Review" 1899, vol. 8, s. 273—289 oraz 386—410.

Adickes E.: *Kant als Naturforscher*. 2 Bde. Berlin 1924—1925.

Adickes E.: *Kant contra Haeckel. Erkenntnistheorie gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus*. Berlin 1901.

Adickes E.: *Kant contra Haeckel. Für den Entwicklungsgedanken — gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus*. 2. verb. und erweit. Aufl. Berlin 1906.

Adickes E.: *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ichs als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*. Tübingen 1929.

Adickes E.: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1924.

Adickes E.: *Kant und die Als-Ob-Philosophie*. Stuttgart 1927.

Adickes E.: *Kants Systematik als systembildender Factor*. Berlin 1887.

Adickes E.: *Liebmann als Erkenntnistheoretiker. (Untersuchungen zur Theorie der Apriorität, sowie über die Evidenz der geometrischen Axiome)*. „Kant-Studien" 1910, Bd. 15, s. 1—52.

Adickes E.: *Selbstdarstellung*. In: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. von R. Schmidt. Bd. 2. 2. Aufl. Leipzig 1923, s. 1—30.

Adickes E.: *The philosophical literature of Germany in the years 1899 and 1900*. „The Philosophical Review" 1901, vol. 10, s. 386—416.

Adorno T.W.: *Dialektyka negatywna*. Tłum. K. Krzemieniowa. Współpraca S. Krzemień-Ojak. Warszawa 1986.

Albertini F.: *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie*. Würzburg 2003.

Alechnowicz I.: *Filozofia na Uniwersytecie Wrocławskim w latach 1895—1935*. Opole 2007.

Alechnowicz I.: *Problem konstytucji przedmiotu w psychologii myślenia Richarda Hönigswalda*. Wrocław 2003.

Altenburg M.: *Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Marburg*. Marburg 1905.

Andrzejewski B.: *„Animal symbolicum". Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*. Poznań 1980.

Andrzejewski B.: *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*. W: *W kręgu inspiracji kantowskich*. Red. R. Kozłowski. Warszawa—Poznań 1983.

Andrzejewski B.: *Wstęp*. W: E. Gassirer: *Symbol i język*. Tłum. B. Andrzejewski. Poznań 2004, s. 11—15.

Apelt E.F.: *Ernst Reinhold und die Kantische Philosophie.* Erstes Heft: *Kritik der Erkenntnißtheorie nebst einer Zuschrift an ihren Verfasser*. Leipzig 1840.

Arnoldt E.: *Gesammelte Schriften. Nachlass*. Bd. 2: *Erläuternde Abhandlungen zu Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. Hrsg. von O. Schöndörffer. Berlin 1907.

Arnoldt E.: *Kant nach Kuno Fischers neuer Darstellung. Ein kritischer Bericht*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von O. Schöndörffer. Bd. 3: *Kleinere philosophische und kritische Abhandlungen. Zweite Abteilung*. Berlin 1908, s. 211—266.

Arnoldt E.: *Kants transscendentale Idealität des Raumes und der Zeit. Für Kant gegen Trendelenburg*. (Separat-Abdruck aus der Altpreußischen Monatsschrift. Bd. 7). Königsberg 1870.

Arnoldt E.: *Otto Liebmann. Kant und die Epigonen*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1: *In der Bahn freigemeindlicher Ansichten. Kritiken und Referate*. Hrsg. von O. Schöndörffer. Berlin 1907, s. 251—263.

Arnoldt E.: *Zur Beurtheilung von Kant's „Kritik der reinen Vernunft" und Kant's „Prolegomena"*. „Altpreussische Monatsschrift" 1892, Bd. 29, s. 400—446 oraz 465—564.

Aster E. von: *Die Philosophie der Gegenwart*. Leiden 1935.

Aster E. von: *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel)*. Berlin—Leipzig 1921.

Aster E. von: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969.

Aster E. von: *Neukantianismus und Hegelianismus*. In: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem 60. Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*. Hrsg. von A. Pfänder. Leipzig 1911, s. 1—25.

Ast F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 2. verm. und verb. Aufl. Landshut 1825.

Auffarth A.: *Die Platonische Ideenlehre*. Berlin 1883.

Augustyn św.: *Wyznania*. Tłum. Z. Kubiak. Wyd. 2. popr. Warszawa 1982.

Avenarius R.: *Kritik der reinen Erfahrung*. 2 Bde. Leipzig 1888—1890.

Avenarius R.: *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*. Leipzig 1876.

Baade W.: *Leonard Nelson. Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie*. „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane" 1905, Bd. 39, s. 348—349.

Bachmann K.F.: *Anti-Hegel. Antwort an Herrn Professor Rosenkranz in Königsberg auf dessen Sendschreiben nebst Bemerkungen zu der Recension meiner Schrift über Hegel's System in der Berliner Jahrbüchern von Herrn Professor Hinrichs in Halle. Ein unentbehrliches Actenstück zu dem Processe gegen die Hegel'sche Schule*. Jena 1835.

Bachmann K.F.: *Über Hegels System und die Notwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*. Leipzig 1833. (Neudruck — Aalen 1968).

Baertschi Ch.: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre*. Zürich 2004.

Bakradze K.: *Z dziejów filozofii współczesnej*. Tłum. H. Zelnikowa. Warszawa 1964.

Bamberger F.: *Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*. I: *Lotze*. Halle 1924.

Bast R.A.: *Die philosophische Bibliothek. Geschichte und Bibliographie einer philosophischen Textreihe seit 1868*. Hamburg 1991.

Bauch B.: *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit. (Seine geschichtliche Entwicklung in systematischer Bedeutung)*. Heidelberg 1910.

Bauch B.: *Das transzendentale Subjekt. Eine transzendentalphilosophische Skizze*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur" 1923—1924, Bd. 12, s. 29—49.
Przedruk w: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch*. Hrsg. von W. Flach und H. Holzhey. Hildesheim 1979, s. 572—592.
Tłumaczenie w: B. Bauch: *Podmiot transcendentalny. Zarys transcendentalno-filozoficzny*. Tłum. A. Musioł. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 163—181.

Bauch B.: *Die Idee*. Leipzig 1926.

Bauch B.: *Die Persönlichkeit Kants*. „Kant-Studien" 1904, Bd. 9, s. 196—210.

Bauch B.: *Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik*. Stuttgart 1902.

Bauch B.: *Idealismus und Realismus in der Sphäre des philosophischen Kritizismus. Ein Verständigungsversuch*. „Kant-Studien" 1915, Bd. 20, s. 97—116.

B a u c h B.: *Immanuel Kant*. Berlin—Leipzig 1917.
B a u c h B.: *Kritizismus und Naturphilosophie bei Otto Liebmann*. „Kant-Studien" 1910, Bd. 15, s. 115—138.
B a u c h B.: *Luther und Kant*. Berlin 1904.
B a u c h B.: *Luther und Kant*. „Kant-Studien" 1904, Bd. 9, s. 351—492.
B a u c h B.: *Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften*. Heidelberg 1911.
B a u c h B.: *Systematische Selbstdarstellung*. In: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*. Hrsg. von H. S c h w a r z. Berlin 1931, s. 225—279.
B a u c h B.: *Vom Begriff der Nation. Ein Kapitel zur Geschichtsphilosophie*. „Kant-Studien" 1916, Bd. 21, s. 139—162.
B a u c h B.: *Vorwort des Herausgebers*. In: O. L i e b m a n n: *Kant und die Epigonen*. 2. Aufl. Hrsg. von B. B a u c h. Berlin 1912, s. V—XII.
B a u c h B.: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Leipzig 1923.
B a u c h B.: *Wert und Zweck*. „Blätter für deutsche Philosophie" 1934, Bd. 8, s. 39—59.
B a u m a n n J.: *Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte dargestellt und beurteilt. Ein Buch zur Orientierung auch für Gebildete*. Gotha 1903.
B e c h e r E.: *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften*. Leipzig 1907.
B e c k L.W.: *Neo-Kantianism*. In: *Encyclopedia of philosophy*. Ed. by P. E d w a r d s. Vol. 5. New York—London 1967, s. 468—473.
B e c k e r J.C.: *Abhandlungen aus dem Grenzgebiete der Mathematik und Philosophie*. Zürich 1870.
B e i s e r F.C.: *German idealism. The struggle against subjectivism 1781—1801*. Cambridge 2002.
B e n e k e F.E.: *Das Verhältniß von Seele und Leib. Philosophen und Aerzten zu wohlwollender und ernster Erwägung*. Göttingen 1826.
B e n e k e F.E.: *Die neue Psychologie. Erläuterende Aufsätze zur zweiten Auflage meines Lehrbuches der Psychologie als Naturwissenschaft*. Berlin—Posen—Bromberg 1845.
B e n e k e F.E.: *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben*. Berlin—Posen—Bromberg 1833.
B e n e k e F.E.: *Erkenntnißlehre nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargelegt*. Jena 1820.
B e n e k e F.E.: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Eine Jubeldenkschrift auf die „Kritik der reinen Vernunft"*. Berlin—Posen—Bromberg 1832.
B e n e k e F.E.: *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*. Berlin 1833.
B e n e k e F.E.: *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*. Hrsg. von J.G. D r e s s l e r. 3. Aufl. Berlin 1861.
B e n e k e F.E.: *Lehrbuch der Psychologie*. Posen—Bromberg 1833.

B e n e k e F.E.: *Über den gegenwärtigen Standpunct der philosophischen Wissenschaft. In besonderer Beziehung auf das System Hegels*. Leipzig 1829.

B e r n h e i m E.: *Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie*. Göttingen 1880.

B e r n s t e i n E.: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Stuttgart 1902.

B i r d G.: *The neglected alternative: Trendelenburg, Fischer, and Kant*. In: *A companion to Kant*. Ed. by G. B i r d. Oxford 2006.

B l e n k e E.: *Zur Geschichte der Neuen Fries'schen Schule und der Jakob Friedrich Fries-Gesellschaft*. „Archiv für Geschichte der Philosophie" 1978, Bd. 60, s. 199—208.

B l o c h E.: *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*. Ludwigshafen am Rhein 1909.

B o b k o A.: *Kant i jego religia rozumu*. W: I. K a n t: *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. A. B o b k o. Kraków 1993.

B o c h eń s k i I.M.: *Europäische Philosophie der Gegenwart*. 2. Aufl. Bern—München 1951.

B ö h m F.J.: *Die Logik der Ästhetik*. Tübingen 1930.

B o i s - R e y m o n d E. du: *Granice poznania natury. Siedem zagadek wszechświatowych*. Tłum. M. M a s s o n i u s. Warszawa 1898.

B o i s - R e y m o n d E. du: *Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträthsel. Zwei Vorträge*. Leipzig 1882.

B o i s - R e y m o n d P. du: *Die allgemeine Functionentheorie*. Theil 1: *Metaphysik und Theorie der mathematischen Grundbegriffe: Grösse, Grenze, Argument und Function*. Tübingen 1882.

B o i s - R e y m o n d P. du: *Über die Grundlagen der Erkenntnis in den exacten Wissenschaften. Nach einer hinterlassenen Handschrift*. Tübingen 1890.

B o l z a n o B.: *Beyträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik*. Prag 1810.

B o l z a n o B.: *Paradoxien des Unendlichen*. Hrsg. von F. P ř í h o n s k ý. Leipzig 1851.
Tłumaczenie: B o l z a n o B.: *Paradoksy nieskończoności*. Tłum. K. P a k a l s k a. Wstęp T. K o t a r b i ń s k i. Waraszawa 1966.

B o l z a n o B.: *Podstawy logiki. (Wybrane fragmenty 1. i 2. tomu „Teorii nauki" z uzupełniającymi streszczeniami F. Kambartela)*. Tłum. E. D r z a z g o w s k a. Kęty 2010.

B o l z a n o B.: *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*. 4 Bde. Sulzbach 1837.

B o r z y m S.: *Georg Simmel: Metafizyka życia*. W: *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*. Red. B. S k a r g a. Warszawa 1978, s. 81—100.

B o u t e r w e k F.: *Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach einem neuen System entworfen*. Theil 1: *Einleitung. Apodiktik. Metaphysik. Reli-*

gionsphilosophie; Theil 2: *Allgemeine praktische Philosophie. Philosophische Moral. Naturrecht und Anfangsgründe der Politik*. 2. verm. Aufl. Göttingen 1820.

Brandt A.: *Ethischer Kritizismus. Untersuchungen zu Leonard Nelsons „Kritik der praktischen Vernunft" und ihren philosophischen Kontexten*. Göttingen 2002.

Bratuscheck E.: *Adolf Trendelenburg*. Berlin 1873.

Bratuscheck E.: *Kuno Fischer und Trendelenburg*. „Philosophische Monatshefte" 1870, Bd. 5, s. 279—323.

Breil R.: *Kritik und System. Die Grundproblematik der Ontologie Nicolai Hartmanns in transzendentalphilosophischer Sicht*. Würzburg 1996.

Brelage M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965.

Brelage M.: *Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität. Eine Studie zur geschichte der Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert*. In: Idem: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 72—256.

Brentano F.: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Tłum. W. Galewicz. Warszawa 1999.

Brentano F.: *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Bd. 1. Leipzig 1874.

Brentano F.: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg 1862.

Buchenau A.: *Grundprobleme der „Kritik der reinen Vernunft". Zugleich eine Einführung in den kritischen Idealismus*. Leipzig 1914.

Buchenau A.: *Kants Lehre vom kategorischen Imperativ. Eine Einführung in die Grundfragen der Kantischen Ethik*. Leipzig 1913.

Buchenau A.: *Pestalozzis Sozialphilosophie. Eine Darstellung auf Grund der „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts"*. Leipzig 1919.

Büchner L.: *Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien. In allgemein-verständlicher Darstellung*. 4. Aufl. Frankfurt am Main 1856.

Buczyńska H.: *Ernst Cassirer*. Warszawa 1963.

Buczyńska-Garewicz H.: *Znak i oczywistość*. Warszawa 1981.

Buczyńska-Garewicz H.: *Wstęp*. W: A. Schopenhauer: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*. Tłum. J. Garewicz. T. 1. Warszawa 2002, s. VII—XXXVII.

Caird E.: *Hegel*. Philadelphia—Einburgh 1883.

Caird E.: *The critical philosophy of Immanuel Kant*. Vol. 1 — Glasgow 1889; vol. 2 — New York 1889.

Cantoni G.: *Emanuele Kant*. Vol. 1: *La filosofia teoretica*. Milano 1879; vol. 2: *La filosofia practica (morale, diritto, politica)*. Milano 1884; vol. 3: *La filosofia religiosa, la critica del giudizio, e le dottrine minori*. Milano 1884.

Carnap R.: *Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*. Berlin 1922.

Caspari O.: *Das Erkenntnißproblem. Mit Rücksicht auf die gegenwärtig herrschenden Schulen*. Breslau 1881.

Caspari O.: *Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie. Eine kritisch-historische Studie*. Breslau 1883.
Cassirer E.: *An essay on man. An introduction to a philosophy of human culture*. New Haven 1944.
Cassirer E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 1. Berlin 1906.
Cassirer E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 2. Berlin 1907.
Cassirer E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3: *Die nachkantischen Systeme*. Berlin 1920.
Cassirer E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 4: *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–1932)*. Stuttgart 1957. (Nachdruck — Darmstadt 1973).
Cassirer E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 2. 3. Aufl. Berlin 1922.
Cassirer E.: *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes"*. Gießen 1906.
Cassirer E.: *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes"*. In: *Philosophische Arbeiten*. Hrsg. von H. Cohen und P. Natorp. Bd. 1: *1906–1907*. Giessen 1907, s. 1–35.
Cassirer E.: *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Facultät der Universität Marburg*. Marburg 1899.
Cassirer E.: *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*. Göteborg 1937.
Cassirer E.: *Die Begriffsform im mythischen Denken*. Leipzig–Berlin 1922.
Cassirer E.: *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1932.
Cassirer E.: *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkspychologie*. In: Idem: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Hrsg. von B. Recki. Bd. 17: *Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931)*. Hrsg. von T. Berben. Hamburg 2004, s. 13–82.
Cassirer E.: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Tłum. A. Staniewska. Przedmowa B. Suchodolski. Warszawa 1998.
Cassirer E.: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistgeschichte*. Berlin 1916.
Cassirer E.: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistgeschichte*. 2. Aufl. Berlin 1918.
Cassirer E.: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Hrsg. von B. Recki. Bd. 5: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Vierter Band. Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–1932)*. Text u. Anm. bearb. von T. Berben und D. Vogel. Hamburg 2000.

Cassirer E.: *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*. „Kant-Studien" 1912, Bd. 17, s. 252—273.

Cassirer E.: *Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918*. In: H. Cohen: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Hrsg. von A. Görland und E. Cassirer. Bd. 1. Berlin 1928, s. IX—XVI.

Cassirer E.: *Hönigswald Richard. Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre*. Leipzig 1906.
Przedruk w: „Kant-Studien" 1909, Bd. 14, s. 91—98.

Cassirer E.: *Idee und Gestalt. Goethe — Schiller — Hölderlin — Kleist. Fünf Aufsätze*. Berlin 1921.

Cassirer E.: *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*. Tłum. M. Bonecki, J. Duraj, P. Parszutowicz. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria" 2007, T. 16, s. 313—335.

Cassirer E.: *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation*. „Kant-Studien" 1931, Bd. 36, s. 1—26.

Cassirer E.: *Kant und die moderne Mathematik. (Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik)*. „Kant-Studien" 1907, Bd. 12, s. 1—49.

Cassirer E.: *Kants Leben und Lehre*. Berlin 1918.

Cassirer E.: *Kants Leben und Lehre*. In: *Immanuel Kants Werke*. In Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann, O. Schöndörffer herausgegeben von E. Cassirer. Bd. 11: *Ergänzungsband*. Berlin 1921.

Cassirer E.: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg 1902.

Cassirer E.: *Mit państwa*. Tłum. A. Staniewska. Warszawa 2006.

Cassirer E.: *Neo-Kantianism*. In: *Encyclopaedia Britannica. A new survey of universal knowledge*. Vol. 16: *Mushroom to Ozonides*. Chicago—London—Toronto 1946, s. 215—216.

Cassirer E.: *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*. Tłum. P. Parszutowicz. Wstęp M. Tempczyk. Kęty 2006.

Cassirer E.: *Paul Natorp. 24. Januar 1854—17. August 1924*. „Kant-Studien" 1925, Bd. 30, s. 273—298.

Cassirer E.: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 1: *Die Sprache*. Berlin 1923; Bd. 2: *Das mythische Denken*. Berlin 1925; Bd. 3: *Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin 1929.

Cassirer E.: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 1: *Die Sprache*. 10. Aufl. Darmstadt 1994.

Cassirer E.: *Substance and function. Einstein's theory of relativity*. Transl. by W.G. Swabey and M.G. Swabey. Chicago—London 1923.

Cassirer E.: *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*. Tłum. P. Parszutowicz. Kęty 2008.

Cassirer E.: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin 1910.

Cassirer E.: *Symbol i język*. Tłum. B. Andrzejewski. Poznań 2004.
Cassirer E.: *The myth of the state*. New Haven—London 1946.
Cassirer E.: *The problem of knowledge. Philosophy, science, and history since Hegel*. Transl. by W.H. Woglom and Ch.W. Hendel. New Haven 1950.
Cassirer E.: *Vom Mythus des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Zürich—München 1949.
Cassirer E.: *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*. Stuttgart 1960.
Cassirer E.: *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*. Berlin 1921.
Cassirer E.: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*. Göteborg 1942.
Tłumaczenie: Idem: *Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*. Tłum. P. Parszutowicz. Kęty 2011.
Cassirer E., Heidegger M.: *Wykłady i dysputa w Davos*. Tłum. A.J. Noras. „Edukacja Filozoficzna" 1994, nr 17, s. 7—26.
Cassirer T.: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Hildesheim 1981.
Chalybäus H.M.: *Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel. Zu näherer Verständigung des wissenschaftlichen Publicums mit der neuesten Schule*. 5. Aufl. Leipzig 1860.
Chojnacki P.: *Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule. Darstellung und Kritik*. Freiburg 1924.
Chojnacki P.: *Etyka Kanta i etyka socjalizmu*. Tłum. C. Tarnogórski. W: P. Chojnacki: *Wybór pism*. Wybór i opracowanie M. Szyszkowska, C. Tarnogórski. Warszawa 1987, s. 230—320.
Christiansen B.: *Philosophie der Kunst*. Hanau 1909.
Cohen H.: *Biographisches Vorwort und Einleitung mit kritischem Nachtrag in zweiter, erweiterter Bearbeitung von ...* In: F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 1: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*. 7. Aufl. Leipzig 1902.
Cohen H.: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik*. Berlin 1883.
Cohen H.: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Giessen 1915.
Cohen H.: *Deutschtum und Judentum mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus*. Gießen 1915.
Cohen H.: *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus*. Berlin 1873.
Cohen H.: *Friedrich Albert Lange*. „Preußische Jahrbücher" 1876, Bd. 37, Heft 4, s. 353—381.
Cohen H.: *Kants Begründung der Aesthetik*. Berlin 1889.
Cohen H.: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin 1877.
Cohen H.: *Kants Begründung der Ethik, nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. 2. verb. und erweit. Aufl. Berlin 1910.

Cohen H.: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. Berlin 1871.
Cohen H.: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. Berlin 1885.
Cohen H.: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918.
Tłumaczenie: Idem: *Kantowska teoria doświadczenia*. Tłum. A.J. Noras. Kęty 2012.
Cohen H.: *Kommentar zu Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. Leipzig 1907.
Cohen H.: *Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentia doctrinae*. Particula I. Halae 1865.
Cohen H.: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg 1878.
Cohen H.: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie*. Leipzig 1919. (Nachdruck — Darmstadt 1978).
Cohen H.: *Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie*. Berlin 1907.
Cohen H.: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Hrsg. von A. Görland und E. Cassirer. Bd. 1. Berlin 1928.
Cohen H.: *System der Philosophie*. Theil 1: *Logik der reinen Erkenntniss*. Berlin 1902.
Cohen H.: *System der Philosophie*. Theil 2: *Ethik des reinen Willens*. Berlin 1904.
Cohen H.: *System der Philosophie*. Theil 3: *Ästhetik des reinen Gefühls*. 2 Bde. Berlin 1912.
Cohen H.: *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes*. Berlin 1914.
Cohen H.: *Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur. Rede bei der Marburger Universitäts-Feier des Geburtstages Sr. Majestät des Kaisers und Königs am 17. März 1883*. Berlin 1883.
Tłumaczenie: Idem: *O wpływie Kanta na kulturę niemiecką*. Tłum. D. Bęben. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 187—209.
Cohen H.: *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" 1871, Bd. 7, s. 249—296.
Przedruk w: Idem: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Hrsg. von A. Görland und E. Cassirer. Bd. 1. Berlin 1928, s. 229—275.
Cohn J.: *Allgemeine Ästhetik*. Leipzig 1901.
Cohn J.: *Beiträge zur Lehre von den Wertungen*. Leipzig 1897.
Cohn J.: *Beiträge zur Physiologie des Collenchyms*. Berlin 1892.
Cohn J.: *Der Fortschritt in der Philosophie*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur" 1913, Bd. 4, s. 46—61.
Cohn J.: *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Ein philosophischer Versuch*. Leipzig 1914.
Cohn J.: *Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie*. Leipzig 1907.

Cohn J.: *Systematische Selbstdarstellung*. In: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. von R. Schmidt. Bd. 2. 2. Aufl. Leipzig 1923, s. 61—81.
Cohn J.: *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*. Leipzig 1923.
Cohn J.: *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik*. Leipzig 1908.
Contemporary Literature. „The Westminster Review" 1857, vol. 11, s. 246—262.
Copleston F.: *Historia filozofii*. T. 7: *Od Fichtego do Nietzschego*. Tłum. J. Łoziński. Warszawa 1995.
Cornelius H.: *Die Erkenntnis der Dinge an sich*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur" 1910—1911, Bd. 1, s. 361—370.
Cornelius H.: *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig 1903.
Cornelius H.: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. Erlangen 1926.
Cornelius H.: *Leben und Lehre*. In: *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. von R. Schmidt. Bd. 2. 2. Aufl. Leipzig 1923, s. 83—102.
Cornelius H.: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*. Leipzig 1897.
Cornelius H.: *Psychologische Prinzipienfragen*. I: *Psychologie und Erkenntnistheorie*. „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane" 1906, Bd. 42, s. 401—413.
Cornelius H.: *Psychologische Prinzipienfragen*. II: *Das Material der Phänomenologie*. „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane" 1906, Bd. 43, s. 18—39.
Cornelius H.: *Transcendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*. München 1916.
Cornelius H.: *Versuch einer Theorie der Existentialurteile*. München 1894.
Cornill A.: *Die entgegensetzten Entwickelungskrisen innerhalb des Materialismus und Idealismus; nachgewiesen an einer Besprechung von J.B. Meyer's Vorlesungen zum Streite über Leib und Seele*. In: Idem: *Materialismus und Idealismus in ihren gegenwärtigen Entwickelungskrisen*. Heidelberg 1858, s. 31—81.
Croce B.: *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*. Übers. von K. Büchler. Tübingen 1909.
Czarnawska M.: *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*. Białystok 1988.
Czeżowski T.: *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*. Kęty 2004.
Czolbe H.: *Neue Darstellung des Sensualismus. Ein Entwurf*. Leipzig 1855.

Dadaczyński J.: *Bernard Bolzano a idea logicyzmu*. Tarnów 2006.
Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern. Hrsg. von H. Schwarz. Berlin 1931.
Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. von R. Schmidt. 2 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1923.

Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. Hrsg. von W. Windelband. Bd. 2. Heidelberg 1905. (2. Aufl. — Heidelberg 1907 (w jednym tomie)).

Dieterich K.: *Kant und Newton*. Tübingen 1876.

Dietzsch S.: *Immanuel Kant. Biografia*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 2005.

Dilthey W.: *Die Philosophie des Lebens. Eine Auswahl aus seinen Schriften 1867—1910*. Hrsg. von H. Nohl. Frankfurt am Main 1946.

Dilthey W.: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Erster Band. Leipzig 1883.

Dilthey W.: *Leben Schleiermachers*. Berlin 1870.

Dilthey W.: *O istocie filozofii*. W: Idem: *O istocie filozofii i inne pisma*. Tłum. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa 1987.

Dmitreva N.: *Russkoe neokantianstvo: „Marburg" v Rossii. Istoriko-filozofskie očerki*. Moskva 2007.

Drews A.: *Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriß*. Heidelberg 1902.

Drobisch M.W.: *Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart. Akademische Vorlesung zur Mitfeier seines hundertjährigen Geburtstags gehalten zu Leipzig am 4. Mai 1876*. Leipzig 1876.

Dühring E.: *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*. 2. verm. Aufl. Berlin 1873.

Dühring E.: *Natürliche Dialektik. Neue logische Grundlegungen der Wissenschaft und Philosophie*. Berlin 1865.

Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji Kantowskiej. Red. J. Garewicz. Warszawa 1976.

Ebbinghaus J.: *Hermann Cohen als Philosoph und Publizist*. „Archiv für Philosophie" 1956, Bd. 6, s. 109—122.

Ebbinghaus J.: *Kant und das 20. Jahrhundert*. „Studium Generale" 1954, Nr. 7, Heft 9, s. 513—524.

Ebbinghaus J.: *Relativer und absoluter Idealismus. Historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel*. Leipzig 1910.

Eberhard J.A.: *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*. Berlin 1776.

Edel G.: *Einleitung*. In: H. Cohen: *Werke*. Bd. 1: *Kants Theorie der Erfahrung*. Theil 1.1: *Text der dritten Auflage 1918 und Einleitung von Geert Edel*. Hildesheim—Zürich—New York 1987.

Edel G.: *Hypothesis versus Linguistic Turn. Zur Kritik der sprachanalytischen Philosohie*. Waldkirch 2010.

Edel G.: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Freiburg—München 1988.

Edel G.: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. 2. vollst. überarb. Aufl. Waldkirch 2010.

E g g e l i n g H.: *Kant und Fries. Die anthropologische Auffassung der „Kritik der reinen Vernunft" in ihren wesentlichen Punkten erörtert*. In: „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge." Bd. 1. Heft 2. Hrsg. von G. H e s s e n b e r g, K. K a i s e r, L. N e l s o n. Göttingen 1905, s. 191—231.

E g g e l i n g H.: *Kant und Fries. Die anthropologische Auffassung der „Kritik der Vernunft" in ihren wesentlichen Punkten erörtert*. Braunschweig 1875.

E h r e n b e r g H.: *Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*. Leipzig 1911.

E i s l e r R.: *Die Weiterbildung der Kant'schen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie*. Leipzig 1895.

E i s l e r R.: *Einführung in die Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik der erkenntnistheoretischen Richtungen*. Leipzig 1907.

E i s l e r R.: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-quellenmäßig bearbeitet*. Bd. 2: *L—Sch*. 3. Aufl. Berlin 1910.

E i s l e r R.: *W. Wundts Philosophie und Psychologie. In ihren Grundlehren dargestellt*. Leipzig 1902.

E l i a s N.: *Czym jest socjologia?*. Tłum. B. B a r a n. Warszawa 2010.

E l i a s N.: *Idee und Individuum. Eine kritische Untersuchung zum Begriff der Geschichte*. Breslau 1924.

E l l i s s e n O.A.: *Friedrich Albert Lange. Eine Lebensbeschreibung*. Leipzig 1891.

E l s e n h a n s T.: *Das Kant-Friesische Problem*. Heidelberg 1902.

E l s e n h a n s T.: *Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Bd. 1: *Historischer Teil. Jakob Friedrich Fries als Erkenntniskritiker und sein Verhältnis zu Kant*; Bd. 2: *Kritisch-Systematischer Teil. Grundlegung der Erkenntnistheorie als Ergebnis einer Auseinanderseutzung mit Kant vom Standpunkte der Friesischen Problemstellung*. Giessen 1906.

E n d r e s K.-P.: *Ein Mathematiker bedenkt die Evolution: Karl Snell (1806—1886)*. Hildesheim 2002.

E n g e l s F.: *Anty-Dühring. Pan Eugeniusz Dühring dokonuje przewrotu w nauce*. Tłum. P. H o f f m a n. Warszawa 1956.

E r d m a n n B.: *Die Axiome der Geometrie. Eine philosophische Untersuchung der Riemann-Helmholtz'schen Raumtheorie*. Leipzig 1877.

E r d m a n n B.: *Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie*. In: *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*. Bd. 2: *Reflexionen zur „Kritik der reinen Vernunft"*. Hrsg. von B. E r d m a n n. Leipzig 1884, s. XIII—LX.

E r d m a n n B.: *Johann Eduard Erdmann*. „Philosophische Monatshefte" 1893, Bd. 29, s. 219—227.

