

TOMASZ KUBALICA

UNIwersytet śląski w KATOWICACH

E-MAIL: TOMASZ.KUBALICA@US.EDU.PL

ORCID: 0000-0001-7585-7138

Neokantyści Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert i Ernst Cassirer wobec filozofii renesansu

Abstract: Neo-Kantianism as a philosophical formation is characterised primarily by its reference to the philosophy of Immanuel Kant. Nevertheless, to say that the essence of Neo-Kantianism was solely a renewal of Kant's philosophy is insufficient. Also specific to this formation was the adaptation of Kant's thought to the new challenges of philosophy at the turn of the nineteenth and twentieth centuries. A uniquely exciting analogy for Neo-Kantian philosophy is its reference to the thought of the Renaissance period. Just as the Renaissance marked the revival of many ancient philosophical currents (Platonism, Neoplatonism, Aristotelianism, Stoicism, Epicureanism, Scepticism and even Ionian natural philosophy) in the early modern period, Neo-Kantianism represented a kind of Renaissance of Kant's philosophy. This affinity of thought is suggested by representatives of the two most important Neo-Kantian schools: Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert and Ernst Cassirer. This article focuses on this historical-philosophical parallel by examining the relationship between Neo-Kantianism and Renaissance philosophy. The results show that Neo-Kantianism is not limited to an apologetic repetition of Kant's philosophy but constitutes a heterodox and critical renewal of it. Such an apologetic approach did not work in modern philosophy, which is dominated by the spirit of criticism. Thus,

the Neo-Kantian formation shows deep connections with other periods in the history of philosophy, such as Renaissance philosophy, as a breakthrough period initiating a modern mode of reflection. Understanding the relationship between Neo-Kantianism and other philosophical movements can help us appreciate the richness and complexity of contemporary philosophical thought.

Keywords: Neo-Kantianism, Renaissance, Immanuel Kant, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Ernst Cassirer

Analizując taką formację w historii filozofii, jaką jest neokantyzm, staje my przed kilkoma powiązаныmi zagadnieniami¹. Jednym z najbardziej podstawowych jest odpowiedź na pytanie: co kryje się za nazwą tej formacji? Ma to kluczowe znaczenie, gdyż pozwala wyznaczyć jej skład osobowy, a więc ustalić, kto dokładnie należy do jej reprezentantów i w jakim stopniu. Chodzi o scharakteryzowanie specyfiki relacji łączących przedstawicieli formacji, a także różnic między nimi w celu zrozumienia jej wewnętrznej dynamiki. Dalej pozwoli nam to określić ramy czasowe jej występowania, początek i koniec, co jest kluczowe dla wyznaczenia kontekstu historycznego oraz wskazania jej prekursorów, kontynuatorów i sukcesorów. Nie można również pominąć badania ogólnego tła kulturowego ważnego dla zrozumienia wpływu otoczenia.

Stąd wynika potrzeba zgłębienia neokantyzmu jako formacji filozoficznej poprzez zadawanie istotnych pytań i aktywne poszukiwanie odpowiedzi. W ramach dotychczasowych badań również poruszano te kwestie², ale można wyraźnie odczuć głód porównań między różnymi formacjami filozoficznymi. O ile kompleksowy projekt komparatystyczny byłby trudny do realizacji, o tyle możliwe jest jednak skupienie się na węższych wybranych płaszczyznach porównań. Jako kryterium wyboru takich porównań propo-

¹ Szerzej na temat historycznofilozoficznych badań nad neokantyzmem: T. Kubalica, „Research on Neo-Kantianism as an Expression of Its Continuity”, maszynopis złożony do publikacji, 2023 r. W niniejszym tekście koncentruję się jedynie na zagadnieniu renesansu, aczkolwiek niektóre założenia i wnioski płynące z tych badań pozostają w pewnym stopniu zbieżne.

² Zob. Andrzej J. Noras, *Historia neokantyzmu* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012).

nuję podstawową cechę neokantyzmu – odniesienie do filozofii Kanta jako sposób jej odrodzenia.

Odniesienie do filozofii Kanta wydaje się jedyną wspólną cechą neokantystów, gdyż inne cechy wspólne nie zawsze są reprezentatywne dla neokantyzmu *sensu largo*. Na przykład antypsychologizm nie odzwierciedla istoty nurtu psychologicznego czy fizjologicznego we wczesnym neokantyzmie³. Podobnie jest z antymetafizycznym nastawieniem neokantystów. Główne szkoły neokantowskie, pomimo antymetafizycznego podejścia, nie odzwierciedlały przekonań wczesnych nurtów metafizycznych⁴. Neokantyści „szkolni” zachowywali głęboką nieufność do spekulatywnej metafizyki i odrzucali ideę, że filozofia może przekraczać fakty potwierdzone naukowo, czy wręcz uzyskiwać wiedzę ponadnaturalną.

Jeremy Heis, autor hasła w *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, charakteryzuje neokantyzm jako „nurt filozoficzny dominujący w Niemczech od około 1870 roku do I wojny światowej”⁵. Chociaż identyfikuje on z tym nurtem tylko dwie główne szkoły – marburską i badeńską – zauważa jednak również, że neokantyści rzadko uznawali się za jednolitą grupę, często krytykując nawzajem swoje stanowiska. Z tego wynika, że neokantyzm należy traktować jako transcendentną wobec jego przedstawicieli kategorię historycznofilozoficzną, a jego wyodrębnienie jest kluczowe dla zrozumienia skomplikowanych procesów intelektualnych tego okresu.

Najbardziej adekwatną cechą zdaje się zatem często podnoszone w literaturze filozoficzne odniesienie do Kanta, co wynika z etymologicznego znaczenia nazwy „neokantyzm”. W przeciwieństwie do innych właściwości tej formacji tę cechę można analizować poprzez wyrażone w nazwie nowe nawiązania do filozofii prekursora, czyli odrodzenie jego myśli. Stąd można sformułować hipotezę, że neokantyzm jako formacja filozoficzna manifestuje intencję odnowienia filozofii Kanta. Taka hipoteza znajduje adekwatne podstawy w aktualnym stanie badań, choć pojawiają się również wątpliwości.

³ Zob. tamże, 399, 564, 582.

⁴ Zob. tamże.

⁵ Jeremy Heis, „Neo-Kantianism”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta, dostęp 7.04.2024, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/neo-kantianism/>. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia to przekłady własne autora.

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na to, że kluczowym składnikiem filozofii neokantowskiej jest rewizja filozofii prekursora. Mimo odniesienia się do jego poglądów neokantyści wystrzegają się bezkrytycznej obrony poglądów Kanta na wszystkie istotne tematy, co szczególnie uwidacznia się w odrzuceniu – lub radykalnej reinterpretacji – koncepcji rzeczy samej w sobie. To wpłynęło na odmienne rozumienie jego teorii „dwóch źródeł poznania”, podważając kompletność i stałość kategorii oraz zasad. W przeciwieństwie do Kantowskiego podejścia neokantyści niejednokrotnie podkreślają niezależność filozofii transcendentalnej od psychologii empirycznej. Temat ten został już częściowo zbadany w dostępnej literaturze przedmiotu⁶.

Należy jednak dodać, że nieortodoksyjne odwołanie filozoficzne do prekursora neokantystów koresponduje z jeszcze jedną cechą tej formacji, a mianowicie utożsamianiem historii filozofii z filozofią: historia filozofii służy neokantystom do przedstawienia ich własnego stanowiska filozoficznego⁷. Wielu reprezentantów tej formacji to wybitni historycy filozofii (Wilhelm Windelband, Hermann Cohen, Ernst Cassirer), którzy traktują uprawianą przez siebie w różnym zakresie historię filozofii jako integralną część swojej myśli filozoficznej. W ten sposób walnie przyczyniają się do rozwoju nauk humanistycznych na tym etapie ich emancypacji, który odpowiada przełomowi antypozytywistycznemu⁸. Niniejsze rozważania przyjmują to założenie i traktują neokantowską refleksję historycznofilozoficzną jako manifestację ich stano-

⁶ Zob. *Psychologizm – antypsychologizm. W setną rocznicę wydania „Logische Untersuchungen” Edmunda Husserla*, red. Adam Olech (Kraków: Aureus, 2001); Andrzej J. Noras, „Spór o metodę w filozofii przełomu XIX i XX wieku”, *Folia Philosophica* 29 (2011): 111–151.

⁷ Zob. Tomasz Kubalica, „Die Geschichte der Philosophie als Problemgeschichte”, w: *Wilhelm Windelband (1848–1915)*, red. Peter König, Oliver Schlaudt (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018), 169–196.

