



ANDRZEJ LISAK

Szkoła marburska a Platon i problem historii filozofii

The Marburg School and Plato and the Problem of the History of Philosophy

ABSTRACT: After the collapse of post-Hegelian thought, philosophy significantly reduced its all-theoretical aspirations and concentrated on more modest tasks. Subsequently, its primary object of philosophical investigation became more minimalistic, too. For the neo-Kantian Marburg School, science became such an object. For obvious reasons, Kant's critical philosophy was ideally suited as a starting point in realizing such a project. But Plato was an equally important inspiration. The article wants to show the Marburgian way of understanding the history of philosophy, in which the school's revision of Kant's philosophy was so thoroughly indebted to Plato that it could just as well be described as Neoplatonism. The basis of the school's thought is the understanding of the Platonic idea as a hypothesis (other terms: *Grundlegung*, *Begründung*, *Grundanschauung*), where cognition of reality is the recognition of ideas. Even an ordinary sentence is proof of that, but it can be found above all in the scientific cognition of mathematical natural science, which is the true synthesis of ideas. Ideas arrive at actual reality, and in arriving at reality, they pose further questions, leading to ever-better syntheses understood as hypotheses. Thus, ideas are hypotheses that produce their object in thinking. Cognition is therefore understood as *feri*, an infinite process of cognition producing its being.

KEYWORDS: neo-Kantianism • Marburg School • Plato • idea • hypothesis • history of philosophy

Jednym z głównych kierunków filozofii przed pierwszą wojną światową był neokantyzm, w ramach którego wyodrębniły się zwłaszcza dwie szkoły: szkoła marburska i szkoła badeńska. Tematem tego artykułu jest ta pierwsza. Skąd wziął się neokantyzm? Po poheglowskiej zapaści w filozofii musiała ona zrezygnować z dawnych swoich aspiracji do bycia wiedzą po prostu, wiedzą o ogólnych oraz wykazywanych *a priori* zasadach bytu, i musiała ustąpić miejsca odnoszącym niebywałe sukcesy naukom empirycznym. Nie dostarczały one pewnej i ostatecznej wiedzy o świecie, miały charakter hipotetyczno-dedukcyjny, a więc i filozofia musiała z takiego ideału wiedzy zrezygnować, musiała wypracować dla siebie nowe obszary refleksji. Polem

filozofii nie jest już byt (ten przejmują nauki szczegółowe), ale poznanie bytu (filozofia jako teoria poznania), nie byt, czyli to, co jest, ale to, co obowiązuje, czyli wartości (a więc teoria wartości, z uwzględnieniem oczywiście wartości poznawczych), nie świat, ale jego własne doświadczenie, a zatem, jak to się w kręgu fenomenologii określa: sięgnięcie do zasobów Ja, czyli filozofia rozumiana jako psychologia opisowa, która to z Husserlem przybrała kształt fenomenologii. Te nowe obszary można by jeszcze mnożyć – należą do nich choćby filozofia jako metafizyka opisowa, uogólniająca naukowy obraz świata czy też filozofia jako światopogląd itd. W tej nowej epoce myśl Kanta doskonale się nadawała jako punkt wyjścia i inspiracja dla tak na nowo skrojonej wizji uprawiania filozofii.

Program filozofii szkoły marburskiej był dość radykalny. Punktem wyjścia w refleksji tej szkoły był fakt nauki – była to zatem filozofia pojęta jako analiza języka nauki, program zbliżony do programu Koła Wiedeńskiego, choć radykalnie inaczej przeprowadzony, tutaj bowiem zrozumienie istoty myślenia naukowego zostało utożsamione ze zrozumieniem metody transcendentalnej. Tematem tego artykułu jest stosunek szkoły marburskiej do Platona (i w kontekście Platona do filozofii greckiej w całości), jak i stosunek do historii filozofii w ogóle.

Myśl założonej przez Hermanna Cohena (1842–1918) szkoły marburskiej, później współkształtowana z Paulem Natorpem (1854–1924), znalazła kontynuację w dziele ich ucznia – Ernsta Cassirera (1874–1945), uważanego za jej najwybitniejszego przedstawiciela i kontynuatora. Szkoła marburska zaliczana jest do nurtu neokantyzmu, jednak przekształcenie filozofii Kanta do jakiego w niej doszło, było tak radykalne, że wielu badaczy uważa, że wyszła poza granice filozofii w rozumieniu Kanta. Równie dobrze można by ją określać jako rodzaj neoplatonizmu¹ (termin „neoplatonizm jest tu oczywiście stworzony analogicznie do terminu „neokantyzm” i nie insynuuje więzi np. z Plotynem). Kluczem zatem do zrozumienia myśli szkoły może służyć marburskie rozumienie Platona². Zaczniemy chronologicznie od

¹ Peter Schulthess twierdzi nawet, że bardziej neoplatonizmem niż neokantyzmem. Zob. *idem*, *Platon: Geburtsstätte des Cohenschen Priori?*, [w:] *Philosophisches Denken – Politisches Wirken*, s. 55–75 – zob. przypis 6. Na ten temat również: G. Edel, *Kantianismus oder Platonismus. Hypothesis als Grundbegriff der Philosophie Cohens*, [w:] „Cannocchiale – Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici”. Zeszyt 1–2, 1991 pod tytułem „I filosofi della scuola di Marburgo”, Napoli, s. 59–87.

² Wpływ neokantyzmu na interpretację Platona jest znaczący. Oprócz całego szeregu artykułów pojawiły się książki takie jak *Platons Ideenlehre* (1903) Natorpa, Nikolai'a Hartmanna *Platons Logik des Seins* (1909) (o pracy tej pisanej wówczas całkowicie w duchu szkoły marburskiej Joseph Klein napisał, że jest „hymnus demonstrativus na cześć cohenowskiej filozofii źródła”) czy Hansa Bartha *Die Seele in der Philosophie Platons*

obrazu Platona u Cohena i Natorpa, by na końcu przedstawić obraz Platona i filozofii greckiej u Cassirera.

