

ANDRZEJ J. NORAS

## O badaniach recepcji filozofii Kanta

Próba odpowiedzi na pytanie o sens zajmowania się historią filozofii może być odczytana jako próba uwiarygodnienia swoich własnych poczynań. Dzieje się tak jedynie wtedy, kiedy ocena powyższa wynika z niezajomości historii filozofii i roli, jaka jej przypada w rozumieniu filozofii samej. Przeciwno takiemu, powierzchownemu, rozumieniu historii filozofii protestowałby sam Immanuel Kant, który na początku rozważań poświęconych dialektyce transcendentalnej w *Krytyce czystego rozumu* wyraża myśl przejętą później przez hermeneutów. „Zaznaczam tylko, że nie jest niczym niezwykłym, zarówno w prostej rozmowie, jak i w pismach, dzięki porównywaniu myśli, które pewien autor wypowiada o swym przedmiocie, rozumieć go nawet lepiej, niż on sam siebie rozumiał, nie określwszy dostatecznie swego pojęcia i wskutek tego czasami mówiąc, a także myśląc coś wbrew własnej intencji”<sup>1</sup>. Ta myśl Kanta jest niezwykle ważna ze względu na fakt stopniowego ujawniania się kontekstu odkrycia naukowego i właśnie z tej perspektywy zasadnie można mówić o tym, co znajduje się w tekście Nicolaiia Hartmanna poświęconym historii myśli filozoficznej, a co można określić mianem „prawa odkrywcy”. Hartmann stwierdza: „To, co »wiedzą« wielcy myśliciele i co podejmują w swojej »nauce«, rzadko jest identyczne z tym, co »widzą« bądź »odkrywają«. Niewielu odkrywców wie w pełni, co oni właściwie odkryli;

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 2, Warszawa 1957, s. 23 (A 314).

prawie wszyscy podzielają los Kolumba. Wiedzą to dopiero epigoni<sup>2</sup>. Jeden z najwybitniejszych uczniów Hegła, Karl Rosenkranz (1805–1879) spośród aforyzmów mistrza przytacza również taki: „Wielki człowiek skazuje ludzi na to, aby go wyjaśniali<sup>3</sup>. Ponad sto lat później, inny myśliciel z kręgu heglowskiego Hermann Glockner (1896–1979), jeden z najwybitniejszych reprezentantów neoheglizmu, mając na względzie słowa Rosenkranza, zauważa: „Należy powątpiewać w to, czy dawni hegliści posiadali już wystarczający dystans czasowy i osobisty do tego, aby móc »wyjaśnić« całą »wielkość« człowieka, którego osiągnięcie nie ulegało wątpliwości<sup>4</sup>”.

Należy wyrazić jeszcze inną kwestię. Jednym z istotnych elementów, który należałoby uwzględnić w kontekście recepcji filozofii wielkiego myśliciela jest ten, na który zwrócił uwagę Herbert Schnädelbach w tekście *Nasz nowy neokantyzm*. Podkreśla on w nim różnicę między filozofem a tym, który do niego nawiązuje, między „»-istą« a »neo-istą«”. W świetle uwyraźnionej przez Schnädelbacha różnicy zasadne jest pytanie o to, czy można postawić znak równości pomiędzy każdym typem filozofii oryginalnej a jej recepcją, między „»-izmem« a »neo-izmem«”? Sens tego pytania uwyraźnia się wówczas, gdy weźmie się pod uwagę zdanie Schnädelbacha, który podkreśla, że neokantyzm czy neoheglizm to kontynuacje kantyzmu i heglizmu, a więc w zasadzie są tym samym – odnowieniem filozofii wcześniejszej. „Tym, co odróżnia neokantyzm – pisze Schnädelbach – od ruchu kantowskiego połowy dziewiętnastego stulecia, tak samo jak neoheglizm od właściwego heglizmu, jest – porządkując problem – świadomość historyczna, doświadczenie przełamania tradycji w taki sposób, że »powrót do...!« ma szansę tylko jako »wyjście poza...!«<sup>5</sup>”. W przypisie odwołuje się Schnädelbach do dwóch neokantystów, a mianowicie do Wilhelma Windelbanda i Heinricha Rickerta. Pierwszy jest autorem słynnego hasła ukazującego twórczy charakter neokantyzmu, które kończy jeden z kilku akapitów przedmowy do wydania zbioru jego tekstów. Windelband w przedmowie do zbioru swoich tekstów pisze: „My wszyscy, którzy filozofujemy w dziewiętnastym wieku, jesteśmy uczniami Kanta. Ale nasz dzisiejszy »powrót« do niego nie powinien być tyl-

<sup>2</sup> N. Hartmann, *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, [w:] tenże, *Kleinere Schriften*, Bd. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Berlin 1957, s. 6.

<sup>3</sup> „Ein großer Mann verdammt die Menschen dazu, ihn zu expliciren.” K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin 1844, s. 555.

<sup>4</sup> H. Glockner, *Hegelrenaissance und Neuhegelianismus*, „Hegel-Studien”, 1969, Bd. 2, s. 285.