⁸ Stanowisko omawianych neokantystów traktuję jako rodzaj umiarkowanego filozoficznego historyzmu, który polega na przyjęciu, że konkretne przekonania filozoficzne są uwarunkowane historycznie i zrozumienie tego uwarunkowania jest kluczowe dla każdej poważnej analizy filozoficznej. Historyzm, akcentując indywidualność i kontekstualność zjawisk historycznych, zachęca do głębokiego zrozumienia przeszłości w jej własnych warunkach. Historyzm zasadniczo różni się od historycyzmu, który oznacza przesadną lub niekrytyczną wiarę w nieuchronny postęp (determinizm historyczny). Historycyzm oznacza tendencję do ocenia-
nia przeszłości wyłącznie przez pryzmat współczesnych przekonań o wartościach, co prowadzi do anachronizmu.

wiska filozoficznego, przynajmniej w zakresie myśli wymienionych neokantystów. Inaczej mówiąc, poglądy filozoficzne neokantystów znajdujemy nie tylko w tzw. filozofii systematycznej, lecz przede wszystkim w uprawianej przez nich historii filozofii. Uważam, że współcześnie dopiero gruntowna historia filozofii pozwala na krytyczne zajęcie stanowiska filozoficznego wobec podstawowych problemów filozofii bez narażania się na zarzut filozoficznej ignorancji. Przyjmuję, że neokantyści działają w ramach takiego właśnie filozoficznego paradygmatu, który utożsamia historię filozofii z filozofią.

Jednakże wzmiankowane wcześniej nieortodoksyjne odniesienie do Kanta w XIX stuleciu nie jest niczym nowym. Idealiści niemieccy, jak Johann Gottlieb Fichte czy Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, również sięgają do myśli prekursora neokantyzmu. Fichte studiował nawet u samego Kanta, a jego wczesna praca była mocno zainspirowana jego filozofią religii. Schelling czerpał inspiracje z kantowsko-fichteańskiego ujęcia wolności, a Hegel przekształcił Kantowską dialektykę transcendentálną w dialektyczną triadę dziejów ducha absolutnego. Mimo to niemiecki idealizm nie wyrósł bezpośrednio z filozofii Kanta, gdyż wpłynęli na niego także inni myśliciele, tacy jak Carl Leonhard Reinhold i Salomon Maimon⁹. Jednakże ze względu na odniesienia idealizmu niemieckiego do Kanta można by go w pewnym sensie nazwać „preneokantyzmem”. Również myśl przeciwników filozofii Hegla – takich jak Arthur Schopenhauer, Jakob Friedrich Fries, Johann Friedrich Herbart, Friedrich Eduard Beneke i Bernard Bolzano – także ma swe korzenie w filozofii prekursora neokantyzmu¹⁰. Formacja ta nie wyłoniła się bowiem znikąd, lecz była poprzedzona przez myślicieli, którzy – w różnym stopniu krytycznie i często nieortodoksyjnie – odwoływali się do myśli Kantowskiej. I nawet jeżeli definiujemy neokantyzm jako ruch antyheglowski, to za jego prekursorów należy uznać również wspomnianych przeciwników absolutnego idealizmu, a także ówczesnych przedstawicieli wulgarnego materializmu – Jakoba Moleschotta, Karla Vogta i Ludwiga (Louisa) Büchnera. Chociaż wpływ materialistów można pominąć ze względu na brak zaawansowanej filozofii i antagonizm neokantyzmu wobec materializmu.

⁹ Zob. Noras, *Historia neokantyzmu*, 40 i nast.

¹⁰ Zob. tamże, 44 i nast.

Niezależnie od przedstawionego stanu badań nad neokantyzmem pewną dodatkową inspiracją do podjęcia niniejszej refleksji jest interesujące w tym kontekście przekonanie wyrażone przez Stefana Swieżawskiego, że renesans to nie tylko nazwa okresu historycznego, lecz cyklicznie zachodzący proces odradzania się określonych treści kulturowych. Swieżawski uniwersalizuje renesans, postulując, „aby renesansu nie ograniczać jedynie do odradzania się kultury antycznej [...], ale do zakresu pojęcia renesansu włączyć wszystkie fakty autentycznej regeneracji, zaktualizowania i odmłodzenia osiągniętego dawniej dorobku kulturowego”¹¹. Takie „renesansy” w liczbie mnogiej – dla odróżnienia od epoki historycznej – urzeczywistniają w dziejach filozofii odnowienie dawnych wartości, które uległy przejściowej dewaluacji oraz dezaktualizacji. Choć takie odradzanie stanowi w pewnym sensie krok wstecz, to jednak wyraża ożywienie zapomnianych treści. W tym kontekście Swieżawski podkreśla antyhegłowski sens tak rozumianego renesansu. Jest tak przy założeniu, że Hegłowska wizja dziejów traktuje nawroty do minionych filozofii jako bezcelowe i niewłaściwe ucieczki od wyzwań współczesnej filozofii. W niniejszym artykule próbuję pójść dalej i poddać sprawdzeniu interesującą hipotezę, że renesans stanowi pewną immanentną cechę filozofii, która ciągle od początku staje przed nowymi wyzwaniami, jakie stawia nam świat, i musi się z nimi uporać, korzystając z zasobów całego dorobku filozoficznego. Ucieleśnienie takiej sytuacji dostrzegam właśnie w neokantyzmie.

Na potrzeby tych rozważań pragnę przyjąć hipotetycznie, że dla formacji neokantowskiej można doszukiwać się historycznofilozoficznej analogii w początkowym okresie filozofii nowożytnej, znanym szerzej pod nazwą renesans. Podobieństwo między filozofiami renesansu i neokantyzmu polega na tym, że obie znajdowały się na pograniczu dwóch epok istotnie różniących się filozoficznymi paradygmatami. Tak jak renesans zmienia perspektywę filozofowania z teocentrycznej na antropocentryczną, tak neokantyzm – który historycznie sytuuje się między filozofią hegłowską a filozofią analityczną – stanowi pewnego rodzaju reakcję na filozofię idealizmu absolutnego i wytwarza kulturę intelektualną o szczególnych własnościach, m.in. porzuca historycyzm na rzecz filozoficznego historyzmu. Analogia polega na tym, że

¹¹ Stefan Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii* (Warszawa: Semper, 2005), 113.

renesans, podobnie jak neokantyzm, chce zerwać z bezpośrednio minioną przeszłością i podobnie jak filozofowie odrodzenia polemizują ze scholastyką, tak neokantyści sceptycznie odnoszą się do założeń idealizmu heglowskiego.

Choć tak rozumiana filozofia renesansowa charakteryzuje się zróżnicowanym zakresem aspiracji filozoficznych, to chyba można jednak uznać, że w jej centrum znajduje się nowożytny humanizm. Tak rozumiany humanizm pojawia się w opozycji do filozofii scholastycznej, podkreślając znaczenie indywidualizmu, krytycznego myślenia i skupienia się na ludzkich wartościach. Ruch ten dąży do ożywienia klasycznej nauki i promowania bardziej świeckiego światopoglądu, kwestionując dominację tradycyjnych autorytetów religijnych i akademickich¹². Tym samym odrodzenie starożytnych koncepcji filozoficznych przeplata się w filozofii renesansu z reinterpretacją takich pojęć jak przeznaczenie i boska opatrzność. Myśliciele renesansowi dokonują ponownej oceny tych koncepcji z perspektywy chrześcijańskiej, łącząc elementy mistyczne i teologiczno-filozoficzne w swoim dyskursie filozoficznym. Ponadto w okresie renesansu następuje odrodzenie zainteresowania retoryką, dialektyką i gramatyką, co położyło podwaliny pod rozwój filozofii renesansowej¹³. Zasadniczo filozofia ta obejmuje wieloaspektowe podejście, które łączy wartości humanistyczne, krytyczne dociekania i ponowną ocenę tradycyjnych koncepcji filozoficznych. Reprezentuje ona okres intelektualnego rozkwitu, w którym myśliciele starają się pogodzić klasyczną mądrość ze współczesnymi wyzwaniami, torując drogę dla rozwoju nowożytnej myśli filozoficznej.

Przedstawiony w przytoczonej literaturze przedmiotu stan badań właściwie potwierdza już, że w neokantyzmie doszło do pewnego rodzaju renesansu myśli Kanta. Dlatego ciekawsze wydają się dalej idące ustalenia potwierdzające hipotezę o renesansowych inspiracjach w neokantyzmie. Stąd przedmiotem niniejszej pracy jest próba wykazania – w zawężonym do wymienionych neokantystów zakresie – że recepcję Kanta w neokantyzmie można potraktować analogicznie do historycznego renesansu idei staro-

¹² John Sellars, „Renaissance Humanism and Philosophy as a Way of Life”, *Metaphilosophy* 51(2–3) (2020): 226–243.

¹³ Paul Oskar Kristeller, „Humanism”, w: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, red. Charles B. Schmitt i in. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 111–138.

żytnych. Pewne zasadnicze idee filozofii transcendentальной sformułowane przez Kanta, choć znane wcześniej, mogły również znaleźć uznanie dopiero po ustaniu dominacji idealizmu absolutnego. W tym kontekście nie tylko można powiedzieć, że wybrani przedstawiciele wąsko pojętego neokantyzmu wyrażają pewien renesans filozofii Kanta, lecz ponadto – że również sam historyczny renesans inspirował tych neokantystów i dostarczał wzorców dla ich sposobu filozofowania. Neokantyzm może się zatem charakteryzować nie tylko odniesieniem do myśli Kanta, lecz także – choć zdecydowanie w mniejszym stopniu – do filozofii renesansowej. Takie powinowactwo idei sugerują stanowiska wybranych przedstawicieli dwóch najważniejszych szkół neokantowskich (Windelbanda, Rickerta i Cassirera), którzy reprezentują dwie generacje tego nurtu.

