TOMASZ KUBALICA
ORCID: 0000-0001-7585-7138
Uniwersytet Śląski

Hermann Cohen i Ernst Cassirer w relacji mistrz–uczeń

Hermann Cohen and Ernst Cassirer in the Master–Disciple Relationship of Authority

Abstract: The aim of the paper is to analyze the relationship between the authority of the master and the disciple occurring between the two main representatives of the Neo-Kantianism of the Marburg School, Hermann Cohen and Ernst Cassirer. The analysis is based on the pragmatic-logical model of authority developed by Józef M. Bocheński within the framework of his logic of authority in application to research on the basic relations taking place in the history of philosophy. The purpose of the analysis is to verify the hypothesis of the existence of the master–disciple authority relationship between the mentioned representatives of the school and to explain its logical consequences of the basis of historical-philosophical research of this particular philosophical formation.

Keywords: Hermann Cohen, Ernst Cassirer, Leonard Nelson, authority, master–disciple, critical method

Historyków filozofii interesują podstawowe fakty dotyczące życia, pracy i poglądów określonych filozofów, wypracowane przez nich pojęcia i idee, postawione pytania i udzielone odpowiedzi, a niekiedy również ocena ich filozoficznego wpływu. Przedstawiane przez historię filozofii bogactwo różnych historyczno-kulturowych treści ujmowanych przez historiografię stanowi samo w sobie zagadnienie przed-

miotu historii filozofii¹. Obejmuje ono złożone i szerokie spektrum od zwykłych faktów biograficznych i bibliograficznych, aż do złożonych zagadnień doksograficznych. Ta złożona materia historii filozofii skłania do postawienia pytania o sposób jej uporządkowania w metodologicznie spójną całość, na które próbuję znaleźć odpowiedź w niniejszym tekście.

W przedłożonym artykule podejmuję próbę przedstawienia historii filozofii jako historii zaistniałych w przeszłości filozoficznych relacji opartych na podstawowym modelu intelektualnego oddziaływania filozoficznego autorytetu, znanym jako relacja mistrz–uczeń. Do uporządkowania tych relacji pragnę zastosować opracowaną przez Józefa M. Bocheńskiego logikę autorytetu². Podstawową hipotezą jest uznanie, że opisana przez Bocheńskiego relacja autorytetu epistemicznego pozwala wyjaśnić na gruncie semiotycznej (logicznej) pragmatyki elementarne związki zachodzące w historii filozofii między podstawowymi osobami w narracji historyczno-filozoficznej. Celem podjętych rozważań jest egzemplifikacja i weryfikacja wypracowanego przez Bocheńskiego modelu autorytetu. Z tego powodu w tekście znajdują się konieczne odwołania do jego pracy.

Celem artykułu jest weryfikacja przyjętej hipotezy i jej logicznych konsekwencji przez odniesienie do historyczno-filozoficznych badań konkretnych relacji zachodzących w ramach formacji filozoficznej, jaką stanowiła neokantowska szkoła marburska. Dobór próby uwarunkowany jest stanem historyczno-filozoficznych analiz dotyczących wymienionych filozofów oraz wspomnianej formacji historyczno-filozoficznej w istniejącej literaturze naukowej. Dzięki temu analiza znanych wewnętrznych relacji autorytetu, czyli stosunków zachodzących w tej szkole między głównym przedstawicielem tej szkoły Hermannem Cohenem a Ernstem Cassirerem stanowi wystarczającą bogatą podstawę do wyciągania wniosków w odniesieniu do pojęcia autorytetu filozoficznego. Dla doboru próby istotne było również to, że szkoła ma w pewnym sensie zamknięty katalog reprezentantów wyznaczony przez miejsce i czas jej występowania, czyli Marburg w latach 1876–1912. Na tej podstawie można przyjąć, że ilość możliwych relacji pozostaje skończona i możliwa do przeanalizowania. Dlatego uważam, że szczegółowe zbadanie wymienionej relacji mistrz–uczeń w ramach tej formacji pozwala na ekstrapolacje przydatne w metodologii historii filozofii.

Niebagatelne jest również znaczenie dla badań nad autorytetem, które pokazuje rozgłos, jaki osiągnął psychosocjologiczny eksperyment Stanleya Milgrama z lat 1961–1963, dotyczący posłuszeństwa wobec tak zwanych autorytetów³. Przeprowadzony przez Milgrama eksperyment wykazał dużą podatność ludzi na bezkrytyczne podporządkowanie się wskazanym autorytetom, tak że w jego niektórych wariantach nawet 93% badanych osób odgrywających rolę „nauczycieli” zastosowa-

¹ S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, wyd. 2, Warszawa 2005.

² J.M. Bocheński, *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*, Freiburg 1974. Zob. J.M. Bocheński, *Co to jest autorytet?*, [w:] *Logika i filozofia: wybór pism*, tłum. J. Parys, Warszawa 1993, s. 187–324. Polski przekład pracy Bocheńskiego został oparty na francuskim tłumaczeniu oryginału niemieckiego i zawiera liczne błędy translatorskie i redakcyjne.

³ S. Milgram, *Behavioral Study of Obedience*, „The Journal of Abnormal and Social Psychology” (67), nr 4, 1963, s. 371–378.