<sup>5</sup> H. Schnädelbach, *Nasz nowy neokantyzm*, przeł. A. J. Noras, „Folia Philosophica”, red. P. Łaciak, t. 24, Katowice 2006, s. 16.

ko odnowieniem historycznie uwarunkowanej postaci, w jakiej przedstawił on ideę filozofii krytycznej. Im mocniej ujmuje się antagonizm, jaki ujawnia się między różnymi motywami jego myślenia, tym bardziej znajduje się tam środki do opracowania problemów, które stworzył on swoimi rozwiązaniami problemów. **Zrozumieć Kanta – oznacza wykroczyć poza niego** [podkr. – A. J. N.]<sup>6</sup>. W drugim wypadku odwołuje się Schnädelbach do Rickerta, który powiedział, że reprezentanci neokantyzmu „dlatego, że powrócili do Kanta, zarazem znacznie posunęli do przodu filozofię naukową”<sup>7</sup>.

Na autorski charakter neokantyzmu zwraca również uwagę Harald Høffding (1843–1931), który zauważa: „W inteligentnym artykule *Was uns Kant sein kann* [...] Friedrich Paulsen próbuje określić znaczenie, jakie Kant może mieć dla naszych czasów. Znaczenie to nie polega na prostym podjęciu jego nauki, lecz na opracowaniu problemów w jego duchu. Stąd tak zwany *neokantyzm* nie oznacza żadnej zamkniętej w sobie szkoły, lecz dążenie do tego, aby pojęcia, którymi operujemy, poddać teoriopoznawczej weryfikacji”<sup>8</sup>. Tymczasem problem polega w dużej mierze na tym, że – jak pokazuje to Peter Hoeres – przynajmniej dwie kwestie komplikują problem recepcji w ramach nazwanych kierunków. Po pierwsze, wskazuje, że neoheglizm tym różni się od neokantyzmu, iż „Wykształcenie szkoły (*Schulbildung*), jak w wypadku neokantystów, nie doszło u neoheglistów do skutku, chociaż Hermann Glockner (1896–1979) poszukiwał porównania faz rozwoju neokantyzmu i neoheglizmu w trójfazowym schemacie – filologia, perspektywiczne przedstawienie, wykształcenie własnego systemu”<sup>9</sup>. Wtórzuje mu Heinrich Kleiner, który podkreśla: „Charakterystyczne dla niemieckiego

<sup>6</sup> W. Windelband, *Vorwort*, [w:] tenże, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. 4. verm. Aufl. Tübingen 1911, Bd. 1, s. IV.

<sup>7</sup> Schnädelbach odsyła do: H. Holzhey, *Neukantianismus*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, hrsg. von K. Gründer, Basel–Stuttgart 1984, s. 747 nn.

<sup>8</sup> H. Høffding, *Geschichte der neueren Philosophie. Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen*, Bd. 2, Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen ins Deutsche übersetzt von F. Bendixen, Leipzig 1896, s. 616. Høffding ma na myśli tekst F. Paulsen, *Was uns Kant sein kann? Eine Betrachtung zum Jubeljahr der Kritik der reinen Vernunft*, „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, hrsg. von R. Avenarius, 1881, Jg. 5, s. 1–96.

<sup>9</sup> „Eine Schulbildung wie bei den Neukantianern kam für den Neuhegelianismus nicht zustande, obgleich Hermann Glockner (1896–1979) die Entwicklungsphasen von Neukantianismus und Neuhegelianismus in einem Drei-Phasen-Schema – Philologie, perspektivische Darstellung, eigene Systembildung – zu parallelisieren suchte.” P. Hoeres, *Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Paderborn 2004, s. 61–62.

neoheglizmu jest to, że z coraz bardziej intensywnej rozprawy z Heglem wyniknęły jedynie małe przyczynki do systematycznego załatwienia, dalszego rozwoju bądź też nowego ukształtowania Heglowskiej filozofii, tak iż neoheglizm nie potrafił wykształcić żadnej podobnej do neokantyzmu formy szkoły<sup>10</sup>. Po drugie, odnosząc się do prawnika Ericha Kaufmanna (1880–1972), zauważa Hoeres: „U Kaufmanna neokantyzm i neoheglizm nie ukazują się już więcej jako powieść o kontynuacji, lecz jako wrogie filozofie”<sup>11</sup>.