Windelband o dążeniach epoki nowożytnej

Windelband w wykładzie pt. *Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance* z 1906 roku przedstawia tytułowy dramat jako wyraz najważniejszych idei odrodzenia. Ten opublikowany w zbiorze *Präludien* wykład koncentruje się na „fundamentalnym znaczeniu renesansu dla filozoficznych rozważań nad historią”¹⁴ i przedstawia znaczenie historii filozofii dla nauki oraz filozofii.

Windelband wychodzi poza niemiecki partykularyzm narodowy i tymi słowami podkreśla ponadhistoryczne znaczenie okresu renesansu dla ludzkości:

Jest to wielkie całościowe doświadczenie, które uzyskała ludzkość i w którym namacalnie ujawniają się charakterystyczne wzory, za pomocą których możemy filozoficznie zrozumieć istotę rozwoju historycznego w ogóle¹⁵.

¹⁴ Wilhelm Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, t. 2 (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1915), V.

¹⁵ Wilhelm Windelband, „Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance”, w: Wilhelm Windelband, *Präludien*, t. 1 (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1915), 193.

W jego ujęciu, choć źródła historii ludzkości odnajdujemy w rozproszonych indywidualnych dziejach poszczególnych ludów, to jednocześnie one ze sobą we wspólną kulturę człowieka, czyli w historię gatunku. Kluczowe dla tego procesu jest zrozumienie przemiany, jakiej (grecko-rzymsko-chrześcijańska) kultura śródziemnomorska dokonała po uzyskaniu szerszego kontekstu kultury atlantyckiej. Przemiana ta dokonuje się w stronę globalnej wspólnoty ludów pomimo idiosynkrazji poszczególnych kultur oraz wbrew wstecznym tendencjom takim jak rasizm i nacjonalizm w ich różnych postaciach. Według Windelbanda:

Cały ten światowo-historyczny proces zjednoczenia kulturowego odbywa się przez siłę tradycji, przez wrastanie nowych sił narodowych w już istniejącą wspólnotę życia duchowego¹⁶.

Takie zjednoczenie dokonuje się zarówno w wymiarze ogólnospołecznym, jak i jednostkowym. Problem polega na tym, że tak rozumiana tradycja nie tylko wykształca uniwersalną kulturę, lecz również tłumi jej wyjątkowość, co może prowadzić do cierpienia i zostać odebrane jako duchowa przemoc. Dla Windelbanda epoka renesansu stanowi takie kulturowe starcie śródziemnomorskiej tradycji z narodowymi odrębnościami. Integracja kultury śródziemnomorskiej z kulturą regionalną dokonała się kosztem wielu wyrzeczeń ludów germańskich i romańskich¹⁷. Germanie na przykład musieli zrezygnować z religii plemiennej i poddać się scholastycznej nauce Kościoła katolickiego. Dlatego renesans jawi się jako wyzwolenie sił narodowych z ograniczających form scholastycznej mądrości, co Windelband komentuje następująco:

Prawdziwe odrodzenie, jakie przeżywa ten czas, to odrodzenie geniuszu samych narodów, który dojrzewając w długim i często nużącym nauczaniu, zrywa teraz scholastyczne okowy i ma odwagę, by żyć swoim życiem w swobodnej i niezależnej działalności¹⁸.

¹⁶ Tamże, 194.

¹⁷ Niestety Windelband pomija inne narody, które również korzystały z dobrodziejstw kultury śródziemnomorskiej.

¹⁸ Windelband, „Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance”, 195.

Windelband używa na określenie człowieka renesansu akademickiego pojęcia „mulus”, oznaczającego młodego człowieka, szkolnego wagarowicza, który porzuca szkołę, by wyrwać się w świat i samodzielnie kształtować swój los. Dalej charakteryzuje on renesans jako wyraz abominacji wobec szkolnictwa i scholastycznej mądrości, następującej w wyniku poczucia bezowocności i zwątpienia w treściową wartość tradycyjnych doktryn filozoficznych:

Poczucie, że nic nowego z tego nie wynika, że przy pomocy tych samych metod sylogizmu można tylko ciągle na nowo przedstawiać stare treści i łączyć je, być może czyniąc je coraz jaśniejszymi, ale nigdy nie wzbogacić ich o prawdziwie nową treść, to głębokie uczucie niezadowolenia spotyka nas z równą mocą u wszystkich ważnych założycieli nowożytnej filozofii: u Hiszpana [Juana Luisa] Vivesa, u Włocha [Giordana] Bruna, u Anglika [Francisa] Bacona, u Francuza Kartezjusza¹⁹.

W przekonaniu prekursorów filozofii nowożytnej metoda scholastyczna polegająca na analizie i powtarzaniu starych treści zawodzi, gdyż nie przynosi nowych odkryć. Ten renesansowy sceptycyzm uwidacznia także sceptycyzm Michela de Montaigne'a i Francisco Sancheza, którzy podkreślali brak pewności i wiedzy, pozostawiając nabrzmiałe pytania bez jednoznacznych odpowiedzi. Nadmierny nacisk na wiedzę scholastyczną i tym samym również na teoretyczną subtelność rozważań zwraca się w renesansie przeciw tej postaci wiedzy.

Współczesne badania nad początkiem rozwoju myśli nowożytnej potwierdzają przekonanie o podstawowej roli renesansowego neosceptycyzmu Michela de Montaigne'a, a także sceptycyzmu metodycznego Kartezjusza²⁰. Podobnie jak w późniejszej neokantowskiej filozofii krytycznej jego istotą nie było ortodoksyjne odtworzenie starożytnego sceptycyzmu, lecz właśnie teoriopoznawczo zorientowana filozofia skonfrontowana z argumentacją sceptyków. Montaigne tworzy inspirowany przez życie i przemyślenia sceptyków greckich – przede wszystkim Sekstusa Empiryka. Podejście Montaigne'a jest

¹⁹ Tamże, 196. W nawiasach kwadratowych opuszczenia i dopiski autora.

²⁰ Zob. Gottfried Gabriel, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*, przeł. Tomasz Kubalica (Kraków: WAM, 2007), 19 i nast.

minimalistyczne – unika on zbędnego teoretyzowania i metafizyki. Głosi rodzaj naturalistycznego humanizmu, który nie wynosi człowieka ponad inne istoty. Można też powiedzieć, że nowożytny sceptycyzm był konsekwencją humanistycznego zainteresowania samym człowiekiem. Zbliżoną minimalistyczną postawę można obserwować w neokantyzmie obu szkół, które albo odrzucają metafizykę (szkoła marburska), albo szukają praktycznych rozwiązań problemów metafizycznych (szkoła badeńska).

Na uwagę zasługuje także odnowienie filozofii przyrody oraz panteistycznej teologii stoickiej. Według Windelbanda z estetycznych poszukiwań poznania całości nieskończonego wszechświata wyłaniają się najcenniejsze rezultaty renesansowego poznania przyrody i odkryć nauki nowożytnej:

Starogrecka idea, że piękno wszechświata polega na prostocie i jedności jego matematycznego porządku i ruchu, stanowiła podstawę nauki [Mikołaja] Kopernika, a ogromna rewolucja – jakiej uległa cała nasza koncepcja świata w wyniku jej triumfalnej propagacji – ma swój najcenniejszy sens w tym rozszerzeniu perspektywy widzenia na nieskończoność światów²¹.

Windelband podkreśla przy tym zasługi włoskich filozofów przyrody, takich jak Franciscus Patricius Senensis i Giordano Bruno, którzy wprowadzają neoplatonickie idee i doprowadzają do ukształtowania nowego rozumienia świata. Te nowe spojrzenie podważyło starożytny i średniowieczny światopogląd, likwidując koncepcję ziemi jako centrum zamkniętej sfery, co z kolei otworzyło drogę do rozwoju nowoczesnej nauki przyrodniczej, poczynając od Galileusza.

Kolejny wątek łączący idee renesansu z neokantyzmem to odrzucenie teorii odbicia. Ludzi epoki renesansu nie zadowala jedynie kontemplacja, lecz pragną aktywności, radości, wpływu i tworzenia²². Odkrycia geograficzne, ekspansja terytorialna oraz rozwój technologiczny, ucieleśniony w takich wynalazkach jak zegar, kompas, proch strzelniczy i druk, inspirują ich wyobraźnię i budzą w nich pragnienie udziału w wielkich przedsięwzięciach oraz rozszerzenia panowania na całej planecie. Renesansowe pragnienia z XV

²¹ Windelband, „Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance”, 198.

²² Zob. tamże, 200.

i XVI wieku znajdują filozoficzny wyraz w zaawansowanej teorii poznania, która eksplikuje konieczną rolę podmiotowej aktywności w uzyskaniu obiektywnego poznania. Wpływ epoki renesansu ujawnia się na różnych płaszczyznach – nie tylko filozoficznej, lecz również naukowej i cywilizacyjno-technicznej. Utopie Francisa Bacona i Tommasa Campanelli zawierają zapowiedź realizacji fantastycznych wizji w epoce pary – wynalazków takich jak mikroskop, teleskop, mikrofon, telefon oraz statki latające.