E r d m a n n B.: *Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft". Eine historische Untersuchung*. Leipzig 1878.

E r d m a n n B.: *Logik*. Bd. 1: *Logische Elementarlehre*. Halle 1892.

E r d m a n n J.E.: *Fichte, der Mann der Wissenschaft und des Katheders. Festrede, gehalten in der Aula der Universität Halle-Wittenberg am 19. Mai 1862*. Halle 1862.

E r d m a n n J.E.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. Berlin 1866.

E r d m a n n J.E.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. 2. sehr verm. Aufl. Berlin 1870.

E r d m a n n J.E.: *Natur oder Schöpfung? Eine Frage an die Naturphilosophie und Religionsphilosophie*. Leipzig 1840.

E r d m a n n J.E.: *Philosophie der Neuzeit. Der deutsche Idealismus. Geschichte der Philosophie VI*. Hamburg 1971.

E r d m a n n J.E.: *Versuch einer wissenschaftlicher Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1. Abt. 1: *Darstellung und Kritik der Philosophie des Cartesius nebst einer Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie*. Riga—Dorpat 1834.

E r d m a n n J.E.: *Versuch einer wissenschaftlicher Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1. Abt. 2: *Malebranche, Spinoza und die Skeptiker und Mystiker des siebzehnten Jahrhunderts*. Leipzig—Riga—Dorpat 1836.

E r d m a n n J.E.: *Versuch einer wissenschaftlicher Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 2. Abt. 1: *Die Entwicklung des Empirismus und Materialismus in der Zeit zwischen Locke und Kant*. Leipzig 1840.

E r d m a n n J.E.: *Versuch einer wissenschaftlicher Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 2. Abt. 2: *Leibniz und die Entwicklung des Idealismus vor Kant*. Leipzig 1842.

E r d m a n n J.E.: *Versuch einer wissenschaftlicher Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3. Abt. 1: *Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant*. Theil 1. Leipzig 1848.

E r d m a n n J.E.: *Versuch einer wissenschaftlicher Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3. Abt. 2: *Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant*. Theil 2. Leipzig 1853.

E r d m a n n J.E.: *Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie gehalten und auf den Wunsch seiner Zuhörer herausgegeben*. Berlin 1837.

Erkennen — Monas — Sprache. Internationales Richard-Hönigswald-Symposion Kassel 1995. Hrsg. von W. S c h m i e d - K o w a r z i k. Würzburg 1997.

Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch. Hrsg. von W. F l a c h und H. H o l z h e y. Hildesheim 1979.

E s c h e n m a y e r K.A.: *Der Ischariotismus unserer Tage. Eine Zugabe zu dem Werke „Das Leben Jesu" von Strauß*. Tübingen 1835.

E s c h e n m a y e r K.A.: *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*. Erlangen 1803.

Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus. Hrsg. von H. H o l z h e y. Frankfurt am Main 1994.

Eucken R.: *Beiträge zur Geschichte der neuern Philosophie vornehmlich der Deutschen*. Heidelberg 1886.
Eucken R.: *Die Grundbegriffe der Gegenwart. Historisch und kritisch entwickelt*. Leipzig 1893.
Eucken R.: *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart.* Leipzig 1878.
Eucken R.: *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss dargestellt*. Berlin 1879. (Neudruck — Hildesheim 1964).
Ewald O.: *Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Eine erkenntniskritische Untersuchung über das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit*. Berlin 1905.

Fabri F.: *Briefe gegen den Materialismus*. 2. Aufl. Stuttgart 1864.
Falckenberg R.: *Geschichte der neueren Philosophie. Von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*. 4. verb. Aufl. Leipzig 1902.
Falckenberg R.: *Hermann Lotze.* Erster Teil: *Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen*. Stuttgart 1901.
Falkenheim H.: *Kuno Fischer und die litterarhistorische Methode*. Berlin 1892.
Falkenheim H.: *Otto Liebmanns Kampf mit dem Empirismus*. „Kant-Studien" 1910, Bd. 15, s. 53—73.
Fechner G.T.: *Professor Schleiden und der Mond*. Leipzig 1856.
Ferrari M.: *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie. Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*. Übers. von M. Lauschke. Hamburg 2003.
Feuchtersleben E. von: *Sämmtliche Werke. Mit Ausschluss der rein medizinischen*. Hrsg. von F. Hebbel. Bd. 3. Wien 1851.
Feuerbach L.: *Kritik des „Anti-hegels". Zur Einleitung in das Studium der Philosophie*. Ansbach 1835. 2. Aufl. Leipzig 1844.
Feuerlein E.: *Kant und der Pietismus*. „Philosophische Monatshefte" 1883, Bd. 19, s. 449—463.
Fichte I.H.: *Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. Neubegründet auf naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt*. Leipzig 1856.
Fichte I.H.: *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, zu Vermittlung ihrer Gegensätze*. Sulzbach 1829.
Fichte I.H.: *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, oder kritische Geschichte derselben von Des Cartes und Locke bis auf Hegel*. 2. Aufl. Sulzbach 1841.
Fichte I.H.: *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer*. Elberfeld 1834.
Fichte I.H.: *Grundsätze für die Philosophie der Zukunft. Ein Vortrag zur Eröffnung der ersten Philosophenversammlung in Gotha am 23. September 1847 gehalten*. Stuttgart 1847.
Fichte I.H.: *Grundzüge zum Systeme der Philosophie*. Abt. 1: *Das Erkennen als Selbsterkennen*. Heidelberg 1833.

F i c h t e I.H.: *Über die Bedingungen eines spekulativen Theismus; in einer Beurtheilung der Vorrede Schellings zu dem Werke von Cousin: über französische und deutsche Philosophie*. Elberfeld 1835.

F i c h t e I.H.: *Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik*. 2 Bde. Leipzig 1869.

F i c h t e I.H.: *Zur Seelenfrage. Eine philosophische Confession*. Leipzig 1859.

Filozofia Kanta i jej recepcja. Red. D. B ę b e n i A.J. N o r a s. Katowice 2011.

F i s c h e r J.G.: *Hartmann's Philosophie des Unbewussten. Ein Schmerzensschrei des gesunden Menschenverstandes*. Leipzig 1872.

F i s c h e r K.: *Akademische Reden*. Stuttgart 1862.

F i s c h e r K.: *Anti-Trendelenburg. Eine Gegenschrift*. Jena 1870.

F i s c h e r K.: *Clavis Kantiana. Qua via Immanuel Kant philosophiae criticae elementa invenerit*. Jenae 1858.

F i s c h e r K.: *Das Interdict meiner Vorlesungen und die Anklage des Herrn Schenkel, Direktor des heidelberger Prediger-Seminars in der Darmstädtischen Kirchen-Zeitung*. Mannheim 1854.

F i s c h e r K.: *Die Apologie meiner Lehre nebst Replik auf die „Abfertigung" des Herrn Schenkel*. Mannheim 1854.

F i s c h e r K.: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. „Deutsche Vierteljahrs-Schrift" 1862, Jg. 25, Heft 2, s. 348—366.

F i s c h e r K.: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. In: I d e m: *Akademische Reden*. Stuttgart 1862, s. 77—102.

F i s c h e r K.: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1: *Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie*. Mannheim 1854.

F i s c h e r K.: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1: *Descartes und seine Schule*. Teil 1: *Allgemeine Einleitung. René Descartes*. 2. völlig umg. Aufl. Mannheim 1865.

F i s c h e r K.: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3: *Kants Vernunftkritik und deren Entstehung*; Bd. 4: *Kants System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik*. 2. rev. Aufl. Heidelberg 1869.

F i s c h e r K.: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3—4: *Immanuel Kant und seine Lehre*. Teil 1: *Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie*; Teil 2: *Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik*. 3. neu bearb. Aufl. München 1882.

F i s c h e r K.: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5: *Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg 1869.

F i s c h e r K.: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5: *J.G. Fichte und seine Vorgänger*. 2. verm. und rev. Aufl. München 1884.

F i s c h e r K.: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 1: *Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft*. Mannheim 1860.

F i s c h e r K.: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 1: *Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft*; Bd. 2: *Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft*. Mannheim 1860.

F i s c h e r K.: *Johann Gottlieb Fichte. Rede zur akademischen Fichtefeier, gehalten in der Collegienkirche zu Jena*. In: I d e m: *Akademische Reden*. Stuttgart 1862, s. 3—75.
F i s c h e r K.: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. Mannheim 1860.
F i s c h e r K.: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. 2. unver. Aufl. Heidelberg 1906.
F i s c h e r K.: *Kritik der kantischen Philosophie*. München 1883.
F i s c h e r K.: *Kritik der kantischen Philosophie*. 2. Aufl. Heidelberg 1892.
F i s c h e r K.: *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Lehrbuch für akademische Vorlesungen*. Stuttgart 1852.
F i s c h e r K.: *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*. 2. Aufl. Heidelberg 1865.
F i s c h e r K.: *Vorlesungen über die neueren Philosophie*. Bd. 1: *Die Philosophie von Cartesius bis Spinoza*. I. Abtheilung: *Einleitung in das Studium der Philosophie. Cartesius, Geulinx, Malebranche*. Stuttgart 1852.
F i s c h e r K.Ph.: *Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse. Zum Gebrauche für seine Vorlesungen*. Stuttgart 1834.
F l a c h W.: *Das Problem der transzendentalen Deduktion. Seine Exposition in der „Kritik der reinen Vernunft" und seine Wiederaufnahme im Neukantianismus der südwestdeutschen Schule*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. O l l i g. Darmstadt 1987, s. 150—162.
F l a c h W.: *Die Idee der Transzendentalphilosophie. Immanuel Kant*. Würzburg 2002.
F l a s c h K.: *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*. Berlin 2000.
F o r t l a g e C.: *Die Lücken des Hegelschen Systems der Philosophie. Nebst Andeutung der Mittel, wodurch eine Ausfüllung derselben möglich ist*. Heidelberg—Leipzig 1832.
F o r t l a g e C.: *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*. Leipzig 1852.
F r a n k G.W.: *Geschichte der protestantischen Theologie*. Bd. 1: *Von Luther bis Johann Gerhard*. Leipzig 1862; Bd. 2: *Von Georg Calixt bis zur Wolff'schen Philosophie*. Leipzig 1865; Bd. 3: *Geschichte des Rationalismus und seiner Gegensätze*. Leipzig 1875.
F r a n k s P.W.: *All or nothing. Systematicity, transcendental arguments, and skepticism in german idealism*. Cambridge, Mass., 2005.
F r a u e n s t ä d t J.: *Der Materialismus. Seine Wahrheit und sein Irrthum. Eine Erwiderung auf Dr. Louis Büchner's „Kraft und Stoff"*. Leipzig 1856.
F r a u e n s t ä d t J.: *Die Naturwissenschaft in ihrem Einfluß auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie*. Leipzig 1855.
F r e g e G.: *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*. „Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus" 1918, Bd. 1, s. 58—77.
F r i e d m a n M.: *Carnap — Cassirer — Heidegger. Geteilte Wege*. Frankfurt am Main 2004.

F r i e d m a n M.: *Carnap, Cassirer and Heidegger: The Davos disputation and twentieth century philosophy*. „European Journal of Philosophy" 2002, vol. 3, s. 263—274.
F r i e s J.: *Atomistik und Dynamik*. In: *Studien*. Hrsg. von C. D a u b, F. G r e u z e r. Bd. 3. Heidelberg 1807, s. 201—235.
F r i e s J.: *Fichtes und Schellings neueste Lehren von Gott und der Welt*. Heidelberg 1807.
F r i e s J.: *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung. Mit Beleuchtung der gewöhnlichen Fehler in der Bearbeitung des Naturrechts*. Jena 1803.
F r i e s J.: *Reinhold, Fichte und Schelling*. Leipzig 1803.
F r i e s J.: *System der Philosophie als evidente Wissenschaft*. Leipzig 1804.
F r i e s J.F.: *Beytraege zur Geschichte der Philosophie*. Heft 1: *Ideen zur Geschichte der Ethik überhaupt und insbesondere Vergleichung der aristotelischen Ethik mit der neueren deutschen*. Heidelberg 1819.
F r i e s J.F.: *Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung*. 2 Bde. Halle 1837—1840.
F r i e s J.F.: *Die mathematische Naturphilosophie nach philosophischer Methode bearbeitet*. Heidelberg 1822.
F r i e s J.F.: *Entwurf des Systems der theoretischen Physik. Zum Gebrauche bei seinen Vorlesungen*. Heidelberg 1813.
F r i e s J.F.: *Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt*. Heidelberg 1807.
F r i e s J.F.: *Grundriß der Logik. Ein Lehrbuch zum Gebrauch für Schulen und Universitäten*. Heidelberg 1811.
F r i e s J.F.: *Grundriß der Metaphysik. Ein Lehrbuch zum Gebrauch für Schulen und Universitäten*. Heidelberg 1824.
F r i e s J.F.: *Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre*. Bd. 1: *Ethik oder die Lehre der Lebensweisheit*; Bd. 2: *Die Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre*. Heidelberg 1818—1832.
F r i e s J.F.: *Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes*. 2 Bde. Jena 1820—1821.
F r i e s J.F.: *Julius und Evagoras oder: Die neue Republik*. 2 Bde. Heidelberg 1814.
F r i e s J.F.: *Μετανοεῖτε. Bekehrt Euch!*. Heidelberg 1814.
F r i e s J.F.: *Neue Kritik der Vernunft*. 3 Bde. Heidelberg 1807.
F r i e s J.F.: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. 3 Bde. 2. Aufl. Heidelberg 1828—1831.
F r i e s J.F.: *Polemische Schriften*. 2 Bde. 2. Aufl. Halle—Leipzig 1824.
F r i e s J.F.: *System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*. Heidelberg 1811.
F r i e s J.F.: *System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*. 3. Aufl. Heidelberg 1837.
F r i e s J.F.: *System der Metaphysik. Ein Lehrbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*. Heidelberg 1824.

F r i e s J.F.: *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F.W.J. Schelling*. Heidelberg 1812.
F r i e s J.F.: *Wissen, Glauben und Ahndung*. Jena 1805.
F u l l e r L.L.: *Moralność prawa*. Tłum. S. A m s t e r d a m s k i. Warszawa 1978.
F u l l e r L.L.: *Positivism and fidelity to law. A reply to Professor Hart*. „Harvard Law Review" 1958, vol. 71, no. 4, s. 630—672.
F u l l e r L.L.: *The morality of law*. Chicago 1964.
F u n k e G.: *Die Disskusion um die metaphysische Kantinterpretation*. „Kant-Studien" 1976, Bd. 67, Nr. 1—4, s. 409—424.
F u n k e G.: *Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts*. In: I d e m: *Von der Aktualität Kants*. Bonn 1979, s. 181—216.

G a b r i e l G.: *Frege als Neukantianer*. „Kant-Studien" 1986, Bd. 77, s. 84—101.
G a b r i e l G.: *Windelband und die Diskusion um die Kantischen Urteilsformen*. In: *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?*. Hrsg. von M. H e i n z und Ch. K r i j n e n. Würzburg 2007, s. 91—108.
G a d a c z T.: *Historia filozofii XX wieku. Nurty*. T. 2: *Neokantyzm — filozofia egzystencji — filozofia dialogu*. Kraków 2009.
G a d a m e r H.-G.: *Die philosophische Bedeutung Paul Natorps*. In: P. N a t o r p: *Philosophische Systematik. Aus dem Nachlaß hrsg. von H. Natorp. Mit der Gedenkrede zum 100. Geburtstag von Hans-Georg Gadamer sowie mit Einleitung und textkritischen Anmerkungen von Hinrich Knittermeyer*. Hamburg 1958, s. XI—XVII. (Nachdruck — Hamburg 2000).
G a d a m e r H.-G.: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. B a r a n. Kraków 1993.
G a r e w i c z J.: *Schopenhauer*. Wyd. 2. Warszawa 1988.
G a w r o n s k y D.: *Der physikalische Gehalt der speziellen Relativitätstheorie*. Stuttgart 1925.
G a w r o n s k y D.: *Die Bilanz der russischen Bolschewismus. Auf Grund authentischer Quellen dargestellt*. Berlin 1919.
G a w r o n s k y D.: *Ernst Cassirer: His life and his work. A biography*. In: *The philosophy of Ernst Cassirer*. Ed. by P.A. S c h i l p p. Evanston 1949, s. 1—37.
G a w r o n s k y D.: *Friedrich Nietzsche und das dritte Reich*. Bern 1935.
G e n z W.: *Der Agnostizismus Herbert Spencers mit Rücksicht auf August Comte und Friedr. Alb. Lange*. Greisfwald 1902.
G e o r g e L.: *Die Gliederung der Wissenschaft in ihrer Einheit. Eine Rede zur Feier des Allerhöchsten Geburtsfestes Seiner Majestät des Königs Wilhelm I. am 22 März 1862, gehalten in der Aula der Universität Greifswald*. Greifswald 1862.
Geschichte der Philosophie. Hrsg. von W. R ö d. Bd. 12: H. H o l z h e y, W. R ö d: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts*. 2: *Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. München 2004.
G e y s e r J.: *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre. Eine Untersuchung der Formen und Prinzipien objektiv wahrer Erkenntnis*. Münster 1909.

Geyser J.: *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*. Münster 1908.
Glatz U.B.: *Emil Lask. Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*. Würzburg 2001.
Glockner H.: *Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuch einer logischen Einleitung in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus*. Tübingen 1924.
Glockner H.: *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart 1958.
Glockner H.: *Heidelberger Bilderbuch. Erinnerungen*. Bonn 1969.
Głombik G.: *Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewiczu*. Katowice 2005.
Göller Th.: *Kantische und nicht-kantische Elemente in Cassirers Begründung der Kulturphilosophie*. In: *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?*. Hrsg. von M. Heinz und Ch. Krijnen. Würzburg 2007, s. 167—183.
González Porta M.A.: *Transzendentaler „Objektivismus". Bruno Bauchs kritische Verarbeitung des Themes der Subjektivität und ihre Stellung innerhalb der Neukantianischen Bewegung*. Frankfurt am Main 1990.
Göring G.: *System der kritischen Philosophie*. 2 Theile. Leipzig 1874—1875.
Görland A.: *Aristoteles und die Mathematik*. Marburg 1899.
Göschel K.F.: *Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Goethe. Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit und nach ihren wesentlichen Grundzügen*. Berlin 1832.
Gordon P.E.: *Continental divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. Harvard 2010.
Gramzow O.: *Friedrich Eduard Benekes Leben und Philosophie. Auf Grund neuer Quellen kritisch dargestellt*. Bern 1899.
Gramzow O.: *Geschichte der Philosophie seit Kant. Leben und Lehre der neueren Denker in gemeinverständlichen Einzeldarstellungen*. Charlottenburg 1906.
Grapengiesser C.: *Die transcendentale Deduction. Kant und Fries. (Mit Beziehung auf die Schriften J. Bona Meyer, O. Liebmann, Kuno Fischer, Ed. Zeller, Herm. Cohen, Edm. Montgomery). Erste Hälfte*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1874, Nr. 65, s. 34—80.
Grapengiesser C.: *Die transcendentale Deduction. Kant und Fries. (Mit Beziehung auf die Schriften J. Bona Meyer, O. Liebmann, Kuno Fischer, Ed. Zeller, Herm. Cohen, Edm. Montgomery). Zweiter Artikel*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1874, Nr. 65, s. 210—237.
Grapengiesser C.: *Die transcendentale Deduction. Kant und Fries. (Mit Beziehung auf die Schriften J. Bona Meyer, O. Liebmann, Kuno Fischer, Ed. Zeller, Herm. Cohen, Edm. Montgomery). Dritter und letzter Artikel*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1875, Nr. 66, s. 43—68.
Grapengiesser C.: *Kants Lehre von Raum und Zeit. Kuno Fischer und Adolf Trendelenburg*. Jena 1870.

Grapengiesser C.: *Kant's transcendentaler Idealismus und E. v. Hartmann's Ding an sich. Erster Artikel*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1872, Nr. 61, s. 191—247.

Grapengiesser C.: *Kant's transcendentaler Idealismus und E. v. Hartmann's Ding an sich. Zweiter Artikel*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1873, Nr. 62, s. 30—70.

Grassl R.: *Der junge Richard Hönigswald. Eine biographisch fundierte Kontextualisierung in historischer Absicht*. Würzburg 1998.

Grassl R., Richart-Willmes P.: *Denken in seiner Zeit. Ein Personenglossar zum Umfeld Richard Hönigswalds*. Würzburg 1997.

Gromiec W.: *Immanuel Kant: Historiozofia i myśl polityczna a schematy interpretacyjne*. W: *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji Kantowskiej*. Red. J. Garewicz. Warszawa 1976, s. 83—105.

Grosse Denker. Hrsg. von E. von Aster. 2 Bde. Leipzig 1911.

Grundl W.J.: *Die psychische Anthropologie von Jakob Friedrich Fries — eine historisch-systematische Diskussion zur Philosophie des Geistes*. Würzburg 2006.

Gruppe O.F.: *Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland*. Berlin 1855.

Gruppe O.F.: *Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert*. Berlin 1834.

Gulden P.H. van der: *Albert Görlands systematische Philosophie*. Übers. von J. Aul. Berlin 1990.

Günther A.: *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. In Briefen*. Abt. 1: *Die Creationstheorie*; Abt. 2: *Die Carnationstheorie*. Wien 1828—1829. (2. Aufl. — 1846—1848).

Gut A.: *Gottlob Frege i problemy filozofii współczesnej*. Lublin 2005.

Haeckel E.: *Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*. Bonn 1899.

Hallesby O.: *Johannes Volkelts Erkenntnistheorie. Eine Darstellung und Kritik. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen*. Erlangen 1909.

Hallier E.: *Kulturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zu der Entwickelung der Naturwissenschaften*. Stuttgart 1889.

Hammer S.: *Denkpsychologie — Kritischer Realismus. Eine wissenschaftshistorische Studie zum Werk Oswald Külpes*. Frankfurt am Main 1994.

Hansen F.-P.: *Geschichte der Logik des 19. Jahrhunderts. Eine kritische Einführung in die Anfänge der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*. Würzburg 2000.

Hanuszkiewicz W.: *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*. Warszawa 2011.

Harich W.: *Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung*. Hrsg. von M. Morgenstern. Würzburg 2000.

Harms F.: *Der Anthropologismus in der Entwicklung der Philosophie seit Kant und Ludwig Feuerbachs Anthroposophie*. Leipzig 1845.
Harms F.: *Johann Gottlieb Fichte. Ein Vortrag, gehalten am 15. März 1862*. Kiel 1862.
Hart H.L.A.: *Pojęcie prawa*. Tłum. J. Woleński. Warszawa 1998.
Hart H.L.A.: *Positivism and the separation of law and morals*. „Harvard Law Review" 1958, vol. 71, no. 4, s. 593—629.
Hartenstein G.: *Über die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbart'schen Philosophie*. Leipzig 1838.
Hartmann E. von: *Ausgewählte Werke*. Bd. 12: *Geschichte der Metaphysik*. Teil 2: *Seit Kant*. Leipzig 1900.
Hartmann E. von: *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnisstheorie und Metaphysik*. Berlin 1871.
Hartmann E. von: *In welchem Sinne war Kant ein Pessimist?*. „Philosophische Monatshefte" 1883, Bd. 19, s. 463—470.
Hartmann E. von: *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung*. Leipzig 1894.
Hartmann E. von: *Kant und der Pessimismus*. „Kant-Studien" 1901, Bd. 5, s. 21—29.
Hartmann E. von: *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus*. Berlin 1875.
Hartmann E. von: *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus*. 3. Aufl. Berlin 1885.
Hartmann E. von: *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Berlin 1877.
Hartmann E. von: *Philosophie des Unbewussten*. Bd. 1: *Phänomenologie des Unbewussten*. 8. erw. Aufl. Berlin 1878.
Hartmann E. von: *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin 1869.
Hartmann E. von: *System der Philosophie im Grundriß*. Bd. 1: *Grundriß der Erkenntnislehre*. Bad Sachsa 1907.
Hartmann N.: *Ästhetik*. Berlin 1953.
Hartmann N.: *Das Problem der Realitätsgegebenheit*. Berlin 1931.
Hartmann N.: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin 1933.
Hartmann N.: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin 1940.
Hartmann N.: *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin 1957, s. 1—48.
Tłumaczenie: Idem: *Myśl filozoficzna i jej historia*. Tłum. J. Garewicz. W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Toruń 1994, s. 13—71.

H a r t m a n n N.: *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik. Nach den ersten zwei Büchern des Euklidkommentars*. Gießen 1909.

H a r t m a n n N.: *Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 243—267.

H a r t m a n n N.: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Berlin—New York 1974.

H a r t m a n n N.: *Ethik*. Berlin 1926.

H a r t m a n n N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1921.

H a r t m a n n N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4. Aufl. Berlin 1949.

H a r t m a n n N.: *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*. Tłum. A.J. N o r a s. „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej" 2000, T. 27—28, s. 7—63.

H a r t m a n n N.: *Kant und die Philosophie unserer Tage*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 339—345.

H a r t m a n n N.: *Kleinere Schriften*. Bd. 1: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*; Bd. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*; Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1955—1957—1958.

H a r t m a n n N.: *Logische und ontologische Wirklichkeit*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 220—242.

H a r t m a n n N.: *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlin 1938.

H a r t m a n n N.: *Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre*. Berlin 1950.

H a r t m a n n N.: *Philosophische Grundfragen der Biologie*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 78—185.

H a r t m a n n N.: *Platos Logik des Seins*. Berlin 1909.

H a r t m a n n N.: *Sinngebung und Sinnerfüllung*. „Blätter für deutsche Philosophie" 1934, Bd. 8, s. 1—38.
Przedruk w: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 1: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Berlin 1955, s. 245—279.

H a r t m a n n N.: *Systematische Methode*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 22—60.
Tłumaczenie: I d e m: *Metoda systematyczna*. Tłum. A. M o r d k a. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. N o r a s, T. K u b a l i c a. Katowice 2011, s. 325—362.

H a r t m a n n N.: *Systembildung und Idealismus*. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 60—78.

H a r t m a n n N.: *Teleologisches Denken*. Berlin 1951.

Hartmann N.: *Über die Erkennbarkeit des Apriorischen*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 186—220.

Hartmann N.: *Wprowadzenie do filozofii. Autoryzowany zapis wykładu wygłoszonego w semestrze letnim 1949 roku w Getyndze*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2000.

Hartmann N.: *Zarys metafizyki poznania*. Tłum. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski. Przedmowa B. Baran. Warszawa 2007.

Hartmann N.: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin—Leipzig 1935.

Hartmann N.: *Zur Methode der Philosophiegeschichte*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 1—22.

Hauptmann C.: *Die Metaphysik in der modernen Physiologie. Eine kritische Untersuchung*. Dresden 1893.

Häußer H.-D.: *Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformation des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus*. Bonn 1989.

Haym R.: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Berlin 1857. (Nachdruck — Hildesheim 1962).

Hegel G.W.F.: *Die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg—Würzburg 1807. Tłumaczenie: Idem: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. T. 1—2. Warszawa 1963—1965.

Hegel G.W.F.: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Jena 1801.

Hegel G.W.F.: *Nauka logiki*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1967.

Hegel G.W.F.: *Wykłady z historii filozofii*. T. 3. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. Warszawa 2002.

Heidegger M.: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1994.

Heidegger M.: *Die Bedeutungs- und Kategorienlehre des Duns Scotus*. Tübingen 1916.

Heidegger M.: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*. Leipzig 1914.

Heidegger M.: *Gesamtausgabe*. Abt. 2: *Vorlesungen 1919—1944*. Bd. 23: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Hrsg. von H. Vetter. Frankfurt am Main 2006.

Heidegger M.: *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1989.

Heidegger und der Neukantianismus. Hrsg. von C. Strube. Würzburg 2009.

Heimsoeth H.: *Descartes' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis*. Marburg 1911.

Heimsoeth H.: *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*. 2 Bde. Gießen 1914.

H e i m s o e t h H.: *Die Philosophie im 20. Jahrhundert*. In: W. W i n d e l b a n d: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mit einem Schlußkapitel „Die Philosophie im 20. Jahrhundert"*. Hrsg. von H. H e i m s o e t h. 13. Aufl. Tübingen 1935.

H e i m s o e t h H.: *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. Berlin 1922.

H e i m s o e t h H.: *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. 4 Bde. Berlin 1966—1971.

H e i n z M.: *Normalbewusstsein und Wert. Kritische Diskussion von Windelbands Grundlegung der Philosophie*. In: *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?*. Hrsg. von M. H e i n z und Ch. K r i j n e n. Würzburg 2007, s. 75—90.

H e i n z e M.: *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*. Leipzig 1894.

H e l m h o l t z H.: *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*. Braunschweig 1863.

H e l m h o l t z H.: *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*. 2. Aufl. Braunschweig 1865.

H e l m h o l t z H.: *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*. 3. Aufl. Braunschweig 1870.

H e l m h o l t z H.: *Handbuch der physiologischen Optik*. Leipzig 1867.

H e l m h o l t z H. von: *Über das Sehen des Menschen. Ein populär wissenschaftlicher Vortrag gehalten zu Königsberg in Pr. zum Besten von Kants Denkmal am 27. Februar 1855*. Leipzig 1855.

H e l m h o l t z H.: *Über das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften. Akademische Festrede gehalten zu Heidelberg am 22. November 1862*. In: I d e m: *Populäre wissenschaftliche Vorträge*. Heft 1. Braunschweig 1865, s. 1—29.

H e l m h o l t z H.: *Über die akademische Freiheit der deutschen Universitäten. Rede beim Antritt des Rectorats an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*. Berlin 1878.

H e l m h o l t z H.: *Über die Erhaltung der Kraft, eine physikalische Abhandlung, vorgetragen in der Sitzung der physikalischen Gesellschaft zu Berlin am 23. Juli 1847*. Berlin 1847.

H e l m h o l t z H.: *Vorträge und Reden*. Bd. 1. 4. Aufl. Braunschweig 1896.

H e l m h o l t z H.: *Wissenschaftliche Abhandlungen*. Bd. 2. Leipzig 1883.

H e n k e E.L.T.: *Jakob Friedrich Fries. Aus seinen handschriftlichen Nachlasse dargestellt*. Leipzig 1867.

H e r b a r t J.F.: *Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Erster, historisch-kritischer Theil*. Königsberg 1828.

H e r b a r t J.F.: *Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Zweiter, systematischer Theil*. Königsberg 1829.

H e r b a r t J.F.: *Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet*. Göttingen 1806.