Powrócić jednak trzeba do przytoczonego zdania Schnädelbacha, które samo w sobie może budzić kontrowersję, zwłaszcza wtedy, kiedy próbuje się porównać te dwa niezwykle ważne typy recepcji, a mianowicie neokantyzm i neoheglizm. Ponieważ już na pierwszy rzut oka widać stosunkowo wyraźnie, że chodzi tu o dwa odmienne odwołania się do wcześniejszych filozofów, o dwie rozmaite »neo-filozofie«, należałoby przyjrzeć się im bliżej. W tej sytuacji nie jest niczym nadzwyczajnym stwierdzenie, że skoro są to dwa odmienne typy recepcji, to problemem samym w sobie staje się recepcja jako taka. Pojawia się zatem pytanie o recepcję filozofii Kanta, skoro również Hegel może być postrzegany w kontekście filozofii pokantowskiej. Hegel jest więc w jakimś ogólnym sensie filozofem należącym do ruchu kantowskiego (*Kantbewegung*), chociaż oczywiście nikt go tak nie będzie rozpatrywać. Gottfried Martin (1901–1972) w swym wystąpieniu wygłoszonym podczas XII. Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego w roku 1958, wskazał na trzy okresy interpretacji Kanta, którymi są:

- 1) idealizm niemiecki,
- 2) neokantyzm,
- 3) ontologiczna interpretacja Kanta w teraźniejszości<sup>12</sup>.

W kontekście filozofii Hegla warto podkreślić, że kwestia nie jest jednoznaczna, co podkreśla już Gerhard Lehmann, który stwierdza: „Formuła »od Kanta do Hegla« – która powinna oznaczać, że jakby w j e d n y m ciągu myślowym z idealizmu krytycznego Kanta może się rozwinąć idealizm subiektywny (*Fichte*), idealizm obiektywny (*Schelling*) i idealizm absolutny

<sup>10</sup> H. Kleiner, *Neuhegelianismus*, [in:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6: Mo–O, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Basel 1984, s. 743.

<sup>11</sup> P. Hoeres, *Krieg der Philosophen...*, s. 61.

<sup>12</sup> G. Martin, *Die deutsche ontologische Kantinterpretation*, [w:] tenże, *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin 1961, s. 105–109. Szerzej na ten temat zob. A. J. Noras, *Recepcja filozofii Kanta*, [w:] *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. D. Bęben, A. J. Noras, Katowice 2011, s. 11–25.

(Hegel) – jest konstruktywistyczna i neoheglowska<sup>13</sup>. Z jednej strony znowu pojawia się tu neoheglizm, natomiast z drugiej strony – warto zaakcentować, że występują tu dwa typy recepcji, a mianowicie recepcja oparta na prymacie rozumu teoretycznego (mająca swe źródło w koncepcji Salomona Maimona) oraz drugi jej typ bazujący na prymacie rozumu praktycznego (Fichte). O ile jednak kwestia recepcji filozofii Kanta i Hegla jest znana, to inaczej nieco rzecz ma się z neofichteinizmem, który odgrywa istotną rolę w świetle neokantyzmu szkoły badeńskiej. Tymczasem, jak zauważa Ulrich Barth, historia neofichteinizmu nie została jeszcze napisana<sup>14</sup>. W tym kontekście odwołuje się Barth do Fritza Medicusa i jego ucznia Paula Tillicha. Fritz [Georg Adolf] Medicus, urodzony 23 kwietnia 1876 roku w Stadtlauringen niedaleko Schweinfurtu, a zmarły 12 stycznia 1956 roku w Zurychu, studiował teologię i filozofię na uniwersytetach w Jenie, Kilonii, Straßburgu – z tego powodu wskazuje się na jego związki ze szkołą badeńską, chociaż słuchał przede wszystkim wykładów Windelbanda – i Halle. W roku 1989 doktoryzował się w Jenie, natomiast w 1901 habilitował się w Halle. W latach 1911–1946 był profesorem w Eidgenössische Technische Hochschule w Zurychu (ETH Zürich). Z perspektywy neofichteinizmu ważny jest zarówno jako wydawca dzieł Fichtego, jak i autor rozpraw poświęconych autorowi teorii wiedzy.

Warto w tym kontekście wskazać również na kwestię, na którą zwraca uwagę Eduard von Hartmann, co spośród współczesnych badaczy akcentuje Kurt Walter Zeidler<sup>15</sup>. Oto bowiem mając na względzie rzecz samą w sobie Eduard von Hartmann wypowiada znaczącą kwestię, a mianowicie wskazuje na fakt, że wprawdzie Kant uznawał rzecz samą w sobie za niepoznawalną, to jednak nie kwestionował jej istnienia. Tymczasem takie ujęcie jest charakterystyczne dla Langego i Hermanna Cohena. To jednak zmienia diametralnie sytuację w stosunku do stanowiska Kanta, gdyż idzie o pojęcie dla jego filozofii fundamentalne<sup>16</sup>. „Jeśli rzecz sama w sobie (albo nie-Ja) – stwier-

<sup>13</sup> G. Lehmann, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*, Berlin 1953, s. 19.

<sup>14</sup> Zob. U. Barth, *Emanuel Hirschs Deutung der Religionsphilosophie Fichtes*, [w:] *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. von J. Stolzenberg, O.-P. Rudolph, Berlin 2010, s. 88.

<sup>15</sup> Zob. K. W. Zeidler, *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswald, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*, Bonn 1995, s. 21–22, przypis.