Windelband (tak jak i Rickert) nie ogranicza jednak swojej wizji renesansu do powierzchownych przejawów postępu cywilizacyjnego, lecz dostrzega również charakterystyczny dla jego prekursorów styl życia pełen niepokoju i niebezpieczeństwa, którego chyba najlepszym uosobieniem jest postać Fausta w dramacie Johanna Wolfganga von Goethego. Biografie takich renesansowych myślicieli jak Giordano Bruno, Tommaso Campanella czy Agrippa z Nettesheim są pełne charakterystycznych dla epoki napięć wynikających ze wspomnianego już konfliktu kulturowego. Tego rodzaju napięcia skłaniają ich do okultystycznych poszukiwań. Choć ci wybitni humaniści sceptycznie podchodzą do wiary, to jednak okazują zbyt mało sceptycyzmu wobec różnych przesądów zaczerpniętych z tradycji magicznej. Jednakże uznanie magicznych rozwiązań można potraktować jako wyraz przekonań nawiązujących do tradycji wywodzących się ze stoicyzmu i neoplatonizmu:

 Za jawną rzeczywistością miało się kryć ukryte prawo, porządki dominacji między duchami panującymi, boskimi i diabelskimi, a inwokacje mistycznych formuł uważano za duchową moc, za pomocą której człowiek mógł pozyskać tajemnicze moce na swoją służbę²³.

Choć magiczne podejście jest spuścizną czasów przednowożytnych, to w renesansie uzyskuje potężne wsparcie w postaci przekonania, że człowiek powołany do panowania nad naturą może przez tajemnicze zaklęcia magiczne uzyskać moc, by stać się panem nawet nad wyższymi i potężniejszymi duchami. Ten magiczny pierwiastek obserwujemy m.in. w intelektualnej

²³ Tamże, 206.

biografii Isaaca Newtona, który obok fizyki parał się również alchemią i numerologią.

Podsumowując, należy zauważyć w myśleniu Windelbanda złożoną ocenę renesansu, który nie ogranicza się do odtwórczej recepcji myśli klasycznej. Jego osiągnięcia intelektualne to wyraz połączenia idei klasycznej starożytności z dziedzictwem ludów, które wkroczyły na arenę dziejów²⁴. Renesans oznacza zatem wykształcenie samodzielnego myślenia przez ludy nowożytny, które stopniowo wyzwalały się z ograniczających je form średniowiecznej scholastyki, by ostatecznie wypracować swoją własną indywidualną postać dzięki odkrywaniu i adaptowaniu najdojrzałych elementów z tradycji antycznej. Odrodzenie to proces zarówno uwolnienia, jak i kształtowania nowego ducha. Wielkie osiągnięcia renesansu wynikają z przenikania się pasji buntu z dyscypliną tradycji, co doprowadziło do nowego ukształtowania się życia ludzi tego okresu. To napięcie między tradycją i życiem Windelband podsumowuje następująco:

W rozwoju historii ludzkości zawsze ostatecznie chodzi więc nie tylko o pominięcie tradycji jak uczniak, lecz o opanowanie jej silną indywidualnością. [...] Tylko dzięki takiemu opanowaniu tradycji naturalna istota ludzka staje się prawdziwą, historyczną istotą ludzką, nosicielem kultury²⁵.

Można to podsumowanie ekstrapolować w kontekście tradycji Kantowskiej i jej neokantowskich spadkobierców, że – podobnie jak w renesansie – nowe idee filozoficzne neokantyzmu musiały nabrać kształtu dzięki tradycji myśli Kantowskiej. Filozofia Kanta podkreśla fundamentalne znaczenie autonomicznej racjonalności i krytycznego myślenia jako podstawowych warunków ludzkiej wolności i moralności. Jednakże dla Kanta opanowanie tradycji wcale nie oznacza jej odrzucenia, lecz raczej krytyczne przyswojenie i przekształcenie w świetle rozumu. Natomiast neokantowscy spadkobiercy, rozwijając swoją filozofię głównie w Niemczech na przełomie XIX i XX wieku, jeszcze bardziej rozszerzają te idee, skupiając się na sposobie, w jaki poznawcze struktury i wartości kształtują nasze doświadczenie świata. W kontekście

²⁴ Zob. tamże, 210.

²⁵ Tamże, 211–212.

przytoczonego fragmentu opanowanie tradycji przez „silną indywidualność” oznacza aktywny, krytyczny udział w kulturze i tradycji. To nie jest proste odrzucenie przeszłości, ale raczej jej reinterpretacja i przekształcenie przez pryzmat osobistej autonomii i rozumu. Taka postawa wobec tradycji pozwala na jej adaptację do zmieniających się warunków historycznych, a jednocześnie zachowuje ciągłość i spójność kulturową. W ten sposób naturalna istota ludzka „staje się prawdziwą, historyczną istotą ludzką, nosicielem kultury”, co podkreśla, że to, co nas definiuje i nadaje naszemu życiu znaczenie, to nie tylko nasza przeszłość, ale także sposób, w jaki aktywnie ją przekształcamy.

Rickert wobec tradycji idealizmu niemieckiego

W pracach Rickerta można znaleźć kontynuację i rozwinięcie filozoficznej refleksji nad motywem faustowskim, której podsumowaniem jest rozprawa z 1932 roku pt. *Goethes Faust. Die dramatische Einheit der Dichtung*²⁶. Stanowi ona analizę poezji, która – jak Rickert sam przyznaje – tylko pośrednio związana jest z jego filozofią i należy raczej do literaturoznawstwa. Mimo to Rickert czuje się zobligowany nie tylko inspiracjami wyniesionymi ze szkoły, lecz przede wszystkim – zakochanej w tej poezji swojej matki, której dedykuje tę książkę. Poezja Goethego towarzyszy Rickertowi przez całe życie i nawet poświęca mu wykłady we Fryburgu i Heidelbergu²⁷. Do publikacji faustowskich przemyśleń zachęca go filolog Franz Boll, który uczestniczył w jego zajęciach w 1919 roku podczas „wojennego semestru nadzwyczajnego”. W 1921 roku Rickert publikuje w czasopiśmie serię esejów o *Fauście*. Za swoją książkę, w której stara się dostarczyć pełnego uzasadnienia przekonania, że *Faust* jest całością²⁸, został nagrodzony Medalem Goethego w 1933 roku.

Rickert próbuje wyjaśnić, co oznacza symboliczny poemat filozoficzny. Jego zdaniem bowiem „poemat *Faust* w swej całości nie jest alegorią,

²⁶ Heinrich Rickert, *Goethes Faust. Die dramatische Einheit der Dichtung* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932).

²⁷ Tamże, IX i nast.

²⁸ Zob. tamże, X.

ale dramatem, który artystycznie przedstawia działających ludzi i ich losy w taki sposób, że w większości swoich części o z n a c z a właśnie to, co wyraźnie wypowiada”²⁹. Choć oczywiście można znaleźć filozoficzne interpretacje *Fausta*, które przedstawiają go jako alegorie poglądów Barucha Spinozy, Schopenhauera, Hegla czy nawet Oswalda Arnolda Gottfrieda Spenglera. Jednak intencją Goethego nie było nauczanie, lecz jedynie ukazanie „egzystujących ludzi z ich wolą i działaniami, ich życiem i śmiercią oraz żywym przedstawieniem takich procesów w przestrzeni i czasie”³⁰. Rickertowi chodzi o to, że chociaż *Faust* nie zawiera filozofii we „właściwym sensie”, to jednak niesie istotne ogólnoludzkie przesłanie filozoficzne w sensie *Weltanschauung* lub *Lebensauffassung*:

Nawet jeśli w ogóle nie myślimy o nauce o świecie, to tworzymy poglądy lub opinie o naszej pozycji w świecie, o dobru i złu (lub dobru i podłości), o relacji „ideału” do „rzeczywistości”, wartości do rzeczywistości lub – jak można by inaczej powiedzieć – o celu i znaczeniu naszego dążenia i działania w świecie, w skrócie, o tym, co nazywamy „sensem istnienia”³¹.

Tak należy odróżnić filozofię akademicką od – nie mniej ważnego, choć nienaukowego – światopoglądu pozanaukowego. W obu filozoficznych podejściach musimy odnosić się do mniej lub bardziej rozległego świata, który jednak zawsze pozostaje światem jako całość tego, w czym żyjemy i co jest istotne dla naszego życia. Dobra poezja zawiera elementy filozoficzne i potrafi ująć takie filozoficzne światopoglądy.

Faust jest poematem filozoficznym w sensie filozofii światopoglądu i kompleksowo wyraża niezwykle bogaty światopogląd Goethego, w którym:

Faust reprezentuje istotę ludzką uwięzioną pośrodku między boskością a diabłem lub, mówiąc abstrakcyjnie, między zasadą dobra i zła. Cały dramat obraca się wokół tego, jak Faust odnosi się do dwóch przeciwstawnych potęg świata, a tym samym określa „sens” swojego życia. Każda artystyczna reprezentacja takiego

²⁹ Tamże, 6.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, 8.

materiału, nawet jeśli unika doktrynalnego, naukowego filozofowania, musi pokazać, w jaki sposób jej autor myśli o „celu człowieka” w świecie, o dobru i złu oraz o tym, co uważa za sens ludzkiego życia³².