H e r b a r t J.F.: *Entwurf zu Vorlesungen über die Einleitung in die Philosophie*. In: I d e m: *Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge*. Hrsg. von K. K e h r b a c h. Bd. 2. Langensalza 1887, s. 297—327.
H e r b a r t J.F.: *Hauptpuncte der Metaphysik*. Göttingen 1806.
H e r b a r t J.F.: *Hauptpuncte der Metaphysik*. 2. Aufl. Göttingen 1808.
H e r b a r t J.F.: *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. Königsberg 1813.
H e r b a r t J.F.: *Lehrbuch zur Psychologie*. Königsberg—Leipzig 1816.
H e r b a r t J.F.: *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*. Königsberg 1824—1825.
H e r b a r t J.F.: *Rede, gehalten an Kants Geburtstage, den 22. April 1810, in grossen Hörsaale der Universität zu Königsberg*. In: I d e m: *Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge*. Hrsg. von K. K e h r b a c h. Bd. 3. Langensalza 1888, s. 59—71.
H e r r s c h a f t L.: *Theoretische Geltung. Zur Geschichte eines philosophischen Paradigmas*. Würzburg 1995.
H e s s e n b e r g G., K a i s e r K., N e l s o n L.: *Vorwort der alten Folge zugleich als Vorwort der neuen Folge*. „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge" 1904. Bd. 1, Heft 1, s. III—XII.
H e s s e n J.: *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*. Freiburg im Breisgau 1919.
H e s s e n S.: *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus*. Berlin 1909.
H i n r i c h s H.F.W.: *Die Genesis des Wissens. Erster metaphysischer Theil*. Heidelberg 1835.
H i r s c h b e r g e r J.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Neuzeit und Gegenwart*. 13.—14. Aufl. Freiburg im Breisgau 1991.
H o b e K.: *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens*. Heidelberg 1968.
H o c h f e l d o w a A.: *Neokantyzm okresu pozytywizmu i jego wpływy w Polsce*. W: *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*. Red. A. H o c h f e l d o w a, B. S k a r g a. Wrocław 1972, s. 99—138.
H o f e r R.: *Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks*. Würzburg 1997.
H ø f f d i n g H.: *Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants*. „Archiv für Geschichte der Philosophie" 1894, Bd. 7, s. 173—192.
H ø f f d i n g H.: *Geschichte der neueren Philosophie. Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen*. Übers. von F. B e n d i x e n. 2 Bde. Leipzig 1895—1896.
H ö f f e O.: *Immanuel Kant*. Tłum. A.M. K a n i o w s k i. Warszawa 1995.
H ö l d e r A.: *Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transscendentalen Deduction der Kategorien*. Tübingen 1873.
H o l z h e y H.: *Cohen und Natorp*. Bd. 1: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule" als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*; Bd. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritische Lektüre. Briefe der Marburger. Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule*. Basel—Stuttgart 1986.

H o l z h e y H.: *Der Neukantianismus*. In: *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von W. R ö d. Bd. 12: H. H o l z h e y, W. R ö d: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts*. 2: *Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. München 2004, s. 13—129.

H o l z h e y H.: *Die Marburger Schule des Neukantianismus*. In: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch*. Hrsg. von W. F l a c h und H. H o l z h e y. Hildesheim 1979, s. 15—33.

H o l z h e y H.: *Neukantianismus und Sozialismus. Einleitung*. In: *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*. Hrsg. von H. H o l z h e y. Frankfurt am Main 1994, s. 8—15.

H o l z h e y H.: *Zu Natorps Kantauffassung*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. O l l i g. Darmstadt 1987, s. 134—149.

H ö n i g s w a l d R.: *Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre*. Leipzig 1906.

H ö n i g s w a l d R.: *Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen*. 2. umgearb. Aufl. Leipzig—Berlin 1925.

H ö n i g s w a l d R.: *Ernst Haeckel, der monistische Philosoph. Eine kritische Antwort auf seine „Welträtsel"*. Leipzig 1900.

H ö n i g s w a l d R.: *Geschichte der Erkenntnistheorie*. Berlin 1933. (Nachdruck — Darmstadt 1976).

H ö n i g s w a l d R.: *Grundfragen der Erkenntnistheorie. Kritisches und systematisches*. Tübingen 1931.

H ö n i g s w a l d R.: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. S c h m i e d - K o w a r z i k. Hamburg 1997.

H ö n i g s w a l d R.: *Philosophie und Sprache. Problemkritik und System*. Basel 1937.

H ö n i g s w a l d R.: *Prinzipienfragen der Denkpsychologie*. „Kant-Studien" 1913, Bd. 18, s. 205—245.

H ö n i g s w a l d R.: *Systematische Selbstdarstellung*. In: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*. Hrsg. von H. S c h w a r z. Berlin 1931, s. 191—223.
Przedruk w: R. H ö n i g s w a l d: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. S c h m i e d - K o w a r z i k. Hamburg 1997, s. 205—243.

H ö n i g s w a l d R.: *Über die Lehre Hume's von der Realität der Außendinge*. Halle 1904.

H ö n i g s w a l d R.: *Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*. Berlin 1904.

H ö n i g s w a l d R.: *Zum Begriff der exacten Naturwissenschaft. Eine kritische Studie*. Ungarisch—Altenburg 1899.

H ö n i g s w a l d R.: *Zum Begriff der kritischen Erkenntnislehre. (Mit besonderer Rücksicht auf Goswin Uphues' „Kant und seine Vorgänger")*. „Kant-Studien" 1908, Bd. 13, s. 409—456.

H ö n i g s w a l d R.: *Zum Problem der philosophischen Skepsis*. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie" 1908, Jg. 32, s. 62—94.

Hönigswald R.: *Zur Kritik der Machschen Philosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. Berlin 1903.

Hönigswald R.: *Zur Wissenschaftstheorie und -systematik. Mit besonderer Rücksicht auf Heinrich Rickerts „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft"*. „Kant-Studien" 1912, Bd. 17, s. 28—84.

Horyna B.: *Filosofie skepse*. Olomouc 2008.

Hoyer U.: *Der transzendentale Realismus Eduard von Hartmanns*. In: *Texte zum frühen Neukantianismus*. Bd. 2: E. von Hartmann: *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit*. Hrsg. von H. Schwaetzer. Hildesheim—Zürich—New York 2001.

Husserl E.: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*; T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Tłum. J. Sidorek. Przejrzał A. Półtawski. Warszawa 2000—2006.

Husserl E.: *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Halle 1929.
Tłumaczenie: Idem: *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*. Tłum. G. Sowinski. Warszawa 2011.

Husserl E.: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von E. Ströker. Bd. 1: *Philosophie der Arithmetik*. Hamburg 1992.

Husserl E.: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Wstęp A. Półtawski. Warszawa 1989.

Ingarden R.: *Poglądy epistemologiczne Hermanna Helmholtza*. W: Idem: *Studia z teorii poznania*. Oprac. A. Węgrzecki. Warszawa 1995, s. 183—231.

Ingarden R.: *Studia z teorii poznania*. Oprac. A. Węgrzecki. Warszawa 1995.

Ingarden R.: *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień—17 listopad 1967)*. Tłum. A. Półtawski. Warszawa 1974.

Jachmann R.B., Wasianski E.A.Ch., Borowski L.E. von: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A.Ch. Wasianski*. Hrsg. von F. Groß. Berlin 1912. (Neudruck — Darmstadt 1980).

Jacobi F.H.: *David Hume über den Glaube*. In: Idem: *Werke*. Bd. 2. Leipzig 1815, s. 1—310.

Jacobi F.H.: *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*. Leipzig 1811.

Janaszczyk A.: *Na granicy neokantyzmu. O filozofii Hansa Vaihingera*. Gdańsk 2010.

Jäsche G.B.: *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalt. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuer Philosophie*. 3 Bde. Berlin 1826—1828—1832.

Jaspers K.: *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*. Berlin 1913.
Jegelka N.: *Paul Natorp: Philosophie, Pädagogik, Politik*. Würzburg 1992.
Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstage. Berlin 1912.
Jung A.: *Nekrolog. Immanuel Hermann Fichte*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1880, Nr. 76, s. 152—168.

Kałążny J.: *Opowiadanie historii w niemieckiej refleksji teoretycznohistorycznej i literaturoznawczej od późnego oświecenia do współczesności*. Poznań 2003.
Kant I.: *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*. Tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska. Wstęp A. Bobko. Warszawa 2005.
Kant I.: *Critique of pure reason*. Transl. by N. Kemp Smith. London 1929.
Kant I.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*. Berlin 1904.
Kant I.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5: *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*. Berlin 1908.
Kant I.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10: *Briefwechsel*. Bd. 1: *1747—1788*. Berlin 1900.
Kant I.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 18: *Metaphysik zweiter Teil*. Hrsg. von E. Adickes. Berlin 1928.
Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957.
Kant I.: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałecki. Warszawa 1984.
Kant I.: *Krytyka władzy sądzenia*. Tłum. J. Gałecki. Przejrzał A. Landman. Warszawa 1986.
Kant I.: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk 2005.
Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?. Hrsg. von M. Heinz und Ch. Krijnen. Würzburg 2007.
Kant I.: *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*. Tłum. W.M. Kozłowski. Oprac. M. Żelazny. W: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń 1999, s. 83—138.
Kant I.: *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata intelligibilnego*. Tłum. A. Banaszkiewicz. W: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń 1999, s. 139—185.
Kant I.: *O postępach metafizyki*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Posłowie K. Stachowiak. Gdańsk 2007.
Kant I.: *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 20: *Handschriftlicher Nachlaß*. Hrsg. von G. Lehmann. Berlin 1942, s. 253—332.
Kant I.: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Opracowała J. Suchorzewska. Warszawa 1993.

K a n t I.: *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*. Tłum. K. R a k. W: I. K a n t: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń 1999, s. 55—82.

K a n t I.: *Spór fakultetów*. Tłum. M. Ż e l a z n y. Toruń 2003.

K a n t I.: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. In: I d e m: *Sämmtliche Werke*. Hrsg. von K. R o s e n k r a n z und F.W. S c h u b e r t. Theil 1: *Kleine logisch-metaphysische Schriften*. Leipzig 1838, s. 75—111.

K a n t I.: *Vorlesungen über die Metaphysik*. Hrsg. von K.H.L. P ö l i t z. Erfurt 1821.

K a n t I.: *Vorlesungen über die philosophische Religionelehre*. Hrsg. von K.H.L. P ö l i t z. Leipzig 1817.

Kants „Opus postumum" dargestellt und beurteilt von Erich Adickes. Berlin 1920.

K a s t i l A.: *Jakob Friedrich Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis. Eine Nachprüfung seiner Reform der theoretischen Philosophie Kants*. Göttingen 1912.

K a z i m i e r c z a k M.: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999.

K a z i m i e r c z a k M.: *W poszukiwaniu naukowego charakteru metafizyki. Z dziejów recepcji niemieckiej filozofii pokantowskiej w Polsce*. Poznań 1998.

K e c k T.R.: *Kant and socialism: The Marburg School in Wilhelmian Germany*. Ann Arbor 1975.

K e l s e n H.: *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*. Leipzig—Wien 1934.

K e r n I.: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964.

K e r r y B.: *System einer Theorie der Grenzbegriffe. Ein Beitrag zur Erkenntnisstheorie*. Theil 1. Hrsg. von G. K o h n. Leipzig—Wien 1890.

K i e r s n o w s k a - S u c h o r z e w s k a J.: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. „Przegląd Filozoficzny" 1937, nr 40, s. 367—398.

K i n k e l W.: *Hermann Cohen. Sein Leben und sein Werk*. Stuttgart 1924.

K i n k e l W.: *Joh. Fr. Herbart. Sein Leben und seine Philosophie*. Giessen 1903.

K i n k e l W.: *Vereinzelte Bemerkungen zu B. Bauchs: Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften*. „Kant-Studien" 1912, Bd. 17, s. 283—287.

K l a t z k i n J.: *Hermann Cohen*. Berlin 1919.

K l e i n J.: *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps — eine Kritik des Marburger Neukantianismus*. Göttingen 1976.

K l e i n J.: *Nicolai Hartmann und die Marburger Schule*. In: *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*. Hrsg. von H. H e i m s o e t h und R. H e i ß. Göttingen 1952, s. 105—130.

K n a u e r G.: *Conträr und contradictorisch (nebst convergirenden Lehrstükken) festgestelt und Kants Kategorientafel berichtigt. Eine philosophische Monografie*. Halle 1868.

K n i t t e r m e y e r H.: *Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwickelung bis zu Kant*. Marburg 1920.
K n i t t e r m e y e r H.: *Die Philosophie und das Christentum. Acht Vorlesungen zur Einleitung in die Philosophie*. Jena 1927.
K n i t t e r m e y e r H.: *Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart*. Wien—Stuttgart 1952.
K n i t t e r m e y e r H.: *Schelling und die romantische Schule*. München 1929.
K o e b e r R.: *Das philosophische System Eduard von Hartmann's*. Breslau 1884.
K ö h n k e K.Ch.: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993.
K ö h n k e K.Ch.: *Über den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie — und dessen vermeintliche Synonyme*. „Archiv für Begriffsgeschichte" 1981, Bd. 25, s. 185—210.
K o e n i g s b e r g e r L.: *Hermann von Helmholtz*. 2 Bde. Braunschweig 1902—1903.
K ö s t l i n K.: *Ästhetik*. Tübingen 1869.
K o z ł o w s k i R.: *Salomon Maimon jako krytyk i kontynuator filozofii Kanta*. Poznań 1969.
K r a u s E.: *Der Systemgedanke bei Kant und Fichte*. Berlin 1916.
K r e i s F.: *Die Autonomie des Ästhetischen in der neueren Philosophie*. Tübingen 1922.
K r e ß H.: *Schleiermachers Individualitätsgedanke in seinen Auswirkungen auf die Lebensphilosophie Georg Simmels*. In: *Internationaler Schleiermacher-Kongress (1984, Berlin, West)*. Hrsg. von K.-V. S e l g e. Berlin—New York 1985, s. 1243—1266.
K r i j n e n Ch.: *Hegel und Neukantianismus. Eine systemphilosophische Konfrontation*. In: *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von D.H. H e i d e m a n n und Ch. K r i j n e n. Darmstadt 2007, s. 240—259.
K r i j n e n Ch.: *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rikkerts*. Würzburg 2001.
K r i j n e n Ch.: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartaphilosophie*. Würzburg 2008.
K r o n e r R.: *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie*. Tübingen 1928.
K r o n e r R.: *Kants Weltanschauung*. Tübingen 1914.
K r o n e r R.: *Über logische und ästhetische Allgemeingültugkeit. Kritische Bemerkungen zu ihrer transzendentalen Begründung und Beziehung*. Leipzig 1908.
K r o n e r R.: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1: *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*. Tübingen 1921; Bd. 2: *Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes*. Tübingen 1924.

Kroner R.: *Zweck und Gesetz der Biologie. Eine logische Untersuchung*. Tübingen 1913.

Kroński T.: *Hegel i jego filozofia dziejów*. W: Idem: *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960, s. 91—139.
Pierwotnie w: G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. Tłum. J. Grabowski, A. Landman. Wstęp T. Kroński. T. 1. Warszawa 1958, s. XI—LXXVII.

Krug W.T.: *Entwurf eines neuen Organons der Philosophie oder Versuch über die Principien der philosophischen Erkenntniß*. Meissen—Lübben 1801.

Krug W.T.: *Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre*. 2. Aufl. Züllichau—Freistadt 1819.

Krug W.T.: *System der theoretischen Philosophie*. Theil 1: *Denklehre oder Logik*. Königsberg 1806.

Kuliniak R., Małyszek T.: *Spór wokół „Krytyki czystego rozumu" Immanuela Kanta*. W: Ch. Garve: *Rozprawy popularnofilozoficzne*. Tłum. i oprac. R. Kuliniak i T. Małyszek. Wrocław 2002, s. 165—227.

Kubalica T.: *Prymat rozumu praktycznego w logice. Teoria prawdy neokantowskiej szkoły badeńskiej*. Katowice 2009.

Kühn L.: *Das Problem der ästhetischen Autonomie*. Stuttgart 1908.

Kühnemann E.: *Kant*. Bd. 1: *Der europäische Gedanke im vorkantischen Denken*. München 1923.

Külpe O.: *Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie*. Leipzig 1888.

Külpe O.: *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen nach Vorträgen gehalten im Ferienkurs für Lehrer 1901 zu Würzburg*. 3. verb. Aufl. Leipzig 1905.

Külpe O.: *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*. Bd 1. Leipzig 1912.

Külpe O.: *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig 1895.

Külpe O.: *Einleitung in die Philosophie*. 2. verb. Aufl. Leipzig 1898.

Külpe O.: *Einleitung in die Philosophie*. 3. verb. Aufl. Leipzig 1903.

Külpe O.: *Grundriß der Psychologie. Auf experimenteller Grundlage dargestellt*. Leipzig 1893.

Külpe O.: *Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung*. Leipzig 1907.

Külpe O.: *Introduction to philosophy. A handbook for students of psychology, logic, ethics, aesthetics and general philosophy*. Transl. by W.B. Pillsbury, E.B. Titchener. London 1897.

Külpe O.: *Outlines of psychology. Based upon the results of experimental investigation*. Transl. by E.B. Titchener. London 1895.

Külpe O.: *O zadaniach i kierunkach filozofii*. T. 1—2. Lwów—Warszawa 1899.

Külpe O.: *Vorlesungen über Psychologie*. Hrgs. von K. Bühler. Leipzig 1920.

Külpe O.: *Zur Theorie der sinnlichen Gefühle*. Altenburg 1887.

Kym A.L.: *Bewegung, Zweck und die Erkennbarkeit des Absoluten. Eine metaphysische Erörterung*. Berlin 1847.

K y m A.L.: *Die Gotteslehre des Aristoteles und das Christenthum. Eine prinzipielle Untersuchung*. Zürich 1862.
K y m A.L.: *Trendelenburgs logische Untersuchungen und ihre Gegner*. Erste Abhandlung: *Die Streitfragen zwischen Kuno Fischer und Trendelenburg*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1869, Bd. 54, s. 261—317.
K y n a s t R.: *Intuitive Erkenntnis*. Breslau 1919.
K y n a s t R.: *Kant. Sein System als Theorie des Kulturbewußtseins*. München 1928.

L a a s E.: *Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie*. Berlin 1876.
L a n g e F.A.: *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 3. umgearb. und verm. Aufl. Winterthur 1875.
L a n g e F.A.: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. Duisburg 1865.
L a n g e F.A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Aufl. Iserlohn 1866.
L a n g e F.A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 1: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*; Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 2. verb. und verm. Aufl. Iserlohn 1873—1875.
L a n g e F.A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 3. Aufl. Iserlohn 1877.
L a n g e F.A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. Hrsg. von H. C o h e n. Leipzig 1896.
L a n g e F.A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Buch 1: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*. Biographisches Vorwort und Einleitung mit kritischem Nachtrag in zweiter, erweiterter Bearbeitung von H. C o h e n. 7. Aufl. Leipzig 1902.
L a n g e F.A.: *Historya filozofii materyalistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*. Tłum. A. Ś w i ę t o c h o w s k i, F. J e z i e r s k i. T. 1—2. Warszawa 1881.
L a n g e F.A.: *J.St. Mill's Ansichten über die sociale Frage und die angebliche Umwälzung der Socialwissenschaft durch Carey*. Duisburg 1866.
L a n g e F.A.: *Kwestya ekonomiczna w dziedzinie społecznej*. Warszawa 1885.
L a s k E.: *Die Lehre vom Urteil*. Tübingen 1912.
Przedruk w: I d e m: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von E. H e r r i g e l. Bd 2. Tübingen 1923, s. 283—463.
L a s k E.: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*. Tübingen 1911.
Przedruk w: I d e m: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von E. H e r r i g e l. Tübingen 1923, Bd. 2, s. 1—282.

Lask E.: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Tübingen—Leipzig 1902.

Lask E.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von E. Herrigel. 3 Bde. Tübingen 1923—1924.

Lask E.: *Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft" in der Logik?*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von E. Herrigel. Bd 1. Tübingen 1923, s. 347—356.
Przedruk w: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch*. Hrsg. von W. Flach und H. Holzhey. Hildesheim 1979, s. 543—552.
Tłumaczenie: Lask E.: *Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego" w logice?*. Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 153—159.

Lask E.: *Rechtsphilosophie*. In: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*. Hrsg. von W. Windelband. Bd. 2. Heidelberg 1905, s. 1—50.

Lassalle F.: *Die Hegel'sche und die Rosenkranzische Logik und die Grundlage der Hegel'schen Geschichtsphilosophie im Hegel'schen System*. „Der Gedanke" 1861, Bd. 2, s. 123—150.

Lassalle F.: *Die Philosophie Fichte's und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes. Festrede gehalten bei der am 19. Mai 1862 von der Philosophischen Gesellschaft und dem Wissenschaftlichen Kunst-Verein in dem Arnimschen Saale veranstalteten Fichtefeier*. Berlin 1862

Lassalle F.: *Reden und Schriften. Neue Gesamtausgabe mit einer biographischen Einleitung*. Hrsg. von E. Bernstein. 3 Bde. Berlin 1892—1893.

Lasswitz K.: *Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit im Zusammenhange mit seiner Kritik des Erkennens*. Berlin 1883.

Lasswitz K.: *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*. Bd. 1: *Die Erneuerung der Korpuskulartheorie*; Bd. 2: *Höhepunkt und Verfall der Korpuskulartheorie des siebzehnten Jahrhunderts*. Hamburg—Leipzig 1890.

Lasswitz K.: *Gustaw Teodor Fechner*. Tłum. R. Maliniak. Warszawa 1903.

Leaman G., Simon G.: *Die „Kant-Studien" im Dritten Reich*. „Kant-Studien" 1994, Bd. 85, Heft 4, s. 443—469.

Leese K.: *Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert*. Berlin 1929.

Legowicz J.: *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*. Wyd. 4. Warszawa 1980.

Lehmann G.: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart 1943.

Lehmann G.: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931.

Lehmann G.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berlin 1953.

L e h m a n n G.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953.
L e h m a n n G.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 10: *Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts I*. Berlin 1957.
L e h m a n n G.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 11: *Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts II*. Berlin 1960.
L e h m a n n G.: *Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantischen Bewegung*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. O l l i g. Darmstadt 1987, s. 44—65. (Pierwodruk: „Zeitschrift für philosophische Forschung" 1963, Bd. 17, s. 438—456).
L e i s e g a n g H.: *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert*. Breslau 1928.
L e m b e c k K.-H.: *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*. Würzburg 1994.
L e n i n W.I.: *Karol Marks*. W: I d e m: *Dzieła*. T. 21: *Sierpień 1914—grudzień 1915*. Warszawa 1951.
L e s e r A.H.: *Die zwei Hauptmomente der kritischen Methode Kants und ihr Verhältnis zur Methode von Fries*. Dresden 1900.
L e s z c z y n a D.: *José Ortega y Gasset. Dziedzictwo Kanta i neokantyzmu marburskiego*. Wrocław 2011.
L e v y H.: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg 1927.
L e v y H.: *Heideggers Kantinterpretation. Zu Heideggers Buch „Kant und das Problem der Metaphysik"*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur" 1932, Bd. 21, s. 1—43.
L e v y H.: *Kants Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Ein Erklärungsversuch*. Teil 1: *Einleitung; Untersuchungen über die transscendentale Ästhetik und die Analytik der Begriffe, besonders über die transscendentale Deduktion*. Halle 1907.
L e v y H.: *Paul Natorps praktische Philosophie. Zur Würdigung seiner „Vorlesungen über praktische Philosophie"*. „Kant-Studien" 1926, Bd. 31, s. 311—329.
L i e b e r t A.: *Das Problem der Geltung*. Berlin 1914. 2. Aufl. Leipzig 1920.
L i e b e r t A.: *Der Geltungswert der Metaphysik*. Berlin 1915.
L i e b e r t A.: *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phänomenologie der Philosophie*. Leipzig 1919.
L i e b i g J.: *Chemische Briefe*. 2 Bde. 4. Aufl. Leipzig—Heidelberg 1859.
L i e b i g J.: *Chemische Briefe*. 5. Aufl. Leipzig—Heidelberg 1865.
L i e b m a n n O.: *Die Klimax der Theorieen. Eine Untersuchung aus dem Bereiche der allgemeinen Wissenschsftslehre*. Straßburg 1884.
L i e b m a n n O.: *Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien*. Bd. 1. Straßburg 1899.
L i e b m a n n O.: *Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien*. Bd. 1. 2. Aufl. Straßburg 1904.
L i e b m a n n O.: *Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien*. Bd. 2. Straßburg 1904.

Liebmann O.: *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*. Stuttgart 1865.
Liebmann O.: *Kant und die Epigonen*. Hrsg. von B. Bauch. 2. Aufl. Berlin 1912.
Liebmann O.: *Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. Ein kritischer Beitrag zur Selbsterkenntniß*. Stuttgart 1866.
Liebmann O.: *Über den objectiven Anblick. Eine kritische Abhandlung*. Stuttgart 1869.
Liebmann O.: *Über philosophische Tradition. Eine akademische Antrittsrede gehalten in der Aula der Universität Jena am 9. Dezember 1882*. Straßburg 1883.
Liebmann O.: *Vier Monate vor Paris: 1870—1871. Belagerungstagebuchein es Campagnen-Freiwilligen im K.Pr. Garde-Füsilier-Regiment*. Stuttgart 1871.
Liebmann O.: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen*. Straßburg 1876.
Liebmann O.: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*. 2. betr. verm. Aufl. Straßburg 1880.
Liebmann O.: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*. 3. verb. und verm. Aufl. Straßburg 1900.
Liebmann O.: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen*. Straßburg 1876.
Löwenstamm A.: *Lotzes Lehre vom Ding an sich und Ich an sich*. Breslau 1906.
Löwith K.: *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Tłum. S. Gromadzki. Warszawa 2001.
Löwith K.: *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 328—361.
Lorenz A.: *Das Problem der Dinge an sich bei Kant, Schopenhauer und Freud*. Wrocław 2004.
Lorenz A.: *Gewissheit versus Hypothese. Postmetaphysische Untersuchungen zur Philosophie Auffassung bei Kant, Newton und Schopenhauer*. Düsseldorf 2002.
Lotze H.: *Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Dictate aus den Vorlesungen*. 2. Aufl. Leipzig 1894.
Lotze H.: *Grundzüge der Metaphysik. Dictate aus den Vorlesungen*. Leipzig 1883.
Lotze H.: *Herbarts Ontologie*. „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" 1843, Bd. 11, s. 203—234.
Lotze H.: *Logik*. Leipzig 1843.
Lotze H.: *Metaphysik*. Leipzig 1841.
Lotze H.: *Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Bd. 1—3. Leipzig 1856—1858—1864.

Lotze H.: *Streitschriften*. Heft: *In Bezug auf Prof. I.H. Fichte's Anthropologie*. Leipzig 1857.
Lotze H.: *System der Philosophie*. Erster Theil: *Drei Bücher der Logik*. Leipzig 1874.
Lotze H.: *Zarys metafizyki. Dyktaty podług wykładów*. Tłum. A. Stögbauer. Red. H. Goldberg. Warszawa 1910.
Lübbe H.: *Neukantianischer Sozialismus*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 219—263.
Lübbe H.: *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*. Basel—Stuttgart 1963.
Lynch D.A.: *Ernst Cassirer and Martin Heidegger: The Davos debate*. „Kant-Studien" 1990, Bd. 81, Heft 3, s. 360—370.

Łosski M.: *Historia filozofii rosyjskiej*. Tłum. H. Paprocki. Kęty 2000.

Maciejczak M.: *Brentano i Husserl. Pytanie epistemologiczne*. Warszawa 2001.
Magala S.: *Simmel*. Warszawa 1980.
Maier H.: *Logik und Erkenntnistheorie*. In: *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet von Benno Erdmann u.a.* Tübingen—Freiburg im Breisgau—Leipzig 1900, s. 217—248.
Maimon S.: *Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*. Berlin 1790. (Nachdruck — Darmstadt 1963).
Malter R.: *Heinrich Rickert und Emil Lask. Vom Primat der transzendentalen Subjektivität zum Primat des gegebenen Gegenstandes in der Konstitution der Erkenntnis*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 87—104.
Malthus T.R.: *An essay on the principle of population; or, a view of its past and present effects on human happiness*. 2 vol. London 1798.
Mann G.: *Erinnerungen und Gedanken. Eine Jugend in Deutschland*. Frankfurt 1986.
Mann G.: *Niemieckie dzieje w XIX i XX wieku*. Tłum. A. Kopacki. Posłowie R. Traba. Olsztyn 2007.
Mann G.: *Zum Begriff des Einzelnen, des Ich, und des Individuellen bei Hegel*. Heidelberg 1935.
Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus. Hrsg. von Ch. Krijnen, A.J. Noras. Würzburg 2012.
Marck S.: *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Hönigswald und Jonas Cohn*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 19—43.
Marck S.: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. 2 Bde. Tübingen 1929—1931.

Marck S.: *Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe*. Breslau 1917.

Marcus E.: *Kants Revolutionsprinzip (Kopernikanisches Prinzip). Eine exakte Lösung des Kant-Humeschen Erkenntniproblems, insbesondere des Problems der „Erscheinung" und des „Ding an sich"*. Herford 1902.

Marcuse H.: *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*. Tłum. D. Petsch. Warszawa 1966.

Martin G.: *Die deutsche ontologische Kantinterpretation*. In: Idem: *Gesammelte Abhandlungen I*. Köln 1961, s. 105—109.

Martin G.: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. 4. Aufl. Berlin 1969.

Marx W.: *Cassirers Philosophie — ein Abschied von kantianisierender Letztbegründung?*. In: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Hrsg. von H.-J. Braun, H. Holzhey und E.W. Orth. Frankfurt am Main 1988, s. 75—88.

Marx W.: *Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 66—86.

Marx W.: *Transzendentale Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens „Logik der reinen Erkenntnis"*. Frankfurt am Main 1977.

Massonius M.: *Über Kants transscendentale Aesthetik. Eine kritische Untersuchung zur Erlangung der philosophischen Doctorwürde der Philosophischen Facultät der Universitätit Leipzig*. Leipzig 1890.

Materialien zur Neukantianismus-Diskussion. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987.

Mayer A.: *Zur Verständigung über Materialismus und Spiritualismus*. Gießen 1861.

Mayerhofer H.: *Der philosophische Begriff der Bewegung in Hermann Cohens „Logik der reinen erkenntnis"*. Wien 2004.

Mechler W.: *Die Erkenntnislehre bei Fries, aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert*. Berlin 1911.

Mehlis G.: *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804, gewürdigt vom Standpunkt der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung*. Heidelberg 1906.

Meinong A.: *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens*. Berlin 1906.

Mendelssohn M.: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Berlin 1786.

Menzer P.: *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlin 1897.

Menzer P.: *Erich Adickes (Nachruf)*. „Kant-Studien" 1928, Bd. 33, s. 369—372.