<sup>16</sup> Zob. E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924 oraz G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Berlin 1974.

dza von Hartmann – zostaje zdyskredytowana do czystego przedstawienia (tzn. do produktu Ja), to takiej teorii poznania nie można już więcej nazywać neokantyzmem, lecz trzeba ją nazywać neofichteanizmem. Lange nie czyni tego tylko dlatego, że chce utrwalić Schopenhauerowską syntezę subiektywnego idealizmu i materializmu i jak Schopenhauer nie może zgubić kontaktu z przyrodoznawstwem<sup>17</sup>.

Z jeszcze innej strony można na to popatrzeć w następujący sposób: szkoła marburska budowała swoją interpretację Kanta wokół pojęcia doświadczenia, a więc wokół *Krytyki czystego rozumu*, podczas gdy szkoła badeńska – co właśnie stanowi element jej neofichteanizmu – nawiązuje do gloryfikowanego przez Fichtego pojęcia wolności, a więc do *Krytyki praktycznego rozumu*. Pojawia się tu jednak problem Baucha, który jest uczniem badeńczyków i w tym sensie jest również reprezentantem szkoły badeńskiej, chociaż próbuje dokonać syntezy dwóch krytyk. W konsekwencji niezwykle ważna książka Baucha, w rozdziale czwartym stanowi próbę pokazania, że rozum teoretyczny i rozum praktyczny się uzupełniają, a nie wykluczają. Wskazuje na to już tytuł rozdziału, który brzmi: *Systematyczna jedność filozofii teoretycznej i praktycznej (Die systematische Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie)*<sup>18</sup>. Bauch nie jest więc twórcą nowego, eklektycznego nurtu neokantyzmu<sup>19</sup>, lecz – tak jak neokantyści badeńscy – jest kontynuatorem linii rozwojowej mającej swoje źródło w filozofii Fichtego, chociaż niektórzy interpretatorzy wskazują także na Friesa, który już w swym *System der Metaphysik* z roku 1824 wskazywał na znaczenie etyki Kanta i podkreślał, że w odniesieniu do tego wyższego porządku, do którego odnosi się etyka, chodzi o „prawo wartości albo celu”<sup>20</sup>.

Neofichteanizm jest ważny w kontekście szkoły badeńskiej, na co zwraca uwagę Andrzej Przyłębski, który akcentując szczególne znaczenie myśli Hermanna Lotzego dla Wilhelma Windelbanda pisze: „Dlatego też *Wertphilosophie*, tj. neokantyzm inspirowany przez Windelbanda i rozwijany przez

<sup>17</sup> E. von Hartmann, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*, Berlin 1877, s. 21–22.

<sup>18</sup> Zob. B. Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin–Leipzig 1917, s. 368–467.

<sup>19</sup> Zob. M. Szyszkowska, *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970, s. 28.

<sup>20</sup> J. F. Fries, *System der Metaphysik. Ein Lehrbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*, Heidelberg 1824, s. 60.

Rickerta, jest właściwie bardziej neofichteanizmem<sup>21</sup>. Warto jednocześnie zauważyć, że teza Przyłębskiego znajduje solidne wsparcie w pismach Martina Heideggera, a zwłaszcza w jego wczesnych wykładach z roku 1919, gdzie autor *Sein und Zeit* stwierdza: „Motywy Windelbanda interpretacji Kanta są zapośredniczone od Lotzego i pochodzą pierwotnie od Fichtego [...]. W ten sposób staje się zrozumiałe, dlaczego Fichte w transcendentalnej filozofii wartości odgrywa dominującą rolę, tak iż można ją wprost scharakteryzować jako neo-fichteanizm<sup>22</sup>. Tym bardziej, że odwołuje się Heidegger do Heinricha Rickerta, który Fichtego określił mianem „największego spośród wszystkich »kantystów«<sup>23</sup>. Heidegger jednak drąży temat dalej i stwierdza, że Windelband już w swojej habilitacji odnosił się do Fichtego i podkreślał znaczenie „motywu etycznego<sup>24</sup> w jego filozofii.

Interesujące jest zatem to, że Heidegger okazuje się niezwykle intrygującym przewodnikiem po filozofii szkoły badeńskiej, że występuje tu w podwójnej roli, a mianowicie ucznia neokantystów i historyka filozofii. Warto jednak pamiętać, że wkrótce okaże się, iż charakterystyczny dla tych wykładów obiektywizm w ocenie sytuacji filozofii zmieni się na niekorzyść neokantyzmu. Widać to już bardzo wyraźnie w trakcie debaty w Davos, którą toczył z Ernstem Cassirerem, wychodząc z założenia, że interpretacja *Krytyki czystego rozumu* musi mieć charakter metafizyczny. Tymczasem nie wolno zapominać, że w roku 1919 pisał: „Ale dopiero książka Cohena »Kantowska teoria doświadczenia« była tym dziełem, w którym jakby na nowo odkryty został właściwy sens Kantowskiej »Krytyki czystego rozumu«, dziełem, które ówczesnej świadomości filozoficznej przybliżyło ściśle i pierwotny sens metody transcendentalnej, tego, co transcendentalne w ogóle<sup>25</sup>. Trudno w tej sytuacji uznać, że Heideggerowska ewolucja wiedzy wprost od lektury *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*<sup>26</sup> Franza Brentana do *Sein und Zeit*. Milczeniem pomija się fakt, że Heidegger jest związany

<sup>21</sup> Zob. A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993, s. 14.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1999, s. 142–143.