Miejscem narodzin marburskiego rozumienia *a priori* jest filozofia Platona. Cohen stwierdził w 1915 roku, że jego „właściwym dziełem życia” (*eingenstens Lebenswerk*)³ jest zrozumienie platońskiej idei jako hipotezy. Podstawa koncepcji logiki czystego poznania jest zakorzeniona w myśli Platona. Otworzyło to oczy i skierowało na myśl Platona jego najbliższego przyjaciela i współtwórcę szkoły marburskiej Paula Natorpa, z wykształcenia filologa klasycznego. W słynnym sformułowaniu Whiteheada historia filozofii to tylko przypisy do Platona. To twierdzenie Cohen już w 1878 roku formułuje następująco: „[...] platońska nauka idei w wybitnym stopniu jest odkryciem filozoficznego myślenia, od którego wszystkie kierunki antycznego jak i nowoczesnego filozofowania pozostają zależne [...]”⁴. Cohen tym samym nie uważa siebie za neokantystę, a co najwyżej za kantystę, definiowanego przez specyficzne rozumienie transcendentalnej metodyczności. W jej imię już we wczesnym swym dziele *Kants Begründung der Ethik* Cohen odrzuca regulatywne znaczenie idei, rozumiejąc ją po platońsku jako *Grundlegung*, później zaś poddaje Kanta gruntownej krytyce, podważając całą architekturę *Krytyki czystego rozumu*, a zwłaszcza teorię o dwóch źródłach poznania. Stąd tacy badacze jak Köhnke Cohenowskiej interpretacji Kanta przypisują „bardziej podstawy platońskie niż kantowskie”, chociaż, jak sam pisze, „to, czy Cohen i jego szkoła bardziej kantianizują Platona, czy też to Kant jest bardziej platonizowany, nie zawsze jest łatwo rozstrzygnąć”⁵. Inny badacz, Karl-Heinz Lembeck, stwierdza zaś, że Cohenowski obraz Platona stanowi permanentną podstawę jego całej filozofii stwierdzając zarazem: „W literaturze dotyczącej Platona istnieją chyba tylko nieliczne przypadki, gdzie oryginał byłby w porównywalny sposób tak obcy”⁶. Hans Leisegang zauważa, że Cohen to typowy filozof, który „nauczył się myśleć” „Kanta słowami”, „Kanta oczami” czytać, „z jego [to jest Platona – A.L.] ducha Kanta

(1921). Wpływ tych interpretacji Platona był tak mocny, że Leisegang pisał wręcz o „neokantowskiej twierdzy” przeciwko której sam „Wilamovitz skierował broń (Ulrich von Wilamovitz-Moellendorff – wielki autorytet w ówczesnym świecie filologii greckiej).

³ H. Cohen, *Der deutsche Idealismus und Antike*, [w:] *idem, Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 2 Bde. Hrsg. Von A. Görland und E. Cassirer, Berlin 1928, t. 2, s. 308. W dalszym tekście tytuł tego dzieła występuje jako *Schriften...* z podaniem numeru tomu.

⁴ H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, [w:] *Schriften...*, t. 1, s. 351. Tego typu sformułowań w dziełach Cohena można znaleźć dużo więcej.

⁵ K.C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, Frankfurt am Main 1986, s. 280 i s. 293.

⁶ K.-H. Lembeck, *Cohens frühe Platons-Deutung und seine Quellen*, [w:] *Cannocchiale...*, s. 90.

rozumieć i wyjaśniać”⁷. Szkoła marburska chce zatem oryginalnego Kanta przewyciężyć i rozwinąć w imię przez niego samego odkrytej transcendentalnej metody. Także Natorp wyraźnie zwraca uwagę na platońskie źródła marburskiej logiki czystego poznania:

W całej tej charakterystyce czystego myślenia jako czystego poznania, przeto w całym ujęciu zadania logicznego, stoję z Cohenem całkowicie na tym samym gruncie. Wspólnym źródłem, z którego my obaj to ujęcie, mimo częstego wzajemnego dialogu, ale w dużej części niezależnie od siebie, stworzyliśmy, jest Platon⁸.

Prawdziwa filozofia rozpoczyna się z Platonem: „Idealizm jest idealizmem platońskiej idei i także Kant swoim idealizmem nawiązał z historyczną wnikliwością do Platona”⁹. Platon antycypuje „tendencję metody transcendentalnej”¹⁰ i filozofia Platona służy do korekty filozofii Kanta.

Akcentowanie i dalsze udoskonalenie metody transcendentalnej uważają marburczycy za swoje główne zadania, bowiem w metodzie transcendentalnej upatrują główną właściwość i „niezniszczalną podstawową treść filozofii Kanta”¹¹. Dlatego też samą filozofię Kanta należy mierzyć, oceniać i rozumieć przy użyciu tej właśnie, właściwej jej zasady, a nie przy użyciu jakiegokolwiek miernika wziętego z zewnątrz. Metoda transcendentalna stanowi rdzeń filozofii Kanta i z nią należy powiązać wszystko, co można u niego znaleźć. Poszczególne elementy filozofii Kanta mają znaczenie, o ile stanowią czysty wyraz tej metody. Dlatego też trzeba oczyścić tę filozofię z metafizycznych pozostałości, które nie są jej wyrazem. Szkoła marburska ma się jej ściśle trzymać i doprowadzić do jej czystej realizacji. Odejście od Kanta nie jest dowolne czy arbitralne. Poświęca się wszelkie aspekty filozofii Kanta, o ile nie są zgodne z jej duchem, a duch ten opiera się oczywiście na samej metodzie transcendentalnej.

Model tej filozofii proponowany przez szkołę marburską nie dociera do samej jej istoty, ale jest tylko propozycją szkoły pozostającą w dwuznacznym związku do propozycji teoretycznej Kanta. Jakikolwiek rozpoznanie rzeczywistości, za Platonem, to rozpoznanie idei: „Die Verschiedenheit der

⁷ H. Leisegang, *Die Platondeutung der Gegenwart*, Karlsruhe 1929, s. 68.

⁸ Nieopublikowana recenzja *Zu Cohens Logik*, [w:] H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, Bd. II, s. 11. We wstępie do swojej *Platons Ideenlehre* stwierdza Natorp, że to Cohen otworzył mu oczy i na Kanta i na Platona (Leipzig 1902, s. VII).

⁹ H. Cohen, *Die deutsche Idealismus und die Antike*, [w:] *Schriften...*, t. 2, s. 305.

¹⁰ *Idem*, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, [w:] *Schriften...*, t. 1, s. 350.

¹¹ P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule. Ein Vortrag gehalten In der Sitzung der Kantgesellschaft zu Halle Am 27. April 1912*, „Kant-Studien” 17 (1912), s. 8.