ło najsilniejsze impulsy w stosunku do osób pełniących funkcję „uczniów”. W tym miejscu warto wspomnieć o zasadniczych wątpliwościach, które są związane z logicznymi założeniami eksperymentu Milgrama — sposobu rozumienia autorytetu, którym pod względem pragmatyczno-logicznym wcale nie był „nauczyciel”, lecz podstawiony na potrzeby badań „eksperymentator”. Należy zauważyć, że zachodzi tutaj pomieszczenie dwóch podstawowych rodzajów autorytetów: autorytetu epistemicznego i autorytetu deontycznego, które zostały bardzo wyraźnie rozróżnione właśnie przez Bocheńskiego. Wątpliwości dotyczą również tego, czy w ramach eksperymentu nie doszło do błędu logicznego pomieszania znaczeń pojęć nauczyciela i tresera. Logiczno-filozoficzna refleksja nad eksperymentem Milgrama ujawnia zasadnicze braki filozoficzne w podanym zakresie. Chociaż niniejszy artykuł nie przedstawia badań w tak szerokiej psychospołecznej perspektywie, to jednak podejmuje filozoficzne pytanie o pojęcie autorytetu, które jest istotne ze względu na społeczne aspekty nauki.

Na początek kilka słów na temat związku między Cohenem a Cassirerem. Ernst Alfred Cassirer uchodzi za najwybitniejszego ucznia szkoły marburskiej i podobnie jak Hermann Cohen miał żydowskie pochodzenie⁴. Do Marburga skierowały młodego Cassirera kręte drogi życia studenckiego. Pierwsze studia prawnicze, a potem filozoficzne podjął on po maturze zdanej w Berlinie, później przeniósł się do Lipska i Heidelbergu, by powrócić do Berlina. Znalazłszy się ponownie w Berlinie, uczęszczał na wykłady Georga Simmla o filozofii Kanta. To Simmel zainspirował Cassirera do studiów nad pracami Cohena. Z jego powodu przeniósł się on w 1896 roku do Marburga, by tam 19 lipca 1899 roku doktoryzować się na podstawie pracy *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*⁵ pod kierunkiem Cohena i Paula Natorpa.

Można powiedzieć, że interesujący nas związek mistrz–uczeń ukształtował się między Cohenem i Cassirerem w okresie marburskim przypadającym na lata 1896–1899. W tej relacji mamy osobę wyróżniającą się spośród innych najwyższym stopniem wiedzy lub umiejętności w określonej dziedzinie. Ta osoba stała się w odniesieniu do ucznia autorytetem i wzorem do naśladowania ze względu na posiadane zalety oraz cnoty. Tak rozumiane pojęcie mistrza stanowi jeden z dwóch składników w parze pojęciowej mistrz i uczeń, w ten sposób, że pojęcie mistrza znajduje dopełnienie w pojęciu ucznia i na odwrót. Trudno zakwestionować, że do takiego związku doszło w relacji między omawianymi filozofami. Istotne jest jednak, co z tego wynika.

Interesujący nas marburski mistrz stanowi autorytet epistemiczny w sensie najbardziej zbliżonym w twierdzeniu 5.1:

P jest autorytetem epistemicznym dla A w dziedzinie D wtedy i tylko wtedy, gdy A w zasadzie uznaje za prawdziwe każde zdanie, które mu zostało zakomunikowane przez P w sposób twierdzący, a które należy do dziedziny D⁶.

⁴ A.J. Noras, *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012, s. 596–597.

⁵ E. Cassirer, *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Marburg*, Marburg 1899.

⁶ J.M. Bocheński, *Co to jest autorytet?...*, s. 240.

Tak rozumiany autorytet mistrza nie jest jednak ani absolutny, ani bezwzględny, gdyż ogranicza go dziedzina, w której jest kompetentny. Osoba będąca autorytetem traci ten przymiot, gdy wyraża oczywiste fałszy, czyli traci epistemiczne kompetencje do autorytarnego wypowiedzania się na dany temat. W tym kontekście należy jednak za Bocheńskim odróżnić autorytet od kompetencji:

Kompetencja, mianowicie, to stosunek dwuczłonowy między podmiotem a dziedziną; ktoś jest np. kompetentny w mikrobiologii, w tym znaczeniu jego kompetencja jest więc absolutna i nie pozostaje w żadnym stosunku do przedmiotu autorytetu⁷.

W przeciwieństwie do kompetencji autorytet jest relacją trójczłonową. Istotne jest również zaufanie ucznia do mistrza, które wynika z jego prawdomówności. Bocheński trafnie zauważa, że w relacji autorytetu epistemicznego kłamca nie może być autorytetem dla ucznia. Prawdomówność tym bardziej obowiązuje mistrza.

Związek Cassirera i Cohena pokazuje, że relacja mistrz–uczeń jest relacją bezpośrednią, co oznacza między innymi, że nie można jej delegować na podstawie swoistego aktu mianowania delegata tak jak to ma miejsce w przypadku autorytetu człowieka, który ma władzę i ma prawo wydawać polecenia, czyli autorytetu deontycznego. Autorytet mistrza ma zatem inny charakter niż autorytet deontyczny. W przypadku relacji mistrz–uczeń, uczeń musi świadomie i bezpośrednio zaakceptować swojego mistrza jako mistrza i autorytet. Idąc dalej, należy wyciągnąć wniosek, że mistrz — oprócz autorytetu epistemicznego — musi mieć autorytet innego rodzaju niż autorytet deontyczny, ten rodzaj autorytetu chciałbym określić mianem autorytetu aksjologicznego.