Messer A.: *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert*. 4.—5. Aufl. Leipzig 1920.

M e y e r J.B.: *Aristoteles Thierkunde. Ein Beitrag zur Geschichte der Zoologie, Physiologie und alten Philosophie*. Berlin 1855.
M e y e r J.B.: *Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker*. Berlin 1872.
M e y e r J.B.: *Der Kampf um die Schule. Historisch-pädagogische Erörterungen über die Fragen: Staatsschule oder Kirchenschule? Religionsunterricht und Staatsschule?*. Bonn 1882.
M e y e r J.B.: *Kant's Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft: Einladungsschrift zum Amtsantritt der ordentlichen Professur der Philosophie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität am 9. Januar 1869*. Bonn 1869.
M e y e r J.B.: *Kants Psychologie*. Berlin 1870.
M e y e r J.B.: *Philosophische Zeitfragen. Populäre Aufsätze*. Bonn 1870.
M e y e r J.B.: *Über den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant I*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1860, Bd. 37, s. 226—263.
M e y e r J.B.: *Über den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant II*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1861, Bd. 39, s. 46—66.
M e y e r J.B.: *Über Fichte's Reden an die deutsche Nation*. Hamburg 1862.
M e y e r J.B.: *Über Julius Schaller's „Leib und Seele"*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1856, Nr. 4, s. 121—128.
M e y e r J.B.: *Über Teleologie und Naturwissenschaft*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1857, Nr. 42, s. 572—579.
M e y e r J.B.: *Voltaire und Rousseau in ihrer socialen Bedeutung*. Berlin 1856.
M e y e r J.B.: *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele*. I: *Kann die Materie denken?*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1856, Nr. 49, s. 825—834.
M e y e r J.B.: *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele*. II: *Die Lehre von der Willensfreiheit im Materialismus und Idealismus*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1856, Nr. 51, s. 906—916.
M e y e r J.B.: *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele*. III: *Willensfreiheit und Sittlichkeit*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1857, Nr. 10, s. 345—358.
M e y e r J.B.: *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele*. IV: *Über den Sinn und Werth des Kriticismus*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1857, Nr. 11, s. 395—402.
M e y e r J.B.: *Zum Streit über Leib und Seele. Worte der Kritik. Sechs Vorlesungen, am Hamburger akademischen Gymnasium gehalten*. Hamburg 1856.
M e y e r Th.: *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit. Zum Werk Ernst Cassirers*. Hamburg 2007.

Michelet K.L.: *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie im Deutschland von Kant bis Hegel*. Erster Theil. Berlin 1837.
Michelet K.L.: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift*. Leipzig 1870. (Neudruck — Aalen 1983).
Michelet K.L.: *Persönliches. Zeller, als Kritiker und Empiriker*. „Der Gedanke" 1862, Bd. 3, s. 288—292.
Michelis F.: *Der kirchliche Standpunkt in der Naturforschung. Ein Wort zur Verständingung über das Verhältnis der Naturforschung zu dem Glauben und der Hoffnung des Christen. Sendschreiben an Dr. M.J. Schleiden*. Münster 1855.
Mirbt E.S.: *Kant's Philosophie. Beiträge zur Geschichte des Ursprungs und der Fortbildung der neueren deutschen Philosophie*. Jena 1851.
Mirbt E.S.: *Kant und seine Nachfolger oder Geschichte des Ursprungs und der Fortbildung der neueren deutschen Philosophie*. Jena 1841.
Moleschott J.: *Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's chemische Briefe*. Mainz 1852.
Moleschott J.: *Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's chemische Briefe*. 3. Aufl. Mainz 1857.
Moleschott J.: *Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk*. 3. Aufl. Erlangen 1858.
Moog W.: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*. Stuttgart 1922.
Morgenstern M.: *Nicolai Hartmann zur Einführung*. Hamburg 1997.
Morscher E.: *Im Spannungsfeld zwischen Kant und Leibniz — eine geistige Standortbestimmung*. In: F. Příhonský: *Neuer Anti-Kant und Atomenlehre des seligen Bolzano. Mit den Editionsmaterialien der von Heinrich Scholz und Walter Dubislav geplanten Ausgabe des Neuen Anti-Kant und einem ausführlichen Vorwort von Edgar Morscher*. Neu hrsg. von E. Morscher und Ch. Thiel. Sankt Augustin 2003, s. XXI—LXXXIV.
Müller F.A.: *Das Axiom der Psychophysik und die psychologische Bedeutung der Weber'schen Versuche. Eine Untersuchung auf Kantischer Grundlage*. Marburg 1882.
Müller J.: *Handbuch der Physiologie des Menschen*. 2 Bde. Koblenz 1837—1840.
Münch F.: *Erlebnis und Geltung. Eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung*. Berlin 1913.
Münsterberg H.: *Die Lehre von der natürlichen Anpassung in ihrer Entwicklung, Anwendung und Bedeutung. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde bei der philosophischen Facultät der Universität Leipzig*. Leipzig 1885.
Münsterberg H.: *Die Willenshandlung. Ein Beitrag zur physiologischen Psychologie*. Freiburg im Breisgau 1888.
Münsterberg H.: *Grundzüge der Psychologie*. Bd. 1: *Allgemeiner Theil: Die Prinzipien der Psychologie*. Leipzig 1900.

Münsterberg H.: *Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung*. Leipzig 1908.
Münsterberg M.: *Hugo Münsterberg. His life and work*. New York—London 1922.
Murzyn A.: *Johann Friedrich Herbart i jego miejsce w kontekście pokantowskiej myśli idealistycznej*. Kraków 2004.

Nachtsheim S.: *Emil Lasks Grundlehre*. Tübingen 1992.
Nachtsheim S.: *Systemstellung und Bedeutung des Ästhetischen in der Philosophie des Neukantianismus*. In: *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie*. Hrsg. von Ch. Krijnen und E.W. Orth. Würzburg 1998, s. 35—50.
Nachtsheim S.: *Transzendentalphilosophie bei Kant und Lask*. In: *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?*. Hrsg. von M. Heinz und Ch. Krijnen. Würzburg 2007, s. 135—147.
Nahlowsky J.W.: *Das Gefühlsleben. Dargestellt aus praktischen Gesichtspunkten, nebst einer kritischen Einleitung*. Leipzig 1862.
Natorp P.: *Allgemeine Pädagogik in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. Marburg 1905.
Natorp P.: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Erstes Buch: *Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen 1912.
Natorp P.: *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*. Marburg 1882.
Natorp P.: *Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen*. Marburg 1893.
Natorp P.: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig—Berlin 1910.
Natorp P.: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg im Breisgau 1888.
Natorp P.: *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*. Berlin 1884.
Natorp P.: *Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre. Acht Vorträge, gehalten in Marburger Ferienkursen 1897 und 1898*. Stuttgart 1899.
Natorp P.: *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems. Rede, gehalten bei der Gedächtnisfeier der Berliner Abteilung der Kant-Gesellschaft am 18. Mai 1918*. Berlin 1918.
Natorp P.: *Kant und die Marburger Schule*. „Kant-Studien" 1912, Bd. 17, s. 193—221.
Przedruk w: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch*. Hrsg. von W. Flach und H. Holzhey. Hildesheim 1979, s. 197—225.
Tłumaczenie: Natorp P.: *Kant a szkoła marburska*. Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 241—266.
Natorp P.: *Pestalozzi. Sein Leben und seine Ideen*. Leipzig 1909.

Natorp P.: *Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und soziale Frage. Eine Rede*. Heilbronn 1894.

Natorp P.: *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*. Göttingen 1911.

Natorp P.: *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*. 2. verb. Aufl. Göttingen 1918.

Natorp P.: *Philosophie und Psychologie*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur" 1913, Bd. 4, s. 176—202.

Natorp P.: *Philosophische Propädeutik (Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. Marburg 1903. (2. Aufl. — 1905).

Natorp P.: *Philosophische Systematik. Aus dem Nachlaß hrsg. von H. Natorp. Mit der Gedenkrede zum 100. Geburtstag von Hans-Georg Gadamer sowie mit Einleitung und textkritischen Anmerkungen von Hinrich Knittermeyer*. Hamburg 1958. (Nachdruck — Hamburg 2000).

Natorp P.: *Platon*. In: *Grosse Denker*. Hrsg. von E. von Aster. Bd. 1. Leipzig 1911, s. 91—152.

Natorp P.: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig 1903.

Natorp P.: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Zweite, durchgesehene und um einen metakritischen Anhang vermehrte Ausgabe. Leipzig 1921.

Natorp P.: *Quantität und Qualität in Begriff Urtheil und gegenständlicher Erkenntniss. Ein Kapitel der transcendentaler Logik*. „Philosophische Monatshefte" 1891, Bd. 27, s. 1—32 oraz 129—160.

Natorp P.: *Quos auctores in ultimis belli peloponnesiaci annis describendis secuti sint Diodorus Plutarchus Cornelius Iustinius*. Argentorati 1876.

Natorp P.: *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*. Freiburg im Breisgau—Leipzig 1894.

Natorp P.: *Selbstdarstellung*. In: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. von R. Schmidt. Bd. 1. 2. Aufl. Leipzig 1923, s. 161—190.

Natorp P.: *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*. Stuttgart 1899.

Natorp P.: *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis*. „Philosophische Monatshefte" 1887, Bd. 23, s. 257—286.
Przedruk w: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch*. Hrsg. von W. Flach und H. Holzhey. Hildesheim 1979, s. 139—168.
Tłumaczenie: P. Natorp: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*. Tłum. W. Marzęda. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 219—240.

Natorp P.: *Vorlesungen über praktische Philosophie*. Erlangen 1925.

Natorp P.: *Zur Streitfrage zwischen Empirismus und Kritizismus. Bemerkungen zum vorstehender Aufsatz*. „Archiv für systematische Philosophie" 1899, Bd. 5, s. 185—201.

Nelson L.: *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie. Ein Kapitel aus der Methodenlehre*. „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge" 1904, Bd. 1, Heft 1, s. 1—88.

Nelson L.: *Die Ünmöglichkeit der Erkenntnistheorie*. In: Idem: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*. Hrsg. von G. Hessenberg, K. Kaiser, L. Nelson. Bd. 2. Heft 4. Göttingen 1908, s. 439—517 (27—105).

Nelson L.: *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*. „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge" 1905, Bd. 1. Heft 2, s. 233—319.

Nelson L.: *Kritik der praktischen Vernunft*. Göttingen 1917.

Nelson L.: *Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii. Rozdział z nauki o metodzie*. W: Idem: *O sztuce filozofowania*. Tłum. T. Kononowicz, P. Waszczenko. Kraków 1994, s. 43—113.

Nelson L.: *Niemożliwość teorii poznania*. W: Idem: *O sztuce filozofowania*. Tłum. T. Kononowicz, P. Waszczenko. Kraków 1994, s. 115—138.

Nelson L.: *O sztuce filozofowania*. Tłum. T. Kononowicz, P. Waszczenko. Kraków 1994.

Nelson L.: *System der philosophischen Ethik und Pädagogik*. Göttingen 1917.

Nelson L.: *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*. Leipzig 1924.

Nelson L.: *Über das sogenante Erkenntnisproblem*. Göttingen 1908.

Nelson L.: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*. „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge" 1908, Bd. 2. Heft 4, s. 413—818.

Nelson L.: *Untersuchungen über die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*. „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge" 1909, Bd. 3. Heft 1, s. 33—96.

Neo-Kantianism in contemporary philosophy. Ed. by R.A. Makkreel and S. Luft. Bloomington 2010.

Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011.

Neukantianismus. Perspektiven und Probleme. Hrsg. von E.W. Orth, H. Holzhey. Würzburg 1994.

Neumann T.: *Gewissheit und Skepsis. Untersuchungen zur Philosophie Johannes Volkelts*. Amsterdam 1978.

Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie. Hrsg. von H. Heimsoeth und R. Heiß. Göttingen 1952.

Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel. Hrsg. von F. Hartmann, R. Heimsoeth. Bonn 1978.

Nietzsche F.: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Teil 1 i 2. Chemnitz 1883; Teil 3. Chemnitz 1884; Teil 4. Chemnitz 1885.

Nietzsche F.: *Götzen-Dämmerung*. In: Idem: *Werke*. Erste Abtheilung. Bd. 8: *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Umwerthung aller Werte I. Dichtungen*. Leipzig 1906.

Nietzsche F.: *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*. Tłum. G. Sowinski. Kraków 2000.

Noack H.: *Die Philosophie Westeuropas*. Darmstadt 1962.

Noack L.: *Immanuel Kants Auferstehung aus dem Grabe. Die Lehre des Alten von Königsberge*. Leipzig 1861.

Noack L.: *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken. Zum Gedächtniss seines hundertjährigen Geburtstages*. Leipzig 1862.

Noack L.: *Kant mit oder ohne romantischen Zopf?*. „Deutsche Jahrbücher für Politik und Literatur" 1862, Bd. 2, s. 253—281.

Noras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wyd. 2. Katowice 2005.

Noras A.J.: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007.

Noras A.J.: *Philosophiegeschichte als Problem der Marburger und Südwestdeutschen Neukantianer*. In: *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*. Hrsg. von Ch. Krijnen, A.J. Noras. Würzburg 2012, s. 115—139.

Noras A.J.: *Postneokantyzm wobec Kanta*. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych" 2004, T. 16, s. 79—88.

Noras A.J.: *Recepcja filozofii Kanta*. W: *Filozofia Kanta i jej recepcja*. Red. D. Bęben i A.J. Noras. Katowice 2011, s. 11—25.

Noras A.J.: *Spór o materializm*. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych" 2009, T. 21, s. 5—18.

Noras A.J.: *Spór o metodę w filozofii przełomu XIX i XX wieku*. W: „Folia Philosophica". Red. P. Łaciak. T. 29. Katowice 2012, s. 111—151.

Noras A.J.: *Teoria dwóch światów. Lask a Hartmann*. W: *Między kantyzmem a neokantyzmem*. Red. D. Kubok, A.J. Noras. Katowice 2002, s. 93—111.

Nowak E.: *Słowo od tłumacza*. W: G. Radbruch: *Filozofia prawa*. Tłum. E. Nowak. Przedmowa R. Dreier, S.L. Paulson. Przedmowa do wydania polskiego J. Zajadło. Warszawa 2009, s. LXV—LXXXVII.

Oberer H.: *Transzendentalsphäre und konkrete Subjektivität. Ein zentrales Thema der neueren Transzendentalphilosophie*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskusion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 105—133.

Oberhausen M.: *Das neue Apriori. Kants Lehre von einer „ursprünglichen Erwerbung" apriorischer Vorstellungen*. Stuttgart—Bad Cannstatt 1997.

Ollig H.-L.: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979.

Oniszczuk J.: *Filozofia i teoria prawa*. Warszawa 2008.

Ortega y Gasset J.: *Po co wracamy do filozofii?*. Tłum. E. Burska i in. Warszawa 1992.
Orth E.W.: *Die Einheit des Neukantianismus*. In: *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*. Hrsg. von E.W. Orth, H. Holzhey. Würzburg 1994, s. 13—30.
Orth E.W.: *Leben und Erlebnis bei Heinrich Rickert. Zur Frage der Kontingenz im Neukantianismus*. In: *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie*. Hrsg. von Ch. Krijnen, E.W. Orth. Würzburg 1998, s. 75—91.
Orth E.W.: *Trendelenburg und die Wissenschaft als Kulturfaktum*. In: *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Marx, E.W. Orth. Würzburg 2001, s. 49—61.
Österreich K.: *Der Okkultismus im modernen Weltbild*. Dresden 1921.
Österreich K.: *Die Besessenheit*. Langensalza 1921.
Österreich K.: *Die deutsche Philosophie in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts. Habilitationsvorlesung, gehalten am 30. Juli 1910 an der Universität Tübingen*. Tübingen 1910.
Österreich K.: *Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen*. Leipzig 1910.
Österreich K.: *Grundbegriffe der Parapsychologie. Eine philosophische Studie*. Pfullingen 1931.
Österreich K.: *Kant und die Metaphysik*. Berlin 1906.
Ożarowski J.: *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*. Warszawa 1998.

Paczkowska-Łagowska E.: *Filozofia nauk humanistycznych w ujęciu Wilhelma Diltheya*. Kraków 1981.
Paetzold H.: *Ernst Cassirer zur Einführung*. Hamburg 1993.
Palágyi M.: *Kant und Bolzano. Eine kritische Parallele*. Halle 1902.
Pascher M.: *Einführung in den Neukantianismus. Kontext — Grundpositionen — praktische Philosophie*. München 1997.
Paton H.J.: *Kant's metaphysic of experience. A commentary of the first half of the „Kritik der reinen Vernunft"*. 2 vol. London 1936.
Paulsen F.: *Aus meinem Leben. Jugenderinnerungen*. Jena 1910.
Paulsen F.: *Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig 1906.
Paulsen F.: *Das Realgymnasium und die humanistische Bildung*. Berlin 1889.
Paulsen F.: *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*. Berlin 1902.
Paulsen F.: *Einleitung in die Philosophie*. Berlin 1892.
Paulsen F.: *Einleitung in die Philosophie*. 25. Aufl. Berlin 1912.
Paulsen F.: *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht*. Leipzig 1885.

Paulsen F.: *Gründe und Ursachen des Pessimismus*. „Deutsche Rundschau" 1886, Nr. 48, s. 360—381.
Paulsen F.: *Immanuel Kant. His life and his doctrine*. Transl. by J.E. Creighton, A. Lefevre. New York 1902.
Paulsen F.: *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart 1898.
Paulsen F.: *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. 2. Aufl. Stuttgart 1899.
Paulsen F.: *I. Kant i jego nauka*. Tłum. J.W. Dawid. Warszawa 1902.
Paulsen F.: *Kants Verhältnis zur Metaphysik*. „Kant-Studien" 1900, Bd. 4, s. 413—447.
Paulsen F.: *Kant und die Metaphysik. Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen*. „Kant-Studien" 1903, Bd. 8, s. 111—112.
Paulsen F.: *Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus*. Berlin 1901.
Paulsen F.: *Symbolae ad systemata philosophiae moralis historicae et criticae*. Berlin 1871.
Paulsen F.: *System der Ethik. Mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre*. Berlin 1889.
Paulsen F.: *Über das Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft. Eine geschichtliche Betrachtung*. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" 1877, Bd. 1, s. 15—50.
Paulsen F.: *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie*. Leipzig 1875.
Pester R.: *Hermann Lotze. Wege seines Denkens und Forschens. Ein Kapitel deutscher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*. Würzburg 1997.
Petersen P.: *Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert*. Hamburg 1913.
Pfleiderer E.: *Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen. Zur Erinnerung an den Verstorbenen*. 2. Aufl. Berlin 1884.
Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet von Benno Erdmann u.a. Tübingen—Freiburg im Breisgau—Leipzig 1900.
Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70. Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht. Hrsg. von P. Natorp. Berlin 1912.
Pichler H.: *Über Christian Wolff's Ontologie*. Leipzig 1910.
Pichler H.: *Über die Arten des Seins. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer Hohen Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg am 19. Februar 1906*. Wien—Leipzig 1906.
Pichler H.: *Über die Erkennbarkeit der Gegenstände*. Wien—Leipzig 1909.
Platon: *Fedon*. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 1. Kęty 1999.
Pokorny I.: *Neuer Grundriss der Logik*. Wien 1878.
Poma A.: *The critical philosophy of Hermann Cohen*. Transl. J. Denton. New York 1997.

Popper K.R.: *Logika odkrycia naukowego*. Tłum. U. Niklas. Warszawa 2002.
Popper K.R.: *Zur Methodenfrage der Denkpsychologie*. Wien 1928. In: Idem: *Frühe Schriften*. Tübingen 2006, s. 187—260.
Pos H.J.: *Recollections of Ernst Cassirer*. In: *The philosophy of Ernst Cassirer*. Ed. by P.A. Schilpp. Evanston 1949, s. 61—72.
Prantl K.: *Gedächtnissrede auf Friedrich Adolf Trendelenburg. Gelesen in der öffentlichen Sitzung der k.b. Akademie der Wissenschaften zu München zur Feier ihres hundert und vierzehnten Stiftungstages am 28. März 1873*. München 1873.
Prantl K.: *Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*. München 1852.
Prauss G.: *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Berlin 1974.
Příhonský F.: *Neuer Anti-Kant oder Prüfung der „Kritik der reinen Vernunft" nach den in Bolzano's Wissenschaftslehre niedergelegten Begriffen*. Bautzen 1850.
Neudruck: *Neuer Anti-Kant und Atomenlehre des seligen Bolzano. Mit den Editionsmaterialien der von Heinrich Scholz und Walter Dubislav geplanten Ausgabe des Neuen Anti-Kant und einem ausführlichen Vorwort von Edgar Morscher*. Neu hrsg. von E. Morscher und Ch. Thiel. Sankt Augustin 2003.
Przyłębski A.: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990.
Przyłębski A.: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*. Poznań 1993.

Radbruch G.: *Der Handlungsbegriff in seiner Bedeutung für das Strafrechtssystem. Zugleich ein Beitrag zur Lehre von der rechtswissenschaftlichen Systematik*. Berlin 1903.
Radbruch G.: *Der innere Weg. Aufriss meines Lebens*. Stuttgart 1951.
Radbruch G.: *Die Lehre von der adäquaten Verursachung*. Berlin 1902.
Radbruch G.: *Einführung in die Rechtswissenschaft*. Leipzig 1910.
Radbruch G.: *Filozofia prawa*. Tłum. E. Nowak. Przedmowa R. Dreier, S.L. Paulson. Przedmowa do wydania polskiego J. Zajadło. Warszawa 2009.
Radbruch G.: *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*. „Süddeutsche Juristen-Zeitung" 1946, Nr. 1, s. 105—108.
Radbruch G.: *Grundzüge der Rechtsphilosophie*. Leipzig 1914.
Radbruch G.: *Paul Johann Anselm Feuerbach: ein Juristenleben*. Wien 1934.
Radbruch G.: *Rechtsphilosophie*. Heidelberg 1932.
Radbruch G.: *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*. W: Idem: *Filozofia prawa*. Tłum. E. Nowak. Przedmowa R. Dreier, S.L. Paulson. Przedmowa do wydania polskiego J. Zajadło. Warszawa 2009, s. 244—254.
Radbruch G.: *Wstęp do prawoznawstwa*. Tłum. C. Znamierowski. Warszawa 1924.

Radbruch G.: *Zarys filozofii prawa*. Tłum. C. Znamierowski. Warszawa—Kraków 1938.

Rademaker F.: *Kants Lehre vom innern Sinn in der „Kritik der reinen Vernunft"*. Berlin 1908.

Ralfs G.: *Stufen des Bewußtseins*. Köln 1965.

Raumer R. von: *Die doppelte Recension des Textes von Kant's „Kritik der reinen Vernunft". Einige philologische Bemerkungen*. Erlangen 1854.

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von B. Erdmann. Bd. 1. Heft. 1: *Reflexionen zur Anthropologie*. Leipzig 1882; Bd. 2: *Reflexionen zur „Kritik der reinen Vernunft"*. Leipzig 1884.

Rehmke J.: *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*. Hamburg—Leipzig 1894.

Rehmke J.: *Philosophie als Grundwissenschaft*. Leipzig—Frankfurt am Main 1910.

Reichlin-Meldegg K.A. von: *Der hundertste Geburtstag Johann Gottlieb Fichte's. Eine übersichtliche Darstellung der Fichtefestschriften*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1863, Bd. 42, s. 247—277.

Reichlin-Meldegg K.A. von: *Einleitung zur Philosophie. Zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen und zum Selbtstudium*. Wien 1870.

Reinhold E.: *Die Logik oder die allgemeine Denkformenlehre*. Jena 1827.

Reinhold E.: *Grundzüge eines Systems der Erkenntnisslehre und Denklehre*. Schleswig 1822.

Reinhold E.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 2. Aufl. Jena 1839.

Reinhold E.: *Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens und Metaphysik*. Bd. 1: *Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens*; Bd. 2: *Metaphysik*. Gotha—Erfurt 1832—1835.

Reinhold K.L.: *Briefe über die Kantische Philosophie*. Mannheim 1789—Leipzig 1792.

Reinhold K.L.: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prag—Jena 1789, 1795.

Renthe-Fink L. von: *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. 2. Aufl. Göttingen 1968.

Reuschle G.: *Philosophie und Naturwissenschaft. Zur Erinnerung an D.F. Strauss*. Bonn 1874.

Rickert H.: *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur" 1911—1912, Bd. 2, s. 26—78.

Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 2. verb. und erw. Aufl. Tübingen—Leipzig 1904.

Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 3. völlig umg. und erw. Aufl. Tübingen 1915.

Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. verb. Aufl. Tübingen 1928.

Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntniss. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. Freiburg im Breisgau 1892.
Rickert H.: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Hälfte 1. — Freiburg im Breisgau—Leipzig 1896; Hälfte 2. — Tübingen—Leipzig 1902.
Rickert H.: *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*. Tübingen 1931.
Rickert H.: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*. In: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*. Hrsg. von H. Schwarz. Bd. 2. Berlin 1934, s. 237—301.
Rickert H.: *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. Heidelberg 1930.
Rickert H.: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen 1920.
Rickert H.: *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Eine Säkularbetrachtung*. Berlin 1899.
Rickert H.: *Geschichtsphilosophie*. In: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*. Hrsg. von W. Windelband. Bd. 2. Heidelberg 1905, s. 51—135.
Rickert H.: *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie — Ontologie — Anthropologie*. Tübingen 1934.
Rickert H.: *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*. Tübingen 1924.
Rickert H.: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen 1899.
Rickert H.: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. 6. und 7. Aufl. Tübingen 1926.
Rickert H.: *Psychophysiche Causalität und psychophysischer Parallelismus*. In: *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet von Benno Erdmann u.a*. Tübingen—Freiburg im Breisgau—Leipzig 1900, s. 59—87.
Rickert H.: *System der Philosophie*. Teil 1: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen 1921.
Rickert H.: *Über logische und ethische Geltung*. „Kant-Studien" 1914, Bd. 19, s. 182—221.
Rickert H.: *Vom Begriff der Philosophie*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur" 1910—1911, Bd. 1, s. 1—34.
Rickert H.: *Wilhelm Windelband*. Tübingen 1915.
Rickert H.: *Zur Lehre von der Definition*. Freiburg im Breisgau 1888.
Rickert H.: *Zur Lehre von der Definition*. 3. verb. Aufl. Tübingen 1929.
Rickert H.: *Zur Theorie der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" 1894, Bd. 18, s. 277—319.
Rickert H.: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik*. „Kant-Studien" 1909, Bd. 14, s. 169—228.
Przedruk w: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch*. Hrsg. von W. Flach und H. Holzhey. Hildesheim 1979, s. 449—508.

Tłumaczenie: R i c k e r t H.: *Dwie drogi teorii poznania. Psychologia transcendentalna i logika transcendentalna*. Tłum. T. K u b a l i c a. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. N o r a s, T. K u b a l i c a. Katowice 2011, s. 73—119.

R i e h l A.: *Der Beruf der Philosophie in der Gegenwart*. In: I d e m: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*. Leipzig 1925, s. 304—312.

R i e h l A.: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 1: *Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus*. Leipzig 1876.

R i e h l A.: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. Teil 1: *Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntniss*. Leipzig 1879.

R i e h l A.: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 2. Teil 2: *Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik*. Leipzig 1887.

R i e h l A.: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. Bd. 1: *Geschichte des philosophischen Kritizismus*. 2. neu verfasste Aufl. Leipzig 1908.

R i e h l A.: *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Ein Essay*. Stuttgart 1897.

R i e h l A.: *Führende Denker und Forscher*. Leipzig 1922.

R i e h l A.: *Giordano Bruno. Ein populär-wissenschaftlicher Vortrag*. Leipzig 1889.

R i e h l A.: *Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant*. „Kant-Studien" 1904, Bd. 9, s. 261—285.

R i e h l A.: *Immanuel Kant. Rede zur Feier des hundertjährigen Todestages Kants gehalten in der Aula der Universität Halle-Wittenberg*. Halle 1904.

R i e h l A.: *Logik und Erkenntnistheorie*. In: *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*. Hrsg. von P. H i n n e b e r g. Teil 1, Abteilung 6: *Systematische Philosophie*. 2. Aufl. Berlin—Leipzig 1908.

R i e h l A.: *Moral und Dogma*. In: I d e m: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*. Leipzig 1925, s. 61—90.

R i e h l A.: *Moral und Dogma*. Wien 1872.

R i e h l A.: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*. Leipzig 1925.

R i e h l A.: *Plato. Ein populär-wissenschaftlicher Vortrag*. Halle 1905.

R i e h l A.: *Realistische Grundzüge. Eine philosophische Abhandlung der allgemeinen und nothwendigen Erfahrungsbegriffe*. Graz 1870.

R i e h l A.: *Über Begriff und Form der Philosophie. Eine allgemeine Einleitung in das Studium der Philosophie*. Berlin 1872.

R i e h l A.: *Über Begriff und Form der Philosophie.* In: I d e m: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*. Leipzig 1925, s. 91—174.

R i e h l A.: *Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie*. In: I d e m: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*. Leipzig 1925, s. 227—253.

R i e h l A.: *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vorträge*. Leipzig 1903.

Riehl A.: *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vorträge*. 3. verb. Aufl. Leipzig 1908.
Ritter H.: *Die Halb-Kantianer und der Pantheismus. Eine Streitschrift, veranlaßt durch Meinungen der Zeit und bei Gelegenheit von Jäsche's Schrift über den Pantheismus*. Berlin 1827.
Ritzel W.: *Studien zum Wandel der Kantauffassung. Die „Kritik der reinen Vernunft" nach Alois Riehl, Hermann Cohen, Max Wundt und Bruno Bauch*. Meisenheim am Glan 1952.
Röd W.: *Der erkenntnistheoretische Realismus*. In: *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von W. Röd. Bd. 12: H. Holzhey, W. Röd: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts*. 2: *Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. München 2004, s. 255—275.
Röd W.: *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*. Bd. 2: *17. bis 20. Jahrhundert*. München 1996.
Röd W.: *Die Renaissance der Ontologie*. In: *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von W. Röd. Bd. 12: H. Holzhey, W. Röd: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts*. 2: *Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. München 2004, s. 276—300.
Röd W.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie der Neuzeit 3*. Teil 1: *Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer*. München 2006.
Rosenkranz K.: *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*. Berlin 1858.
Rosenkranz K.: *Das für Kant zu Königsberg projectirte Denkmal. Eine Ansprache an die Gesellschaft seiner Freunde zu seinem Geburtstage den 22. April 1852*. In: Idem: *Neue Studien*. Bd. 2: *Studien zur Literaturgeschichte*. Leipzig 1875, s. 34—45.
Rosenkranz K.: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*. Berlin 1844.
Rosenkranz K.: *Hegel: Sendschreiben an den Hofrath und Professor der Philosophie, Herrn dr. Carl Friedrich Bachmann in Jena*. Königsberg 1834.
Rosenkranz K.: *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems*. Königsbeg 1840.
Rotten E.: *Goethes Urphänomen und die platonische Idee*. Gießen 1913.
Ruge A.: *Das Problem der Freiheit in Kants Erkenntnistheorie*. Leipzig 1910.
Ruge A.: *Die transcendentale Freiheit bei Kant*. Heidelberg 1908.
Rupp J.: *Immanuel Kant. Über den Charakter seiner Philosophie und das Verhältniß derselben zur Gegenwart*. Königsberg 1857.