<sup>23</sup> H. Rickert, *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Eine Säkularbetrachtung*, Berlin 1899, s. 30. Przedrukowane w: „Kant-Studien”, 1900, Bd. 4, s. 137–166 (tutaj: s. 166).

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, s. 143.

<sup>25</sup> Tamże, s. 141.

<sup>26</sup> F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau 1862.

z Fryburgiem Bryzgowijskim, a zatem atmosfera filozofii neokantowskiej nie jest mu obca oraz to, że przecież Heidegger nie dystansuje się od Kanta tak, jak czyni to Brentano, który – obok neoarystotelika Friedricha Adolfa Trendelenburga (1802–1872) – był największym przeciwnikiem Kanta w dziewiętnastym stuleciu. Jeśli w wypadku Trendelenburga negatywny stosunek do Kanta uwarunkowany jest odnowieniem Arystotelesa, to w odniesieniu do Brentana sprawa jest jeszcze prostsza (choć tylko z perspektywy dziewiętnastowiecznej) – Brentano jest katolikiem.

Krótką charakterystyka recepcji filozofii Kanta doprowadziła do ujawnienia poważnych perturbacji i do konieczności przemyślenia kilku ważnych kwestii dotyczących jej badania. Gottfried Martin, jak była już o tym mowa, wskazuje na trzy typy recepcji, a tymczasem już pierwszy z nich – idealizm niemiecki – ujawnia całą złożoność. Oto bowiem pojawia się tu dwóch wielkich myślicieli, którzy przecież z czasem sami doczekali się kontynuacji. Tym samym już tylko w obrębie pierwszego typu recepcji ujawnia się fichteanizm i heglizm, a odpowiednio do tego: neofichteanizm i neoheglizm. Co więcej, Wilhelm Windelband w swej mowie wygłoszonej w Heidelbergu w 1910 roku zwraca uwagę na konieczny charakter postępu filozofii i pisze: „Skoro filozofia po Kancie ze swą pracą pojęciową musiała się skierować na rozwój systemu rozumu, to w rzeczywistości dokonał się nieuchronny postęp, który prowadził od Kanta przez Fichtego i Schellinga do Hegła, a powtórzenie tego procesu w postępie filozofii najnowszej od neokantyzmu do neoheglizmu nie jest przypadkowe, lecz zawiera w sobie rzeczową konieczność”<sup>27</sup>.

Problem jednak polega na tym, że nie można tą samą miarą mierzyć neokantyzmu, neofichteanizmu czy też neoheglizmu. Jest to zasadne tym bardziej, że na pierwszy rzut oka można odnieść wrażenie, iż rację ma Andrzej Przyłębski, który konkluduje: „O tyle jednak, o ile fichteanizm jest bezkantyzmu nie do pomyślenia, nazwa »neokantyzm badeński« jest, jak sądzę, jak najbardziej usprawiedliwiona”<sup>28</sup>. Dwie kwestie trzeba tu odróżnić: bezwątpienia filozofia szkoły badeńskiej jest neofichteanizmem, a mimo to zasługuje na miano neokantyzmu. Wydaje się jednak, że powody, dla których szkoła badeńska zasługuje na miano szkoły neokantowskiej są jednak inne niż ten, że fichteanizm jest interpretacją kantyzmu. Przecież w gruncie rzeczy

<sup>27</sup> W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus*, [w:] tenże, *Präludien*, Bd. 1, s. 266. Por. K. Löwith, *Od Hegła do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 157.

<sup>28</sup> A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii*, s. 14.



heglizm też jest odmianą kantyztu. Wydaje się, że mimo wszystko jest to ślepa uliczka interpretacji, gdyż wówczas można zredukować całą filozofię do Platona.

Może zatem problem sprowadza się do tego, że przedrostek „neo” nie wszędzie znaczy to samo? Widać to bardzo wyraźnie już wówczas, kiedy przeczyta się wprowadzenie do bardzo ważnej książki słynnego reprezentanta neoheglizmu, wrocławianina Richarda Kronera (1884–1974), zatytułowanej *Von Kant bis Hegel*<sup>29</sup>. Kroner pisze: „Jeśli niegdyś Windelband powiedział: »zrozumieć Kanta oznacza wykroczyć poza niego«, to można także powiedzieć, zrozumieć Hegla oznacza, że poza niego absolutnie nie można już więcej wyjść”<sup>30</sup>. Oznacza to, że tytułowy przełom zawierałby się między rokiem 1883, kiedy Windelband wypowiedział znane słowa, a rokiem 1921, gdy Kroner publikuje pierwszy tom swego dzieła. Inna sprawa, że wydaje się, iż Kroner pozostaje tu w pewnej opozycji do innego reprezentanta neoheglizmu, jakim jest Georg Lasson (1862–1932), który w wykładzie wygłoszonym 20 października 1915 roku dla berlińskiego oddziału Kant-Gesellschaft stwierdził: „Między nią (filozofią Hegla – przyp. A. J. N.) a heglizmem winno się, a nawet trzeba wprowadzić takie rozróżnienie, jak między dziełem Kanta i kantyztu”<sup>31</sup>. Niemniej jednak dalsze słowa Lassona wykluczają możliwość postrzegania heglizmu analogicznie do tego, co jednak zwyczajowo wiąże się z kantyztu i neokantyztu. Pisze mianowicie Lasson: „H e g l i z m j e s t w s z e c h - s t r o n n i e z r e a l i z o w a n y m , d o p r o w a d z o n y m d o d o s k o n a ł o ś c i k a n t y z m e m”<sup>32</sup>, co wyklucza jakąkolwiek możliwość mówienia o analogii między neokantyztu a neoheglizmem.