Cohen zasłużył sobie na zaufanie Cassirera swoją kompetencją i prawdomównością. Autorytet mistrza nie był jednak absolutny i w miarę swojego rozwoju Cassirer dorównywał kompetencjami swojemu mistrzowi, co formalnie potwierdza jego doktorat i habilitacja. Mimo to pozostał on wierny wyznawanym przez mistrza wartościom i w tym sensie można powiedzieć, że autorytet epistemiczny pozostał dla niego autorytetem aksjologicznym, to znaczy kierował się w swym życiu akademickimi wartościami wyznawanymi przez mistrza.

Za namową Cohena Cassirer podjął w roku 1906 pracę naukową na Uniwersytecie Berlińskim w charakterze docenta prywatnego. W Berlinie podejmował też ze zmiennym skutkiem starania o uzyskanie habilitacji. Cassirer rozwijał dalej naukową współpracę z Cohenem w ramach pracy nad wspólną edycją pism Kanta⁸. Seria ukazywała się najpierw w latach 1912–1923 w berlińskim wydawnictwie Brunona Cassirera (1872–1941), który był dalekim kuzynem Ernsta.

Przechodząc od aspektów biograficznych i bibliograficznych do treści interesującej nas relacji mistrz–uczeń, Andrzej J. Noras określa Cassirera mianem „wiernego ucznia Hermanna Cohena”⁹ ze względu na to, że jego fundamentalnym filozoficznym problemem jest również problem poznania przede wszystkim w ujęciu historycznym. Cassirer wpisuje się tym samym wiernie w filozofię szkoły marburskiej,

⁷ *Ibidem*, s. 242.

⁸ I. Kant, *Immanuel Kants Werke*, 11 Bd., Berlin 1921. Nad tą edycją pracowali również Artur Buchenau, Otto Buekem, Albert Görland, Benzion Kellermann i Otto Schöndörffer.

⁹ A.J. Noras, *Historia neokantyzmu...*, s. 601.

a podobne podejście reprezentowali również Paul Natorp, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth i Władysław Tatarkiewicz. Sam Cassirer mocno podkreśla w swej mowie pogrzebowej zarówno relację „mistrzowską”, jak i przyjacielską:

Strumień serdeczności, który emanował z niego przełamał wszystkie tamy konwencji, usunął wszelkie bariery zewnętrzne, przeszedł przez wszystkie dystanse i wszelkie kontrasty, jakie istniały między młodym człowiekiem a dojrzałym mężczyzną, pomiędzy mistrzem a uczniem — aż w końcu relacja między nauczycielem a uczniem przeszła czysto i całkowicie w najgłębszą i najbardziej intymną przyjaźń — w przyjaźń, która istniała przez ponad dwadzieścia lat i która przez cały ten czas nigdy nie uległa zmianie, nigdy nawet chwilowemu zakłóceniu¹⁰.

Oczywiście w interesującej nas relacji między Cohenem i Cassirerem znajdziemy zarówno homologie, jak i heterologie. Oba uznają oni za punkt wyjścia filozofii fakt nauki rozumiany matematycznie w duchu neokantyzmu marburskiego. W tym zakresie Cassirer rozwija naukę mistrza i dodaje, że początki takiego podejścia do filozofii należy wiązać z Kartezjuszem, o czym pisze w swym doktoracie. Ta innowacja Cassirera nie stanowi zasadniczego odstępstwa od myśli mistrza, lecz jej konsekwentne rozwinięcie, które można określić mianem homologicznej heterologii. Wspólną płaszczyzną porozumienia w prezentowanej relacji jest filozofia Kanta, która mocno podkreśla wewnętrzny związek myślenia filozoficznego i naukowego. Niezależnie od rozbieżności na gruncie neokantyzmu marburskiego idea ścisłego związku nauki i filozofii stanowi podstawową cechę charakteryzującą nie tylko ten rodzaj neokantyzmu.

Wspólne nawiązanie do filozofii Kanta nie oznacza jednak braku rozbieżności, a Cassirerowska kontynuacja nie jest ortodoksyjna, lecz heterodoksyjna. Cassirer podkreśla w duchu szkoły marburskiej, że do istoty filozofii Kanta nie należy pojęcie „Ja” w jego odniesieniu do zewnętrznych przedmiotów, gdyż najistotniejsza jest logiczna struktura doświadczenia¹¹. Jak zauważa Andrzej J. Noras, gdy jednak Cassirer dostrzega konieczność zastosowania funkcjonalnych odniesień w analizie rzeczywistości, odchodzi od myśli Cohena¹². Stanowisko Cassirera wynika z rozróżnienia dwóch sposobów myślenia logicznego: logiki substancji i logiki funkcji, przy czym pojęcie substancji uznaje za nieskuteczne ze względu na niedoskonałość abstrakcji tego pojęcia. W przeciwieństwie do abstrakcji, która jest zbyt jednostronna, należy — uznaje on — oprzeć się na pojęciu funkcji powiązanym z różnymi funkcjami kategorialnymi. Krytyka abstrakcji stopniowo prowadzi Cassirera do krytyki stanowiska Cohena. Tak dzieje się w filozofii matematyki, gdy za pomocą pojęcia

¹⁰ „Der Strom von Herzlichkeit, der von ihm ausgingt durchbrach alle Dämme der Konvention, er beseitigte alle äußerlichen Schranken, er ging über allen Abstand und alle Gegensätze hinweg, die zwischen dem Jüngling und dem gereiften Mann, zwischen dem Meister und dem Schüler bestanden — bis schließlich das Verhältnis vom Lehrer zum Schüler sich rein und völlig auflöste in das tiefste und innigste Freundschaftsverhältnis — in eine Freundschaft, die durch mehr als zwanzig Jahre bestanden hat, und die in dieser ganzen Zeit niemals eine Änderung, niemals eine auch nur vorübergehende Trübung erfahren hat.” — E. Cassirer, *Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918*, [w:] H. Cohen: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, A. Görland, E. Cassirer (hrsg.), Bd. 1, b.d., s. X [cytaty, o ile nie zaznaczono inaczej, w tłumaczeniu autora].