Sachs-Hombach K.: *Kant und Fries. Erkenntnistheorie zwischen Psychologismus und Dogmatismus*. „Kant-Studien" 2002, Bd. 93, s. 200—217.
Sänger E.: *Kants Lehre vom Glauben*. Leipzig 1903.
Safranski R.: *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii. Biografia*. Tłum. M. Falkowski. Posłowie M. Janion. Warszawa 2008.
Sawicki F.: *Der Sinn des Lebens. Eine katholische Lebensphilosophie*. Paderborn 1913.
Sawicki F.: *Geschichtsphilosophie*. Kempten—München—Coblenz 1920.

Sawicki F.: *Wert und Würde der Persönlichkeit im Christentum*. Köln 1906.
Schaller J.: *Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems*. Leipzig 1837.
Schaller J.: *Leib und Seele. Zur Aufklärung über „Köhlerglauben und Wissenschaft"*. Weimar 1855.
Schaller J.: *Leib und Seele. Zur Aufklärung über „Köhlerglauben und Wissenschaft"*. 2. Aufl. Weimar 1856.
Scheler M.: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. In: *Deutsches Leben der Gegenwart*. Hrsg. von Ph. Witkop. 2. Aufl. Berlin 2008.
Scheler M.: *Die transzendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik*. Leipzig 1900.
Scheler M.: *Problemy socjologii wiedzy*. Tłum. S. Czerniak i in. Warszawa 1990.
Schelling F.W.J.: *Vorrede*. In: V. Cousin: *Über französische und deutsche Philosophie. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimenrahts von Schelling*. Übers. von H. Beckers. Stuttgart—Tübingen 1834, s. III—XXVIII.
Schellwien R.: *Kritik des Materialismus*. Berlin 1858.
Schenkel D.: *Abfertigung für Herrn Kuno Fischer in Heidelberg*. Heidelberg 1854.
Schleiden M.J.: *Jacob Friedrich Fries, der Philosoph der Naturforscher. Eine biographische Skizze*. „Westermanns Jahrbuch der Illustrirten Deutschen Monatshefte" 1857, Bd. 2, s. 264—278.
Schleiden M.J.: *Über den Materialismus der neueren deutschen Naturwissenschaft, sein Wesen und seine Geschichte*. Leipzig 1863.
Schlotter S.: *Die Totalität der Kultur. Philosophisches Denken und politisches Handeln bei Bruno Bauch*. Würzburg 2004.
Schlüter P.H.: *Gustav Radbruchs Rechtsphilosophie und Hans Kelsens reine Rechtslehre. Ein Vergleich*. Tübingen 2009.
Schmied-Kowarzik W.: *Einleitung*. In: R. Hönigswald: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Schmied-Kowarzik. Hamburg 1997, s. VII—LVI.
Schmid H.J.T.: *Versuch einer Metaphysik der inneren Natur*. Leipzig 1834.
Schnädelbach H.: *„Erkenntnis der Erkenntnis"? Eine Verteidigung der Erkenntnistheorie*. In: Idem: *Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen 3*. Frankfurt am Main 2000, s. 163—186.
Schnädelbach H.: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992.
Schnädelbach H.: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg—München 1974.
Schnädelbach H.: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006.
Schnädelbach H.: *Kant*. Leipzig 2005.
Schnädelbach H.: *Nasz nowy neokantyzm*. Tłum. A.J. Noras. W: „Folia Philosophica". Red. P. Łaciak. T. 24. Katowice 2006, s. 15—33.

Schnädelbach H.: *Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen 3*. Frankfurt am Main 2000.

Schöneberg G.: *Vergleichung der ersten drei Auflagen von Lotzes Mikrokosmus*. Berlin 1903.

Schopenhauer A.: *Krytyka filozofii Kanta*. W: Idem: *Świat jako wola i przedstawienie*. Tłum. J. Garewicz. T. 1. Warszawa 1994, s. 623—803.

Schopenhauer A.: *O filozofii uniwersyteckiej*. W: Idem: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*. Tłum. J. Garewicz. T. 1. Warszawa 2002, s. 179—252.

Schopenhauer A.: *Urywki o historii filozofii*. W: Idem: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*. Tłum. J. Garewicz. T. 1. Warszawa 2002, s. 43—178.

Schulze G.E.: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaaßungen der Vernunftkritik*. Helmstädt 1792.

Schulze G.E.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften zum Gebrauche für seine Vorlesungen*. Göttingen 1814.

Schuppe W.: *Zur „voraussetzungslosen Erkenntnisstheorie"*. „Philosophische Monatshefte" 1882, Bd. 18, s. 375—386.

Schwaetzer H.: *Erkenntnistheorie des Unbewußten*. In: *Texte zum frühen Neukantianismus*. Bd. 2: *Eduard von Hartmann — Das Ding an sich und seine Beschaffenheit*. Hrsg. von H. Schwaetzer. Hildesheim—Zürich—New York 2001.

Schwaetzer H.: *Otto Liebmanns kritische Metaphysik*. In: *Texte zum frühen Neukantianismus*. Bd. 1: *Otto Liebmann — Die Klimax der Theorien*. Hrsg. von H. Schwaetzer. Hildesheim—Zürich—New York 2001, s. IX—XLII.

Schwaetzer H.: *Spicker Gideon*. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Hrsg. von T. Bautz. Bd. 17. Herzberg 2000, szp. 1312—1325.

Schwaetzer H.: *Subjektivistischer Transsubjektivismus*. In: *Texte zum frühen Neukantianismus*. Bd. 3: *Johannes Volkelt — Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Hrsg. von H. Schwaetzer. Hildesheim—Zürich—New York 2002, s. IX—XLVI.

Schwarz H.: *Was will der kritische Realismus. Eine Antwort an Herrn prof. Martius*. Leipzig 1894.

Sengler J.: *Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1860, Bd. 37, s. 51—72; 1861, Bd. 38, s. 1—21.

Sengler J.: *Erkenntnißlehre*. Bd. 1. Heidelberg 1858.

Sengler J.: *Über das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie*. Heidelberg 1837.

Seydel R.: *Zur Geschichte des Wortes „Erkenntnisstheorie"*. „Philosophische Monatshefte" 1876, Bd. 12, s. 188—189.
Sieg U.: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994.
Siegel C.: *Alois Riehl. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus*. Graz 1932.
Siemek M.J.: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977.
Siitonen A.: *Zu Bolzanos Kritik der Kantischen Antinomien*. „Kriterion — Journal of Philosophy" 2007, Jg. 21, s. 84—97.
Simmel G.: *Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem*. In: Idem: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. 2. Aufl. Leipzig 1919, s. 58—94.
Simmel G.: *Das Wesen der Materie nach Kants physischer Monadologie*. Berlin 1881.
Simmel G.: *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag*. München—Leipzig 1918.
Simmel G.: *Die Großstädte und die Geistesleben*. „Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden" 1903, Bd. 9, s. 185—206.
Simmel G.: *Die Lehre Kants von Pflicht und Glück*. „Das freie Wort. Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens" 1903, Bd. 3, Nr. 14, s. 548—553.
Simmel G.: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. Leipzig 1892.
Simmel G.: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. 2. völlig veränd. Aufl. Leipzig 1905.
Simmel G.: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. 3. Aufl. Leipzig 1907.
Simmel G.: *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*. 2 Bde. Berlin 1892—1893.
Simmel G.: *Filozofia kultury. Wybór esejów*. Tłum. W. Kunicki. Kraków 2007.
Simmel G.: *Filozofia pieniądza*. Tłum. A. Przyłębski. Poznań 1997.
Simmel G.: *Filozofia pieniądza*. Tłum. L. Belmont. Warszawa 1904.
Simmel G.: *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*. Tłum. M. Tokarzewska. Wstęp S. Borzym. Warszawa 2007.
Simmel G.: *Goethe*. Leipzig 1913.
Simmel G.: *Grundfragen der Soziologie. (Individuum und Gesellschaft)*. Berlin—Leipzig 1917.
Simmel G.: *Hauptprobleme der Philosophie*. Leipzig 1910.
Simmel G.: *Kantische Studien*. Berlin 1885.
Simmel G.: *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*. Leipzig 1904.
Simmel G.: *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*. 2. Aufl. Leipzig 1905.

Simmel G.: *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*. 3. erweit. Aufl. München—Leipzig 1913.
Simmel G.: *Kant und Goethe*. In: „Die Zukunft". Hrsg. von M. Harden. Nr. 57. Berlin 1906, s. 315—319.
Simmel G.: *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*. Berlin 1916.
Simmel G.: *Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład*. Tłum. W. Kunicki. W: G. Simmel: *Filozofia kultury. Wybór esejów*. Tłum. W. Kunicki. Kraków 2007, s. 53—71.
Simmel G.: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. München 1918.
Simmel G.: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. 2. Aufl. München—Leipzig 1922.
Simmel G.: *Mentalność mieszkańców wielkich miast*. Tłum. M. Łukasiewicz. W: G. Simmel: *Socjologia*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa 2005, s. 305—315.
Simmel G.: *Nietzsche und Kant*. „Frankfurter Zeitung und Handelsblatt" 1906, Jg. 50, Nr. 1.
Simmel G.: *Philosophie der Mode*. Berlin 1905.
Simmel G.: *Philosophie des Geldes*. Leipzig 1900.
Simmel G.: *Philosophie des Geldes*. 2. verm. Aufl. Leipzig 1907.
Simmel G.: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. Leipzig 1911.
Simmel G.: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. 2. Aufl. Leipzig 1919.
Simmel G.: *Pisma socjologiczne*. Wybór H.-J. Dahme i O. Rammstedt. Wstęp J. Szacki. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa 2008.
Simmel G.: *Psychologisch-ethnologische Studien über die Anfänge der Musik*. Berlin 1881.
Simmel G.: *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*. Leipzig 1907.
Simmel G.: *Socjologia*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa 2005.
Simmel G.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig 1908.
Simmel G.: *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie*. „Archiv für systematische Philosophie" 1885, Bd. 1, s. 34—45.
Simmel G.: *Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen*. Leipzig 1890.
Simmel G.: *Zagadnienia filozofii dziejów. Badanie z zakresu teoryi poznania*. Tłum. W.M. Kozłowski. Warszawa 1902.
Simon T.: *Darstellung der Seinslehre Lotze's in ihrem Verhältnis zu der Herbarts*. Leipzig—Reudnitz 1892.
Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie. Hrsg. von Ch. Krijnen, E.W. Orth. Würzburg 1998.
Sitzungsbericht der Philosophischen Gesellschaft. „Der Gedanke" 1862, Bd. 3, s. 292.

Sluga H.D.: *Gottlob Frege. The arguments of the philosophers*. London—New York 1980.
Snell K.: *Die Schöpfung des Menschen*. Leipzig 1863.
Snell K.: *Die Streitfrage des Materialismus. Ein vermittelndes Wort*. Jena 1858.
Sohm R.: *Institutiones. Geschichte und System des römischen Privatrechts*. Leipzig 1884.
Sommerhäuser H.: *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*. Berlin 1965.
Spicker G.: *Kant, Hume und Berkeley. Eine Kritik der Erkenntnisstheorie*. Berlin 1875.
Spranger E.: *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Eine erkenntnistheoretisch-psychologische Untersuchung*. Berlin 1905.
Stählin L.: *Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Eine kritische Studie*. Leipzig 1888.
Stählin L.: *Kant, Lotze and Ritschl. A critical examination*. Transl. by D.W. Simon. Edinburgh 1889.
Stadler A.: *Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie. Kritische Darstellung*. Leipzig 1876.
Stadler A.: *Kants Teleologie und ihre erkenntnisstheoretische Bedutung. Eine Untersuchung*. Berlin 1874.
Stammler R.: *Über die Methode der geschichtlichen Rechtstheorie*. In: *Festgabe zu Bernhard Windscheids fünfzigjährigem Doctorjubiläum. Zwei Abhandlungen von Dr. Rudolf Stammler und Dr. Theodor Kipp*. Halle 1889, s. 1—63.
Stammler R.: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*. Leipzig 1896.
Stattler B.: *Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung des Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. München 1788.
Stattler B.: *Anti-Kant*. 2 Bde. München 1788.
Staudinger F.: *Die Gesetze der Freiheit. Untersuchungen über die wissenschaftlichen Grundlagen der Sittlichkeit, der Erkenntnis und der Gesellschaftsordnung*. Bd. 1: *Das Sittengesetz*. Darmstadt 1887.
Staudinger F.: *Die sittliche Frage eine sociale Frage I*. „Philosophische Monatshefte" 1893, Bd. 29, s. 30—53.
Staudinger F.: *Die sittliche Frage eine sociale Frage II*. „Philosophische Monatshefte" 1893, Bd. 29, s. 197—219.
Staudinger F.: *Ethik und Politik*. Berlin 1899.
Stegmüller W.: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Bd. 1. 6. Aufl. Stuttgart 1978.
Stein L.: *Philosophische Strömungen der Gegenwart*. Stuttgart 1908.
Stelmach J.: *Pozytywizm prawniczy*. W: J. Stelmach, R. Sarkowicz: *Filozofia prawa XIX i XX wieku*. Kraków 1999, s. 21—59.
Stelmach J.: *Teorie prawa natury*. W: J. Stelmach, A. Sarkowicz: *Filozofia prawa XIX i XX wieku*. Kraków 1999, s. 61—83.

Stelmach J., Sarkowicz R.: *Filozofia prawa XIX i XX wieku*. Kraków 1999.
Stériad A.: *L'interprétation de la doctrine de Kant par l'école de Marbourg. Etude sur l'Idéalisme critique*. Paris 1913.
Stolzenberg J.: *The highest principle and the principle of origin in Hermann Cohen's theoretical philosophy*. In: *Neo-Kantianism in contemporary philosophy*. Ed. by R.A. Makkreel and S. Luft. Bloomington 2010, s. 132—149.
Stolzenberg J.: *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühem Martin Heidegger*. Göttingen 1995.
Stołowicz L.: *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk 2008.
Strasosky H.: *Jacob Friedrich Fries als Kritiker der Kantischen Erkenntnistheorie. Eine Antikritik*. Jena 1891.
Strümpell L. von: *Die Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1886.
Strümpell L.: *Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte und Herbart. Ein Überblick*. Braunschweig 1843.
Stumpf C.: *Psychologie und Erkenntnistheorie*. „Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaft" 1892, Bd. 19, s. 465—516.
Suckau O.: *Schopenhauers falsche Auslegung der Kantischen Erkenntnistheorie. Ihre Erklärung und ihre Folgen*. Weimar 1912.
Swieżawski S.: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966.
Szacki J.: *Historia myśli socjologicznej*. Cz. 1—2. Warszawa 1983.
Szacki J.: *Wstęp do wydania polskiego*. W: G. Simmel: *Pisma socjologiczne*. Wybór H.-J. Dahme i O. Rammstedt. Wstęp J. Szacki. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa 2008.
Szkolny słownik terminów literackich. Red. A. Fulińska i in. Kraków 2004.
Szotek B.: *Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna*. Katowice 2001.
Szulakiewicz M.: *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*. Rzeszów 1995.
Szulakiewicz M.: *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*. Rzeszów 1998.
Szyszkowska M.: *Dociekania nad prawem natury, czyli o potrzebach człowieka*. Warszawa 1972.
Szyszkowska M.: *Filozofia w Europie*. Białystok 1998.
Szyszkowska M.: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970.

Święcicka K.: *Kantowskie „a priori" w filozofii niemieckiej lat sześćdziesiątych XIX wieku*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1976, nr 22, s. 267—294.

Święcicka K.: *Kantowskie „a priori" w interpretacji Hermanna Cohena*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1980, nr 26, s. 161—189.

Tatarkiewicz W.: *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*. Wyd. 19. Warszawa 2005.

Tatarkiewicz W.: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Tłum. I. Dąmbska. Warszawa 1978.

Taubert A.: *Der Pessimismus und seine Gegner*. Berlin 1873.

Teichmüller G.: *Studien zur Geschichte der Begriffe*. Berlin 1874.

Teichmüller G.: *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*. 3 Bde. (Bd. 1: *Herakleitos*; Bd. 2: *Pseudohippokrates de diaeta — Herakleitos als Theolog — Aphorismen*; Bd. 3: *Die praktische Vernunft bei Aristoteles*). Gotha 1876—1878—1879.

Tennemann W.G.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 11. Leipzig 1819.

Texte zum frühen Neukantianismus. Bd. 1: Otto Liebmann: *Die Klimax der Theorien*. Bd. 2: Eduard von Hartmann: *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit*. Hrsg. von H. Schwaetzer. Hildesheim—Zürich—New York 2001.

Texte zum frühen Neukantianismus. Bd. 3: Johannes Volkelt: *Erfahrung und Denken*. Hrsg. von H. Schwaetzer. Hildesheim—Zürich—New York 2002.

The philosophy of Ernst Cassirer. Ed. by P.A. Schilpp. Evanston 1949.

Thiel Ch.: *Oesterreich als Historiker der Philosophie*. „Psychologie und Geschichte" 2002, Bd. 10, Heft 1—2, s. 20—33.

Thiele G.: *Die Philosophie I. Kants nach ihrem systematischen Zusammenhange und ihrer logisch-historischen Entwicklung*. 2 Bde. Halle 1882—1887.

Thiele G.: *Kants intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus dargestellt und gemessen am kritischen Begriffe der Identität von Wissen und Sein*. Halle 1876.

Tokarczyk R.: *Klasycy praw natury*. Lublin 2009.

Tomasz z Erfurtu: *O sposobach oznaczania, czyli gramatyka spekulatywna (fragm.)*. Tłum. K. Krauze-Błachowicz. W: *Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*. Red. E. Jung-Palczewska. Warszawa 2000, s. 9—26.

Tönnies F.: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Leipzig 1887.

Trendelenburg A.: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 1: *Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin 1846; Bd. 2: *Vermischte Abhandlungen*. Berlin 1855; Bd. 3: *Vermischte Abhandlungen*. Berlin 1867.

Trendelenburg A.: *Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung*. Leipzig 1869.

Trendelenburg A.: *Über die metaphysischen Hauptpunkte in Herbarts Psychologie*. In: Idem: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 3: *Vermischte Abhandlungen*. Berlin 1867, s. 97—121.

T r e n d e l e n b u r g A.: *Über Herbarts Metaphysik und eine neue Auffassung derselben*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 2: *Vermischte Abhandlungen*. Berlin 1855, s. 313—351.

T r e n d e l e n b u r g A.: *Über Herbarts Metaphysik und neue Auffassungen derselben. Zweiter Artikel*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 3: *Vermischte Abhandlungen*. Berlin 1867, s. 63—96.

T r e n d e l e n b u r g A.: *Zur Erinnerung an Johann Gottlieb Fichte. Vortrag, gehalten in der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 19. Mai 1862*. Berlin 1862.

T r e n d e l e n b u r g F.A.: *Aristoteles Kategorienlehre*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 1: *Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin 1846, s. 1—195.

T r e n d e l e n b u r g F.A.: *Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 1: *Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin 1846, s. 196—380.

T r e n d e l e n b u r g F.A.: *Logische Untersuchungen*. 2 Bde. 1. Aufl. Berlin 1840.

T r e n d e l e n b u r g F.A.: *Logische Untersuchungen*. 2 Bde. 2. erg. Aufl. Leipzig 1862.

T r e n d e l e n b u r g F.A.: *Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit. Ein kritisches und antikritisches Blatt*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 3: *Vermischte Abhandlungen*. Berlin 1867, s. 215—276.

T r e n d e l e n b u r g F.A.: *Über Herbarts Metaphysik und eine neue Auffassung derselben*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 2: *Vermischte Abhandlungen*. Berlin 1855, s. 313—351.

T r e n d e l e n b u r g F.A.: *Über Herbarts Metaphysik und neue Auffassungen derselben. Zweiter Artikel*. In: I d e m: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 3: *Vermischte Abhandlungen*. Berlin 1867, s. 63—96.

T r o e l t s c h E.: *Der Historismus und seine Probleme*. Buch 1: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*. In: I d e m: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Tübingen 1922.

T r o x l e r I.P.V.: *Logik. Die Wissenschaft des Denkens und die Kritik aller Erkenntniß, zum Selbststudium und für Unterricht auf höhern Schulen*. Stuttgart—Tübingen 1830.

T r o c h i m s k a - K u b a c k a B.: *Neokantyzm*. Wrocław 1997.

T w e s t e n C.: *Schiller in seinem Verhältniß zur Wissenschaft*. Berlin 1863.

Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Hrsg. von H.-J. B r a u n, H. H o l z h e y und E.W. O r t h. Frankfurt am Main 1988.

Ü b e r w e g F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 1: *Die Philosophie des Altertums*. Hrsg. von K. P r ä c h t e r. 12. Aufl. Berlin 1926.

Ü b e r w e g F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Das neunzehnte Jahrhundert*. Hrsg. von M. H e i n z e. 9. Aufl. Berlin 1902.

Überweg F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart*. Hrsg. von K. Österreich. 11. Aufl. Berlin 1916.

Überweg F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. 12. Aufl. Berlin 1923.

Überweg F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. 13. Aufl. Basel 1951.

Überweg F.: *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*. 3. verm. und verb. Aufl. Bonn 1868.

Ulrici H.: *Gott und die Natur*. 2. Aufl. Leipzig 1866.

Ulrici H.: *Über Princip und Methode der Hegelschen Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik derselben*. Halle 1841.

Uphues G.: *Kant und seine Vorgänger. Was wir von ihnen lernen können*. Berlin 1906.

Vaihinger H.: *Commentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft". Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*. Bd. 1. Stuttgart 1881.

Vaihinger H.: *Commentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft". Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*. Bd. 2. Stuttgart—Berlin—Leipzig 1892.

Vaihinger H.: *Die drei Phasen des Czolbe'schen Naturalismus. Vortrag im Philosophischen Verein zu Leipzig*. „Philosophische Monatshefte" 1876, Bd. 12, s. 1—32.

Vaihinger H.: *Die neueren Bewußtseinstheorien*. Tübingen 1874.

Vaihinger H.: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. 5.—6. Aufl. Leipzig 1920.

Vaihinger H.: *Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. Ein kritischer Essay*. Iserlohn 1876.

Vaihinger H.: *Kant — ein Metaphysiker?*. In: *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet von Benno Erdmann u.a*. Tübingen—Freiburg im Breisgau—Leipzig 1900, s. 133—158.

Vaihinger H.: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. Hrsg. von R. Schmidt. Bd. 2. 2. Aufl. Stuttgart 1922. (Neudruck — Aalen 1970).

Vaihinger H.: *Nietzsche als Philosoph*. Berlin 1902.
Tłumaczenie: Idem: *Filozofia Nietzschego*. Tłum. K. Twardowski. Lwów 1904.

Vaihinger H.: *Rezension von Reuschle, Philosophie und Naturwissenschaft. Zur Erinnerung an D.F. Strauss. Bonn 1874*. „Philosophische Monatshefte" 1874, Bd. 10, s. 424—431.

Vaihinger H.: *Über den Ursprung des Wortes „Erkenntnisstheorie"*. „Philosophische Monatshefte" 1876, Bd. 12, s. 84—90.
Vaihinger H.: *Wie die Philosophie des Als Ob entstand*. In: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. von R. Schmidt. Bd. 2. 2. Aufl. Leipzig 1923, s. 183—212.
Vaihinger H.: *Zu Kants Widerlegung des Idealismus*. In: *Straßburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem 70. Geburtstag*. Tübingen 1884, s. 85—164.
Vogt K.: *Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen*. Gießen 1855.
Vogt K.: *Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen*. 4. Aufl. Gießen 1856.
Vogt K.: *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände*. 2. Aufl. Gießen 1854.
Volkelt J.: *Arthur Schopenhauer. Seine Presönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart 1900.
Volkelt J.: *Ästhetik des Tragischen*. München 1897.
Volkelt J.: *Ästhetik des Tragischen*. 2. umgearb. Aufl. München 1906.
Volkelt J.: *Ästhetik des Tragischen*. 4. neubearb. Aufl. München 1923.
Volkelt J.: *Ästhetische Zeitfragen. Vorträge*. München 1895.
Volkelt J.: *Das Unbewusste und der Pessimismus. Studien zur modernen Geistesbewegung*. Berlin 1873.
Volkelt J.: *Die Aufgabe und die Fundamentalschwierigkeit der Erkenntnistheorie als einer voraussetzungslosen Wissenschaft*. „Philosophische Monatshefte" 1881, Bd. 17, s. 513—541.
Volkelt J.: *Die Entwicklung des modernen Pessimismus*. „Im neuen Reich. Wochenschrift für das Lebens des deutschen Volkes in Staat, Wissenschaft und Kunst" 1872, Jg. 2, Bd. 1, s. 953—968.
Volkelt J.: *Die Gefühlsgewissheit. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*. München 1922.
Volkelt J.: *Die Quellen der menschlichen Gewissheit*. München 1906.
Volkelt J.: *Der Symbol-Begriff in der neuesten Aesthetik*. Jena 1876.
Volkelt J.: *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Hamburg—Leipzig 1886.
Volkelt J.: *Franz Grillparzer als Dichter des Tragischen*. Nördlingen 1888.
Volkelt J.: *Gewissheit und Wahrheit. Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnistheorie*. München 1918.
Volkelt J.: *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie*. Leipzig 1879.
Volkelt J.: *Mein philosophischer Entwicklungsgang*. In: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. von R. Schmidt. Bd. 1. 2. Aufl. Leipzig 1923, s. 215—243.
Volkelt J.: *Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinoza's. Ein Beitrag zum Verständnisse des Geistes des Spinozismus. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doctorwürde bei der philosophischen Facultät der Universität Leipzig*. Leipzig 1872.

Volkelt J.: *System der Ästhetik*. Bd. 1 — München 1905; Bd. 2 — München 1910; Bd. 3: *Kunstphilosophie und Metaphysik der Ästhetik*. München 1914.
Volkelt J.: *Systematische Selbstdarstellung*. In: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*. Hrsg. von H. Schwarz. Berlin 1931, s. 1—56.
Volkelt J.: *Über die Möglichkeit der Metaphysik. Antrittsrede, gehalten zu Basel am 23. Oktober 1883*. Hamburg—Leipzig 1884.
Volkelt J.: *Zwischen Dichtung und Philosophie. Gesammelte Aufsätze*. München 1908.
Volkmann W.F.: *Grundriss der Psychologie von Standpunkte des philosophischen Realismus und nach genetischer Methode als Leitfaden für academische Vorlesungen und zum Stelbststudium*. Halle 1856.
Vorländer K.: *Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Freiheit*. Marburg 1893.
Vorländer K.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 1: *Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit*; Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. 3. Aufl. Leipzig 1911.
Vorländer K.: *Kant und der Sozialismus mit besonderer Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus*. Berlin 1900.
Vorländer K.: *Kants Weltanschauung aus seinen Werken*. Darmstadt 1919.
Vorländer K.: *Marx und Kant. Vortrag gehalten in Wien am 8. April 1904*. Wien 1904.

Wagner H.: *Philosophie und Reflexion*. 2. Aufl. München—Basel 1967.
Wagner R.: *Menschenschöpfung und Seelensubstanz: Ein anthropologischer Vortrag, gehalten in der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Göttingen am 18. September 1854*. Göttingen 1854.
Wagner R.: *Über Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen. Fortsetzung der Betrachtungen über „Menschenschöpfung und Seelensubstanz"*. Göttingen 1854.
Waldschmitt L.: *Bolzanos Begründung des Objektivismus in der theoretischen und praktischen Philosophie*. Würzburg 1937.
Weidel K.: *Mechanismus und Teleologie in der Philosophie Lotzes*. „Archiv für Geschichte der Philosophie" 1906, Bd. 19, s. 1—98.
Weisse Ch.H.: *Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie*. „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" 1837, Bd. 1, Heft 1, s. 67—114; Heft 2, s. 161—201.
Weisse Ch.H.: *Grundzüge der Metaphysik*. Hamburg 1835.
Weisse Ch.H.: *In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat. Eine akademische Antrittsrede*. Leipzig 1847.
Weisse Ch.H.: *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums*. 3 Bde. Leipzig 1855—1862.

W e i s s e Ch.H.: *Über den gegenwärtigen Standpunct der philosophischen Wissenschaft, in besonderer Beziehung auf das System Hegels*. Leipzig 1829.

W e n t s c h e r E.: *Benno Erdmann als Historiker der Philosophie*. „Kant-Studien" 1921, Bd. 26, s. 139—150.

W e r n i c k e A.: *Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Ding-an-sich bei Immanuel Kant. Ein Beitrag zum Verständnisse des kritischen Systems*. Braunschweig 1904.

W e s s e l i n g K.-G.: *Trendelenburg Friedrich Adolf*. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Hrsg. von T. B a u t z. Bd. 12: *Tibbon—Volpe*. Herzberg 1997.

W i e c z o r e k K.: *Spory o przedmiot poznania*. Katowice 2004.

W i l l y R.: *Die Krisis in der Psychologie*. Leipzig 1899.

W i n d e l b a n d W.: *An introduction to philosophy*. Transl. by J. M c C a b e. London 1921.

W i n d e l b a n d W.: *Die Erneuerung des Hegelianismus*. In: I d e m: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. 260—276.

W i n d e l b a n d W.: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 1: *Von der Renaissance bis Kant*; Bd. 2: *Die Blüthezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart*. Leipzig 1878—1880.

W i n d e l b a n d W.: *Die Geschichte der Philosophie.* In: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*. Hrsg. von W. W i n d e l b a n d. Bd. 2. Heidelberg 1905, s. 175—200.

W i n d e l b a n d W.: *Die Lehren vom Zufall*. Berlin 1870.

W i n d e l b a n d W.: *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen*. 2. Aufl. Tübingen 1909.

W i n d e l b a n d W.: *Die philosophischen Richtungen der Gegenwart*. In: *Grosse Denker*. Hrsg. von E. von A s t e r. Bd. 2. Leipzig 1911, s. 361—377.

W i n d e l b a n d W.: *Die Prinzipien der Logik*. In: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Hrsg. von A. R u g e. Bd. 1: *Logik*. Tübingen 1912.