Dinge aufzulösen in Unterschiede der Ideen – das ist das Geheimnis des Idealismus¹² – zdanie to może stanowić motto szkoły. Proste zdanie w rodzaju „To jest zielone” już jest myślową konstrukcją. Zmysły nie dostarczają żadnej wiedzy – doznania zmysłowe mogą być wyjaśnione jedynie za pomocą konstrukcji myśli. W podobnym powyżej przykładzie musimy najpierw posiadać ideę zieleni. Podobnie jest ze zdaniem „Tablica jest zielona”. Wymaga ono rozpoznania w wielości data wrażeniowych idei, a rozpoznanie idei tablicy zakłada już wcześniej odróżnienie np. śladu kredy na tablicy od niej samej. Same wrażenia bez idei są pustym i nieokreślonym x. Myśleć zatem to ustanawiać związek między ideami. Oczywiście, prawdziwe myślenie wznosi się ponad sytuacyjność i pozycjonalność sytuacji poznawczej, gdzie to, co naocznie dane, jest dane w jakiś sposób dla poznającego podmiotu. W samym pojęciu idei zawarte jest takie wezwanie do wzniesienia się ponad sytuacyjność i pozycjonalność naocznościowych aktów poznania. To właśnie czyni nauka – i dlatego, jak twierdzi Cohen, gwiazdy nie istnieją na niebie, tylko w nauce astronomii. Na niebie widzimy tylko świetliste plamy, a to, czym one są, jaką mają wielkość, jest sprawą nauki. Ujmując to słowami Ernsta Cassirera:

W takim ujęciu same gwiazdy są tylko ‘malowidłem na niebie’, którego blask może zachwycać człowieka wrażliwego, ale dla tego, kto naprawdę żyje w świecie idei, stają się czymś zupełnie innym. Nie ujmuje ich bowiem według tego, jak się przedstawiają w wyglądzie zmysłowym, lecz według tego, co z n a c z ą dla naszego poznania. A ich najgłębsze znaczenie tkwi w z a d a n i a c h , jakie stawiają przed duchem: w pobudzeniu do matematycznego oglądu, który w nich tkwi¹³.

Stąd prawdziwym poznaniem jest poznanie naukowe, a prawdziwą syntezą pojęć będzie np. sąd „ $E = mc^2$ ”. Najbardziej radykalnie to przeciwieństwo stawiania się, zmienności i niezmiennego bytu ujmuje Cassirer odwołując się bezpośrednio do eleackiej metafizyki:

Myśl nie toleruje żadnej wewnętrznej różnorodności i zmienności elementów, z których buduje swą formę bytu. [...] żywa naoczność czasowego biegu zdarzeń sztywnieje i zmienia się w trwałość absolutnych stałych wielkości. Objąsnić przyrodę znaczy zniszczyć ją właśnie jako przyrodę, jako różnorodną i zmienną całość. Ostateczny cel stanowi wiecznie jednakowa, nieruchoma ‘sfera Parmenidesa’, do

¹² H. Cohen, *Kants Teorie der Erfahrung*, Berlin 1885, s. 270.

¹³ E. Cassirer, *Eidos i eidolon*, [w:] *Logos, dike kosmos, eidos i eidolon*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2024, s. 68.



której wszelkie przyrodoznawstwo nieuchronnie się zbliża. Tylko okoliczności, że rzeczywistość przeciwstawia się wysiłkom myślenia i stawia im określone nieprzekraczalne granice, zawdzięczamy to, że opiera się ona logicznemu niwelowaniu jej treści i że w doskonałości wiedzy nie ginie sam byt¹⁴.

W taki właśnie sposób rozumiane platońskie idee, które dochodzą do prawdziwej rzeczywistości i które dochodząc do niej stawiają jej kolejne pytania doprowadzając do coraz to lepszych syntez pojęciowych, są ujmowane jako hipoteza. Już zatem w swoim wczesnym dziele *Kants Begründung der Ethik* krytykuje Cohen regulatywne znaczenie idei rozumiejąc je po platońsku jako „uzasadnienie” (*Begründung*).

Platonizm marburczyków był tak wyraźny, a rola interpretacji Platona w ich filozofii tak zasadnicza, że numer dwa w szkole, Natorpa uczniowie zwykli nazywać „Platorpem”. Platońską ideę tłumaczy Natorp jako *Grundanschauung* – „podstawową naoczność”. Ze względu na ten aspekt platońska *methexis* – uczestnictwo rzeczy w idei – oznacza, że „rzeczy podlegają możliwości bycia zobaczonym, ujawnienia formy naoczności, wskazania na ideę w sobie”¹⁵. Idea to zatem zarówno możliwość widzenia, jak i możliwość dowiedzenia się czegoś o rzeczy, którą pojmuje się tu nie subiektywnie, lecz obiektywnie. Cohen nazywa to *Gesicht (visus)*¹⁶ w sensie, w jakim słowo to funkcjonuje w wyrażeniu: „pokazać swoje prawdziwe oblicze”. Samo widzenie w antyku nie jest pojmowane, jak dzisiaj, jako rodzaj aktywności podmiotu. Źródłowy wgląd w widzenie określany jest przez Cohena „apriorycznym momentem widzenia”¹⁷, ale powstaje się on z „formy widzenia formą tego, co ujrzone”¹⁸. W ten sposób dochodzi w antyku do substancjalizacji idei. Cohen dokonuje nawet rozróżnienia pojęciowego między ideą i *eidōs*: „idea” znaczy ogląd (idea jako noemat), a „*eidōs*” znaczy *ousia*. Cohen chce w ten sposób uniknąć zarówno substancjalizacji, jak i subiektywizacji idei. Idea jest bytem, jest czymś dla Cohena subiektywno-obiektywnym, co najlepiej oddaje właśnie pojęcie *Gesicht*. Przyjmuje on też za Lotze’em, a przeciw zarzutom formułowanym przez Zellera, interpretację idei jako *Geltung*, która to interpretacja doskonale wyraża jej antysubiektywistyczny i antysubstancjalny charakter.

W Cohenowskiej interpretacji Platona przedmiot poznania nie jest bezpośrednio zawarty w bycie zmysłowym, w poznaniu zatem nie może

¹⁴ *Idem*, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2008, s. 317.

¹⁵ P. Natorp, *Platons Ideenlehre*, Leipzig 1922, s. 67.

¹⁶ H. Cohen, *Platons Ideenlehre psychologisch entwickelt*, [w:] *Schriften...*, t. 1, s. 54.

¹⁷ *Ibidem*, s. 60.

¹⁸ *Ibidem*, s. 66.

chodzić o żadne naoczności *a priori*. *A priori* platońskiego nie można przeto rozumieć tak jak Kant, należy je pojmować jako myślenie. Poznanie takie realizuje się najpierw w matematyce, stąd za naukę Cohen uważa przede wszystkim zmatematyzowane przyrodoznawstwo. Idee to hipotezy, które wytwarzają w myśleniu swój przedmiot (czy też dochodzą do swojego przedmiotu). W jakiej jednak relacji są te wytwory do zmysłowego bytu, czyli przedmiotów postrzeżenia? Tu wzór też stanowi matematyka: to, co dane zmysłowo tworzy tylko przykład, obraz, dla zadań matematyki. Każdy trójkąt narysowany jest tylko obrazem trójkąta, którego narysować nie można. Platon pisze: „Poznanie geometryczne dotyczy tego, co wечно istniejące”¹⁹, a więc sądów matematycznych, prawidłowości – to jest dla Cohena *ontos on* – prawdziwy byt²⁰, obiektywna realność, do której dociera myślenie, a zatem idea. Ale ta idea jest dla Cohena ciągle stawianą rzeczywistości hipotezą, pytaniem. Idee ciągle stwarzają i konstruują rzeczywistość na nowo – tu mamy do czynienia z wielką różnicą między pozycjami szkoły marburskiej a Platonem (a i oczywiście Kantem), gdyż poznawanie jest rozumiane jako *fieri*, proces nieskończony. Kantowska rzecz sama w sobie staje się tu granicznym pojęciem doświadczenia, nie jako coś, co nie może same być poznane, ale na co tylko poznanie się orientuje, lecz jako zadanie. Pojęcie rzeczy samej w sobie u Cohena i Natorpa jest bliskie kantowskiej koncepcji idei regulatywnej – świat jest pojęty jako całość zjawisk (*Inbegriff der Erscheinungen*), a idee regulatywne to pojęcia totalne, które przez naukę nie mogą być poznane.