Rewolucja w myśleniu nie kończy się zatem dlatego, że miejsce neokantyztu zajmuje neoheglizm, ale dlatego, że neoheglizm przedrostkowi „neo” nadaje zupełnie inne znaczenie niż to, które było obecne w neokantyztu. O ile bowiem zrozumieć Kanta oznaczało wyjść poza niego, o tyle zrozumieć Hegla – już nie. Rodzi się zatem adekwatne pytanie, na które z pewnością trudno jednoznacznie odpowiedzieć.

<sup>29</sup> R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Bd. 1: *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*, Bd. 2: *Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes*, Tübingen 1921–1924.

<sup>30</sup> „Wenn Windelband einmal sagt: »Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen«, so könnte man auch sagen, Hegel verstehen heißt einsehen, daß über ihn schlechterdings nicht mehr hinausgegangen werden kann.” R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Bd. 1, s. 6.

<sup>31</sup> G. Lasson, *Was heißt Hegelianismus*, Berlin 1916, s. 8.

<sup>32</sup> Tamże, s. 10.

## II

Za przykład elementu pokazującego problemy z recepcją danej filozofii niech posłuży motyw „zdechłego psa” obecny w filozofii Hegla, choć w pierwszym rzędzie dotyczący nie jego samego, lecz Spinozy. Trzeba motyw ten pokrótce przypomnieć, aby pokazać, w jakim stopniu dotyczy on kwestii recepcji określonej filozofii. Jedną z najbarwniejszych postaci tamtej epoki, Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), który – jak powszechnie wiadomo – nie był systematycznym filozofem, zwrócił się do Mosesa Mendelssohna (1729–1786) z pytaniem, czy wiadomo mu coś na temat spinozyzmu Lessinga? Rzecz działa się w roku 1783, dwa lata po śmierci Gottholda Ephraima Lessinga (1729–1781), a Jacobi napisał: „L e ß i n g s e y e i n S p i n o z i s t g e w e s e n”<sup>33</sup>. Jacobi powołuje się na Lessinga i pisze: „Ludzie mówią przecież ciągle o Spinozie, jak o zdechłym psie”<sup>34</sup>. Nie ma potrzeby przybliżania całego sporu, gdyż został on wyczerpująco przedstawiony przez profesorów Radosława Kuliniaka i Tomasza Małyszka we *Wprowadzeniu do tłumaczenia książki Do przyjaciół Lessinga*<sup>35</sup>.

Ten motyw podejmuje Hegel, który w *Wykładach z historii filozofii* przybliża całą sytuację i pisze: „W swym samozadowoleniu, przekonaniu, że zjedli wszystkie rozumy, w swym poczuciu wyższości – byli do głębi zdziwieni, że Lessing [...] chciał również coś wiedzieć i o tak »zdechłym psie«, jak Spinoza”<sup>36</sup>. Hegel odwołuje się tu do ludzi uważających się za przyjaciół Lessinga, a mianowicie [Christopha] Friedricha Nicolaia (1733–1811) oraz wspomnianego już Mendelssohna. Hegel jest tu usatysfakcjonowany w dwójnasób. Po pierwsze dlatego, że sam jest zaangażowany w restaurację spinozyzmu. Po drugie dlatego, że lubi wykazywać swoją wyższość nad innymi. W odniesieniu do pierwszego warto przytoczyć argumenty Schnädelbacha. Pisze on: „Lata dziewięćdziesiąte XVIII wieku weszły do historii filozofii jako epoka ponownej fascynacji filozofią Spinozy, kiedy to w *Deus sive natura* usiłowano pojąć jedność świata jako jedną substancję wszystkich rzeczy. Idealizm Fich-

<sup>33</sup> F. H. Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Neue vermehrte Ausgabe, Breslau 1789, s. 4 [Werke, Bd. 4, Abt. 1, s. 39].

<sup>34</sup> „Reden die Leute doch immer von Spinoza, wie von einem todten Hunde”. F. H. Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, s. 38 [Werke, Bd. 4, Abt. 1, s. 68].