W i n d e l b a n d W.: *Einleitung in die Philosophie*. 2. Aufl. Tübingen 1920.

W i n d e l b a n d W.: *Geschichte der Philosophie*. Freiburg im Breisgau 1892.

W i n d e l b a n d W.: *Geschichte der Philosophie*. In: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*. Hrsg. von W. W i n d e l b a n d. Bd. 2. Heidelberg 1905, s. 175—200 (2. Aufl. — Heidelberg 1907, s. 529—554).

W i n d e l b a n d W.: *Geschichte und Naturwissenschaft*. In: I d e m: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 2. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. 136—160.

W i n d e l b a n d W.: *Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie*. In: I d e m: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. 112—146.

W i n d e l b a n d W.: *Kritische oder genetische Methode?*. In: I d e m: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 2. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. 99—135.
Przedruk w: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch*. Hrsg. von W. F l a c h und H. H o l z h e y. Hildesheim 1979, s. 351—387.
Tłumaczenie: W i n d e l b a n d W.: *Metoda krytyczna czy genetyczna?*. Tłum. A. P i e t r a s. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. N o r a s, T. K u b a l i c a. Katowice 2011, s. 47—69.
W i n d e l b a n d W.: *Kuno Fischer und sein Kant*. „Kant-Studien" 1898, Bd. 2, s. 1—10.
W i n d e l b a n d W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 3. Aufl. Tübingen—Leipzig 1903.
W i n d e l b a n d W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mit einem Schlußkapitel „Die Philosophie im 20. Jahrhundert"*. Hrsg. von H. H e i m s o e t h. 13. Aufl. Tübingen 1935.
W i n d e l b a n d W.: *Nach hundert Jahren*. In: I d e m: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. 147—167.
W i n d e l b a n d W.: *Normen und Naturgesetze*. In: I d e m: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 2. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. 59—98.
Tłumaczenie: I d e m: *Normy i prawa przyrody*. Tłum. A. M o r d k a. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. N o r a s, T. K u b a l i c a. Katowice 2011, s. 21—45.
W i n d e l b a n d W.: *Otto Liebmanns Philosophie*. „Kant-Studien" 1910, Bd. 15, s. III—X.
W i n d e l b a n d W.: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. 2 Bde. 4. Aufl. Tübingen 1911.
W i n d e l b a n d W.: *Schillers transscendentaler Idealismus*. In: *Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant*. Hrsg. von H. V a i h i n g e r und B. B a u c h. Berlin 1905.
W i n d e l b a n d W.: *Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung. Rede zum Antritt der ordentlicher Professur der Philosophie an der Hochschule zu Zürich am XX. Mai MDCCCLXXVI*. Leipzig 1876.
W i n d e l b a n d W.: *Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie*. In: I d e m: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 2. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. 1—23.
W i n d e l b a n d W.: *Über die Gewissheit der Erkenntnis. Eine psychologisch-erkenntnisstheoretische Studie*. Berlin 1873. (Nachdruck — Saarbrükken 2006).
W i n d e l b a n d W.: *Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich*. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" 1877, Bd. 1, s. 224—266.

W i n d e l b a n d W.: *Vorwort*. In: I d e m: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. III—VIII.

W i n d e l b a n d W.: *Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)*. In: I d e m: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. 1—54.

W i r t h J.U.: *Zum Streit über Leib und Seele. Worte der Kritik. Von Jürgen Bona Meyer*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1860, Bd. 36, s. 174—180.

W i t t k a u A.: *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*. Göttingen 1992.

W o l e ń s k i J.: *Dodatek: Argument Nelsona przeciw epistemologii*. W: I d e m: *Epistemologia*. T. 3: *Prawda i realizm*. Kraków 2003, s. 221—223.

W o l e ń s k i J.: *Epistemologia*. T. 2: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*. Kraków 2000.

W o l e ń s k i J.: *Epistemologia*. T. 3: *Prawda i realizm*. Kraków 2003.

W o l e ń s k i J.: *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*. Warszawa 2005.

W o l e ń s k i J.: *O „Historii filozofii" Tadeusza Gadacza*. „Diametros" 2010, nr 23, s. 190—249.

W o l f e s M.: *Österreich, Traugott Konstantin*. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Hrsg. von T. B a u t z. Bd. 18. Herzberg 2001, szp. 1101—1110.

W r ó b l e w s k i A.K.: *Historia fizyki od czasów najdawniejszych do współczesności*. Warszawa 2006.

W u n d t M.: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. Stuttgart 1924.

W u n d t W.: *Die Nationen und ihre Philosophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg*. Leipzig 1915.

W u n d t W.: *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig 1901.

W u n d t W.: *System der Philosophie*. Leipzig 1889.

W u s t P.: *Die Auferstehung der Metaphysik*. 2. Aufl. Hamburg 1963.

W u s t P.: *John Stuart Mills Grundlegung der Geusteswissenschaften*. Bonn 1914.

Z a j a d ł o J.: *Dziedzictwo przeszłości. Gustav Radbruch: portret filozofa, prawnika, polityka i humanisty*. Gdańsk 2007.

Z a j a d ł o J.: *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*. Gdańsk 2001.

Z e i d l e r K.W.: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bonn 1995.

Z e i d l e r K.W.: *Versuche einer kritischen Aneignung der Dialektik bei Hönigswald und Bauch*. In: *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*. Hrsg. von D. P ä t z o l d und Ch. K r i j n e n. Würzburg 2002, s. 181—194.

Zeising A.: *Ästhetische Forschungen*. Frankfurt am Main 1855.
Zeller E.: *Platonische Studien*. Tübingen 1839.
Zeller E.: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie. Ein akademischer Vortrag*. Heidelberg 1862.
Zeller E.: *Über die gegenwärtige Stellung und Aufgabe der deutschen Philosophie. (Vortrag bei Eröffnung der Vorlesungen über Geschichte der Philosophie den 24. Oktober 1872 zu Berlin gehalten.)*. In: Idem: *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*. Leipzig 1877, s. 467—478.
Zeller E.: *Über die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt*. In: Idem: *Vorträge und Abhandlungen. Dritte Sammlung*. Leipzig 1884, s. 225—285.
Zeller E.: *Über Glauben und Wissen. Gegen Rudolf Wagner*. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben" 1855, Nr. 11, s. 385—405.
Zeller E.: *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*. Leipzig 1877.
Zeller E.: *Vorträge und Abhandlungen. Dritte Sammlung*. Leipzig 1884.

Żelazny M.: *Kantowska idea uniwersytetu*. W: I. Kant: *Spór fakultetów*. Tłum. M. Żelazny. Toruń 2003, s. 7—43.

Indeks osobowy

A

Abicht Johann Heinrich 46
Ach Narziß 429
Adickes Erich 27, 212, 244, 248, 256, 260, 261, 266, 268, 280—282, 295, 300, **301—304**, 311, 431, 447, 629, 657, 658, 666
Adler Max 27
Adorno Theodor Wiesengrund 81, 393, 629
Albertini Francesca 577, 630
Albrecht VI 453
Alechnowicz Iwona 438, 440, 447—449, 451, 630
Altenburg Martin 546, 630
Altenstein Karl Sigmund von 68
Althoff Friedrich 618
Amsterdamski Stefan 337, 647
Andrzejewski Bolesław 281, 596, 598, 603, 604, 630, 637
Apelt Ernst Friedrich 58, 165, 178, 179, 196, 344, 368, 378, 382, 385, 630
Apelt Otto 58
Appelbaum Anna Elisabeth z d. Cassirer 597
Appelbaum Kurt 597
Arnoldt Emil 130, 133, 140, 147, 148, 151, 152, 259, 281, 310, 630
Arystoteles 24, 44, 77, 79—83, 138, 142, 252, 351, 362, 476, 484, 485, 512, 546, 549, 582, 611, 618, 630, 634, 648, 661, 667, 674, 686, 687
Ast (Georg Anton) Friedrich 161, 630
Aster Ernst von 24, 25, 45, 53, 84, 313, 399, 476, 477, 579, 612, 630, 649, 670, 691
Auffarth August 546, 630
Augustyn święty 621, 630
Aul Joachim 618, 649
Avenarius Richard 249, 392, 394—398, 415, 416, 419, 442, 463, 480, 630, 643

B

Baade Walter 344, 379, 631
Baader Franz Xaver von 90
Bachmann Karl Friedrich 181, 182, 631, 679
Bacon Francis 205
Baden Karl Friedrich von 199
Baensch Otto 458
Baertschi Christian 37, 202, 296, 298—300, 303, 304, 307, 308, 311, 631
Bakradze Konstantin Spiridonowicz 35, 119, 631
Bamberger Fritz 94, 95, 631

Banaszkiewicz Artur 290, 310, 376, 555, 657
Bandau Emilia zob. Walter Emilia
Barach-Rappaport Karl Siegmund 271
Baran Bogdan 217, 224, 440, 512, 609, 641, 647, 652
Bardili Christoph Gottfried 43, 71
Barth Paul 530
Bassermann Friedrich Daniel 147, 184
Bast Rainer A. 58, 631
Bauch Bruno 30, 32—34, 36, 37, 162, 175, 204, 206, 212, 218, 241, 256, 261, 271, 307, 312, 330, 399, 404, 405, 413, 417, 437, 440, 454, 457, 458, 462, 464, 473, 478, 479, 497, 509, **517—529**, 534, 535, 537, 551, 586, 600, 623, 631, 632, 642, 648, 655, 658, 662, 664, 669, 670, 677, 679, 680, 692—694
Bauch Bruno Oskar Joseph 517
Bauer Bruno 120
Baumann Carl Otto 156
Baumann Julius 295, 632
Baumgartner Hans-Michael 402
Baumgartner Matthias 29, 539
Bäumler Alfred 430, 540
Baur Ludwig 440
Bautz Traugott 77, 259, 306, 681, 691, 693
Bayle Pierre 275
Becher Erich 427, 428, 440, 632
Beck Jacob Sigismund 41—45, 105, 203
Beck Lewis White 26, 27, 460, 632
Becker Johann Carl 140, 632
Beckers Hubert 91, 92, 680
Behn Siegfried 429
Behnsch Ottomar 548
Beiser Frederick Charles 15, 632
Belmont Leo zob. Blumental Leopold
Bendixen Friedrich 294, 295, 654
Beneke Friedrich Eduard 20, 44, 46, 47, 50, 51, **65—69**, 78, 161, 162, **165—168**, 179, 180, 192, 197, 252, 366, 368, 372, 390, 443, 632, 633, 648
Ben Jehoszua Salomon zob. Maimon Salomon
Benjamin Walter 456
Berben Tobias 224, 445, 635
Bergbohm Karl Magnus 337
Bergmann Julius 294, 295, 403, 543, 544, 550, 578, 617
Berkeley George 260, 265, 268—270, 275, 526, 684
Bernays Jakob 548
Bernays Paul Isaac 58
Bernheim Ernst 100, 633
Bernstein Eduard 236, 575, 626, 633, 662
Bęben Dariusz 37, 560, 638, 644, 672
Binding Karl 332
Bing Gertrud 599
Binswanger Ludwig 600
Bird Graham 135, 633
Bischer Friedrich (Theodor) 286
Bischer Robert 286
Bismarck Otto von 164, 627
Blauth Józef 429
Blenke Erna 377, 633
Bloch Ernst 430, 456, 633
Blumenberg Ernst 344
Blumental Leopold 317, 682
Bobko Aleksander 187, 269, 633, 657
Bobrik (Johann Friedrich) Eduard 230
Bocheński Innocenty M. 21, 25, 249, 313, 395, 399, 433, 612, 633
Böckh Philipp August 80
Böhm Franz J. 459, 633
Bohn Hilde 440
Bois-Reymond Emil du 115, 184, 223, 290, 379, 426, 444, 633
Bois-Reymond Paul du 379, 426, 427, 633
Bollnow Otto Friedrich 600
Bolzano Bernard 20, 38, 44, 46, 47, 64, 67, **69—73**, 271, 509, 633, 639, 673, 675, 682
Bondy Antonelle Toni zob. Cassirer Toni
Bondy Otto 597
Bonecki Mateusz 600, 636

Bonitz Hermann 289, 290
Born Max 380
Bornstein Benedykt 192, 270, 423, 657
Borowski Ludwig Ernst von 186, 656
Borzym Stanisław 314, 323, 633, 682
Bouterwek Friedrich (Ludewig) 46, 49, 203, 348, 633
Boutroux Émile Étienne 256
Braig Carl 457
Brandenburg-Bayreuth Friedrich von 289, 649
Brandis Christian August 230, 363
Brandt Andreas 391, 634
Braniß (Christlieb) Julius 76, 77, 90, 548, 626
Bratuscheck Ernst (Carl Ludwig) 80, 131, 132, 148, 151, 251, 634
Braun Hans-Jürg 217, 596, 666, 687
Breil Reinhold 497, 532, 612, 634
Brelage Manfred 437, 442, 443, 445, 450, 451, 487—489, 491, 512, 516, 614, 634
Brentano Franz 77, 246, 247, 332, 353, 370, 394, 395, 397, 398, 433, 448, 450, 634, 665
Brentano Lujo 332
Brinkmann Carl 344
Brücke Ernst Wilhelm Ritter von 223
Bruno Giordano 408, 678
Bruns Victor von 232
Brunschvicg Léon 600
Brzozowski Stanisław 429
Bubnoff Nicolai von 459, 504
Buchenau Artur 27, 32, 212, 520, 545, 598, 599, **619**, 634, 636
Bücher Karl 321, 332
Büchler Karl 507, 639
Büchner Ludwig (Louis) 47, 88, 113—115, 119, 121, 209, 271, 634, 645
Buczyńska Hanna zob. Buczyńska-Garewicz Hanna
Buczyńska-Garewicz Hanna 50, 604, 605, 634
Buek Otto 520, 546, 598, 599, 636
Bühler Charlotte z d. Malachowski 429
Bühler Karl (Ludwig) 429, 431, 660
Burska Ewa 9, 673
Busse Ludwig 301
Butzlaff Joachim 23

C

Caird Edward 256, 634
Calixt Georg 84, 645
Calker (Johann) Friedrich (August) van 58, 344
Cantoni Carlo 256, 634
Cantor Georg 616
Carey Henry Charles 233, 235, 237, 239, 661
Carnap Rudolf 217, 599, 600, 623, 634, 645, 646
Carrière Moritz 84
Caspari Otto 99, 102, 103, 634, 635
Cassirer Bruno 599
Cassirer Eduard 596
Cassirer Ernst (Alfred) 11, 27, 30, 32, 37, 40, 41, 52—55, 61, 62, 128, 212—214, 217, 218, 223, 224, 313, 323, 361, 368, 378, 382, 383, 384, 401, 436, 445, 478, 518—520, 524, 544—548, 550, 551, 593, 594, **596—608**, 616—619, 623, 630, 631, 634—638, 642, 643, 645—648, 655, 662, 665—667, 669, 670, 673, 675, 677, 686, 687, 692
Cassirer Eugenie z d. Siegfried 596
Cassirer Georg Eugen 597
Cassirer Heinrich Walter 597
Cassirer Julie 597
Cassirer Toni 597, 598, 618, 637
Chalybäus Heinrich Moritz 84, 94, 95, 637
Chojnacki Piotr ks. 31, 573, 637
Christian Albrecht von Schleswig-Holstein-Gottorf 301
Christiansen Broder 459, 462, 637
Churchill Winston 408
Clemens Franz Jakob 77
Cohen Friederike z d. Salomon 547, 549

Cohen Gerson 547, 549
Cohen Hermann 15, 26, 27, 30, 32, 34, 37, 53, 55, 65, 77, 82, 124, 127—129, 131—133, 137, 140, 141, 144—146, 148, 150—154, 180, 184, 190, 201, 208, 210—212, 229—231, 233, 234, 241—244, 246, 252, 253, 263, 265, 266, 278—280, 281, 292, 295, 296, 299, 307, 312, 323, 355, 357, 358, 360, 361, 371, 373, 378, 380, 382—385, 399—401, 403, 406, 408, 410, 411, 413, 417, 422, 424, 431, 436, 466, 469, 470, 488, 509, 517—520, 522, 524—526, 531, 532, 543—546, **547—577**, 578, 579, 582, 584—588, 590—598, 601—605, 607, 613, 614, 617, 618, 620, 622, 623, 630, 631, 635—638, 640, 642, 648, 649, 654, 655, 657, 658, 661—664, 666, 669, 670, 673, 674, 677, 679, 685, 686, 692
Cohen Martha 550
Cohn Jonas 27, 36, 37, 212, 214, 415, 437, 454, 460, 462, 473, 478, 481, 497, 498, 517, **529—536**, 540, 616, 638, 639, 665
Cohn Phillip 530
Colsmann Friederike 230
Comte August 122, 130, 244, 247, 434
Copleston Frederick 22, 639
Cornelius Carl Adolf 392
Cornelius Elisabeth z d. Simrock 392
Cornelius (Johannes Wilhelm) Hans 33, 34, 58, 212, 344, **392—398**, 403, 405, 456, 639
Cornill Adolph 364, 639
Coser Lewis A. 319
Cousin Victor 91, 92, 644, 680
Couturat Louis 603, 636
Cramer Wolfgang 36, 218, 241, 261, 402, 404, 417, 457, 586, 621, 693
Creighton James Edwin 256, 295, 302, 674
Creuzer Georg Friedrich 350, 351, 646
Croce Benedetto 81, 324, 507, 540, 639
Czarnawska Mirosława 571, 588, 639
Czerniak Stanisław 509, 680
Czeżowski Tadeusz 101, 639
Czolbe Heinrich 113, 120, 121, 251, 639, 688

D

Dabis Hermann 151
Dadaczyński Jerzy ks. 70, 639
Dahme Heinz-Jürgen 319, 683, 685
Dante Alighieri 172
Darwin Charles Robert 237, 627
Daub Carl 350, 351, 646
Dawid Jan Władysław 291, 674
Dąmbska Izydora 543, 686
Deleuze Gilles 600
Derrida Jacques 600
Demokryt 411, 579, 669
Denton John 572, 674
Descartes René zob. Kartezjusz
Deutinger Martin 88
Dieterich Konrad von 294, 640
Dietzsch Steffen 42, 60, 640
Dilthey Wilhelm 11, 27, 28, 30, 62, 77, 84, 174, 224, 256, 257, 301, 313, 314, 315, 324, 325, 340, 345, 407, 441, 448, 449, 460, 461, 474, 475, 489, 539, 597, 620, 673, 676
Dirichlet Walter 379
Dmitreva Nina 29, 609, 640
Dove Alfred 274
Dreier Ralf 335, 672, 675
Dressler Johann Gottlieb 68, 632
Drews Arthur 140, 274, 463, 640
Driesch Hans 101, 261, 288, 307, 394, 433
Drobisch Moritz Wilhelm 64, 200, 260, 369, 640
Droysen Johann Gustav 289
Drzazgowska Ewa 72, 269, 609, 633, 652, 657
Dubislav Walter 73, 668, 675

Dühring Eugen (Karl) 23, 77, 236, 244, 250, 254, 255, 290, 409, 410, 420, 640, 641, 688
Dummett Michael 70
Duncker Carl Friedrich Wilhelm 170
Duns Szkot Jan 458, 512, 652
Duraj Jakub 600, 636
Durkheim Émile 323

E

Ebbinghaus Hermann 378, 379, 402, 530, 539
Ebbinghaus Julius 402, 462, 472, 542, 554, 640
Eberhard Johann August 134, 369, 371, 640
Ebstein Elise 530
Edel Geert 141, 146, 208, 478, 553, 559, 568, 570, 571, 591, 640
Edwards Paul 26, 460, 632
Eggeling Heinrich 52, 58, 349, 360, 640
Ehrenberg Hans (Philipp) 459, 472, 542, 641
Einstein Albert 599, 603, 636, 637
Eisenstein Paul zob. Edwards Paul
Eisler Rudolf 57, 58, 285, 286, 443, 641
Eisner Kurt 545
Elias Norbert 439, 440, 641
Eliot Thomas Stearns 547
Ellissen Otto Adolf 229—232, 236, 240—242, 641
Elsenhans Theodor 58, 349, 350, 352, 366, 367, 371, 387, 641
Enckendorf Marie-Luise zob. Kinel Gertrud
Endres Klaus-Peter 114, 641
Engels Friedrich 77, 113, 641
Epikur 579, 669
Epp Franz Ritter von 440
Erdmann Benno 103, 107, 253, 255, 256, 275, 279—281, 285, 292, 294, 295, 298, 299, 301, 397, 428, 430, 431, 482, 641, 665, 674, 676, 677, 688, 691
Erdmann Johann Eduard 35, 45, 46, 63, 64, 88, 100, **103—107**, 175, 185—186, 254, 292, 443, 626, 641
Erdmann Karoline 350, 358
Erhardt Franz 101
Eschenmayer Adam Karl August von 52, 85, 354, 642
Eucken Rudolf 28, 61, 71, 77, 78, 83, 93, 311, 315, 463, 643
Ewald Oskar 394, 395, 643

F

Fabri Friedrich 118, 121, 209, 210, 364, 643
Falckenberg Richard (Friedrich Otto) 46, 75, 83, 86, 94, 111, 114, 180, 295, 301, 424, 425
Falk Adalbert 232, 550
Falkenheim Hugo 126, 205, 261, 270, 643
Falkowski Mateusz 50, 679
Faraday Michael 546
Faust August 461
Fechner Gustav Theodor 62, 75, 100, 101, 111, 161, 200, 260, 643, 662
Ferchet Emilie 291
Ferchet Laura 291
Ferrari Massimo 128, 601, 643
Fesl Michael Josef 73
Feuchtersleben Ernst (Maria Johann Karl) von 54, 109, 110, **154—159**, 162, 168, 176, 177, 643
Feuerbach Ludwig 47, 113, 120, 182, 196, 335, 643, 650
Feuerbach Paul Johann Anselm 335, 675
Feuerlein Emil 308, 643
Fichte Immanuel Hermann 61, 75, 76, 79, **84—93**, 94—96, 100, 161—163, 179, 222, 358, 643, 644, 657, 665
Fichte Johann Gottlieb 10, 31, 40—42, 46, 48, 49, 51, 52, 54, 56, 60—62, 71, 85, 86, 92, 93, 95, 100, 105, 127, 139, 142, 147, 158, 165, 169, 176, 179, 191, 192, 199, 202, 209, 213, 222, 241, 271, 288, 346—348,

350, 351, 354—356, 359, 363, 367, 387, 390, 406, 408, 470—472, 477, 478, 481, 490, 502, 505—507, 522, 531, 532, 538, 541, 546, 562, 594, 611, 625, 626, 639, 642, 644—646, 650, 652, 659, 662, 667, 672, 676, 677, 682, 685, 687
Fick Adolf Eugen 228
Filip Wielkoduszny 543
Fink Eugen 600
Fischer (Ernst) Kuno (Berthold) 35, 47, 51, 55, 58, 77, 81—83, 104, 107, 109, **124—153**, 158, 159, 163, 165, 173, 175, 177, 180, **184—193**, 195, 200—202, 204, 218, 232, 233, 253, 256, 260, 264—266, 271, 278, 279, 292, 293, 295, 331, 334, 349, 357, 360, 361, 364—366, 368, 371, 378, 383—387, 406, 454, 460—462, 467, 479, 482, 504, 515, 539, 548—550, 552, 554, 556, 609, 625, 626, 630, 633, 634, 638, 640, 643—645, 648, 661, 662, 677, 680, 686, 691, 692
Fischer Johann Karl 274, 644
Fischer Karl Philipp 76, 84, 90, 645
Flach Werner 168, 214, 473, 528, 551, 631, 642, 645, 655, 662, 669, 670, 677, 692
Flasch Kurt 518, 645
Fortlage Carl 13, 45, 50, 51, 200, 260, 261, 476, 645
Fourier Charles 239
Frank Gustav Wilhelm 84, 645
Franks Paul Walter 15, 645
Frauenstädt Julius 53, 114, 118, 119, 121, 209, 243, 645
Frege Gottlob 35, 69, 70, 390, 519, 645, 647, 649, 684
Freud Sigmund 50, 664
Freudenthal Jakob 539
Friedländer Julius 314
Friedländer Oskar Ewald zob. Ewald Oskar
Friedman Michael 217, 623, 645, 646
Friedrich Wilhelm II 187, 222
Friedrich Wilhelm III 225, 260, 289, 305, 363, 439, 626, 653, 667, 687
Friedrich Wilhelm IV 136
Fries Jakob Friedrich 19, 20, 30—32, 41, 44, 46, 47, 49, 50, **51—59**, 60, 62, 65, 66, 111, 148, 151, 157—159, 165—167, 169, 176, 178, 180, 192, 195, 196, 202, 208, 209, 212, 265, 266, 344, **345—361**, 363, 364, 366—368, 370—373, 377—388, 390—392, 443, 522, 633, 641, 646—649, 653, 658, 663, 666, 671, 679, 680, 685
Fries Peter Konrad 345
Frischeisen-Köhler Max 29, 257
Fritzsche Robert Arnold 545
Fulińska Agnieszka 172, 685
Fuller Lon Luvois 336, 337, 647
Funke Gerhard 27, 257, 647

G

Gabler Georg Andreas 103, 135, 136, 139
Gabriel Gottfried 70, 458, 647
Gadacz Tadeusz 14, 647, 693
Gadamer Hans-Georg 224, 401, 593, 595, 620, 647, 670
Galewicz Włodzimierz 246, 353, 634
Galileusz 408, 561, 585, 586, 602
Gałecki Jerzy 346, 369, 576, 657
Gandillac Maurice de 600
Gans Eduard 103
Garewicz Jan 34, 48, 49, 98, 496, 634, 640, 647, 649, 650, 681
Garve Christian 42, 660
Garve Karl Bernhard 345
Gawronsky Dimitry 323, 545, 596—598, 617, **618—619**, 647
Gehlen Arnold 520
Gentile Giovanni 440
Genz Wilhelm 244, 247, 647
George (Johann Friedrich) Leopold 625, 647
Gerhard Johann 84, 645
Geulinx Arnold 126, 645

Geyser (Gerhard) Joseph (Anton Maria) 427, 428, 647, 648
Gierke Otto von 315
Glatz Uwe B. 454, 455, 503—505, 508—510, 515, 516, 648
Glockner Hermann 25, 381, 400, 405, 411, 456, 461, 475, 479, 485, 540, 542, 648
Glucksberg Trudy zob. Hönigswald Gertrud Maria
Głombik Czesław 543, 648
Goesch Heinrich 344
Goethe Johann Wolfgang von 10, 162, 326, 327, 342, 495, 546, 599, 636, 679, 682, 683
Göller Thomas 605, 648
Göring Carl (Theodor) 248, 283—284, 410, 411, 648
Görland Albert 27, 32, 128, 212, 520, 545—548, 592, 598, 599, 613, 617, **618**, 636, 638, 648, 649
Göschel Karl Friedrich 103, 162, 164, 648
Göttling Johann Friedrich August 346
Goldberg Henryk 100, 665
Goldberg Hildegarda 438
González Porta Mario Ariel 523, 527, 648
Gordon Peter Eli 608, 648
Gottschalk Anna 530
Gottschalk Hans Ludwig 530
Grabowski Janusz 169, 660
Graf zu Dohna Alexander 331
Gramzow Otto 65, 68, 648
Grapengiesser Carl 58, 130, 131, 133, 140, 141, 148, 151, 265, 266, 268, 357, 359—362, 648—649
Grapengiesser Christian Andreas Hieronymus zob. Grapengiesser Carl
Grassl Roswitha 438, 440, 441, 444, 447, 649
Grelling Kurt 58
Grillparzer Franz 273, 286, 689
Gromadzki Stanisław 75, 186, 664
Gromiec Włodzimierz 34, 649
Groos Karl 193, 197
Groß Felix 186, 656
Gründer Karlfried 139
Grundl Wolfgang Josef 57, 649
Grunwald Gertrud 439
Gruppe Otto Friedrich 139, 142, 179, 649
Gulden Pieter Hendrik van der 618, 649
Gundolf Friedrich 456
Günther Anton 88, 649
Gurvitch Georges 504
Gustaw II Adolf 70
Gut Arkadiusz 70, 649

H

Hackmann Helene 608
Haeckel Ernst 113, 302, 444, 463, 627, 629, 649, 655
Haering Theodor Lorenz 457, 540
Hallesby Ole 289, 649
Hallier Ernst 344, 385, 649
Hamann Johann Georg 43
Hammer Steffi 428, 429, 649
Hansen Frank-Peter 623, 649
Hanuszkiewicz Wojciech 547, 649
Harden Maximilian 327, 683
Harich Wolfgang 608, 609, 615, 649
Harms Friedrich 196, 289, 549, 625, 650
Hart Herbert Lionel Adolphus 336—338, 647, 650
Hartenstein Gustav 64, 156, 650
Hartmann Alice 609, 618
Hartmann Carl August 608
Hartmann Dagmar 609, 618
Hartmann Frida 609, 671
Hartmann (Karl Robert) Eduard von 23, 53, 101, 102, 121, 236, 244—246, 250, 252, 254, 255, 259, 268, 269, 272, 273, 274, 284, 288, 294, 640, 644, 649, 650, 659, 681, 686, 688
Hartmann Lise 610
Hartmann Nicolai 11, 13, 22, 27, 32, 33, 40, 43, 71, 84, 124, 171, 207, 212, 288, 296, 301, 372, 384, 401,