Jak w takim razie ma do tego poznawania naoczność, przedmioty podpadające pod zmysły? Metoda poznania nie wytwarza bytu zmysłowego – *theoria* koliduje z naocznością, a sam byt jest sprawą myślenia i nauki. Aprioryczność poznania jest zatem wyprowadzana z samego myślenia. Nie można uznać przyjęć propozycji Kanta i jego założenia dotyczącego aprioryczności form naoczności (czasu i przestrzeni). Nie są one właściwościami ludzkiej świadomości, ale logicznymi zasadami nauki. Sama naoczność jest konstruowana, co odkrywają marburczycy za Platonem w matematyce. *A priori* zatem nie może być rozumiane jako naoczność, ale jako myślenie.

Metoda transcendentálna dotyczy zatem poznania, które osiąga czy wręcz „produkuje” byt. Poznanie to ma charakter *fieri*. Poznające myślenie musi więc wytwarzać coraz to nowe kategorie ujmowania rzeczywistości. System kategorii i sądów *a priori* nie może być ostateczny – wbrew Kantowi. Filozofa powinna interesować sama dynamika myślenia, to, co powoduje,

¹⁹ Platon, *Państwo*, Warszawa 1958, przeł. W. Witwicki, t. 1, s. 382 (527b).

²⁰ H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, [w:] *Schriften...*, t. 1, s. 350.

że myślenie jest w stanie wytwarzać coraz to nowe formy myślenia, coraz to nowe środki myślowe i narzędzia do wytwarzania stwarzanej w poznaniu rzeczywistości, a więc coraz to nowe jego kategorie. Logika czystego poznania stanowi jądro marburskiej doktryny – jest próbą odkrycia logiki samorozwijającego się myślenia, tworzącego własne kategorie, a metoda transcendentalna pojmowana jest jako metoda nieskończonego i twórczego rozwoju myślenia. Pojęcie doświadczenia zyskuje tutaj specyficzny sens. Doświadczenie, które samo produkuje swój przedmiot, to w całości twór myślenia. Doświadczenie jest zatem pojmowane antyempirycznie, bo praw doświadczenia szuka się na gruncie jego możliwości, choć i zarazem w samym doświadczeniu (immanentnie). Ta immanentność doświadczenia oznacza, że metoda transcendentalna ma swój przedmiot w doświadczeniu, które ciągle musi samo siebie transcendować. Widzimy zatem, że filozofia zajmuje się przede wszystkim poznaniem naukowym. Wyraża ona korelację nauk pozytywnych i filozofii jako krytyki poznania, a uzasadniając autonomię tychże nauk sama tym samym się stwarza jako filozofia naukowa.

Z tej krótkiej charakterystyki widać, że poglądy szkoły miały charakter dość radykalny. Cohen traktował filozofię transcendentalną jako naukę o nauce, gdzie przedmioty nie są poznawane, ale myślane i konstruowane. Po parmenidesowsku utożsamiał myślenie i byt: „tylko samo myślenie może wytworzyć to, co może mieć znaczenie jako byt”²¹. Dla marburczyków filozofia staje się teorią nauki, gdzie punktem wyjścia jest słynny „fakt nauki”. Ta ekstremalność stanowiska szkoły była przyczyną tego, że tylko niektórzy uczniowie, tacy jak Cassirer, w myśli tej zdołali dostrzec motyw krytyczny, podjął go i stworzył w duchu szkoły własne filozofie; inni natomiast widzieli w niej przede wszystkim skrajny idealizm i, po otrząśnięciu się z niego przeszli na pozycje przeciwne – pozycję realizmu, a niekiedy wręcz metafizyki, czego przykładem są droga rozwoju intelektualnego trójki kolegów z czasów marburskich – Nicolai Hartmanna, Heinza Heimsoetha i Władysława Tatarkiewicza. W dziejach szkoły marburskiej interesujące jest to, że to Cassirer pozostał jej najwierniejszym przedstawicielem, gdyż zarówno późny Cohen, jak i późny Natorp odeszli daleko od jej założeń. To, co można przeczytać na temat człowieka w Cohenowskiej *Étyce czystej woli*, to abstrakcje. Pod koniec życia natomiast Cohen mówi o konkretnym indywiduum, nie ujmowanym już wyłącznie z perspektywy „naukowej” metody. Jest ono nieprzeniknioną subiektywnością stającą się człowiekiem przez dialogiczną relację z Bogiem, relację między dwoma nieredukowalnymi do

²¹ H. Cohen, *System der Philosophie. Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902, s. 81.

siebie rzeczywistościami dwóch podmiotów, podczas gdy relacje odkrywane przez metodę transcendentálną sà dane tylko jako korelacja praw. Zatem to, co w człowieku indywidualne, znajduje się poza granicami metody transcendentálnej i to dzięki religii etyka nie staje się abstrakcją. Widać zatem, że system późnego Cohena potrzebuje instancji zewnętrznej, Boga i religii. W wypadku Natorpa odejście od założeń szkoły pojawia się wraz z drugim wydaniem (1921) jego słynnej książki o Platonie, której nie chciał już łączyć z ideami marburskiej teorii poznania. Książka ukazała się praktycznie bez zmian, została natomiast zaopatrzona w „metakrytyczny dodatek” o tytule „Logos – Psyche – Eros”, w którym Natorp odniósł się krytycznie do własnej pracy. W nowej interpretacji Platona chce zrozumieć byt w jego jedności, a nie tylko w tych wąskich granicach, w jakich pojawia się w nauce. Do jej opisu doskonale nadaje się neoplatońska metafora światła. Byt pojęty jako jedność to oślepiające źródło wszelkiego światła, a idee-hipotezy są tylko jego poszczególnymi promieniami, przenikającymi i konstytuującymi wszelkie zjawiska. Samo to oślepiające źródło nie może być jednak uchwycone. Jest ono niedostępne dla umysłu, bowiem ten pojmuję tylko stosunki i relacje. Zatem dopiero wtedy, gdy światło dotrze do skończonego i przemijającego świata zjawisk, gdzie traci ono swoją oślepiającą moc, otwiera się dla umysłu pole działania. Idea nie jest już tylko perspektywą wyznaczaną przez podmiot na nieskończenie odległy cel poznania, ale perspektywą na ujawniające się w bycie Jedno. Natorp przechodzi zatem na pozycje spekulatywnej metafizyki – mistycyzm staje się zwieńczeniem racjonalizmu. Ten sposób myślenia znajduje kontynuację w kolejnych dziełach Natorpa. Zwróćmy uwagę, że te nowe poglądy nie unieważniają jego teoriopoznawczej wykładni Kanta, a raczej pokazują jej właściwe pole obowiązywania, pole ograniczone, i dla Natorpa już niewystarczające.