¹¹ Zob. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 2, Berlin 1922, s. 662.

¹² Por. A.J. Noras, *Historia neokantyzmu*, s. 602 n.

funkcji opisuje jej przedmiot, czyli liczbę, która w jego ujęciu nie odpowiada rzeczy lub jej stanowi, lecz relacji między nimi, tak że relacje są ważniejsze niż człony tych relacji¹³. Krytyka abstrakcji prowadzi Cassirera do odrzucenia teorii odbicia (*Abbildtheorie*). Do podobnego wniosku dochodził również Cohen, choć inną drogą. Odrzucają oni rozumienie poznania jako pasywnego odzwierciedlania rzeczywistości: przedmioty nie są odtwarzane przez nasze poznanie, lecz w pewnym sensie wytwarzane w prawdziwym poznaniu. Trafnie wyraża tę kwestię Bolesław Andrzejewski: „Prawda przestaje być obrazem rzeczy i staje się wyrazem funkcji”¹⁴.

Następstwem „przewrotu kopernikańskiego” Kanta jest dla Cassirera uznanie, że poznawczej aktywności rozumu nie da się zredukować do receptywnego i w istocie pasywnego odtwarzania rzeczy istniejących same w sobie. Kantowska „rzecz sama w sobie” nie stanowi dla niego ukrytego dla naszych zmysłów substratu doświadczenia, lecz jest — marburskim — pojęciem granicznym. Poznanie nie jest powtarzaniem za rzeczywistością, lecz do pewnego stopnia kreatywnym przekształcaniem i przeformowywaniem treści dostarczonych człowiekowi z zewnątrz. Cassirer przedstawia to następująco:

Zgodnie z ujęciem krytycznym, przedmiot nie jest absolutnym prawzorem (*Urbild*), któremu mniej lub bardziej odpowiadają nasze zmysłowe przedstawienia jako odwzorowania, lecz jest „pojęciem, w odniesieniu do którego nasze przedstawienia posiadają syntetyczną jedność”¹⁵.

W ten sposób zgodność sądu z rzeczą jako wyznacznik jego prawdziwości zostaje sprowadzona do zgodności z kryterium wewnętrznej harmonii poznania (koherencja). Tak wyglądają konsekwencje marburskiego relacjonizmu oraz aprioryzmu w wydaniu Cassirera.

Odrzucenie teorii odbicia ma istotne konsekwencje dla całej filozofii Cassirera, w tym również dla jego koncepcji języka¹⁶. Jeżeli pojęcia nie odzwierciedlają przedmiotów, to muszą być symbolami stanowiącymi punkt orientacyjny dla zorganizowanego powiązania zmiennych wrażeń¹⁷. Tak rozumiany symbol stanowi jedynie formę, którą człowiek wypełnia różnorodną treścią. Symbole wyrażają formę uporządkowania konieczną w rozwoju człowieka od najprostszych elementów podstawowych do coraz bardziej złożonych. W ten sposób klasyczna teoria abstrakcji staje się Cassirerowską filozofią form symbolicznych.

Heterodoksyjny rozwój filozofii Cassirera wynika wprawdzie z filozoficznych niedostatków neokantyzmu marburskiego, ale dokonuje się w ramach marburskiego transcendentalizmu. Na tej podstawie należy stwierdzić, że homologiczna heterologia, albo inaczej mówiąc, heterodoksja Cassirera ma charakter ograniczony, to znaczy mieści się w ramach doktryny marburskiej, nie jest odejściem od niej, lecz jej twórczym rozwinięciem.

¹³ Zob. B. Andrzejewski, *Animal symbolicum: Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Poznań 1980, s. 34.

¹⁴ *Ibidem*, s. 38.

¹⁵ E. Cassirer, *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty 2006, s. 61.

¹⁶ Zob. W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, Warszawa 2011, s. 425–426.

¹⁷ Zob. B. Andrzejewski, *Animal symbolicum...*, s. 39.