402, 406, 413, 417, 426, 437, 442, 447, 449, 451, 472, 482, 487, 495—498, 500, 501, 510, 513—517, 519, 534, 540, 541, 544, 546, 547, 559, 584, 592, 593, 601, 604, 606, 607, **608—616**, 617—619, 634, 649—652, 656, 658, 668, 671, 672
Hartmann Olaf 610
Hasse Friedrich Gottlob 548
Haupt Moritz 185
Hauptmann Carl 394, 652
Hauser Kaspar 50
Häußer Hans-Dieter 27, 28, 110, 154, 176, 177, 400, 414, 487, 488, 501, 614, 652
Haym Rudolf 44, 45, 106, 107, 164, **168—174**, 186, 202, 274, 340, 408, 533, 652, 676, 679
Hebbel Friedrich 156, 162, 177, 643
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 9, 10, 11, 13, 19, 20, 22, 24, 25, 31, 38—41, 43—45, 47—51, 53—55, 57, 59, 62, 65, 66, 68, 71, 75, 76, 79—81, 84, 86—90, 92—96, 103—107, 111, 135—140, 142, 143, 158, 161, 162, 165, 167—174, 176, 179, 181, 182, 186, 192, 193, 195, 197, 198, 202, 205, 224, 228, 238, 243, 254, 256, 264, 272, 286, 288, 314, 323, 324, 330, 333, 340, 344, 350, 356, 358, 363, 415, 439, 456, 461, 464, 468, 469, 472—475, 495—497, 499—502, 504, 531—536, 540—542, 584, 597, 611, 630, 631, 633—635, 637, 639, 641, 643, 645, 648, 652, 659, 660, 662—666, 668, 672, 676, 679, 680, 688, 691
Heidegger Martin 11, 22, 26, 27, 33, 217, 301, 331, 401, 402, 437, 440, 442, 451, 457—458, 472, 481, 482, 487, 497, 501, 512, 513, 516, 517, 525, 556, 592—594, 599, 600, 607, 608, 610, 612, 623, 636, 637, 645, 646, 648, 652, 663, 665, 685
Heidemann Dietmar H. 499, 659
Heimsoeth Heinz 11, 26, 27, 51, 79, 212, 301, 324, 357, 545, 547, 592, 601, 609, 617, **619**, 652, 653, 658, 671, 692
Heimsoeth Renate 609, 671
Heinemann Fritz 545, 600
Heintel Erich 36, 218, 241, 261, 404, 417, 457, 586, 693
Heinz Marion 458, 477, 605, 647, 648, 653, 657, 669
Heinze Max 23, 29, 256, 305—307, 310, 653, 687
Heiß Robert 592, 658, 671
Helmholtz August Ferdinand Julius 222, 223
Helmholtz Hermann (Ludwig Ferdinand) von 27, 29—31, 33, 107, 111, 112, 115, 116, 157, 170, 171, 173, 177, 180, **181—184**, 212, 218, **222—229**, 230, 232, 242, 256, 262, 315, 393, 399, 403, 408, 460, 627, 653, 656, 659, 678
Hendel Charles William 597, 637
Henke Ernst Ludwig Theodor 56, 345, 346, 351, 356, 358, 653
Henning Leopold von 103, 363
Hensel Paul 456, 461, 479, 482, 503, 542
Heraklit z Efezu 686
Herbart Johann Friedrich 20, 41, 44, 46, 47, 51, 53, **59—64**, 65—67, 76, 82, 83, 95, 96, 98, 99, 102, 103, 131, 136, 176, 181, 192, 202, 204, 205, 209, 230, 243, 271, 348, 368, 369, 370, 375, 376, 407, 411, 412, 432, 464, 468, 469, 579, 589, 640, 650, 653, 654, 658, 664, 669, 683, 685—687, 691
Herder Johann Gottfried von 10, 42, 43, 100, 369
Hermann Gottfried 185
Hermann Rudolf 440
Hermann Wilhelm 545
Herostrates 9
Herrigel Eugen Victor 455, 461, 467, 504, 661, 662

Herrschaft Lutz 624, 654
Hertling Georg Friedrich von 78
Hertz Heinrich 583
Hessen Johannes 427, 428, 654
Hessen Sergiusz 459, 654
Hessenberg Gerhard 58, 344, 378, 641, 654, 671
Heyse Hans 257, 439
Hilbert David 380
Hilgers Bernhard Joseph 230
Hinneberg Paul 416, 678
Hinrichs Hermann Friedrich Wilhelm 90, 181, 182, 631, 654
Hirschberger Johannes 70, 654
Hitler Adolf 28, 456, 519, 530
Hobe Konrad 503, 505—508, 513, 654
Hochfeldowa Anna 247, 248, 654
Hofer Roger 502, 505, 509, 513, 654—656, 665
Høffding Harald 12, 294, 295, 654
Höffe Otfried 186, 654
Hoffmann Ernst 461
Hoffman Paweł 77, 641
Hölder Alfred 310, 654
Hölderlin Friedrich 10, 599, 636
Holzhey Helmut 23, 30, 168, 203, 217, 391, 400, 403, 404, 406, 437, 505, 520, 524, 550, 551, 571, 572, 575, 587, 588, 590—592, 595, 596, 610, 613, 618, 620, 622, 631, 642, 647, 654, 655, 662, 666, 669—671, 673, 677, 679, 687, 692
Hönigswald Gertrud Maria 440
Hönigswald Heinrich 438, 439
Hönigswald Henry Max 439
Hönigswald Marie z d. Goldberg 438, 439
Hönigswald Richard 32, 36, 37, 212, 214, 218, 221, 240, 241, 261, 403, 404, 415—417, 431, 436, **437— 452**, 457, 459, 478, 481, 483, 517, 586, 630, 636, 642, 649, 680, 693, 694
Horkheimer Max 393
Horst Carl 547
Horyna Břetislav 233, 656
Hoyer Ulrich 269, 656
Humblot Pierre 170
Humboldt Alexander von 223, 289
Humboldt Wilhelm von 15, 289
Hume David 134, 163, 206, 207, 260, 268—270, 290, 296, 366, 389, 397, 411, 412, 414, 415, 419, 438, 443, 655, 656, 666, 684
Husserl Edmund 11, 26, 28, 30, 31, 33, 35, 67, 69, 315, 380, 390, 395—397, 400, 433, 448, 450, 456, 458, 480, 481, 485, 507, 509, 580, 582, 583, 586, 590, 607, 613, 621, 656, 658, 665

I

Ibell Karl von 358
Ihering Rudolf von 336
Ingarden Roman 21, 69, 128, 224, 225, 269, 360, 480, 484, 541, 567, 656, 657

J

Jachmann Reinhold Bernhard 186, 656
Jacobi Friedrich Heinrich 41, 43, 46, 52, 65, 71, 162, 203, 204, 206, 264, 354—357, 360, 381, 390, 594, 599, 647, 656
Jacoby Günther 406
Jaensch Erich Rudolf 544
Jagow Gustav Wilhelm von 231, 625
James William 395, 397
Janaszczyk Agata 249, 656
Janion Maria 50, 679
Jäsche Gottlob Benjamin 46, 203, 656, 679
Jäschke Christiane Sophie 345
Jaspers Karl 11, 301, 302, 330, 333, 334, 401, 456—458, 461, 497, 504, 608, 657
Jegelka Norbert 589, 622, 657
Jellinek Georg 333, 335, 336
Jerich Józef 429
Jezierski Feliks 130, 208, 661
Joël Karl 457, 600
Jung Alexander 84, 656

Jung-Palczewska Elżbieta 458, 686
Junkmann Wilhelm 548

K
Kaiser Karl 344, 378, 641, 654, 671
Kałążny Jerzy 325, 657
Kambartel Friedrich 72, 633
Kambli Conrad Wilhelm 241
Kaniowski Andrzej Maciej 186, 654
Kant Immanuel 10, 12—14, 19—23, 26, 28, 30, 31, 33, 34, 36—57, 60, 62, 65—73, 77, 81—83, 87—91, 95, 98, 102, 104—106, 109, 112, 121—124, 126—136, 139—154, 157—159, 161—171, 174—196, 198—214, 217—219, 221, 223—229, 233, 234, 236, 238, 240, 241, 243—262, 264—266, 268—272, 274—282, 288, 290—315, 322—329, 335, 343, 344, 347, 349—357, 359—378, 381, 383—387, 389, 390, 392—395, 397, 399, 402, 403, 406, 408—414, 416—419, 421—423, 427, 430, 431, 434—439, 441—443, 446, 447, 455, 458—460, 463—474, 476—478, 480, 482—487, 489—491, 493, 494, 502—504, 506—508, 511, 513—526, 528, 529, 531, 532, 536, 540—542, 546, 548, 549, 551—571, 573—577, 580—585, 588, 590, 592—596, 598—600, 604—608, 610, 611, 613—620, 622, 623, 629—637, 639—645, 647—650, 652—669, 671—694
Kantorowicz Ernst 600
Kantorowicz Hermann (Ulrich) 333, 335, 341
Karol IV Luksemburski 453
Kartezjusz 92, 104, 126, 144, 411, 439, 531, 544, 561, 567, 578, 591, 597, 602, 619, 630, 635, 642—645, 652, 669
Kastil Alfred 353, 658
Kaufmann Alice 539
Kautsky Karl 236, 575
Kautzsch Emil Friedrich 301
Kazimierczak Marek 54, 66, 68, 76, 77, 86, 89, 94, 95, 104—106, 111, 114—117, 120, 122, 126, 129, 138, 141, 161, 164, 175, 179, 180, 184—185, 191, 192, 195, 196, 200, 201, 210, 213, 221, 226, 228, 236, 241, 245, 246, 260, 262—265, 406, 407, 411, 625, 658
Keck Timothy R. 519, 658
Kehrbach Karl 60, 64, 654
Keibel Franz 480
Keibel Hermann 480
Keibel Sophie 480
Kellermann Benzion 520, 545, 598, 599, 636
Kelsen Hans 333, 335, 336, 545, 658, 680
Kemp Smith Norman 277, 278, 657
Kepler Johannes 585
Kern Iso 580, 586, 658
Kerry Benno 424, 658
Ketelsen Christine 289
Kiereński Aleksander 618
Kierkegaard Søren 39, 54, 78, 495—497
Kiersnowska-Suchorzewska Janina 31, 32, 36, 192, 214, 260, 270, 423, 657, 658
Kieser Dietrich Georg 56
Kinel Gertrud 315
Kinkel Walter 60, 261, 523, 526, 545, 548, 552, 556, 562, 563, 658
Kipp Theodor 341, 684
Kirchhoff Gustav Robert 393
Klatzkin Jakob 547, 577, 658
Klein Felix 380
Klein Joseph 588, 592, 613, 658
Kleinknecht Reinhard 52
Kleinpeter Hans 583
Kleist Heinrich von 599, 636
Knapp Georg Friedrich 503
Knauer Gustav 140, 658
Knittermeyer Hinrich 85, 545, 593, 617, **620**, 647, 659, 670
Knutzen Martin 308, 375
Koeber Raphael 269, 659

Koenigsberger Leo 222, 223, 225, 226, 228, 659
Köhnke Klaus Christian 23, 24, 26, 53, 66, 76, 78, 79, 86, 94, 114, 123, 124, 129—131, 138, 139, 145, 154, 156, 157, 162, 163, 165—167, 170, 171, 173, 179, 182, 183, 194, 196, 197, 228, 230, 236, 252, 253, 258, 290, 291, 296, 306, 317, 362, 365, 408, 554, 625—627, 659
Koffka Kurt 429
Kohelet 457
Kohler Josef 332
Kohn Gustav 424, 658
Kononowicz Tadeusz 355, 379, 381, 671
Kopacki Andrzej 56, 665
Kopernik Mikołaj 389, 508, 515, 516, 666
Köstlin Karl Reinhold 103, 286, 659
Kotarbiński Tadeusz 72, 633
Kotzebue August von 55, 358
Kozłowski Roman 43, 249, 281, 630, 659
Kozłowski Władysław Mieczysław 309, 323, 657, 683
Kraus Christian Jakob 60
Kraus Emil 546, 659
Krause Karl Christian Friedrich 136
Krauze-Błachowicz Krystyna 458, 686
Kreis Friedrich 459, 659
Kreß Hartmut 326, 659
Krijnen Christian 16, 212, 439, 458, 459, 464, 468, 473, 477, 479, 486, 495, 496, 499, 500, 509, 510, 522, 534, 541, 571, 601, 605, 647, 648, 653, 657, 659, 665, 669, 672, 673, 683, 694
Kroner Gerda 539
Kroner Richard 27, 40—42, 212, 315, 456, 460, 462, 473, 478, 497, 532, 536, **539—542**, 611, 616, 659, 660
Kroner Traugott 539
Kronfeld Arthur 380
Kroński Tadeusz 169, 660
Krug Wilhelm Traugott 46, 49, 60, 66, 181, 203, 660
Krüger Gerhard 600
Krzemieniowa Krystyna 11, 25, 42, 61, 81, 93, 111, 175, 612, 629, 640, 680
Krzemień-Ojak Sław 81, 629
Kubalica Tomasz 16, 248, 360, 386, 471, 482, 513, 528, 557, 631, 638, 651, 660, 662, 669—671, 678, 692
Kubiak Zygmunt 621, 630
Kubok Dariusz 296, 510, 672
Kühn Eleonore 459, 660
Kühnemann Eugen 483, 543, 544, 660
Kuliniak Radosław 42, 660
Külpe Johann Oswald Gottfried 428
Külpe Oswald 29, 30, 32, 47, 212, 221, 400, 416, 424, **427—437**, 444, 445, 456, 530, 649, 660
Kunicki Wojciech 321, 327, 682, 683
Kuntze Friedrich 462
Kuzańczyk zob. Mikołaj z Kuzy
Kym Andreas Ludwig 78, 138, 140, 149, 150, 232, 660, 661
Kynast Reinhard 459, 661

L

Laas Ernst 77, 248, 250, 424, 544, 553, 578, 595, 661
Lalande Joseph Jérôme Lefrançais de 119
Lambert Johann Heinrich 309, 411
Lamprecht Karl 332
Land Jan Pieter Nicolaas 227
Landman Adam 19, 168, 169, 346, 576, 652, 657, 660
Lange Friedrich Albert 25, 26, 29—31, 33, 35, 37, 65, 78, 102, 111, 116, 120, 121, 130, 173, 180, 183, 184, **207—210**, 212, 218, 222, **229—248**, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 289, 307, 343, 399, 403, 411, 543, 544, 549, 551, 554, 556, 563, 568, 574, 575, 589, 617, 625—627, 637, 641, 661, 688

Lange Johann Peter 229, 230
Langenbeck Hermann 543, 544
Lask Berta 503
Lask Emil 32, 35, 37, 154, 177, 212, 296, 313, 330, 331, 333, 334, 336, 337, 339, 341, 401, 402, 437, 454, 455, 457, 459, 461, 462, 467, 468, 473, 476, 477, 479—482, 485, **502—516**, 522, 528, 529, 535, 540, 551, 572, 610, 616, 631, 642, 648, 654, 655, 661, 662, 665, 669, 670, 672, 675, 677, 684, 692
Lask Helene 503
Lassalle Ferdinand 24, 235, 238, 241, 575, 626, 662
Lasswitz Kurd 101, 111, 154, 545, 662
Laue Max von 440
Lauschke Marion 128, 601, 643
Lazarus Moritz 146, 548, 561
Leaman George 257, 662
Leese Kurt 10, 84—86, 662
Lefevre Albert 256, 674
Legowicz Jan 34, 662
Lehmann Gerhard 20, 21, 22, 25, 26, 40, 45, 47, 51, 52, 60, 61, 75, 79, 86—88, 94, 96, 101, 110—113, 120, 136, 155—157, 200, 201, 204, 205, 207, 232, 243, 247, 256, 271, 282, 288, 310, 314, 326, 353, 354, 394, 403, 409, 424, 465, 473, 478, 479, 520, 521, 555, 561, 562, 568, 589, 657, 662, 663
Lehmann Rudolf 15
Leibniz Gottfried Wilhelm 46, 47, 62, 64, 70, 83, 104, 163, 207, 246, 249, 255, 264, 276, 295, 297, 299, 357, 374, 411, 526, 561, 562, 567, 597, 602, 619, 636, 642, 652, 668
Leisegang Hans 111, 112, 249, 466, 467, 663
Lejeune-Dirichlet Peter Gustav 379
Lejeune-Dirichlet Rebecka z d. Mendelssohn Bartholdy 379
Lembeck Karl-Heinz 557, 571, 663
Lenin Włodzimierz Ilicz 113, 663
Leo Heinrich 103
Leser (Arno) Hermann 352, 663
Lessing Gotthold Ephraim 342, 408
Leszczyna Dorota 617, 663
Lévinas Emmanuel 600
Levy Arthur zob. Liebert Arthur
Levy Heinrich 45, 192, 212, 329, 330, 333, 334, 340, 415, 472, 473, 478, 494, 497, 500, 507, 533, 536, 541, 600, 663
Lévy-Bruhl Lucien 546
Lewandowski Leopold 550
Lewandowski Louis zob. Lewandowski Leopold
Lewandowski Martha zob. Cohen Martha
Lewandowski Hermann 550
Lichtenberger Henri 600
Liebert Arthur 27, 37, 212, 257, 478, 509, 545, **620**, 663
Liebig Justus 110—113, 115, 116, 118, 663, 668
Liebmann (Friedrich Ernst) Otto 21, 25, 27, 29—33, 35, 37, 82, 111, 159, 162, 175, 176, **200—207**, 208, 211, 212, 218, 253, 255, 258, 259, **260—271**, 276, 288, 300, 307, 350, 357, 360, 361, 366, 368, 399, 400, 403, 410, 412, 417, 424, 453, 462, 475, 476, 517, 560, 630, 632, 643, 648, 663, 664, 681, 686, 692
Liebmann Karl Otto Heinrich 261
Lilienthal Karl von 331, 333
Lindworsky Johannes 429
Lipps Theodor 45, 397, 630
Liszt Franz von 332, 333
Litt Theodor 314
Löbell Johann Wilhelm 230
Locke John 92, 104, 350, 366, 411, 412, 414, 415, 642, 643
Lorenz Andreas 50, 664
Lossky Nikolai Onufriyevich zob. Łosski Mikołaj
Lotze (Rudolph) Hermann 20, 37, 61—64, 70, 75—79, 84, 85, **93—103**, 161, 192, 285, 286, 294, 301, 339, 369, 462, 465, 467, 469,

471, 475—477, 479, 484, 486, 488, 490—492, 509—511, 514, 522, 524, 529, 571, 635, 643, 664, 665, 674, 681, 683, 684, 690
Löwenstamm Arthur 101, 664
Löwi Moritz 439
Löwith Karl 75, 185, 186, 577, 600, 664
Lübbe Hermann 170, 235, 236, 242, 574, 575, 622, 665
Luden Heinrich 358
Ludwik I Badeński 453
Luft Sebastian 526, 671, 685
Lukács György 456, 504
Luther Martin 517, 547, 632, 645
Lutosławski Wincenty 71
Lynch Dennis A. 217, 665

Ł

Łaciak Piotr 39, 421, 541, 544, 672, 680
Łosski Mikołaj 288, 609, 665
Łoziński Jerzy 22, 639
Łukasiewicz Małgorzata 316, 319, 321, 683, 685

M

Maass Johann Gebhard Ehrenreich 134
Mach Ernst 27, 249, 392—396, 398, 419, 449, 583, 656
Maciejczak Marek 448, 665
Magala Sławomir 315, 665
Magnus Gustav 181
Maier Heinrich 285, 301, 439, 665
Maimon Salomon 40, 41, 43, 45, 52, 71, 249, 250, 256, 264, 276, 354, 355, 359, 562, 659, 665
Majmonides Mojżesz 577
Makkreel Rudolf A. 526, 671, 685
Malebranche Nicolas 104, 125, 126, 642, 645
Maliniak Regina 101, 111, 662
Malter Rudolf 512, 515, 665
Malthus Thomas Robert 236—238, 665
Małyszek Tomasz 42, 660
Manke Johann Michael 187
Mann Angelus Gottfried Thomas 56, 461, 665
Mann Golo zob. Mann Angelus Gottfried Thomas
Mann Thomas 461, 599
Marbe Karl 429
Marck Siegfried 36, 37, 214, 322, 328, 415, 439, 440, 445, 446, 449—451, 459, 478, 483, 486, 496, 497, 500, 510, 511, 521, 531, 533—535, 541, 665, 666
Marcus Adolph 363
Marcus Ernst 389, 403, 666
Marcuse Herbert 45, 169, 170, 600, 666
Marheineke Philip Konrad 103
Maria Magdalena św. 539
Marks Karol 113, 236, 238—240, 323, 575, 663, 690
Martin Gottfried 26, 27, 37, 84, 257, 295, 666
Martius Götz 616, 681
Marx Wolfgang 128, 564, 571, 587, 591, 596, 666, 673
Marzęda Witold 386, 580, 670
Massonius Marian 130, 140, 190, 191, 426, 633, 666, 685
Mayer Aaron 209, 666
Mayer August 429
Mayer Robert 223
Mayer Julius Robert von 408
Mayerhofer Herta 158, 549, 565, 569, 591, 666
Mayr Georg von 321
McCabe Joseph 342
Mechler Walter 159, 352, 666
Medicus Fritz 261, 462
Mehlis Georg 315, 455, 539, 666
Meinecke Friedrich 164, 315
Meinong Alexius 389, 433, 438, 450, 516, 666
Mendelssohn Moses 255, 356, 375, 379, 456, 666
Mendelssohn-Bartholdy Abraham 379

Mendelssohn-Bartholdy Felix 379
Menzer Paul 257, 303, 543, 544, 620, 666
Messer August 47, 101, 427, 429, 430, 435, 666
Metternich Klemens 358
Meyer Jürgen Bona 26, 53, 58, 77, 109, 114, 117, 121—123, 130, 139, **154—159**, 166, 170—173, 180, 193, 195, 209, 212, 243, 265, 266, 274, 295, 296, 307, 344, 357, 360, **361—377**, 383, 386, 387, 627, 639, 648, 667, 693
Meyer Thomas 518, 667
Meyerhof Otto (Fritz) 58, 344, 380
Michelet Karl Ludwig 23, 24, 48, 57, 71, 135—137, 139, 140, 143, 144, 149, 150, 170, 179, 194—196, 211, 275, 626, 627, 668
Michelis Friedrich 208, 668
Mikołaj z Kuzy 46, 75, 111, 180, 295, 425, 561, 643
Mill John Stuart 233, 235, 237—239, 430, 627, 661, 693
Minkowski Hermann 380
Mirbt Ernst Sigismund 58, 344, 368, 668
Misch Georg 543, 544
Mises Dr. — zob. Fechner Gustav Theodor
Modes Friedrich August 156
Mohl Anna von 223
Moleschott Jakob 47, 88, 111—113, 115, 118, 120, 121, 668
Montgomery Edmund 265, 266, 358, 360, 648
Moog Willy 12, 28, 29, 101, 288, 320, 327, 329, 380, 392, 406, 415, 416, 419, 431, 432, 434, 437, 620, 668
Mordka Artur 471, 489, 614, 651, 692
Morgenstern Martin 608, 609, 649, 668
Morscher Edgar 73, 668, 675
Mühler Heinrich von 625
Müller Ferdinand August 546, 668
Müller Georg Elias 428
Müller Hermann 335
Müller Johannes 115, 116, 181, 183, 184, 222, 223, 229, 262, 668
Münch Fritz 458, 515, 668
Münsterberg Anna 536
Münsterberg Emil 536
Münsterberg Hugo 27, 30, 32, 212, 437, 454, 460, 462, 494, 495, 529, 530, **536—539**, 616, 668, 669
Münsterberg Margaret 536, 669
Münsterberg Moritz 536
Münsterberg Oskar 536
Münsterberg Otto 536
Murzyn Andrzej 60, 61, 63, 669
Musioł Anna 527, 631
Mussolini Benito 440

N

Nachtsheim Stephan 402, 459, 503, 507, 510, 669
Nagel Willibald A. 379
Nahlowsky Joseph Wilhelm 369, 669
Natan Mędrzec 342
Natorp Adalbert 578
Natorp Emilie z d. Keller 578
Natorp Hans 592, 593, 620, 647, 670
Natorp Helene 578
Natorp Paul (Gerhard) 26, 27, 30, 32, 33, 36, 37, 53, 212, 218, 307, 325, 333, 339, 378, 386, 389, 390, 400, 401, 403, 436, 443, 444, 459, 479, 513, 525, 543—545, 547, 551, 556, 557, 564, 571, 572, 574, **578—595**, 601, 603, 607, 608, 613, 614, 618, 620, 631, 635, 636, 642, 647, 654, 655, 657, 658, 662, 663, 666, 669—671, 674, 677, 685, 692
Nelson Elisabeth z d. Lejeune-Dirichlet 379
Nelson Heinrich 379
Nelson Leonard 27, 30, 31, 33, 53, 58, 59, 212, 313, 344, 353, 355, 361, **377—392**, 400, 401, 433, 460, 631, 634, 641, 654, 671, 693
Neumann Carl 456
Neumann Julie Christine 261

Neumann Thomas 276, 671
Newton Isaac 50, 294, 300, 372, 417, 545, 561, 562, 566, 567, 602, 640, 662, 664
Nicolovius Friedrich 186, 187
Nietzsche Friedrich 75, 78, 186, 210, 233, 251, 272, 322, 325, 327, 408, 439, 495, 499, 619, 639, 647, 664, 671, 672, 678, 683, 688
Niklas Urszula 58, 675
Nikolaus von Kues zob. Mikołaj z Kuzy
Nissen Heinrich 232
Nissl Franz 458
Noack Hermann 25, 289, 329, 399, 421, 433, 457, 501, 502, 554, 593, 672
Noack Ludwig 165, 168, 191, 192, 208, 243, 672
Nohl Herman 31, 640
Noras Andrzej J. 19, 20, 23, 24, 37, 39, 40, 45, 104, 136, 164, 207, 217, 248, 250, 264, 276, 295, 296, 356, 360, 386, 421, 464, 471, 477, 501, 504, 510, 541, 544, 548, 557, 581, 599, 601, 611, 613, 617, 622, 631, 637, 638, 644, 651, 652, 662, 665, 669—672, 678, 680, 692
Nowak Ewa 335, 338, 672, 675
Nowicki Światosław Florian 49, 652

O

Oberer Hariolf 313, 355, 561, 596, 672
Oberhausen Michael 422, 672
Ohse Jakob 578
Oken Lorenz 56, 165, 358
Ollig Hans-Ludwig 20, 35, 36, 87, 155, 173, 200—203, 214, 235, 243, 258, 260, 284, 313, 355, 400, 402, 403, 411, 412, 415, 420, 458, 478, 517, 530, 535, 561, 593, 594, 621, 622, 645, 655, 663—666, 672
Oniszczuk Jerzy 337—339, 672
Ortega y Gasset Jose 9, 545, 617, 663, 673
Orth Ernst Wolfgang 30, 31, 128, 217, 403, 459, 475, 596, 666, 669, 671, 673, 683, 687
Orth Johannes 429
Österreich Heinrich 304
Österreich Traugott Konstantin 23, 26—33, 41, 58, 75, 84, 112, 167, 201, 202, 212, 219, 221, 226, 227, 232, 248, 253, 258, 260, 296, 300, **304—311**, 313, 314, 334, 350, 393, 402, 537, 673, 686, 688, 693
Ostwald Wilhelm 434, 530
Otto Rudolph 344
Owen Robert 239
Ożarowski Jan 574, 587, 588, 673

P

Paczkowska-Łagowska Elżbieta 62, 448, 449, 640, 673
Paetzold Heinz 596, 673
Pätzold Detlev 439, 694
Pakalska Łucja 72, 633
Palágyi Melchior 71, 72, 673
Paprocki Henryk 609, 665
Parszutowicz Przemysław 598—601, 636, 637
Pascher Manfred 9, 22—24, 44, 154, 164, 167, 170, 171, 173, 408, 409, 673
Pasternak Borys 545
Paton Herbert James 422, 673
Paulsen Friedrich 15, 27, 28, 32, 33, 77, 78, 212, 251, 253, 256, 260, 276, 279, **289—300**, 305, 307, 309, 311, 317, 407, 410, 431—433, 479, 530, 538, 620, 673, 674
Paulsen Paul Frerck 289
Paulson Stanley L. 335, 672, 675
Paweł św. 482
Penne Carolina 222
Perty Maximilian 61, 85
Pestalozzi Johann Heinrich 61, 579, 589—591, 619, 634, 669, 670
Pester Reinhardt 94, 100, 674
Petermann Theodor 321
Petersen Peter 79, 80, 674

Petsch Danuta 45, 169, 666
Petzelt Alfred 439
Pfänder Alexander 45, 630
Pfleiderer Edmund 102, 674
Pichler Hans 455, 516, 593, 674
Piepes-Poratyński Jan 429
Pietras Alicja 248, 360, 471, 692
Pillsbury Walter Bowers 429, 660
Piłat Poncjusz 342
Piotr św. 482
Pistorius Hermann Andreas 134
Piszczatowski Paweł 609, 652
Pius IX 231
Platner Ernst 354
Platon 24, 62, 80, 97, 98, 195, 246, 296, 299, 408, 411, 421, 476, 491, 508, 531, 546, 551, 557, 558, 561, 563, 564, 571, 572, 575, 577, 579, 582, 585, 587, 588, 591, 595, 609, 613, 630, 638, 639, 651, 663, 670, 674, 678, 679, 694
Plessner Helmuth 456, 504
Pölitz Karl Heinrich Ludwig 298, 658
Polster Paula 407
Pokorny Ignaz 369, 674
Poma Andrea 571, 572, 674
Popper Karl Raimund 58, 59, 429, 675
Porfiriusz 358
Portu Enrico Stefano Maria de 547
Pos Hendrik J. 600, 607, 675
Półtawski Andrzej 21, 396, 397, 583, 621, 656
Prächter Karl 29, 687
Prahl Emma 332
Prantl Karl von 78, 163, 173, 675
Prauss Gerold 244, 675
Proklos Diadochus 546, 609, 613, 630, 651
Protagoras 229, 245, 579, 669
Prutz Robert Eduard 119, 363
Příhonský Franz (František) 72, 73, 633, 668, 675
Przyłębski Andrzej 34, 177, 218, 317, 401, 494, 499, 503, 505, 510, 675, 682
Przywara Erich 600
Pseudo-Hipokrates 686
Ptolemeusz 515
Purkinje Johannes Evangelista 183

R

Radbruch Anselm 335
Radbruch Gustav (Lambert) 27, 32, 33, 212, 313, 320, **330—343**, 456, 504, 672, 675, 676, 680, 693
Radbruch Heinrich 332
Radbruch Renate Maria 335
Rademaker Franz 546, 611, 676
Rafałowski Artur 429
Raich Maria 305
Rak Krzysztof 368, 658
Ralfs Günter 154, 177, 676
Rammstedt Otthein 319, 683, 685
Ranke Leopold von 200, 260
Rathenau Walter 379
Ratzel Friedrich 321
Rauch Christian Daniel 182
Raumer Rudolf (Heinrich Georg) von 292, 293, 676
Recki Birgit 224, 445, 635
Rehmke Johannes 394, 405, 406, 415, 433, 676
Reichel Samuel Christlieb 345, 351
Reichlin-Meldegg Karl Maria Alexander von 180, 432, 626, 676
Reicke Rudolf 29, 256
Reimarus Hermann Samuel 275, 375
Reinhardt Karl 600
Reinhold (Christian) Ernst (Gottlieb Jens) 64, 165, 178—180, 196, 630, 676
Reinhold Karl Leonhard 40, 41, 43—45, 49, 51, 52, 71, 76, 105, 158, 165, 178, 196, 203, 207, 264, 276, 292, 307, 346, 347, 348, 354, 359, 368, 385, 387, 390, 443, 646, 676, 681
Reininger Robert 36, 218, 241, 261, 404, 417, 433, 457, 586, 693
Remarque Erich Maria 600

Renthe-Fink Leonhard von 174, 340, 676
Reuschle Carl 26, 676, 688
Reyer Sophia 407
Ricardo David 237
Richart-Willmes Peter 438, 649
Rickert Alfred 480
Rickert Arnold 480
Rickert Franz (1872—1939) 479
Rickert Franz (1904—1991) 480
Rickert Heinrich (1891—1917) 480
Rickert Heinrich Edwin (1833—1902) 479
Rickert Heinrich (John) 27, 30, 32, 35—37, 154, 212, 272, 285, 301, 313, 315, 322, 324, 330, 331, 334—336, 390, 401—403, 430, 454—462, 464, 465, 468, 473, 476—478, **479—502**, 503—506, 508—513, 515, 517, 522—524, 526, 527, 529—532, 534—537, 539—542, 551, 586, 594, 608, 610, 613, 616, 633, 642, 655, 656, 659, 662, 665, 669, 670, 673, 676—678, 692
Riehl Alois 10, 25, 27, 29, 30, 32—34, 37, 78, 147, 180, 182, 183, 212, 218, 219, 221, 226, 228, 253, 256, 279, 292, 295, 301, 312, 384, 385, 392, 399—401, 403, **405—427**, 428, 431, 433, 437—439, 441, 443, 446, 454, 465, 481, 503, 509, 533, 560, 597, 607, 620, 678, 679, 682
Riehl Josef 407
Riehl Maria z d. Kehlauer 407
Riemann Bernhard 107, 641
Riezler Kurt 600
Rink Friedrich Theodor 376
Ritschl Albrecht 30, 102, 684
Ritschl Friedrich Wilhelm 230
Ritter Heinrich 46, 679
Ritter Joachim 599, 600
Ritter Karl 103
Ritzel Wolfgang 311, 312, 413, 414, 522, 524, 679
Röd Wolfgang 23, 203, 350, 354, 391, 400, 406, 416, 417, 427, 428, 437, 505, 520, 610, 612, 618, 647, 655, 679
Rödiger Ludwig 358
Rosenberg Alfred 22
Rosenfeld Frida zob. Hartmann Frida
Rosenkranz (Johann) Karl (Friedrich) 24, 60, 156, 169, 171, 181, 182, 185, 186, 204, 292, 368, 631, 658, 662, 679
Rosenzweig Franz 459, 545
Rothacker Erich 461
Rotten Elisabeth 546, 679
Rousseau Jean-Jacques 362, 667
Rubinstein Sergey L. 545
Rüstow Alexander 344
Ruge Arnold (1802—1880) 168, 174, 455
Ruge Arnold (1881—1945) 455, 475, 679, 691
Runge Carl 380
Rupp Julius 164, 168, 679
Ruprecht I Wittelsbach 453, 455, 674
Russell Bertrand 603, 636

S

Sachs-Hombach Klaus 52, 54, 679
Safranski Rüdiger 50, 679
Sand Karl Ludwig 55, 358
Sänger Ernst (Adolf) 299, 679
Sarkowicz Ryszard 338, 339, 684, 685
Sawicki Franciszek (Franz) 457, 679, 680
Sawicki Robert 457
Saxl Fritz 599
Schäfer Dietrich 315, 321
Schaller Julius 89, 90, 114, 119, 121, 123, 156, 185, 186, 667, 680
Scharlock Anna 480
Scheler Max 61, 71, 77, 93, 386, 387, 400, 401, 406, 413, 508, 509, 609, 610, 680
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 10, 20, 31, 40, 41, 48, 49, 51, 52, 54, 56, 62, 75, 76, 84—87, 90—93,

95, 111, 136, 165, 169, 173, 176, 192, 195, 202, 346—351, 354—356, 387, 455, 541, 576, 611, 644, 646, 647, 652, 659, 666, 680
Schellwien Robert 121, 680
Schenkel Daniel 125, 126, 644, 680
Schiller Friedrich 10, 130, 165, 247, 286, 346, 464, 599, 636, 687, 692
Schilling Gustav 369
Schilpp Paul Arthur 323, 596, 600, 618, 647, 675, 686
Schischkoff Georgi 27
Schleiden Matthias Jakob 58, 111, 208, 243, 344, 378, 643, 668, 680
Schleiermacher Friedrich Ernst Daniel 10, 46, 52, 62, 65, 76, 80, 103, 230, 326, 340, 345, 354, 363, 381, 536, 625, 640, 659
Schleiermacher Johann Gottlieb 345
Schlömilch Oskar Xavier 344, 378
Schlotter Sven 517, 524, 680
Schlüter Phillipp Horst 333, 680
Schmid Carl Christian Erhard 390
Schmid Friedrich Alfred zob. Schmid-Noerr Friedrich Alfred
Schmid Heinrich Johann Theodor 344, 680
Schmid-Noerr Friedrich Alfred 462
Schmidt Heinrich 27
Schmidt Michaelus 230
Schmidt Oskar 344, 378
Schmidt Raymund 130, 249, 251, 271, 304, 392, 530, 591, 629, 639, 670, 688, 689
Schmied-Kowarzik Wolfdietrich 217, 440, 441, 450, 642, 655, 680
Schmoller Gustav 316
Schnädelbach Herbert 10, 11, 15, 25, 39, 42, 45, 54, 61, 93—95, 100, 106, 110, 164, 169, 172, 175, 177, 182, 340, 356, 475, 541, 544, 612, 680, 681
Schneider Arthur 458, 481
Schneider Hermann 101
Schober Carl 200
Scholz Heinrich 73, 437, 668, 675
Schön Pauline Karoline 517
Schöndörffer Otto 147, 259, 281, 520, 545, 598, 599, 630, 636
Schöneberg (Hermann Rudolf) Gustav 100, 681
Schopenhauer Artur 20, 39, 41, 42, 44, 46, **47—51**, 52—54, 60, 62, 68, 76, 98, 114, 121, 131, 136, 165, 166, 176, 202, 204, 207, 209, 218, 245, 249, 272, 273, 274—276, 278, 288, 292, 322, 333, 350, 363, 368, 372, 406, 520, 634, 647, 664, 667, 679, 681, 683, 689
Schubert Friedrich Wilhelm 156, 186, 368, 658
Schultze-Gävernitz Gerhard von 503
Schulze Gottlob Ernest 41, 43, 52, 71, 207, 348, 354, 681
Schuppe (Ernst Julius) Wilhelm 282, 406, 681
Schurman Jacob Gould 295, 302
Schütz Christoph 346
Schwaetzer Harald 176, 204, 206, 259, 260, 268—270, 284, 286, 287, 656, 681, 686
Schwarz Hermann 283, 394, 446, 460, 520, 543, 544, 616, 632, 639, 655, 677, 681, 690
Schweitzer Christian Wilhelm 56
Schwendener Simon 530
Seeliger Rudolf Theodor 273
Selge Kurt-Victor 326, 659
Selz Otto 429, 430
Seneka Lucius Annaeus 230
Sengler Jakob 196—198, 681
Sesemann Wilhelm (Vasili) 547
Seth James 295
Seydel Rudolf 196, 288, 682
Sidorek Janusz 396, 397, 583, 621, 656
Sieg Ulrich 129, 163, 193, 198, 230, 231, 295, 312, 543—545, 549, 611, 616, 619, 620, 682
Siegel Carl 406, 409, 410, 415, 424, 426, 682
Siemek Marek Jan 43, 682

Sigwart Christoph 250, 255, 285, 299, 301, 439, 482, 484, 486, 665, 674, 677, 688
Siitonen Arto 71, 682
Simmel Edward 314
Simmel Georg 21, 27, 30, 32, 33, 212, 307, 311, **314—330**, 335, 339, 340, 343, 379, 389, 392, 401, 405, 457, 460, 535, 536, 539, 596, 620, 633, 659, 665, 682, 683, 685
Simmel Hans 315
Simon David Worthington 102, 684
Simon Gerd 257, 662
Simon Theodor 95, 683
Skarga Barbara 248, 323, 633, 654
Sluga Hans D. 70, 684
Smielowski Luise 273
Smith Adam 237
Snell Karl 114, 121, 641, 684
Sohm Rudolf 332, 684
Söhngen Clemens Gottlieb 431
Sokrates 31, 531
Sombart Werner 315, 600
Somló Félix 335
Sommerhäuser Hanspeter 154, 512, 684
Sosnowska Paulina 269, 657
Sowinski Grzegorz 31, 495, 656, 672
Spencer Herbert 244, 247, 647
Spicker Gideon 259, 268—270, 280, 684
Spinoza Baruch 104, 125, 126, 272, 531, 642, 645, 689
Spranger Eduard 27, 538, 684
Stachowiak Krzysztof 310, 376, 555, 657
Stadler August 281, 545, 549, 684
Stahl Friedrich Julius 90
Stählin Leonhard 102, 684
Stalin Józef 408
Stammler Gerhard 139
Stammler Rudolf 27, 339, 341, 400, 545, 574, 590, 684
Staniewska Anna 596, 601, 635, 636
Stattler Benedikt SJ 73, 684
Staudinger Franz 234, 307, 400, 545, 574, 618, 684
Stefan Batory 457
Steffensen Karl 85
Stegmüller Wolfgang 34, 612, 684
Stein Ludwig 325, 684
Steinthal Heymann 129, 146, 289, 290, 548, 561
Stelmach Jerzy 338—340, 684, 685
Stenzel Julius 439
Stephanitz Alice zob. Hartmann Alice
Stepun Fedor 504, 540
Stériad Alice 546, 685
Steriade Voinescu Alice zob. Stériad Alice
Stirner Max 326, 526
Stoddart Anette 479
Stögbauer Adam 100, 102, 665
Stolzenberg Jürgen 33, 525, 556, 590—593, 595, 685
Stołowicz Leonid 609, 685
Strasosky Hermann (Theodor) 352, 685
Strauss David Friedrich 85, 120, 230, 642, 688
Strauss Leo 599, 600
Stresemann Gustav 334
Ströker Elisabeth 67, 656
Strube Claudius 512, 652
Strümpell (Adolf Heinrich) Ludwig von 62, 63, 432, 685
Stumpf Carl 28, 305, 386, 597, 620, 685
Suchodolski Bogdan 596, 635
Suchorzewska Janina zob. Kiersnowska-Suchorzewska Janina
Suckau (Adolf) Otto 50, 685
Swabey Marie Collins 598, 636
Swabey William Curtis 598, 636
Swieżawski Stefan 324, 685
Szacki Jerzy 319—323, 683, 685
Szewczyk Jan 53, 630
Szilasi Wilhelm 504
Szotek Barbara 130, 190, 191, 685
Szulakiewicz Marek 132, 133, 401, 460, 685

Szyszkowska Maria 12, 13, 31—34, 109, 176, 177, 218, 330, 335, 338, 339, 402, 405, 521, 573, 637, 685

Ś

Święcicka Krystyna 68, 82, 124, 129, 131, 685, 686
Świętochowski Aleksander 208, 661

T

Tarnogórski Czesław 31, 573, 637
Tatarkiewicz Władysław 9, 10, 33, 328, 392, 394, 405, 408, 543, 545—547, 587, 601, 611, 617—619, 648, 686
Taubert Agnes 274, 275, 686
Teichmüller Gustav 70, 71, 77, 78, 83, 295, 465, 578, 686
Tempczyk Michał 599, 636
Tennemann Wilhelm Gottlieb 179, 196, 346, 686
Terracher Louis Adolphe 600
Tetens Johannes Nikolaus 411
Thiel Christan 23, 73, 305, 668, 675, 686
Thiele Günther 294, 295, 618, 686
Tibbon Samuel ibn 77, 691
Tillich Paul 10, 483, 540
Tischner Rudolf 305, 306
Titchener Edward Bradford 429, 431, 660
Toeche-Mittler Theodor 29
Tokarczyk Roman 313, 686
Tokarzewska Monika 314, 682
Tomasz z Akwinu 516, 652
Tomasz z Erfurtu 458, 686
Tönnies Ferdinand 291, 315, 320, 321, 686
Töpelmann Alfred 519
Traba Robert 56, 665
Treitschke Heinrich von 164
Trendelenburg Friedrich Adolf 20, 35, 44, 55, 58, 63, 65, 75, **76—84**, 107, 109, **124—153**, 154, 161, 180, 190, 192, 193, 195, 199, 232, 233, 239, 251, 265, 278, 279, 289, 290, 334, 360, 362, 369, 371, 376, 406, 407, 411, 460, 548, 549, 552—554, 556, 563, 568, 626, 630, 633, 634, 638, 644, 648, 661, 674, 675, 686, 687, 691
Trochimska-Kubacka Beata 32, 687
Troeltsch Ernst 315, 324, 340, 687
Troxler Ignaz Paul Vital 71, 687
Truman Harry 408
Twardowski Kazimierz 251, 429, 688
Twesten Carl 130, 687

U

Überweg Friedrich 23, 28—32, 35, 41, 51, 58, 62, 65, 75, 78, 79, 84, 112, 136, 158, 167, 173, 201, 202, 212, 213, 219, 221, 226, 227, 230, 232, 248, 254, 258, 260, 275, 276, 292, 296, 300, 305—307, 313, 314, 334, 350, 364, 371, 393, 402, 484, 537, 627, 687, 688
Ulrici Hermann 61, 84, 85, 88, 89, 94, 118, 368, 688
Uphues Goswin Karl 441, 442, 688
Usener Hermann 578

V

Vahlen Johannes 230
Vaihinger Hans 26, 27, 30, 31, 33, 34, 78, 113, 130, 133, 134, 136, 139, 140, 150, 153, 196, 197, 212, 222, 236, 242, 244, **248—257**, 262, 279, 295, 298, 299, 301—303, 392, 405, 431, 464, 562, 656, 688, 689, 692
Velten Olga von 223
Vetter Helmuth 516, 652
Vierkandt Alfred 321
Virchow Rudolf Ludwig Karl 184
Vischer Friedrich Theodor 532
Vogel Dagmar 224, 635
Vogt Karl 47, 88, 112, 113, 115—120, 689
Volkelt Johannes 27, 29, 30, 32, 33, 140, 146, 150, 152, 212, 253, 258—260, 268, **271—289**, 300, 304,

307, 410, 429, 431, 450, 530, 649, 671, 681, 686, 689, 690
Volkelt Meta Elsbeth 273
Volkmann Wilhelm Fridolin 369, 690
Volpe Giovannio Antonio 77, 691
Voltaire 362, 667
Vorländer Franz 543, 544
Vorländer Karl 27, 45, 46, 65—68, 111, 241, 307, 400, 545, 574, 575, 588, **617—618**, 690
Voss Christian Friedrich 250
Voss Leopold 182, 256

W

Waentig Heinrich 321
Wagner Hans 36, 214, 218, 241, 261, 402, 404, 417, 437, 457, 473, 586, 608, 621, 622, 690, 693
Wagner Rudolf 112, 115—120, 689—690, 694
Wagner (Wilhelm) Richard 495, 672
Waldschmitt Ludwig 73, 690
Walter Emilia 107
Warburg Abraham Moritz 599, 606
Warburg Aby zob. Warburg Abraham Moritz
Warburton William 410
Wasianski Ehregott Andreas Christoph 186, 656
Waszczenko Piotr 355, 379, 381, 671
Watt Henry Jackson 429
Weber Ernst Heinrich 546
Weber Marianne 326, 407
Weber Max 27, 315, 321, 323, 324, 326, 330, 333—335, 339, 340, 407, 454, 456, 503, 504, 542
Weidel Karl 96, 690
Weidenbach (Paul) Oswald 261
Weierstraß Karl Theodor Wilhelm 393
Weill Erich 599
Weisse Christian Hermann 20, 61, 75, 76, **84—93**, 94, 99, 114, 163, 168, 179, 185, 198, 288, 690, 691
Weißenborn Georg 543, 544, 549, 550
Weißenfels Richard 503
Weissmann August 503
Welcker Friedrich Gottlieb 230
Wentscher Else 107, 691
Wernicke Alexander 303, 304, 691
Wertheimer Max 429
Wesseling Klaus-Gunther 77, 691
Wette Wilhelm Martin Leberecht de 58, 358
Węgrzecki Adam 49, 225, 652, 656
Wichert Ernst 256
Wieczorek Krzysztof 77, 272, 282, 283, 420, 421, 691
Wieland Gerhard zob. Lask Berta
Wiese Leopold von 321, 600
Wilamowitz-Moellendorf Ulrich von 379
Wildhagen Kurt 547
Wilhelm I 232, 261, 316, 453, 625, 627, 647
Willmann Otto 78
Willy Rudolf 394, 691
Wind Edgar 599
Windelband Wilhelm 25, 27, 30, 32, 33, 37, 51, 61, 79, 82, 83, 93, 96—98, 140, 144, 175, 184, 185, 188, 192, 203—205, 210, 212, 243, 246, 248, 253, 256, 261, 271, 280, 288, 291, 294, 295, 301, 303, 307, 313, 315, 324, 331, 333, 334, 336, 340, 342, 357, 360, 384—388, 400, 403, 406, 407, 409, 453—456, 458, 460, 461, **462—478**, 479—481, 483—485, 489, 492, 494, 497, 501—505, 509, 511—513, 516, 522, 524, 526, 529—532, 537, 539, 542, 551, 606, 616, 631, 640, 642, 647, 653, 655, 662, 669, 670, 677, 691—693
Windscheid Bernhard Joseph Hubert 341, 684
Winter Carl 184
Wirth Johann Ulrich 89, 363, 364, 693
Wirth Joseph 334
Witkop Philipp 400, 406, 680
Wittkau Anette 340, 341, 693

Wittke Friederike Natalie 428
Witwicki Władysław 564, 674
Woglom William H. 597, 637
Wolandt Gerd 402, 437
Woleński Jan 14—16, 58, 336—338, 389, 650, 693
Wolfes Matthias 305, 306, 693
Wolff Christian 61, 64, 84, 207, 276, 295, 297, 299, 308, 373—375, 411, 516, 645, 674
Wolff Kurt H. 319
Wölfflin Heinrich 315
Wöllner Johann Christian 187
Woltmann Karl Ludwig von 346
Wróblewski Andrzej Kajetan 226, 693
Wundt Max 26, 27, 32, 212, 258, 260, 300, **311—312**, 413, 437, 522, 544, 679, 693
Wundt Wilhelm (Max) 80, 101, 251, 260, 285, 288, 296, 311, 313, 332, 416, 428, 429, 432, 433, 455, 518, 519, 530, 537, 641, 693
Wust Peter 28, 400, 430, 693
Wwedenski Alexandr Iwanowitsch 609
Wygodzinski Vally 530

X

Xénopol Alexandru Dimitrie 324

Y

Yorck von Wartenburg Paul 174, 340, 676

Z

Zajadło Jerzy 313, 320, 331—336, 672, 675, 693
Zaratustra 272, 671
Zeidler Kurt Walter 36, 218, 219, 240, 244, 261, 403, 404, 417, 437—439, 442, 450, 451, 457, 478, 517, 521, 535, 540, 586, 608, 693, 694
Zeising Adolf 286, 694
Zeller (Gottlob) Eduard 23, 35, 80, 104, 107, 118, 119, 175, 177—180, 188, 191, **193—199**, 202, 211—213, 218, 224, 232, 249, 258, 265, 266, 292, 301, 315, 334, 357, 360, 361, 365, 403, 404, 460, 461, 466, 544, 588, 627, 648, 668, 689, 694
Zelnikowa Halina 35, 119, 631
Ziegenfuß Werner 588
Ziegler Leopold 463
Ziegler Theobald 315, 503
Zimmerman Robert von 64, 73, 271, 286, 410
Znamierowski Czesław 334, 675, 676
Zocher Rudolf 36, 402, 457, 487, 509, 621
Zöllner Johann Karl Friedrich 399

Ż

Żelazny Mirosław 16, 129, 187, 304, 309, 574, 623, 657, 658, 694
Żyłko Boguslaw 609, 685

Andrzej J. Noras

The history of neo-Kantianism

Summary

Neo-Kantianism, being one of the most important philosophical trends in the second half of the 19th century and the first twenty years of the 20th century, is an almost unknown phenomena. The World War II and, as a result of it, a domination of an analytic philosophy in the European continent led to the situation in which as late as in the 1980s systematic studies on neo-Kantianism gradually started to be conducted. As a result of this research, a fuller picture of this extremely important philosophical trend is created. Out of the necessity to show the richness of thought and its complexity within neo-Kantianism, the book consisting of two parts was written. The first part describes the origins of neo-Kantianism, while the second its development.

The first part presents the most important elements that influenced the historical development of neo-Kantianism. Thus, the analysis starts from terminological designation, necessary to present the characteristics of neo-Kantianism. Only establishing a definition of neo-Kantianism and its time frames allows for historical analyses. Initial considerations, excluding terminological establishments, start from an assumption that a philosophy of neo-Kantianism does not come from nothing, but is grounded in philosophers' considerations referring to the conception of Immanuel Kant; and not only after Hegel's death, but earlier, somewhat parallel to him. It seems that the most important philosophers have to be mentioned who, during Hegel's life, in a way against fashion, refer to Kant. The strongest opponents to Hegel are Arthur Schopenhauer, Jacob Friedrich Fries, Johann Friedrich Herbart, Friedrich Eduard Beneke and Bernard Bolzano. It needs to be stated that it was not Schopenhauer, as it is commonly believed, but Fries who played an important role in polemics with Hegel. However, the first to remind Kant's thought was Beneke.

Further on, the subject of the study is the analysis of the role of philosophy in mid 19th century, a special emphasis being put on a few thinkers. The first of them is Friedrich Adolf Trendelenburg, the second Rudolph Hermann Lotze and the third Johann Eduard Erdmann. As an important element of critique of Hegel speculative teism as well as Christian Hermann Weiss' and Immanuel Hermann Fichte's philosophies ar mentioned. The next step is to show the disputes in understanding philosophy that took place in the mid 19th century as an important

source of neo-Kantianism. Particularly important are the disputes on materialism and debate between Trendelenburg and Kuno Fischer. Finally, the reference is made to another two thinkers who, apart from the participants of the debate, mention Kant directly. They are Jürgen Bona Meyer and Ernst Freiherr von Feuchtersleben. Here the name of Beneke apears once more, because of his publication from 1832 entitled *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*, on the basis of which he can be called a precursor of neo-Kantianism. Besides, it seems that also Rudolf Haym, an author of *Hegel und seine Zeit* published 50 years after Hegel's *Phenomenology of Spirit*, played an important role in neo-Kantianism development.

The first part of the book concludes with the attempts to establish the date of neo-Kantianism beginnings. It turns out that also this very issue cannot be unanimously resolved as the commentators give five different dates and connect them with various events. The best-known event the beginning of neo-Kantianism is identified with is 1865, a year in which Otto Liebmann published his famous and renowned book entitled *Kant und die Epigonen*. But three years earlier, Eduard Zeller presented in Heidelberg, and, consequently, published his famous lecture *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkentnistheorie*. Additionally, the neo-Kantism researchers point to three more dates, that is, 1855, (a speech by Hermann von Helmholtz in Königsberg), 1860 (Kunon Fischer's publication of books devoted to Kant, and 1866, Friedrich Albert Lange's publication of a famous *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*).

The second part of the book is structured analogously to the first and complete division of neo-Kantianism. The very division was made for the first time in 1916 in the eleventh edition, and, subsequently, a slightly modified version was presented in 1923 in the twelfth edition of a famous *Grundriss der Geschichte der Philosophie* by Friedrich Überweg (1826—1871). In 1916, and next in 1923 the fourth part of Überweg's coursebook was published, the editor of which was Traugott Konstantin Österreich (1880—1949). From today's perspective, it is a classic division, distinguishing seven trends within the scope of neo-Kantianism. They are:

— physiological trend (Hermann von Helmholtz, Friedrich Albert Lange),
— metaphysical trend (Otto Liebmann, Johaness Volkelt),
— relativism criticism (Georg Simmel),
— psychological trend (Fries' new school, Leonard Nelson),
— realistic trend (Alois Riehl),
— Baden school (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Hugo Münsterberg),
— Marburg school (Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer).

The very division, deriving from the 1923 one, though in its original version, in which Österreich presented basically six trends, stems from the 1916 one, was modified and supplemented with philosophers who appeared vital from the perspective of a later history of philosophy. The physiological trend was supplemented with the person of Hans Vaihinger while the metaphysical one with Friedrich Paulsen, Erich Adickes, Traugott Konstantin Österreich, and Max Wundt. Within the realistic trend, apart from Riehl, Oswald Külpe and Richard Hönigswald were included. The Marburg school required a discussion of others, apart from Cassirer and Cohen's learners, especially such thinkers as Nicolai Hartmann,

Albert Görland, Arthur Buchenau, Heinz Heimsoeth and Arthur Liebert. The presentation of a full picture of the Baden school was connected with an introduction of such philosophers as Emil Lask, Richard Kroner and Jonas Cohn. When it comes to relativism criticism, except for Georg Simmel, also Gustav Radbruch was taken into account, whereas a psychological trend referring to Fries was supplemented with two persons, namely Jürgen Bona Meyer and Hans Cornelius.

A modified division of neo-Kantian trends was the basis of presentation and analysis of the most important philosophers belonging to the current of neo-Kantian philosophy.

Andrzej J. Noras

Die Geschichte des Neukantianismus

Zusammenfassung

Neukantianismus, eine der bedeutendsten philosophischen Richtungen in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, ist eine wenig bekannte Erscheinung. Der Zweite Weltkrieg und später die immer stärkere Dominanz der analytischen Philosophie in Europa haben dazu geführt, dass man — von Ausnahmen abgesehen — erst seit den 80er Jahren mit systematischen Forschungen zum Neukantianismus begann. Das vorliegende Buch will den Reichtum und die Komplexität der neukantianischen Ideenwelt aufzeigen. Es besteht aus zwei Teilen; der erste zur Genese des Neukantianismus, der zweite zu dessen Entwicklung.

Im ersten Teil werden die wichtigsten Elemente in der Entstehung der neukantianischen Philosophie dargestellt. Der Verfasser führt den Leser in die zur Charakteristik des Neukantianismus unentbehrliche Terminologie ein, um dann eine Definition des Neukantianismus zu geben und seinen zeitlichen Rahmen abzustecken. Die neukantianische Philosophie gründet im Werk mehreren Autoren, die ihre Ansichten noch zu Hegels Lebzeiten, und der Mode zuwider, im strengen Bezug auf Kant entwickelten. Zu den wichtigsten Gegnern Hegels gehörten: Artur Schopenhauer, Jacob Friedrich Fries, Johann Friedrich Herbart, Friedrich Eduard Beneke und Bernard Bolzano. Dabei ist festzuhalten, dass nicht Schopenhauer, sondern Fries die bedeutendste Rolle in der Auseinandersetzung mit Hegel spielte. Der Philosoph dagegen, der als erster Kants Ansichten erneut ausdrücklich aufgerufen hat, war Beneke.

Der zweite Teil widmet sich der Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit besonderer Rücksichtigung Friedrich Adolf Trendelenburgs, Rudolph Hermann Lotzes und Johann Eduard Erdmanns. Wichtige Elemente der Hegelkritik sind auch der spekulative Theismus von Christian Hermann Weisse und die Philosophie von Immanuel Hermann Fichte. Im nächsten Schritt geht es um philosophischen Konflikte in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Von besonderer Wichtigkeit

sind der Materialismusstreit und die Debatte zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer. Hier finden, neben den Diskussionsteilnehmern selbst Jürgen Bona Meyer und Ernst Freiherr von Feuchtersleben besondere Erwähnung, die sich in je eigener Weise direkt auf Kant beziehen. Zugleich kommt nochmals Beneke mit seiner 1832 veröffentlichten Abhandlung *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit* zur Sprache. Eine wichtige Rolle bei der Entwicklung des Neukantianismus spielte auch Rudolf Haym, Autor der fünfzig Jahre nach der *Phänomenologie des Geistes* veröffentlichten Abhandlung — *Hegel und seine Zeit*.

Am Ende des ersten Teiles versucht der Verfasser das Entstehungsdatum des Neukantianismus festzulegen. Wie es scheint, kann dieses Problem nicht eindeutig gelöst werden, denn es finden sich in der Literatur fünf verschiedene Daten in Verbindung mit je verschiedenen Ereignissen. Das bekannteste ist die Veröffentlichung 1865 von Otto Liebmanns berühmtem Buch *Kant und die Epigonen*. Doch schon drei Jahre früher hatte Eduard Zeller in Heidelberg seine Vorlesung *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* gehalten, die dann ebenfalls gedruckt wurde. Die drei andere Daten sind im Spiel: 1855 das Auftreten von Hermann von Helmholtz in Königsberg; 1860 Kuno Fischers Kantmonographien und 1866 die Publikation von Friedrich Albert Lange *Geschichte des Materialismus*.

Der zweite Teil orientiert sich an der ersten vollständigen Untergliederung des Neukantianismus in der elften und dann (ein wenig modifiziert) in der zwölften Auflage des vierten Teils von Friedrich Überwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1916 und 1923), bearbeitet von Traugott Konstantin Österreich. Die aus heutiger Sicht klassische Einteilung nennt in der Fassung von 1923 folgende sieben Richtungen:

— physiologische Richtung (Hermann von Helmholtz, Friedrich Albert Lange),
— metaphysische Richtung (Otto Liebmann, Johannes Volkelt),
— relativistischer Kritizismus (Georg Simmel),
— psychologische Richtung (neue Schule von Fries, Leonard Nelson),
— realistische Richtung (Alois Riehl),
— Badische Schule (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Hugo Münsterberg),
— Marburger Schule (Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer).

Diese Einteilung wurde im vorliegenden Buch modifiziert und vervollständigt mit den Namen der Philosophen, die erst in der späteren Geschichte der Philosophie wichtig wurden. Die physiologische Richtung wurde durch Hans Vaihinger und die metaphysische Richtung durch Friedrich Paulsen, Erich Adickes, Traugott Konstantin Österreich, Max Wundt ergänzt. In der realistischen Richtung fanden außer Alois Riehl auch Oswald Külpe und Richard Hönigswald Berücksichtigung. Bei der Marburger Schule waren außer Cassirer noch andere Cohens Schüler in Betracht zu ziehen: Nicolai Hartmann, Albert Görland, Arthur Buchenau, Heinz Heimsoeth, sowie außerdem Arthur Liebert. In der Badischen Schule wurden Emil Lask, Richard Kroner und Jonas Cohn ergänzt. Im Blick auf den relativistischen Kritizismus wurde außer Georg Simmel auch Gustav Radbruch berücksichtigt und in der psychologischen Richtung durften Jürgen Bona Meyer und Hans Cornelius nicht vergessen werden.

Die modifizierte Untergliederung von neukantianischen Richtungen wurde die Grundlage für die Präsentation von den bedeutendsten, die neukantianische Strömung vertretenden Philosophen.

issn 0208-6336 • isbn 978-83-226-2081-6 • cena 78 zł (+ vat)