Dramat *Faust* jest poematem filozoficznym w pełnym znaczeniu tego słowa, choć nie stanowi alegorii konkretnych systemów filozoficznych, lecz konkretne ucieleśnienie światopoglądu filozoficznego, którego treść Rickert określa mianem treści symbolicznej. W przeciwieństwie do alegoryzmu istota symbolizmu polega na pierwotnym uchwyceniu „żywego szczegółu”, który wtórnie okazuje się również odniesiony do ogółu.

W tym kontekście należy podkreślić, że Rickert pod względem filozoficznym ani nie rekonstruuje filozofii Goethego, ani też filozofii renesansowej reprezentowanej przez Fausta. Bardzo wyraźnie dostrzega rozbieżność między romantyczną wizją Goethego a historycznym Faustem. Koncentruje się raczej na dziejowym wyzwaniu filozofii, jakie wiąże się z myślą naukową wobec szeroko pojmowanej magii życia³³. W tym kontekście filozofia *Fausta* przypomina właśnie renesansową filozofię naturalną w duchu Bruna, do którego nawiązują Spinoza i Schelling. Nie oznacza to jednak świadectwa na rzecz „spinozizmu” Goethego. Rickert podkreśla, że:

Najważniejsze pozostaje, że Faust, jako człowiek teoretycznie kontemplujący, nie może żądać więcej, niż oferuje mu tutaj znak makrokosmosu³⁴.

Ten komentarz odnosi nas do otwartego systemu wartości Rickerta, w którym podmiot poznający praktycznie realizuje nieskończoną wartość prawdy. Sednem aktywności podmiotu poznającego jest odniesienie się do pełnej nieskończonej całości treści (*Voll-Endungstendenz*), a to oznacza tyle, że podmiot jej nie osiągnie, albowiem całość poznania pozostaje nieskończonym zadaniem. Faktycznie osiągnięte zostaje jedynie przybliżenie, czyli kolejny krok w wytwarzaniu dóbr, co Rickert nazywa nieskończoną całością, czyli niegotowymi i niekończącymi się dobrami. Można zatem powiedzieć,

³² Tamże, 10.

³³ Zob. tamże, 108–109.

³⁴ Tamże, 115.

że właśnie renesansowy Faust w aspekcie naukowych aspiracji stanowi personifikację nieskończonego dążenia do poznania prawdy, tak bliską neokantowskiemu myśleniu o poznaniu.

Niemniej jednak dzieło Goethego należy traktować jako całość, na którą składają się momenty ideowe, historyczne i biograficzne połączone dramaturgią. Te poszczególne aspekty można rozdzielić jedynie konceptualnie. Jednak można i należy postawić pytanie, jakie stawia Rickert – „czy da się określić coś w rodzaju «idei» *Fausta*, która wynika z poglądów Goethego na sens istnienia w jego całości, a jednocześnie utrzymuje całe dzieło razem w sposób światopoglądowy lub «filozoficzny?»³⁵. Interesująca jest przede wszystkim pozycja poematu *Faust* w ogólnym ruchu niemieckiego idealizmu. W jakim stopniu można powiedzieć, że wyrażone są w nim myśli oddające stan ówczesnej filozofii niemieckiej czy nawet dominujące tendencje nowożytnego życia intelektualnego?³⁶ Przy czym zrozumieć trzeba nie tylko statyczną, lecz także dynamiczną jedność wyrażonego w nim światopoglądu.

Rickert uważa, że choć *Faust* odnosi się do ruchu Kantowskiego w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku, to jednak nie może być mowy o identyfikacji Goethego z przekonaniem niemieckiego idealizmu: „Z pewnym uzasadnieniem można postrzegać w szczególności Kanta i Goethego jako antypody³⁷. To nie oznacza jednak, że pewne tendencje panujące w niemieckim idealizmie nie zostały oddane w *Fauście*. Rickert w swej filozofii ujmuje Kanta w duchu nauki o prymacie rozumu praktycznego, czego w zasadzie nie znajdziemy u Goethego, który programowo wręcz nie chciał myśleć o myśleniu:

Ten „praktyczny” moment stał się następnie istotny dla całości ujęcia Kantowskiego miejsca człowieka we wszechświecie lub ogólnie dla „sensu życia”, które człowiek wie. Zasada aktywności ostatecznie wysunęła się na pierwsze miejsce również pod względem kosmicznym. To nie tyle teoretyczna, ile aktywna istota ludzka jest związana z podstawą świata. Wynikało to również z czysto teoretycznego wglądu. Intelktualizm został przewyżczony przez intelekt³⁸.

³⁵ Tamże, 504.

³⁶ Zob. tamże, 422.

³⁷ Zob. tamże, 423–424.

³⁸ Tamże, 525.

Kant, owszem, obstaje przy naukowym ujęciu filozofii, choć dostrzega wyraźnie, że wszechświat wykracza w swoich ostatecznych podstawach daleko poza treści intelektualne, czyli liczą się wola i czyn. Ujęcie naukowo-filozoficzne nie oznacza biernego oglądu świata, lecz nawet w teoretycznej kontemplacji opiera się na aktywności³⁹. Konsekwencje odrzucenia teorii odbicia ukazuje również nauka o ideach regulatywnych, która traktuje przedmioty metafizyki jako zadania rozumu, nad którymi musimy stale pracować, choć nigdy nie będziemy w stanie ich całkowicie zrealizować.

W światopoglądzie Fausta Rickert dostrzega podobieństwo do filozofii czynu Fichtego. Filozofia aktywnego społecznego życia kulturalnego stanowi ostateczny etap dojrzałości – „ostateczny wniosek mądrości” (*Weisheit letzter Schluß*) tytułowego Fausta⁴⁰. Ten motyw wspólny dla dojrzałego Fausta i filozofii czynu Rickert znajduje w jeneńskich wykładach Fichtego, który głosił, że powołaniem uczonego jest kontynuowanie pracy tam, gdzie inni musieli przerwać. W tym sensie powołanie uczonego jest nieśmiertelne, nawet śmierć nie może przerwać jego dzieła, a ponieważ dzieło nie może zostać ukończone w żadnym czasie, jest wieczne; podejmując się tak wielkiego zadania, wrywamy dla siebie wieczność⁴¹. Takie ujęcie zadania poznania jako partycypacji w nieskończonym dziele wiecznym stanowi rys charakterystyczny nie tylko filozofii wartości Rickerta, lecz również neokantowskiej teorii poznania.

W tym kontekście należy umieścić słynne słowa Fausta: „Ślad moich dni już nie przeminie wśród wieków, co się oczom mylą”⁴². Rickert dostrzega w tym zgodność filozofii Fichtego z wizją Fausta, choć niekoniecznie samego Goethego. Jedyna zgodność w poglądach Goethego i Fichtego dotyczy znaczenia działającego i społecznie aktywnego indywiduum, co znajduje wyraz w dramacie: „ostateczna i najgłębsza wartość człowieka opiera się na tym,

³⁹ Zob. Tomasz Kubalica, „Stanowisko Immanuela Kanta wobec teorii odbicia”, *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 21 (2009): 59–69.

⁴⁰ Zob. Rickert, *Goethes Faust*, 526 i nast.

⁴¹ Zob. Johann Gottlieb Fichte, *Kilka wykładów o powołaniu uczonego*, przeł. Tomasz Kupś (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2012), 61–62 (marginalia VI 322–323).

⁴² Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, przeł. Adam Pomorski (Warszawa: Świat Książki, 1999), 487.

czego chce i co robi”⁴³. Rickert zastrzega przy tym, że chodzi o pojęcie działania rozumianego bardzo kompleksowo, które obejmuje zarówno Kanta, Fichtego, jak i zasadnicze przesłanie *Fausta*. Mimo tak szerokiego znaczenia pojęcie to nie traci swojej światopoglądowej treści:

W obu przypadkach nacisk położony jest na fakt, że tylko człowiek, który pragnie i działa ze swojego wnętrza, spełnia swoje prawdziwe „przeznaczenie”, a niespokojne dążenie do aktywności, które nigdy nie słabnie, najpełniej wyraża istotę „prawdziwie ludzkiego” życia⁴⁴.

Tak Rickert ujmuje wspólnotę filozofii czynu, która przejawia się jego zdaniem nie tylko w ostatnim słowie mądrości, czyli puencie, lecz przede wszystkim w całym poemacie.

Można jednak pójść dalej i spróbować określić nie tylko to, jak blisko idei niemieckiego idealizmu znajduje się *Faust*, lecz przede wszystkim – jak blisko mu do Kantowskiej etyki⁴⁵. Choć z punktu widzenia współczesnej etyki można mieć tutaj wątpliwości, Rickert dostrzega w etyce Kantowskiej moment eudajmoniczny, gdy następuje powołanie się na „godność szczęścia” po śmierci, który zaciemnia czysto etyczny (deontyczny) charakter jego postulatu życia wiecznego. Goethe jednak nie powołuje się na szczęście w uzasadnieniu postulatu nieśmiertelności, co mimo wszystko wydawać się może bardziej spójne z duchem etyki Kantowskiej. W obu przypadkach nieśmiertelność i wolność zasadniczo opierają się na obowiązku i powinności.