Platon i wizja filozofii greckiej u należącego do drugiego pokolenia szkoły Cassirera pozostają nadal zdecydowanie marburskie, mimo że sytuacja teoretyczna ówczesnej filozofii była już diametralnie różna²². Marburskość tego myślenia łatwo uchwycić. Greckie myślenie jest u Cassirera „historią samoodkrywania się „logosu”²³; jest to też myślenie nauki, bo po raz pierwszy pojawia się tu „naukowo ugruntowany obraz świata”²⁴. Grecka filozofia ma zasadniczo orientację metodyczną: od Heraklita i Parmenidesa pyta ono o prawdziwą drogę myśli. Stwierdza, że myśl grecka jako pierwsza określiła miarę „dzięki której ugruntowała niejako samoświadomość filo-

²² Teksty Cassirera zostały obecnie wydane: E. Cassirer, *Logos, dike kosmos, Eidos i eidolon*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2024.

²³ E. Cassirer, *Historia filozofii greckiej jako historia samoodkrywania się logosu*, s. 24.

²⁴ *Ibidem*, s. 20.

zofii jako czystej wiedzy”²⁵. Cassirer jest przekonany, że myśl grecka osiąga swoje apogeum w filozofii Platona: Galileusz i Kepler wypełniają „schemat nauki ścisłej”²⁶ (czyli matematycznego przyrodoznawstwa), który bez reszty został zarysowany u Platona. Bytem jest to, do czego dochodzi poznanie naukowe: „Stażność bytu istnieje tylko dzięki stałości poznania”²⁷. Wyraża też przekonanie o fundamentalnej roli matematyki w poznaniu:

Nie istnieje nauka o przyrodzie, która służyłaby tylko sobie samej, mając na celu ujęcie i wyczerpanie konkretnego, zmysłowego bogactwa oraz różnorodności przyrody; istnieje natomiast czysta teoria przyrody, która jest szczególnym przypadkiem i szczególnym zastosowaniem teorii matematycznej – która przekształca rzeczy przyrody w problemy matematyki i w ten sposób stawia je w całkowicie nowym świetle²⁸.

Rozwój myśli greckiej przedstawiony w rozprawkach Cassirera *Historia filozofii greckiej jako samoodkrywanie się logosu, Logos, dike, kosmos w dziejach filozofii greckiej* i *Eidos i eidolon, Problem piękna i sztuki w dialogach Platona* jest ujmowany jako jeden wielki proces dochodzenia rozumu do samego siebie. I to te trzy tytułowe pojęcia drugiej z wymienionych rozprawek – logos, dike i kosmos – stanowią wspólny mianownik, do którego można sprowadzić cały proces kształtowania się greckiej filozofii, filozofii przełamującej moc mitu, żeby zastąpić go mocą „rozumu”, „teorii”. Tym pojęciom odpowiadają trzy klasyczne działy greckiej filozofii: logika, etyka i fizyka, a każdy z nich „wnika w ogólną ideę uniwersalnego porządku praw, który objawia się nam na trzy sposoby: jako prawo myśli, prawo moralne i prawo przyrody”²⁹, nie są one rozdzielone, ale przenikają się wzajemnie tworząc jeden nierozdzielny system. Oczywiście centralną postacią w dziejach tej myśli jest Platon: „Tylko poprzez medium platońskiej transcendencji, długimi i krętymi drogami, mogła zostać odkryta i utrwalona immanencja poznania matematycznego oraz przyrodniczego”³⁰.

Marburski obraz filozofii Platona i myśli greckiej prowadzi nas do drugiej kwestii, a mianowicie tego jakie jest marburskie rozumienie historii filozofii. Filozofia szkoły marburskiej stanowiła dla niej samej szczyt filozofowania. Stąd też wynikał stosunek szkoły do filozofii dawnej oraz współczesnej. Należy zauważyć, że marburski neokantyzm nie był zaintereso-

²⁵ *Ibidem*, s. 25.

²⁶ *Idem*, *Eidos i eidolon. Problem piękna i sztuki w dialogach Platona*, [w:] *op.cit.*, s. 62.

²⁷ *Ibidem*, s. 66.

²⁸ *Ibidem*, s. 71.

²⁹ E. Cassirer, *Logos, dike, kosmos w dziejach filozofii greckiej*, [w:] *op.cit.*, s. 48.

³⁰ *Ibidem*, s. 56.

sowany pełnym obrazem filozofii, obojętnie czy to dawnej, czy współczesnej. Tatarkiewicz wspomina:

Nie czytaliśmy współczesnych myślicieli. Z dawnych zaś tylko tych klasyków, którzy byli uznawani jako poprzednicy marburskiej filozofii. Byli to właściwie jedynie Parmenides, Platon, Kant, poniekąd Kartezjusz i Leibniz, poza tym wielcy uczeni jak Galileusz i Newton: wspaniali, ale nieliczni. Pamiętam oburzenie wśród marburskich studentów filozofii, gdy do nich dotarła wiadomość, że w Berlinie na *rigorosum* Dilthey zapytał kandydata o awerroizm; jak się można interesować tak ubocznymi sprawami!³¹

Zaś o stosunku do myśli współczesnej swoich mistrzach pisze: „Współczesną filozofię Natorp krytykował, a Cohen ją ignorował”³². Jednak w filozofii akademickiej po pohegrowskim marazmie oddziaływanie szkoły jest dla nas obecnie niepojęte. Walter Kinkel, autor pierwszej monografii poświęconej Cohenowi, wspomina swój pierwszy z nim kontakt. Był już wtedy *Privatdozentem* w niedalekim od Marburga Giessen i chciał posłuchać Cohenowskich wykładów. Pierwszy wykład, którego wysłuchał, dotyczył Leibniza, filozofa, którego, jak się mu się wydawało, znał dobrze. Pisze, że pamięta jeszcze „zdumienie i przerażenie”, jakie wówczas przeżył: „Cohen nie mówił jeszcze kwadransa, a ja już wiedziałem, że nie tylko, jeśli chodzi o Leibniza, ale o filozofię w ogóle, muszę zacząć wszystko od początku”³³. Podobnie głęboko oddziaływał tylko Heidegger. Sytuacja izolacji szkoły jednak nie uodporniała na zetknięcie z nowymi prądami filozofii współczesnej. Można tu podać przykład późniejszego wybitnego historyka filozofii Heinza Heimsoetha. Po dysertacji napisanej w duchu szkoły udał się na pobyt badawczy do Paryża, gdzie kontakt z nowymi prądami i znajomość z Bergsonem podziały jak świeże powietrze i pozwoliły całkowicie uwolnić się od ograniczeń marburskiej doktryny.

To tłumaczy specyficzność marburskiego odczytywania dziejów filozofii. Z grona wybitnych wychowanków szkoły jedynie Cassirer pozostał wierny krytyczno-transcendentalnym zasadom szkoły, choć oczywiście wypracował własne, zupełnie inne stanowisko. Cassirer zajmował się zasadniczo wszystkimi filozofami tworzącymi dla marburczyków immanentną logikę rozwoju filozofii. Również dla niego fundamentalnym problemem filozofii jest problem poznania (i fakt nauki), i z tej oto perspektywy zajmuje

³¹ W. Tatarkiewicz, „Przedmowa”, [w:] *idem*, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, Warszawa 1978, s. 8.

³² *Ibidem*, s. 10.

³³ W. Kinkel, *Hermann Cohen. Eine Einführung in sein Werk*, Stuttgart 1924, s. 58–59.



się historią filozofii. Daje temu wyraz już w rozprawie doktorskiej poświęconej Kartezjuszowi – już tam mówi o wewnętrznym związku myślenia filozoficznego i nauki. Według niego główny błąd Kartezjusza polegał na tym, że logiczne i geometryczne pojęcia stosunku hipostazuje jako obiektywne fizykalne realności. Dalszy zdecydowany krok w postawieniu problemu poznania czyni Leibniz (uznany za trzeciego największego idealistę po Platonie i Kancie), któremu Cassirer poświęca kolejne dzieło. W jego ujęciu Leibniz rozwija w rachunku całkowym fundamentalną metodę matematycznego przyrodoznawstwa. W odróżnieniu od scholastyki, definiuje byt relacyjnie, nie jako coś gotowego, ale jako tymczasowo unieruchomioną i zastygłą całość relacji. Teoriopoznawcza lektura Leibniza prowadzi Cassirera do określenia monady jako hipotezy w marburskim tego słowa znaczeniu, zbliżonym do Platońskiej idei. Recenzje książki Cassirera (autorstwa Ernsta Troelscha, Jonasa Cohna i Willy Kabitza) doskonale wychwyciły fiksację na teoriopoznawczej interpretacji filozofii Leibniza, podkreślając, że Leibniz na pewno nie dokonał żadnej desubstancjalizacji rzeczywistości i nie można zupełnie zrozumieć Leibniza nie widząc w nim metafizyka. Praca o Leibnizu została napisana na konkurs ogłoszony przez Berlińską Akademię Nauk i ta również uznała, że aktualizacja myśli Leibniza w duchu krytycyzmu nie jest słuszna. Dlatego też otrzymała jedynie drugą nagrodę. Przykład ten pokazuje wyraźnie, że podzielenie marburskiej logiki rozwoju poznania filozoficznego nie miało poza samą szkołą wielu zwolenników.

Warto w tym kontekście zastanowić się nieco ogólniej nad stosunkiem między filozofią – jako historycznie zdeterminowanym doбором problemów filozoficznych, sposobem ich ujmowania i tematyzowania, gdzie odciska swe piętno biografia intelektualna konkretnego filozofa, specyfika jego szkoły lub osobliwości dominującego w danym momencie historycznym stylu myślenia – a historią filozofii pojmowaną ogólnie jako pewna abstrakcja narracyjna. Obecnie w sposób naturalny przyjmujemy, że nasza historia to fragment dziejów powszechnych. Ten zbiorowy rzeczownik „historia” albo „dzieje” jest osiągnięciem późnym, osiemnastowiecznym. Jak pisze Reinhart Koselleck „Nowożytność nadaje całej przeszłości charakter dziejów powszechnych [...]”³⁴. To dzięki nowożytności powstaje wizja jednej powszechnej historii i to dzięki niej historie starożytne, jak i historia wieków średnich przestają być historiami lokalnymi, ale zostają włączone do jednej historii uniwersalnej, jako proces, który do niej prowadzi. Samo pojęcie historii staje się tu więc pewnym projektem historii, a historia realna czerpie swój sens z historii uniwersalnej. Dla Hegla zatem nowożytność pro-

³⁴ R. Koselleck, *Neuzeit*, [w:] *idem*, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a. Main, 1979, s. 327.

wadzi „do ostatniego okresu dziejów, do naszej epoki, do naszej dzisiejszej teraźniejszości”³⁵, czyli nowożytność ma swoje określone miejsce w pewnej całości dziejów. Europa zaczyna mieć swoją historię, gdy samo to pojęcie staje się sposobem artykulacji idei Europy. Dopiero z naszej perspektywy historia, poczawszy od jej greckich początków, da się pojąć jako logiczny proces rozwoju, którego nasza epoka jest zwieńczeniem – dopiero wtedy Europa może odkryć historię jako swoją historię. Wymowne są tu uwagi samego Kanta powołującego się na uniwersalność rozumu:

trzeba wyjaśniać i określać nauki nie wedle ich opisu, jaki daje ich twórca, lecz wedle idei, którą na podstawie naturalnej jedności części, jakie on zebrał – znajdujemy ugruntowaną w samym rozumie – ponieważ wszak wszystkie nauki są wymyślone z punktu widzenia pewnego ogólnego interesu³⁶.

Sama historia filozofii staje się teleologicznym uniwersalnym trwającym od starożytności procesem ujawniania się prawdy. Pozwala to Cassirerowi poszczególnych myślicieli traktować nie jako samodzielne elementy tego procesu, ale jego momenty. W procesie tym te same idee ciągle pojawiają się na nowo we wzajemnych związkach. Tak uprawiana historia filozofii staje się historią problemów. Przedstawienie ruchu problemów w ich wzajemnym powiązaniu i wzajemnej inspiracji stanowi główny cel takiego wykładu historii filozofii. Ale to dopiero funkcja tych momentów pokazuje, jakie mają one znaczenie w ogólnej historii procesu filozoficznego, który to, po marbursku, ma prowadzić do coraz bardziej ścisłego naukowego obrazu świata. Wynika z tego, że taki proces musi mieć swoją logiczną strukturę³⁷. Musi prowadzić do własnego stanowiska filozoficznego sformułowanego już w pracy *Substancja i funkcja*. Ujmijmy to słowami znawcy Cassirera:

Dla niego historia filozofii przedstawia się jako nieustanny proces rozwoju idei filozoficznych, którego kierunek określony jest funkcją odchodzenia od dogmatyzmu w stronę krytycyzmu, od pojęcia substancji w stronę pojęcia funkcji, od poszukiwania stałej, niezmiennej ‘rzeczy w sobie’, na której można oprzeć zjawiska, do poszukiwania praw syntezy zjawisk i procesów³⁸.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, t. 2, s. 337.

³⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 2, Warszawa 1986, s. 579.

³⁷ Temu tematowi poświęcony jest artykuł: P. Parszutowicz, *Historia filozofii jako historia problemu poznania – propozycja Ernsta Cassirera*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 54 (2009), s. 171–182.

³⁸ *Ibidem*, s. 180–181.

Ideał takiego poznania już wcześniej sformułował twórca szkoły, Hermann Cohen. Ponieważ filozofia przybiera tu kształt filozofii nauki, to równie ważna jak historia filozofii jest dla niej historia nauki, historia poznania naukowego. To wspólne odniesienie filozofii do historii filozofii i nauki przybiera postać tego, co Cohen określił jako „historię rozumu naukowego” (*Geschichte der wissenschaftlichen Vernunft*)³⁹. Stanowisko takie zakłada hermeneutyczne przekonanie, dzisiaj powszechnie kwestionowane, że autora można lepiej zrozumieć niż on sam siebie rozumiał (takiego określenia użył Kant w stosunku do Platona⁴⁰), zakłada ono bowiem już jedność i uniwersalność historii rozumu. W rezultacie jednak w szkole marburskiej filozofowie przeszłości są analizowani z uwagi na swój potencjał argumentacyjny, który można wykorzystać dla poparcia własnego stanowiska filozoficznego.

Jak ocenić z dzisiejszej perspektywy taki sposób rozumienia historii filozofii? Cassirer zajmował się, jak pokazywaliśmy, przede wszystkim filozofami tworzącymi dla marburczyków logikę rozwoju filozofii; co za tym idzie, historia filozofii tak traktowana musi siłą rzeczy przeistoczyć się w filozofię problemów. Nie istnieje jednak historia filozofii bez oceniania, co podkreślał Windelband, neokantysta i wielki historyk filozofii. Od dojrzałości historyka należy uświadomienie sobie, jak jego własny punkt widzenia wyraża się w tej ocenie. Zarysowanemu powyżej sposobowi uprawiania historii filozofii, reprezentowanemu przez marburczyków, można przeciwstawić inny, skromniejszy w swych filozoficznych oczekiwaniach – taki mianowicie, gdzie dowolny tekst filozofa staramy się rozumieć tak, jak rozumiał go sam filozof i współcześni mu czytelnicy. W wypadku Platona oznaczałoby to próbę rozumienia go tak, jak on sam rozumiałby każde poszczególne zdanie swego tekstu i co z tego rozumiałby wykształcony Grek z IV wieku przed Chr. Filozofa musimy umieć też uchwycić w miejscu, jakie zajmuje on w procesie rozwoju problemów filozoficznych, bo grozi nam pokusa interpretowania danej myśli ze względu na później pojawiające się problemy, problemy późniejszych pokoleń, a szczególnie ze względu na problemy naszej epoki. Odróżnić zatem należy historię filozofii od uprawianego na materiale historycznym filozofowania, a więc odróżnić ujęcie historyczne od ujęcia zdeterminowanego własną świadomością teoretyczną (pomijamy tu oczywiście kwestie hermeneutyki filozoficznej, na ile myślenie nasze może się uwolnić się od własnej historyczności). Postulaty tak pisanej historii filozofii spełniają choćby dwie pozycje dostępne po polsku: słynna *Historia filozofii starożytnej* Giovanniego Reale i *Główne problemy filozofii starożytnej* Olofa Gignona. Szczególnie to ostatnie dzieło warto odnieść do

³⁹ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, wyd. 4, Berlin 1925, s. 7.

⁴⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 2, Warszawa 1986, s. 23.

poglądów Cassirera, bo nie jest ono historią, ale próbą ujęcia największych problemów filozofii starożytnej tak jak one powstają i rozwijają się, łącząc się z wieloma innymi problemami. Niektóre te problemy występują w formie pojęć. Pobieżny rzut oka wskazuje, że autor w zupełnie inny sposób niż Cassirer rekonstruuje to, czym było starożytne filozofowanie, tworząc zupełnie odmienną siatkę problemów i pojęć. Wśród głównych pojęć i problemów są tam przykładowo: paradoksalność i oczywistość, rozum i autorytet, ogólne i jednostkowe, natura, przyczyna i cel, konieczność i wolność, istota i stanie się kosmosu, żywioły, afekty. Gignon za podstawową opcję myślenia greckiego uważa pojęcie ogólności przeciwstawiane temu, co jednostkowe. Ogólne ukazuje się przez to, co się powtarza, czy to jako reguła w szeregu zdarzeń czy jako istota rzeczy. Powtarzanie wyprowadza nas poza obszar tego, co historyczne, a to co się powtarza, co pośród wszelkiej zmiany pozostaje niezmiennie, identyczne z samym sobą ma naturę wieczności uczestnicząc w boskości. Ta opozycja przynajmniej od czasów Platona ma aspekt epistemologiczny: istnieje tylko poznanie tego co niezmiennie, tego, co ogólne i tylko wiedza o tym, co ogólne. Nie istnieje natomiast poznanie tego, co jednorazowe i indywidualne, które to tym samym pozostaje w sferze spostrzeżeń. Dla Platona istnieje zatem świat wiecznych istot, idei. Dla Arystotelesa z kolei kontaktem z niezmiennością nie jest platoński świat idei przeciwstawiony przemijającemu światu tego, co jednostkowe, lecz obszar od księżyca w górę aż do nieba gwiazd stałych, gdzie wszystko się powtarza, jest to świat boski, sfera supralunarna, przeciwstawiony sferze pod księżycem, sferze sublunarniej, gdzie nie ma nic pewnego. Gwiazdy mają drogi wiecznie się powtarzające, bo są boskie, a to, co boskie jest matematyczne, zaś twierdzenia matematyczne są najwyższą formą poznania powszechnie ważnego w sposób absolutny. Tak więc wspólne obu wielkim filozofom jest przekonanie o boskim pochodzeniu ludzkiego poznania, u jednego świata idei a u drugiego biegu gwiazd. Za pomocą koncepcji samorozwijającego się logosu nijak nie da się zrozumieć dziejów filozofii poklasycznej. Myśl takich postaci jak Zenon z Kition czy Epikur stanowi przecież po myśli Platona i Arystotelesa wyraźny regres teoretyczny, stanowi wręcz prymitywizację refleksji teoretycznej.

Oczywiście, nie chcemy tu pokazywać, jak należy rozumieć filozofię antyczną, lecz jedynie przykład odmiennego sposobu uprawiania historii filozofii. Każdy może bowiem mieć swojego Kanta i, co za tym idzie, każdy ma taką historię filozofii, która mu do tego Kanta pasuje, co widać w polemice Cohena z Friedrichem Albertem Lange, najwybitniejszym wczesnym neokantystą. Stanowiska obydwu są skrajnie odmiennie, aczkolwiek po Cohenowskiej polemice z Langem w *Kants Theorie der Erfahrung* doszło mi-

dzy nimi do owocnego kontaktu w roku 1871. Wpłynął on niewątpliwie na kształt drugiego wydania *Historii materializmu*, gdzie pod jego wpływem przyjął Lange Cohenowską interpretację pojęcia „rzeczy samej w sobie”. Lange wysoko cenił Cohena, czego widzialnym dowodem były jego zwieńczone sukcesem zabiegi o marburską profesurę dla Cohena. Mimo całego szacunku Cohen wyraźnie wypunktowuje zasadnicze dzielące ich różnice już we wspomnieniu pośmiertnym zamieszczonym w „*Philosophische Monatshefte*”⁴¹, a następnie w tym samym roku w wersji dużo szerszej w „*Preussischen Jahrbüchern*”⁴². Dotyczą one, po pierwsze, znaczenia materializmu. Polemika na jego temat z Langem dotyczy w pierwszym rzędzie interpretacji myśli Platona. Obraz Platona u Langego tworzony jest jako przeciwieństwo do myśli Demokryta, gdzie to on związany jest z grecką naukowością, zaś Platon z poezją, a jego system jest tylko „fantastyczną spekulacją”. Lange’owska linia patrzenia na postęp w filozofii biegnie od Demokryta, dalej do Bacona, Locke’a, materialistów XVIII wieku aż po Kanta. Cohen takiemu obrazowi Platona przeciwstawia swoje metodyczne i teoriopoznawcze rozumienie platońskiej idei, które z całą wyraźnością pojawiło się ono w jego drugiej kantowskiej książce *Kants Begründung der Ethik* (1877). Zwróćmy uwagę, że później, właśnie w przedmowie do *Historii materializmu* z 1881 roku, jakby w kontrze do Langego, pogłębia jeszcze tę wcześniejszą interpretację. Píše tam: „sama idea jest zatem w swej najgłębszej istocie niczym innym jak założeniem (*Grundlegung*)”⁴³. To tam platońska idea zostaje utożsamiona z apriorycznym myśleniem, które w ciągłym ruchu myśli stawia pytanie rzeczywistości i ciągle na nowo ją odtwarza, a raczej wytwarza: „Czyste myślenie, które zatem jest myśleniem naukowym, samo w założeniu wydaje z siebie zasadę (*Grundsatz*). Tak oto staje się czyste myślenie prawowitym środkiem wytwarzania idei”⁴⁴. W ten sposób „idee jako założenia, są tymi, które tworzą treść poznania, skarbnicę, wiecznie może być ona powiększana przez nowe założenia; aczkolwiek wszystkie nowe założenia mogą się okazać pogłębieniem starych”⁴⁵. Spór o rozumienie filozofii greckiej staje się sposobem na lepszą artykulację własnych przekonań.

Uprawianie filozofii, jak widać, nie polega na wiernym wchodzeniu w tradycję filozoficzną. Uprawianie historii filozofii w obrębie filozofii polega

⁴¹ H. Cohen, *Friedrich Albert Lange*, „*Philosophische Monatshefte*” 12/1876, s. 46–47.


⁴² *Idem*, *Friedrich Albert Lange*, „*Preussischen Jahrbüchern*” 37/1876, s. 353–381.

⁴³ *Idem*, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur siebenten Auflage von Friedrich Albert Lange’s Geschichte des Materialismus In zweiter, erweiterter Auflage*, [w:] F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus...*, Bd. 1, Leipzig 1902, s. 449.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

często na wydobywaniu z niej potencjału argumentacyjnego dla rozwijania własnej myśli. O ile własną myśl uznajemy za prawdziwą, mamy tendencję do „ustawiania” historii filozofii jako obiektywnego procesu teleologicznie zmierzającego do (naszej) prawdy.

Rozwinięciem i dopełnieniem tego tekstu byłoby pokazanie takiego sposobu uprawiania filozofii przez marburczyków na przykładzie innych filozofów, a zwłaszcza Kanta. Intrygujący jest tu zwłaszcza przypadek Cohena. Podajmy choć jeden przykład. Wyjęte z Kantowskiej *Krytyki credo* szkoły marburskiej, jej teoremat o „konstruowaniu” – względnie „wytwarzaniu” – przedmiotów doświadczenia brzmi: „Tylko to z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy”⁴⁶, przez Cohena wielokrotnie cytowane i parafrazowane⁴⁷, ma służyć legitymizacji jego *konstruierten Erfahrung*. Zdanie to u Kanta jest jednak dłuższe i jest jedynie hipotezą, nie stwierdzeniem. Jest hipotezą sprawdzalną w obrębie przedmiotów, które nigdy nie mogą być dane w doświadczeniu, a więc w obrębie metafizyki. Widać tu Cohenowski warsztat interpretacji Kanta – z jednej strony terminologicznie i przy wykorzystaniu bogactwa cytatów uzyskuje on najwyższą bliskość Kanta, a z drugiej strony najwyższy możliwy do wyobrażenia wobec niego dystans. Idzie drogą samodzielną i oryginalną, ale cytaty wybiera podług ich użyteczności dla własnej argumentacji, nie uwzględniając ich rzeczywistej roli w strukturze dzieła i pomijając ich źródłową funkcję argumentacyjną. Na tym przykładzie poprzestańmy. 

ANDRZEJ LISAK – profesor filozofii na Politechnice Gdańskiej, kierownik tamtejszej Katedry Filozofii i Metodologii Nauk. Ostatnio wydał: *Fenomen, logos, eidos. Język w fenomenologii Edmunda Husserla*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2024.

ANDRZEJ LISAK – Professor of Philosophy at Gdansk University of Technology, head of the Department of Philosophy and Methodology of Science there. He published recently: *Fenomen, logos, eidos. Język w fenomenologii Edmunda Husserla*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2024.

⁴⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, tom I, s. 32 (B XVIII).

⁴⁷ Zob. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 1. wyd., s. 11 i nast. 28, 33, 35, 37, 54, 75, 90, 93, 105, 109, 112, 124, 206, 255.