Szczególnie wyraźnie Cassirer dał się poznać jako uczeń Cohena w ramach sporu z Leonardem Nelsonem, gdy w pracy *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes“* (1906) przedstawił obronę filozofii mistrza, a konkretnie jego rozprawy *Logik der reinen Erkenntnis* (1902)¹⁸. Ostre zarzuty Nelsona ukazały się pierwotnie w jego recenzji Cohenowskiej *Logik der reinen Erkenntnis*¹⁹, a także później w pracach takich jak *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie* (1904) oraz *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker* (1905)²⁰. Sam Cohen nie odpowiedział wprost na krytykę Nelsona. Jednak Cassirer sformułował wiele argumentów przeciwko stanowisku Nelsona, a w szczególności zakwestionował Kantowski charakter jego filozofii, zarzucając mu błędne rozumienie metody krytycznej. W tym kontekście Cassirer wysunął następujące oskarżenie przeciwko Nelsonowi:

Jego styl charakteryzuje gusta, z którymi jego filozofia rzekomo walczy. To nie w spokojnej i obiektywnej dyskusji wyjaśnia nam podstawy doktryny Friesa, lecz ustawicznie rozprasza się przez polemiczne wycieczki i ogłasza patetyczne twierdzenia lub ataki. Sposób, w jaki Nelson stara się rozprawić z przeciwnikami poglądu Friesa, może jedynie służyć dezorientacji, a nie wyjaśnieniu, rzeczywistego przedmiotu sporu. Nigdzie nie daje on jasnego i podsumowującego opisu ich poglądów; przerywa swoją prezentację raz po raz z szyderczymi głosami i marginaliami²¹.

Ta wymiana zdań pomiędzy Nelsonem i Cassirerem może być traktowana jako debata, w której starły się wizje filozofii prezentowane przez dwa różne kierunki neokantyzmu: przez szkołę marburską i nową szkołę Friesa.

Wspomniana recenzja Nelsona dotyczyła sposobu rozumienia logiki przez Cohena²². Nelson wyraził w niej wprost swój negatywny stosunek — nie siląc się na-

¹⁸ E. Cassirer, *Der kritische Idealismus und die Philosophie des »gesunden Menschenverstandes«*, [w:] *Philosophische Arbeiten*, H. Cohen, P. Natorp (hrsg.), Bd. 1/1, Giessen 1906; H. Cohen, *System der Philosophie. Teil 1: Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902; Zob. T. Kubalica, *Leonard Nelson and Metaphysical Knowledge against the Neo-Kantian Background*, „Diametros” 52 (2017), s. 91 n.

¹⁹ L. Nelson, *Hermann Cohen: System der Philosophie. 1. Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, „Göttingische gelehrte Anzeigen” 8 (1905), s. 610–630; L. Nelson, *Rezension von Hermann Cohen: System der Philosophie. 1. Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, [w:] *idem, Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 1973, s. 1–27. Zob. H. Holzhey, *Einleitung*, [w:] H. Cohen, *Werke*, Bd. 6, Hildesheim-Zürich-New York 2005, s. XVIII–XX.

²⁰ L. Nelson, *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie: Ein Kapitel aus der Methodenlehre*, Göttingen 1904; L. Nelson, *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie: Ein Kapitel aus der Methodenlehre*, [w:] *idem, Gesammelte Schriften in neun Bänden: Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*, Bd. 1, Hamburg 1970, s. 9–78; L. Nelson, *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*, Göttingen 1905.

²¹ „Sein Stil trägt überall dem Tagesgeschmack Rechnung, den seine Philosophie zu bekämpfen behauptet. Nicht in ruhiger und sachlicher Erörterung werden die Grundlagen der Fries’schen Lehre vor uns klargelegt, sondern immer wieder lenkt die Betrachtung zu polemischen Exkursen ab und ergeht sich in pathetischen Beteuerungen oder Angriffen. Die Art, in der Nelson die Gegner der Fries’schen Auffassung abzufertigen sucht, kann nur zur Verwirrung, nicht zur Klärung des eigentlichen Streitpunktes dienen. Nirgends gönnt er ihnen eine klare und zusammenfassende Darstellung ihrer Ansicht; immer von neuem unterbricht er sein Referat mit höhnischen Glossen und Zwischenbemerkungen”. E. Cassirer, *Der kritische Idealismus...*, s. 4.

²² L. Nelson, *Rezension von Hermann Cohen...*, s. 3.

wet na iluzję bezstronności — i oskarżył Cohena o myślenie mistyczne²³. Pomimo, a może właśnie z powodu zasadniczego podobieństwa obu neokantyzmów (marburskiego i neofriesjańskiego) w zakresie uznania fundamentalnej roli matematyki, kwestionuje on sposób rozumienia metody infiniistycznej, zarzucając Cohenowi mistycyzm²⁴. Nelson negatywnie ocenia Cohenowską logikę czystego poznania z powodu rzekomej nieścisłości w przyjętym rozumieniu pojęcia nieskończenie małej wielkości:

Pogląd autora [Cohena – T.K.] sprowadza się do tego, że nieskończenie małe powinno mieć nie tylko niezależne znaczenie i istnienie, ale że nawet polega na nim pryncypium źródła i wytwarzania dla tego, co skończone²⁵.

Zdaniem Nelsona Cohen przyjął takie rozumienie pojęcia nieskończenie małego, które w istotny sposób odbiega od jego matematycznego znaczenia, przypisując mu wręcz realną egzystencję. Na poparcie swych przekonań Nelson cytuje rzekome wypowiedzi z pracy Cohena, których jednak nie można znaleźć w tekście źródłowym. Dlatego bardzo trudno jest zaakceptować przekonanie wyrażone przez Nelsona o realistycznej koncepcji nieskończoności Cohena. Takie stanowisko nie jest również zgodne z duchem idealistycznej szkoły marburskiej. Nawet jeżeli Cohen rozważał problem realności liczby, nie oznacza to, iż był przekonany do takiego ujęcia²⁶. Cohen opisał tylko pewien kierunek myślenia, przyjmowany przez empiryzm jako główną zasadę epistemologii. Błędna interpretacja Nelsona przede wszystkim ujawnia brak życzliwego nastawienia z jego strony²⁷.

Te i inne zarzuty skłoniły Nelsona do wniosku, że Cohen, rozwijając system Kanta „powrócił do ontologii dogmatycznej”. Prawdziwe źródła konfliktu ujawniają się gdy Nelson pisze²⁸:

Możemy jednak z odwagą stwierdzić, że tak bardzo wychwalany „neokantyzm” COHENA i jego rzekoma „rekonstrukcja systemu Kantowskiego” od początku opiera się na dość niejasnej koncepcji metody Kantowskiej i stanowi powtórzenie nieporozumień przejętych już przez REINHOLDA i FICHTEGO. Nie należy się zatem dziwić, jeśli ten rzekomy kantyzm, podobnie jak w przypadku FICHTEGO, może w końcu doprowadzić jedynie do odnowienia przedkantowskiej ontologii²⁹.

²³ T. Kubalica, *Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie. Leonard Nelsons Kritik an der Erkenntnistheorie unter besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, (Polish Contemporary Philosophy and Philosophical Humanities 9), Frankfurt a. Main 2017, s. 101–102, <http://dx.doi.org/10.3726/b10702>.

²⁴ Zob. L. Nelson, *Rezension von Hermann Cohen...*, s. 12.

²⁵ „Die eigene Ansicht des Verfassers [Cohens — T.K.] läuft darauf hinaus, daß dem Unendlichkleinen nicht nur eine selbständige Bedeutung und Existenz zukommen soll, sondern daß in ihm sogar das Ursprungs- und Erzeugungsprinzip für das Endliche liegt.” *Ibidem*, s. 13.

²⁶ *Ibidem*, s. 112.

²⁷ Zob. W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, s. 137.

²⁸ T. Kubalica, *Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie...*, s. 103–104.

²⁹ „Soviel können wir indessen dreist behaupten: das der vielgepriesene »Neukantianismus« COHENS und seine angebliche »Rekonstruktion des Kantischen Systems« sich von Anfang an auf eine durchaus unklare Auffassung der Kantischen Methode gründet und die Wiederholung eines schon von REINHOLD und FICHTE übernommenen Mißverständnisses darstellt, und daß es daher nicht zu verwundern ist, wenn dieser vermeintliche Kantianismus eben wie derjenige FICHTES schließlich nur wieder zur Erneuerung der vorkantischen Ontologie führen kann” — L. Nelson, *Rezension von Hermann Cohen...*, s. 25–26.

Właściwą przyczyną sporu jest jednak odmienność tradycji neokantyzmu. Mamy do czynienia z konfrontacją spadkobierców tradycji Friesa z rzekomymi kontynuatorami Reinholda i Fichtego.

Jednak zasadnicza różnica między Nelsonem i Cassirerem polega na zrozumieniu krytycznej metody filozofii³⁰. Według Nelsona metoda ta musi zakładać metodę regresywną. Chodzi o dotarcie do filozoficznych pryncypiów *in abstracto*, które są często nieświadomie zakładane w obecnych sądach i ocenach. W ujęciu Nelsona jest to abstrahowanie, które jednak nie jest dowodem w sensie ścisłym, lecz przeciwnie przejściem od wniosków do przesłanek, ujawniającym zasady, na których się opierają nasze przekonania³¹. Dowieść coś oznacza wykazać na drodze wnioskowania, że dane twierdzenie jest poprawne na podstawie przyjętej zasady.

W swoim rozumieniu metody regresywnej Nelson odwołuje się do pojęcia nienaocznego poznania bezpośredniego, które ma stanowić podstawę nie tylko metafizycznych sądów filozofii³²:

W konsekwencji istnieje bezpośrednie poznanie o charakterze nienaocnym, która stanowi podstawę naszych metafizycznych sądów. Nazywamy to bezpośrednim poznaniem czystego rozumu. [...] Przyczyna wszelkiego myślenia tkwi w bezpośrednim poznaniu, a prawda wszystkich sądów polega na tym, że zgadzają się one z tym bezpośrednim poznaniem³³.

Bezpośrednie poznanie nienaoczne stanowi dla Nelsona niekwestionowalne źródło poznania pewnego i prawdziwego, gdyż wszystkie błędy i wątpliwości należą do refleksji, będącej poznaniem pośrednim, i dlatego nie mogą dotyczyć poznania bezpośredniego. Zasada bezpośredniego poznania nienaocznego stała się obiektem zastrzeżeń Cassirera, gdyż w jego ocenie wprowadza ona bezkrytyczny, a nawet dogmatyczny składnik do filozofii:

Ale jak dotąd uważaliśmy, że filozofia, a w szczególności krytyka poznania, ma za zadanie zastąpić ślepą wiarę uzasadnieniem pryncypiów, że ma ona pokazać nie tylko faktyczne empiryczne zastosowanie zasad logicznych, ale także ich konieczność i obiektywne obowiązywanie. Teraz widzimy, że ten właśnie pogląd jest uprzedzeniem, które wciąż oddala nas od bezstronnego uznania „punktu widzenia” Nelsona³⁴.

Według Cassirera podstawowym zadaniem filozofii krytycznej jest uzasadnienie wszystkich zasad, na których opiera się filozofia. W jego ocenie dopuszczenie przez Nelsona pryncypium bezpośredniego poznania nienaocznego stanowiło przejaw dogmatyzmu.

³⁰ Zob. T. Kubalica, *Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie...*, s. 92 n.

³¹ L. Nelson, *Die kritische Methode...*, s. 12.

³² Zob. T. Kubalica, *Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie...*, s. 97 n.

³³ L. Nelson, *Die kritische Methode...*, s. 23.

³⁴ „Aber wir waren bisher der Meinung, daß die Philosophie, daß insbesondere die Erkenntnistheorie die Aufgabe hätte, an Stelle des blinden Glaubens die Rechtfertigung der Prinzipien zu setzen, daß sie nicht nur die tatsächliche empirische Anwendung der logischen Grundsätze aufzuweisen, sondern auch deren Notwendigkeit und objektive Gültigkeit darzutun hätte. Jetzt sehen wir, daß ebendiese Ansicht das Vorurteil ist, das uns von der unbefangenen Würdigung des Nelsonschen »Standpunktes« noch trennt.” E. Cassirer, *Der kritische Idealismus und die Philosophie des »gesunden Menschenverstandes«* (1906), [w:] *idem, Aufsätze und kleine Schriften (1902–1921), Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. 9, Darmstadt 2004, s. 9–10.

Zarzut złego rozumienia krytycyzmu stał się przedmiotem Cassirerowskiej konfrontacji z Nelsonem ze względu na to, że został postawiony przez tego ostatniego już w recenzji Cohenowskiej *Kants Theorie der Erfahrung*³⁵. Nelson rewanzował się zarzutem, że na gruncie antypsychologizmu szkoły marburskiej nie można odróżnić dedukcji transcendentальной od dowodu. Zarzut Nelsona ma również podstawowy charakter, gdyż odnosi się do jego zdaniem właściwego rozumienia filozofii krytycznej. Przyjęcie przez marburczyków, że transcendentalne badanie podstawy możliwości poznania apriorycznego może być tylko *a priori*, jest w jego ujęciu niekrytyczne, gdyż myli psychologiczne przyczyny krytyki z logicznymi racjami systemu. Nelson stawia pytanie o możliwość takiej koncepcji poznania *a priori*, która nie znajduje żadnego oparcia w poznaniu bezpośrednim, co z kolei stanowiło punkt odniesienia zastrzeżeń Cassirera, który jako zdeklarowany następca szkoły marburskiej, poczuł się w obowiązku obrony założeń filozoficznych swego środowiska.

Innym niewątpliwym dowodem przywiązania Cassirera do Cohena jest nawiązanie do jego koncepcji źródła jako naczelnego pryncypium, któremu podporządkowane są struktury pojęciowe aktywności kulturowej człowieka³⁶. Dla Helmuta Holzheya Cohenowska *Logika czystego poznania* jest nauką o źródle poznania w czystym myśleniu³⁷. Czystość poznania oznacza, że ma ono swe źródło w myśleniu nie tylko jako koniecznym początku myślenia, lecz w towarzyszącym mu pryncypium źródła: „Wszelkie czyste poznania muszą być odmianami pryncypium źródła”³⁸. Pryncypium źródła ma określać nasze myślenie na początku i na końcu, tak jak źródło (*arche*) w filozofii presokratejskiej jest zarówno przyczyną, jak i celem wszelkiej filozofii. Niezależnie od różnic³⁹, można powiedzieć, że Cassirer rozwinął Cohenowską koncepcję źródła, stosując ją do wszelkich form ludzkiej racjonalności i nadał jej filozoficznokulturowy wymiar.

Omówiony przykład wspólnoty myśli filozoficznej pomiędzy Cohenem i Cassirerem chciałbym usytuować na czterostopniowej skali form działalności filozoficznej. Obejmuje ona stopnie wspólnoty myśli od jednomyślnej sekty począwszy, poprzez grupę ulegającą wpływowi żyjącego autorytetu oraz związek świadomych kontynuatorów i naśladowców, na nieświadomym powielaniu filozoficznych przekonań kończąc⁴⁰. Z pewnością formacja filozoficzna szkoły marburskiej, a w szczególności związek filozoficzny mistrza i ucznia zachodzący między Cohenem i Cassirerem, nie ma monolitycznego charakteru sekty. Omawiany związek jest bliższy

³⁵ Zob. L. Nelson, *Die kritische Methode...*, s. 43; H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. Auf., Berlin 1885, s. 294; zob. T. Kubalica, *Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie...*, s. 99 n.

³⁶ Zob. W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, s. 430 n.; A. Musioł, *Aprioryczny wymiar filozofii kultury w perspektywie nowego humanizmu Ernsta Cassirera*, „Folia Philosophica” 27 (2009), s. 179–193.

³⁷ Zob. H. Holzhey, *Cohen und Natorp. Ursprung und Einheit. Die Geschichte der »Marburger Schule« als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Bd. 1, Basel-Stuttgart 1986, s. 175.

³⁸ „Alle reinen Erkenntnisse müssen Abwandlungen des Principis des Ursprungs sein” — H. Cohen, *System der philosophie...*, s. 33.

³⁹ Zob. M. Ferrari, *Ernst Cassirer — Stationen einer philosophischen Biographie. Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*, Hamburg-Meiner Verlag 2003, s. 183 n.

⁴⁰ Zob. T. Kubalica, *Różne znaczenia szkoły w filozofii a neokantyzm Leonarda Nelsona*, „Folia Philosophica” (33) 2015, s. 55 n.

wspólnocie drugiego stopnia charakterystycznej dla szkoły filozoficznej, takiej jak Akademia za życia Platona lub *Likejon* w czasach Arystotelesa, gdyż mamy tu do czynienia z wpływem żyjącego mistrza na swojego ucznia (zasadniczo ukształtował się on w latach 1896–1918), aczkolwiek wpływ ten był podtrzymywany przez Cassirera również po śmierci Cohena (w 1918 roku). Niemniej jednak neokantyzm jako taki, zarówno w węższym, jak i szerszym znaczeniu, stanowi ruch filozoficzny dopiero trzeciego stopnia, to znaczy jest formacją świadomych kontynuatorów problematyki filozoficznej zawartej w myśli Kanta, którego okres życia nie pokrywa się z okresami życia neokantystów. Chociaż również Cohen i Cassirer jako neokantyści świadomie, ale i krytycznie nawiązują do filozofii Kanta, a Cassirer wręcz wyjątkowo autoidentyfikuje się z samym neokantyzmem, to jednak istotniejszy jest tutaj ich wzajemny związek odpowiadający drugiemu stopniowi wspólnoty formacji filozoficznej, który mimo żywej obecności mistrza charakteryzuje się równie dużym stopniem niezależności, co relacja Kant – przedstawiciele szkoły marburskiej.

Bibliografia

- Andrzejewski B., *Animal symbolicum: Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Poznań 1980.
- Bocheński J.M., *Co to jest autorytet?*, [w:] *idem, Logika i filozofia: wybór pism*, tłum. J. Parys, Warszawa 1993, s. 187–324.
- Bocheński J.M., *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*, Freiburg 1974.
- Cassirer E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin 1922.
- Cassirer E., *Der kritische Idealismus und die Philosophie des »gesunden Menschenverstandes«*, [w:] *Philosophische Arbeiten*, H. Cohen, P. Natorp (hrsg.), Giessen 1906.
- Cassirer E., *Der kritische Idealismus und die Philosophie des »gesunden Menschenverstandes« (1906)*, [w:] *idem, Aufsätze und kleine Schriften (1902–1921), Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Darmstadt 2004, IX, s. 3–36.
- Cassirer E., *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Facultät der Universität Marburg*, Marburg 1899.
- Cassirer E., *Hermann Cohen. Worte Gesprochen an Seinem Grabe Am 7. April 1918*, [w:] *H. Cohen: Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, A. Görland, E. Cassirer (hrsg.), Bd. I, IX–XVI.
- Cassirer E., *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, tłum. P. Parzutowicz, Kęty 2006.
- Cohen H., *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. Auf., Berlin 1885.
- Cohen H., *System der Philosophie. Theil 1: Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902.
- Ferrari M., *Ernst Cassirer — Stationen einer Philosophischen Biographie. Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*, Hamburg 2003.
- Geldsetzer L., Hübener W., Haubold S., *„Problemgeschichte“*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (hrsg.), Basel 1989, Bd. VII, 1410–17, DOI:10.24894/HWPh.5368.

- Hanuszkiewicz W., *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, Warszawa 2011.
- Holzhey H., *Cohen und Natorp. Ursprung und Einheit. Die Geschichte der »Marburger Schule« als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Basel-Stuttgart 1986.
- Holzhey H., *Einleitung*, [w:] H. Cohen, *Werke*, Bd. 6, Hildesheim-Zürich-New York 2005.
- Kant I., *Immanuel Kants Werke*, 11 Bände, Berlin 1921.
- Kubalica T., *Leonard Nelson and Metaphysical Knowledge against the Neo-Kantian Background*, „Diametros” 52 (2017), s. 64–80, <https://doi.org/10.13153/diam.52.2017.1059>.
- Kubalica T., *Różne znaczenia szkoły w filozofii a neokantyzm Leonarda Nelsona*, „Folia Philosophica” 33 (2015), s. 51–70.
- Kubalica T., *Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie. Leonard Nelsons Kritik an der Erkenntnistheorie unter besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, (Polish Contemporary Philosophy and Philosophical Humanities, 9), Frankfurt a. Main 2017, s. 1774, <http://dx.doi.org/10.3726/b10702>.
- Milgram S., *Behavioral Study of Obedience*, „The Journal of Abnormal and Social Psychology” 67 (1963), s. 371–78.
- Musiół A., *Aprioryczny wymiar filozofii kultury w perspektywie nowego humanizmu Ernsta Cassirera*, „Folia Philosophica” 27 (2009), s. 179–93.
- Nelson L., *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie: Ein Kapitel aus der Methodenlehre*, (Sonderdruck aus den ‘Abhandlungen der Fries’schen Schule’), Göttingen 1904.
- Nelson L., *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie: Ein Kapitel aus der Methodenlehre*, [w:] idem, *Gesammelte Schriften in neun Bänden: Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*, Bd. I, Hamburg 1970, s. 9–78.
- Nelson L., *Hermann Cohen: System der Philosophie. 1. Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, „Göttingische Gelehrte Anzeigen” 167 (1905), s. 610–30.
- Nelson L., *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*, Göttingen 1905.
- Nelson L., *Rezension von Hermann Cohen: System der Philosophie. 1. Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, [w:] idem, *Gesammelte Schriften in neun Bänden*, Bd. II, Hamburg 1973, s. 1–27.
- Noras A.J., *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012.
- Swieżawski S., *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 2005.