Z punktu widzenia naszych rozważań najważniejsza jest jednak konkluzja Rickerta, łącząca filozofię *Fausta* z reformacją i renesansem:

Idea, że samostanowiąca, autonomiczna wola i działanie stanowią najgłębszą istotę człowieka, sięga czasów niemieckiej reformacji i została wyrażona lepiej niż kiedykolwiek wcześniej w pismach Lutera o „wolności człowieka chrześcijańskiego”⁴⁶.

⁴³ Rickert, *Goethes Faust*, 528.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Zob. tamże, 529.

⁴⁶ Tamże, 528.

Rickert rozwija tym samym przygotowany już przez Windelbanda sposób rozumienia filozofii nowożytnej od renesansu do czasów współczesnych. Ich stanowiska, które traktujemy jako wyraz neokantyzmu badeńskiego, ukazują się jako wpisane w ten ciąg myśli – od krytyki etyki uczynkowej i Lutra, przez filozofię wolności Kanta i Fichtego, aż po aktywizm Goethego. Treścią tej myśli jest idea prymatu rozumu praktycznego, która wyznacza sens ludzkiej egzystencji, wyraża wolę i działania osoby wolnej, a także stanowi podstawę neokantowskiej teorii poznania.

Cassirer i filozoficzna spójność dążeń renesansu

Inaczej do tematu filozofii renesansu podchodzi Cassirer w pracy pt. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* z 1927 roku. Stawia on następujące pytanie o filozoficzną spójność renesansowych dążeń na gruncie filozoficznej historii problemu: „czy i w jakim stopniu ruch myśli XV i XVI wieku, pomimo całej różnorodności podejść do problemów i całej rozbieżności rozwiązań, tworzy samodzielną jedność?”⁴⁷. Cassirer próbuje wykazać przede wszystkim na przykładzie filozofii Mikołaja z Kuzy, że – wbrew kulturowo-historycznemu ujęciu tej epoki przez Jacoba Burckhardta – renesansowa myśl filozoficzna stanowi integralną część intelektualnych dążeń epoki oraz może być rozumiana jako pewna nierozproszona systematyczna jedność.

Dla Cassirera właśnie Kuzańczyk mógł być pierwszym zachodnim myślicielem, który przy okazji delegacji na sobór w Bazylei w 1431 roku uzyskał niezależny wgląd w główne źródła nauk Platona. To wydarzenie otworzyło włoską filozofię tamtych czasów na wpływ czołowych greckich myślicieli⁴⁸. Ustalenia Cassirera potwierdzają starsze i nowsze badania nad odrodzeniem klasycznej myśli greckiej w okresie renesansu. Renesans przyniósł odrodze-

⁴⁷ Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig: Teubner, 1927), 6. Do pracy Cassirera odwołuje się również Stefan Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku* (Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1983), 232 i nast.

⁴⁸ Zob. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 16 i nast.

nie zainteresowania Platonem (przekład Marsilia Ficino) i odrodzenie neoplatonizmu⁴⁹. Dodatkowo spór filozoficzny między myślą platońską i arystotelesowską wyznacza scenę dla debat filozoficznych w okresie renesansu⁵⁰. Renesans to okres rozwoju matematyki pod wpływem Pitagorasa i Platona. Tak dziedzictwo Platona przenikało renesans, wpływając na edukację, filozofię, matematykę, estetykę i myśl polityczną. Dlatego Cassirer dochodzi do wniosku, że:

Spekulacja Kuzańczyka staje się polem bitwy, na którym elementy myśli, które w filozofii średniowiecznej łączyły się bezkrytycznie, spotykają się, rozpoznają i mierzą ze sobą. Z tej walki [...] wyłania się nowe metodyczne wyjaśnienie pierwotnego znaczenia platonizmu, nowa intelektualna linia demarkacyjna między Platonem a Arystotelesem z jednej strony, a między Platonem a neoplatonizmem z drugiej⁵¹.

Na podkreślenie zasługuje okoliczność, że również w neokantyzmie odnajdujemy recepcję myśli platońskiej. Zaawansowane badania nad filozofią Platona prowadzili filozofowie szkoły marburskiej: Hermann Cohen i Paul Natorp⁵². Przedstawiali oni filozofię Platona jako transcendentálną filozofię wieczystą – *philosophia perennis*. Cohen jako interpretator myśli Platona początkowo ujmował ją w duchu psychologizmu, od którego później się dystansował⁵³. Natorpa *Platos Ideenlehre*⁵⁴ – podobnie jak prace Cohena – stanowi nie tylko rezultat badań nad Platonem, ale przede wszystkim wyraz tendencji

⁴⁹ Zob. Duncan Large, *The Translation of Philosophical Texts*, w: *The Routledge Handbook of Translation and Philosophy*, red. J. Piers Rawling, Philip Wilson (London: Routledge, 2018), 307–323; zob. Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995), 11 i nast.

⁵⁰ Zob. John Monfasani, „George of Trebizond”, w: *Renaissance and Reformation*, red. John Monfasani (Oxford: Oxford University Press, 2019).

⁵¹ Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 17.

⁵² Zob. Karl-Heinz Lembeck, *Platon in Marburg: Platon-Rezeption und Philosophiegeschichte bei Cohen und Natorp* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994), 1.

⁵³ Zob. Andrzej J. Noras, „Początki filozofii Cohena a problem psychologizm”, *Kultura i Wartości* 13 (2015): 153.

⁵⁴ Paul Natorp, *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016).

marburskiego neokantyzmu i dlatego ta książka winna być odczytywana właśnie w tym kontekście⁵⁵.

Również dla szkoły badeńskiej recepcja filozofii Platona miała doniosłe znaczenie. Jej prekursor Rudolf Hermann Lotze był twórcą nowego podejścia do statusu ontologicznego idei Platona⁵⁶. Dla Lotzego idee nie tyle istnieją, ile są ważne jako predykaty w sądach. Kluczowym rozróżnieniem jest ważność (*Geltung*) oraz rzeczywistość (*Wirklichkeit*). Autorem wielokrotnie wznawianej i tłumaczonej również na język polski monografii o Platonie był Wilhelm Windelband⁵⁷. Natomiast Emil Lask w swojej *Logice filozofii* podejmuje wyzwanie przewyższenia Platońskiej (a także Kantowskiej) teorii dwóch światów, to znaczy jej odrzucenia i zastąpienia teorią dwóch elementów – elementu zmysłowego i nadzmysłowego⁵⁸. Przede wszystkim jednak należy podkreślić, że myśl Platońska odgrywa tak kluczową rolę w myśleniu obu szkół neokantowskich, że gdyby nie nazwa „neokantyzm”, to być może dałoby się je nazwać szkołami platońskimi. W kontekście naszych rozważań wnioski Cassirera skłaniają do postawienia hipotezy, że szeroko rozpoznawane w neokantyzmie wątki platońskie (neoplatońskie) stanowią pochodzącą z początków nowożytności – czyli raczej renesansową – interpretację filozofii Platońskiej. Stąd być może właśnie należyte rozpoznanie platonizmu w neokantyzmie musi polegać na analizie renesansowego zrozumienia starożytnych wpływów filozoficznych.

Innym aspektem myśli Kuzańczyka jest jego językowe nowatorstwo, które Cassirer ocenia w następujący sposób:

⁵⁵ Zob. Andrzej J. Noras, „Platoński Teajtet według Paula Natorpa”, w: *Kolokwia Platońskie*, red. Artur Pacewicz (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2007), 173.

⁵⁶ Zob. Wojciech Hanuszkiewicz, „Ontologiczne założenia Platońskiej teorii idei w ujęciu Hermanna Lotzego”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 58 (2013): 195–212.

⁵⁷ Wilhelm Windelband, *Platon. Mit Bildnis* (Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz), 1920), 6; Wilhelm Windelband, *Platon*, przeł. Stanisław Bouffał (Warszawa: Wydawnictwo Przeglądu Filozoficznego, 1902).

⁵⁸ Zob. Andrzej J. Noras, „Teoria dwóch światów: Lask a Hartmann”, w: *Między kantyzmem a neokantyzmem*, red. Dariusz Kubok (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2002), 96.

Dziwna łacina Kuzańczyka, która z jednej strony wydaje się ciemna, zawiła i trudna, z drugiej zaś zawiera bogactwo osobliwie nowatorskich zwrotów, a często wyrażona jest jednym słowem, jednym zgrabnym terminem. Tę łacinę można zrozumieć tylko na podstawie całej sytuacji intelektualnej, w jakiej znalazł się w stosunku do średniowiecza. Nieustanna walka z ekspresją, która jest charakterystyczna dla wszystkich jego pism, jest jedynie symptomem sposobu, w jaki ogromna masa myśli filozofii scholastycznej zaczyna się teraz rozluźniać z dogmatycznej sztywności – i choć w żadnym wypadku nie została odrzucona – ale mimo to została umieszczona w zupełnie nowym ruchu myśli⁵⁹.