<sup>35</sup> M. Medelssohn, *Do przyjaciół Lessinga*, wraz z „Przedmową” Johanna Jacoba Engela, przekład, wprowadzenie i opracowanie R. Kuliniak, T. Małyszka, Kraków 2006, s. 35–56.

<sup>36</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, t. 3, Warszawa 2002, s. 486.

tego i młodego Schellinga wypada interpretować jako próbę powtórzenia spinozizmu na podłożu, które przygotował Kant: na podstawie teorii samowiedzy, którą należałoby naturalnie oczyścić ze wszystkich elementów uznanych przez Fichtego za dogmatyczne i materialistyczne – przede wszystkim z myśli o pobudzeniu przez rzecz samą w sobie – aby teraz można było Ja podawać za *hén kai pân*<sup>37</sup>. Schnädelbach w przypisie odwołuje się właśnie do książki Jacobiego i podkreśla, że publikacja ta zainicjowała tzw. „spór o panteizm”. Hegel upiekł więc dwie pieczenie na jednym ogniu – uprawomocnił swoje stanowisko i zdeprecjonował swoich adwersarzy.

Wreszcie pojawia się tu Karol Marks, o którym Herbert Schnädelbach pisze, że „[...] w posłowniu do drugiego wydania *Kapitału* (1873) przyznaje się on otwarciu do Hegla, traktowanego w czasach napisania tego dzieła przez współczesnych Marksa jak »zdechłego psa« (*toten Hund*)<sup>38</sup>. I przytacza wypowiedź Marksa: „Właśnie dlatego jawnie uznawałem się za ucznia tego wielkiego myśliciela, a w rozdziale traktującym o teorii wartości kokietowałem nawet tu i ówdzie właściwym mu sposobem wyrażania się. Mistyfikacja, jakiej dialektyka uległa w rękach Hegla, bynajmniej nie zmienia tego faktu, że on właśnie pierwszy wyczerpująco i świadomie wyłożył jej ogólne formy ruchu. U niego stoi ona na głowie. Trzeba ją postawić na nogi, żeby wyłuskać racjonalne jądro z mistycznej skorupy (*rationellen Kern in der mystischen Hülle*)<sup>39</sup>. Schnädelbach podkreśla, że to miejsce stanowiło *locus classicus* interpretacji Hegla. Oznacza to, że taka figura myślowa „racjonalne jądro – mistyczna skorupa” była atrakcyjna również dlatego, że Marks nie przypisał mistyfikacji dialektyki Heglowi jako subiektywnego błędu, lecz „[...] rozumiał ją jako wynik obiektywnego, ugruntowanego w ideologii społeczeństwa burżuazyjnego odwrócenia rzeczywistych stosunków<sup>40</sup>. Podkreśla Schnädelbach zarazem, że wzorem była tutaj krytyka religii dokonana przez Feuerbacha. Właśnie w religii ludzie chodzą „na głowie”, produkt swojej własnej wyobraźni i myślenia mają za rzeczywistą podstawę rzeczywistości. Marks w dyskusji z Feuerbachem ten „odwrócony świat<sup>41</sup> Hegla sprowadził do od-

<sup>37</sup> H. Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie*, przeł. A. J. Noras, Warszawa 2006, s. 33–34.

<sup>38</sup> Tamże, s. 81.

<sup>39</sup> K. Marks, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, Warszawa 1979, s. 584. Andrzej Miś podkreśla, że *Kapitał* ma „Kantowski” podtytuł, który brzmi: *Krytyka ekonomii politycznej*. Zob. A. Miś, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 1995, s. 45.

<sup>40</sup> H. Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie*, s. 82.

<sup>41</sup> Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 1, Warszawa 1963, s. 183–184. Kołakowski podkreśla, że Marks krytykuje koncepcję religii Feuerbacha za to, że

wróconych stosunków społecznych, a tym samym krytykę religii rozszerzył do krytyki ideologii.

Z perspektywy historycznofilozoficznej kwestia jest ciekawa, gdyż najpierw Spinoza zostaje uznany za „zdechłego psa” przez Jacobiego (wspomina o tym Hegel), a później ten ostatni przez Marksa. Nie dziwi to, gdyż:

1) Jacobi tropi ateizm w każdej postaci, a więc również panteizm – zatem także każde odwołanie się do Spinozy są dla niego okazją do wykazania się.

2) Hegel pozostaje pod wpływem Spinozy, co przypomina Schnädelbach, który pisze: „Lata dziewięćdziesiąte XVIII wieku weszły do historii filozofii jako epoka ponownej fascynacji filozofią Spinozy, kiedy to w *Deus sive natura* usiłowano pojąć jedność świata jako jedną substancję wszystkich rzeczy. Idealizm Fichtego i młodego Schellinga wypada interpretować jako próbę powtórzenia spinozyzmu na podłożu, które przygotował Kant”<sup>42</sup>.

3) Marks jest zainteresowany filozofią Hegla, ale nie jest zainteresowany interpretacją tej filozofii w duchu religii chrześcijańskiej.

Tym, co łączy tych myślicieli jest wskazanie na filozofa nieobecnego – najpierw wskazanie na Spinozę, nieobecnego w czasach Kanta, a potem Hegla – nieobecnego po swojej śmierci. Dla historyka filozofii stanowi to argument do zbadania przyczyn tego faktu, wyjaśnienia związanych z tym okoliczności. Innymi słowy, winien się raczej cieszyć okresową nieobecnością doktryny danego filozofa, gdyż stanowi ona istotny asumpt do badań recepcji.

### III

Podsumowując, można i należy stwierdzić, że problem recepcji jest wiecznym zadaniem badań historycznofilozoficznych, co znajduje potwierdzenie we wzajemnie się warunkujących elementach, którymi są:

- 1) wzrastający dystans między analizowanymi filozofiami a czasami obecnymi,
- 2) rozszerzający się kontekst historyczny, ujawniający się w związku z narastającym dystansem.

To wystarczy do sensownego podjęcia tematu samej recepcji.

---

„[...] sprowadza świat religijny do jego ziemskiej podstawy”. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, cz. 1, Poznań 2000, s. 170.

<sup>42</sup> H. Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie*, s. 33–34.

## Bibliografia

- Adickes E., *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924.
- Barth U., *Emanuel Hirschs Deutung der Religionaphilosophie Fichtes*, [w:] *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. von J. Stolzenberg, O.-P. Rudolph, Berlin 2010.
- Bauch B., *Immanuel Kant*, Berlin–Leipzig 1917.
- Brentano F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau 1862.
- Fries J. F., *System der Metaphysik. Ein Lehrbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*, Heidelberg 1824.
- H. Glockner, *Hegelrenaissance und Neuhegelianismus*, „Hegel-Studien”, 1969, Bd. 2.
- Hartmann N., *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, [w:] *tenze, Kleinere Schriften*, Bd. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Berlin 1957.
- Hartmann von E., *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*, Berlin 1877.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 1, Warszawa 1963.
- Hegel G. W. F., *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, t. 3, Warszawa 2002.
- Heidegger M., *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1999.
- Hoeres P., *Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Paderborn 2004.
- Holzhey H., *Neukantianismus*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, hrsg. von K. Gründer, Basel-Stuttgart 1984.
- Höffding H., *Geschichte der neueren Philosophie. Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen*, Bd. 2, Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen ins Deutsche übersetzt von F. Bendixen, Leipzig 1896.
- Jacobi F. H., *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Neue vermehrte Ausgabe, Breslau 1789.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 2, Warszawa 1957.
- Kleiner H., *Neuhegelianismus*, [in:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6: *Mo–O*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Basel 1984.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, cz. 1, Poznań 2000.
- Kroner R., *Von Kant bis Hegel*, Bd. 1: *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*, Bd. 2: *Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes*, Tübingen 1921–1924.
- Lasson G., *Was heißt Hegelianismus*, Berlin 1916.
- Lehmann G., *Geschichte der Philosophie*, Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*, Berlin 1953.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001.

- Marks K., *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, Warszawa 1979.
- Martin G., *Die deutsche ontologische Kantinterpretation*, [w:] tenże, *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin 1961.
- Medelssohn M., *Do przyjaciół Lessinga*, wraz z „Przedmową” Johanna Jacoba Engela, przekład, wprowadzenie i opracowanie R. Kuliniak, T. Małyśzek, Kraków 2006.
- Miś A., *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 1995.
- Noras A. J., *Recepcja filozofii Kanta*, [w:] *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. D. Bęben, A. J. Noras, Katowice 2011.
- Paulsen F., *Was uns Kant sein kann? Eine Betrachtung zum Jubeljahr der Kritik der reinen Vernunft*, „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, hrsg. von R. Avenarius, 1881, Jg. 5.
- Prauss G., *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Berlin 1974.
- Przyłębski A., *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993.
- Rickert H., *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Eine Säkularbe-trachtung*, Berlin 1899.
- Rosenkranz K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin 1844.
- Schnädelbach H., *Hegel. Wprowadzenie*, przeł. A. J. Noras, Warszawa 2006.
- Schnädelbach H., *Nasz nowy neokantyzm*, przeł. A. J. Noras, „Folia Philosophica”, red. P. Łaciak, t. 24, Katowice 2006.
- Szyszkowska M., *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970.
- Windelband W., *Vorwort*, [w:] tenże, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. 4. verm. Aufl., Bd. 1, Tübingen 1911.
- Zeidler K. W., *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswald, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*, Bonn 1995.

## Abstract

### The Reception Studies of Kant's Philosophy

The article is trying to present reception not as such, but as a problem which reception is for historian of philosophy. It is clearly visible in the process of formation on neo-Kantianism, which programme distance themselves from any orthodoxy. As a consequence there is a need of treating a neo-philosophy as original and one-off phenomenon and not a renewal of old philosophy. As an example can serve a dead dog motif present at Hegel and Jacobi related to Spinoza.

Key words: Kant's philosophy, neo-Kantianism, history of philosophy, polish philosophy