Neologizmy i neosemantyzmy zastosowane przez Kuzańczyka świadczą o jego innowacyjnym podejściu do problemów filozoficznych i kreatywnym wykorzystaniu istniejących środków ekspresji. Jego język jest niezrozumiały dla scholastyków, ponieważ tylko pozornie posługuje się terminologią scholastyczną i dlatego należy go traktować raczej jako projekcję nowego podejścia w filozofii. Historyczna kontekstualizacja języka filozofii wydaje się bardzo doniosłą obserwacją Cassirera, którą można zuniwersalizować i odnieść do innych czasów i formacji, w tym również do neokantystów, którzy na podstawie zastanego języka filozoficznego wypracowują nowe znaczenia, a niekiedy także – oryginalną terminologię.

W rozważaniach Cassirera na temat renesansu pojawiają się również inne wątki charakterystyczne dla filozofii nowożytnej i neokantyzmu, takie jak wolność i determinizm oraz relacja podmiot–przedmiot. Cassirer na podstawie pism Bruna, Pietra Pomponazziego, Dantego Alighieri, Niccola Machiavellego, Lorenza Valli, a także wspomnianego Kuzańczyka ilustruje „stopniową transformację problemu wolności i coraz większą penetrację zasady wolności w religijnej myśli renesansu”⁶⁰. Z czasem bardziej konserwatywne podejście do teologii, które można znaleźć u klasycznych myślicieli, jak Augustyn z Hippony, zaczęło więc ustępować miejsca bardziej otwartej i krytycznej filozoficznej analizie.

Nie obyło się jednak bez ślepych uliczek, które dostrzegają również Windelband i Rickert. Filozofia przyrody w okresie renesansu ściśle wiąże się

⁵⁹ Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 20.

⁶⁰ Tamże, 62.

z magicznymi i astrologicznymi wyjaśnieniami przyczynowości, zgodnie z którymi wierzenia o wewnętrznych prawach rządzących kosmosem są odczytywane poprzez obserwację ruchów ciał niebieskich. Zarówno astrologia, jak i magia stały się potężnymi narzędziami do zrozumienia natury zgodnie z jej własnymi zasadami (Pomponazzi). Dopiero Kopernik i Galileusz rozluźnili tę astrologiczno-magiczną więź przez uznanie przewagi doświadczenia nad myśleniem; obliczeń i pomiarów nad spekulacjami. Jednakże „wcześniej musiała nastąpić zmiana w samym sposobie myślenia, musiała się ukształtować nowa logika rozumienia natury”⁶¹.

Chyba najpełniej związek renesansu ze średniowieczną i starożytną historią uwidacznia się w jego stanowisku wobec problemu samoświadomości, który kulminuje w Kartezjuszowskim pojęciu *cogito*⁶². Wykorzystane zostało jedno z fundamentalnych osiągnięć filozofii greckiej, jakim było oderwanie pojęcia samoświadomości od myślenia mitycznego przez Platona i Arystotelesa. W średniowieczu – za sprawą doktryny neoplatonickiej, jak i awerroistycznej – dusza została ponownie przeniesiona do kręgu obiektywnych sił metafizycznych, co zaprzepaściło jej rozumienie nie tylko jako zasady subiektywności, ale także indywidualności. W ten sposób prawdziwym podmiotem myśli przestało być „ja”, indywidualium, a stał się nim „bezosobowy, substancjalny byt wspólny wszystkim istotom myślącym, którego «związek» z jednostkowym «ja» pozostaje zewnętrzny i przypadkowy”⁶³. Zdaniem Cassirera taki system logiczno-metafizyczny, który rozwinął się z połączenia arystotelizmu i neoplatonizmu, pozostaje w niezgodzie z założeniami wiary chrześcijańskiej, która nie może porzucić zasady podmiotowej, odwołującej się do zasady niezależności i wartości wewnętrznej indywidualnej duszy, tak jak to uznawał Augustyn. Z tego powodu spór z awerroizmem podejmuje również renesansowy humanizm (Francesco Petrarca), a wraz z nim Kuzańczyk, który – choć był wychowankiem awerroistycznej szkoły padewskiej – w swoich późniejszych pismach wyraźnie krytykował tę doktrynę za pomocą argumentów, które nie wynikały z jego metafizyki, ale raczej z jego – nastawionej

⁶¹ Tamże, 107.

⁶² Zob. tamże, 130.

⁶³ Tamże, 134.

na zniesienie ostrego rozdzielenia zmysłów i intelektu – epistemologii, zakładającej, że między duszą a ciałem istnieje „ciągła proporcja”.

Ruch umysłowy, który zainicjował renesans, dąży do nowej równowagi między podmiotem a przedmiotem przez ufundowanie nowej koncepcji intelektu i duchowości, która wymaga porzucenia metafizyki i zwykłej psychologii⁶⁴. Na podstawie naukowego i artystycznego podejścia osiąga rozumienie naturalnej konieczności i prawa naturalnego, które wspierają i potwierdzają wolność oraz niezależność ducha. W psychologii renesansu ściera się stare pojęcie natury z pojęciem ducha, co ujawnia dalszy kierunek nowożytnej filozofii świadomości poszukiwania wewnętrznej natury rozumianej na wzór platońskich idei. Punkt zwrotny wyznacza *De docta ignorantia* Kuzańczyka⁶⁵, w której podważony zostaje statyczny i absolutystyczny rdzeń doktryny Arystotelesa na rzecz uznania idei względności miejsca i ruchu. Cassirer komentuje to następująco:

Choć duch pomiarów nie może zrezygnować ze stałych punktów i centrów, lecz wybór tych punktów nie jest mu raz na zawsze nakazany przez obiektywną naturę rzeczy, ale jest umieszczony w jego własnej wolności. Żadne fizyczne „miejsce” nie ma naturalnego pierwszeństwa przed innymi⁶⁶.

Tym samym Kuzańczyk kładzie podwaliny pod nową koncepcję przestrzeni oraz dynamiki. Pojawia się również koncepcja poznania jako szczególny przypadek uniwersalnej funkcji pomiaru, który wyprzedza nowożytną ideę poznania *more geometrico*.

Podobnie jak dążenia nowożytnej filozofii neokantowskiej, dążenia Kuzańczyka koncentrowały się na poszukiwaniu właściwej metody refleksji, która pozwoli przejść od codziennych, nawet banalnych, obserwacji do ujęcia sensu i najwyższego pryncypium. Według Agnieszki Kijewskiej kluczowe dla Kuzańczyka jest przekonanie, że „uczona niewiedza ma swoje źródło

⁶⁴ Por. tamże, 148 i nast.

⁶⁵ Zob. tamże, 183 i nast.

⁶⁶ Tamże, 187.

w tym, iż dokładna prawda jest niepojmowalna⁶⁷. Pojęcie uczonej niewiedzy zakłada, że ludzkie poznanie, w sensie *coniectura*, jest ograniczone i polega na nieustannym zbliżaniu się do prawdy⁶⁸. W sposobie rozumienia prawdy jako wartości, do której poznający mają dążyć – mimo niemożliwości jej dokładnego poznania – Kuzańczyk zapowiada neokantowski sposób rozumienia poznania jako wiecznego dążenia do prawdy.

Podsumowując powyższe rozważania nad neokantowskim ujęciem filozofii renesansu, należy powiedzieć, że renesansowi humaniści, nie dostrzegając dostatecznych wyrazów humanizmu w średniowieczu (scholastyce), sięgali aż do antyku i zajęli się badaniem kultury klasycznej. W starożytności poszukiwali właśnie odpowiedzi na pytanie o człowieka, które po średniowieczu zogniskowanym prawie wyłącznie na Bogu powróciło ze zdwojoną siłą. Analogia do neokantyzmu jest jasna. Neokantyści po okresie filozofii poszukującej absolutu na fali zwrotu antyheglowskiego ponownie zwrócili się w kierunku Kantowskiego pytania o człowieka.

Dlatego trzeba też powiedzieć, że obecne badania historycznofilozoficzne wyraźnie pokazują, że neokantyzmu nie można ujmować w perspektywie jego ortodoksji i heterodoksji⁶⁹. Należy zauważyć, że perspektywa zaproponowana przez Józefa M. Bocheńskiego⁷⁰, zakładająca literalną wierność neokantyzmu wobec myśli Kanta, nie jest adekwatna i trzeba ją traktować jako projekcję jego formacji filozoficznej. Zasadniczo jednak stanowisko apologetyczne nie sprawdza się w myśli nowożytnej, gdyż jej specyfiką jest podejście krytyczne. Dlatego neokantyzm, z perspektywy historii filozofii, jawi się jako nurt heterodoksyjny, którego przedstawiciele często krytykują Kantowskie błędy, proponując skorygowane podejście. Odstępstwo od pełnej wierności wobec myśli Kanta nie stanowi o ułomności, lecz raczej powinno być traktowane jako wyraz oryginalnego stanowiska neokantystów wobec ówczesnych wyzwań.

⁶⁷ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. Ireneusz Kania (Kraków: Znak, 1997), 48–49.

⁶⁸ Zob. Agnieszka Kijewska, *Mikołaj Kuzańczyk* (Kraków: WAM, 2009), 49 i nast. Agnieszka Kijewska tłumaczy ten termin jako przypuszczenie, mniemanie lub prawdopodobieństwo.

⁶⁹ Zob. Noras, *Historia neokantyzmu*, 21.

⁷⁰ Zob. Józef Maria Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart* (Bern–München: Sammlung Dalp, 1951), 101–102.

Przed wszystkim jednak ujęcie neokantyzmu wymaga analizy tego nurtu w szerszym kontekście historycznofilozoficznym, który obejmuje zarówno wcześniejsze, równoległe, jak i późniejsze tendencje. Heglizm stanowił nurt wcześniejszy, filozofia życia rozwijała się równoległe, a filozofia egzystencji (postneokantyzm) reprezentuje późniejszy etap. Taki rozszerzony kontekst filozoficzny ukazuje nie tyle liniową hierarchię kolejnych nurtów w drodze do ostatecznej filozofii, ile raczej formacje myślowe równoległe współistniejące, które uczestniczą w różnych fazach toczącej się debaty filozoficznej.

W tym kontekście prekursorami danego nurtu filozoficznego są myśliciele, którzy wyprzedzają innych, inspirując i zapowiadając nowy kierunek. Kant jest takim prekursorem dla neokantystów. Wskazanie prekursorów jest istotne, ponieważ pozwala oszacować punkt wyjścia danej formacji filozoficznej i dokładniej zrozumieć, w jakim kierunku zmierzał dalszy rozwój jej myśli. Na uznanie zasługuje już podjęcie ambitnego wyzwania i utrzymanie filozoficznych refleksji na odpowiednio wysokim poziomie. Niemniej jednak istnieje ryzyko, że formacja w porównaniu z prekursorami może przejawiać regres. Wtedy należy odpowiedzieć na pytanie, czy ów rzekomy „regres” nie jest raczej usiłowaniem powrotu do pierwotnych pytań, czyli właśnie renesansem zapomnianych wartości i odnowieniem osiągniętego wcześniej poziomu refleksji.

Poszukiwanie historycznofilozoficznego znaczenia obejmuje także ujawnianie jego oryginalności, czyli unikalnych i wyróżniających cech. Istotnym elementem ujęcia znaczenia jest również jego wpływ na następców, którzy przejmują i rozwijają idee swoich poprzedników, co jest istotne w kontekście historii filozofii. Te relacje, w tym relacje mistrz–uczeń, mogą być analizowane jako przykłady różnych form filozoficznego oddziaływania, od bezpośredniego do pośredniego, a często także w odległym czasie, aż po nieświadome inspiracje wyrażane w kulturze potocznej, co dodatkowo podkreśla ich znaczenie w perspektywie historycznofilozoficznej⁷¹.

Kolejne spostrzeżenie odnosi się do specyfiki filozofii w czasach nowożytnych, kiedy właśnie rodzi się współczesna historiografia filozoficzna, prze-

⁷¹ Więcej na temat różnych stopni historycznofilozoficznych odniesień: Tomasz Kubalica, „Hermann Cohen i Ernst Cassirer w relacji mistrz–uczeń”, *Studia Philosophica Wratislaviensia* 14(3) (2019): 69–80.

łamując schemat statycznych, jednostronnych i często bezkrytycznych pochwał filozoficznych koncepcji. Dlatego w zakończeniu chciałbym postawić hipotezę, że rozwijająca się w okresie nowożytnym historia filozofii wyznacza sobie zadanie przedstawienia określonych stanowisk w sposób dynamiczny, wielostronny i krytyczny. Jestem przekonany, że dopiero takie podejście pozwala na refleksję nad pytaniem, czy warto powracać do konkretnych filozofii z przeszłości. Innymi słowy, różne neofilozofie stały się możliwe dopiero wraz z nowożytnym rozwojem refleksji historycznofilozoficznej.

Ujęcie neokantyzmu przez pryzmat filozofii renesansu pozwala na lepsze zrozumienie jego roli w kontekście współczesnej filozofii. Zgodnie z sugestią jednego z recenzentów artykułu można pokusić się o więcej porównań z innymi neofilozofiami, takimi jak neoheglizm, empiriokrytycyzm, pragmatyzm, fenomenologia, filozofia analityczna, które łączy zbliżone antymetafizyczne nastawienie (z wyjątkiem neoheglizmu) oraz postrzeganie poznania i wiedzy jako procesu ciągłego dążenia do prawdy. Musimy jednak zdawać sobie sprawę z ograniczeń objętościowych pojedynczego artykułu. Z tego względu należy zgodzić się z sugestiami recenzenta, że przedstawione ujęcie oferuje tylko punkt wyjścia do głębszego zrozumienia roli neokantyzmu oraz kontynuacji porównań w kolejnych publikacjach.

Bibliografia

- Bocheński Józef Maria. 1951. *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Bern–München: Sammlung Dalp.
- Cassirer Ernst. 1927. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Leipzig: Teubner.
- Fichte Johann Gottlieb. 2012. *Kilka wykładów o powołaniu uczzonego*, oprac. Józef Kallasz Szaniawski, przeł. Tomasz Kupś. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Gabriel Gottfried. 2007. *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*, przeł. Tomasz Kubalica. Kraków: WAM.
- Goethe Johann Wolfgang von. 1999. *Faust*, przeł. Adam Pomorski. Warszawa: Świat Książki.

- Hanuszkiewicz Wojciech. 2013. „Ontologiczne założenia Platońskiej teorii idei w ujęciu Hermanna Lotzego”. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 58: 195–212.
- Heis Jeremy. 2018. „Neo-Kantianism”. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta. Dostęp 7.04.2024. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/neo-kantianism/>.
- Kijewska Agnieszka. 2009. *Mikołaj Kuzańczyk*. Kraków: WAM.
- Kristeller Paul Oskar. 1988. „Humanism”. W: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, red. Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, Eckhard Kessler, Jill Kraye, 111–138. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kubalica Tomasz. 2009. „Stanowisko Immanuela Kanta wobec teorii odbicia”. *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 21: 59–69.
- Kubalica Tomasz. 2018. „Die Geschichte der Philosophie als Problemgeschichte”. W: *Wilhelm Windelband (1848–1915)*, red. Peter König, Oliver Schlaudt, 169–196. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kubalica Tomasz. 2019. „Hermann Cohen i Ernst Cassirer w relacji mistrz–uczeń”. *Studia Philosophica Wratislaviensia* 14(3): 69–80.
- Kubalica Tomasz. 2023. „Research on Neo-Kantianism as an Expression of Its Continuity”. Maszynopis złożony do publikacji.
- Large Duncan. 2018. „The Translation of Philosophical Texts”. W: *The Routledge Handbook of Translation and Philosophy*, red. J. Piers Rawling, Philip Wilson, 307–323. London: Routledge.
- Lembeck Karl-Heinz. 1994. *Platon in Marburg: Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Mikołaj z Kuzy. 1997. *O oświeczonej niewiedzy*, przeł. Ireneusz Kania. Kraków: Znak.
- Monfasani John. 2019. „George of Trebizond”. W: *Renaissance and Reformation*, red. John Monfasani. Oxford: Oxford University Press.
- Natorp Paul. 2016. *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Noras Andrzej J. 2002. „Teoria dwóch światów: Lask a Hartmann”. W: *Między kantyzmem a neokantyzmem*, red. Dariusz Kubok, 93–111. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Noras Andrzej J. 2007. „Platoński Teajtet według Paula Natorpa”. W: *Kolokwia Platońskie*, red. Artur Pacewicz, 172–177. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Noras Andrzej J. 2011. „Spór o metodę w filozofii przełomu XIX i XX wieku”. *Folia Philosophica* 29: 111–151.
- Noras Andrzej J. 2012. *Historia neokantyzmu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Noras Andrzej J. 2015. „Początki filozofii Cohena a problem psychologii”. *Kultura i Wartości* 13: 153–170.

- Olech Adam. 2001. *Psychologizm – antypsychologizm. W setną rocznicę wydania „Logische Untersuchungen” Edmunda Husserla*. Kraków: Aureus.
- Rickert Heinrich. 1932. *Goethes Faust. Die dramatische Einheit der Dichtung*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Sellars John. 2020. „Renaissance Humanism and Philosophy as a Way of Life”. *Metaphilosophy* 51(2–3): 226–243.
- Swieżawski Stefan. 1983. *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Swieżawski Stefan. 2005. *Zagadnienie historii filozofii*, wyd. 2. Warszawa: Semper.
- Tatarkiewicz Władysław. 1995. *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Windelband Wilhelm. 1902. *Platon*, przeł. Stanisław Bouffał. Warszawa: Wydawnictwo Przeglądu Filozoficznego.
- Windelband Wilhelm. 1915. „Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance”. W: Wilhelm Windelband, *Präludien*, t. 1, 191–212. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Windelband Wilhelm. 1920. *Platon. Mit Bildnis*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz).