

Folia Philosophica

vol. 47



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Folia Philosophica

47

Redaktor / Editor
Dariusz Kubok

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2022

Rada Redakcyjna / Editorial Board

Dariusz Kubok (Redaktor naczelny / Editor-in-Chief), **Tomasz Kubalica** (Zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor), **Marta Ples-Bęben** (Sekretarz redakcji / Editorial Secretary), **Alicja Pietras**, **Piotr Machura**, **Matúš Porubjak** (Slovakia), **Viorel Vizureanu** (Romania).

Rada Doradcza / Advisory Board

Wojciech Kaute (filozofia polityki / history of philosophy), Tomasz Kubalica (historia filozofii / history of philosophy), Piotr Łaciak (epistemologia / epistemology), Maria Popczyk (estetyka / aesthetics), Krzysztof Szymanek (logika / logic), Danuta Słęczek-Czakon (etyka / ethics).

Rada Programowa / Program Council

Heinrich Badura (Universität für Musik und darstellende Kunst Wien, Austria), Gerhard Banse (Karlsruher Institut für Technologie, Germany), Stanisław Borzym (Polska Akademia Nauk, Warsaw, Poland), Christoph Demmerling (Friedrich-Schiller-Universität, Jena, Germany), Jan Hartman (Uniwersytet Jagielloński, Cracow, Poland), Adam Jonkisz (Akademia Ignatianum, Cracow, Poland), Andrzej Kiepas (Politechnika Śląska, Gliwice, Poland), Jerzy Kopania (Uniwersytet w Białymstoku, Poland), Christian Krijnen (Vrije Universiteit, Amsterdam, Netherlands), Nicanor Ursua Lezaun (Universidad del País Vasco, San Sebastián, Spain), Iwona Lorenc (Uniwersytet Warszawski, Poland), Leon Miodoński (Uniwersytet Wrocławski, Poland), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warsaw, Poland), Jan Štěpán (Univerzita Palackého, Olomouc, Czech Republic), Ulrich Wollner (Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, Slovakia), Jan Zouhar (Masarykova Univerzita, Brno, Czech Republic).

Zespół Recenzentów / Board of Referees

Iwona Alechnowicz-Skrzypek (Uniwersytet Opolski, Poland), Bolesław Andrzejewski (Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poland), Pavel Fobel (Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, Slovakia), Adam Jonkisz (Akademia Ignatianum, Poland), Agnieszka Kijewska (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Poland), Leszek Kopciuch (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Poland), Jan Krokos (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Poland), Radosław Kuliniak (Uniwersytet Wrocławski, Poland), Anna Latawiec (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Poland), Vladimír Leško (Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Slovakia), Marek Maciejczak (Politechnika Warszawska, Poland), Artur Mordka (Uniwersytet Rzeszowski, Poland), Marek Papuziński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Poland), Zlatica Plašienková (Univerzita Komenského v Bratislave, Slovakia), Sławomir Raube (Uniwersytet w Białymstoku, Poland), Marek Rembierz (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Poland), Piotr Świercz (Akademia Ignatianum, Poland), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński, Poland), Włodzimierz Tyburski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Poland), Ryszard Wiśniewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Poland), Ulrich Wollner (Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, Slovakia), Kazimierz Wolsza (Uniwersytet Opolski, Poland).

Spis treści

Wprowadzenie (*Dariusz Kubok*)

Wspomnienia

Rozmowy o filozofii katolickiej. Wspomnienie o Profesorze Głombiku (*Kazimierz Wolsza*)

Czesław Głombik – ostatni prawdziwy profesor historii filozofii (*Radosław Kuliniak*)

Nasze konferencje w Koszycach (*Radosław Kuliniak*)

Wspomnienia o Profesorze Andrzeju J. Norasie (*teksty przygotował do druku Tomasz Kubalica*)

Artykuły

Kazimierz Wolsza: Myśl filozoficzna górnośląskich duchownych w opracowaniach Czesława Głombika

Tomasz Mróz: Władysław Tatarkiewicz w pracach Czesława Głombika

Iwona Alechnowicz-Skrzypek: Szerokie gościńce i zapomniane szlaki historii filozofii w badaniach filozoficznych Andrzeja J. Norasa

Christian Krijnen: Geltungsnoematische Struktur als Formalismus: Werner Flachs *Negation und Andersheit heute*

Andrzej J. Noras: Die Neue Fries'sche Schule versus Neukantianismus (*Redaktion des Textes, Literaturverzeichnis, Zusammenfassung, Schlüsselwörter und Anmerkungen zum Autor von Tomasz Kubalica*)

Andrzej J. Noras: Mała ojczyzna i duża książka (*redakcja tekstu, bibliografia, abstrakt, słowa kluczowe i nota o autorze Tomasz Kubalica*)

Table of Contents

Introduction (*Dariusz Kubok*)

Memories

Conversations on Catholic Philosophy: In Memory of Professor Głombik
(*Kazimierz Wolsza*)

Professor Czesław Głombik – the Last Genuine Historian of Philosophy
(*Radosław Kuliniak*)

Our Conferences in Košice (*Radosław Kuliniak*)

In Memory of the Late Professor Andrzej J. Noras (*texts prepared for printing by Tomasz Kubalica*)

Papers

Kazimierz Wolsza: The Philosophical Thought of Upper Silesian Clergy in the Works of Czesław Głombik

Tomasz Mróz: Władysław Tatarkiewicz in the Works of Czesław Głombik

Iwona Alechnowicz-Skrzypek: Broad Roads and Forgotten Trails of the History of Philosophy in the Philosophical Research of Andrzej J. Noras

Christian Krijnen: Noematic Validity Structure as Formalism: Werner Flach's *Negation und Andersheit* Today

Andrzej J. Noras: The New Friesian School and neo-Kantianism (*editorial, bibliography, abstract, keywords and note about the author Tomasz Kubalica*)

Andrzej J. Noras: A Small Homeland and a Large Book (*editorial, bibliography, abstract, keywords and note about the author Tomasz Kubalica*)



Wprowadzenie

W ostatnim czasie środowisko filozoficzne w Katowicach musiało sobie poradzić z odejściem dwóch profesorów, którzy stanowili o jego wyjątkowości i znaczeniu. Odeszli od nas w ciągu półtora roku Profesor Czesław Głombik i Jego następca na stanowisku kierownika Zakładu Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Profesor Andrzej J. Noras. Pożegnaliśmy Ich jednak w kolejności odwrotnej do pełnienia tej funkcji, odwrotnej niż czasowo ujęta relacja: mistrz – uczeń. Najpierw, w grudniu 2020, zmarł Profesor Andrzej J. Noras, a w maju 2022 roku – Profesor Czesław Głombik.

Niniejszy numer czasopisma „Folia Philosophica” chcemy poświęcić pamięci obu Profesorów. Pamięć – jak wiadomo – manifestuje się na wiele sposobów i rozpina pomiędzy wspomnieniem szczegółów a syntetycznym opracowaniem. Czasami pamięć pozwala nam na nowo uporządkować fakty, nierzadko poznanie tego, co ktoś ma w pamięci, odsłania nową perspektywę, zdarza się też, że pamięć płata nam figle. Nie ulega jednak wątpliwości, że pamięć ma moc sprawczą – utrzymywania ludzi, zdarzeń, poglądów w bliskości, na podorędziu. Ludzie, których pamiętamy, stają się w ten sposób naszymi towarzyszami, naszymi punktami odniesienia, a nawet naszymi rozmówcami. Cały czas są z nami.

Siedzimy w pokoju 327 na trzecim piętrze budynku naszego Wydziału. Nienagannie ubrany Profesor Głombik wita się ze wszystkimi, wygłasza kilka zdań z niepowtarzalną mieszaniną patosu i humoru. Rozmawiamy o filozofii, o uniwersytecie, o ważnych głupotach. Profesor Noras stoi przy oknie i kwituje dyskusję rozbajającym dowcipem.


Oto jedna ze ścieżek pamięci, ale są oczywiście inne. Niektóre z nich można znaleźć w tym numerze naszego czasopisma. Czytelnicy przeczytają tutaj zarówno osobiste wspomnienia o obu Filozofach, analizy wybranych

wąteków Ich twórczości, dwa niepublikowane dotąd teksty Profesora Norasa oraz artykuł Chistiana Krijnena dotyczący zagadnień poruszanych na seminariach Zakładu Profesorów Głombika i Norasa.

Nasza jednostkowa pamięć stanowi naszą prywatną literaturę, ale pamięć wspólna pozwala tworzyć nadal i na nowo dzieło ludzi, których nie możemy zapomnieć.

Dariusz Kubok

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0003-3360-9667>

Wspomnienia



Rozmowy o filozofii katolickiej Wspomnienie o Profesorze Głombiku

Na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, studiując filozofię w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego w Nysie, zetknąłem się po raz pierwszy z publikacjami Profesora Czesława Głombika na temat myśli ks. Martina Grabmanna. Były to monografie *Metafizyka kultury* oraz *Martin Grabmann i polska filozofia katolicka*. Zainteresowała mnie nie tylko postać ks. Martina Grabmanna, wcześniej mi nieznaną, lecz także używany przez Profesora Głombika zwrot „filozofia katolicka”. Uczęszczałem wówczas na filozoficzne seminarium dyplomowe prowadzone przez ks. Ryszarda Kijowskiego (1931–2013), który powrócił z kilkuletniego pobytu na Uniwersytecie Wiedeńskim zafascynowany myślą Martina Heideggera. Heidegger wykluczał możliwość istnienia filozofii chrześcijańskiej i sprzeciwiał się funkcjonowaniu wyznaniowych katedr filozoficznych na państwowych uniwersytetach. Sprawy dotyczące stanowiska Heideggera i innych autorów w sporze o istnienie filozofii chrześcijańskiej (w tym katolickiej) były przez nas omawiane na seminarium ks. Kijowskiego. Zaproponowałem wówczas, że przedstawię do dyskusji pojęcie „filozofia katolicka”, używane przez Profesora Głombika, odwołując się głównie do pracy *Martin Grabmann i polska filozofia katolicka*. Nie pamiętam już, w jakim kierunku potoczyła się dyskusja i jakie stanowisko zajął w niej ks. Ryszard Kijowski. Choć nasze seminaria były protokolowane, niestety protokoły te się nie zachowały. Prenumerowałem wówczas i czytałem „Studia Filozoficzne”, jeden z najważniejszych w tamtym czasie periodyków filozoficznych, a także interesujący miesięcznik „Człowiek i Światopogląd”. Czytywałem w nich od czasu do czasu artykuły Profesora Głombika.

Osobiście miałem okazję poznać Profesora Głombika później, w połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Znajomość nasza została zawarta z inicjatywy Profesora. W 1994 roku powstał Uniwersytet Opolski, w którego strukturach znalazł się Wydział Teologiczny, a jedną z jego katedr była Katedra Filozofii Systematycznej i Historii Filozofii. Byłem wtedy tuż po obronie doktoratu i zastanawiałem się nad kierunkiem rozwoju naukowego. Informacje o powstaniu uniwersytetu w Opolu, w tym o utworzeniu w jego ramach katedry filozoficznej, ukazały się w ogólnopolskiej prasie katolickiej, a także w materiałach opolskich, które Profesor Głombik, jak się okazuje, regularnie przeglądał. Któregoś dnia (był to chyba rok 1995) otrzymałem od Niego list z zaproszeniem do nawiązania przez naszą Katedrę kontaktu z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Śląskiego. Jakiś czas potem przyszedł kolejny list, który zawierał także konkretną propozycję – zabrania przeze mnie głosu podczas którejś z planowanych na US sesji dotyczących osoby i myśli ks. Konstantego Michalskiego, co było związane z pięćdziesiątą rocznicą śmierci uczonego. Zaproszenie przyjąłem. Wziąłem udział w konferencji poświęconej Michalskiemu, która odbyła się 22 kwietnia 1997 roku w Katowicach, a moje wystąpienie dotyczyło wpływu tego misjonarza na powstanie i rozwój filozoficznego koła krakowskiego. Później otrzymywałem zaproszenia na konferencje poświęcone innym polskim filozofom: Władysławowi Tatarkiewiczowi, Józefowi Bocheńskiemu, Janowi Legowiczowi. Do pokonferencyjnego tomu o Bocheńskim został włączony mój tekst na temat koncepcji autorytetu w myśli polskiego dominikanina.

Okazje do kolejnych moich spotkań z Profesorem Głombikiem nadarzały się w związku z innymi konferencjami, spotkaniami towarzystw naukowych, udziałem w przewodach doktorskich. Prowadziliśmy też dość regularną korespondencję (listy Profesora pisane były zawsze na maszynie, także w czasach, gdy powszechnie używano już komputerów). Moje nazwisko znalazło się na liście osób, którym Profesor Głombik przysyłał swe publikacje, również te trudno dostępne, wydane w Niemczech, Czechach oraz Słowacji. Niektóre z nich były recenzowane przeze mnie i przez mojego współpracownika ks. Krzysztofa Pagóra (1950–2020).

Czasem odbywaliśmy z Profesorem Głombikiem rozmowy telefoniczne. Zdarzało się, że Profesor, znakomicie władający językiem niemieckim, pytał mnie o użycie wyrazów z zakresu terminologii kościelnej, na przykład jaki polski termin odpowiada niemieckiemu słowu *Domkapitular* (godność kanonika kapituły katedralnej posiadał Martin Grabmann, którego życie i poglądy Profesor przez wiele lat badał). Zdarzało się, że Profesor Głombik prosił mnie o zdobycie dla Niego jakichś materiałów wydawanych na Uniwersytecie Opolskim. Interesował się nie tylko publikacjami filozoficznymi, lecz także innymi – z zakresu teologii ewangelickiej, porównawczej i ekumenicznej

oraz śląskoznawczymi. Ponieważ w badaniach Profesora Głombika dotyczących Martina Heideggera wyłoniła się postać kardynała Karla Lehmana (1936–2018), autora jednego z pierwszych doktoratów na temat Heideggera, Profesor prosił mnie o materiały wydane z okazji uhonorowania Lehmana tytułem doktora *honoris causa* przez Uniwersytet Opolski (2002).

Profesor Czesław Głombik interesował się również moimi pracami badawczymi i publikacjami. Wspierał mój rozwój naukowy i namawiał do tego, by postępowanie o nadanie tytułu naukowego profesora przeprowadzić na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (co stało się faktem). Interesował się zagadnieniami, którymi się zajmowałem; niektóre z nich, dotyczące filozofii katolickiej, były zbieżne z tematyką Jego badań. Śmiem twierdzić, że z moich relacji czasem dowiedział się czegoś, o czym wcześniej nie wiedział, na przykład o Edycie Stein i Erichu Przywarze. Był też zainteresowany postacią ks. Heinricha Heideggera, bratanka słynnego filozofa. Żyjący jeszcze ks. Heinrich Heidegger poświęcił kilka publikacji swym relacjom ze stryjem oraz jego podejściu do zagadnień religijnych. Książkę Heinricha Heideggera *Martin Heidegger: Ein Privatporträt zwischen Politik und Religion* Profesor pożyczył ode mnie, z zainteresowaniem przeczytał i wymieniał ze mną o niej uwagi. Miałem wrażenie, że w jakiś sposób był zaintrygowany fenomenem filozofii uprawianej w środowiskach katolickich i to właśnie ona była głównym tematem naszych rozmów i korespondencji. Gdy zostałem zaproszony do grona autorów książki pamiątkowej, która miała być wydana z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin Profesora i nosić tytuł *Filozofia i czas przeszły*, napisałem tekst o odnowie metafizyki w katolickiej szkole Heideggera, ponieważ taki temat wydał mi się bliski zainteresowaniom Jubilata.

W swojej ostatniej książce *Eucken i milczenie czasu. Z historii polskich odczytań filozofii noblisty* (Katowice 2015), której byłem recenzentem wydawniczym, Profesor Czesław Głombik dwukrotnie odniósł się do moich rozważań – raz wprost, a raz *implicite*; raz z uznaniem, a raz nieco krytycznie. Pierwsza wzmianka dotyczyła Ericha Przywary SJ (1889–1972), katowiczana, którego postacią i myślą obaj się interesowaliśmy. We wspomnianej monografii Profesor Głombik pisał: „W przypadku Przywary szereg faktów dotyczących jego życia zakonnego dotąd nie tyle przemilczanych czy pomijanych, lecz po prostu nieznanymi, dopiero w ostatnich latach stało się przedmiotem wymaganych archiwalnych rozpoznań. Dwa opracowania z tego zespołu zaliczam do szczególnie cennych, ponieważ obrazy życia zakonnego Przywary, z okresu jego największej aktywności twórczej, pozwalają lepiej zrozumieć, a poprzez wskazane zbiory archiwalne, w tym oficjalne pisma i korespondencje, ukierunkowują dalsze prace i poszukiwania. To tekst jezuita z Frankfurtu nad Menem Klause Schatza, skupiony na

napięciach, jakie redakcji »*Stimmen der Zeit*« towarzyszyły w latach międzywojennych, oraz publikacja Kazimierza Wolszy wskazująca na takie pasma w biografii Przywary, które ciągle nie są wolne od pytań, nasuwają niejasności, w tym także w kwestiach dotyczących jego miejsca i roli w gronie monachijskiego pisma jezuitów¹. Chodziło tu o mój artykuł *Przyczynki do biografii Ericha Przywary SJ (1889–1972)* opublikowany w „Studiach Teologiczno-Historycznych Śląska Opolskiego”². Druga wzmianka, choć nie padło w niej moje nazwisko, była delikatną polemiką z moim podejściem do ks. Franciszka Sawickiego (1877–1952). Również postać tego myśliciela, Pomorzana i człowieka pogranicza, znajdowała się w kręgu naszych zainteresowań. Opracowywałem poglądy Sawickiego z myślą o publikacji artykułu w „Studiach z Filozofii Polskiej”. Miałem jednak pewne wątpliwości dotyczące przyporządkowania do filozofii polskiej całej twórczości Sawickiego. Zasadnicze jego dzieła powstały bowiem w języku niemieckim, językiem polskim filozof ten zaczął się posługiwać późno, a jego wchodzenie w polską kulturę stanowiło długoletni proces. W paragrafie *Franciszek Sawicki i filozofia polska* mego artykułu napisałem: „Na całościowy dorobek pisarski pelplińskiego filozofa (monografie, artykuły i recenzje) składa się 638 publikacji: 563 tekstów niemieckojęzycznych oraz 75 polskojęzycznych (w tym 2 przekłady prac wcześniej napisanych po niemiecku)”³. Profesor Głombik natomiast nie miał wątpliwości w kwestii zaliczenia Sawickiego do grona polskich autorów. Jego poglądy omówił w swej książce o Eucken w rozdziale zatytułowanym *Polscy kapłani katolicy a Eucken*. We wprowadzeniu do tej monografii znajduje się następujący fragment: „Prawdą jest, że [Fryderyk – K.W.] Klimke i [Franciszek – K.W.] Sawicki pisali po niemiecku. Nie sposób jednak na takiej informacji poprzestać, jeżeli nie ma być myląca. Pisali bowiem także po polsku, w języku łacińskim, a ich prace ukazały się w przekładach francuskim, włoskim, słowackim. I nie ma powodu zliczać, w którym języku ukazała się większość”⁴. Ostatnie zdanie odnosi się do mojego artykułu, w którym to właśnie robiłem – liczyłem, w którym języku ukazała się większość prac Sawickiego.

Zainteresowania historycznofilozoficzne Profesora Czesława Głombika i moje spotykały się jeszcze przy kilku innych postaciach z kręgu filozofii katolickiej. Byłem świadomy, że nasze światopoglądy i sposób interpretowania

¹ C. Głombik: *Eucken i milczenie czasu. Z historii polskich odczytań filozofii noblisty*. Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 2015, s. 242.

² K. Wolsza: *Przyczynki do biografii Ericha Przywary SJ (1889–1972)*. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2010, nr 30, s. 127–152.

³ K.M. Wolsza: *Egzystencjalny charakter filozofii chrześcijańskiej w ujęciu ks. Franciszka Sawickiego (1877–1952)*. „Studia z Filozofii Polskiej” 2010, nr 6, s. 163.

⁴ C. Głombik: *Eucken i milczenie czasu...*, s. 11.

niektórych kwestii się różnią. Naszą znajomość i wymianę myśli można nazwać jednym z określeń wspomnianego jezuitę z Katowic, Ericha Przywary, mianem „dynamicznej biegunowości” (*dynamische Polarität*).

Kazimierz Wolsza

Uniwersytet Opolski

 <https://orcid.org/0000-0001-5352-9678>



Czesław Głombik – ostatni prawdziwy profesor historii filozofii

Profesora Czesława Głombika poznałem późno. Byłem już po habilitacji i wydawało się, że zamknąłem kolejny etap kariery naukowej. Do pełnoletności jednak, jak twierdził Immanuel Kant, nie dorasta się poprzez zdobywanie stopni naukowych czy też inne zaszczyty, lecz przez wiedzę, którą pogłębiamy przez całe życie. Posiadają ją tylko nieliczni. Taką wiedzę miał Profesor Czesław Głombik. Zawsze elegancko ubrany, uśmiechnięty i szczerzy wobec ludzi. Obserwowałem kiedyś, jak szedł korytarzem w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego i kłaniał się wszystkim, uchylając przy tym kapelusza. Widać było klasę Profesora i jego szacunek do każdej osoby. Przez lata szczerością oraz otwarciem zyskał pełne uznanie w środowisku filozoficznym i uczelnianym.

Profesor Głombik zjawił się w moim życiu naukowym niczym meteor. Do pierwszego naszego spotkania doszło w Wiśle w 2004 roku. Wówczas w Polsce hucznie obchodziliśmy dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta. Na konferencji, którą zorganizował Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, pojawili się starzy znajomi z różnych ośrodków naukowych. Obrady podzielono na dwie części. Pod schodami obradowali starożytnicy, a wiedzący co nieco o Kancie zebrali się w głównej sali konferencyjnej. Przed rozpoczęciem obrad plenarnych zobaczyłem, że zawsze usłużny i dobry prof. Piotr Łaciak prowadzi pod rękę pewnego starszego pana. Spytałem prof. Andrzeja J. Norasa: „Kim jest ten pan?”. Pomyślałem, że musi to być ktoś ważny, skoro mimo wyraźnych niedomagań zdecydował się przyjechać do Wisły. Profesor Noras od razu wytłumaczył, że ów tajemniczy gość to nie kto inny, jak Profesor Głombik. Prosił, żeby z uwagi

na stan Jego zdrowia nie denerwować Go podczas obrad. Nikt zresztą nie śmiał tego robić.

Przypomniałem sobie wówczas, jak kiedyś w młodości kupiłem w kiosku Ruchu żółtą książkę Profesora Głombika o Władysławie Tatarkiewiczu. Czytałem ją z wielką uwagą, jak i pozostałe Jego pozycje książkowe, w tym tę poświęconą Romanowi Witoldowi Ingardenowi. Już wtedy zastanawiałem się, czy nie zająć się filozofią polską. Studiowałem jednak we Wrocławiu, gdzie interesowano się głównie filozofią niemiecką, a polską tak naprawdę nikt poważnie się nie zajmował.

Zacząły się obrady. Odczytywano kolejne referaty. I ja miałem wystąpienie. Nie pamiętam dokładnie, o czym mówiłem. Chyba o moim ulubionym temacie – relacjach między Lambertem i Kantem. Pisałem zresztą wówczas książkę o Johannie Heinrichu Lambercie. Podczas mojego wystąpienia nieświadomie wdepnąłem w filozofię polską. Zacząłem mówić na temat pracy Władysława Horodyskiego o Lambercie i jego wpływie na Kanta, a także zacząłem o Johana Nikolai Tetensa oraz jego relacje z Kantem. Przywołany został też Władysław Gołębski oraz jego praca o Tetensie i Kancie. Gdy skończyłem wygłaszać referat, odbyła się nad nim dyskusja. Doszło wówczas do małego spięcia między mną a Profesorem Głombikiem, który pytał o pracę Gołębskiego. Profesorowi chodziło o to, czy miałem ją kiedykolwiek w ręku. Powiedziałem grzecznie, że widziałem ją w jednym z antykwariatów we Wrocławiu, lecz ostatecznie nie kupiłem, bo były to znaczne koszty. Nie wiem, czy Profesor Głombik uwierzył w moją wersję tej historii. Na pewno zainteresował się moimi badaniami. Przepytał mnie szybko z karier uniwersyteckich Horodyskiego i Gołębskiego. Na szczęście potrafiłem się wybronić – miałem o filozofach podstawową wiedzę. Kamień spadł mi w tamtym momencie z serca. Takiego egzaminu, jaki urządził mi Profesor Głombik, nie zdawałem zbyt często w życiu.

Widziałem ironiczne spojrzenie mojego ówczesnego dyrektora, który skwapliwie stwierdził: „Radku! Wziął cię Głombik w dwa ognie, ale nie martw się, nic się nie stało”. Profesor Andrzej Lorenz próbował mnie pocieszać. Mówił, że niepotrzebnie wchodzę w dygresje, które tylko kumulują problemy i obnażają poziom wiedzy.

Po tej lekcji danej mi przez Profesora Głombika przyszedł czas refleksji i zastanowienia. Jakoś nie miałem już serca do zajmowania się niemiecką filozofią. Zanikała zresztą jej recepcja w Polsce. Z dnia na dzień przestano zajmować się tym trudnym obszarem. Pomyślałem o przekwalifikowaniu się, zainteresowaniu innymi rejonami filozofii. Nawiązałem nowe kontakty i zacząłem szczegółowo badać obszar filozofii lwowskiej. Zająłem się edycją wykładów Kazimierza Twardowskiego. Wydałem korespondencję Ingardena z Twardowskim i szykowałem kolejne prace. Zacząłem dojrzewać do innej

filozofii. Nie była to już praca odtwórcza, lecz wysiłek ukierunkowany na rzetelną i trudną pracę z archiwaliami.

Jesienią tego samego 2004 roku po raz kolejny spotkałem na swojej drodze Profesora Głombika. We trzech, razem z prof. Norasem, pojechaliśmy na konferencję do Koszyc, na której chciałem Słowakom opowiedzieć o filozofii polskiej. W drodze powrotnej Profesor Głombik zrobił mi wykład z filozofii Ingardena. Wskazał na potrzebę nowych badań nad jego filozofią. Twierdził, że fenomenologia, której Ingarden uczył się u Edmunda Husserla, miała swoje dalekie związki z polską filozofią. Tym samym trafiłem na grunt niezbadany dotąd w szerszym zakresie. Ingarden stał się dla mnie wyzwaniem, obok którego nie wolno było przejść obojętnie. Profesor Głombik zachęcał mnie do podjęcia badań archiwalnych. Mówił o braku biografii filozofa. Po powrocie z Koszyc zacząłem zgłębiać ten temat, a wszelkie sprawy z nim związane konsultowałem z Profesorem.

W międzyczasie wystosowałem do władz uczelni odpowiednie podanie o nadanie mi tytułu profesorskiego. Jednym z recenzentów mojego dorobku naukowego był Profesor Głombik. Bałem się bardzo. Wiedziałem, jak krytyczne było Jego podejście do moich badań. Czekałem dość długo na recenzje. O dziwo, wszystkie okazały się pozytywne. Nawet Profesor Głombik wypowiedział się dobrze o prowadzonych przeze mnie badaniach. Gdy jesienią następnego roku jechaliśmy znów na konferencję do Koszyc, osobiście gratulował mi sukcesu. Stwierdził przy tym, że czas na ostateczne przenosiny. Zabrałem zatem tobołek i przenieśliśmy się – z niemieckiej filozofii do polskiej. Nie oznaczało to jednak całkowitego porzucenia przeze mnie badań nad filozofią niemiecką – tym razem miałem badać jej wpływ na polską myśl filozoficzną. Interesowały mnie studia Ingardena w Getyndze i we Fryburgu. Zacząłem sięgać do Tatarkiewicza i jego doktoratu, który filozof obronił w Marburgu. Wydawałem kolejne prace edytorskie. Profesor Głombik przyglądał się im z pewnego oddalenia. Od kilku lat przebywał już na zasłużonej emeryturze i nie uczestniczył bezpośrednio w życiu akademickim. Zaczął rozmawiać ze mną o filozofii polskiej przez telefon. Łagodził napięcia. Prosił o zachowanie spokoju w dyskusjach. Nakłaniał do czytania i odkrywania kolejnych archiwaliów. Nie wiem, czy moje badania spotkały się z jakimś większym odzewem. Odkrycie nieznanych – jak sądzono, zagubionych – *Dzienników* Tatarkiewicza na pewno wzbudziło duże zainteresowanie.

Zacząłem coraz częściej rozmawiać z Profesorem Głombikiem. Kończył właśnie swoje badania nad polską recepcją filozofii Rudolfa Euckena. Pięknym, perfekcyjnym językiem napisał o tym książkę opartą na źródłach. Dane mi było zrecenzować tę pracę i wziąć udział w jej prezentacji autorskiej w Katowicach.

Były też kolejne wyjazdy do Koszyc, gdzie gościliśmy u prof. Władimira Laški. Te wyjazdy wspominam najmilej. Mogłem bezpośrednio rozmawiać z Profesorem Głombikiem i słuchać Jego fascynujących opowieści o Ingardenie i Tatarkiewiczzu. Nie padały żadne słowa krytyki. Profesor Głombik chwalił moje badania. W Jego głosie wyczułem pełną aprobatę dla tego, co robiłem. Jeśli miewałem pomysły nie do końca trafione, delikatnie sugerował zmianę tematu lub zajęcie się czymś innym. I znów tłumaczył, pochylał się na tekstem, poprawiał błędy. Pomoc ta była nie do przecenienia.

W moich rozmowach telefonicznych z Profesorem, których w ostatnich latach było wiele, usłyszałem dużo słów dobrych, kilka pochwał i nagan. Były one wypowiedziane w trosce o mnie jako człowieka i o filozofię, którą uprawiałem. Profesor Głombik, niczym artysta, tworzył rzeźbę. Nie próbował jednak stworzyć czegoś statycznego, lecz nadawał moim badaniom odpowiednią dynamikę. Był czas odpoczynku, jak i ciężkiej pracy. Profesor Głombik uczestniczył zawsze w moich badaniach nad polską filozofią. Pełnił rolę pierwszego konsultanta. Podsuwał nową literaturę. Wyrzebywał ze swojego archiwum prace, których nie znałem, a z którymi z wielką chęcią się zapoznawałem. Zastanawiałem się wówczas, skąd zacny Profesor Głombik bierze na to siły. Dziś myślę, że był filozofem obdarzonym niesłychaną dozą mądrości życiowej i naukowej. Prowadził, jako jeden z nielicznych starych profesorów, badania archiwalne. Czytał i przepisywał stare druki, listy, dokumenty, a często całe prace, które do czasu, nim się nimi zajął, pozostawały w całkowitym zapomnieniu. Któż z nas dziś pamięta o Bronisławie Krystallu, koledze Tatarkiewiczza ze studiów w Marburgu, czy też Aleksandrze Roseblumie, jednym z pierwszych uczniów Husserla.

Profesor Głombik miał też swoich ulubionych filozofów. Cenił sobie w pierwszym rzędzie Ingardena i Tatarkiewiczza. Wielokrotnie konsultowałem z Profesorem treść *Biografii* Ingardena. Proszę mi wierzyć, nie były to pogawędki. Profesor należał do wybitnych badaczy. Lubił pracę w bibliotekach i z archiwaliami. Kochał czytać pismo odręczne. Czerpał radość z czytania notatek Ingardena. Twierdził, że w jego listach jest najwięcej informacji filozoficznych, i to takich, których nie znajdziemy w żadnej z jego prac. Zachęcał mnie do kolejnych edycji. To właśnie Profesor Głombik sprawił, że sięgnąłem do korespondencji Ingardena z Izydorą Dąmborską, listów wymienianych wokół powstawania czasopisma filozoficznego „*Studia Philosophica*” czy też korespondencji Weryhy z Twardowskim i Twardowskiego z Lutosławskim. W dużej mierze zachęta do wykonania tych edycji przysłała ze strony Profesora Głombika. I choć różnica wieku między nami była spora, a zacny Profesor mógł być moim ojcem, to wszystko, do czego doszedłem w ramach własnych badań nad filozofią polską, właśnie Jemu zawdzięczam. To Profesor Głombik natchnął mnie i skierował w stronę

polskiej filozofii. Nie ma żadnej pracy w tym zakresie, a opublikowałem ich przeszło dwadzieścia w zaledwie kilka lat, w której by nie uczestniczył, choćby tylko wysłuchując cierpliwie moich opowieści. Zawsze służył dobrym słowem i wymownym uśmiechem, po uśmiechu tym poznawałem już, o co Mu chodzi.

Pamiętam, jak podczas jednego z jubileuszy w Toruniu ustawiła się kolejka powitalna do pewnego profesora. Spytałem Profesora Głombika, czemu nie ustawiamy się w tej kolejce. Uśmiechnął się jedynie. Później, gdy wygłaszał swój referat, zrozumiałem, z kim mam do czynienia i co to znaczy być prawdziwym profesorem.

Rozmawiałem z Nim na tydzień przed niespodziewanym odejściem. Był dziwnie spokojny, jakby pogodzony z tym, że na pulpicie pozostały jeszcze rzeczy do zrobienia, sprawy, których nie zakończy. Słyszałem jednak w Jego słowach radość z tego, co uczynił dla polskiej filozofii, a przypomnieć należy, że żył i pracował w niełatwych czasach. Nigdy jednak nikogo nie skrzywdził, a wielu osobom pomógł się wypromować. Dla mnie był Przyjacielem, z którym zawsze mogłem rozmawiać w trudnych chwilach. To On podtrzymywał we mnie dobry humor, dawał rady, hamował, gdy emocjonalnie reagowałem na sporne sytuacje. Pomagał wreszcie być dobrym i życzliwym człowiekiem, choć mnie samemu czasami z trudem to przychodziło. Gdy zmarł Profesor Głombik, z półki w moim gabinecie spadła książka. Był to niechybny znak, że odszedł od nas ostatni prawdziwy profesor filozofii.

Radosław Kuliniak

Uniwersytet Wrocławski

 <https://orcid.org/0000-0002-0090-6609>



Nasze konferencje w Koszycach

Profesora Andrzeja J. Norasa poznałem w 2004 roku na konferencji w Karpaczu, poświęconej dwusetnej rocznicy śmierci Immanuela Kanta. Kantyści stawili się wówczas gremialnie. Do mojego zapoznania z Profesorem Norasem doszło dzięki uprzejmości prof. Karola Bala. Już wcześniej zapowiadał on obecność Profesora Norasa w Karpaczu. Chwalił Go za osiągnięcia, zwłaszcza za pracę habilitacyjną.

Od razu przypadliśmy sobie do gustu. Obaj zajmowaliśmy się Kantem. Ja badałem Kanta na poziomie przedkrytycznym, a Profesor Noras, całą duszą i sercem, wędrował w stronę interpretacji kantowskich w myśli Hermanna Cohena i Nicolaia Hartmanna. Wysoki, szczupły, zawsze w marynarce i dżinsach, bez krawatu. Nie znośił zresztą być dostojnie ubrany. Wolał raczej luźny styl. Profesor Bal śmiał się z nas, bo obaj nosiliśmy dżinsowe kurtki. Później, gdy Profesor Noras został prorektorem, musiał się przyzwyczaić do galowych ubrań. Poza tym z uśmiechem nosił charakterystyczne okulary, które czyścił starannie ściereczką z irchy. Obrazu dopełniało dobrej marki wieczne pióro. Podczas egzaminu jednej ze studentek, która chciała Mu użyczyć własnego długopisu, powiedział nawet żartobliwie: „Myśli pani, że nie mam lepszego pióra”. Profesor Noras starał się być zawsze uśmiechnięty i żartobliwy. Mało mówił i dopiero w gronie przyjaciół otwierał się w pełni. Powtarzał często wówczas swoje ulubione: „Chopie, to się po prostu wie!”.

Rozmowom z Nim zresztą nie było końca. Od pierwszego spotkania w Karpaczu widać było, że szykuje się nam przyjaźń na lata. Jeszcze jedna bardzo ważna rzecz cechowała moje pierwsze kontakty z Profesorem Norasem, mianowicie pełna otwartość i zaufanie. Można było do Niego dzwonić o każdej porze. Odbierał telefon i długo słuchał, co miałem

do powiedzenia. Gdy został prorektorem, zadzwonił i podał mi numer swojej służbowej komórki.

Rozmowy prowadziliśmy przez lata z dużą regularnością trzy razy w tygodniu, a nawet częściej. Rozmawialiśmy jak kumple z piaskownicy – o wszystkim, zwłaszcza o samochodach, hokeju na lodzie i piłce nożnej. Żył Profesor Noras sentyment do drużyn ze Śląska i kochał polską drużynę narodową. Chodził na mecze hokejowe lokalnego GKS-u Tychy i kibicował lokalnej drużynie piłkarskiej, zwłaszcza od czasu, gdy wybudowano nowy stadion. Ukochał też tenis ziemny, w którego grywał regularnie. Uwielbiał, gdy na kort wychodził Roger Federer. Traktował go jak wzór tenisowej elegancji. Pamiętam, jak kiedyś w przerwie między obradami podczas konferencji w Wiśle graliśmy w tenisa i odprawił mnie z tak zwanym rowerkiem (6:0, 6:0). Śmiałyśmy się później z tego. I muszę przyznać, że grało nam się wyśmienicie, mimo mojej sromotnej porażki.

Nigdy też nie krył się Profesor Noras ze swoimi planami naukowymi. Jak leciał lub jechał na jakąś konferencję naukową, zwłaszcza zagraniczną, to długo dyskutowaliśmy o tematach Jego wystąpień. Pamiętam, że gdy pojawiały się pytania o neokantyzm, od razu dzwoniłem do mojego eksperta. Jego odpowiedzi były długie i rzeczowe. Profesor Noras nigdy nikogo nie zbywał. Słuchał do końca, nawet gdy był już zmęczony i miał serdecznie dość wszystkiego. Szczególną słabość miał do swoich pracowników. Poświęcał im ogromną ilość czasu. Rozmawiał, napominał, wskazywał rozwiązania i namawiał do ciężkiej pracy. Nie lubił, gdy któryś z nich się rozpraszał. Delikatnie to wtedy wypominał, mówiąc, że nie warto zajmować się rzeczami sekundarnymi, choćby takimi jak taniec czy śpiew. Tym niech się zajmują inni. Nas stworzono do filozofii i to nią – zaraz po piłce nożnej – powinniśmy się jak najlepiej i najstaranniej zajmować. Jego zdaniem wszystkie inne zajęcia nie sprzyjały rozwojowi prowadzonych badań. Śmiał się z moich pomysłów kulinarnych i nie potrafił zrozumieć mojej pasji. Często na konferencje zabierał swoich podopiecznych. Lubiał przystanąć w przydrożnym zajeździe i zjeść tam dobry obiad. Musiało być koniecznie mięsko i ziemniaczki. Profesor Noras unikał ryb, a jeśli już, to jadał je rzadko. Pamiętam, jak mówił: „Żona ma ze mną kłopot na Wigilię, bo ja mogę zjeść tylko kawałek soli”.

Nie byłoby nas obu, gdy nie inny jeszcze, zacny i starszy Profesor Czesław Głombik. Mawiał On, że jesteśmy tylko kandydatami na prawdziwych profesorów. Sam w całej swej skromności uważał się za prawdziwego profesora. Zwykł powtarzać: „Wy, moi kochani chłopcy, jesteście tylko na razie »volksprofesorami« i jeszcze trochę czasu potrzeba, abyście stali się prawdziwymi profesorami!”. Po kilku latach zaś z dumą przyznał: „Dziś do Koszyc na konferencję jadę z dwoma prawdziwymi profesorami”.

Profesor Noras, który prowadził wtedy swoje duże auto – a miał do niego pewną słabość, chyba taką samą jak do hokeja na lodzie i piłki nożnej – zaczął się śmiać i puścił kierownicę. Usłyszał na to od Profesora Głombika: „Jedźże, chowie, starannie, bo nam tu coś brzydkiego wystrugasz!”. Ja zaś poczułem dumę, że mogę z Nimi przebywać. Profesor Głombik poprosił wtedy, abyśmy mówili sobie po imieniu. Dziwił się jednak nieco, gdy mówiłem do Niego cały czas zdrobniale: „Czesiu”. Wolał, gdy nazywano Go po prostu Czesławem. Nie mógł się też przyzwyczaić do mojego imienia i często nazywał mnie Darkiem, a nie Radkiem. Dopiero po latach to zapamiętał. Mniejsza jednak o konwenanse. Ma być przecież mowa o naszych wspólnych wypadach na Słowację, do Koszyc.

Do Koszyc jeździliśmy przeważnie samochodem Profesora Norasa. Dumny był ze swego pojazdu. W tym wypolerowanym, wysprzątanym samochodzie zawsze odtwarzana była muzyka Pink Floydów, której uczestnicy podróży bez protestów słuchali. Czasami jeździł z nami dr Dariusz Bęben, wówczas wielbiciel czeskiej czekolady Studentskiej. Siedział zawsze jednak nieco wycofany i snuł własne plany. Do dziś chodzi zresztą, może słusznie, tylko swoimi ścieżkami.

Wyruszaliśmy z Tych. Jechaliśmy następnie do Katowic na Brynów na ulicę Bocianów po Profesora Głombika. Zabieraliśmy dra Bębena z Uniwersytetu i dalej jechaliśmy drogą w kierunku Słowacji. Na przejściu granicznym stawaliśmy w zajeździe na doskonale knedliki z mięsem i dobrym piwem, które piłem sam, bo Profesor Noras prowadził, a Profesor Głombik miał chorobę lokomocyjną, więc wolał wypić wodę lub herbatę. Jak te knedliczki nam smakowały! A to piwko, tak doskonale schłodzone! Najedzeni wjeżdżaliśmy do Słowacji. Oznajmiały nam to przydrożne megafony miejskie i wiejskie, przez które słychać było stare melodyjki. Wszędzie czysto. Może tylko zbyt dużo reklam piwa Šariš, które liczyliśmy po drodze – na każdą dostrzeżoną przez nas reklamę reagowaliśmy gromkim i przeciąganym: „Szariszsz”.

Były oczywiście po drodze opowieści Profesora Głombika o Śląsku, Uniwersytecie, kolegach akademikach i badaniach naukowych. To On natchnął mnie i sprawił, że zająłem się filozofią polską. Szczególnie zależało Mu na przywróceniu właściwej rangi badaniom nad Ingardenem i Tatkiewiczem. Cieszył się jeszcze niedawno, dosłownie na dwa tygodnie przed śmiercią, gdy przesłałem mu drugi tom *Biografii* Ingardena i opowiadałem o albumie poświęconym Tatkiewiczowi. Profesor Głombik miał w sobie coś takiego, że potrafił wyrażać radość z dobrze prowadzonych badań. Zawsze służył dobrą radą i rzeczywiście pomagał. A z badań nad filozofią polską cieszył się szczególnie. Sam poświęcił im prawie całe swoje naukowe życie.

Konferencje w Koszycach organizował szef tamtejszej filozofii prof. Władimir Leško. Niezwykle sympatyczny człowiek, lekko szpakowaty, zawsze elegancko ubrany. Dziewczyny za nim szalały, mimo że gdzieś z oddali czuwała urokliwa i serdeczna żona prof. Leški. Już przy pierwszym spotkaniu prof. Leško zaproponował, abyśmy mówili sobie po imieniu. Podczas kolejnych spotkań w Koszycach mówił do mnie: „Radek, robisz świetną robotę, a Czesław się z niej bardzo cieszy”. Profesor Leško zawsze sprzyjał nam, Polakom, a podczas naszych spotkań traktował nas serdecznie i gościł z wielką sympatią. Na konferencje do Koszyc do popularnego Włada zjeżdżali w tamtym czasie inni znani filozofowie ze Słowacji i z Czech. Bywał tam znakomity tłumacz literatury niemieckiej Theodor Münz i niezrównana w swoim serdecznym sposobie bycia Zlatica Plašienková z Bratysławy. Pani prof. Plašienková bardzo nas lubiła. Zawsze dużo mówiła i chciała, aby opowiadać jej o polskiej filozofii. Profesor Noras wykręcał się troszeczkę i mówił wtedy, że najlepiej o naszej filozofii opowie Profesor Głombik. W chwili wolnej od obrad chodzili nawet razem – Profesor Głombik i prof. Plašienková – do koszyckiej opery, gdzie oglądali wystawianą tam *Zemstę nietoperza*. Profesor Głombik lubił Plašienkovą.

Inną jeszcze parę tworzyli niezrównani czescy profesorowie z Brna – Břetislav Horyna i Jan Zouhar. Profesor Horyna doskonale znał niemiecki i poprawiał wszelkie zasłyszane błędy. Z nami chciał nawet podczas konferencji rozmawiać po niemiecku, lecz nie było takiej potrzeby; na tyle rozumieliśmy się nawzajem, że niemiecki bywał przydatny właściwie tylko wtedy, gdy chodziło o konkretne terminy niemieckie i ich przekład na polski oraz czeski. Horyna był duszą towarzystwa. Próbował nawet śpiewać i przyznam, że mu to nieźle wychodziło. Drugi z czeskich kolegów z Brna, prof. Zouhar, dziekan tamtejszego Wydziału Filozoficznego, był jeszcze bardziej rozrywkowy. Zawsze uśmiechnięty, opowiadał niezliczoną ilość anegdotek i kawałów. Widać było, że w młodości musiał być duszą towarzystwa. Nie lubił zresztą obrad konferencyjnych i wołał siedzieć w ostatnim rzędzie, gdzie uciął sobie drzemki. Zawsze miał przy sobie piersióweczkę, z której popijaliśmy doskonałą śliwovicę.

W gościnie u Włada w Koszycach bywał też zacy profesor z Pragi Milan Sobotka. Profesora Sobotkę znałem jeszcze z wrocławskiego kongresu heglowskiego, zorganizowanego przez prof. Bala. Po latach w Koszycach prof. Sobotka poznał mnie od razu i spytał: „Co słyhać we Wrocławiu i jak miewa się Karol Bał?”. Był w doskonałej formie. Lekko nie dosłyszał, miał nawet trąbkę, przez którą kazał do siebie mówić, lecz zawsze był merytorycznie przygotowany, miał ogromną wiedzę o Heglu, Fichtem i Schellingu, zadawał przeważnie trudne pytania. Nie żądał odpowiedzi, lecz w długich wywodach starał się sam wypowiedzieć do końca. Miał posłuch, zwłaszcza

wśród młodzieży studiującej w Koszycach filozofię. Wielkim poważaniem darzyli go zarówno studenci, jak i asystenci. Na wykładzie Sobotki nie mogło zabraknąć nikogo. Czasem przeciągał swoje wypowiedzi, co nas lekko irytowało. Nikt jednak nie śmiał przerwać jego wystąpienia. Odebrane to mogło być jako nietakt. Jednego razu uwziął się jednak na Sobotkę młody student z Pragi, niejaki Jan Kuneš, który zaprezentował mało merytoryczny wywód. Profesor Sobotka słuchał przez niemal godzinę swego adwersarza, po czym stwierdził, że ten powiedział wszystko, co wiedział, więc dalsza dyskusja nie ma sensu. Tym samym niedoświadczony adept filozofii musiał się zawstydić – skulił ogon i uciekł z sali obrad.

O konferencjach w Koszycach można by pisać jeszcze dużo. Na ten temat usłyszeć też można wiele ciekawych anegdot. Jedna wydaje się szczególnie ciekawa. Chodzi mianowicie o uroczystość przyznania przez Uniwersytet Pavla Jozefa Šafárika w Koszycach prof. Münzowi i Sobotce doktoratów *honoris causa*. Stało się to oczywiście podczas jednej z naszych jesiennych konferencji. Przyjechalśmy do Koszyc jak zwykle we trzech na dzień przed uroczystościami. Profesor Leško przygotował się solidnie. Odnowiona sala posiedzeń i inne zabiegi sprawiły, że można było wyczuć podniosłą atmosferę. Naszą uwagę przyciągnęło jednak co innego. W holu przy wejściu rozstawiono wygodne fotele i dwa duże stoły, na których ustawiono koszycki tokaj w litrowych karafkach i trzy ogromne talerze ze strudlem. Pamiętam, jak chodziłem za prof. Lešką i pytałem, czy to na pewno dla nas, a jeśli tak, to czy musimy wypić wszystko. Przysiadł się do nas wówczas nawet jubilat prof. Sobotka, z którym ucieliśmy sobie pogawędkę. Opowiadał głównie o swoich wizytach na niemieckich uniwersytetach i zawartych tam przyjaźniach. Pamiętał jeszcze doskonale czasy Rudolfa Maltera i Ottona Pöggelera. Żałuję jedynie, że nie nagrałem tych opowieści. Dziś byłby z nich doskonały reportaż. Wraz z Profesorem Norasem wypiliśmy ogromną ilość tokaju i zjedliśmy wiele porcji strudla. Już nigdy później takiego tokaju nie piłem, a smak strudla pamiętam do dziś. Jabłko zmieszane z wiśnią i cynamonem, wszystko w odpowiednich proporcjach. Smakowało wybornie.

Sama konferencja jubileuszowa prof. prof. Münza i Sobotki ukazała ich zasługi na polu badań nad niemiecką filozofią. Zobaczyłem wówczas ogrom pracy, którą obaj włożyli w translację dzieł idealizmu niemieckiego. Pomyślałem wtedy, że dobrze by było, gdyby i u nas prowadzono tego rodzaju badania. Czas pokazał, że Słowacy i Czesi poszli w nich znacznie dalej od nas. Udały im się kolejne pokolenia filozofów. Spytałem wówczas prof. Horynę, jak prof. prof. Münz i Sobotka radzili sobie w trudnych czasach komunizmu. Powiedział tylko, że niestrudzona praca pozwoliła im przetrwać i osiągnąć takie rezultaty. Słowa *Ora et labora* stały się czynem.

Uroczyste wręczenie dyplomów doktora *honoris causa* i uhonorowanie obu jubilatów odbyło się w Auli Uniwersyteckiej. Pamiętam z tamtej uroczystości przemowę prof. Sobotki. Mówił o filozofii niemieckiej. Słuchałem z uwagą jego wypowiedzi. Nigdy później nikt mnie już nie wciągnął tak w ten temat i tak nim nie zauroczył, jak uczynił to wtedy prof. Sobotka. Później był bankiet, podczas którego życzenia i mowę wygłosił Profesor Głombik. Mówił oczywiście z „głowy”. Bo jakże by można było rzecz taką odczytać z kartki? Profesor Głombik przemawiał, jak zwykle, bardzo dostojnie. Dobierał słowa niczym poeta, a przecież wierszy nie pisał. Porównania, które płynęły z Jego ust i ulatywały w stronę zebranych gości, sprawiły, że sala bankietowa rozjaśniała niczym platońska jaskinia. Głos i słowa Profesora Głombika wzruszyły nas do tego stopnia, że niektórym nawet popłynęła łezka z oka. Czuliśmy wówczas, że pewna epoka się kończy. Starzy, wydawało się – wieczni, akademicy zaczęli powoli zmierzać na drugą stronę Styksu. Nie przypuszczałem wtedy, że kilka lat później tak szybko odejdą moi najwięksi w filozofii przyjaciele.

Profesor Noras odszedł od nas w najmniej oczekiwanym momencie i w sile wieku. Pamiętam, jak pewnego razu zadzwoniłem do niego. Jak zwykle odebrał telefon. Nie mógł już jednak mówić. Uciążliwy kaszel nie pozwalał Mu wypowiedzieć kolejnych słów. Później napisał mi tylko, że zachorował na COVID-19 i musi udać się do szpitala. Słowa te zmartwiły mnie bardzo. Nie myślałem jednak, że już nigdy później nie będę mógł porozmawiać z moim Przyjacielem. Profesor Noras pozostanie w naszej pamięci jako niezrównany w swych badaniach pracuś, od którego trzeba było uczyć się pisać książki. Ścigaliśmy się trochę w tym względzie, lecz nigdy Profesorowi Norasowi w tym nawet nie próbowałem dorównać. Jego systematyczność, rozkład dnia, ranne wstawanie i praca są czymś, czego dziś już próżno szukać w tym dziwnym świecie. I pomyśleć, że człowiek wysportowany, grający w tenisa, pływający trzy razy w tygodniu, jeżdżący na rowerze nie wytrzymał pod naporem tej strasznej pandemii.

Radosław Kuliniak

Uniwersytet Wrocławski

 <https://orcid.org/0000-0002-0090-6609>



Wspomnienia o Profesorze Andrzeju J. Norasie*

Andrzej Noras,
przedwcześnie zmarły Kolega

Mieliśmy wspólne zainteresowania metafizyczne (odróżnienie istoty od istnienia w tradycji neotomistycznej i neokantowskiej), wspólnych mistrzów i nauczycieli (ks. prof. zw. dr hab. Edmund Morawiec CSSR, prof. dr hab. Jerzy Gałkowski). Andrzej był recenzentem w moim przewodzie habilitacyjnym, skrupulatnie przeczytał wszystko, co opublikowałam, i ustosunkował się do wyników moich badań, z czego mogłam wyciągnąć dla siebie konstruktywne wnioski.

Dużo życzliwości doświadczyłam od Andrzeja. Zawsze uśmiechnięty, rodzinny i serdeczny, optymistycznie nastawiony do świata. Dzięki swoim uniwersytecko-administracyjnym kompetencjom był dla mnie wsparciem w realizacji grantu ministerialnego. Potrafił poradzić, jak zgodnie z prawem dokonać pewnych zmian, bo nie wszystko przewidziałam, pisząc wniosek grantowy. Zabrał mnie samochodem na konferencję do Lublina i do niemieckiego Budziszyna. Podczas całej podróży z głośników samochodowych dochodziła muzyka zespołu Pink Floyd, którą Andrzej znał i bardzo lubił.

* Wspomnienia zostały opublikowane krótko po śmierci Profesora Andrzeja J. Norasa, 21 stycznia 2021 roku, na stronie serwisu Filozofuj!: *Wspomnienia o śp. Profesorze Andrzeju Norasie*. <https://filozofuj.eu/wspomnienia-o-sp-profesorze-andrzeju-norasie/> [dostęp: 20.04.2022].

Nigdy w życiu, ani wcześniej, ani potem, nie wysłuchałam tyłu utworów tego zespołu. Nie wiedziałam, że jego dyskografia jest tak bogata. Swoją kartą (nie miałam wtedy karty wymaganego typu) zapłacił kiedyś za ważną dla mnie książkę z zagranicy (pieniądze oddałam). Bliska mi była Jego śląska mentalność: robić dobrze albo wcale.

Po śmierci prof. Józefa Bańki został przewodniczącym śląskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Miał konkretne plany ożywienia jego działalności, których realizację niestety zatrzymała pandemia. Jako szef zespołu filozofii niemieckiej, do którego należę, dawał mi poczucie bezpieczeństwa w zamieszaniu po wprowadzeniu nowej ustawy dotyczącej szkolnictwa wyższego. Moje zainteresowania narodzeniem się na przełomie XIX i XX wieku w Niemczech nowej logiki uzupełniał związanymi z tym wątkami neokantowskimi i zagadnieniami logiki przedfregowskiej. Bardzo będzie mi brakować Jego wiedzy w tym zakresie.

Pamiętam nasze dwa ostatnie spotkania, chociaż nie wiem, w jakiej kolejności miały miejsce. Gdy przeprowadzał się z Rektoratu na Wydział Nauk Społecznych, prznosił wielki karton ze swoimi książkami. Zapytał, czy chcę egzemplarz którejs z nich. Miałam wszystkie poza wydaną w 2020 w Niemczech historią neokantyzmu (A. Noras: *Geschichte des Neukantianismus*, Peter Lang). Obiecałam, że podaruję ją moim znajomym z uniwersytetu w Münster, gdzie się wybieram, gdy tylko pandemia się wycofa. Innym razem Andrzej powiedział mi, że za swój największy sukces z okresu „prorektorskiego” uważa modernizację Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego. Wiem, ile serca włożył w realizację tego niełatwego zadania.

Gabriela Besler

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-1843-5198>

* * *

Gdy kończyło się drugi rok filozofii, można było uważać się za „filozofa” – jak sądzili niektórzy studenci – albo rzeczywiście się filozofią zainteresować. Miałem szczęście znaleźć się w tej drugiej grupie. Na drugim roku studiów po raz pierwszy usłyszałem od wykładowców innych przedmiotów, że jeśli ukończysz się kurs historii filozofii współczesnej z Doktorem Andrzejem

Norasem, to równie dobrze można twierdzić, iż droga do zdobycia tytułu magistra jest już tylko formalnością. To był rok 1999. Fakt ten miał podkreślać wagę tego przedmiotu oraz kompetencje i estymę, jakimi darzono jego wykładowcę. Mimo młodego wieku Doktor Noras posiadał bardzo dużą wiedzę i potrafił ją w sposób ciekawy i klarowny przekazać studentom. Zarówno pracownicy naukowci, jak i studenci trzeciego roku, zaznajomieni już z problematyką epistemologii i ontologii, wiedzieli, że w tamtym czasie jeszcze doktor, niebawem Profesor Noras był specjalistą w zakresie filozofii Immanuela Kanta oraz Nicolaia Hartmanna. Żywo interesował się zwłaszcza neokantyzmem badeńskim oraz neokantyzmem marburskim. W tym świetle za anegdotyczne można uznać wypowiedzi Profesora, który zwykł mówić, że jedyne, na czym się „trochę zna, to neokantyzm i Floydzi”. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że zarówno w zakresie filozofii Kanta, jak i neokantyzmu był autorytetem w Polsce i za granicą, zobaczymy obraz człowieka, który odznaczał się olbrzymią wiedzą, ale też miał do siebie bardzo duży dystans.

Oprócz filozofii, przede wszystkim filozofii niemieckiej, dużym zainteresowaniem Profesor darzył muzykę. Czasem w chwilach odpoczynku, w krótkiej przerwie podczas wykładu, wspominał, że wśród Jego zainteresowań muzycznych „na pierwszym miejscu znajduje się zespół Pink Floyd, potem długo, długo nic... a potem Led Zeppelin”. Ciekawostką niech będzie fakt, że wariacja na temat okładki płyty *Dark Side of the Moon* zespołu Pink Floyd stała się motywem przewodnim okładki pracy habilitacyjnej Profesora. Sam Profesor, wspominając pracę nad książką *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, mówił, że podczas jej pisania towarzyszyły Mu dźwięki właśnie tego albumu.

Na wykładach z historii filozofii współczesnej trzeba było być bardzo uważnym, ponieważ Profesor Noras poruszał – obok zagadnień historyczno-filozoficznych – zawiłe kwestie związane z epistemologią i ontologią. Potrafił je w sposób niezwykle jasny i czytelny wyłuszczyć i przedstawić w kontekście historycznym. Moje szczególne zainteresowanie wzbudziły wykłady Profesora poświęcone Kantowi i Husserlowi. Prowadzone przeze mnie późniejsze badania naukowe dotyczyły właśnie zagadnień epistemologicznych i ontologicznych w pracach tych filozofów. Tematyka tych badań związała mnie z Profesorem Norasem na długie lata. Efektem tego była napisana pod Jego kierunkiem w 2002 roku moja praca magisterska na temat pojęcia intencjonalności w filozofii Edmunda Husserla. W roku 2007 natomiast Profesor Noras promował mój doktorat, poświęcony późnej fazie filozofii Husserla. Osoba i charyzma Profesora powodowały, że chciało się z Nim przebywać i dyskutować. Żeby zaś z Nim dyskutować, uczestniczyć w Jego seminariach, trzeba było czytać, przede wszystkim czytać.

Seminaria, zarówno magisterskie, jak i doktoranckie, były rodzajem szczególnego spotkania ludzi faktycznie zainteresowanych filozofią. Za ciekawą można uznać fakt, że na seminariach dyskutowali nie tylko magistry, doktorzy i profesorowie, lecz także, a może przede wszystkim studenci, którzy gdzieś, w jakimś momencie uczelnianej egzystencji mieli szczęście spotkać Profesora. Trzeba powiedzieć, że dyskusja na tych zajęciach miała charakter demokratyczny. Taką samą wagę miały głosy studenta i profesora. Liczyła się wiedza. Pamiętam, że przychodziłem do pokoju, który Profesor Noras dzielił z Profesorem Głombikiem. Około godziny szesnastej pokój wypełniał się uczestnikami seminarium, można było tam spotkać między innymi Martę Ples-Bęben, Dariusza Bębna, Alicję Pietras, Tomasza Kubalicę, Tomasza Bańczyka, Piotra Nawarę czy Annę Musioł. Czasem ktoś dochodził, czasem ktoś opuszczał grupę seminarzystów.

Kiedyś, podczas pracy nad doktoratem, przyszedłem na konsultację. Jak zwykle w czasie konsultacji Profesor Noras był w swoim gabinecie. Przywitał mnie, z serdecznością uścisnął rękę. Lubił, kiedy odwiedzali Go studenci. Profesor zawsze podczas takich odwiedzin pytał, co słychać, czy coś się zmieniło w moim życiu prywatnym. Angażował się zarówno w życie naukowe studentów, związane z filozofią, jak i ich życie prywatne. Człowiek nigdy nie był Mu obojętny. Interesowało Go to, co robiłem w kwestiach filozoficznych, jak i to, co nurtowało mnie w życiu prywatnym. Po prostu – można było na Niego liczyć. W tamtym czasie potrzebo- wałem rozmowy z Nim, spotkania z kimś, kto mnie zainspiruje do dalszej pracy. Pamiętam, jak z pewną wątpliwością i ze strachem powiedziałem, że „nie wiem, co pisać, nie mam pomysłu na nowe badania”. Ku mojemu zaskoczeniu Profesor nie skrytykował mnie za brak pomysłów, którymi mógłbym wypełnić puste karty dysertacji. Z uśmiechem, przyjaznym tonem zrozumienia, stwierdził natomiast, że „tak to już jest podczas pisania prac naukowych. Kryzysy się pojawiają – to normalne”. Porozmawialiśmy wtedy trochę na różne tematy i wypiliśmy kawę. Przy tym trzeba powiedzieć, że picie kawy u Profesora miało charakter rytualny. Każdy, kto przychodził na seminarium, wiedział, że w końcu może być poproszony o zaparzenie kawy dla wszystkich jego uczestników. Po tym, gdy Profesor wysłuchał mnie – ze zrozumieniem dla mojego kryzysu twórczego – wróciłem do domu z pozytywną energią i poczuciem, że tak jak kryzys się pojawił, tak samo zniknie. Profesor był właśnie taką postacią, naukowcem o wielkiej wiedzy, którą potrafił się dzielić i innych inspirować, a z drugiej strony człowiekiem znającym problemy psychologiczne i bolączki młodych naukowców. Potrafił dodać otuchy w chwili zwątpienia, po prostu podać rękę, kiedy zaszła taka potrzeba.

Profesor Noras był osobą, która przyciągała ludzi zainteresowanych filozofią oraz tych, którzy dopiero mieli się nią zainteresować. Potrafił wzbudzić zaciekawienie zagadnieniami filozoficznymi – był człowiekiem, w którego towarzystwie miałem poczucie obcowania z wielkim filozofem.

Marcin Furman

* * *

Inaczej niż Jego przyjaciele, współpracownicy i uczniowie, Andrzeja Norasa znałem głównie z Jego książek. Choć rozmawialiśmy z sobą dłużej tylko dwa razy, zapamiętałem Go przede wszystkim jako człowieka. Każde z tych spotkań, choć oddzielone były one od siebie kilkunastoma latami przerwy, pozostawiło w mojej pamięci bardzo wyraźny i żywy ślad Jego osoby. Dlatego odkąd dowiedziałem się, że Andrzeja wśród nas już nie ma, trudno mi w to uwierzyć. Tym bardziej że ostatnio spotkaliśmy się tak niedawno. I tak oczywiste wydawało mi się wtedy, że tym razem na naszą kolejną rozmowę nie przyjdzie mi czekać tak długo.

Andrzeja Norasa poznałem przed prawie dwudziestu laty w Katowicach. Przyjechałem wtedy do Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego na zaproszenie Dariusza Bębna, z którym spotkaliśmy się wcześniej na konferencji fenomenologicznej w Ołomuńcu. Przed moim wykładem – a ten wspominam z lekkim zażenowaniem, bo o fenomenologii politycznej, o której miałem mówić, wiedziałem wówczas mniej niż dzisiaj – Dariusz zaprowadził mnie do pokoju, mieszczącego się chyba gdzieś na parterze budynku. Poszliśmy tam, ponieważ usłyszałem od niego, że skoro jestem w Katowicach, muszę koniecznie kogoś poznać. Atencja, z jaką Dariusz Bęben przedstawił mi Andrzeja Norasa, powiedziała mi bardzo wiele o szacunku, jakim cieszył się On wśród kolegów. Nawet bez niej jednak nie sposób było na pierwszy rzut oka nie rozpoznać, że mam do czynienia z kimś wyjątkowym. Rozmawialiśmy krótko, ale wciąż mam przed sobą jego szczupłą postać w szarej marynarce, uważne spojrzenie zza okularów w cienkich metalowych oprawkach. Nasza rozmowa nie trwała długo również dlatego, że odniosłem wrażenie, że mam do czynienia z kimś, kto woli raczej słuchać, niż mówić. Jednocześnie było w Nim coś, co z miejsca kazało słuchać właśnie Jego. Choć wszystkie te okoliczności, odczucia i wyobrażenia nieszczególnie

sprzyjały rozmowie, pozostało we mnie wspomnienie spotkania nie tylko z autentycznym myślicielem, lecz także, mimo tylko kilku lat różnicy między nami, z autorytetem. Ukształtowanym i dającym o sobie bezpośrednio znać mocą i powagą myślenia.

Kiedy przed niespełna dwoma laty zobaczyłem nazwisko Andrzeja Norasa w programie mającej się odbyć w Berlinie konferencji o neokantyzmie, w której sam też miałem wziąć udział, wypożyczyłem z biblioteki naszego instytutu wszystkie Jego książki. Przydały mi się nie tylko do tego, żeby Mu podczas jednej z przerw móc odpowiedzieć twierdząco na pytanie, czy którąkolwiek z nich czytałem. Jako uczeń Marka Siemka ceniłem Andrzeja nie tylko jako wybitnego znawcę tradycji neokantowskiej i filozofii niemieckiej w ogólności. Podziwiałem Go jako kogoś, kto realizował powołanie filozoficzne, które uznawałem również za moje własne, lecz któremu nie potrafiłem się poświęcić tak bardzo jak On. Po Jego książki sięgnąłem z nadzieją, że pozwolą mi nadrobić przed konferencją stracony czas potrzebny do swobodnego poruszania się w ramach tradycji, tradycji, z którą po studiach straciłem bezpośredni kontakt. Że pomogą mi umieścić Siemkowską interpretację idei transcendentalizmu, o której miałem mówić, w szerszym kontekście teoretycznym, kontekście Andrzejowi Norasowi doskonale znanym, znakomicie i przejrzyście przez Niego rekonstruowanym.

Nie spodziewałem się, że tych kilka dni spędzonych na konferencji, podczas której Andrzej Noras wygłosił referat o pojęciu nauki u Hermanna Cohena, już na zawsze zwiąże w mojej pamięci Jego postać nie tylko z Kantem, lecz także z majem i Berlinem. Z rozmową z Andrzejem o Salomonie Majmonie odbyłą przed budynkiem Instytutu Polskiego nad brzegiem Szprewy i rzuconą podczas tej rozmowy przez Andrzeja uwagą, że myśliciel ten zadedykował swoje dzieło *O filozofii transcendentalnej* polskiemu królowi Stanisławowi Augustowi. Z zadaniem Mu pytaniem, czy krytyczne pytanie Kanta, skoro dotyczy warunków możliwości poznania, nie każe widzieć już w samej krytyce rozumu pewnej postaci filozoficznej spekulacji, na które Andrzej odpowiedział „tak”, choć nigdy już się nie dowiem, czy nie uznał tego pytania za naiwne i nie odpowiedział tak z czystej uprzejmości. Z wieczornym spacerem wzdłuż brzegu tej samej rzeki wraz z innymi uczestnikami konferencji pod Bramę Brandenburską i z powrotem, na który nie miał On chyba specjalnej ochoty. Ze śniadaniem zjedzonym wspólnie z Andrzejem Norasem i Tomaszem Kubalicą w słoneczny majowy poranek, posiłkiem wolnym od filozofii, który pozwolił mi poznać Andrzeja jako nie tylko zasadniczego, lecz także pełnego ciepłego humoru, mającego dystans do siebie człowieka.

Książki, które Andrzej Noras napisał, będę z pewnością wypożyczał jeszcze niejedyn raz. Długo natomiast nie będę potrafił uwierzyć, że na żadnej konferencji już nigdy Go nie spotkam, ani w Katowicach, ani w Warszawie, ani w Berlinie.

Andrzej Gniazdowski

Instytut Filozofii i Socjologii PAN


 <https://orcid.org/0000-0003-0103-7668>

* * *

Profesor Andrzej Noras był człowiekiem, na którego zawsze można było liczyć. Nigdy nie zwlekał z odpisywaniem na e-maile, służył dobrą radą. Był szczery, starał się jednak wyrażać swą szczerość w sposób taktowny. To właśnie Jemu zawdzięczam bardziej krytyczne podejście do filozofii, miło wspominać przeprowadzone z Nim rozmowy. Wydawało się, że jeszcze będzie miał mi dużo do powiedzenia na temat Hartmanna... Człowiek umiera zbyt szybko.

Artur Jochlik

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-8672-6272>

* * *

Profesor Andrzej Noras był wspaniałym człowiekiem, ofiarnym, życzliwym, otwartym na innych ludzi, których traktował równo – bez względu na wykształcenie czy zajmowane stanowisko. Cechowała Go niesamowita pogoda ducha oraz nietuzinkowe poczucie humoru. Większość spotkań zaczynał od opowiedzenia choćby krótkiego kawału czy anegdoty. Spotkania te wypełnione były Jego serdecznym śmiechem, którym zarażał innych.

Cieszył się dużą sympatią współpracowników, a Jego zabawne „powiedzonka” pozostaną w mojej/naszej pamięci.

Był niezwykle pracowity, konsekwentny, wymagający – wymagał nie tylko od innych, ale przede wszystkim od siebie.

Wybitny naukowiec, dobry, skromny człowiek – takim Go zapamiętam.

Agnieszka Kotulska

* * *

Poznałem Profesora Norasa dawno temu, podczas trzeciego roku studiów na Uniwersytecie Śląskim. Pamiętam Go jako świeżo zatrudnionego, wtedy jeszcze doktora, który prowadził wciągający wykład z historii filozofii współczesnej. Później przyszedł czas wyboru seminarium magisterskiego, a ja nie miałem wielkich dylematów. Co zdecydowało? Chyba głównie tematyka filozofii niemieckiego obszaru językowego. Angielski był dla mnie zawsze dopiero drugim – albo nawet trzecim – językiem obcym. Z okresu studiów pamiętam bardziej i mniej formalne spotkania w pierwszym gabinecie na prawo od szklanych drzwi do Instytutu, gdzie pograżały nas wciągające dyskusje o filozofii niemieckiej w oparach – wówczas legalnego w budynkach uniwersytetu – dymu papierosowego zapijanego kawą z jednorazowych kubków.

Noszę w pamięci naszą pierwszą wspólną podróż pociągiem do Salzburga, gdzie Profesor miał wykład gościnny, a ja zaczynałem stypendium w ramach programu Socrates. Do dziś pamiętam smak *Wiener Schnitzel* jedzonego z widokiem na piękną starówkę tego miasta, dyskusje podczas salzburskiego seminarium filozoficznego i poseminaryjne spotkania z Austriakami przy „Stieglu”.

Nie zapomnę naszej ostatniej wspólnej podróży samochodem Profesora na konferencję do Berlina. Jedną z mniej znanych pasji Profesora były bowiem samochody, ale też szybka jazda. Na szczęście dojechalśmy cali i zdrowi, choć na miejscu okazało się, że jest mały problem z parkingiem przy naszym hotelu. Profesor nie chciał parkować swojego auta przy ulicy. W końcu udało nam się jednak przekonać obsługę i znaleziono miejsce parkingowe przy sąsiednim hotelu.

Wielokrotnie razem podróżowaliśmy pociągiem lub samochodem. Zawsze był to czas spędzony na długich rozmowach o filozofii i o życiu, a najczęściej

o życiu filozofa. Nasze obiady stały się pewnego rodzaju rytuałem, omawialiśmy wówczas szczegóły naszej pracy. Nawet ostatni wspólny lunch nie miał wcale być ostatni. Zadowoleni z zakończenia jednego z projektów, omawialiśmy szczegóły aktualnego przedsięwzięcia i snuliśmy plany kolejnego. Bardzo żałuję, że ten nasz posiłek okazał się pożegnalny, a nasza wspólna życiowa podróż po filozofii dobiegła końca.

Tomasz Kubalica

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-7585-7138>

* * *

Wspominam w szczególności rozmowy ze śp. Profesorem Andrzejem Norasem w ramach konferencji, seminariów, obron magisterskich i doktorskich oraz różnego rodzaju mniej oficjalnych spotkań. Rzecz jasna, nie tylko dyskutowaliśmy na temat filozofii, lecz także poruszaliśmy całe spektrum innych tematów, ale zawsze z jakiejś bardziej ogólnej perspektywy, nadającej im sens, od kwestii światopoglądowych aż po sport, w szczególności piłkę nożną. Wspominam śp. Andrzeja jako człowieka otwartego i krytycznego. Obecnie nie jest łatwo być krytycznym: być krytycznym to, po pierwsze – nawiąże do Kanta – myśleć samodzielnie, bez obcego przewodnictwa; po drugie, mieć świadomość granic, czy to w nauce, czy w filozofii, czy też w życiu, oraz respektować te granice. Te dwie cechy myślenia były szczególnie rozpoznawalne w wypowiedziach Profesora. Nieprzypadkowo był On pomysłodawcą seminarium na temat granic filozofii. Nie ulega wątpliwości, że filozofia jako wiedza krytyczna kształtuje postawę dystansu do świata. Myślę, że każdy, kto znał Profesora, zgodzi się ze stwierdzeniem, że był On człowiekiem odnoszącym się z dystansem nie tylko do rzeczywistości, lecz także do filozofii oraz samego siebie. Ten dystans połączony ze swoistym poczuciem humoru oraz z ironią sprawiał, że rozmowy z Nim były dalekie od wydumanych, sztywnych i typowo akademickich konwersacji.

Profesorowi wiele zawdzięczam zarówno jako filozofowi, jak i jako kole-dze. Byłem Jego bliskim współpracownikiem najpierw w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, którym kierował, a następnie jako członek zespołu badawczego, którego był liderem. Zgadaliśmy się w sprawach

światopoglądowych oraz w fundamentalnych kwestiach filozoficznych dotyczących problemów ontologicznych, epistemologicznych czy etycznych. W ramach zaplanowanego na 1 grudnia 2020 roku seminarium miałem zaprezentować referat na temat statusu metafizyki w fenomenologii. Dużo obiecywałem sobie po rozmowie z Andrzejem na temat analogii między myślą Husserla a filozofią Hartmanna w kwestii metafizyki, ponieważ był On znakomitym znawcą nie tylko neokantyzmu, lecz także filozofii Hartmanna. Niestety seminarium nie odbyło się, a kilka dni później Profesor zmarł.

Będzie mi bardzo brakowało śp. Andrzeja jako Mistrza, Profesora i Człowieka, a myśl zawarta w Jego tekstach pozostanie dla mnie zawsze żywa. Jako osoba wierząca żywię nadzieję, że spotkamy się w Wieczności.

Piotr Łaciak

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-3010-3743>

* * *

Wszyscy z olbrzymim smutkiem i poczuciem niepowetowanej straty przyjęliśmy wiadomość o niespodziewanej i przedwczesnej śmierci Profesora Andrzeja J. Norasa, znakomitego historyka filozofii, znawcy filozofii neokantowskiej.

Profesor był moim nauczycielem i mistrzem, prawdziwym filozoficznym i naukowym autorytetem. Wywarł znaczący wpływ na moje myślenie oraz filozofię. To On nauczył mnie, jak olbrzymią rolę w badaniach filozoficznych odgrywa historia filozofii, mimo że początkowo w ogóle nie wiązałem moich sympatii naukowych z tą dziedziną filozofii. Uczył mnie warsztatu historyka filozofii. Jeżeli udało mi się w tej dziedzinie cokolwiek osiągnąć, to głównie za Jego sprawą.

Profesor Noras był urodzonym filozofem, Jego największe dokonania naukowe związane są jednak z historią filozofii. W dość dużej mierze wynikało to, jak sędzę, z głęboko żywionego przez Niego przekonania, że rozpoczynanie filozofowania od swoich własnych przemyśleń bez odwołania się do historii filozofii przypomina – jak mawiał – „wyważanie otwartych już drzwi”. Profesor zajmował się przede wszystkim myślą oraz recepcjami Kanta i Hegla, filozofią neokantyzmu badeńskiego i marburskiego, lecz

również filozofią – jak sam ich nazwał – postneokantystów, wśród których najbardziej cenił Nicolaia Hartmanna i Karla Jaspersa. Interesowało Go zagadnienie periodyzacji historii filozofii, problem systemu filozoficznego, problem relacji między psychologią a filozofią w kontekście psychologizmu, a także zagadnienie metody historii filozofii, w tej kwestii opowiadał się za koniecznością rozwijania myślenia kontekstowego.

Profesora cechowała prawdziwie śląska pracowitość oraz głębokie zaangażowanie we wszystko, co robił. Był zawsze przychylny innym ludziom i chętny do pomocy. Gdy przychodził do pracy, witał się ze wszystkimi napotkanymi osobami, nie miało dla niego znaczenia, czy był to rektor, dziekan, sekretarka, ochroniarz czy sprzątaczką. Wszystkich pytał „co słychać?” i opowiadał swoje niezapomniane żarty.

Wśród studentów Profesor słynął właśnie ze swoich żartów. Po pojawieniu się informacji o Jego śmierci pisało i dzwoniło do mnie wiele osób i prawie każda z nich dzieliła się ze mną nie tylko wielkim smutkiem, lecz także wspomnieniami o Jego dowcipach. Bardzo często żartował z siebie i ze swoich słabości. Zwykł mawiać: „Nie wiem. Znam się tylko trochę na neokantyzmie i Floydach. Nic więcej nie wiem”. Każdy Jego student pamięta też stworzone przez niego określenie „proste jak drzwi do lasu”. Wszystkie Jego żarty i śmieszne powiedzonka już na zawsze pozostaną w naszej pamięci.

Profesor pozostawał wierny wartościom, w które wierzył. Nie bał się mówić głośno, co myśli, nawet wtedy, gdy nie podobało się to większości. Znam bardzo niewielu tak uczciwych ludzi. Po Jego odejściu pozostała wielka pustka, której nikt nigdy nie będzie w stanie wypełnić.

Niech spoczywa w pokoju.

Jego uczennica, Alicja Pietras

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-5562-1221>

* * *

Czwartek, godzina 9:30. Trzeci rok filozofii tłoczy się przed salą 332, zaraz zacznie się kultowy wykład z historii filozofii współczesnej. Prowadzący go doktor habilitowany Andrzej Noras przeplata wnikliwe analizy kantyzmu

i jego kontynuacji żartami niczym z *Latającego cyrku* Monty Pythona, narzekaniami na kierowców i uwagami mającymi wprowadzić nas na dobrą drogę muzycznej świadomości.

Tak było kilkanaście lat temu, gdy studiowałam filozofię. Pan Profesor Andrzej Noras robił na nas ogromne wrażenie, nie tylko swoją wiedzą, lecz także postawą. Uczył nas, jak powinno się studiować, czym jest uniwersytet, co to znaczy być naukowcem. Był bezkompromisowy i krytyczny – w najlepszym filozoficznym znaczeniu tego słowa. Wiele od nas wymagał, ponieważ nas szanował.

W kolejnych latach miałam szczęście blisko współpracować z Profesorem Andrzejem Norasem – był promotorem mojej pracy magisterskiej, a następnie doktorskiej, kierownikiem Zakładu Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, w którym pracowałam. Podczas licznych dyskusji znacząco wpłynął na mój sposób rozumienia filozofii i historii filozofii. Ukształtował mój warsztat historyczki filozofii i tłumaczki.

Panie Profesorze, bardzo dziękuję za te wszystkie lata, za dyskusje, seminaria, translatoria. Za życzliwość, wsparcie i dobre rady. Nie mogę uwierzyć, że już się nie spotkamy.

Marta Ples-Bęben

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0003-4281-9957>

Profesor od nas odszedł, ale...

Jak był wielki, tak wielki pozostanie UMYSŁEM I CZYNEM.

Profesor Andrzej Noras to uczony, historyk filozofii i filozof, profesor związany ze Śląskiem zarówno swoim pochodzeniem, jak i przeważającą częścią pracy zawodowej – naukowej i pedagogicznej.

Poznałam Go dawno temu, na początku Jego pracy w Uniwersytecie Śląskim. Moje pierwsze wrażenie z rozmów z Nim i poznawania Go potwierdzało się w każdym późniejszym momencie naszej pracy i przyjaźni. To rzeczywiście był człowiek olbrzymiej pracy, wysiłku woli i aktywności w wielu dziedzinach nauki i życia akademickiego naszego Uniwersytetu.

Profesora Andrzeja Norasa cechowała jednak przede wszystkim fascynacja nauką, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii, i widać to było od razu na spotkaniach z Nim – wciąż myślał i chętnie mówił o własnych planach naukowych (a było ich bardzo wiele) i projektach badawczych, których realizację uważał za każdym razem za coś niezwykle ważnego.

Była też druga strona osobowości mojego przyjaciela Andrzeja. Otóż dociekliwość w badaniach naukowych potrafił doskonale łączyć z przewrotnymi pytaniami, często nawet z zawadiackimi porównaniami, niepokojącymi spostrzeżeniami, ale też z optymistycznymi i łagodnymi ocenami. A wszystko po to – jak mówił – by nie dać się zwariować, robić swoje i robić to coraz lepiej w miarę swoich możliwości.

Dodawał: „Wprawdzie wszystko się zmienia – świat, praca, współpraca, ale kompot w domu musi być! Mody intelektualne są ciekawe, ale po to właśnie jest nauka i filozofia, aby świat rozumieć i przede wszystkim nauczyć się dobrze z wiedzy korzystać”.

Był osobowością, której się nie zapomina, autentycznym mistrzem w szeroko pojętej działalności naukowej i dydaktycznej.

Barbara Szotek

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-0169-1128>

*Teksty przygotował do druku
Tomasz Kubalica*

Artykuły



Kazimierz Wolsza

Uniwersytet Opolski

 <https://orcid.org/0000-0001-5352-9678>

Myśl filozoficzna górnośląskich duchownych w opracowaniach Czesława Głombika

The Philosophical Thought of Upper Silesian Clergy in the Works of Czesław Głombik

Abstract: In his research, Czesław Głombik was concerned, among other topics, with the history of contemporary philosophy (including Catholic philosophy), renewal trends in the Catholic doctrine, and issues related to the history of Upper Silesia. These three research areas converged in Professor Głombik's studies devoted to Upper Silesian Catholic clergy as represented, in particular, by Konstanty Michalski, Erich Przywara, Fryderyk Klimke, August Hlond, and Bolesław Kominek. In his studies, Professor Głombik drew attention to chosen aspects of their work, ones which earlier research had ignored. His studies are based on ample use of archival sources. In Professor Głombik's publications we can find elements characteristic of the spirituality of Upper Silesia in the sense of a philosophically deepened idea of the Silesia region. Among the issues he addressed were Polish and German factors in the history of Silesia, language, the Silesian ethos, the contribution of Silesians to European culture, pride, and memory.

Keywords: history of philosophy, Catholic philosophy, Catholicism, renewal, Upper Silesia, Czesław Głombik

Założenia i motywy

Czesław Głombik (1935–2022) w swej ostatniej monografii *Eucken i milczenie czasu* zamieścił następującą uwagę: „Maszynopis rozprawy [ks. Bolesława – K.W.] Kominka pozostał w archiwalnych zbiorach, przypominając pod tym względem los doktoratów innych znakomitych górnośląskich kapłanów, studentów zagranicznych uczelni”¹. Warto zwrócić uwagę na dwa aspekty tej wypowiedzi. Z jednej strony wyraża ona uznanie dla grupy górnośląskich kapłanów kształcących się w różnych uczelniach zagranicznych i zdobywających tam stopnie naukowe, z drugiej zaś wskazuje na niewystarczające zapoznanie się z dorobkiem tych autorów przez badaczy. Dorobek ten częściowo został opublikowany, lecz często jest nieznan. W pismach Głombika można znaleźć jeszcze kilka innych uwag o podobnym wydźwięku. Autor często wskazywał na zaniedbane zagadnienia w rodzimych badaniach historycznofilozoficznych, przemilczenia dotyczące ważnych postaci, w tym górnośląskich duchownych parających się filozofią. Dodajmy tu, że w cytowanych słowach, jak i w treści niniejszego artykułu, chodzi o duchownych katolickich. Postaci duchownych innych wyznań także pojawiały się w pismach Głombika, lecz znacznie rzadziej, z tego grona najwięcej uwagi poświęcił on osobie i myśli słowackiego duchownego luterańskiego Jána Kollára (1793–1852)². Natomiast spośród duchownych katolickich (polskich, niemieckich, czeskich i słowackich) uwagę Głombika przykuwali między innymi (podaję w porządku alfabetycznym): Jan Adamski (1841–1918), Czesław Stanisław Bartnik (1929–2020), Józef Innocenty Maria Bocheński OP (1902–1995), Carl Braig (1852–1923), Zygmunt Golian (1824–1885), Martin Grabmann (1875–1949), Franc Grivec (1878–1963), Metoděj Habáň OP (1899–1984), August Hlond SDB (1881–1948), Fryderyk Klimke SJ (1878–1924), Bolesław Kominek (1903–1974), Konstanty Michalski CM (1879–1947), Marian Morawski SJ (1845–1901), Ludwíg Ott (1906–1985), Stefan Pawlicki CR (1839–1916), Erich Przywara SJ (1889–1972), Franciszek Sawicki (1877–1952), Waclaw Świerzawski (1927–2017). Listę tę można by jeszcze wydłużyć o nazwiska innych duchownych, przytaczane przy okazji omawiania różnych zagadnień. Charakterystyczną cechą pisarstwa Głombika było bowiem to, że nie ograniczał się do wymienienia imienia i nazwiska

¹ C. Głombik: *Eucken i milczenie czasu. Z historii polskich odczytań filozofa noblisty*. Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 2015, s. 280.

² C. Głombik: *Impulsy i zblżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych*. Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1996, s. 41–71.

oraz dat narodzin i śmierci przywoływanego autora, lecz niemal zawsze dodawał krótką, choćby tylko jednozdaniową, jego charakterystykę.

Pięciu spośród wskazanych tu duchownych – Konstanty Michalski, Erich Przywara, Fryderyk Klimke, August Hlond oraz Bolesław Kominek – wywodziło się z Górnego Śląska. Z wyjątkiem Klimkego wszyscy wymienieni mają swoje biografie w *Słowniku biograficznym katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku* – publikacji wysoko ocenionej przez Głombika. Pisał o niej tak: „Pamięć tę [o przeszłości Górnego Śląska – K.W.] znakomicie umacnia udostępniony już i wielce pożyteczny *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*. Aspekt polski znalazł w słowniku należne zrozumienie, co jednak nie pociągnęło za sobą eliminacji duchownych niemieckich, szczególnie »hierarchów kościelnych i księży – zaznaczono w *Słowniku* wyraźnie – którzy pełnili ważne funkcje i urzędy w diecezji lub wyróżnili się w nauce i kulturze niemieckiej«. Poznawczo jest to bardzo cenne założenie edytorskie”³. Przed omówieniem spojrzenia profesora na biografie i twórczość wybranych górnośląskich duchownych spróbujmy jeszcze usytuować jego rozważania na ich temat na tle całego jego dorobku, wydobyć pewne założenia i motywacje leżące u podstaw wyboru takiej tematyki badawczej.

Tematyka myśli filozoficznej górnośląskich duchownych pojawia się w polu, w którym krzyżowały się z sobą trzy szersze obszary zainteresowań Czesława Głombika. Były to: 1) historia filozofii współczesnej i miejsce w niej filozofii katolickiej (tym zwrotem Głombik posługiwał się chętnie), szczególnie neoscholastyki i neotomizmu; 2) współczesna kultura katolicka (autor wymieniał takie jej elementy, jak: katolickie życie duchowe, intelektualne pogłębianie wiary i miejsce w nim filozofii, apologie wiary, wspólnotowe więzi religijne, ugrupowania, relacje katolicyzmu do zmieniającego się świata, nurty odnowy, kongresy welehradzkie i inne, czasopiśmiennictwo itp.); 3) problematyka śląskoznawcza (bliska autorowi ze względu na pochodzenie, miejsce zamieszkania oraz podejmowaną przez niego aktywność naukową).

O zainteresowaniu dwoma pierwszymi z wymienionych obszarów informował sam autor. We wprowadzeniu do swej *Metafizyki kultury* określił siebie mianem „krytycznego obserwatora” różnych ujęć katolickich i pisał o motywach, jakie mu przyświecały w podjęciu problematyki katolickiej filozofii kultury. Czytamy: „Oto zainteresowania historyka filozofii polskiej, poszukującego związków myśli rodzimej z filozofią europejską, z ważnymi

³ C. Głombik: *Filozof i pamięć. Refleksje nad dziełem filozoficznym Konstantego Michalskiego w pięćdziesiątą rocznicę śmierci uczonego*. Wydawnictwo Gnome, Katowice 1997, s. 108; por. *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*. Red. M. Pater. Księgarnia św. Jacka, Katowice 1996.

dyskusjami nad kulturą w skali międzynarodowego ruchu filozoficznego, uległy w książce przemieszeniu z rejestracją spraw wniesionych do polskiej umysłowości katolickiej dwudziestego wieku przez formujące się katolickie ugrupowania, orientacje i nurty społeczne. Cele historyczno-poznawcze łączą się tu wyraźnie z zagadnieniami i doświadczeniami polskiego życia społeczno-ideowego⁴. Autor użył tu słowa „przemieszenie”. Nie nazwał tak jednak metodologicznego eklektyzmu czy rozmywania granic pomiędzy różnymi podejściami badawczymi, czyli tego, co kolokwialnie nazywamy „mieszaniem” ujęć (i najczęściej traktujemy jako błąd). Chodzi raczej o logiczną relację krzyżowania się zbiorów zagadnień, w wyniku którego konstytuuje się ich wspólny zakres.

Do wspomnianych przez samego Głombika dwóch obszarów: historii filozofii współczesnej oraz namysłu nad współczesną kulturą katolicką, dołączyć trzeba trzeci – badania dotyczące kultury Górnego Śląska. Profesor był zaangażowany w działalność Górnośląskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk im. Walentego Roździeńskiego, w latach 1991–1993 piastował stanowisko jego prezesa, a w roku 2003 otrzymał Laur Górnośląski przyznawany przez Towarzystwo. O wyróżnionych Laurem czytamy w jednym z opracowań: „Były to najczęściej osoby, które nie tylko osiągnęły sukces na polu nauki lub kultury, ale także odegrały rolę w promowaniu ziemi śląskiej i śląskości”⁵.

Przytoczone na wstępie niniejszego artykułu słowa wskazują na to, że Głombik cenił dokonania naukowe niektórych śląskich duchownych, wyrażając zarazem żal nie tylko z powodu braku dostępności do części ich dorobku, zamkniętego w trudno dostępnych archiwach, lecz także z uwagi na niedostateczne zgłębienie materiałów już upowszechnionych. W pracach i we fragmentach prac naszego autora dotyczących biografii i myśli księży Michalskiego, Przywary, Klimkego, Hlonda i Kominka znajdujemy podstawowe informacje na ich temat. Nie one jednak będą przedmiotem rozważań w tym tekście. Jego tematem ma być raczej specyficzne spojrzenie Głombika życie i twórczość i to, jakie dane wprowadzał on do obiegu, a były to informacje rzadko przywoływane w innych opracowaniach.

⁴ C. Głombik: *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*. Książka i Wiedza, Warszawa 1982, s. 7; por. Idem: *Początki neoscholastyki polskiej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1981, s. 7, 9–11; Idem: *Martin Grabmann i polska filozofia katolicka*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1983, s. 3, 136; Idem: *Tomizm czasów nadziei. Słowiańskie kongresy tomistyczne. Praga 1932–Poznań 1934*. Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1994, s. 7–10.

⁵ A. Muc: *Publikacje Górnośląskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk im. Walentego Roździeńskiego*. W: *Kolekcje w zbiorach książek Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*. Red. M. Kycler, D. Pawelec, B. Warząchowska. Wydawnictwo Waclaw Walasek, Katowice 2018, s. 249.

Spojrzenie na biografie i dokonania górnosłańskich duchownych

Pierwszą postacią z grona górnośląskich duchownych, której życie i twórczość Czesław Głombik opracował najszerzej, był ks. Konstanty Michalski CM, znakomity mediewista, rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1931–1932, urodzony w Dąbrówce Małej (dziś dzielnicy Katowic). Głombik analizował dorobek Michalskiego w paru publikacjach, które ukazywały się przez kilka lat niejako przy okazji pięćdziesiątej rocznicy śmierci duchownego (1997)⁶. Postać Michalskiego pojawiła się jednak już we wcześniejszych pracach Głombika, przede wszystkim w monografiach na temat Martina Grabmanna, z którym Michalski korespondował i którego pracę na temat filozofii średniowiecznej recenzował⁷. Możliwe, że Głombik był pierwszym badaczem, który w swoich opracowaniach uwzględnił korespondencję Michalskiego i Grabmanna. Nie wnosi ona jednak nowych elementów do utrwalonego wizerunku Michalskiego. Korespondencja, oprócz wymiany informacji o bieżących pracach badawczych, dotyczyła bowiem głównie filozofii średniowiecznej (obaj byli mediewistami). Michalski zamierzał omówić w którymś z polskich czasopism pracę Grabmanna na temat trzynastowiecznych tłumaczeń pism Arystotelesa (*Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts*), lecz nie zrealizował tego zamiaru. Omówił dopiero późniejszą książkę Grabmanna, także dotyczącą filozofii średniowiecznej (*Die Philosophie des Mittelalters*). Recenzja Michalskiego ukazała się w 1923 roku w „Kwartalniku Filozoficznym”. Choć rekonstrukcja Głombika przynosi wiele interesujących szczegółów, to jednak nie zmienia obrazu Michalskiego jako wybitnego mediewisty, znanego szczególnie z pionierskich badań filozofii XIV wieku. Natomiast oryginalne i ciekawe uzupełnienia dokonane przez Głombika dotyczą badań Michalskiego nad filozofią współczesną oraz rozwijania przez niego filozofii

⁶ C. Głombik: *Powrót do dzieła duchowego i filozoficznego ks. prof. dra Konstantego Michalskiego*. W: *Książka dr Konstanty Michalski. Życie i działalność. Materiały posesyjne*. Red. J. Śliwiok. Wydawnictwo Wszechnicy Górnośląskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk im. W. Roździeńskiego, Katowice 1996, s. 37–49; C. Głombik: *Filozof i pamięć...*; Idem: *Bliżej Konstantego Michalskiego*. „Principia – Ekspres Filozoficzny” 1998, nr 19, s. 29–31; Idem: *Idea perfekcyjizmu i jej kontekst historyczny*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1998, nr 31, s. 221–236; Idem: *Konstanty Michalski w kręgu oddziaływań łowańskiej neoscholastyki*. W: *Poglądy filozoficzne Konstantego Michalskiego. Materiały pokonferencyjne*. Red. C. Głombik. Wydawnictwo Gnome, Katowice 1999, s. 136–146.

⁷ C. Głombik: *Metafizyka kultury...*, s. 30–31; Idem: *Martin Grabmann...*, s. 92–111.

problemowej. Wczesne studia Michalskiego nad filozofią współczesną, często pomijane przez badaczy, pokazują, że filozoficzna mediewistyka nie była ani pierwszą, ani jedyną dziedziną badań naukowych tego filozofa.

Szczególną uwagę Głombika przykuła rozprawa doktorska Michalskiego dotycząca krytyki psychologizmu w filozofii niemieckiej, z uwzględnieniem Edmunda Husserla (1859–1938), jego poprzedników i zwolenników⁸. Ta francuskojęzyczna dysertacja zatytułowana *La réaction contre le psychologisme en Allemagne. Husserl, ses prédecésseurs et ses partisans* została obroniona w Lowanium w 1911 roku. Warto tu zauważyć dwa fakty. Po pierwsze, Michalski rozpoczynał swą naukową drogę od badań filozofii najnowszej, a nie od mediewistyki; zajmował się wówczas jeszcze innymi współczesnymi filozofami (Friedrichem Paulsenem, Janem Łukasiewiczem), na co Głombik także zwracał uwagę w swoich pracach. Ograniczmy się jednak tutaj tylko do rozprawy doktorskiej dotyczącej między innymi filozofii Husserla. Po drugie, rozprawa ta została ukończona w 1911 roku, a więc dekadę po ukazaniu się *Badań logicznych* Husserla, lecz jeszcze przed publikacją *Idei*. Dotyczyła więc wczesnej i ciągle tworzącej się fenomenologii. Dysertacja Michalskiego jest dziś dostępna w wersji drukowanej, została opublikowana dopiero po niemal dziewięćdziesięciu latach od obrony doktoratu, w 1999 roku⁹. Gdy Głombik pisał prace na temat Michalskiego, publikacji tej jeszcze nie było. Korzystał z archiwalnego maszynopisu, a swoje omówienia przeplatał apelami o opublikowanie rozprawy.

Michalski nie był fenomenologiem i przed takim nieuprawnionym wnioskiem Głombik przestrzegał: „Rozprawa doktorska Michalskiego nie należy do fenomenologii ani do ruchu fenomenologicznego jako ich część składowa. Nie może też być rozważana jako powstała z fenomenologicznej inspiracji. Takie jej ewentualne zinterpretowanie równałoby się nieuprawnionemu poszukiwaniu w niej czegoś, czego w pracy tej brak”¹⁰. Praca ta nie była pracą z fenomenologii, ale o fenomenologii, a dokładniej o fenomenologii Husserla jako odpowiedzi na psychologizm. Głombik podkreślał, że rozprawa Michalskiego powstała w 1911 roku, gdy fenomenologia dopiero się tworzyła. Patrząc z tej perspektywy, trzeba stwierdzić, że była to jedna z pierwszych w literaturze filozoficznych prób opisu nowego nurtu filozoficznego. Po latach, w ostatniej swej monografii, Głombik nadal wyrażał się z uznaniem o pracy Michalskiego. Pisał: „Praca zdumiewa i zaskakuje

⁸ C. Głombik: *Filozof i pamięć...*, s. 43–51; Idem: *Konstanty Michalski...*, s. 142–146; Idem: *Eucken i milczenie czasu...*, s. 280.

⁹ K. Michalski: *La réaction contre le psychologisme en Allemagne. Husserl, ses prédecésseurs et ses partisans*. W: Idem: *Histoire de la Philosophie*. Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 1999, s. 517–564.

¹⁰ C. Głombik: *Filozof i pamięć...*, s. 46; zob. też Idem: *Konstanty Michalski...*, s. 144.

tematem oraz śmiałością reakcji na wydarzenia w europejskiej filozofii przełomu XIX i XX wieku: dotyczyła odmian niemieckiego antypsychologizmu i wskazywała na rolę, jaką w krytyce psychologizmu spełnili Husserl, jego poprzednicy oraz zwolennicy i to w latach, gdy fenomenologią nie interesowano się jeszcze wówczas w większości europejskich ośrodków uniwersyteckich”¹¹.

Praca doktorska Michalskiego, inaczej niż prace Ericha Przywary, Fryderyka Klimkego czy Bolesława Kominka (o których będzie mowa dalej), nie była bezpośrednią konfrontacją badanych nurtów (fenomenologii i innych) z filozofią tomistyczną. Choć zawierała także oceny, to nie można tu mówić o przewadze metody wartościującej wobec doksograficznej. Metoda historycznofilozoficzna Michalskiego, z latami doskonalona, powodowała, że – jak pisał Głombik – „z rzadka tylko jego nazwisko wiązane jest z tomizmem”, a prace, w których występuje termin „tomizm”, należą do wyjątków¹². Prace katolickich historyków filozofii często zawierały oceny analizowanych nurtów z punktu widzenia tomizmu. Michalski tego nie robił, a wśród badaczy jego twórczości pojawiało się czasem pytanie o to, czy w ogóle był on tomistą. Próbę odpowiedzi na to pytanie podjął również Głombik, a udzielił jej nie na podstawie deklaracji czy opinii, lecz – jak zwykle – na podstawie rzetelnej analizy źródeł. I tak odnotował pewien zauważalny zwrot Michalskiego w stronę tomizmu, zwrot, jaki się uwyrsażył w połowie lat dwudziestych ubiegłego wieku. Tomizm nie był jednak pojmowany przez Michalskiego jako egzegeza pism Akwinaty, lecz raczej jako nastawienie badawcze inspirowane myślą Tomaszową. Tak pojęty tomizm (czy raczej neotomizm) pozwalał filozofowi na podejmowanie nowych zagadnień, czego przykładem może być projekt filozofii dziejów. Oto jak Głombik interpretował stosunek Michalskiego do tomizmu na przykładzie omawiania tego właśnie projektu: „Skoro bowiem tomizm nie jest systemem zamkniętym, a w swych rozpoznaniach sięga tak daleko, jak daleko może posunąć się myśl, w takim razie jest koniecznością, by nie pominął również haseł dotyczących przebudowy społeczeństw i ogólnej wizji ludzkości”¹³. Podobnie jak w wielu innych pismach, także w opracowaniach dotyczących Michalskiego Głombik ukazywał procesy przewycięzania wczesnej neoscholastyki, jaka dominowała po ogłoszeniu encykliki Leona XIII *Aeterni Patris* (1897), a także konstituowania się neotomizmu pojętego jako sposób filozofowania bardziej otwarty na nowe zagadnienia.

¹¹ C. Głombik: *Eucken i milczenie czasu...*, s. 280.

¹² C. Głombik: *Filozof i pamięć...*, s. 51–52.

¹³ *Ibidem*, s. 84.

Erich Przywara SJ, kolejny myśliciel, o którym pisał Głombik, także był katowiczanie (urodził się w samych Katowicach). Przywara nie odżegnywał się od swych śląskich i polskich korzeni (ze strony ojca). O tym, jak młodość spędzona w Katowicach wpłynęła na jego przyszłe życie, wspominał w tekście z 1934 roku *Was ich Kattowitz danke (Co zawdzięczam Katowicom)*¹⁴. Do dziś nie opracowano wyczerpującej biografii Przywary. Jej powstanie jest wciąż – to nadal aktualne słowa niemieckiego teologa i historyka teologii Hansa Lochbrunnera – dezyderatem stawianym autorom historii teologii XX wieku¹⁵. Dwie, bodaj najbardziej wyczerpujące, prace dotyczące jezuit z Katowic, autorstwa Thomasa F. O’Meary OP oraz Ewy-Marii Faber, nadal zawierają wiele luk i niedopowiedzeń¹⁶. Śląska młodość jezuity bywa opisywana zaledwie kilkoma zdaniami lub wręcz stwierdza się, że niewiele o niej wiadomo. Opinię taką wyraził na przykład biskup Jan Kopiec, zajmujący się historią Śląska i Kościoła na Śląsku, autor jednego z biogramów Przywary¹⁷. Również Głombik stwierdzał: „Młodość Przywary, katowickie dzieciństwo oraz lata szkolne, ciągle są słabo poznane i skłaniają do dalszych, przede wszystkim archiwalnych poszukiwań”¹⁸. W żadnej ze znanych publikacji dotyczących Przywary nie wykorzystano jednak, jak dotąd, materiałów z katowickich archiwów (według relacji ustnej warszawskiego historyka Sławomira Kowalewskiego, który przeprowadzał kwerendy w tych archiwach, zdeponowane są tam niewykorzystane dokumenty dotyczące Ericha Przywary i jego rodziny). Głombik tak oto wypowiadał się w 1997 roku na temat recepcji myśli Przywary w polskiej literaturze: „W piśmiennictwie polskim brakowało [...] opracowań ukazujących w pełnym wymiarze dorobek myślicielski tego teologa i filozofa, także prac przybliżających jego twórczą osobowość. Pod tym względem cisza trwała i utrzymuje się niezmiennie”¹⁹. Osiemnaście lat później, w 2015 roku, stwierdzał: „W przy-

¹⁴ E. Przywara: *Was ich Kattowitz danke*. „Der Oberschlesier” 1932, Nr. 4, s. 217–218; polski przekład: Idem: *Co zawdzięczam Katowicom*. Tłum. R. Dampc-Jarosz. W: *Katowice oczami Niemców i Polaków*. Red. B.G. Szewczyk. T. 1. Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 2017, s. 105–106.

¹⁵ M. Lochbrunner: *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen. Sechs Beziehungsgeschichten*. Echter Verlag, Würzburg 2009, s. 21.

¹⁶ T.F. O’Meara: *Erich Przywara S.J. His Theology and His World*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 2009; E.M. Faber: *Finden, um zu suchen. Der philosophisch-theologische Weg von Erich Przywara*. Aschendorff Verlag, Münster 2020.

¹⁷ J. Kopiec: *Przywara Erich*. W: *Ślązacy od czasów najdawniejszych do współczesności. Schlesier von den frühesten Zeiten bis zur Gegenwart*. Red. J. Rostropowicz. T. 2. Górnośląskie Centrum Kultury i Spotkań im. Eichendorffa–Fundacja Nauki i Kultury na Śląsku, Łubowice–Opole 2006, s. 219.

¹⁸ C. Głombik: *Eucken i milczenie czasu...*, s. 245.

¹⁹ C. Głombik: *Filozof i pamięć...*, s. 102.

padku Przywary szereg faktów dotyczących jego życia zakonnego dotąd nie tyle przemilczanych czy pomijanych, lecz po prostu nieznanymi, dopiero w ostatnich latach stało się przedmiotem wymaganych archiwalnych rozpoznania²⁰. Autor dostrzegał więc postęp w badaniach, lecz sygnalizował zarazem, że nadal istnieje wiele otwartych kwestii związanych z biografią i myślą Przywary.

Głombik nie analizował bliżej samej myśli Przywary. Na potężny dorobek piśmienniczy jezuita składa się niemal osiemset pozycji powstałych między 1915 a 1970 rokiem. Jego zainteresowania były rozległe (metafizyka, filozofia egzystencjalna, biblistyka, teologia duchowości, teologia ewangelicka, liturgia, muzyka, poezja), a poglądy ulegały ewolucji, co znakomicie pokazała i udokumentowała w swej monografii Eva-Maria Faber ze szwajcarskiej uczelni Theologische Hochschule w Chur. Głombik poświęcił Przywarze fragmenty swych monografii, natomiast nie napisał o nim odrębnego tekstu²¹. Prezentował poglądy Przywary w sposób dość ogólny. Ograniczał się do przytoczenia głównych myśli zawartych w rozprawie metafizycznej Przywary *Analogia entis* (1932), jego poglądów dotyczących jedności Kościołów chrześcijańskich (Przywara był prekursorem rozmów międzywyznaniowych) oraz omówienia eseju na temat Edith Stein (1891–1942), tylko jednego z wielu biograficznych tekstów Przywary. Nie omawiał natomiast poglądów uważanych za najbardziej charakterystyczne dla myśli Przywary, czyli poglądów z zakresu filozofii religii. Profesor zresztą przyznawał, że jego znajomość prac Przywary jest wybiórcza. Nie podejmował też sugerowanych badań archiwalnych. Pomimo to warto odnotować kilka własnych ujęć Głombika, które poszerzają naszą wiedzę o jezuitcie z Katowic.

Przywara został przywołany w pracy Głombika przy okazji omawiania przez niego Międzynarodowego Kongresu Filozofii Tomistycznej w Pradze z 1932 roku, w którym Przywara uczestniczył. O ile o udziale tego duchownego w innym praskim kongresie, VIII Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w 1934 roku, biografowie Przywary zgodnie informują, o tyle fakt jego uczestnictwa w kongresie tomistycznym na ogół jest pomijany. Co więcej, w najbardziej szczegółowej bibliografii prac Przywary, jaka znajduje się w książce Ewy-Marii Faber, brakuje jego tekstu *Thomas von Aquin und die geistige Grundmotive der Gegenwart* – opublikowanej wersji referatu wygłoszonego na kongresie tomistycznym. Tymczasem Głombik dotarł do tego tekstu, znajdującego się w publikacji pokongresowej *Sborník mezinárodních tomistických konferenci v Praze 1932*, zredagowanej przez

²⁰ C. Głombik: *Eucken i milczenie czasu...*, s. 242.

²¹ C. Głombik: *Tomizm czasów nadziei...*, s. 147–150; Idem: *Filozof i pamięć...*, s. 98–107; Idem: *Eucken i milczenie czasu...*, s. 240–246.

Metoděja Habáňa OP. Referat Przywary dotyczył konfrontacji myśli Tomasza z Akwinu z wybranymi nurtami filozofii współczesnej, przede wszystkim z fenomenologią, którą jezuita się bardzo interesował i w sprawie której korespondował z Husserlem. Doceniając walory tego nurtu, Przywara podkreślał żywotność filozofii świętego Tomasza. Wskazywał na możliwości oddziaływania obu nurtów, tomizmu i fenomenologii, widząc korzyści dla obu stron płynące z takiego otwarcia. Nie tylko współczesne nawiązania do Tomasza mogłyby być ożywione przez kontakt z fenomenologią, lecz także fenomenologia zyskałaby głębię, gdyby pozostała w żywym kontakcie z wielką scholastyką²². Głombik przywołał sam tekst Przywary, ponadto sięgnął do interesującego sprawozdania kongresowego, sporządzonego przez słowackiego duchownego ks. Františka Skyčáka (1899–1945). Zawierało ono nie tylko streszczenia referatów, lecz także uwagi komentujące i uzupełniające, a wreszcie osobiste spostrzeżenia Skyčáka. Dzięki tym relacjom, przekazanym przez Głombika, zyskujemy kilka nieznanych informacji dotyczących Przywary. Dowiadujemy się, że zarówno on, jak i jego wystąpienie zrobiły duże wrażenie na uczestnikach kongresu. A oto fragment relacji Skyčáka przekazanej przez Głombika: „[Przywara – K.W.] – z postawy drobny, niepozorny, ale wielkie ciemne oczy i wnikliwe spojrzenie świadczyły o niezwykłej inteligencji. Wykładał wolno, głosem wysokim i nawet najtrudniejsze konstrukcje myślowe przekazywał tak prosto i jasno, że dla każdego były zrozumiałe. W auli panowała kompletna cisza. Z zainteresowaniem i napięciem słuchano prelegenta”²³. Pozytywnie o wystąpieniu Przywary wypowiedział się na przykład Jan Patočka (1907–1977).

Jest tu jeszcze jedna interesująca informacja, rozstrzygająca pytanie podnoszone czasem przez badaczy: czy Przywara znał język polski? Pytanie takie zadał duchownemu osobiście ks. Skyčák. Jezuita z Katowic miał mu odpowiedzieć, że zna po polsku tylko jedno słowo, a mianowicie swoje własne nazwisko. Skyčák skomentował, że odpowiedź ta wydała mu się nieco dziwna (Głombik cytuje: „trochu britka”) jak na człowieka, który urodził się w Katowicach²⁴. Ta nieco anegdotyczna riposta miała chyba charakter hiperboliczny. Wydaje się mało wiarygodna, zważywszy na fakt,

²² Zagadnienie to omawiam dokładniej w tekście: K. Wolsza: *Metafizyczna doniosłość fenomenologii według Ericha Przywary SJ (1889–1972)*. W: *Ad christianorum unitatem fovendam. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi, Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 30-lecia święceń biskupich, 50-lecia prezbiteratu oraz 75. rocznicy urodzin*. Red. S. Rabiej. Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 423–439.

²³ C. Głombik: *Eucken i milczenie czasu...*, s. 244–245; por. Idem: *Tomizm czasów nadziei...*, s. 147.

²⁴ C. Głombik: *Eucken i milczenie czasu...*, s. 245.

że Przywara miał polskojęzycznych dziadków ze strony ojca oraz mówiących po polsku kolegów szkolnych (o czym sam wspominał). Istotnie, nie władał językiem polskim, nie odnotowano żadnego wystąpienia Przywary w tym języku ani polskiego wtrącenia, trudno jednak przypuszczać, by przez lata kontaktów z polskim środowiskiem opanował tylko jedno słowo w języku polskim. Głombik, mając na uwadze tę złożoną sytuację narodową i językową Katowic końca XIX i początku XX wieku, zaproponował paralelne przedstawienie biografii i dokonań Konstantego Michalskiego i Ericha Przywary. W rozdziale *Dwa świadectwa wielkości. Paralela E. Przywara – K. Michalski* książki *Filozof i pamięć* pisał: „Pora zestawić biogram Przywary z postacią Konstantego Michalskiego. [...] Dochodzi się tu do zaproponowanego wcześniej zestawienia dwóch niezwykłych osobowości, oryginalnych i wpływowych, które przy wszystkich różnicach ich myśli i pozostawionych dzieł tym się wspólnie odznaczają, iż należą do rzadkiego grona ludzi przez los wybranych, o których zwykło się mówić i pisać, że to wielcy myśliciele”²⁵. Takie zestawienie, poza krótkim fragmentem książki Głombika, dotąd nie powstało. Pomimo renesansu zainteresowań Przywarą (odwoływał się do niego również papież Franciszek w przemówieniu z okazji wręczenia Nagrody Karola Wielkiego w 2016 roku) nie odnotowano opracowania poszerzającego wiedzę o śląskim dzieciństwie księdza i jego latach szkolnych. Propozycje oraz sugestie Głombika (i Sławomira Kowalewskiego) pozostają nadal aktualne.

Jezuitą pochodzącym podobnie jak Przywara z Górnego Śląska (z Golejowa koło Rybnika) był także Fryderyk (Friedrich) Klimke. Studiował on nawet na tej samej uczelni jezuickiej co Przywara, w Ignatiuskolleg w holenderskim Valkenburgu, lecz nieco wcześniej, bo w latach 1903–1905 (Przywara studiował w Valkenburgu w latach 1910–1913 i 1917–1922). W przeciwieństwie jednak do Przywary, będącego członkiem niemieckiej prowincji jezuitów, Klimke wstąpił do prowincji galicyjskiej (na terenie zaboru austriackiego), w związku z czym kształcił się w polskich ośrodkach jezuickich: w Chyrowie, Krakowie i Nowym Sączu. Głombik poświęcił Klimkemu jeden z paragrafów książki *Eucken i milczenie czasu*, a to z tego powodu, że „Klimke był jednym z pierwszych filozofów, który poglądy Euckena wprowadził do wykładu powszechnej historii filozofii”²⁶. Również ten śląski jezuita – konstatował Głombik – jest słabo obecny w polskich opracowaniach historycznofilozoficznych. Z dozą delikatnej ironii pisał: „Nazwisko Fryderyka Klimkego (1878–1924) współczesnemu czytelnikowi, studentowi nie tylko filozofii, także teologii, niewiele dziś mówi, brzmi raczej obco, w najlepszym razie

²⁵ C. Głombik: *Filozof i pamięć...*, s. 102–103.

²⁶ C. Głombik: *Eucken i milczenie czasu...*, s. 172.

może się kojarzyć z nazwiskami o podobnych końcówkach literowych, jak Fichte, Frege, Lange, Nietzsche, więc niesie z sobą coś z tajemnicy, jeśli za formę tajemnicy uznać pospolitą niewiedzę”²⁷. Głombik nie ograniczył się przeto do streszczenia dwóch napisanych przez Klimkego recenzji prac Rudolfa Euckena (1846–1926) (co było głównym motywem zajęcia się Klimkiem w cytowanej monografii), lecz poświęcił owemu jezuitcie nieco więcej uwagi. Przybliżył najważniejsze fakty z jego życia (edukację, formację zakonną, mistrzów filozoficznych, pracę samokształceniową, pracę w polskim „Przeglądzie Powszechnym” oraz na uczelniach zagranicznych, przede wszystkim na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim), a także główne kierunki badań. Fakt powołania Klimkego na stanowisko wykładowcy filozofii na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie oraz powierzenia temu teologowi redagowania działu filozoficznego w czasopiśmie „Gregorianum” świadczy o poważaniu, jakim cieszył się Klimke w naukowych gremiach swojego zakonu. Był więc jednym z tych wywodzących się z Górnego Śląska duchownych, którzy zyskali międzynarodowe uznanie. O pamięć o nich Głombik dopominał się stale.

Nie ma w tej chwili potrzeby streszczenia życiorysu Klimkego ani jego szczegółowych opinii na temat filozofii Euckena wyrażonych w recenzjach oraz w podręczniku historii filozofii. Warto raczej zwrócić uwagę na kwestie ogólniejsze, podniesione przez Głombika przy okazji charakteryzowania sylwetki i poglądów Klimkego. Ujawnia się tu kilka charakterystycznych problemów związanych z filozofią katolicką końca XIX i początku XX wieku. Na przykładzie pracy filozoficznej Klimkego można bowiem dostrzec pewien proces, o którym Głombik pisał w wielu swych pracach – proces przechodzenia filozofii katolickiej z pasywnego i apologetycznego nastawienia względem filozofii nowożytnej i współczesnej do postawy bardziej otwartej, podejmującej rzeczową i krytyczną dyskusję. Czasem proces ten Głombik opisywał formułą „od neoscholastyki do neotomizmu”; formułą dość charakterystyczną dla używanej przez niego terminologii. Pierwsze prace Klimkego miały wyraźnie charakter apologetyczny i zdecydowanie krytyczny wobec nowożytnych nurtów. Z czasem filozofia jezuita ulegała dostrzegalnej zmianie: „była to filozofia neoscholastyczna w zaawansowanej fazie jej rozwoju, już nie nastawiona pierwszoplanowo na odpór i sprzeciw wobec wszystkiego, co nie pozostawało w zgodzie z nauczającą oraz kulturową tradycją Kościoła, natomiast podejmowała krytyczny dyskurs z nowożytną, zwłaszcza zaś współczesną myślą filozoficzną, ideowo obcą katolicyzmowi”²⁸. Krytyka filozoficzna stała się dla Klimkego zadaniem bardziej wymagającym

²⁷ Ibidem, s. 9.

²⁸ Ibidem, s. 169.

niż podejście apologetyczne, a zarazem poznawczo bardziej otwartym. To prawda, że historia filozofii w takim ujęciu miała charakter wartościujący i była wykładana „na sposób katolicki”. Rejestrowano punkty niezgodne z doktryną katolicką (co było charakterystyczne dla podejścia apologetycznego), ale również punkty zbieżne, doceniane także wówczas, gdy znajdowały się w nurtach niekatolickich. Pojęcie filozofii wieczystej, jakim posługiwał się Klimke i inni współcześni mu autorzy katoliccy, nie pokrywało się zatem zakresowo z pojęciem filozofii katolickiej, ponieważ „historia filozofii od swych starożytnych początków, choć tylko pośrednio, pozostaje w służbie *filozofii wieczystej*”²⁹. Z takiego nastawienia wypływała też pozytywna opinia Klimkego o filozofii Euckena, który przecież nie był katolikiem. Jak pisze Głombik, Klimkego do Euckena zbliżała niezgoda na zaniżanie standardów życia duchowego.

Dodajmy tu jeszcze, że dużą popularnością, także w polskich ośrodkach naukowych, cieszyła się dwutomowa *Historia filozofii* Klimkego, pierwotnie napisana po łacinie, dostępna w polskim przekładzie³⁰. Natomiast za najważniejsze dzieło filozoficzne tego autora Głombik (i nie tylko on) uważa niemieckojęzyczną rozprawę na temat monizmu z 1911 roku *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*. Według Emericha Coretha SJ (1919–2006) jest to w literaturze filozoficznej podstawowe dzieło ujmujące całość problemu monizmu.

Zdaniem Głombika o filozofii Klimkego często pisano niedbale, lokowano ją na marginesie neoscholastyki. Myśl ta nie wzbudziła szerszego zainteresowania, jest słabo znana. Tylko przez poznanie pism, wnikliwą lekturę można rzeczowo określić należne poglądom Klimkego miejsce w historii filozofii polskiej XX wieku – to jedna z licznych postulatywnych wypowiedzi profesora.

Kolejnym górnośląskim duchownym, który znalazł się w kręgu zainteresowań Głombika, był August Hlond SDB, wywodzący się z Brzęczkowic koło Mysłowic. „Dziejowa wielkość Hlonda – pisał Głombik – jako jednego z najznakomitszych przedstawicieli Kościoła i narodu polskiego, jednego z najznakomitszych synów ziemi śląskiej – bo w perspektywie stuleci [tak – K.W.] trzeba sądzić o tej postaci – wiąże się przede wszystkim z jego działalnością jako Prymasa Polski”³¹. Przed objęciem stolicy prymasowskiej

²⁹ Ibidem, s. 172.

³⁰ F. Klimke: *Historia filozofii*. Tłum. F. Zbroja. T. 1–2. Wydawnictwo Księży Jezuitów, Kraków 1929–1930.

³¹ C. Głombik: *Kardynał August Hlond wobec idei słowiańskiej*. W: *Ksiądz Kardynał Dr August Hlond, Prymas Polski. Materiały posesyjne*. Do druku przygotował J. Śliwiok. Wydawnictwo Wszechnicy Górnośląskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk im. W. Roździeńskiego, Katowice 1998, s. 51.

w 1926 roku Hlond był kościelnym administratorem polskiej części Górnego Śląska (1922–1926) oraz pierwszym biskupem diecezji katowickiej (1926). Choć legitymował się doktoratem z filozofii uzyskanym na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1900), a potem zaliczył jeszcze łącznie sześć semestrów studiów filozoficznych w Krakowie (1905–1907) i we Lwowie (1908–1909), filozofią się nie zajmował. Pomimo to Czesław Głombik jako historyk filozofii odnalazł w twórczości i nauczaniu Hlonda pewne idee o charakterze filozoficznym.

Pierwsza z owych idei to humanizm personalistyczny, prezentowany w pismach i przemówieniach Hlonda. Humanizm był bardzo nośnym tematem filozoficznym w okresie międzywojennym. Budził zainteresowanie filozofów różnych orientacji, by wymienić egzystencjalistów z jednej strony, a neotomistów z drugiej. Głombik pisał tak: „Idee humanizmu zyskiwały więc zwolenników tak wśród liberałów, demokratów i socjalistów, jak również pośród ludzi związanych z chrześcijaństwem, z Kościołem, ale i jego przeciwników”³². Hlond oczywiście nie uczestniczył w dyskusjach filozoficznych na temat humanizmu. Natomiast w nauczaniu prymasa są obecne pewne elementy, które można uznać za składowe chrześcijańskiego, personalistycznego humanizmu. To szczególnie takie idee, jak: odrzucenie antropologii naturalistycznych, sprzeciw wobec dehumanizacji kultury, postulaty odnowy życia społecznego przez odwołanie się do pryncypiów chrześcijańskich. Negatywnym aspektem myśli antropologicznej Hlonda był sprzeciw wobec czysto naturalistycznego pojmowania człowieka. Głombik pisał: „Jednoznacznie negatywnie [Hlond – K.W.] osądzał [...] naturalistyczne antropologie, które różniąc się jedynie zestawem programowych haseł – kultury rasy, narodu i siły u jednych, a materii, ekonomii oraz klasy proponowanych przez drugich – zgodnie prowadziły do dehumanizacji kultury i dechrystianizacji życia publicznego”³³. Antropologia Hlonda ma też oczywiście aspekt pozytywny. To koncepcja człowieka zakładana przez chrześcijański personalizm. Głombik określił go mianem humanizmu personalistycznego. Czytamy: „Natomiast słowem Prymasa, odwołującym się do form przekazu właściwych jego wysokiej kapłańskiej godności, szerzył chrześcijański humanizm personalistyczny, zaś swoją profetyczną koncepcją czasów nadchodzących bronił człowieka przed naturalistyczną degradacją i opowiadał się za odrodzeniem słowiańskich narodów na podstawie wspólnej im chrześcijańskiej tradycji”³⁴.

Ostatnie słowa przytoczonego cytatu wskazują na obecność w nauczaniu Hlonda drugiej idei o charakterze filozoficznym, a mianowicie idei

³² Ibidem, s. 39.

³³ Ibidem, s. 38.

³⁴ Ibidem, s. 39.

słowiańskiej. Ideę tę, akcentującą wspólnotę narodów słowiańskich, Głombik analizował w kilku tekstach, również późniejszych od artykułu z 1998 roku, zwracając uwagę na warianty tej myśli w pracach polskich, czeskich, słowackich i rosyjskich autorów. Tu odwołajmy się tylko do tych opracowań, w których była mowa o obecności idei słowiańskiej w myśli Hlonda³⁵. Pisał on i mówił o „erze słowiańskiej” czy o „słowiańskiej duszy”, sama idea słowiańska nie była jednak przez niego wyraźnie sformułowana w takiej postaci, w jakiej występowała w pismach różnych jej teoretyków. Hierarcha nie odwoływał się też do współczesnych mu pism filozoficznych na ten temat ani nie uczestniczył w toczonych dyskusjach. Jedną z najbardziej charakterystycznych wypowiedzi Hlonda na ten temat, przytoczona przez Głombika, pochodzi z listu z 1935 roku i zawiera najistotniejsze przesłanki, do jakich Hlond się odwoływał. Oto te słowa: „Pójdziemy z naszych katedr łacińskich i wschodnich, jak szedł św. Wojciech, jak szli święci Cyryl i Metody. A z nami pójdzie moc kojącego i twórczego chrześcijaństwa wyhodowanego na głębokich przeżyciach wierzących słowiańskich dusz, wcielających konsekwentnie i bohatersko całą Chrystusową Ewangelię”³⁶. Jak widać, prymas Polski podstawę wspólnoty narodów słowiańskich („słowiańskich dusz”) widział w tradycji chrześcijańskiej, zarówno wschodniej, jak i zachodniej. Podkreślał ponadto wspólne dziedzictwo świętych związanych z narodami słowiańskimi, a więc wymienionych świętych Wojciecha, Cyryla i Metodego, a także świętego Wacława, do którego odwoływał się w innych wystąpieniach i pismach.

Ogólnie zarysowaną ideę słowiańską w ujęciu Hlonda, zrekonstruowaną przez Głombika, można jeszcze uwyraźnić *per negationem*, przeciwstawiając jej odmienne sposoby ujmowania wspólnoty narodowej i ponadnarodowej. I tak – przekonuje Głombik – idei słowiańskiej w myśli Hlonda nie można utożsamiać z mesjanizmem, irenizmem, synkretyzmem czy panslawizmem³⁷. Pełniejsza analiza owej idei wymagałaby powiązania jej z eklezjologią i teologią narodu, obecną w nauczaniu Hlonda, a od strony źródeł sięgnięcia także po materiały archiwalne. Swoją rekonstrukcję idei słowiańskiej w poglądach Hlonda Głombik podsumował słowami: „Ożywczych sił poszukiwał dla niej [idei słowiańskiej i teologii narodu – K.W.] Kardynał w cywilizacyjnych

³⁵ Ibidem, s. 35–52; C. Głombik: *Velehrad – zapomniane centrum słowiańskich spotkań ekumenicznych*. „Sofia” 2001, nr 1, s. 18–33, zwłaszcza s. 28–30.

³⁶ A. Hlond: *List do prezesa komisji prasowej Kongresu Katolików Czechosłowacji w Pradze Dr. Alfreda Fuchsa, jaki odbył się w dniach 26–30 czerwca 1935 roku*. „Miesięcznik Kościelny dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej” 1935, R. 50, nr 7–8, s. 279 – cyt. za: C. Głombik: *Kardynał August Hlond wobec idei słowiańskiej...*, s. 50; zob. Idem: *Velehrad...*, s. 30.

³⁷ C. Głombik: *Kardynał August Hlond wobec idei słowiańskiej...*, s. 37, 40.

ośrodkach łacińskiej Europy [...], ponieważ był przekonany, że jak jeszcze niepodzielone chrześcijaństwo stało u początków historycznego rozwoju całej Słowiańszczyzny, a jej zachodnim odłomom zapewniło prawdziwą świetność w czasach schyłkowego średniowiecza i w dobie renesansu, tak i współcześnie może stać się ono nośnikiem narodowej samowiedzy, wyrazem pogłębionej autoidentyfikacji narodów słowiańskich wśród wielkiej Rodziny Narodów poprzez ich uczestnictwo i przewodzenie w powszechnym odrodzeniu życia religijnego, pojętego jako odrodzenie katolickie”³⁸.

W kręgu zainteresowań historycznofilozoficznych Czesława Głombika znalazł się jeszcze inny późniejszy kardynał, Bolesław Kominek, urodzony w Radlinie (dzisiejszej dzielnicy Wodzisławia Śląskiego). Na życie Kominka mieli wpływ dwaj z wymienionych już duchownych górnośląskich; ks. Konstanty Michalski wskazał mu drogę filozoficznego rozwoju i tematykę pracy, kardynał August Hlond natomiast wyznaczył Bolesława Kominka do pełnienia funkcji administracyjnych w Kościele polskim po II wojnie światowej, dzięki czemu Kominek najpierw został administratorem apostołskim Śląska Opolskiego, a potem arcybiskupem Wrocławia. Droga biskupia Bolesława Kominka została dobrze opracowana przez licznych biografów, znamy ją też z jego własnych zapisków³⁹. Natomiast związki tego duchownego z filozofią są bądź nieznane, bądź pomijane w jego biografach. W ten obszar także wkroczył Głombik, a swą opowieść rozpoczął od czasów kłeryckich Kominka, gdy uczęszczał on na seminarium prowadzone przez ks. Konstantego Michalskiego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. „Jegomość Kominek – Jegomość zaopiekuje się Euckenem” – takimi słowami miał się któregoś dnia odezwać profesor Michalski do alumna Kominka. A oto komentarz Głombika: „Zdumiewa niezwykle, choć już niedzisiejsza elegancka stylistyka zdania ks. prof. Konstantego Michalskiego skierowana do Bolesława Kominka – studenta czwartego roku studiów teologicznych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie – z propozycją tematu pracy seminaryjnej. [...] Podobnie w swoisty sposób został wskazany Eucken. »Jegomość Kominek« nie miał się nim po prostu zająć, zainteresować, zabrać za niego. Miał się Euckenem »zaopiekować«”⁴⁰.

Widocznie filozofia Euckena, wskazana przez Michalskiego Kominkowi, zainteresowała go, ponieważ gdy znalazł się on na studiach filozoficznych w Instytucie Katolickim w Paryżu, tę właśnie filozofię wybrał na temat dysertacji doktorskiej, obronionej w 1930 roku. Rozprawa była napisana

³⁸ Ibidem, s. 52.

³⁹ B. Kominek: *W służbie „Ziem Zachodnich”*. Oprac. J. Krucina. Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1977.

⁴⁰ C. Głombik: *Eucken i milczenie czasu...*, s. 268.

w języku francuskim i nosiła tytuł *La philosophie de Rudolphe Eucken à la lumière du thomisme* (Filozofia Rudolfa Euckena w świetle tomizmu). Oczywiście, rozprawa ta zainteresowała Głombika, którego celem była rekonstrukcja polskiej recepcji filozofii Euckena. Nikt lub niemal nikt przed Głombikiem nie wspominał o tej rozprawie, a tym bardziej nie przytaczał jej treści. Sam profesor napisał o tym jeszcze bardziej dosadnie: „O dysertacji ks. Kominka nie można zwyczajnie stwierdzić, że była pomijana, że odkładano ją, bo nie wzbudzała zainteresowania, czy też że bezrefleksyjnie przechodzono do porządku nad faktem jej obecności we wczesnej fazie życia Autora, skoro pełni życia, jego dokonań, a tym bardziej jego celu, nie tylko rozwojowo nie wypełniła, ale nie wpłynęła na nie znacząco. Rozprawa doktorska ks. Kominka jest po prostu *nieznana*. Taką była przez minionych osiemdziesiąt pięć lat i taką pozostaje”⁴¹.

Głombik rozpoczął poszukiwania pracy Kominka. W tym celu korespondował z jego rodziną, a także przeglądał zasoby różnych archiwów. W końcu odnalazł egzemplarz dysertacji w archiwum archidiecezji wrocławskiej. Ze strzępów innych informacji odtworzył też, na ile się dało, przebieg paryskich studiów Kominka i ustalił nazwiska promotora oraz recenzenta. Promotorem rozprawy był neotomista Emil Peillaube OP (1864–1934), recenzentem zaś historyk ks. Alfred Baudrillart (1859–1942)⁴². Badaczowi udało się też zapoznać z dokumentacją przewodu doktorskiego Kominka. Podobnie jak prace historycznofilozoficzne Klimkego, i ta rozprawa pokazuje popularną w środowiskach katolickich metodę uprawiania historii filozofii, a mianowicie metodę wartościującą. Celem dysertacji nie była bowiem sama prezentacja filozofii Euckena, lecz ukazanie jej „w świetle tomizmu”, jak orzekała część tytułu pracy. Głombik pisał: „Główny tor analiz tekstowych podjętych przez Kominka, także wyprowadzonych wniosków, był efektem zastosowania wskazanej metody [wartościującej – K.W.]. [...] Zastosowana przez Kominka okazała takie zalety: wprawdzie nie doprowadziła do interpretacji odkrywczych i wniosków nowych, ale pozwoliła na sformułowanie ustaleń poznawczo ważnych oraz samodzielnie wyprowadzonych”⁴³. Głombik – znawca filozofii Euckena – uznał więc, że praca Kominka nie zawierała oryginalnych interpretacji tej filozofii. Oryginalność tej rozprawy polegała raczej na konfrontacji myśli Euckena z pryncypiami tomizmu. Stanowisko Kominka było w tej kwestii ostrożniejsze niż Klimkego. Kominek dostrzegał wprawdzie pewne podobieństwa pomiędzy filozofią

⁴¹ Ibidem, s. 270.

⁴² Po polsku jest dostępna jedna z prac redagowanych przez promotora rozprawy ks. Kominka: *Wtajemniczenie w filozofię świętego Tomasza z Akwinu*. Red. E. Peillaube. Tłum. A. Żychliński. Wyd. 2. Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów 2010.

⁴³ C. Głombik: *Eucken i milczenie czasu...*, s. 282.

tomistyczną a myślą Euckena, wskazywał jednak na główną różnicę – podstawy metafizyczne. Tomaszowa metafizyka bytu realnie istniejącego wydała się Kominkowi trudna do uzgodnienia z metafizyką Euckena, dla której naczelną ideą była idea absolutyzowanego czynu. To, co w filozofii Euckena Kominek uznał za możliwe do zaakceptowania, pochodziło „od Euckena – obserwatora życia, a nie od Euckena – autora doktryny *czynu*”⁴⁴. Możemy z całą pewnością stwierdzić, że omówienie dysertacji doktorskiej ks. Kominka, dokonane przez Głombika w jego monografii *Eucken i milczenie czasu*, jest jedynym w polskiej literaturze fragmentem przybliżającym zawartość doktoratu arcybiskupa.

Jak widać, prace Głombika poświęcone myśli filozoficznej górnośląskich duchownych wnoszą do badań wiele nowych, nieznanych wcześniej informacji i interpretacji. Znaczenie publikacji Głombika jednak w tym się nie wyczerpuje. Zawarta jest w nich też pewna idea Śląska i śląskości, którą na podstawie różnych fragmentów można spróbować odtworzyć.

Zarys idei Śląska

W piśmiennictwie filozoficznym można wskazać prace na temat duchowego profilu jakiejś społeczności. Często prace te zawierają w tytule słowo „idea” w liczbie pojedynczej, choć przeważnie chodzi raczej o zbiór idei charakterystycznych dla opisywanej społeczności. Jako przykład tego typu opracowania może posłużyć monografia *Idea polskości* ks. Czesława Stanisława Bartnika, znana Czesławowi Głombikowi, który odniósł się do niej polemicznie, formułując zarazem własne dezyderaty odnośnie do sposobu opisywania profilu jakiejś wspólnoty⁴⁵. Bartnik następująco charakteryzował swój projekt: „Można by popatrzeć na Polskę pod specjalnym kątem: jej Oblicza, jej Twarzy, jej Światła, jej Profilu duchowego, jej Duchowości, jej Osobowości, na co składają się wszelkie jej okruszki prawdy, dobra, piękna, miłości, wolności, dzieł, ethosu, egzystencji, słowem: czegoś, co nazwiemy ciepło

⁴⁴ Ibidem, s. 285.

⁴⁵ C.S. Bartnik: *Idea polskości*. Wyd. 2. Wydawnictwo Lubelskiego Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”, Lublin 1996 (pierwodruk: *Idea polskości*. Oficyna Wydawnicza Fundacji Solidarności Regionu Środkowowschodniego, Lublin 1990); C. Głombik: *Poszukiwanie idei polskości. (W nawiązaniu do książki C.S. Bartnika)*. „Przegląd Humanistyczny” 1993, nr 6, s. 121–129.

»polskością«. Tak wiele krajów posiada swoje zobrazowane oblicza, dawne i obecne: rzymskość (*romanitas*), francuskość, angielskość, hiszpańskość, niemieckość (*germanitas*), rosyjskość (*russitas*), amerykańskość. Wśród nich jest i polskość – *polonitas* (S. Ossowski). Chodzi tu nie o wyczerpanie całości Rzeczywistości, której na imię Polska, lecz tylko o pewien jej duchowy profil, a raczej o pewien zespół idei, jakie zrodziły się u naszych początków, żyły przez wieki i dramatyzują się w dniach ostatnich, choć te ostatnie uchwycić coraz trudniej⁴⁶. Obok pracy Bartnika można przytoczyć jeszcze inne teksty, których autorzy stawiali sobie jako cel analizę duchowego profilu jakiejś wspólnoty: Europy (Rocco Buttiglione, Jarosław Merecki SDS), Galicji (Larry Wolff), narodu niemieckiego (Erich Przywara) czy Podhala (Józef Tischner)⁴⁷. Głombik natomiast szereg swych publikacji poświęcił analizie idei słowiańskiej, o czym już była mowa.

W 2020 roku ukazał się interesujący reportaż na temat Śląska i śląskości autorstwa Zbigniewa Rokity, uhonorowany Nagrodą Nike w roku 2021⁴⁸. Choć nie jest to praca filozoficzna, zawiera także ogólniejsze i pogłębione refleksje dotyczące Śląska i śląskości. Próby nakreślenia duchowego oblicza Śląska (szeroko pojętego) podejmował też ks. Ryszard (Richard) Kijowski (1931–2013) w cyklu publikacji na łamach „Zeszytów Edukacji Kulturalnej” wydawanych przez Konwersatorium im. Josepha von Eichendorffa w Opolu. Kijowski, filozof przed wyjazdem do Niemiec związany z opolskim środowiskiem teologicznym, eksponował niemal wyłącznie wkład Niemców w kulturę Śląska. W jednym z tekstów wskazał jednak na inne elementy, które należałoby uwzględniać w pracach dotyczących Śląska i śląskości. Pisał tak: „Jestem autentycznym Górnoślązakiem [ze Śląska Opolskiego – K.W.], i to od generacji. Już te okoliczności pozwalają mi widzieć tak zwany »czas przełomu« w historii Górnego Śląska [lata 1945–1946 – K.W.] z innej perspektywy, przeanalizować je subiektywnie i egzystencjalnie w odniesieniu do relacji polskość – niemieckość, język, zwyczaje i obyczaje, Kościół i pobożność i jeszcze dalej⁴⁹. Głombik, z tego samego pokolenia co Kijowski, nie napisał,

⁴⁶ C.S. Bartnik: *Idea polskości...*, s. 5. Pisownia oryginalna.

⁴⁷ R. Buttiglione, J. Merecki: *Europa jako pojęcie filozoficzne*. Tłum. J. Tarnówka. Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1996; L. Wolff: *Idea Galicji. Historia i fantazja w kulturze politycznej Habsburgów*. Tłum. T. Bieroń. Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2020; E. Przywara: *Christliche Existenz*. Hegner Verlag, Leipzig 1934; J. Tischner: *Mądrość człowieka gór*. Oprac. W. Bonowicz. Wydawnictwo Znak, Kraków 2019.

⁴⁸ Z. Rokita: *Kajś. Opowieść o Górnym Śląsku*. Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2020; por. A. Pisowicz: *Kajś. Opowieść o Górnym Śląsku*. „Arcana” 2021, nr 3 (159), s. 196–204.

⁴⁹ R. Kijowski: *Czas załamania i przewrotu w latach 1945–1946. Uwagi zaangażowanego czytelnika do trylogii o dramatycznych i tragicznych zdarzeniach na Śląsku Opolskim na końcu II wojny światowej*. Tłum. A. Kühnemann. „Zeszyty Edukacji Kulturalnej” 2010, nr 67, s. 111–112.

i chyba nie planował napisać, całościowego tekstu, który byłby poświęcony pogłębionej filozoficznie idei śląskości. Można jednak dostrzec w pismach profesora pewne rozproszone uwagi na temat tych właśnie elementów, które wymienił Kijowski, a więc polskości i niemieckości, języka, zwyczajów i obyczajów (etosu), kwestii religijnych i wyznaniowych.

Warto w tym miejscu odwołać się do napisanego przez Głombika recenzyjnego artykułu o książce Bartnika dotyczącej idei polskości. Znajdujemy bowiem w tym tekście kilka uwag o charakterze metateoretycznym, dotyczących sposobu prowadzenia analiz duchowego profilu jakiejś wspólnoty. I tak, słowo „idea” (w liczbie pojedynczej), występujące w tytule pracy Bartnika i w tytułach prac pokrewnych (także samego Głombika), należy traktować jako określenie umowne. Najczęściej bowiem chodzi o różne idee charakteryzujące profil wspólnoty. Nasz autor pisał: „Bartnik [...] czytelnikowi zaproponował tekst obiecująco nazwany *Idea polskości*, ale w realizacji okazało się, że chodzi o *idee* składające się na duchowy obraz naszego narodowego dziedzictwa”⁵⁰. Zbiór owych idei składowych nie jest wyczerpujący, ma charakter wybiórczy. Każdy autor opracowania wybiera takie idee, które uważa za najbardziej reprezentatywne, obecne nie tylko w dziejach wspólnoty, lecz także w teraźniejszości, w której mogą występować w przetworzonej i zaktualizowanej postaci. Namysł dotyczy więc profilu „ukształtowanego już przed wiekami, tworzono go i jednocześnie przetwarzano dzisiaj, choć tak trudno uchwytne w następstwie towarzyszących naszemu życiu powikłań”⁵¹. Wreszcie podejmując się przedstawienia profilu duchowego jakiejś wspólnoty, należy się wystrzegać tendencji do jego mitologizowania, co ma miejsce wtedy, gdy refleksja przybiera formy myślenia życzeniowego, gdy pomija się niewygodne fakty, a idealizuje inne. Oto opinia Głombika na ten temat: „Tak oto uważam, iż wysiłek skierowany na poznanie idei określających polskość tylko wtedy będzie rzetelny, niedający się zakwestionować i poznawczo ważny, gdy utrzyma się go w rygorach racjonalności, przeciwnych wyobrażeniom mitologizującym rzeczywistość. [...] Obraz polskości w książce [Bartnika – K.W.] został tak jednostronnie wymodelowany, że w istocie rodzą się wątpliwości, czy wywiedziono go z empirycznej materii badawczej [...], czy tylko z życzeniowych wyobrażeń o Polsce i pokoleniach Polaków”⁵². *Mutatis mutandis* można te uwagi odnieść do analiz duchowego profilu każdej innej wspólnoty.

Jak wspomniano, Głombik analizował różne warianty idei słowiańskiej występującej w pismach autorów polskich, czeskich, słowackich, a także

⁵⁰ C. Głombik: *Poszukiwanie idei polskości...*, s. 123.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem, s. 126–127.

rosyjskich. Natomiast uwagi badacza o duchowym profilu Śląska i śląskości miały charakter rozproszony, czasem były formułowane jako uwagi dygresyjne, niemniej jednak są dość istotne i warto je zebrać. Dotyczą takich zagadnień, jak: czynniki polskie i niemieckie w dziejach Śląska, kwestie językowe, śląski etos, wkład Ślązaków w kulturę europejską, duma i pamięć. Przybliżmy treść uwag naszego autora na wymienione tematy.

Szczególną okazję dla sformułowania opinii na temat wpływu czynników polskich i niemieckich na kulturę Śląska stanowiły dla Głombika prace dotyczące ks. Konstantego Michalskiego, autora, którego dorobek naukowy zyskał międzynarodowe uznanie, także w środowiskach niemieckich. O ile jednak autorzy niemieccy publikacji naukowych z zakresu historii filozofii (Martin Grabmann, Kurt Flasch czy Olaf Pluta) dobrze znali nazwisko Michalskiego, o tyle w leksykonie „znaczących Górnoślązaków” (*Bedeutende Oberschlesier*), autorstwa Herberta Groβa, zostało ono pominięte. Leksykon ów – pisał Głombik – jest przeto „księgą z mylącym tytułem”, ponieważ autor tej publikacji uwzględnił jedynie znaczących **niemieckich** Górnoślązaków. W innym komentarzu czytamy: „Jej [książki Groβa – K.W.] tytuł winien brzmieć: *Znaczący niemieccy Górnoślązacy*. [...] Autorowi – ktokolwiek [...] nim był – wolno pisać o niemieckich Górnoślązakach, tacy bowiem byli i pozostają na Śląsku także dziś. Jednakowoż stawianie znaku równości między zasłużonymi Górnoślązakami a Niemcami [...] jest czymś więcej niż pomyłką: to nieuprawniony redukcjonizm”⁵³. Dalej zaś pada postulat tworzenia nowych opracowań, które unikałyby inkryminowanego redukcjonizmu (zresztą z obu stron), a ukazywałyby kulturę Śląska z uwzględnieniem wszystkich czynników, które ją kształtowały.

Ze sprawami narodowości łączą się kwestie językowe. Omawiani przez Głombika górnośląscy duchowni byli poliglotami. Z wyjątkiem Przywary, który nie władał językiem polskim, wszyscy znali język polski i niemiecki (kończyli szkoły niemieckie), a podczas zagranicznych studiów (w Paryżu, Rzymie) zdobywali nowe kompetencje językowe. Publikowali po polsku, niemiecku, francusku i/lub po łacinie. Zakorzenie w dwóch światach językowych, charakterystyczne dla dużej grupy Ślązaków z ich pokolenia, z jednej strony stanowiło bogactwo, z drugiej jednak rodziło pewne trudności tożsamościowe. Znajomość danego języka oraz treści kulturowych i symbolicznych, jakie ten z sobą niesie, różnie zabarwiała górnośląską tożsamość poszczególnych osób. Przywara, mimo polskiego pochodzenia ojca, jednoznacznie zakorzenił się w świecie języka niemieckiego, w którym

⁵³ C. Głombik: *Filozof i pamięć...*, s. 98; Idem: *Księga z mylącym tytułem*. „Śląsk” 1997, nr 3, s. 58–60; por. H. Groβ: *Bedeutende Oberschlesier. Kurzbiographien*. Leumann-Verlag, Dülmen 1995.

nawet eksperymentował, tworząc charakterystyczne dla siebie neologizmy i strofy poetyckie. Ponadto analizował duchowe oblicze narodu niemieckiego, odwołując się przede wszystkim do niemieckiego romantyzmu⁵⁴. Natomiast Michalski, dużo piszący po francusku, stał się mistrzem języka polskiego. Z uznaniem wyrażał się o języku Michalskiego Głombik, sam przecież posługujący się nienaganną i stylizowaną polszczyzną. Pisał: „W zdaniach tej księgi [*Między heroizmem a bestialstwem* Michalskiego – K.W.] odnajduje się piękno języka polskiego, którym po mistrzowsku władał Ślązak z Dąbrówki Małej, z dzisiejszych Katowic. Zamknięte w nich myśli zdumiewają głębią, a zarazem zachwycają kunsztownością formy”⁵⁵.

Głombik miał świadomość tego, że u ludzi pogranicza kwestie językowe są sprawą skomplikowaną i nie można w podejściu do nich stosować uproszczeń ani stereotypów. Pisał o tym w swej ostatniej monografii *Eucken i milczenie czasu* w odniesieniu do Fryderyka Klimkego, a także ks. Franciszka Sawickiego, który jako Pomorzanie również był człowiekiem pogranicza: „Prawdą jest, że Klimke i Sawicki pisali po niemiecku. Nie sposób jednak na takiej informacji poprzestać, jeżeli nie ma być myląca. Pisali bowiem także po polsku, w języku łacińskim, a ich prace ukazały się w przekładach francuskim, włoskim, słowackim. [...] Wystarczy wczytać się w ich pisma, by na tej podstawie wnosić o autorach, a dobrze będzie, jeżeli uwzględni się również drogi ich życia – drogi związane w swych początkach z kulturowymi pograniczami, na których najłatwiej było, przy wielu innych biedach i nieszczęściach, opanowanie języka sąsiadów”⁵⁶. Do kwestii językowych trzeba podchodzić ze „zrozumieniem dla [...] zróżnicowanych, zmieszanych i krzyżujących się struktur ludzkich”⁵⁷.

Dorobek pisarski górnośląskich duchownych, a także ich działalność organizatorska (w jednostkach kościelnych, redakcjach czasopism i na uczelniach) wzbudzały uznanie i podziw Głombika. Struktury kościelne, dające możliwość kształcenia się w zagranicznych ośrodkach, na pewno ułatwiały tym księżom drogę intelektualnego i naukowego rozwoju, a także międzynarodowe kontakty. Wiązały się z tym jednak trudności: konieczność nauki nowych języków, oddalenie od rodzimego środowiska i wchodzenie w nowe, czasem też osamotnienie i poczucie wyobcowania. W opiniach dotyczących Michalskiego i innych górnośląskich duchownych Głombik zwracał uwagę na znaczenie w ich życiu specyficznego śląskiego etosu – wartości cenionych i kultywowanych na Śląsku, interioryzowanych w procesach wychowania i pracy nad sobą. Cechy te zostały określone przez ks. Aleksandra

⁵⁴ E.M. Faber: *Finden, um zu suchen...*, s. 25–34.

⁵⁵ C. Głombik: *Filozof i pamięć...*, s. 23.

⁵⁶ C. Głombik: *Eucken i milczenie czasu...*, s. 11.

⁵⁷ C. Głombik: *Filozof i pamięć...*, s. 107.

Usowicza CM (1912–2002) oraz przez Głombika mianem cech typowo śląskich. Należą do nich między innymi: pracowitość, prawość, cierpliwość, wytrwałość w pokonywaniu przeszkód, otwartość, życzliwość wobec ludzi. Słowa Głombika dotyczące Michalskiego można odnieść także do pozostałych górnośląskich duchownych uwzględnionych w niniejszym opracowaniu: „Jedynie na zasadzie uzupełnienia pragnie się zaznaczyć, że o związkach Michalskiego ze Śląskiem, o jego usposobieniu oraz typowo śląskich cechach charakteru, jakie wyniósł z katowicko-siemianowickiego otoczenia (jego pracowitości, prawości, cierpliwości i wytrwałości w pokonywaniu przeszkód, otwartości oraz życzliwości wobec ludzi), pięknie wypowiedział się Usowicz przy okazji spotkania, jakie miało miejsce w Krakowie, w auli Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego, w związku z odsłonięciem portretu Konstantego Michalskiego”⁵⁸.

Czesław Głombik w swych refleksjach na temat Śląska i śląskości zwrócił uwagę na jeszcze jeden element ich obrazu – silne poczucie więzi ludzi „stąd”, wyrażające się w solidarności, dumie z osiągnięć śląskich rodaków, a także w pamięci o nich (nie zawsze wszakże wystarczającej). Komentując bardzo osobiste wyznanie Michalskiego, kończące się słowami: „Szedłem sam przez życie”, Głombik dodał własną, również osobistą refleksję: „Chciałoby się więc dodać do tych słów zamyślenia nad sobą: niech Michalskiemu towarzyszy bodaj nasza pamięć, pamięć o jego dziełach i poglądach, także utrwalona świadomość faktu szczególnie bliskiego Ślązakom, że to człowiek stąd, któremu danym było poznać najwspanialsze, heroiczne uniesienia myśli, ale zetknąć się również z poniżeniem i doświadczyć ludzkiego bestialstwa”⁵⁹. Uwagi na temat niewystarczającej pamięci o ludziach „stąd”, o zapomnieniu, przemilczeniach i zaniedbaniach badawczych możemy odnaleźć w tekstach lub we fragmentach tekstów dotyczących wszystkich omawianych duchownych z Górnego Śląska: Konstantego Michalskiego, Ericha Przywary, Fryderyka Klimkego, Augusta Hlonda i Bolesława Kominka. Głombik wydobyl wiele nieznanych informacji o nich, często sięgając do trudno dostępnych wydawnictw, a także do źródeł archiwalnych. W przytoczonych słowach profesora odkrywamy zarazem jeszcze jeden motyw, jakim badacz ten kierował się w podejmowaniu kwestii śląskich. Oprócz pasji badawczej oraz zamiłowania do eksplorowania nieznanych czy zapomnianych tematów motywem tym była właśnie owa „świadomość faktu szczególnie bliskiego Ślązakom, że to człowiek stąd” i u innych ludzi „stąd” zasługuje na szczególną pamięć.

⁵⁸ Ibidem, s. 21–22; zob. A. Usowicz: *Sapientia Christiana*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1969, nr 2, s. 9–18.

⁵⁹ C. Głombik: *Filozof i pamięć...*, s. 30.

Na koniec przytoczmy słowa Czesława Głombika, które mogą stanowić *memento* dla jego uczniów i innych badaczy: „Skuteczną odpowiedzią na księgę Großa *Bedeutende Obreschlesier* [i na inne jednostronne ujęcia – K.W.] mogą się okazać przede wszystkim opracowania przedstawiające kulturę Górnego Śląska, jej przeszłość i współczesność, w różnych przekrojach problemowych, zawsze jednak pozostające ze zrozumieniem dla jej zróżnicowanych, zmieszanych i krzyżujących się struktur ludzkich. I wcale nie jest tak, że opracowań takich całkowicie nie dostaje. To raczej brak ich upowszechnienia, a także troski o systematyczną kontynuację oraz aktualizację sprawia, że pozostają jakby obok nas”⁶⁰.

Bibliografia

- Bartnik C.S.: *Idea polskości*. Wyd. 2. Wydawnictwo Lubelskiego Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”, Lublin 1996 (pierwodruk: *Idea polskości*. Oficyna Wydawnicza Fundacji Solidarności Regionu Środkowowschodniego, Lublin 1990).
- Buttiglione R., Merecki J.: *Europa jako pojęcie filozoficzne*. Tłum. J. Tarnówka. Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1996.
- Faber E.M.: *Finden, um zu suchen. Der philosophisch-theologische Weg von Erich Przywara*. Aschendorff Verlag, Münster 2020.
- Głombik C.: *Bliżej Konstantego Michalskiego*. „Principia – Ekspres Filozoficzny” 1998, nr 19, s. 29–31.
- Głombik C.: *Eucken i milczenie czasu. Z historii polskich odczytań filozofa noblisty*. Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 2015.
- Głombik C.: *Filozof i pamięć. Refleksje nad dziełem filozoficznym Konstantego Michalskiego w pięćdziesiątą rocznicę śmierci uczonego*. Wydawnictwo Gnome, Katowice 1997.
- Głombik C.: *Idea perfekcyjizmu i jej kontekst historyczny*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1998, nr 31, s. 221–236.
- Głombik C.: *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych*. Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1996.
- Głombik C.: *Kardynał August Hlond wobec idei słowiańskiej*. W: *Ksiądz Kardynał Dr August Hlond, Prymas Polski. Materiały posesyjne*. Do druku przygotował J. Śliwiok. Wszechnica Górnośląskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk im. W. Roździeńskiego, Katowice 1998, s. 35–52.

⁶⁰ Ibidem, s. 107.

- Głombik C.: *Konstanty Michalski w kręgu oddziaływań lowańskiej neoscholastyki*. W: *Poglądy filozoficzne Konstantego Michalskiego. Materiały pokonferencyjne*. Red. C. Głombik. Wydawnictwo Gnome, Katowice 1999, s. 136–146.
- Głombik C.: *Księga z mylącym tytułem*. „Śląsk” 1997, nr 3, s. 58–60.
- Głombik C.: *Martin Grabmann i polska filozofia katolicka*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1983.
- Głombik C.: *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*. Książka i Wiedza, Warszawa 1982.
- Głombik C.: *Początki neoscholastyki polskiej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1981.
- Głombik C.: *Poszukiwanie idei polskości. (W nawiązaniu do książki C.S. Bartnika)*. „Przegląd Humanistyczny” 1993, nr 6, s. 121–129.
- Głombik C.: *Powrót do dzieła duchowego i filozoficznego ks. prof. dra Konstantego Michalskiego*. W: *Książka dr Konstanty Michalski. Życie i działalność. Materiały posesyjne*. Red. J. Śliwiok. Wydawnictwo Wszechnicy Górnośląskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk im. W. Roździeńskiego, Katowice 1996, s. 37–49.
- Głombik C.: *Tomizm czasów nadziei. Słowiańskie kongresy tomistyczne. Praga 1932–Poznań 1934*. Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1994.
- Głombik C.: *Velehrad – zapomniane centrum słowiańskich spotkań ekumenicznych*. „Sofia” 2001, nr 1, s. 18–33.
- Groß H.: *Bedeutende Oberschlesier. Kurzbiographien*. Leumann-Verlag, Dülmen 1995.
- Kijowski R.: *Czas załamania i przewrotu w latach 1945–1946. Uwagi zaangażowanego czytelnika do trylogii o dramatycznych i tragicznych zdarzeniach na Śląsku Opolskim na końcu II wojny światowej*. Tłum. A. Kühnemann. „Zeszyty Edukacji Kulturalnej” 2010, nr 67, s. 94–121.
- Klimke F.: *Historia filozofii*. Tłum. F. Zbroja. T. 1–2. Wydawnictwo Księży Jezuitów, Kraków 1929–1930.
- Kominek B.: *W służbie „Ziem Zachodnich”*. Oprac. J. Krucina. Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1977.
- Kopiec J.: *Przywara Erich*. W: *Ślązacy od czasów najdawniejszych do współczesności. Schlesier von den frühesten Zeiten bis zur Gegenwart*. Red. J. Rostropowicz. T. 2. Górnośląskie Centrum Kultury i Spotkań im. Eichendorffa–Fundacja Nauki i Kultury na Śląsku, Łubowice–Opole 2006, s. 219.
- Lochbrunner M.: *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen. Sechs Beziehungsgeschichten*. Echter Verlag, Würzburg 2009.
- Michalski K.: *La réaction contre le psychologisme en Allemagne. Husserl, ses prédecesseurs et ses partisans*. W: *Idem: Histoire de la Philosophie*. Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 1999, s. 517–564.
- Muc A.: *Publikacje Górnośląskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk im. Walentego Roździeńskiego*. W: *Kolekcje w zbiorach księzek Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*. Red. M. Kycler, D. Pawelec, B. Warząchowska. Wydawnictwo Waclaw Walasek, Katowice 2018, s. 247–266.

- O'Meara T.F.: *Erich Przywara S.J. His Theology and His World*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 2009.
- Pisowicz A.: *Kajś. Opowieść o Górnym Śląsku*. „Arcana” 2021, nr 3 (159), s. 196–204.
- Przywara E.: *Christliche Existenz*. Hegner Verlag, Leipzig 1934.
- Przywara E.: *Co zawdzięczam Katowicom*. Tłum. R. Dampc-Jarosz. W: *Katowice oczami Niemców i Polaków*. Red. B.G. Szewczyk. T. 1. Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 2017, s. 105–106.
- Przywara E.: *Was ich Kattowitz danke*. „Der Oberschlesier” 1932, Nr. 4, s. 217–218.
- Rokita Z.: *Kajś. Opowieść o Górnym Śląsku*. Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2020.
- Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*. Red. M. Pater. Księgarnia św. Jacka, Katowice 1996.
- Tischner J.: *Mądrość człowieka gór*. Oprac. W. Bonowicz. Wydawnictwo Znak, Kraków 2019.
- Usovich A.: *Sapientia Christiana*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1969, nr 2, s. 9–18.
- Wolff L.: *Idea Galicji. Historia i fantazja w kulturze politycznej Habsburgów*. Tłum. T. Bieroń. Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2020.
- Wolsza K.: *Metafizyczna doniosłość fenomenologii według Ericha Przywary SJ (1889–1972)*. W: *Ad christianorum unitatem fovendam. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi, Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 30-lecia święceń biskupich, 50-lecia prezbiteratu oraz 75. rocznicy urodzin*. Red. S. Rabiej. Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 423–439.
- Wtajemniczenie w filozofię świętego Tomasza z Akwinu*. Red. E. Peillaube. Tłum. A. Żychliński. Wyd. 2. Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów 2010.

Kazimierz Wolsza – profesor nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia, duchowny rzymskokatolicki należący do diecezji gliwickiej, autor około 400 publikacji z zakresu filozofii współczesnej, ontologii i filozofii religii. Pracuje w Instytucie Nauk Teologicznych i Instytucie Historii Uniwersytetu Opolskiego. Prowadzi zajęcia z historii filozofii nowożytnej i współczesnej, ontologii, estetyki oraz z filozofii muzyki.



Tomasz Mróz

Uniwersytet Zielonogórski

 <https://orcid.org/0000-0002-5499-0383>

Władysław Tatarkiewicz w pracach Czesława Głombika

Władysław Tatarkiewicz in the Works of Czesław Głombik

Abstract: The paper aims to present the most important works of Czesław Głombik, in which he analysed the philosophical and historical-philosophical legacy of his university teacher, Władysław Tatarkiewicz. It was thanks to Tatarkiewicz, *inter alia*, that Głombik undertook research on the history of Polish philosophy. Głombik's most important areas of interest in the history of philosophy and his research methods are discussed on the basis of his works devoted to Tatarkiewicz. The paper is enriched with personal memories and correspondence.

Keywords: Czesław Głombik, Władysław Tatarkiewicz, history of philosophy in Poland, methodology of the history of philosophy

Tematem niniejszego tekstu jest krótkie przedstawienie sylwetki, badań, twórczości i osiągnięć najbardziej wpływowego polskiego historyka filozofii Władysława Tatarkiewicza, tak jak zostały one zaprezentowane w pracach innego, o pół wieku młodszego historyka filozofii, niedawno zmarłego Czesława Głombika. Siłą rzeczy artykuł ten ma więc dwóch bohaterów¹.

¹ Artykuł w zamierzeniu nie jest tekstem wspomnieniowym, choć został napisany w odpowiedzi na zachętę P.T. Redakcji czasopisma „Folia Philosophica”, wynikającą ze znanego wszystkim smutnego faktu śmierci Profesora Czesława Głombika. Autor artykułu poznał Profesora w ubiegłym wieku, będąc jeszcze studentem filozofii na Uniwersytecie Śląskim, i ma szereg osobistych wspomnień związanych z osobą Profesora. Biorąc jednak

Każdy, kto miał przyjemność gościć w gabinecie Czesława Głombika, nawet jeśli był wówczas studentem w egzaminacyjnym stresie², niezależnie od tego, czy był to gabinet Zakładu Historii Filozofii czy później Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, mógł zwrócić uwagę na pewien drobiazg. Piszący te słowa zapamiętał cztery fotograficzne portrety polskich historyków filozofii i filozofów, wiszące na ścianie po prawej stronie od wejścia. Nie mając już dzisiaj pewności co do kolejności portretów, najlepiej wymienić ich bohaterów w porządku alfabetycznym: Tadeusz Kotarbiński, Jan Legowicz, Andrzej Nowicki i właśnie Władysław Tatarkiewicz.

Spośród tych czterech znakomitych postaci wybór pada w tym artykule na ostatniego z wymienionych, na Tatarkiewicza. Temat miejsca pozostałych w biografii i bibliografii Głombika zostanie zapewne podjęty jeszcze w przyszłości. Wybór ten znowuż wynika z impulsu osobistego, piszący te słowa miał bowiem zaszczyt otrzymać od Czesława Głombika między innymi jego książkę o Tatarkiewiczu³. Do przesyłki dołączony był list, w którym znalazły się i takie, osobiste słowa: „książka »Tatarkiewiczowska« być może Pana zainteresuje, jest w swoim typie bliska Pańskim badaniom, może przypomni Panu katowickie lata studenckie? Książka z zamysłu nie jest klasyczną monografią, ale jest bodaj pierwszą książką autorską, jaką poświęcono Tatarkiewiczowi. Bardzo chciałem ją napisać, bo Profesor Tatarkiewicz był jednym ze znakomitych moich nauczycieli, i to także długo po moich studiach. Może rzecz Pana zaciekawi? Wszak traktuje o trzech fazach życia Profesora źródłowo najmniej znanych”⁴. Zatem to kilka czynników: spotkania, portrety, książka i list, stoi za wyborem tematu niniejszej pracy.

Nie bez znaczenia jest fakt, że Władysław Tatarkiewicz wysłał odbitki swoich prac Czesławowi Głombikowi. W zbiorach Urszuli Głombik znajduje się odbitka artykułu z 1976 roku noszącego tytuł *Co rozumiemy przez*

pod uwagę fakt, że część owych wspomnień wiąże się z pracami Profesora Głombika mającymi za przedmiot dorobek Władysława Tatarkiewicza, artykuł nie może się obejść bez odniesień do osobistych relacji oraz biograficznych i epistolarnych drobiazgów.

² Piszący te słowa zdawał niegdyś u Profesora Czesława Głombika egzamin z historii filozofii nowożytnej. Podczas tego egzaminu, prócz filozofii Kanta i Schopenhauera, pojawił się także temat podręcznika Tatarkiewicza. Dość powiedzieć, że student ów zdał, otrzymując ocenę powyżej własnych oczekiwań.

³ Chodzi tu o książkę *Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewiczu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005.

⁴ List C. Głombika do T. Mroza z 23.03.2006 r. Wszystkie przywoływane listy w archiwum prywatnym autora. Dość powiedzieć, że książka ta zainteresowała obdarowanego nią na tyle, że napisał on jej obszerną recenzję pt. *Władysław Tatarkiewicz w trzech odsłonach* („Studia Philosophica Wratislaviensia” 2008, vol. 3, fasc. 2, s. 132–139). W niniejszym artykule powtórzona będzie część wniosków z owej recenzji.

*doskonałość*⁵, opatrzona dedykacją dla adresata: „z koleżeńskim uściskiem dłoni”; zasadniczo tekst ten stanowił część niewielkiej, wydanej w tym samym roku książeczki Tatarkiewicza *O doskonałości*⁶.

Zbadanie problemu oddziaływania Tatarkiewicza jako historyka filozofii – oddziaływania bezpośredniego jako nauczyciela i wykładowcy oraz pośredniego jako autora oraz wzór metodologii i stylu – na pokolenia polskich historyków filozofii XX i XXI wieku jawi się jako zadanie ambitne i złożone⁷. Tekst ten będzie ograniczony do wpływu Tatarkiewicza na jednego tylko historyka filozofii, stanowi więc ledwie przyczynek do zbadania problemu. Co więcej, przyczynek wynikający niejako z potrzeby chwili, nie znaczy to jednak, że temat został „zadany” z zewnątrz.

Kwestia fotografii w gabinecie Głombika okazała się na tyle intrygująca, że była już poruszona w druku przez Bogusława Szuberta, który wśród bohaterów tych portretów wymienił jeszcze piątego, Karela Máchę, czeskiego historyka filozofii. Celem Szuberta było ukazanie genealogii intelektualnej Głombika. Każda postać z fotografii otrzymała krótkie omówienie osiągnięć własnych i relacji, uczniowskiej lub przyjacielskiej, które łączyły ją z Czesławem Głombikiem. Przy przedstawieniu autora *Historii filozofii* Szubert szczególnie podkreślił, co ważne w kontekście prac Głombika, że Tatarkiewicz był także historykiem filozofii polskiej, który doceniał wkład swojego dawnego studenta w badania na tym polu, i to już po opublikowaniu jego rozprawy doktorskiej o Stefanie Pawlickim⁸. Co więcej, Tatarkiewicz zachęcał Głombika do pogłębienia badań nad dziejami myśli polskiej⁹. Można więc stwierdzić, że po latach zachęta ta przyniosła i taki skutek, że

⁵ „Kultura i Społeczeństwo” 1976, R. 20, nr 1, s. 11–16.

⁶ Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976. Trudno znowu obejść się bez kolejnych akcentów osobistych. Kiedy ukazał się niemiecki przekład tej książeczki, dokonany i opracowany przez H.G. Njemza (W. Tatarkiewicz: *Über die Vollkommenheit*. Übersetzt v. H.G. Njemz. „Zeitschrift für Kulturphilosophie” 2007, Nr. 1, s. 109–164), piszący te słowa otrzymał od prof. Głombika osobną odbitkę wraz listem. Niemiecki przekład pracy Tatarkiewicza prof. Głombik ocenił jako „bibliofilską niespodziankę”, której tłumacza poznał podczas jego pobytu na stażu w Katowicach, a opisał jako „młodego Niemca – germanistę i entuzjastę polskiej kultury” (list C. Głombika do T. Mroza z 16.02.2009 r.).

⁷ Być może ktoś z badaczy podejmie problem polskiej literatury filozoficznej na temat szczęścia i odpowie wówczas na pytanie o zakres wpływu Tatarkiewicza *O szczęściu* (Wiedza – Zawód – Kultura, Kraków 1947) na Głombika *Oblicza szczęścia* (Nasza Księgarnia, Warszawa 1982), bo to, że taki wpływ istniał, deklarował sam autor (ibidem, s. 7), mimo że przyświecały mu nieco inne cele niż Tatarkiewiczowi.

⁸ C. Głombik: *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.

⁹ B. Szubert: *Fotografie*. W: *Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin*. Red. B. Szotek, A.J. Noras. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 13–14.

dawny uczeń zajął się postacią i twórczością swojego nauczyciela, co jest tym cenniejsze, że Tatarkiewicz – co oczywiste – był ważną postacią polskiej filozofii XX wieku, a z jakichś powodów liczba publikacji na temat jego życia i twórczości nie jest imponująca.

Wśród dzieł, które są wynikiem aktywności Czesława Głombika w dziedzinie badań spuścizny naukowej Władysława Tatarkiewicza, należy wspomnieć o redagowanej przez śląskiego profesora książce pokonferencyjnej z 2003 roku¹⁰. Na łamach tej pracy zbiorowej jej redaktor opublikował studium końcowe, w którym rozpatrywał postać Tatarkiewicza genetycznie w jej kontekście polskim i analizował relacje tego historyka filozofii z trzema filozofami: Adamem Mahrburgiem, Władysławem Weryhą i Kazimierzem Twardowskim¹¹.

O wiele ważniejsza jest jednak wspomniana już, a opublikowana kilka lat później autorska praca Czesława Głombika *Obecność filozofa*. Jej powstanie wynikało między innymi z braku większych opracowań myśli i życia Tatarkiewicza, którego nazwisko stało się w powszechnym odbiorze niemal synonimem trzytomowej *Historii filozofii* i zapewne jeszcze długo tak będzie.

Obecność filozofa wzorcowo ukazuje warsztat naukowy jej autora. Podobnie jak inne jego książki jest efektem czasochłonnych kwerend archiwalnych i bibliotecznych – część materiałów po raz pierwszy ujrzała światło dzienne. Tytuły prac Głombika sygnalizują pozornie bardzo wąskie spektrum badawcze, jednakże tematy są zawsze naświetlane z szerokiej perspektywy dziejów filozofii europejskiej oraz wydarzeń historycznych, które nie pozostają przecież bez wpływu na życie naukowe czy twórczość filozoficzną. Może nawet trzeba powiedzieć mocniej: książka *Obecność filozofa* jest wręcz symptomatyczna dla całej twórczości Czesława Głombika w jej wymiarze przedmiotowym i metodologicznym.

Trzy odsłony, w których Głombik prezentuje Tatarkiewicza, to trzy ważne epizody z jego intelektualnej biografii, każdy ważny z innego powodu i każdy źródłowo odmienny. Rozdział *Władysław Tatarkiewicz wśród marburskich neokantystów i wobec neokantyzmu* prezentuje fragment biografii Tatarkiewicza mało znany, a jeżeli już znany – to głównie z relacji samego bohatera książki. We wstępie do polskiego wydania swej pracy doktorskiej, które *nota bene* nastąpiło niemal siedemdziesiąt lat po obronie pracy i jej niemieckim wydaniu¹², Tatarkiewicz zawarł reminiscencje swych marbur-

¹⁰ Władysław Tatarkiewicz. *W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”*. Materiały pokonferencyjne. Red. C. Głombik. [PAN. Oddział w Katowicach]. Gnome, Katowice 2003.

¹¹ C. Głombik: *Polscy nauczyciele Władysława Tatarkiewicza*. W: *Władysław Tatarkiewicz...*, s. 138–145.

¹² W. Tatarkiewicz: *Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*. Alfred Töpelmann, Gießen 1910.

skich studiów¹³. Pierwsza część książki Głombika ukazuje więc pewien epizod filozoficznych związków niemiecko-polskich. Jest ona najobszerniejsza, stanowi około połowę całej pracy. Tę część uzupełnia także najwięcej aneksów. Przedstawia ona studenckie ścieżki młodego Tatarkiewicza, które po krótkim okresie studiów w Warszawie, Zurychu i Berlinie, gdzie wiele o filozofii się nie dowiedział, zawiodły go do cichego Marburga. O ile wcześniej „poznał wiele, lecz mało się nauczył”¹⁴, o tyle wraz z przybyciem do Hesji i wejściem w krąg inspiracji neokantowskich pochodzących od Hermanna Cohena i Paula Natorpa sytuacja Tatarkiewicza się zmieniła. Był on jednym z pierwszych doktorów wypromowanych przez Natorpa, Hans-Georg Gadamer – ostatnim. Opisując ich związki i spotkania, także te w Polsce, Głombik zaznacza, że zapiski Tatarkiewicza na temat atmosfery marburskich studiów były dla Gadamera ważnym świadectwem nie tylko wspomnieniowym, lecz także historycznofilozoficznym. Co ciekawe, Gadamer przyczynił się do wydania tychże zapisków w języku niemieckim. Wróćmy jednak do nieznanych dokumentów zaprezentowanych w tym rozdziale Głombika. Pochodzą one głównie z Hessisches Staatsarchiv Marburg, a zawierają fragmenty z własnoręcznie spisanego przez Tatarkiewicza życiorysu, jego listy, wypisy z ksiąg immatrykulacyjnych itp. Co jednak najważniejsze, czytelnik może się także zapoznać z fragmentami opinii o doktoracie Tatarkiewicza sformułowanymi przez Natorpa i Cohena, które w całości znajdują się w aneksach (fotokopie oryginałów oraz polskie tłumaczenia).

Głombik, zgodnie ze swoją metodą znaną z innych jego prac, nie poprzestaje na samym przedstawieniu postaci Tatarkiewicza z czasów studenckich w Marburgu. Atmosfera filozofii marburskiej, marburskiego neokantyzmu staje się równorzędnym tematem pierwszego studium. Jakże bowiem zrozumieć formę doktoratu Tatarkiewicza bez przedstawienia intelektualnych inspiracji pochodzących od jego nauczycieli? Okazuje się jednak, że największą inspiracją nie były rozmowy czy rady, których raczej doktorantowi brakowało, ale swoisty styl pracy, który przenosił się z profesorów na studentów. Jego istotną cechą wyraża nastawienie Tatarkiewicza do literatury przedmiotu; ówczesny doktorant „z całą szczerością wyznał, iż ogromnej już wówczas literatury o Stagiryście, filozoficznej i filologicznej, nie tylko nie znał, ale nie odczuwał potrzeby jej poznania”¹⁵. Ważniejsze bowiem były same problemy niż historia ich rozwiązań. Nie znaczy to oczywiście, że literatury historycznofilozoficznej nie czytano, nie odczuwano jednak

¹³ W. Tatarkiewicz: *Przedmowa*. W: Idem: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Tłum. I. Dąmbska. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 5–14.

¹⁴ C. Głombik: *Obecność filozofa...*, s. 15.

¹⁵ Ibidem, s. 27.

potrzeby pisania prac zdających sprawę z dotychczasowych badań; prace były problemowe, co wpływało na ich oryginalność i samodzielność.

W rozdziale pierwszym *Obecności filozofa* napotka czytelnik także omówienia prac Tatarkiewicza dotyczących filozofii niemieckiej oraz, co równie ważne, reakcje świata naukowego na jego wydrukowaną rozprawę doktorską. Tatarkiewicz przybliżał polskiemu czytelnikowi prace niemieckich autorów, między innymi swego długoletniego przyjaciela z czasów studiów Heinza Heimsoetha oraz Ernsta Cassirera, informował również polską publiczność filozoficzną o platońskich pracach marburczyków, czynił to nie tylko w publikacjach, lecz także podczas odczytów, odnotowywanych przez polskie czasopisma. Jako ważne dla polskiego środowiska filozoficznego ocenił Głombik prace Tatarkiewicza o fenomenologii getyńskiej. O ich przełomowym charakterze świadczyło świadome zaprezentowanie tego nurtu filozofii jako szkoły filozoficznej.

Na ile zatem ten wczesny okres – wpływy neokantyzmu marburskiego – w biografii intelektualnej Tatarkiewicza był doniosły, na ile rzutował na jego dalsze badania? Opinia samego Tatarkiewicza streszczona jest przez Głombika następująco: „marburczycy w większym stopniu wpłynęli na wykształcanie się zainteresowań historycznofilozoficznych i pierwszych wdrożeń badawczych Tatarkiewicza w tej dziedzinie studiów filozoficznych niż na przyjęcie też ich własnego programu filozofii”¹⁶.

Druga część książki Głombika, zatytułowana *Polscy nauczyciele Tatarkiewicza*, traktuje o filozofii polskiej w okresie jej bujnego rozwoju, w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku. Autor przywołał postaci mniej znane, skupił się jednak na związkach Tatarkiewicza z Mahrburgiem, Weryhą i Twardowskim. Przy okazji dokonał rewizji niektórych opinii pojawiających się w pracach dotyczących Tatarkiewicza, a odnoszących się do charakteru jego relacji z założycielem szkoły lwowsko-warszawskiej.

Z Mahrburgiem Tatarkiewicz zetknął się podczas tajnych wykładów w Warszawie, w tzw. Uniwersytecie Latającym. Cenił tego filozofa bardzo jako wykładowcę, może nawet najważniejszego w swoim życiu, pozostawał też pod wrażeniem jego osobowości. Po latach wygłosił mowę pożegnalną nad jego trumną; przedruk mowy znalazł się w aneksie książki *Obecność filozofa*. Wkrótce po powrocie z Niemiec Tatarkiewicz nawiązał kontakty z Weryhą, najważniejszą wówczas postacią życia filozoficznego w Warszawie. Weryha nie był może dla młodego doktora filozofii inspiracją intelektualną, niewiele bowiem dał polskiej kulturze filozoficznej, a i to uczynił w swoich młodych latach, jednakże uznał, że Tatarkiewicz będzie świetnym wykładowcą, dlatego też z powodzeniem promował jego

¹⁶ Ibidem, s. 57.

kandydaturę w reaktywowanym w 1915 roku Uniwersytecie Warszawskim. O wiele ważniejsze były działania organizatorskie Weryhy – miał on możliwość wydawania artykułów Tatarkiewicza w założonym przez siebie „Przeglądzie Filozoficznym”, znajdował również dla niego miejsce w organizowanych przez siebie wykładach.

Głombik krytycznie, acz z życzliwym zrozumieniem intencji, odniósł się do opracowań, które podkreślały rolę Twardowskiego w intelektualnej biografii Tatarkiewicza: „Zdarzenia poddano w tych przekazach zbyt uogólnieniom. Fakty pomieszano z czymś, co do faktów nie przynależy. Dobra wola piszących bieżąco wypełniała luki w dostępnym wówczas materiale świadectw historycznych”¹⁷. Jak potwierdzają to dokumenty, lwowski profesor rzeczywiście odegrał w życiu Tatarkiewicza rolę ważną, w mniejszym jednak stopniu jako nauczyciel, a raczej jako promotor habilitacji przeprowadzonej z sukcesem na Uniwersytecie Jana Kazimierza.

Relacji między Tatarkiewiczem a Twardowskim nie sposób przedstawić bez zagłębienia się w niezwykle bogatą spuściznę epistolarną tego ostatniego. Jak wiadomo, szczęśliwie ocalała i jest przechowywana w połączonych bibliotekach WFiS UW, IFiS PAN i PTF. Głombik nie mógł tych materiałów nie wykorzystać. Tatarkiewicz pisał o Twardowskim „mistrz”, stąd też prawdopodobnie wzięła się opinia o niezwykłym wpływie lwowskiej atmosfery studiów na ukształtowanie filozoficznej postawy młodego doktora. Głombik potwierdził, że spotkanie Tatarkiewicza z Twardowskim, rozmowy z nim, także dyskusje nad tekstami oddawanymi do druku w „Ruchu Filozoficznym” pozostawiły ślad na osobowości naukowej Tatarkiewicza, a praca *O bezwzględności dobra* ma pewne cechy, które można uznać za typowe dla uczniów Twardowskiego: „zwięzłość formy wypowiedzi, przejrzyste, usystematyzowane rozcłonkowanie treści, przestrzeganie wymogu komunikatywności języka, porządkowanie stanowisk przywoływanych i jednocześnie klarowanie myśli własnej, solidność w krytyce, a zarazem stałe dążenie do dobrego uargumentowania poglądów bronionych”¹⁸. W świetle badań Głombika należy więc wyważyć opinie o bezpośrednim wpływie na Tatarkiewicza nauczycieli marburskich i mistrza lwowskiego; to wydaje się jedną z najistotniejszych, a i trudnych do podważenia, bo opartych na solidnych podstawach źródłowych, konkluzji całej książki.

W rozdziale trzecim monografii Głombika, *Władysław Tatarkiewicz i początki filozofii akademickiej w Katowicach*, autor również podjął temat miejsca Tatarkiewicza w polskim środowisku filozoficznym, ale w zupełnie innym zakresie, omówienie to stanowi bowiem niejako mikrohistorię. Związki

¹⁷ Ibidem, s. 117.

¹⁸ Ibidem, s. 130.

Tatarkiewicza z Katowicami były raczej akcydentalne, przez kilka lat był on wykładowcą filozofii i przedmiotów pokrewnych w katowickim Instytucie Pedagogicznym i później w Wyższej Szkole Pedagogicznej. Temat tych związków nie był jednak pozbawiony osobistego znaczenia dla samego autora książki, który przecież współtworzył katowickie środowisko filozoficzne. Rozdział ten właściwie nie jest poświęcony jego głównemu bohaterowi, który zdaje się jedynie pretekstem do wskazania, jak odradzało się życie filozoficzne na Górnym Śląsku po II wojnie. Mamy więc raczej do czynienia z fragmentem historii intelektualnej tego regionu, aczkolwiek jest to fragment, w którym pojawia się postać ze wszech miar ważna – Tatarkiewicz. Odkrywając jego związki ze Śląskiem, Głombik znowu sięgnął do źródeł archiwalnych ze zbiorów prywatnych i archiwów uniwersyteckich. Tatarkiewicz stał się pretekstem do przypomnienia postaci Józefa Pietera, ten zaś posłużył do przywołania osoby jego promotora – Witolda Rubczyńskiego.

Związki Tatarkiewicza z Katowicami stopniowo się rozluźniały, od kiedy musiał on na Śląsk dojeżdżać aż z Warszawy. Nie bez znaczenia były także sprawy zdrowotne. Również ze względów zdrowotnych Tatarkiewicz nie pojechał w 1960 roku do Marburga na uroczystość wręczenia złotego doktoratu pół wieku po promocji doktorskiej.

Książki nie wieńczy zakończenie, stanowi ona zbiór odrębnych studiów. Warto zastanowić się, na ile uzasadnione było zebranie ich w jeden tom. Tytuł *Obecność filozofa* rzeczywiście sygnalizuje związki Tatarkiewicza z miejscami i ludźmi: Marburg czasu studiów, polskie środowisko filozoficzne pierwszej połowy XX wieku oraz Katowice okresu powojennego. Dwa pierwsze przywołane tutaj środowiska filozoficzne ukształtowały Tatarkiewicza, co ma swoje odzwierciedlenie w dwu punktach jego biografii naukowej – doktoracie i habilitacji. Marburg i Lwów to miejsca dla Tatarkiewicza ważne. Mimo deklaracji autora książki, że nie stworzył on monografii poświęconej Tatarkiewiczowi, jest rzeczą pewną, że dostarczył materiału niezbędnego dla każdej przyszłej monografii dotyczącej tej znakomitej postaci polskiej kultury.

Czytając *Obecność filozofa*, mamy przed sobą dobry przykład rzetelnej historycznofilozoficznej pracy; powtórzmy, jej bohaterem jest Władysław Tatarkiewicz, historyk filozofii i wykładowca, bez którego, być może, Czesław Głombik, historyk filozofii i wykładowca, nie zajęłby się dziejami filozofii polskiej. Jego badania filozofii rodzimej mają charakter źródłowy, ukazują genezę analizowanych tekstów, poglądów i postaw, ich uwikłanie w ówczesny kontekst filozoficznych debat. Wybierając niewielki, zdawałoby się, obszar badań, pytając o relacje Tatarkiewicza ze środowiskiem marburskim i polskim, Głombik ukazał, jak w soczewce, całe nagromadzenie

problemów filozoficznych, uwarunkowań epoki, zależności międzyludzkich, które kształtowały metody badawcze, postawę filozoficzną oraz drogę naukową Tatarkiewicza. Krótko mówiąc, po książkę tę trzeba sięgnąć, aby dowiedzieć się o Tatarkiewiczu czegoś nowego, ale i po to, aby przekonać się, jak pisać prace z historii filozofii.

Jak powiedziano, *Obecność filozofa* jest pracą dobrze odzwierciedlającą spektrum zainteresowań badawczych Czesława Głombika. Ukazał on Tatarkiewicza w świetle jego związków filozoficznych z Niemcami, na tle rozwoju filozofii polskiej i wreszcie uwikłanego w nie mniej ważny, lokalny kontekst upowszechniania filozofii. Wbrew jednostronnym tendencjom, aby zamykać dzieje filozofii polskiej w jej własnym, autonomicznym biegu czy immanentnym rozwoju, ale i nie zgadzając się na umniejszanie jej, traktowanie jako niewiele znaczącego odprysku filozofii zachodniej czy topienie w nurcie filozofii powszechnej, Głombik pokazywał uniwersalizm problemów filozoficznych poprzez uwikłanie myślicieli polskich w kontekst międzynarodowy (głównie filozofii niemieckiej i czeskiej), nie zapominał przy tym o środowisku polskim, od jego najważniejszych nurtów i najsilniejszych osobowości po pracę organiczną na poziomie popularyzatorskim i organizacyjnym.

Model pracy historycznofilozoficznej zaprezentowany w tym i innych opracowaniach Czesława Głombika wydaje się ze wszystkich wyszczególnionych powodów godny polecenia. Gdyby zatem ktoś chciał uzupełnić wspomnianą na początku galerię fotografii historyków filozofii, jako wzorów pracy na tym polu, powinien rozważyć włączenie do niej nowego portretu, portretu Czesława Głombika.

Bibliografia

- Głombik C.: *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.
- Głombik C.: Listy do Tomasza Mroza 23.03.2006–16.02.2009. Archiwum prywatne Tomasza Mroza.
- Głombik C.: *Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewiczu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005.
- Głombik C.: *Oblicza szczęścia*. Nasza Księgarnia, Warszawa 1982.
- Głombik C.: *Polscy nauczyciele Władysława Tatarkiewicza*. W: *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”*. Materiały

- pokonferencyjne*. Red. C. Głombik. [PAN. Oddział w Katowicach]. Gnome, Katowice 2003, s. 138–145.
- Mróz T.: *Władysław Tatarkiewicz w trzech odsłonach*. „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2008, vol. 3, fasc. 2, s. 132–139.
- Szubert B.: *Fotografie*. W: *Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin*. Red. B. Szotek, A.J. Noras. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 13–14.
- Tatarkiewicz W.: *Co rozumiemy przez doskonałość*. „Kultura i Społeczeństwo” 1976, R. 20, nr 1, s. 11–16. [Specjalna odbitka z dedykacją dla Czesława Głombika. Zbiory prywatne Urszuli Głombik].
- Tatarkiewicz W.: *Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*. Alfred Töpelmann, Gießen 1910.
- Tatarkiewicz W.: *O doskonałości*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976.
- Tatarkiewicz W.: *O szczęściu*. Wiedza – Zawód – Kultura, Kraków 1947.
- Tatarkiewicz W.: *Przedmowa*. W: *Idem: Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Tłum. I. Dąbmska. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 5–14.
- Tatarkiewicz W.: *Über die Vollkommenheit*. Übersetz. v. H.G. Njemz. „Zeitschrift für Kulturphilosophie” 2007, Nr. 1, s. 109–164.
- Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”*. *Materiały pokonferencyjne*. Red. C. Głombik. [PAN. Oddział w Katowicach]. Gnome, Katowice 2003.

Tomasz Mróz – ur. 1975 w Tarnowie, doktor habilitowany, pracownik Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. W ostatnich latach opublikował książki autorskie: *Stanisław Lisiecki (1872–1960) i jego Platon* (Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2022); *Plato in Poland 1800–1950* (Academia Verlag, 2021); *Selected Issues in the History of Polish Philosophy* (Vilnius University, 2016); a także redagowane: S. Lisiecki: *O Platonie, Arystotelesie i o sobie samym* (Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2021); oraz artykuły w czasopismach: „Civitas”, „Człowiek i Społeczeństwo”, „Folia Philosophica”, „In Gremio”, „Journal of Scottish Philosophy”, „Logos” (Wilno), „Pamiętnik Literacki”, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej”, „Russell”, „Sententiae”, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, „Studia Historiae Scientiarum” i innych.



Iwona Alechnowicz-Skrzypek

Uniwersytet Opolski

 <https://orcid.org/0000-0002-9074-6361>

Szerokie gościńce i zapomniane szlaki historii filozofii w badaniach filozoficznych Andrzeja J. Norasa

Broad Roads and Forgotten Trails of the History of Philosophy in the Philosophical Research of Andrzej J. Noras

Abstract: Iwona Alechnowicz-Skrzypek’s aim in this article is to present Andrzej J. Noras’s approach to the history of philosophy, which he regarded as a meta-philosophical discipline. In his publications, Noras repeatedly addressed the importance and value of historical-philosophical research. Noras’s specific understanding of history of philosophy was based on a critical attitude, according to which the researcher must make an effort not omit anything and to examine his subject from different perspectives. In his research, he followed paths rarely taken by historians of philosophy, which allowed him to make noteworthy findings in neo-Kantianism, his main area of interest. He also devoted ample attention to lives and achievements of philosophers who are either little known or even entirely forgotten. Professor Andrzej J. Noras takes credit for allowing them to speak to us again.

Keywords: Andrzej J. Noras, history of philosophy, neo-Kantianism, post-neo-Kantianism, critical thinking

Wstęp

Inspiracją do posłużenia się w tytule artykułu metaforą szlaków wędrownych stała się wypowiedź jednego z bohaterów ostatniej pracy Andrzeja J. Norasa *Niedocenieni myśliciele – zapomniane historie filozofii*. Karl Groos w obrazowy i poetycki sposób przedstawił swoje rozumienie zadań stojących przed historykiem filozofii. We wstępie do pracy wydanej w 1908 roku pisał o tym następująco: „Z płodnych pól nauk szczegółowych ciągną się trakty wojskowe i ścieżki do szeroko rozpostartego szeregu szczytów systemów filozoficznych. Czytelników, którzy są skłonni pójść za mną, nie poprowadzę przez jedną z bram wejściowych w góry. Moim celem jest skromna boczna dolinka, którą kocham od wielu lat. Nie jest ona nieznaną przyjaciołom wysokości; ale ogromna większość wędrowców dąży do innych stałych kwater, z których można dotrzeć do bardziej znanych punktów widokowych. A mimo to wierzę, że nie obiecuję nieprzyjemnego widoku, ale widok, który może być szczególnie interesujący dla tych, którzy interesują się geologiczną strukturą gór”¹. Wędrowanie po górach, by badać czy podziwiać ich geologiczną strukturę, jest z pewnością czymś zupełnie odmiennym niż udawanie się tam po to, by podziwiać widoki. Zazwyczaj przemierza się górskie szlaki, by zdobywać kolejne szczyty. Rzadko celem wyprawy w góry jest chęć przebywania w małej dolince, którą się szczególnie ukochało.

Wydaje się, że metafora Groosa dobrze oddaje sposób, w jaki Noras odnosił się do historii filozofii stanowiącej jego podstawowy obszar badawczy. Śląski profesor z pewnością nie wkraczał na szlaki historii filozofii, by kontemplanować widoki. Nie poszukiwał tego, co jest powszechnie uznawane za wartość obejrzenia, tylko tego, co sam uważał za interesujące w sensie badawczym. W odróżnieniu od wielu filozofów i filozofek niedocenających znaczenia historii uprawianej przez siebie dyscypliny Noras traktował historię filozofii jako nieodzowny składnik samej filozofii, umożliwiający stawianie problemów w dobrze rozpoznanym kontekście. Odnosił się krytycznie do często spotykanego pomniejszania wartości badań historycznych i przedkładania nad nie podejścia problemowego. Historia filozofii nie stanowiła, zdaniem Norasa, nauki pomocniczej filozofii, bo w takim ujęciu byłaby czymś w stosunku do filozofii podrzędnym. „Historia filozofii nie jest dyscypliną naukową

¹ K. Groos: *Untersuchungen ueber den Aufbau der Systeme. I: Einleitende Bemerkungen*. „Zeitschrift fuer Psychologie und Physiologie des Sinnesorgane” 1908, Bd. 49 [Hrsg. H. Ebbinghaus], s. 393 – cyt. za A.J. Noras: *Niedocenieni myśliciele – zapomniane historie filozofii*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2019, s. 27.

uprawnianą obok filozofii – w znaczeniu podrzędności, bo przecież filozofia z definicji jest nadrzędna – lecz stanowi istotny czynnik filozofii samej².

Historia filozofii może być uprawiana na różne sposoby. Najczęściej jest interpretacją istniejących koncepcji filozoficznych, rzadziej odkrywaniem ujawniającej się w nich logiki rozwoju myśli. W obu przypadkach działalność historyka/historyczki filozofii sprowadza się do badania tekstów źródłowych – dzieł filozoficznych wraz z ich opracowaniami. Rzadko kiedy przedmiotem badań są prace nieznanego twórcy. Zazwyczaj ma się do czynienia z koncepcjami, które doczekały się wielu interpretacji i opracowań. Im więcej napisano na temat danego twórcy, tym bardziej praca historyka/historyczki filozofii polega na interpretacji istniejących interpretacji. Sprowadza się do porządkowania, systematyzacji, naświetlania problemów stawianych w przeszłości. Tematem samym w sobie jest odpowiedź na pytania, co i jak tworzy mody filozoficzne, a zatem co kształtuje preferencje badawcze historyków/historyczek filozofii, jak to się dzieje, że jakiś nurt badań zostaje wyróżniony, że jeden twórca budzi powszechne zainteresowanie, a tak wielu innych twórców ginie w mrokach niepamięci. W swoich pracach Noras wielokrotnie podejmował tę problematykę.

Zdarza się jednak, choć rzadko, że uprawianie historii filozofii jest odkrywaniem czegoś nowego. Praca historyka bądź historyczki filozofii jest wówczas poniekąd pracą detektywistyczną. Tropi się ślady, zabezpiecza dowody i poszukuje wyjaśnień, przedstawiając argumenty na rzecz określonej interpretacji, która ma charakter hipotezy. To właśnie jest w obrazowym porównaniu Groosa badaniem struktury góry. Jak wiele cennych ustaleń jest udziałem badacza postępującego w ten sposób? Nie zawsze efekty pracy historyka/historyczki filozofii zostają od razu docenione. Z pewnością jednak stanowią cenny wkład w rozwój wiedzy o źródłach pojawienia się idei, które zdominowały daną epokę, o kierunkach ich rozwoju i związanych z nimi tendencjach społeczno-kulturowych.

W swoich pracach Noras rozważał problem rozumienia historii filozofii i relacji historii filozofii z samą filozofią. Problemy filozoficzne są formułowane w określony sposób, ponieważ zawsze robią to konkretni ludzie. A jak wielokrotnie wskazywano, to, jakim się jest człowiekiem, decyduje o tym, jak się uprawia filozofię. Dlatego tak trudno jest oddzielić dzieło od jego twórcy. Noras podkreślał, że historia filozofii nie może być sprowadzona do opisu biografii filozofów, nawet tych najwybitniejszych. Nie może też być jedynie badaniem problemów filozoficznych w oderwaniu od szeroko rozumianego kontekstu, w którym się pojawiają. „Ujęcie historii filozofii jako

² A.J. Noras: *Problem historii filozofii. Część pierwsza*. „Ruch Filozoficzny” 2016, T. 72, nr 1, s. 9. <https://doi.org/10.12775/RF.2016.001>.

historii problemów filozoficznych budzić musi pewne wątpliwości i to wcale nie dlatego, że historia problemów filozoficznych nie byłaby ważniejsza niż historia ludzi zajmujących się problemami filozoficznymi. Rzecz jednak w tym, że istnieje niebezpieczeństwo popadnięcia w drugą skrajność – kiedy przecenia się znaczenie problemów, a nie docenia się znaczenia tego, który problemy analizuje, czyli filozofa”³.

W tej sytuacji Noras proponował trzecią drogę, a mianowicie swoisty kompromis między oboma skrajnymi stanowiskami: historycznym i filozoficznym. Określał to stanowisko mianem historycznofilozoficznego. Zastanawiał się przy tym, czym w tym połączeniu jest filozofia. Próbując odpowiedzieć na to pytanie, odwoływał się często do pracy Josefa Piepera *W obronie filozofii*, której autor uznawał, że filozofowanie oznacza rozważanie tego, co spotkane, aż do jego fundamentalnego sensu. Noras interpretował owo „spotkane” jako różne przedmioty i perspektywy badawcze, a „fundamentalny sens” jako ciągły proces poznawania, który nie ma kresu i wyczerpuje się w samym akcie poszukiwania.

Postawa krytyczna

Od Piepera zaczerpnął Noras także przekonanie, że właściwą postawą badawczą w filozofii jest postawa krytyczna. „Być »krytycznym« oznacza dla kogoś filozofującego tyle, co: troszczyć się o to, by niczego nie pominąć”⁴. Myśl tę traktował jako swoje filozoficzne *credo*, co jest zrozumiałe, gdy weźmie się pod uwagę, że podobną cechę Noras dostrzegał w filozofii Nicolaia Hartmanna, który postulował, żeby nie kierować się filozofią stanowiskową, różnymi „-izmami”, ale żeby uprawiać filozofię systematyczną. Filozofia powinna być systematyczną pracą nad problemami.

Aby wyjaśnić, czym jest postawa krytyczna, Noras używał interesującego porównania, w którym odwoływał się do sytuacji widza oglądającego mecz piłkarski. „Otóż po pierwsze, jeśli kupuję bilet na mecz, to kupuję bilet na określone miejsce i widzę mecz z określonej perspektywy, natomiast zupełnie inaczej oglądam mecz w telewizorze, kiedy daną sytuację oglądam

³ A.J. Noras: *O periodyzacji filozofii uwag kilka. Neokantyzm i postneokantyzm*. „Estetyka i Krytyka” 2012, T. 26, z. 3, s. 17–18.

⁴ J. Pieper: *W obronie filozofii*. Przeł. P. Waszczenko. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985, s. 59.

siedem razy ujętą z różnych kamer. A druga sprawa, jeśli oglądam ten sam mecz piłkarski, to żeby go obejrzeć, muszą się zapalić reflektory, a więc jeden reflektor nie daje mi możliwości zobaczenia meczu, ale kiedy zapali się odpowiednią ilość tych reflektorów, to wtedy mogę to widowisko oglądać, i to w jakości HD, a więc być krytycznym to dbać o to, by niczego nie pominąć, to po prostu tyle, żeby uwzględnić wszystkie możliwe do uwzględnienia punkty widzenia, wszystkie możliwe aspekty, żeby zbadać dany problem, co się oczywiście wiąże z tym, o czym będziemy dalej mówić, że w tej sytuacji oczywiście problemem jest prawda”⁵.

Niczego nie pomijać to znaczy drobiazgowo ustalać okoliczności i fakty historyczne, a zatem obiektywne stany rzeczy, sytuację społeczno-kulturową stanowiącą podłoże pojawiania się określonych idei, a także sposób indywidualnego przetwarzania tego przez emocje konkretnych twórców i ich nastawienie. Takie postulowanie dążenia do precyzji obecne było w jednym z najważniejszych problemów badawczych podejmowanych przez Norasa, a mianowicie w problemie początków neokantyzmu i wiążącej się z tym kwestii periodyzacji tego nurtu filozoficznego. W swoich pracach Noras ujmował ten problem z różnych punktów widzenia. Zanim rozpoczął się filozoficzny „powrót” do Kanta oznaczający odnalezienie w koncepcji myśliciela z Królewca ugruntowania nowego rozumienia filozofii, musiały zaistnieć określone warunki. Nic bowiem, jak podkreślał Noras, nie rodzi się w próżni. Jedne stanowiska, choć tkwią w starych koncepcjach, łączą się z nowymi i tym samym tworzy się inna jakość przekraczająca utrwalone punkty widzenia. W kształtowaniu się warunków teoretycznych umożliwiających nowe nawiązanie do Kanta w połowie XIX wieku znaczącym momentem była dla Norasa krytyka systemu Hegłowskiego. W jej obrębie pojawiły się stanowiska, które można było, według Norasa, określić jako „protoneokantowskie”, mieszczące się między Kantem a neokantyzmem. Przykładem może być koncepcja Adolfa Trendelenburga. W swojej *Historii neokantyzmu* Noras wnikliwie badał kontekst problemowy – dyskusje, które toczyły się w okresie poprzedzającym powstanie neokantyzmu. Przedstawienie tych dyskusji nie miało na celu dokonania jednoznacznych ustaleń. Wręcz przeciwnie, ukazywało złożoność i wielowymiarowość zjawisk kształtujących neokantyzm. Według Norasa najważniejszymi wyróżnikami tego nurtu filozoficznego były przede wszystkim odwoływanie się do Kanta i rozwijanie teorii poznania.

Podkreśleniu trudności związanych z ustaleniem początku ruchu neokantowskiego służył zastosowany przez Norasa w jego monumentalnej pracy

⁵ Niepublikowany zapis debaty o filozofii. W debacie tej prócz Andrzeja J. Norasa udział wzięli: Iwona Alechnowicz-Skrzypek, Adam Grobler, Dariusz Kubok. Debata miała miejsce w Opolu w czasie konferencji *Kompromis – perspektywy* (Opole, 11–12.05.2011). Materiały w archiwum prywatnym autorki.

ciekawy zabieg – każdy możliwy początek autor opatrzył znakiem zapytania. Dzięki temu wyeksponował fakt, że neokantyzm był ruchem dynamicznym, rozwijał się i ewoluował, że nie pojawił się nagle jako „gotowy produkt”. W ten sposób wyróżnił pięć momentów czasowych: 1855 rok – wygłoszenie przez Hermanna Helmholtza wykładu o widzeniu u człowieka, 1860 rok – wydanie książki Kunona Fischera o życiu Kanta, 1862 rok – wygłoszenie przez Eduarda Zellera wykładu inaugurującego jego działalność na uniwersytecie w Heidelbergu o znaczeniu i zadaniach teorii poznania, 1865 rok – wydanie książki Ottona Liebmann *Kant und die Epigonen*, w której niemal każdy rozdział kończy się zawołaniem: „a więc należy powrócić do Kanta”, i w końcu 1866 rok, kiedy to Friedrich Albert Lange opublikował słynne dzieło poświęcone historii i krytyce materializmu, zwracające uwagę na konieczność odnowienia filozofii Kanta.

Po *Historii neokantyzmu* Noras wracał jeszcze kilka razy do problemu początków neokantyzmu – choćby w artykułach *O periodyzacji filozofii uwag kilka. Neokantyzm a postneokantyzm* oraz *Hegel a początki neokantyzmu*. Im głębiej zanurzał się w tę problematykę, tym więcej odkrywał punktów do oświelenia. Na tym polega proces zdobywania coraz większych kompetencji badawczych i pogłębiania wiedzy o przedmiocie badań. Wraz z tym pojawia się coraz większa świadomość, jak wielu rzeczy jeszcze się nie wie, jak wiele problemów jest wciąż do podjęcia. Prawdziwa postawa krytyczna idzie w parze ze świadomością ograniczoności własnej wiedzy.

Neokantyzm a postneokantyzm

Postneokantyzm jest pojęciem, które można uznać niejako za znak firmy Norasa. Pojawiło się ono w szerokim kontekście jego badań nad neokantyzmem. W rozwoju neokantyzmu Noras wyróżniał trzecią fazę, w której wyodrębnić można nowy nurt. Zapoczątkowała go krytyka neokantyzmu dokonana przez myślicieli, którzy się z niego wywodzili. Nawiązywali oni do Kanta, ale interpretowali go w inny sposób niż przedstawiciele obu szkół neokantowskich. Według Norasa cechą wyróżniającą tych myślicieli na tle innych neokantystów działających w tym okresie było odejście od teorio-poznawczej interpretacji Kanta na rzecz interpretacji ontologicznej⁶.

⁶ A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wyd. 2. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 8.

Termin „postneokantyzm” nie był autorskim terminem Norasa, wcześniej został użyty przez Kurta W. Zeidlera, choć w odniesieniu do innej grupy myślicieli. Zaslugą Norasa jest bez wątpienia wprowadzenie tego terminu do polskiego obiegu filozoficznego, co wywołało twórczy ferment i pobudziło wielu badaczy i wiele badaczek do poszukiwań w historyczno-problemowym kontekście wyznaczonym przez ten termin.

Noras posługiwał się pojęciem „postneokantyzm”, aby podkreślić fakt odrodzenia się ontologii w dwudziestowiecznych projektach filozoficznych, co z jednej strony łączyło się z tendencją do nawiązywania do fenomenologii, a z drugiej strony oznaczało powrót do metafizycznej interpretacji Kanta (Lask, Heidegger, Hartmann)⁷. Nicolai Harmann i Martin Heidegger stali się bohaterami jednej z prac doktorskich napisanych pod kierunkiem Norasa. Autorka tej pracy Alicja Pietras zestawiała reprezentowane przez tych filozofów ontologiczne interpretacje Kanta z dominującymi w tym okresie interpretacjami myśliciela z Królewca. Dzięki temu zabiegowi udało się jej wydobyć charakter tych interpretacji, pokazać, że zarówno Hartmann, jak i Heidegger byli neokantystami oraz że obaj w swoich reinterpretacjach Kanta wychodzili poza teoriopoznawczą optykę, co tylko potwierdza tezę Norasa o zasadności określania ich postneokantystami⁸.

Pewne kontrowersje wzbudziło zaliczenie przez Norasa do grona postneokantystów Richarda Höningswalda. Nie ulega wątpliwości, że Höningswald z różnych powodów był nietypowym neokantystą. Trudno jednak uznać, że wpisywał się w tendencję ontologiczną, jaką reprezentowali Hartmann i Heidegger. Przyznawał to także Noras, stwierdzając w *Historii neokantyzmu*, że nie można przecież po prostu uznać, że Höningswald reprezentował nurt ontologiczny, bo rozwijał przede wszystkim teorię poznania. Ostatecznie Noras doszedł do wniosku, że postneokantyzm Höningswalda przejawiał się w akcentowaniu przez niego znaczenia monady i jej szczególnego charakteru. Pisał o tym następująco: „Wprawdzie radykalizuje on [Höningswald – I.A.S.] stanowisko teoriopoznawcze, co odróżnia go od zorientowanych teoriopoznawczo Hartmanna i Heideggera, ale uznając monadę za centrum przeżyć, odchodzi od transcendentalnej subiektywności – i jak Heidegger we wskazanym na *Dasein* – kieruje się do konkretnej subiektywności. Tym samym nadaje swojej filozofii charakter antropologiczny, podkreślając osobliwość monady”⁹. Rzeczywiście trzeba się zgodzić z Norasem, że istnieją punkty styczności sposobów, w jakie nawiązywali do Kanta Hartmann, Heidegger

⁷ Ibidem, s. 12.

⁸ A. Pietras: *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*. Universitas, Kraków 2012, s. 278.

⁹ A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski...*, s. 451.

i Hönigswald. Samo uznanie tego ostatniego za postneokantystę to jednak za mało, by wyjaśnić całą złożoność jego koncepcji.

Noras z pewnością miał zdolność stawiania tez, które stanowiły punkt wyjścia twórczych i owocnych dyskusji. Dotyczy to nie tylko Hönigswalda, lecz także innych filozofów działających w tym samym momencie historycznym i powiązanych z neokantyzmem, ale wykraczających poza ten nurt. Takim myślicielem był Karl Jaspers, którego Noras także uważał za postneokantystę. W tym kontekście warta uwagi jest napisana przez Dorotę Barcik praca doktorska, w której podjęta została próba przedstawienia koncepcji Jaspersa w świetle filozofii transcendentalnej Kanta zinterpretowanej metafizycznie, podobnie jak to miało miejsce w koncepcji Hartmanna i Heideggera¹⁰. Choć promotorem tej pracy nie był Noras, to jego interpretacja filozofii Jaspersa stała się dla autorki dysertacji ważnym źródłem inspiracji.

Zapomniani filozofowie

Ostatnia książka Norasa opowiada o trzech filozofach, między którymi zachodzą różnego rodzaju powiązania. Najstarszy z całej trójki wspomniany Groos należał do pokolenia, które zainicjowało wiele nowych badań w filozofii kontynuowanych przez kolejne generacje. Do tego samego pokolenia należeli między innymi Edmund Husserl, Heinrich Rickert i Alexius Meinong. Uczeń Groosa, Willi Moog, był kilka lat młodszy od Jaspersa, rok starszy od Heideggera, a dwa lata od trzeciego bohatera opowieści Norasa – Hansa Leiseganga. Tym, co łączy trójkę myślicieli – przedstawionych w książce w nieco innym porządku, a mianowicie Groos, Leisegang i Moog – jest ich stosunek do historii filozofii widoczny w ich pracach. Dla Groosa historia filozofii była historią systemów. Jego stanowisko wpisuje się zatem, jak podkreśla Noras, „w tradycję dyskusji nad rozumieniem systemu, żywą w czasach dominacji neokantyzmu”¹¹. Leisegang próbował usystematyzować i opisać formy myślowe, jakie pojawiły się w historii idei. Tym samym wskazywał na podmiotowy aspekt rozumienia dziejów. Moog natomiast utrzymywał, że za określoną koncepcją filozoficzną kryje się konkretny człowiek.

¹⁰ D. Barcik: *Granice wiedzy. Wpływ Kantowskiej krytyki poznania na filozoficzne poszukiwania Karla Jaspersa*. Uniwersytet Opolski. 2013. Niepublikowana praca doktorska.

¹¹ A.J. Noras: *Niedocenieni myśliciele...*, s. 184.

Dla Norasa trzech zapomniani filozofowie stali się interesujący ze względu na ich sposoby podejścia do historii filozofii, które w jakimś zakresie sam Noras próbował łączyć w swoich badaniach i pracach. Nie może dziwić, że tak wiele uwagi autor *Niedocenionych myślicieli...* poświęcił szczegółom życia Groosa, Leiseganga i Mooga. Podobnie jak ten ostatni Noras nie oddzielał poglądów od człowieka, który je głosił. Teksty filozoficzne traktował jako związane z ich twórcami i był zdania, że nie można ich rozważać w oderwaniu od okoliczności ich powstawania, od całego kontekstu biograficzno-problemowego. Nie skupiał się jedynie na biografiami, nawet tych pełnych dramatyzmu, jak biografia Mooga; zarówno romans, w jaki się wdał ten filozofii, jak i popełnione przez niego samobójstwo zostały wspomniane przez Norasa jedynie z kronikarskiego obowiązku, a nie po to, by wzbudzać sensację.

W swojej książce Noras ukazał szereg ciekawych momentów życia i dzieła trzech filozofów, dzięki temu znacznie wzbogacił kontekst problemowy okresu historycznego, w którym działali. Szczególnie interesujące są losy Leiseganga i Mooga, ponieważ łączą się one z wydarzeniami, które były także udziałem wielu innych filozofów działających w tym okresie, w tym wspomnianych Hönigswalda i Jaspersa. Chodzi przede wszystkim o koleje ich karier uniwersyteckich, przeszkody, jakie napotykali oni w procesie obejmowania katedr filozofii, a także o zainteresowania badawcze. Dzięki okolicznościom, na jakie Noras zwraca uwagę w *Niedocenionych myślicielach...*, można lepiej zrozumieć sieć łączących Leiseganga i Mooga powiązań zawodowo-badawczych, powody stawiania przez tych filozofów pewnych problemów, w tym ich światopogląd. Wszystko to wzbogaca naszą wiedzę zarówno o historii problemów filozoficznych, jak i o ich potencjale twórczym. Ostatnia książka Norasa jest dowodem na to, że w historii filozofii warto podążać nieutartymi szlakami, a nie tylko decydować się na kolejne interpretacje istniejących już interpretacji.

Zakończenie

Każdy, kto miał do czynienia z pracami Norasa, wie, ile cierpliwości i samozaparcia wymaga dążenie do tego, by rzetelnie przedstawić wyniki badań historycznofilozoficznych. Każde wydarzenie powinno zostać dobrze udokumentowane, każda osoba przedstawiona nie tylko z imienia i nazwiska, lecz także osadzona w momencie czasowym, w którym żyła. Nietrudno sobie

wyobrazić, jak mozolna praca się za tym kryje. Szczególnie gdy zestawia się wyniki takiego trudu z pracami wielu autorów/autorek nieprzywiązujących wagi nawet do imion przywoływanych filozofów, a co dopiero do innych danych faktograficznych. Zasada metodologiczna, jaką Noras kierował się w swoich pracach, była prosta: rzucić światło na jak największą ilość aspektów i odcieni badanych zjawisk i procesów; jego filozoficzne *credo* brzmiało: być krytycznym. Noras doceniał znaczenie historii filozofii, rozumiał, że jej pomijanie prowadzi do schematycznego traktowania problemów filozoficznych; oderwane od kontekstu historycznego, zostają pozbawione tego, co je ożywia i nadaje im barw.

Bibliografia

- Barcik D.: *Granice wiedzy. Wpływ Kantowskiej krytyki poznania na filozoficzne poszukiwania Karla Jaspersa*. Uniwersytet Opolski. 2013. Niepublikowana praca doktorska.
- Noras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wyd. 2. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005.
- Noras A.J.: *Niedocenieni myśliciele – zapomniane historie filozofii*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2019.
- Noras A.J.: *O periodyzacji filozofii uwag kilka. Neokantyzm i postneokantyzm*. „Estetyka i Krytyka” 2012, T. 26, z. 3, s. 9–19.
- Noras A.J.: *Problem historii filozofii. Część pierwsza*. „Ruch Filozoficzny” 2016, T. 72, nr 1, s. 7–27. <https://doi.org/10.12775/RF.2016.001>.
- Pieper J.: *W obronie filozofii*. Przeł. P. Waszchenko. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985.
- Pietras A.: *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera post-neokantowskie projekty filozofii*. Universitas, Kraków 2012.

Iwona Alechnowicz-Skrzypek – doktor habilitowana, emerytowana profesor Uniwersytetu Opolskiego. W kręgu jej zainteresowań badawczych znajdują się dwudziestowieczna filozofia niemiecka i austriacka, relacje między filozofią a psychologią, a także filozoficzna przeszłość Wrocławia.



Christian Krijnen

Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands

Geltungsnoematische Struktur als Formalismus: Werner Flachs *Negation und Andersheit* heute

Noematic Validity Structure as Formalism Werner Flachs's *Negation und Andersheit* Today

Abstract: Hegel criticizes the mode of reflection that is typical of the transcendental philosophy of his age. The present article explores the relevance of Hegel's criticism with regard to contemporary transcendental philosophy, in particular that of Werner Flachs. Christian Krijnen shows that, despite substantial modifications of Kant's conception of transcendental philosophy, not least inspired by Hegel, contemporary transcendental philosophy absolutizes the logic of essence. More precisely, from the perspective of its mode of reflection, contemporary transcendental philosophy basically is an absolutized form of external reflection.

Keywords: transcendental philosophy, Werner Flachs, *a priori*, validity noematic structure, radical foundation, origin, heterogeneity, reflection, external reflection, absolute reflection, self-constitution, Hans Wagner, Heinrich Rickert, Kant, Hegel, formalism, negation, heterology

Andrzej Noras (†), dem Freund, liebenswürdigen Kollegen und unermüdlichen Erforscher der Transzendentalphilosophie zum Gedenken

Zur Forschungslage

Positionsbestimmung von *Negation und Andersheit*

Vor fast 65 Jahren hat der junge Werner Flach mit *Negation und Andersheit*¹ ein Büchlein veröffentlicht, das, wie mir Hans Friedrich Fulda in einem persönlichen Gespräch einmal mitteilte, die Hegel-Renaissance, die sich unter der Ägide zunächst von Hans-Georg Gadamer und dann von Dieter Henrich in Heidelberg vollzog, mitausgelöst haben dürfte. Gadamer hatte seinen damaligen Assistenten Reiner Wiehl zu einer ausführlichen Besprechung der Flachschen Schrift angeregt². 1962 wurde die *Internationale Hegel-Vereinigung* von Gadamer gegründet, an deren Gründungstagung sich auch der ehemalige Schüler und Assistent Heinrich Rickerts, Verfasser des opulenten *Von Kant bis Hegel*³ und erster Vorsitzende des 1930 gegründeten *Internationalen Hegel-Bundes* Richard Kroner beteiligte. Kroner hatte sich damals ebenfalls intensiv mit Flachs Darlegungen beschäftigt und dazu auch unter Bezug auf Rickert veröffentlicht⁴.

Wie Kroner schreibt, äußere Flach Gedanken zur Thematik mit größerem Verständnis als irgendeine frühere Entgegnung, an die er sich entsinnen

¹ W. Flach: *Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation*. Schwabe, München–Basel 1959.

² R. Wiehl: *W. Flach: „Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation“*. In: „Philosophische Rundschau“ 1962, Nr. 10, S. 120–134.

³ R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1: *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*. Mohr, Tübingen 1921; Idem: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 2: *Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes*. Mohr, Tübingen 1924.

⁴ Vgl. zu dieser Auseinandersetzung R. Kroner: *Zur Problematik der Hegelschen Dialektik. Bemerkungen im Anschluß an eine Schrift von Werner Flach*. In: „Hegel-Studien“ 1963, Nr. 2, S. 303–314; und W. Flach: *Kroner und der Weg von Kant bis Hegel. Die systematischen Voraussetzungen der Kronerschen Kantkritik*. In: „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 1958, Nr. 12, S. 554–579, sowie Idem: *Negation und Andersheit*, S. 20 ff.

könne⁵. Kroner hatte einst an Rickerts Heterologie moniert⁶, sie verstehe das Eine und das Andere nicht als in sich selbst gegensätzliches Identisches, enthalte daher unlösliche Widersprüche in sich und müsse zwecks Versöhnung in eine spekulative Dialektik überführt werden⁷. Wiehl indes legt gegen Flach den Finger nicht nur auf das Recht Hegels, sondern hebt einen methodischen Gesichtspunkt hervor, dessen Wert, gerade wenn man sich von der Transzendentalphilosophie aus seinen Weg zu Hegel bahnt, nicht hoch genug veranschlagt werden kann, auch wenn Wiehl dafür selbst einen vergleichbar hohen Preis zahlen muss wie Flach selbst: Was Flachs Arbeit reizvoll und interessant mache, sei das Bemühen, die im Wesentlichen immer noch unentschlossene Hegelsche Logik „von einem ihr fremden Standpunkt aus aufzulockern und zu durchleuchten“⁸. Ebendies gilt formaliter ebenso für Wiehl in Bezug auf den Ansatz, der Flachs Arbeit zugrunde liegt: Rickerts Heterologie und die Reflexionsphilosophie Hans Wagners. Während Kroner angesichts der Tatsache, dass Flach sich ausdrücklich auf Wagners *Philosophie und Reflexion*⁹ bezieht, die Hoffnung auf ein Bemühen hegt, das „wirklich berufen ist, das Denken aus der Niederung, in der es heute ein dürftiges Dasein fristet, heraus- und hinanzuführen zu den Gipfeln, die am Horizont verlockend aufragen“¹⁰, hält Wiehl schon Flachs Kennzeichnung des Verhältnisses von Rickert und Hegel in seiner allgemeinen Struktur für „unangemessen“, die Charakteristik etwa des Unterschiedes beider Denker „unterbiete“ das spekulative Niveau der Hegelschen Dialektik für eine „popularisierende Interpretation“; jedwede Zurückhaltung des Rezensenten Wiehls hinsichtlich eines Urteils über die Relevanz der Rickert-Kroner-Debatte sei aufgrund der Flachschen Arbeit aufzugeben¹¹ (wobei Kroner und Flach, der Kroners Einwand nicht die rechte Seite abgewinnen könne, ohnehin an

⁵ R. Kroner: *Hegelsche Dialektik*, S. 304.

⁶ H. Rickert: *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*. 2. umg. Aufl. Mohr, Tübingen 1924; Idem: *System der Philosophie*. Erster Teil: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Mohr, Tübingen 1921, S. 50 ff.

⁷ R. Kroner: *Anschauen und Denken. Kritische Bemerkungen zu Rickerts heterothesischem Denkprinzip*. In: „Logos“ 1924/1925, Nr. 13, S. 90–127. Vgl. zur Hegel-Renaissance im Heidelberg der Neukantianer die Darstellung damaliger Literatur in Ch. Krijnen: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, Kap. 5.1.

⁸ R. Wiehl: *Negation und Andersheit*, S. 120.

⁹ H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*. 3. Aufl. Reinhardt, München–Basel 1980. Als Mitarbeiter am Lehrstuhl Wagners war Flach in den Entstehungsprozess dieser Schrift einbezogen.

¹⁰ R. Kroner: *Hegelsche Dialektik*, S. 314.

¹¹ R. Wiehl: *Negation und Andersheit*, S. 122.

einander vorbeiredeten)¹². Und dies ist erst der Anfang des Wiehlschen Ver-
risses. Was in ihm zum Vorschein kommt, ist zum einen zwar ein Unver-
ständnis der bzw. für die Kroner so begeisternde(n) Denkbemühung dama-
liger Transzendentalphilosophie, zu einer Synthese von Kant und Hegel zu
gelangen. Zum anderen aber deutet Wiehl auf einen methodisch wunden
Punkt, der um so wichtiger erscheint, je öfter und anhaltender das Denken
sich mit der Thematik von *Negation und Andersheit* beschäftigt: der (nicht
ohne Grund) vorausgesetzte transzendente Deutungsrahmen Flachs¹³.

Tatsächlich kommt Flach in der Einleitung seiner Schrift auf die „Voraus-
setzungen und Leitlinien“ seiner Untersuchung zu sprechen¹⁴: die bestim-
mende Idee ist allgemein die der „geltungslogischen Reflexion“, wie sie
bei Kant, Hegel und sodann im Neukantianismus und in der Phänomeno-
logie lebendig geworden sei, genauer: als systematischer Repräsentant des
Forschungsstandes fungiert ihm die Reflexionslehre Wagners¹⁵, besonders
§§ 1–16 aus *Philosophie und Reflexion*. Wie es heißt, könnten wesentliche
Teile als „Einleitung“ in seinem Buch stehen. Flach erklärt sich mit ihnen im
Grundsätzlichen einverstanden: seine Schrift „basiert“ auf einer Reflexions-
lehre, die sie selber nicht entwickelt, sondern „voraussetzt“.

Diese Reflexionslehre hat tatsächlich den großen Vorzug, dass es Wagner
gelingt, in Auseinandersetzung u. a. mit dem späteren Idealismus, die Trans-
zendentalphilosophie auf eine neue Ebene ihrer Bestimmtheit zu bringen und
dabei wesentliche Gehalte auch der Philosophie Hegels zu integrieren. Für
diese Integration geben freilich Kantische Gesichtspunkte den Leitfaden ab,
sodass es zu einer kantianisierenden Form von Transzendentalphilosophie
kommt, nicht zu einer Hegelschen, spekulativen. Das Prinzip der Dialektik
erhält dadurch bei Wagner und im Anschluss an Wagner auch bei Flach
eine andere Funktion und einen anderen Stellenwert als bei Hegel. Darin
hat Wiehl recht¹⁶. Bei Wagner und bei Flach – ob in der frühesten Fassung
von *Negation und Andersheit* oder der spätesten der *Grundzüge der Er-
kenntnislehre* – ist die Dialektik, wie es dann heißt, nicht die Methode der
Philosophie, sondern sie wird methodisch verengt zu jenem Prinzip, das
zuständig ist für die „Begründungsverhältnisse im Bereich der Begriffe“,

¹² Ibidem, S. 125.

¹³ Vgl. auch ibidem, S. 123, Anm. 7, wo Wiehl festhält, dass Flach Wagners Re-
flexionsbegriff „leider zu unbefragt“ übernehme. Vgl. auch ibidem, S. 130 f. über Dialektik
bei Hegel und Flach/Wagner.

¹⁴ Vgl. ibidem, S. 10.

¹⁵ H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*.

¹⁶ R. Wiehl: *Negation und Andersheit*, S. 130 f.

wie sich Wagner ausdrückt¹⁷, oder die „Fundierung in der Bestimmung“, wie Flach in seiner Spätschrift sagt¹⁸. Schon der späte Windelband, immerhin ein Schulhaupt des südwestdeutschen Neukantianismus, hatte einst die „Erneuerung des Hegelianismus“ nicht nur begrüßt, sondern in seinem Plädoyer für eine Rückbesinnung auf Hegel gerade auch aus methodischen Gründen zugleich dagegen Partei ergriffen, dass die „Dialektik als Ganzes wieder die Methode der Philosophie“ bilden könne¹⁹.

Bei der Debatte über „Negation und Andersheit“ geht es also nicht zuletzt um die Methode der Philosophie, um die Philosophie als, sagen wir, kantianisierende Transzendentalphilosophie oder spekulativen Idealismus²⁰.

¹⁷ H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*, S. 118. Flach formuliert dies in *Negation und Andersheit* so, dass die Dialektik „Methode“; „methodisches Prinzip der Begründung“ ist (W. Flach: *Negation und Andersheit*, S. 56).

¹⁸ W. Flach: *Grundzüge der Erkenntnislehre. Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, S. 285, 288 f. (vgl. das ganze Kapitel 3.1 über die sog. erkenntnisconstituierenden Prinzipien der Identität, des Widerspruchs und der Dialektik).

¹⁹ W. Windelband: *Die Erneuerung des Hegelianismus* (1910). In: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 5. Aufl. Mohr, Tübingen 1915, S. 288.

²⁰ „Kantianisierende Transzendentalphilosophie“ ist hier gemeint im Sinne von: Hegels spekulative Begriffsentwicklung im Kern ablehnend und sich stattdessen primär am Korrelationsdenken Kants orientierend. Die Kennzeichnung suggeriert, dass Hegels Philosophie ebenfalls als Transzendentalphilosophie gedeutet werden kann. Insofern als Kants transzendente Revolution der Philosophie, Objektivität in Subjektivität fundiert zu denken, für Hegel unhintergebar und seine, Hegels, Philosophie von Anfang an auf die Perfektionierung des von Kant in seiner „Selbsterkenntnis der Vernunft“ Geleisteten ausgerichtet ist, ist dem auch so. Allerdings traktiert Hegel nicht nur die „kritische Philosophie“ als eine der (unzureichenden) „Stellungen des Gedankens zu Objektivität“ (E, §§ 40 ff.) bzw. übt schon in der „Einleitung“ in die *Logik* harsche an der „kritischen Philosophie“ und am „konsequenter durchgeführten transzendentalen Idealismus [Fichte – Ch. K.]“ als einem „subjektiven“ Idealismus (I, 28, vgl. 26–28, 32), sondern gerade Hegels Radikalisierung der kritischen Methode der Philosophie sowie der Architektonik der Vernunft markieren prinzipientheoretisch gravierende Modifikationen der Lehre Kants, die die Bestimmung der Hegelschen Philosophie als Transzendentalphilosophie und sodann die historisch umfassendere Unterscheidung von kantianisierender und hegelianisierender Transzendentalphilosophie auch problematisch machen. Beide Philosophietypen kommen jedoch darin überein, dass sie geltungsreflexiver Idealismus sind (und insofern nicht etwa Metaphysik oder Ontologie). Das Adjektiv „geltungsreflexiv“ bezieht also Hegels spekulative Methode mit ein. Sie ist zwar eine Radikalisierung Kantischer transzendentaler Reflexion, aber so oder so „immanente Deduktion“ und damit Sinn- oder Geltungsreflexion qua Sinn oder Geltung seinen/ihren Prinzipien nach in begründeter Weise explizit machende Erkenntnis. Zwar schafft der Terminus „spekulativ“ nicht weniger Verwirrung wie „Idealismus“, die Unterscheidung von transzendentalen Idealismus und spekulativem Idealismus dürfte jedoch sachlich gesehen die genaueste sein, ebnet jedoch die Differenzen zu den ursprünglichen Lehren, die sich im Laufe ihrer Fortbildung durch die Späteren ergeben haben, wiederum ein. – Georg Wilhelm Friedrich Hegel wird wie folgt zitiert: **I** – *Wissenschaft der Logik*.

Die in der Forschung gängige Methodik der Behandlung dieser Frage ist eine Auseinandersetzung mit der Struktur des Ursprungs des Denkens. Die Frage ist dann, ob der Ursprung, wie bei Rickert, heterothetisch oder, wie bei Hegel, als negative Selbstbezüglichkeit des Denkens gedacht werden muss, also negationstheoretisch.

Hegels *Logik* ist eine Theorie des begreifenden Denkens. Dessen Begriff soll im Rahmen eines Selbstbestimmungsprozesses erzeugt werden. Movens dieses Prozesses ist die Dialektik, die der Begriff „an ihm selbst hat“ (I, 36), und die Dialektik ist die „Natur des Denkens selbst“ (E, § 11 A). Geht es um die „Natur des Denkens selbst“, dann ist das Denken in seiner (logisch) ursprünglichen Bestimmtheit tangiert. In seiner ursprünglichen Bestimmtheit muss es als letzter Grund alle Begründungsbedürftigkeit in sich zurücknehmen. So ist das Denken Ursprung. Seit Kant ist Arbeit am Ursprung, jedenfalls für jegliche erwägenswerte Form von „Idealismus“, Arbeit am Denken als ursprünglicher synthetischer Einheit. Die Struktur dieser fundierenden Einheit ist zu bestimmen: in ihr wird Objektivität (Gegenständlichkeit) als solche ursprünglich konstituiert, indem das Denken sich selbst ursprünglich konstituiert. Zweifelsohne muss damit die Implikationsstruktur reflexionsanalytischer Letztheitsmomente thematisch werden.

Diese Implikationsstruktur konzipiert Hegel, grob gesprochen, so, dass Bestimmtheit als ein Ganzes von Opposita gedacht ist. Der Negation kommt dadurch, implizit oder explizit, eine bedeutungskonstitutive Funktion für Bestimmtheit zu, und zwar sowohl für Bestimmtheit als solche wie auch für Bestimmtes. Während in den logischen Sequenzen vom „Sein“ zum „Dasein“ im Ausgang vom Sein über Nichts und Werden zunächst ein erster Fall von Bestimmtheit zu erreichen ist, gilt es anschließend (ab „Dasein“) zu verstehen, wie ein Begriff ein bestimmter sein kann: beides wird durch Negation ermöglicht. Insofern ist die bedeutungskonstitutive Funktion der Negation total: zum Zweck der Selbstbestimmung des Denkens muss Hegel, urteilstheoretisch gesprochen, den Subjektbegriff als den zu bestimmenden Begriff an die Stelle des Prädikatbegriffs als den bestimmenden Begriff rücken: das Moment des Subjektbegriffs ist als prädikatives Moment zu fassen. Die erste Sequenz der *Logik*, die mit dem Sein als unbestimmtem Unmittelbaren anfängt, hat genau den bestimmungslogischen Sinn, ein Subjekt möglicher Bestimmungen zu etablieren.

Die Ursprungsfrage liefe dann darauf hinaus, ob Negation als Prinzip von Setzung, d. i. von Etablierung eines (denkimmanenten) Bestimmungssubstrats,

Erster Teil; **II** – *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Teil; **E** – *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830); **R** – *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; **PG** – *Phänomenologie des Geistes*.

eines „Definiendums“ der Logik denkbar ist, das Denken selbst als Prinzip aller Bestimmtheit sich also via Negation konstituiert. Rickert verneint dies und bietet ein Gegenmodell zu dieser Auffassung der „Natur des Denkens“ als eines homogenen Beziehungsansatzes: einen rein heterogenen Beziehungsansatz. Rickert hat Hegels Konzept bewusst nicht übernommen und zugleich den südwestdeutschen Neukantianismus und sodann auch die Transzendentalphilosophie Wagners und Flachs durch seine Heterologie geprägt. Dem heterologischen Ansatz gemäß ist das ursprüngliche Verhältnis keines von Momenten (geschweige denn von Selbständigen), die zugleich das Ganze und ihr Gegenteil sind, kein Verhältnis, das sich sachlich durch einen linearen Fortschritt vom Ersten zum Zweiten und dann zum Dritten als der Einheit von beiden kennzeichnet. Gemäß Rickerts Heterologie ist die Grundstruktur des Denkens ein reines *Korrelationsverhältnis*. Hegel indes präsentiert mit seiner dialektischen (genauer: spekulativen) Methode ein Verhältnis von negativer Selbstbezüglichkeit: ein *Negationsverhältnis*. Hegels Konzept der Dialektik und Rickerts Konzept der Heterologie schließen sich in puncto Grundstruktur des Denkens wechselseitig aus. Man könnte sagen: Hegel vertritt einen Quasi-Monismus der (selbstbezüglichen) Negation, Rickert einen Quasi-Monismus der Korrelation: weder der eine noch der andere propagiert als Letztprinzip eine in sich undifferenzierte Einheit (dergleichen würde die Möglichkeit von Letztbegründung vereiteln). Während Rickert philosophiemethodisch gewissermaßen an der transzendentalen Analytikvorstellung Kants festhält, will Hegel diese mit der transzendentalen Dialektik in eins denken.

Für Wagners Reflexionslehre ist Rickerts Heterologie von großer Bedeutung. Wagners Konzeption der primär-konstitutiven Apriorität als der schlechthin fundamentalen Schicht der Erkenntnisprinzipien bezieht sich ausdrücklich auf Rickert: Rickert habe das Verhältnis von Form und Inhalt als Momente eines Ganzen „klären und zurechtrücken“ können²¹. Freilich ist die Forschung in Bezug auf die Triftigkeit der Rickertschen Kritik nicht einhelliger Meinung. Während Wagner und Flach²² ebenso wie etwa

²¹ H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*, S. 143.

²² Vgl. zudem W. Flach: *Zur Prinzipienlehre der Anschauung*. Bd. 1: *Das spekulative Grundproblem der Vereinzelnung*. Meiner, Hamburg 1963, oder etwa Idem: *Kritizistische oder dialektische Methode? Analyse und Bewertung*. In: *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus. Die philosophische Methode*. Hg. von D. Pätzold, Ch. Krijnen. Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, S. 9–20.

Wolfgang Marx²³ oder, trotz aller Reserve, zunächst auch der Vf.²⁴ sich für Rickert ausgesprochen haben, diskutieren Hegel-Forscher wie Klaus Hartmann, Michael Theunissen oder neuerdings auch Manfred Wetzel ebenfalls Rickerts Kritik der Dialektik, kommen jedoch zu einem positiven Befund zugunsten Hegels²⁵. Jüngst hat Faustino Fabbianelli versucht, Fichtes spätere *Wissenschaftslehre* als Alternative für Hegels Dialektik der Negation ins Spiel zu bringen, wobei Flachs *Negation und Andersheit* ihm Hilfestellung leistet und er Fichtes Transzendentalphilosophie als Heterologie im Sinne Rickerts zu deuten versucht²⁶. Und schließlich ist Wagners Lehre von der primärkonstitutiven Apriorität unlängst ebenfalls auf Interesse zahlreicher Forscher gestoßen²⁷. Es ist eine Lehre, die Rickerts Heterologie in die kantianisierende Transzendentalphilosophie der Nachkriegszeit überführt.

Anstatt Rickerts Hegel-Kritik und Argumentation für die Heterologie erneut en detail zu analysieren²⁸, und damit den Ausgangspunkt von Flachs Studie über Negation und Andersheit als Strukturanalyse der „Letztimplikation“, d. h. des Denkens als ursprünglicher synthetischer Einheit, will ich die Sache von ihrem geistphilosophischen Ende her aufrollen, d. h. von Flachs eigener Grundlegung der Erkenntnis²⁹. Zudem gehe ich dabei nicht unmittelbar von Hegels Argumentation am Anfang der Logik aus, sondern

²³ W. Marx: *Autonome Reflexion und Gliederung*. In: *Wahrheit und Geltung*. Hg. von A. Riebel, R. Hiltcher. Königshausen und Neumann, Würzburg 1996, S. 169–178; W. Marx: *Über das Märchen vom Ende der Philosophie. Eine Streitschrift für systematische Rationalität*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, S. 43 ff.

²⁴ Ch. Krijnen: *Philosophie als System*, Kap. 1–3.

²⁵ Vgl. K. Hartmann: *Zur neuesten Dialektik-Kritik*. In: „Archiv für Geschichte der Philosophie“ 1973, Nr. 55, S. 226 ff.; K. Hartmann: *Die ontologische Option*. De Gruyter, Berlin 1976, S. 8 ff.; K. Hartmann: *Hegels Logik*. Hg. von O. Müller. De Gruyter, Berlin 1999, S. 62 ff.; M. Theunissen: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, S. 246; M. Wetzel: *Psyché und materialer Lógos*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2017, S. 577 ff.

²⁶ F. Fabbianelli: *Sameness and Otherness in the Free Principle of Philosophy. Fichte's „Wissenschaftslehre“ in Comparison to Hegel's „Science of Logic“*. In: *Metaphysics of Freedom? Kant's Concept of Cosmological Freedom in Historical and Systematic Perspective*. Hg. von Ch. Krijnen. BRILL, Leiden–Boston 2018, S. 157–172. Das „lebendige Durch“ der Wissenschaftslehre von 1804 fungiert hier als Rickerts heterothetisches Prinzip des Einen und des Anderen. Allerdings scheint mir sich Fichtes Konzeption des Durch als Erscheinung des Absoluten doch gravierend von Rickerts Konzeption einer sich selbst genügenden Heterothesis zu unterscheiden, sodass Rickert hier eher zwischen Fichte und Hegel stehen dürfte.

²⁷ Vgl. dazu die Beiträge von Bunte, Ganglbauer, Krijnen, Lippitz, Wetzel und Zeidler in: *Reflexion und konkrete Subjektivität. Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Wagner (1917–2000)*. Hg. von Ch. Krijnen, K. W. Zeidler. Ferstl & Perz, Wien 2017.

²⁸ Vgl. Ch. Krijnen: *Philosophie als System*, Kap. 1–3.

²⁹ W. Flach: *Erkenntnislehre*.

exponiere das Problem, das Flachs Erkenntnislehre mit zu bewältigen hat, zunächst von einer übergeordneten philosophiemethodischen Perspektive, die sich in meinen neueren Arbeiten als hilfreich erwiesen hat, um das Verhältnis von Kants Transzendentalphilosophie und Hegels spekulativem Idealismus genauer zu fassen. Ich meine, den Kants Transzendentalphilosophie und die kantianisierende Transzendentalphilosophie auszeichnenden *Formalismus*³⁰.

Formalismus in der Transzendentalphilosophie?

Nachdem Hegel am Ende seiner „Wesenslogik“ philosophiehistorisch gesehen den Rationalismus und Empirismus durchlaufen hat, beginnt er seine daran anschließende „Begriffslogik“ mit Ausführungen zum „Begriff im Allgemeinen“, in denen er zur Sprache zu bringen versucht, was seines Erachtens zu den „tiefsten und richtigsten Einsichten“ von Kants *Kritik der reinen Vernunft* gehört: die „ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption“ (II, 221). Entgegen einem bloß „äußerlichen Verhältnis“ habe Kant die „Einheit, die das *Wesen* des *Begriffs*“ ausmacht, als ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption, des „*Ich denke* oder des Selbstbewußtseins“ gedacht. Kant überwinde somit die Äußerlichkeit von Ich und bzw. Verstand Begriff und Gegenstand. Und zu Recht betont Hegel, dass nach Kantischer Auffassung das „*Object*“ das ist, „in dessen Begriff das

³⁰ Vgl. dazu Ch. Krijnen: *Freiheit als ursprüngliche Einheit der Vernunft. Hegels begriffslogische Lösung eines Kantischen Problems*. In: *Natur und Geist*. Hg. von W. Neuser, P. Stekeler-Weithofer. Königshausen & Neumann, Würzburg 2016, S. 25–52; Ch. Krijnen: *Spekulatives Begreifen sittlicher Freiheit*. In: *Hegels Philosophie des Geistes zwischen endlichem und absolutem Denken*. Hg. von C. Bickmann. Bautz, Nordhausen 2016, S. 101–118; Ch. Krijnen: *Freiheit und geltungsnoematische Struktur oder wie tief reicht das axiotische Grundverhältnis der Transzendentalphilosophie?* In: *Reflexion und konkrete Subjektivität*, S. 205–224; Ch. Krijnen: *Kants Konzeption kosmologischer Freiheit. Ein metaphysischer Rest?* In: „Revista de Estudios Kantianos“ 2017, Nr. 2, S. 179–195; Idem: *Der „Kulturimperativ“ als Geltungsverwirklichungsforderung. Hegels Formalismusproblem im Gewand kantianisierender Kulturphilosophie*. In: *Kultur. Interdisziplinäre Zugänge*. Hg. von H. Busche et al. Springer VS, Wiesbaden 2018, S. 419–452; Ch. Krijnen: *Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen. Hegels Begriff von Sittlichkeit als Voraussetzung der Sittlichkeitskonzeption Kants*. In: *Kant und Hegel über Freiheit. Mit Diskussionsbeiträgen von Martin Bunte, Jakub Kloc-Konkolowicz, Hernán Pringe, Jacco Verburgt, Kenneth R. Westphal und Manfred Wetzel*. BRILL, Leiden–Boston 2022, S. 35–136.

Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist“ (KrV B, 137)³¹. Alle „Vereinigung“ von Vorstellungen ist „Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben“ (KrV B, 137); es ist also die „Einheit des Begriffs“, durch die etwas „*Objekt*“ ist (II, 222). Die Bestimmung des Begriffs als des wahrhaft „absoluten Verhältnisses“ führt so gesehen die Elemente der Kantischen Relationskategorien, die traditionellerweise jenes Verhältnis qualifizieren, zurück in den „Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception“ als „oberstes Princip alles Verstandesgebrauchs“ (KrV B, § 17).

Allerdings hält Hegel Kants Rückführung in die Einheit des Selbstbewusstseins als absolute Grundlage für unzureichend, weil das Verhältnis des Begriffs zur „Realität“ qua „Objektivität“ dem Begriff als „Subjektivität“ doch „gegenübergestellt“ (II, 223, vgl. 223 ff.), das Verhältnis von Anschauung und Begriff, Verstand und Sinnlichkeit, Form und Inhalt als ein bloß abstraktes Verhältnis begriffen wird („Formalismus“). Es fehlt bei Kant somit das Hegelsch verstandene „Prinzip der Bestimmung“ (E, § 508), d. h. die jedwede Äußerlichkeit aufhebende Realisierung des Begriffs durch seine Momente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen. Insofern vollendet Hegels Begriffslehre, dasjenige, was er als Grund für die Schwere der Kantischen transzendentalen Deduktion ausgibt: dass über die bloße „*Vorstellung*“ des Verhältnisses von „*Verstand*“ und „*Ich*“ bzw. „*Begriff*“ zu einem „*Ding und seinen Eigenschaften und Akzidenzien*“ zum „*Gedanken*“ fortgegangen wird (II, 221). Der spekulativ verstandene Begriff hat sich als diese gesuchte absolute Grundlage ergeben (vgl. auch II, 220). In Bezug auf Kants praktische Philosophie liegt die Sache für Hegel nicht anders: Während der Sinn von Kants Formalismus des Sittengesetzes geradezu darin besteht, den Inhalt des sittlichen Willens bestimmbar zu machen, versucht Hegel klarzumachen, dass Kants Formalismus nolens volens das Dasein der Freiheit nicht zu begreifen vermag. Auch dem Kantischen Guten fehlt Hegel zufolge seiner Abstraktheit oder seines Formalismus wegen ein „Prinzip der Bestimmung“ (E, § 508), also die Methodenstruktur der „Realisierung des Begriffs“. „Form“ und „Inhalt“ („Materie“) bzw. konkreter und mit Blick auf die praktische Vernunft formuliert: Natur (Triebe und Neigungen) und Freiheit (kategorischer Imperativ der Sittlichkeit) bleiben einander folglich äußerlich entgegengesetzt. Das Sittengesetz lässt sich bloß anwenden unter Voraussetzung von (vor-)gegebenen inhaltlichen Bestimmungen, die es als formelles Prinzip der Sittlichkeit selbst ausschließt bzw. nicht in seiner Form mitausdrückt: für sich genommen ist es nur ein abstraktes Moment menschlicher Selbstbestimmung, nicht das Prinzip menschlicher Selbstbestimmung.

³¹ KrV – Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*.

Dazu müsste es auch die Bedingungen seiner eigenen Realisierung im Objektiven enthalten.

Dieser Formalismus ist ebenfalls charakteristisch für das axiotische Grundverhältnis der späteren Transzendentalphilosophie, d. i. für jenes grundlegende Verhältnis, aus dem heraus die Transzendentalphilosophie im Anschluss an und in produktiver Fortführung des innovativen Fundierungsgedankens Kants versucht, die Kultur als die Welt des Menschen zu verstehen: sie ist fundiert in einem Inbegriff von Werten, Geltungsprinzipien, Ideen o. ä.³² Und der besagte Formalismus ist es nicht weniger für die Bestimmtheit der von ihnen prinzipiierten jeweiligen Geltungssphären, also auch für die der Sphäre der Erkenntnis.

In puncto Erkenntnisgrundlegung hat Flach das Verhältnis von „kritizistischer“ und „dialektischer“ Methode, d. h. Transzendentalphilosophie und spekulativem Idealismus, einmal so bestimmt: Der Kerngedanke der Hegelschen Vernunftreflexion bestehe darin, dass im Begriff als der Vermittlung in ihrer sich vollbringenden Totalität die Negativität total werde; die Vermittlung übernehme damit die Funktion der ursprünglichen synthetischen Einheit³³. Hegel vereine somit Analytik und Dialektik, also zwei Prinzipienfunktionen, die bei Kant und Rickert strikt geschieden blieben: die für die Objektivität des Denkens und Erkennens verantwortlichen Prinzipienfunktionen der Konstitutivität und der Regulativität³⁴. Während Flach die ersteren als logische Prinzipien qualifiziert, fungieren die letzteren als der logischen Prinzipien komplementären methodologische Prinzipien. Während Hegel Konstitutivität und Regulativität ineinander aufhebe, kenne der Kritizismus Letztbegründung nur in der „Formalität des Denkens“: in der geltungsreflexiven Bestimmung der logischen Funktionen der Einheit der Bestimmung, die zugleich Einheit der Begründung ist. Sie verfüge jedoch nicht über eine „methodische Absolutheit“, womit Flach offenbar die Hegelsche Selbstbewegung des Begriffs meint. Die Heterologie, also Rickerts sublimierter Kantianismus, könne damit zwar in ihrer Prinzipienanalyse zur Feststellung der Momente der Bestimmungsfunktion gelangen, letztlich zur Aussage der „Korrelation“ dieser Momente, also zu einem letztimplikativen

³² Vgl. zum axiotischen Grundverhältnis Ch. Krijnen: *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, Kap. 2.3, 6.3, 7.2 f.; Idem: *Philosophie als System*, Kap. 4.2.2; 5.4; Idem: *The Very Idea of Organization. Social Ontology Today: Kantian and Hegelian Reconsiderations*. BRILL, Leiden–Boston 2015, Kap. 3 f.; Idem: *Freiheit und Struktur*.

³³ W. Flach: *Negation und Andersheit*, S. 72 f.

³⁴ Vgl. dazu und zum folgenden W. Flach: *Kritizistische oder dialektische Methode*, S. 18 f.

Verhältnis; sie könne diesem Verhältnis jedoch keine „Dynamik“ abgewinnen: die Dynamik der Bestimmungsfunktion bleibe der reflexionsanalytischen Durchdringung der Letztimplikation verschlossen. In seiner *Erkenntnislehre* schlägt Flach in dieselbe Kerbe: Hegels Konzept der Dialekt beruhe auf Kants Begriff der dialektischen Opposition, nur, dass Hegel die Fundierung nicht mehr bloß als die Systematik der Prädikation nehme, sondern als Methode; Hegel begnüge sich nicht mit der „konstitutionslogischen Fassung der Fundierung in der Bestimmung, sondern versuche den Fortgang von Bestimmung zu Bestimmung, wie Flach offenbar mit Blick auf die *Phänomenologie* schreibt, immer auch als Erfahrung des Bewusstseins zu begreifen: die „konstitutionstheoretischen Verhältnisse der Urteilskonstitution“ würden durch die „methodologischen Verhältnisse der Erkenntnisorganisation“ überlagert³⁵. Die idealistischen Nachfolger Kants kommen Flach zufolge zu einem „überzogenen Methodenkonzept“, in dem die „Natur des Denkens“ (Hegel) als die konstitutive Grundlage der Erkenntnis zur philosophischen Methode ausgebildet werde: die Methode geriere sich als die Wahrheit in ihrer Wesenheit: konstitutive und regulative Prinzipien der Erkenntnis würden konfundiert³⁶.

Mit dem Gesichtspunkt der Bestimmungsdynamik kehrt Flach einen systematisch wichtigen Gedanken hervor. Sofern im Kritizismus, d. h. der kantianisierenden Transzendentalphilosophie, eine Dynamik der Prinzipien in Anschlag gebracht werden kann, liegt er nämlich im korrelativen Zusammenhang jener „Stufen von Apriorität“. Diese reichen von der Ursprungssynthese der Heterothese über die Logik des Urteils bis hin zur konkreten Gegenstandsbestimmung durch methodische Prinzipien, decken insofern das gesamte Bestimmungsspektrum ab. Es gibt also sehr wohl eine Dynamik in der Bestimmung, aber sie ist eben nicht spekulativer, sondern korrelativer Art³⁷. In puncto Bestimmungsdynamik hatte ich angesichts der logischen Schwierigkeiten, die in Hegels Anfangskonzeption des Denkens stecken, einst darauf hingewiesen³⁸, dass die transzendentalphilosophische Reflexion auf die Konstituentien der Erfahrung mit denjenigen Prinzipien abschließt, die mit den basalen Bestimmtheiten des Denkens identisch sind. Die Reflexion auf das Gegebene hat also nur ihre eigene Richtung zu vollenden, um die letzten Grundlagen als Möglichkeitsbedingungen für Ermöglichtes zu bestimmen. Der Geltungsboden betrifft die Grundbestimmtheit des Denkens, d. i. die alles beherrschende primär-konstitutive Apriorität des begreifenden

³⁵ W. Flach: *Erkenntnislehre*, S. 289.

³⁶ Ibidem, S. 374.

³⁷ Insofern ist die Kritik von M. Wetzel: *Psyché und materialer Lógos*, S. 578 f., überspitzt: Wetzel zufolge verharrt Rickerts heterothetisches Prinzip im Status eines fixen Grundsatzes, dem alle Bewegung (Aktualität, ἐνέργεια) abgeht.

³⁸ Vgl. zum folgenden Ch. Krijnen: *Philosophie als System*, Kap. 4.1.2.

Denkens. Es gibt nur die eine Richtung der Grundlegung. In ihr vergewissert das Denken sich seiner Bestimmtheit.

Zudem sollte das Ausgangsfaktum („Gegebene“), als das Analysandum der Prinzipientheorie, das es ist, nicht so verstanden werden, als handle es sich beim „Vorgefundenen“ um das „Anderssein eines Substrats“³⁹, bzw. als sei das Konkretum ein „beliebig zugestandenes Konkretum“, dessen funktionale Bedingungen (in einer dann freilich nicht zureichenden Reflexion) analysiert würden⁴⁰. Denn zum einen ist „Inhalt“, „Alogisches“, selbst ein Prinzip, eine spezifische Geltungsfunktion. Wie Rickert sagt, fungiert die Form „Inhalt“ als der logische Ort für das Alogische⁴¹. Zum anderen ist das Faktum der Analyse nicht ein beliebig Zugestandenes, sondern das Faktum selbst ist ein geltungsreflexiv notwendiges Faktum: es ist dem Denken wesentlich, Geltungsansprüche zu erheben. Mit jedem Geltungsanspruch ist zugleich die Aufgabe der Philosophie gegeben. Immanenter Selbstbezug, Obliquität des Denkens (Reflexion) und direkt-intentionale Gegenstandszuwendung sind also intrinsisch verbunden.

Schließlich, thematisch am wichtigsten, bilden die Letzttheitsmomente selbst nur ein *Moment* im Ganzen der Gegenstandsbestimmung, nämlich deren primär-konstitutive Apriorität: mit ihnen ist das Denken von etwas keineswegs hinreichend und vollständig ermöglicht. Um es als Prinzip von Gegenständlichkeit oder Objektivität zureichend zu qualifizieren, bedarf es vielmehr einer Mannigfaltigkeit zusätzlicher, wenn auch logisch nachgeordneter Prinzipien, die sich nach Gruppen oder Stufen von Transzendentalität unterscheiden lassen, sodass sich ein geltungsfunktional geordnetes Prinzipiengeflecht ergibt.

Gleichwohl ist diese transzendentalphilosophische Bestimmungsdynamik von der spekulativen Begriffsentwicklung als Selbstbestimmung des Allgemeinen über das Besondere zum Einzelnen unterschieden: sie ist nicht, um in der Sprache von *Negation und Andersheit* zu bleiben, negationstheoretischer, sondern heterothetischer Art. Überwindet sie jedoch den Formalismus, den Hegel bezüglich Kants festgestellt hat?

³⁹ So hingegen K. Hartmann: *Hegels Logik*, S. 68 f.

⁴⁰ So die Interpretation von Reinhold Aschenberg: *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*. Klett-Cotta, Stuttgart 1982, S. 275 f., 398.

⁴¹ H. Rickert: *Das Eine*, S. 12, vgl. Idem: *System*, S. 52.

These und Gliederung

Die aufgeworfene Frage soll im Folgenden so beantwortet werden, dass nach vorbereitenden Ausführungen zu Rickerts Heterologie (II.1), Wagners primär-konstitutiver Apriorität (II.2) und der Letztbegründungslehre des frühen Flach (II.3) – besonders *Negation und Andersheit* (II.3.1) und *Prinzipienlehre der Anschauung* (II.3.2), Flachs' späte *Erkenntnislehre* ins Zentrum gerückt und auf ihren Formalismus hin ausgelotet wird (II.4). Von hier aus lassen sich entsprechende Lehrstücke Hegels ins Spiel bringen, die es ermöglichen, den Formalismus der Transzendentalphilosophie auch methodologisch auf seinen Grund zu gehen (III). In dieser Weise ergibt sich eine neue Sicht auf das Problem von *Negation und Andersheit*.

Wie also macht sich der inkriminierte Formalismus bei Flach bemerkbar? Es wird sich zeigen, dass die geltungsnoematische Struktur der Transzendentalphilosophie trotz allem (Inhaltslogischen) formal bleibt; insofern bewegt sich das heteroethische Prinzip doch zu wenig. Genauer: Gerade mit Blick auf die Denkentwicklung Flachs lässt sich eine bemerkenswerte Transformation der Lehre von der primär-konstitutiven Apriorität feststellen (II.4.1), die den Formalismusvorwurf recht zwanglos heraufbeschwört (II.4.2). Man kommt nicht umhin, die späte Erkenntnislehre Flachs methodisch, mit Hegel gesprochen, als äußere Reflexion zu qualifizieren. Jedenfalls ist dies die im Folgenden zu begründende These.

Zur Transformation der Lehre von der primär-konstitutiven Apriorität

Rickerts Heterologie als Paradigma

Im Kontext der Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis entwickelt Rickert sein sog. Gegenstandsmodell. In dieser seiner Lehre vom theoretischen Gegenstand überhaupt werden die fundamentalen theoretischen Geltungsprinzipien thematisiert. Die Bestimmung desjenigen Gedankens, der allen anderen logisch („begrifflich“) vorausgeht und insofern sachlicher

Anfang des Denkens ist, entzündet sich bei Rickert an der Frage: „Wie denken wir überhaupt etwas so, daß es Gegenstand der Erkenntnis wird? Oder: wie denken wir theoretisch, und was ist ein theoretisch gedachter Gegenstand?“⁴² Rickerts Antwort auf diese Frage nach dem „rein logischen Gegenstand“⁴³, „gedachten Etwas überhaupt“⁴⁴, „logischen Urphänomen“⁴⁵ ist das Modell eines Gegenstandes überhaupt⁴⁶. Mit diesem Modell wird zugleich die „seins“-konstitutive Bedeutung des Denkens ursprünglich begriffen, geht es im Gegenstandsmodell doch um das Denken in seiner Gehaltlichkeit, um den Gedanken. Durch das Denken des Denkens in seiner Gehaltlichkeit wird der Gegenstand fundiert, und zwar: auf der Ursprungsebene des Denkens hinsichtlich dessen, was es bedeutet, dass überhaupt etwas „ist“.

Der Ursprung von Objektivität erweist sich als heterothetisch verfasst. Das heterothetische Prinzip ist die basale Möglichkeitsbedingung der Gegenstände und des Denkens von Gegenständen. Gemäß diesem Prinzip besteht das Minimum logischer Gegenständlichkeit aus den Momenten des Einen und des Anderen. Alles Denken ist ein Beziehen des Einen auf das Andere: Gegenstände lassen sich nur heterothetisch denken. Die reine Heterogenität konstituiert das Denken rein als Beziehung und enthält bloß diesen reinen Beziehungssinn. Diese Sphäre reiner Heterogenität des Denkens geht der Sphäre des bestimmenden Denkens, die bei Rickert die Sphäre des Urteils ist, logisch voran.

Mit Blick auf Wagner und den frühen Flach könnte man Prinzipienebene reiner Heterogenität als die der primär-konstitutiven Apriorität bezeichnen; sie bestimmt das Denken rein als solches, betrifft das „Etwas überhaupt“ (Gegenständlichkeit überhaupt), die Ursprungssynthese selbst: durch sie gibt es Logisches. Rickert expliziert dieses logische Urphänomen als Korrelation von Form und Inhalt, wobei dieser Inhalt freilich kein besonderer (dieser, jener) Inhalt ist, sondern der „Inhalt überhaupt“, der daher selbst formal genannt werden muss. Er kommt dem Denken folglich nicht von außen zu, sondern gehört zu den formalen Faktoren des theoretischen Gegenstandes überhaupt⁴⁷. Das Denken setzt von sich aus das, worauf es bezogen ist, involviert somit eine Selbstbeziehung auf Inhalt. Als „logischer Ort für das Alogische“ garantiert dieser die Inhaltsbezogenheit des Denkens (und ermöglicht dadurch eine Mannigfaltigkeit von Inhalten). Die Momente von

⁴² H. Rickert: *System*, S. 50.

⁴³ Ibidem; H. Rickert: *Das Eine*, S. 8.

⁴⁴ H. Rickert: *System*, S. 51; Idem: *Das Eine*, S. 9.

⁴⁵ H. Rickert: *System*, S. 61; Idem: *Das Eine*, S. 25.

⁴⁶ Vgl. zu diesem Modell: W. Flach: *Negation und Andersheit*; Ch. Krijnen: *Nachmeta-physischer Sinn*, Kap. 5; Idem: *Philosophie als System*, Kap. 2 u. 3.

⁴⁷ H. Rickert: *System*, S. 52 ff.; Idem: *Das Eine*, S. 11 ff.

Gegenständlichkeit überhaupt sind die nicht-prädikativen Formen „Form überhaupt“, „Und“, „Inhalt überhaupt“.

Als Fundament von Gegenstandsbestimmung ermöglicht die primär-konstitutive Apriorität zwar gegenständliche Bestimmtheit, urteilslogische Bestimmung von Gegenständen, ist jedoch nicht selbst gegenstandsbestimmend, urteilendes Denken. Sie betrifft das Denken von etwas überhaupt, urteilslogisch ausgedrückt: die Struktur der reinen Setzung von Etwas und damit zugleich den Bestimmungsansatz gegenständlicher Bestimmung des gesetzten Etwas durch Anderes (Prädikation). Die Prinzipiensicht des Ursprungs bildet selbst Moment im Ganzen der Gegenstandsbestimmung. Im Ganzen der Gegenstandsbestimmung ist sie Ursprung wie Anfang einer Bestimmungsreihe: auf ihr ruht die, sagen wir mit Blick auf Wagner und den frühen Flach, die sekundär-konstitutive Apriorität gegenstandskonstituierenden Sinnes. Diese sekundär-konstitutive Apriorität betrifft die Prinzipien gegenständlicher Bestimmung. Die logische Entwicklung des konstituierenden Gedankens kommt somit vom Etwas überhaupt zum bestimmten Etwas. Das Urteil wird durch die Struktur der Prädikation prinzipiiert. In der Prädikation verbinden sich besondere („gegenstandsbestimmende“) Formen mit besonderen Inhalten. Das Urteil leistet infolgedessen keine Synthesis in reiner Heterogenität (Form überhaupt und Inhalt überhaupt). Die Sphäre reiner Heterogenität schließt die für die Urteilssphäre kennzeichnende Homogenitäts- oder Reihenstruktur vielmehr aus⁴⁸: es gibt nur das Eine und das Andere, das rein heterogene Aufeinander-angewiesen-Sein der Denkmomente.

In Anbetracht dessen ist es nicht überraschend, dass Rickert seine Heterologie nicht in einem urteilstheoretischen Kontext der „Erzeugung“ von Gegenständlichkeit präsentiert: In *Das Eine, die Einheit und die Eins* geht es ihm im Kontext einer Logik der Zahl darum, zunächst einen „brauchbaren

⁴⁸ Vgl. zu Rickerts Unterscheidung der rein logischen Reihe qua eines rein heterogenen Mediums vom logisch späteren homogenen Medium: H. Rickert: *Das Eine*, S. 49 ff. mit 59 ff. Vgl. auch die Unterscheidung von Denk- und Erkenntnisformen in Idem: *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. Winter, Heidelberg 1930, S. 111 ff.: Urteilslogisch gesehen enthält das „Etwas überhaupt“ noch keine „Erkenntnisformen“, sondern nur „Denkformen“, nur Formen des Subjektbegriffs, keine des Prädikatbegriffs. Rickerts Unterscheidung von Denk- und Erkenntnisformen bezeichnet also nicht einen Unterschied zwischen der fundamentalen Schicht der reinen Heterogenität des Gegenstandsmodells als des Denkens eines Gegenstandes einerseits und der darauf aufbauenden Prinzipiensicht der Bestimmung (des Gegenstandes) im Urteil andererseits. Sie liegt vielmehr innerhalb der Urteilssphäre als Domäne bestimmenden Denkens (Erkennen). Deshalb kann Rickert etwa die formallogischen Prinzipien der Identität und des zu vermeidenden Widerspruchs als „Denkformen“ bezeichnen (H. Rickert: *Logik des Prädikats*, S. 28, 120 ff., 153, 206, vgl. S. 4, 134, 140 f.).

Begriff des rein Logischen“ zu gewinnen⁴⁹. In seinem *System der Philosophie* taucht die Heterologie primär auf im Kontext der Entwicklung eines Begriffs vom Weltganzen⁵⁰. In denselben Kontext der Erkenntnis des Weltganzen stellt Rickert die Heterologie in *Grundprobleme der Philosophie*⁵¹: Als „allgemeines Prinzip der Welterkenntnis“⁵² ist sie zwar in allem Denken wirksam; aber sowenig wie bei Hegel das Sein als Anfang der Logik und damit des Systems der Philosophie mit der absoluten Idee als der Natur des Denkens zusammenfällt⁵³, sowenig fällt bei Rickert die Heterologie mit dem Problem des „Anfangs des Systems der Philosophie“ zusammen⁵⁴. Grundalternativen des Welt Denkens wie die – im Übrigen selbst heterothetisch (noematisch – noetisch) aufeinander bezogenen – Korrelationen „Form und Inhalt“ oder „Subjekt und Objekt“⁵⁵ sind besondere Fälle der Heterothesis. Gerade auf dieser Ebene des Denkens als Heterothesis deckt Rickert das gesamte Spektrum der Bestimmungskomplexität der Erkenntnis ab; denn die Ursprungssynthese ist als Verhältnis von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit gedacht, nicht bloß als urteilsmäßige Vermittlung von Bestimmbarem und Bestimmtem. Unmittelbarkeit und Sinndeutung sind ursprünglich verbunden.

Offenbar lässt sich der Ursprung des Denkens nur sehr vermittelt erkennen, muss doch die Ursprünglichkeit begründet, „erzeugt“ werden. Gleichwohl handelt es sich beim Ursprung um eine Bestimmtheit, die von allen anderen begrifflich vorausgesetzt und insofern unmittelbar ist. Die philosophische Analyse bestimmt das rein logische Etwas als ein Korrelationsverhältnis von

⁴⁹ H. Rickert: *Das Eine*, S. 8.

⁵⁰ H. Rickert: *System*, S. 50.

⁵¹ H. Rickert: *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie*. Mohr, Tübingen 1934, S. 39.

⁵² *Ibidem*, S. 46.

⁵³ Vgl. Ch. Krijnen: *Philosophie als System*, Kap. 2 u. 3.

⁵⁴ H. Rickert: *Grundprobleme*, S. 132. Die Differenz gilt wenigstens dem Anspruch nach. Es ist jedoch geradezu bezeichnend, dass Rickert aus dem Anfang vorschnell den Ursprung macht und sich im Zuge dessen unzureichend Rechenschaft gibt von eben jenen Begriffen, mit deren Hilfe er das Ursprungsverhältnis bestimmt – eine Achillesferse überhaupt der Transzendentalphilosophie. Vgl. dazu eingehend: Ch. Krijnen: *Heterologie oder Dialektik? Rickerts Lehre vom Ursprung des Denkens im Spiegel der Hegelschen Logik*. In: „Hegel-Studien“ 2022, Nr. 56, S. 97–127.

⁵⁵ Vgl. 1924, S. 18 f., 26; 1921, S. 57, 61; vgl. dazu 1934, S. 44 f., 47. Bisweilen entwickelt Rickert die Grundverhältnisse auch mit Hilfe des Begriffspaars „Subjekt – Objekt“, wobei dann ein Ich im weiten und im engen Sinne unterschieden werden (H. Rickert: *Vom Anfang der Philosophie* (1925). In: *Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*. Hg. von A. Faust. Mohr, Tübingen 1939, S. 9–50). Das heterothetische Prinzip lässt sich in mehreren Hinsichten ausdrücken und folglich das Phänomen der Erkenntnis in unterschiedlichen Dimensionen bestimmen.

drei, wie Rickert sagt, „unvertauschbaren“⁵⁶, nur-verschiedenen Momenten. Zusammen machen sie das „logische Urphänomen“ aus. Der Korrelativität dieses ursprünglichen Korrelationsverhältnisses zufolge, kommt keinem der drei Momente eine logische Priorität vor den anderen zu. Zwar erfordert die begriffliche Explikation, die drei Momente sprachlich nacheinander zu analysieren; dieses Nacheinander betrifft jedoch nicht die Sache selbst, sondern unser subjektives, reales Erkennen⁵⁷. Von vornherein besteht Denkbare aus den drei Momenten des Einen Und des Anderen: die Momente sind „logisch völlig äquivalent“⁵⁸, Einheit hier immer nur synthetische Einheit der Mannigfaltigkeit.

Die südwestdeutschen Neukantianer, namentlich Bauch und Cohn, folgen Rickerts Heterologie. Anders als für Lask⁵⁹, ist für sie Inhalt selbst ein logisches Prinzip, der „logische Ort für das Alogische“, wie aus Cohn Utraquismus ebenso hervorgeht wie aus Bauchs Erkenntnislehre und Kant-Kritik⁶⁰. Alles, was in das Denken eingehen kann, ist vom Denken konstituiert und damit zuletzt von ihm selbst gegeben: nur aufgrund seiner eigenen Prinzipien kann das Denken zu irgendeinem Inhalt kommen. Rickert, Bauch oder Cohn versuchen also nicht, das Material aus der Form „herauszuklauen“; vielmehr eignet schon dem Inhalt als Inhalt Formbestimmtheit: „Inhalt“, „Es gibt“, „Sein“, „Material“ usw. sind selbst Formbestimmungen, ohne die Konkretes, das immer aus Form und Inhalt besteht, nicht einmal als „Material“ bestimmbar wäre. Weit entfernt von Nicht-Geltungsartigem, von etwas

⁵⁶ H. Rickert: *Das Eine*, S. 33 f.

⁵⁷ H. Rickert: *System*, S. 59, 61; Idem: *Das Eine*, S. 22 mit 25 f.

⁵⁸ H. Rickert: *System*, S. 59, vgl. S. 61; Idem: *Das Eine*, S. 23, vgl. S. 25 f.

⁵⁹ Lask zufolge gibt es ein dem Logischen gegenüber schlechthin Unabhängiges, „Gegebenes“, eine „logisch amorphe Materialmasse“, die als „logisch Nacktes“ und „materiales Substrat“ von der Erkenntnis mit kategorialen Prädikaten als dem „bloß logischen Zusatz“ „ausgestattet“ und so in kategoriale Bestimmungen „hineingestellt“ wird (vgl. E. Lask: *Die Lehre vom Urteil* (1912). In: *Gesammelte Schriften*. Hg. von E. Herrigel. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1923, S. 333; vgl. E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911). In: *Gesammelte Schriften*, S. 73 ff.).

⁶⁰ J. Cohn: *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*. Meiner, Leipzig 1923, S. 130 ff.; vgl. auch Idem: *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik*. Engelmann, Leipzig 1908, S. 116 ff.; Idem: *Selbstdarstellung*. In: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hg. von R. Schmidt. 2. verb. Meiner, Leipzig 1923, S. 9 f.; J. Cohn: *Wertwissenschaft*. Fromanns, Stuttgart 1932, S. 36 f.; B. Bauch: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Meiner, Leipzig 1923; Idem: *Immanuel Kant*. 3. Aufl. De Gruyter, Berlin–Leipzig 1923. Dazu: Ch. Krijnen: *Philosophie als System*, Kap. 5; Idem: *Das konstitutionstheoretische Problem der transzendentalen Ästhetik in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ und seine Aufnahme im südwestdeutschen Neukantianismus*. In: *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?* Hg. von M. Heinz, Ch. Krijnen. Königshausen und Neumann, Würzburg 2007, S. 109–134.

nicht aus dem Denken Konstituiertem, gibt es bestenfalls eine Stufung von Prinzipien der Erkenntnis: Stufen transzendentaler Apriorität eben.

Zu Wagners Konzeption der primär-konstitutiven Apriorität

Vor diesem Hintergrund sei zu Wagners Reflexionslehre noch vorausgeschickt, dass für Wagner, wie für die Tradition der kantianisierenden Transzendentalphilosophie überhaupt, einen Gegenstand erkennen heißt, die ihm eigene Bestimmtheit zuzudenken, und zwar in der Weise des Urteils⁶¹. Das Urteil ist eine Einheit von Subjektbegriff und Prädikatbegriff. Das Wissen erzeugt sich hier selbst in Bezug auf den Gegenstand qua Bestimmung des Subjektbegriffs durch den Prädikatbegriff: Der Subjektbegriff repräsentiert den zu bestimmenden, an ihm selbst bestimmten Gegenstand; für die Erkenntnis ist der Subjektbegriff der unbestimmte, noch zu bestimmende Begriff (Erkenntnisaufgabe). Der Prädikatbegriff (bzw. die Reihe der Prädikatbegriffe) indes bestimmt den Subjektbegriff und denkt damit, was der Erkenntnisgegenstand an Bestimmtheit hat. Wagner betont also, dass es sich beim Urteil um eine noematische „Bestimmungsrelation“ handelt: um die Bestimmung des Subjektbegriffs durch den Prädikatbegriff⁶².

Darin liegt für die Erkenntnis, dass sie geltungsdifferente, auf theoretische Geltung bezogene Setzung (durch den Subjektbegriff) und Bestimmung (durch den Prädikatbegriff) eines Gegenstandes ist. Entsprechend ergeben sich aus dieser erkenntnisfunktionalen Deutung des Urteils Prinzipien, die die Bestimmtheit jener Erkenntnisrelation und damit die Struktur des theoretischen Noema (Gehalts) ausmachen. Wagner bringt hier klassische logische Prinzipien in Anschlag und deutet diese in ihrem erkenntnisfunktionalen Sinn: die Prinzipien der Identität, des Widerspruchs sowie des ausgeschlossenen Dritten regieren Setzung und Bestimmung im Urteil bzw. das Prinzip der Dialektik die Begründungsverhältnisse im Reich der Begriffe⁶³. Flach hat

⁶¹ H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*, § 12; Idem: *Die Würde des Menschen. Wesen und Normfunktion*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, S. 213 f.

⁶² H. Wagner: *Würde des Menschen*, S. 214 ff.; Idem: *Philosophie und Reflexion*, S. 92 ff.

⁶³ H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*, §§ 13–15; Idem: *Würde des Menschen*, S. 220 ff.

diesen Wagnerschen Ansatz noch in seiner *Erkenntnislehre* aufgegriffen und freilich modifiziert⁶⁴.

Diese erkenntnisfunktionale Bestimmung der formalen Logik setzt bei grundlegenden Erkenntnisverhältnissen an. Erkenntnis ist selbst ein Verhältnis, für Wagner paradigmatisch ein Verhältnis von Subjekt und Objekt, von Denken (qua Gedanken) und Gegenstand. Da dieses Verhältnis nicht im Seienden grundgelegt ist, sondern sich dem erkenntnisinteressierten, also objektiven Denken verdankt, gilt es das Erkenntnisverhältnis selbst aus dem Denken heraus zu verstehen. Das Denken ist hier somit als Prinzip von Gegenständlichkeit thematisch⁶⁵. Als Prinzip von Gegenständlichkeit tritt das Denken selbst (logisch) auseinander in das, was Gedanke (qua Gedanke von...) und Gegenstand des Gedankens ist (Subjekt und Objekt, Bewusstsein und Welt o. ä.). Zwar indiziert im Falle empirischer Gegenständlichkeit das in den Sinnen Gegebene das Faktische, gleichwohl ist es das Denken, das die Sinnesgegebenheiten prüft und darüber entscheidet, was „wirklich“ (und nicht bloß vermeintlich) faktisch ist⁶⁶. Hinsichtlich der Geltung bleibt das Denken auf sich gestellt, ist es unbedingt, enthält es die Bedingungen der Geltung des Gedachten in sich. Das erkenntnisinteressierte Denken bezieht sich als Prinzip von Gegenständlichkeit von sich aus auf etwas von ihm Verschiedenes, sein Konkretum eben: er setzt und bestimmt den Gegenstand wie er als das, was er an sich selbst bestimmt ist⁶⁷. Freilich muss die objektive Gültigkeit mit Bezug auf den jeweiligen Gegenstand gewährleistet sein. Dies erfolgt jedoch dadurch, dass das konkrete Denken von Gegenständen, d. i. das Erkennen, das Erkenntnis intendierende Denken, den „Prinzipien“ oder „Gesetzlichkeiten“ der Erkenntnis gehorcht.

Und wie Wagner bei der Bestimmung der ersten Prinzipien der Logik anfängt mit dem Denken als Prinzip von Gegenständlichkeit als dem Ganzen, aus dem heraus sich allererst Erkenntnisverhältnisse (Subjekt, Objekt usw.) begreiflich machen lassen, so endet die Bestimmung jener Prinzipien mit dem von ihm so genannten „spekulativen Restproblem“⁶⁸, wie ein solches Ganzes, d. i. das Denken als Prinzip, das sich also als das „Absolute“ ergibt, selbst Bestimmtheit an sich haben kann⁶⁹. Die Lösung des Problems der Bestimmtheit des Denkens als des Absoluten kann selbstverständlich nur darin

⁶⁴ W. Flach: *Erkenntnislehre*, Kap. 3.1.

⁶⁵ Vgl. H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*, S. 22 ff., 99, 129 f.; Idem: *Würde des Menschen*, S. 227 ff.

⁶⁶ H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*, § 21; Idem: *Würde des Menschen*, S. 229 f., 232.

⁶⁷ H. Wagner: *Würde des Menschen*, 230 f.; Idem: *Philosophie und Reflexion*, S. 99 f.

⁶⁸ H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*, S. 122 vgl. S. 128.

⁶⁹ Vgl. H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*, S. 122 mit 129 u. 133; Idem: *Würde des Menschen*, S. 230, 232.

bestehen, dass es sein Gegenglied zum Zweck seiner eigenen Bestimmtheit nicht außer und gegen sich hat, sondern, als das Absolute, das es ist, sein Gegenglied in und bei sich hat. Das Absolute ist Wagner zufolge „Selbstbeziehung auf ein von ihm selbst begründetes und ihm selbst verschiedenes Anderes, um in dieser Selbstbeziehung auf das Andere in diesem Anderen sich selbst zu bestimmen“⁷⁰. Es ist Selbstbestimmung als Selbstbeziehung auf ein von ihm begründetes und verschiedenes Anderes. Das Absolute ist ein „absolutes Verhältnis“⁷¹. Als absoluter Grund aller Bestimmtheit kann es seine Bestimmtheit nur in sich selbst haben, ist somit sich selbst, urteilslogisch ausgedrückt, Subjekt und Prädikat. So läuft Wagners Gedankengang auf die ursprüngliche Bestimmtheit des absoluten Prädikats hinaus qua Bestimmungsgrund des Absoluten und damit auf die Selbstbestimmung des Denkens⁷².

Mit diesem Problem sind wir bei Wagners für die gegenwärtige Transzendentalphilosophie durchaus einschlägigem Lehrstück geltungsnoematischer „Stufen von Apriorität“ angelangt⁷³. Denn Wagners Stufen der Apriorität, d. h. die Erkenntnisprinzipien (Prinzipien gegenständlicher Bestimmung), sind in erster Linie nichts anderes als die inhaltliche Bestimmtheit des Absoluten, das das Denken als Prinzip von (in diesem Fall: theoretischer) Gegenständlichkeit ist. Schon die Rede von Stufen deutet an, dass die Erkenntnisprinzipien nicht homogen sind, es vielmehr unterschiedliche Typen mit einem jeweiligen Grad an Fundamentalität gibt. Sie bilden ein Gefüge von sich implizierenden und darin bestimmenden vollständig disjunktiven (Rickert: heterothesischen) Momenten⁷⁴. Wagner unterscheidet näherhin vier Stufen von Apriorität. Sie sind ihm „Definitionsstücke“ (Bestimmungsstücke) des Absoluten:

Die primär-konstitutive Apriorität bildet die schlechthin fundamentale Schicht der Erkenntnisprinzipien. Durch sie wird der Gedanke als Gedanke konstituiert: das vom Gegenstand geltende Noema als Noema, welches dann von einem Gegenstand allererst gelten kann. Wagners Lehrstück der primär-konstitutiven Apriorität liefert die prinzipientheoretische Definition des Gedankens (Noema) als eines solchen, und zwar in seiner Funktion, den Gegenstand bestimmen zu können (Gedanke von...), den Gedanken also in

⁷⁰ H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*, S. 128.

⁷¹ *Ibidem*, § 15, vgl. S. 130 f.

⁷² *Ibidem*, § 16.

⁷³ *Ibidem*, §§ 17, 19, 22, 23; H. Wagner: *Würde des Menschen*, S. 235 ff.; *Idem: Über den Begriff des Idealismus und die Stufen der theoretischen Apriorität* (1952). In: *Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen*. Hg. von K. Bärthlein, W. Flach. Königshausen & Neumann, Würzburg 1980, S. 28–41.

⁷⁴ H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*, § 16.

seiner erkenntnisfunktionalen Bestimmtheit⁷⁵. Wagner bezieht sich dabei bekanntlich auf Rickert⁷⁶. Sodann unterscheidet Wagner eine sekundär-konstitutive Apriorität. Diese bildet den Inbegriff jener Prinzipien, die das Sein des Seienden (Seiende als Seiendes) ausmachen. Diesem Inbegriff reiner Seinsbegriffe und -grundsätze eignet anders als Wagners primär-konstitutive Apriorität insofern nicht ein formal-, sondern ein inhaltlich-konstitutiver Charakter⁷⁷. Über den Ansatz hinaus, den Wagners Konstitutiv-Apriorische für die Erkenntnis der Welt hat, stellt das Regulativ- und Systematisch-Apriorische sodann die Prinzipien dafür bereit, was die Erkenntnis als Mittel braucht, um ihre Bestimmungsintention zu vollbringen, d. i. den vollendeten Begriff des Seienden zu erreichen. Beim Regulativ-Apriorischen handelt es sich um die methodologischen Prinzipien, um das Methodologisch-Apriorische: Prinzipien, die den Weg der Forschung bestimmen⁷⁸. Das Systematisch-Apriorische schließlich betrifft Prinzipien, die die jeweilige Erkenntnis auf das Gesamtsystem der Erkenntnis hin orientieren, von dem jede einzelne Erkenntnis immer auch geltungsmäßig abhängig ist⁷⁹. Nach Wagners Auffassung ist damit der „innere Aufbau“ und die „Gliederung“ des Systems komplett⁸⁰.

Heterologie und primär-konstitutive Apriorität beim frühen Flach

Es ist die skizzierte Aprioritätenlehre, die im Hintergrund von Flachs *Negation und Andersheit* steht, aber auch von seiner Habilitationsschrift *Prinzipienlehre der Anschauung*. Wie sind Heterologie, primär-konstitutive und sekundär-konstitutive Apriorität hier ineinander verwickelt?

Negation und Andersheit. Schon der Ausgangspunkt von *Negation und Andersheit* bildet die Problematik der Bestimmtheit des Absoluten, wie Flach auch sagt, eine prinzipientheoretische Definition des „Ursprungs“ des Denkens (als Grund von Bestimmtheit). Flach rückt dabei den reflexionsanalytischen Sinn der „Letztimplikation“ als dem „absoluten Verhältnis“

⁷⁵ Ibidem, S. 147 ff.; H. Wagner: *Würde des Menschen*, S. 237 f.

⁷⁶ H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*, S. 143.

⁷⁷ Ibidem, § 19; H. Wagner: *Würde des Menschen*, S. 239 ff.

⁷⁸ H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*, § 22 f.; Idem: *Würde des Menschen*, S. 241 ff.

⁷⁹ H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*, § 23; Idem: *Würde des Menschen*, S. 242 f.

⁸⁰ H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*, S. 211.

und damit dessen „Letztheitsmomente“, die „Implikationsstruktur“ des absoluten Verhältnisses in den Vordergrund⁸¹. Diesbezüglich eruiert er Rickerts Heterologie, liefere diese doch eine Erklärung für „fundamentale logische Tatsachen“, die bis dahin nur mit Hilfe von Negationstheoremen (Hegel) bestimmbar schienen⁸². Flach zufolge sind hier jene Prinzipien thematisch, die das Denken eines theoretischen Gegenstandes (gedachten Etwas) überhaupt ermöglichen, d. h. es ist der „rein logische Gegenstand“ thematisch⁸³. Das theoretisch gedachte Etwas überhaupt erweist sich dabei als eine Synthese der logisch gleichursprünglichen Momente des Einen und des Anderen des Denkens. Das Letzte, das wir der Heterologie zufolge als Gegenstand denken können, ist eine Einheit (Ganzheit) von Mannigfaltigkeit, eine synthetische Einheit. Darin liegt, wie Flach zu Recht betont, dass das Denken immer ein Verhältnis, letztlich ein absolutes, in sich selbst als Denken fundiertes Verhältnis ist: ein unauflösliches Aufeinanderbezogensein von Verschiedenem (Eine – Andere, Identität – Verschiedenheit, Form – Inhalt, Subjekt – Objekt usw.). Das heterothetische Prinzip konstituiert somit das Minimum, den Ursprung rein logischer Gegenständlichkeit als Relation von Relata. Indem ein theoretischer Gegenstand immer ein Ganzheitsgefüge ist, das selbst nur in seinen Gliedern gedacht werden kann, sind die Glieder Momente. Die Momente bilden in ihrem Momentsein das Verhältnis. Sie stehen primär nicht in einem Negationsverhältnis. Vielmehr gebührt der Andersheit oder „Nur-Verschiedenheit“ die logische Priorität vor der Negation; Negation gehört der Sphäre der „Bestimmung“ bzw. „Prädikation“, des „Urteils“, des „bestimmenden Denkens“ zu, nicht der Ursprungssphäre des Denkens⁸⁴. Das Prinzip der Dialektik wird dabei, wie bei Wagner, auf das „Prinzip methodischer Wahrheitsfindung“ reduziert; das „absolute Verhältnis“ qua Bestimmtheit des Absoluten indes ist heterologisch verfasst⁸⁵: es hat seine Bestimmtheit als „reine Heterogenität“⁸⁶.

Das ist das eine; das andere ist die Stellung, die dem heterothetischen Denkprinzip in Bezug auf die logischen Prinzipien der Identität, des Widerspruchs und der Dialektik zukommt. Flach zufolge nimmt sich die Sachlage wie folgt aus: Das Denken als das Absolute hat seinen Grund in sich selbst; die Reflexion auf das Denken findet entsprechend nur Bestimmungen des

⁸¹ W. Flach: *Negation und Andersheit*, S. 8.

⁸² *Ibidem*, S. 8.

⁸³ *Ibidem*, Kap. I, vgl. Kap. II.

⁸⁴ *Ibidem*, Kap. III–V.

⁸⁵ *Ibidem*, S. 39 f., Kap. IV.

⁸⁶ K. Hartmann: *Ontologische Option*, S. 10 f., hat zu Recht festgestellt, dass die bei Wagner (und freilich sodann auch bei Flach) vorliegende Reduktion der Dialektik auf die Form eines Gattung-Art-Verhältnisses Hegels Dialektik nur unzureichend begreifen lässt.

Denkens als des Absoluten. Als Absolutes ist das Denken das absolute Verhältnis. Absolutes Verhältnis zu sein, macht die ursprüngliche Bestimmtheit des Denkens aus. Als solches Verhältnis ist das Denken die reine Heterogenität. Die reine Heterogenität fungiert sodann auch als Anfangsglied der Bestimmungsreihe (Urteilsreihe), des Subjekt- bzw. Prädikatansatzes. So wird das Prinzip der Identität greifbar und im Anschluss daran auch die übrigen logischen Prinzipien⁸⁷. Die reine Heterogenität ist das Denken nur im Ansatz, dessen Momentbestimmtheit. Als die „strukturelle Unendlichkeit des Prinzipiengedankens“ selbst, die Ursprungssynthese ist, betrifft die Sphäre der reinen Heterogenität also noch nicht das bestimmende Denken im Urteil, das Denken in der Sphäre der Homogenität⁸⁸. Das Prinzip der Heterothese konstituiert die Erkenntnisrelation selbst. Die Heterothese liegt jenen logischen Prinzipien des bestimmenden Denkens also noch *zugrunde*⁸⁹. Das Prinzip der Identität etwa lässt das Denken aus der Sphäre reiner Heterogenität in die der Homogenität übergehen, aus der Sphäre des „reinen Setzens“ in die des Bestimmens, d. i. des Erkennens, des Urteils: es kommt zur Heterogenität in der Homogenität.⁹⁰ Flach schreibt in diesem Kontext im Wesentlichen die Wagnerschen Bestimmungen von Identität, Widerspruch und Dialektik fort; die Idee jedoch, dass die Sphäre reiner Heterogenität als Ursprungssynthese zugleich den Anfang einer Bestimmungsreihe abwirft, das reine Denken Setzen eines zu Bestimmenden und Bestimmen des Gesetzten wird, haben wir auch bei Rickert gesehen.

Prinzipienlehre der Anschauung. Um kein Haar anders liegen die Dinge in Flachs *Prinzipienlehre der Anschauung*, jedenfalls was das grundsätzliche Verhältnis von Heterologie und Prinzipien der „analytischen“ Logik betrifft: Schon im Vorwort heißt es, dass Bestimmtheit und Bestimmung ihre Möglichkeit in der „reinen Geltung“ haben und diese deshalb den „absoluten Grund“ eines jedweden bestimmten Sinnes darstellt, weil sie an sich selbst die Bedingung ihrer Konkretion oder Vereinzelung einschließt⁹¹. Die Aufgabe der Philosophie als Geltungsreflexion ergibt sich dabei aus dem Bedürfnis des direkt-gegenständlichen Denkens, sich der Gehaltlichkeit seiner Leistungen angesichts seines eigenen Geltungsanspruchs zu vergewissern⁹². Der Geltungsanspruch macht die „apodiktische Bestimmtheit“ der Erkenntnis aus, in der und als welche sich das Denken „ursprünglich“ entdeckt⁹³.

⁸⁷ W. Flach: *Negation und Andersheit*, S. 41 f.

⁸⁸ *Ibidem*, S. 45.

⁸⁹ *Ibidem*, Kap. IV–VII.

⁹⁰ *Ibidem*, Kap. V.

⁹¹ W. Flach: *Prinzipienlehre der Anschauung*, Kap. VII.

⁹² *Ibidem*, S. 13 f.

⁹³ *Ibidem*, S. 14.

Im Geltungsanspruch, und damit in der noematischen Bestimmtheit der Erkenntnis, liegt also die Apodiktizität der Erkenntnis beschlossen; insofern repräsentiert der Geltungsanspruch die ursprüngliche Bestimmtheit an ihm selbst des Noema, des gedachten Etwas. Die Reflexion auf den Geltungsanspruch ist Rückgang in den „Ursprung“, in die „Prinzipien“ von Gegenständlichkeit⁹⁴; es wird, wie Flach auch sagt, der „echte Unendlichkeitssinn“ des Denkens thematisch⁹⁵.

Auch in seiner *Prinzipienlehre der Anschauung* hält Flach an der aufgezeigten Fundierungsstufung fest: In der geltungsnoematischen Reflexion auf den Geltungsanspruch der Erkenntnis wird sichtbar, dass die Geltungsbestimmtheit des Noema letztlich in der „Äquivalenz disjunktiver Momente“ liegt⁹⁶. Die Geltung in ihrer „absolut begründenden, prinzipiendefinierenden Funktion“ macht also die schlechthinnige Äquivalenz disjunktiver Momente aus; deren „strukturelle Implikationen“ definieren sodann die Strukturmomente der reinen Geltung⁹⁷. Mit dieser Definition wird Flach zufolge die „ursprünglich-synthetische Einheit der geltungslogischen Letztheitsmomente“ artikuliert, d. h. der „Ursprung“⁹⁸. Die Selbstbegründung des geltungslogischen Ursprungs kann dabei freilich nur intranoseologisch erfolgen, wie Flach sagt, in einer eigentümlichen „reflexiven Konstitutivität“ der Momente des Ursprungs: die Reflexion ist „Selbsexplikation und Selbstentfaltung“ des Ursprungs⁹⁹. Und wie die Rede von der reflexiven Konstitutivität nicht nur den Rickert-Bezug zum Ausdruck bringt, so besagt er sachlich auch, dass alles irgendwie Gesetzte auf die „letzte, unbedingte Setzung“ rückbezogen sein muss¹⁰⁰. Dieser Ursprung des Denkens ist nicht bloß für den Anfang des Denkens verantwortlich, sondern zudem für den Fortgang; Flach kennzeichnet ihn als das „funktionale Leben des Denkens“¹⁰¹. Konkrete Gegenständlichkeit ist somit untrennbar von der reinen Formalität des Noema, bestimmt sich doch allererst aus ihr, und damit aus der Selbstbezüglichkeit oder Reflexivität des Denkens, das Noema in seiner geltungslogischen Konkretheit¹⁰². „Funktionale Zäsuren“, die den Kontinuitätssinn des Denkens beeinträchtigen könnten, gibt es nicht¹⁰³. Vielmehr stellt die Reflexion qua Prinzipienkenntnis die „kontinuierliche Entfaltung der letztbegründenden,

⁹⁴ Ibidem, S. 12 f.

⁹⁵ Ibidem, S. 16.

⁹⁶ Ibidem, S. 20 f.

⁹⁷ Ibidem, S. 23.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ibidem, S. 25.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ibidem, S. 26 f.

kontinuitätstiftenden Heterogenitätsstruktur der ‚reflexiven Konstitutivität‘ dar¹⁰⁴.

Mit dem Ursprung des Denkens wird die ‚funktionale Bestimmtheit‘ des Denkens selbst prinzipientheoretisch bestimmt, und damit, wie es auch heißt, der ‚Unendlichkeitssinn der totalen Reflexivität‘¹⁰⁵. Flach verweist zwecks dieser ‚Sinnanalytik des Denkens‘ auf seine Schrift *Negation und Andersheit*¹⁰⁶. Methodisch gesehen erfolgt die Sinnanalytik intragnoseologisch. Sie muss sich also durch ‚formale Selbstanwendung‘ kennzeichnen; Selbstanwendung ist selbst ein ‚korrelatives Moment der ausgezeichneten Symplotekstruktur der theoretischen Fundamentalprinzipien‘¹⁰⁷. Sie geht also aus der ‚reflexiven Konstitutivität‘ der ‚heterologischen Letztheitsmomente‘ hervor¹⁰⁸. Nur so gewinnt die Geltungsreflexion die Absolutheit ihres Sinnes. Sie enthält immerhin als entscheidendes synthetisches Moment das heterologisch zu denkende Verhältnis von Selbstanwendung und Selbsterzeugung, kurzum: von reflexiver Konstitutivität. Die Formalisierung des Noema ist als ein ‚heterologisches Verhältnis‘ zu fassen. Die ihre eigene Symplotek hat einen horizontal-implikativen Charakter der Prinzipien gegeneinander wie einen vertikal-implikativen der Prinzipien zum Konkreten¹⁰⁹.

Dem heterologischen Impetus der Flachschen Konzeption zufolge, ist die Eigenart der Symplotek als Letztheitsqualifikation, d. h. ihr Momentcharakter, das Verhältnis ihrer Momente, eine ‚heterologisch‘ verfasste absolute Vermittlung¹¹⁰. Wie Flach mit Bezug auf Rickert sagt,¹¹¹ ist sie ‚reine Heterogenität‘. Flach besteht erneut darauf, dass sie daher noch vor jeglicher ‚Reihenstruktur‘ liegt, handelt es sich doch um einen ‚reinen Beziehungsansatz‘: um die inhomogene Nur-Verschiedenheit implikativer Momente¹¹². Es ist dies nichts anders als die Struktur der prinzipiellen Unendlichkeit des Denkens, die ‚reflexive Konstitutivität‘ des Ursprungs¹¹³. Das Denken konstituiert sich hier als der schlechthin fundamentale Bestimmtheitsansatz. Ihrem Ursprungscharakter gemäß, konstituiert die reine Heterogenität noch keinen ‚gegenständlichen Sinn‘, noch keinen Homogenitätssinn (Reihenstruktur), sondern nur den ‚Sinn des Prinzipiiers selbst‘; ‚Momentbestimmtheit‘, nicht schon ‚Urteilsbestimmtheit‘, sondern den ‚Boden‘ für urteilslogische

¹⁰⁴ Ibidem, S. 27.

¹⁰⁵ Ibidem, S. 28.

¹⁰⁶ Ibidem, S. 28, Anm. 1.

¹⁰⁷ Ibidem, S. 28.

¹⁰⁸ Ibidem, S. 29, Anm. 2.

¹⁰⁹ Ibidem, S. 30.

¹¹⁰ Ibidem, S. 31.

¹¹¹ Ibidem, S. 30, Anm. 1.

¹¹² Ibidem, S. 31.

¹¹³ Ibidem.

Bestimmtheit¹¹⁴. Im ursprünglichen Denkansatz der Momente, der reinen Heterogenität manifestiert sich die fundamentale Unendlichkeit des Denkens als der ursprüngliche Sinn von Bestimmtheit: die Momentbestimmtheit stellt die Unendlichkeit dar¹¹⁵. Gegenständlichkeit „gründet“ zwar in diesem Ursprung des Denkens, ist aber nicht dieser Ursprung¹¹⁶. Aus dem prinzipiellen Unendlichkeitssinn des Denkens soll also Gegenständlichkeit allererst erwachsen. Sie ergibt sich Flach zufolge als „immanente Vermittlung“ der „reinen Heterogenitätsstruktur“¹¹⁷. Unter Aneignung Rickertscher Lehrstücke heißt es dann, dass die Endlichkeit in der Unendlichkeit die fundamentale Homogenitätsstruktur des Denkens ausmacht. Die Heterogenität des Denkens hat sich zur Gegenständlichkeit überhaupt, d. h. zur Bestimmtheit gegenständlichen Sinnes in reiner Formalität, konstituiert. Flach kennzeichnet die reflexive Konstitutivität des Ursprungs dabei als die „primäre Konstitution“ der Gegenstandsbezogenheit schlechthin¹¹⁸. „Echte Erkenntnistheorie“ sei nur möglich als geltungslogische Konstitutionstheorie, in der es nichts „Denkfremdes“ mehr gebe, sondern nur Geltungsartiges jeweiliger „Stufen der Ursprünglichkeit“¹¹⁹. Der Ursprung vereinzelt sich. Selbst der Inhalt, für gewöhnlich das atheoretische Moment der Erkenntnis, hat somit seinen „konstitutiven Ursprung“ in den Prinzipien der theoretischen Geltung¹²⁰. Das Theoretische als Ganzes bestimmt sich als Reich einer funktional differenzierten und zugleich durchgängigen Konstitution.

Der Terminus „Form überhaupt“ trifft dabei laut Flach am besten die funktionale Auszeichnung jener „heterologischen Ursprungseinheit“, sodass Form und Inhalt des theoretischen Gebildes, wie bei Rickert, „gleichermaßen“ in den ursprünglichen „Formen überhaupt“ (Form überhaupt, Inhalt überhaupt)“ konstituiert sind¹²¹. Wie bei Rickert kann nur deshalb der Inhalt in der „aufruhenden ‚Schicht‘“ der kategorialen, urteilslogischen Sinnsphäre eine Geltungsfunktion übernehmen¹²². Dies drückt sich laut Flach, der sich dabei auf Rickerts *Logik des Prädikats* bezieht¹²³, darin aus, dass das urteilslogische Subjekt immer schon als Bestimmbares, geltungslogisch gesprochen: als Bestimmungsansatz, gefasst wird. Es ist somit bestimmt durch einen Prinzipienbegriff, der zwar noch keine gegenständliche Wahrheit

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ibidem, S. 32 f.

¹¹⁶ Ibidem, S. 33 f.

¹¹⁷ Ibidem, S. 34.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Ibidem, S. 35.

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Ibidem, S. 36.

¹²² Ibidem.

¹²³ Ibidem, S. 36, Anm. 1.

oder Erkenntnis konstituiert, jedoch nötig ist, um überhaupt etwas „denken“, d. h. logisch verstehen zu können¹²⁴. Kurzum: Urteilslogik, Logik gegenständlichen Sinnes setzt Heterologie, Ursprungslogik des Sinnes voraus. Noch der Inhalt überhaupt ist ein logisches Prinzip, bestimmt sich in der heterologischen Ursprungseinheit.

Aus Flachs *Prinzipienlehre der Anschauung* geht wie schon aus *Negation und Andersheit* hervor, dass die Konzeption einer objektiv-logischen Ordnung der Konstitution das thematische Anliegen der Erkenntnistheorie zu bewältigen vermag. Mit der primär-konstitutiven Dimension der intern-noematischen Prinzipiendualität sind Flach zufolge auch alle wesentlichen Momente der „sekundären Konstitutivität“ schon grundgelegt¹²⁵. Zunächst erzwingt die Selbstlegitimation des Wissens den Ansatz der „heterologischen Ursprungseinheit“, der aufeinander bezogenen Prinzipien oder Formen überhaupt; deren „Implikationssinn“ „begründet“ die intern-noematischen Strukturverhältnisse; dies „ermöglicht“ es sodann, eine Bestimmtheit des Noema zu denken, die zwar in dessen reinen, „ursprünglich-formalen Geltungsanspruch fundiert“ ist, jedoch über die reine Formalität im Sinne der Vereinzelung der Geltung hinausgeht¹²⁶. Die intern-noematische Struktur drängt vermöge der konstitutiven Kontinuität des Denkens zur Entfaltung gegenständlicher Sinnbestimmtheit: sie drängt zur „geltungslogischen Konkreszenz“¹²⁷. Der Gedanke der konstitutiven Apriorität führt somit zu einem apriorischen Entwurf möglichen gegenstandsbestimmten Sinnes im Rahmen noematischer Sachhaltigkeit überhaupt. Die sekundär-konstitutive Apriorität ergibt dabei die „Seinssetzung des Objekts“, immerhin fungiert das Denken als der Grund jeglichen gegenständlichen Sinnes, konstituiert also auch den des Seienden¹²⁸. Zweifelsohne bietet für Flach, wie für die kantianisierende Transzendentalphilosophie überhaupt, der Geltungsanspruch des Urteils den Ansatz der Geltungsreflexion. Klar ist allerdings auch, dass das Urteil qua logische Gegenstandsform in der kontinuierlichen, Homogenität stiftenden Vermittlung der reinen „Formen überhaupt“ „gründet“¹²⁹. Bei der internen Beziehungsstruktur der noematischen Gehaltskonstitution im Urteil handelt es sich nicht mehr um „Formen überhaupt“, den „strukturellen Urprinzipien des Denkens“, das „logische Minimum“, das alles Theoretische durchgehend bestimmt und „über dem sich das Reich möglichen Sinnes aufbaut“, nicht also um die „schlechthin fundamentalen und universalen logischen

¹²⁴ Ibidem, S. 36.

¹²⁵ Ibidem, S. 37.

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Ibidem, S. 38.

¹²⁸ Ibidem, S. 39.

¹²⁹ Ibidem, S. 45.

Momente“; es handelt sich um „kategoriale Formen“, d. h. um Formen gegenständlicher, inhalts gesättigter Wahrheit¹³⁰. Im Urteil herrscht die Heterogenität in der Homogenität. Flach redet diesbezüglich von „materialer“ Synthesis: die synthetische Gehaltskonstitution erfolgt in Strukturen „inhaltlicher“ Geltungsdifferenz, wie sie in den logischen Prinzipien des Widerspruchs und der Dialektik gedacht sind¹³¹.

Heterologie und primär-konstitutive Apriorität in Flachs *Erkenntnislehre*

Die Frage ist nun, wie sich das Verhältnis von Heterologie, primär- und sekundär-konstitutiver Apriorität beim späten Flach, d. h. in Flachs *Erkenntnislehre*, ausnimmt. Ich habe im Vorhergehenden den Finger gerade deshalb auf die Fundierungsverhältnisse beim frühen Flach gelegt, weil meine These ist, dass es beim späten Flach diesbezüglich gravierende Differenzen gibt. Namentlich das Problem der Synthesis des Ursprungs erfährt eine systematisch unzureichende Behandlung, wodurch Flachs späte Erkenntnislehre gerade in ihrem grundlegenden Teil viel an Überzeugungskraft verliert, ja, sich geradezu ein Kantischer Formalismus von Form und Inhalt bemerkbar macht.

Ursprungssynthesis in der *Erkenntnislehre*? Diese These mag überraschen; denn gerade Flach schickt sich an, gegen die vielfältigsten Bemühungen der Gegenwartsphilosophie eine strikt geltungsreflexive Erkenntnislehre zu entwickeln. Erkenntnis ist geltungsbestimmtes Wissen. Die Klärung der Geltungsbestimmtheit des Wissens führt in „selbstanalytischer Explikation“ auf ein „funktionales Modell des Wissens in seiner Geltungsbestimmtheit“¹³². Wo in diesem Modell ist die Heterologie und damit die Thematik der primär-konstitutiven Apriorität anzusiedeln? Sie glänzt, was ihre ausdrückliche Thematisierung betrifft – durch Abwesenheit. Daher gilt es zunächst ihre thematische Stelle zu rekonstruieren. Flach erwähnt zwar die Thematik der primär-konstitutiven Apriorität, aber doch so gut wie immer in kritischer Abwendung von Wagners Unterscheidung von primär- und

¹³⁰ Ibidem, S. 45 f.

¹³¹ Ibidem, S. 46.

¹³² W. Flach: *Erkenntnislehre*, S. 133. Vgl. zu diesem aus den Komponenten der Intention, Aufgabe, Leistung und Gehalt bestehenden Modell: ibidem, Kap. 2.1. Vgl. dazu auch die Vorbildung bei H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*, § 1.

sekundär-konstitutiver Apriorität, ist sie Flach zufolge doch grundlos: die konstitutive Charakteristik des Noema biete keine Anhaltspunkte für eine gedoppelte konstitutive Apriorität des Denkens¹³³.

Aspekte des heterothetischen Grundverhältnisses kommen jedenfalls zur Sprache bei Flachs Erörterung des funktionalen Modells des Wissens. Dieses Modell besteht aus vier Komponenten, die den Wissensbegriff in seiner Geltungsbestimmtheit vollständig charakterisieren: das Wissen ist immer eine Intention, eine Leistung, eine Aufgabe und ein Gehalt, näherhin das ganzheitliche Gefüge dieser Komponenten¹³⁴. Die Wissenskomponenten hängen notwendig zusammen, und zwar in der Weise der Korrelation. Sie sind also notwendig „aufeinander bezogen“, Flach bestimmt die Komponenten daher genauer als „Momente“ des Wissens¹³⁵. Sie haben ihre Bestimmtheit nur als solche Momente. Der notwendige Zusammenhang der Wissenskomponenten ist entsprechend der von wechselseitiger Exklusion, Implikation und Limitation, kurz: von „korrelativer Einheit oder Einheit durch Korrelation“

¹³³ Der späte Flach (*Erkenntnislehre*, S. 184 f., 194, 214 f, 273 f.) kritisiert Wagners Unterscheidung von primär- und sekundär-konstitutiver Apriorität scharf. Er sieht die Einheit von theoretischer Gültigkeit und Form des Denkens gebrochen; das Noema in seiner Definitheit erlaube nur eine für das Denken und die Anschauung gleiche Apriorität (ibidem, S. 194). Bei Wagner gehe die Eindeutigkeit des Begriffs des Gedankens und damit die „strikte Geltungsreferenz des gnoseologischen Konstitutionstheorems“ verloren: Eigenbestimmtheit und Gehaltlichkeit des Gedankens fielen auseinander (ibidem, S. 214). Entsprechend werde Wagners Lehre von der Objektivität des Wissens durch erkenntnisanthropologische Inklinationen kontaminiert (ibidem, S. 215). Der erkenntnisanthropologische Einschlag der Wagnerschen Reflexionslehre ist zweifelsohne ein Problem, aber Flachs Kritik an der Unterscheidung von primär- und sekundär-konstitutiver Apriorität scheint mir insofern überspitzt als Wagner selber immer wieder den erkenntnisfunktionalen Sinn der primär-konstitutiven Apriorität und der ihr eigenen formalen Logik betont, die Unterscheidung zweier Aprioritäten somit gewissermaßen „abstrakt“ ist; Flach erörtert die Unterscheidung von Anschauung und Denken in seiner Erkenntnislehre immerhin selbst auch „abstrakt“. Überspitzt ist die Kritik jedoch vor allem, weil es Flach nicht gelingt, den positiven Sinn der primär-konstitutiven Apriorität in seine späte Erkenntnislehre zu integrieren. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass er das Kind mit dem Bade ausschüttet. Wie aus den Ausführungen im Haupttext hervorgeht, ist das von ihm in Anschlag gebrachte fundamentale Verhältnis von Apodiktizität und Kontingenz erstens strikte genommen nicht deduziert, zweitens mehrdeutig und drittens viel spezieller als das von Form und Inhalt, geschweige denn, dass es die Momentbestimmtheit der Momente ausdrückt, wie das Eine und das Andere. Es fehlt in Flachs Konstitutionslehre eine Fundierungsschicht. Sie wird zudem vor-logisch in Anspruch genommen, da Flachs Logik mit den Prinzipien der Urteilsrelation einsetzt, während der Urteilsinn derivativer Sinn ist. Gerade dies hat der frühe Flach selbst eindringlich dargelegt. Offenbar überstrapaziert der späte Flach den Kantischen Ansatz von Anschauung und Begriff zuungunsten des geltungsfunktionalen Sinnes der synthetischen Einheit der Apperzeption.

¹³⁴ Ibidem, S. 144.

¹³⁵ Ibidem, S. 156.

der unterschiedenen Wissensmomente¹³⁶. Wissen ist die korrelative Einheit von vier Momenten als des funktionalen Modells des Wissens.

Mit dieser Bestimmung der Komponenten des Wissens als Momente, näherhin als Momentbestimmtheit durch Korrelation, werden gewiss Aspekte der Heterologie bzw. der primär-konstitutiven Apriorität berührt. Sie werden es insofern aber nur „abstrakt“, als sie zur Deskription der Bestimmungsstücke des funktionalen Modells des Wissens, eines viergliedrigen Gefüges, herangezogen werden. Die Ursprungssynthese selbst ist weder im funktionalen Modell des Wissens noch in der Bestimmung der Art von Notwendigkeit des Zusammenhangs seiner Momente und deren Einheit thematisch.

In einem weiteren Reflexionsschritt gelangt Flach vom Wissensmodell über die Diskussion der „Geltungsqualifikation des Wissens“¹³⁷ zur „Definitheit der Erkenntnis“¹³⁸. In der Diskussion der Geltungsqualifikation des Wissens hat sich nämlich herausgestellt, dass es die geltungsnoematische Struktur ist, in der die Selbstkonstitution der Erkenntnis sich zu vollbringen vermag (also wie bei Rickert oder Wagner das Gehaltsmoment ein sachlicher Primat hat in der Korrelation der Wissensmomente). Die geltungsnoematische Struktur ist die Ermöglichungsstruktur der Erkenntnis. In ihr erfolgt die Ermöglichung der Erkenntnis (qua Noema), und die ist freilich „Selbstermöglichung“, „Selbstkonstitution“¹³⁹. Der erste, grundlegende Teil der Flachschen Erkenntnislehre, die „Erkenntniskritik“¹⁴⁰, dreht sich deshalb um die Bestimmung der geltungsnoematischen Struktur (der Struktur des Noema (Gehalts) in seiner Geltungsbestimmtheit): sie ist das „zentrale Stück der Bestimmung der Erkenntnis“ und bietet sodann auch den Anknüpfungspunkt für die „Entwicklung des ganzen Inhalts der Erkenntniskritik und der Erkenntnislehre überhaupt“¹⁴¹.

Die Ermöglichungsstruktur der Erkenntnis ist als geltungsnoematische Struktur zu begreifen. Gerade im Kontext der Herausstellung dieses Gedankens kommen erneut Aspekte des heterothetischen Grundverhältnisses zur Sprache – jedoch erneut in abstrakt-deskriptiver Weise, also ohne sie geltungsfunktional als Ursprungssynthese zu denken. Im Gedanken, dass die Ermöglichung Selbstermöglichung, also Selbstkonstitution ist, liegt für Flach dreierlei¹⁴².

¹³⁶ Ibidem, S. 159.

¹³⁷ Ibidem, Kap. 2.2.

¹³⁸ Ibidem, Kap. 2.3.

¹³⁹ Ibidem, S. 180.

¹⁴⁰ Ibidem, Kap. 2.

¹⁴¹ Ibidem, S. 182 f.

¹⁴² Vgl. zum folgenden ibidem.

Erstens, dass die Selbstkonstitution der Erkenntnis in der geltungsnoematischen Struktur ein Verhältnis von „Grund und Begründetem“ in sich enthält: es schließt die Erkenntnis als Grund und als Begründetes zusammen. Zweitens impliziert der Gedanke der Selbstkonstitution über dieses „einseitige Begründungsverhältnis“ hinaus auch, dass Grund und Begründetes in einem „wechselseitigen Bedingungsverhältnis“ stehen. Es handelt sich also um ein Prinzipiationsverhältnis, wie Flach etwas ungenau sagt: ein „Prinzipienverhältnis“. Die geltungsnoematische Struktur ist das der Geltungsqualifikation des Wissens immanente Prinzipienverhältnis. Darin liegt drittens, dass das, was in der Selbstkonstitution als Grund fungiert, den Charakter des „Prinzips“ bzw. qua Mehrheit von Konstituenten des Prinzipienbegriffs hat. Dieses Prinzip bzw. der Prinzipienbegriff, d. i. der Grund, ist die Geltung selbst. Flach führt diesbezüglich den Begriff der Apodiktizität ein: das Prinzip ist die Geltung als „apodiktische Bestimmtheit“ der Erkenntnis. Das Prinzip bzw. der Prinzipienbegriff, also die Erkenntnis in ihrer apodiktischen Bestimmtheit, begründet die Erkenntnis qua Konkretum, d. h. die Erkenntnis als prinzipiierte Erkenntnis, als „Prinzipiatum“. Auch das Prinzipiatum ist die Erkenntnis in ihrer Geltung, die Geltung jedoch, wie Flach sich ausdrückt, in ihrer „kontingenten“ Bestimmtheit: Prinzip und Prinzipiatum stehen sich wie apodiktische und kontingente Bestimmtheit gegenüber und sind zugleich als Geltungsbestimmtheit aneinander gebunden. Deshalb kann Flach zum Schluss kommen, dass es in der Erkenntnisbegründung auf die „Vermittlung“ von apodiktischer und kontingenter Geltungsbestimmtheit ankommt. Die geltungsnoematische Struktur hat ebendiese Funktion der Vermittlung. In ihr vollbringt sich die Selbstkonstitution der Erkenntnis.

Grundprobleme der geltungsnoematischen Struktur. Mit dieser, sagen wir mit dem frühen Flach, reflexiven Konstitutivität der geltungsnoematischen Struktur wird sichtbar, dass es tatsächlich die geltungsnoematische *Struktur* ist, die das gesuchte Analogon für die Rickertsche Heterothese bzw. die Wagnersche primär-konstitutive Apriorität bildet. Freilich handelt es sich um eine Analogie nur insofern, als die geltungsnoematische Struktur auch die Problematik der Ursprungsconstitution mit zu bewältigen hat. Ist dem so, dann muss der Blick auf ein ganzes Bündel von Problemen fallen, die mit Flachs selbstanalytischer Etablierung der Ermöglichungsstruktur der Erkenntnis verbunden sind. Sie lassen sich anhand des schon berührten Verhältnisses von Apodiktizität und Kontingenz jedenfalls grob umreißen.

1. Zunächst betrifft das Verhältnis von Apodiktizität und Kontingenz ein wesentlich *spezielleres* Verhältnis als das der Ursprungsmomente, die das Denken selbst charakterisieren. Die Momentbestimmtheit überhaupt des, mit Rickert und dem frühen Flach gesprochen, Einen Und Anderen ist im Verhältnis von Apodiktizität und Kontingenz offenbar zwar vorausgesetzt,

das Verhältnis von Apodiktizität und Kontingenz jedoch nicht aus dieser vorausgesetzten Ursprungseinheit „selbstanalytisch“ („selbstkonstituierend“), also in der Weise einer immanenten Bedeutungsklärung entwickelt und folglich im Modus des wissenschaftlichen Wissens, das die Philosophie ist, „gesetzt“ – nur „vorausgesetzt“. Schon insofern genügt die Einführung des Verhältnisses von Apodiktizität und Kontingenz nicht dem methodischen Fundierungsanspruch der reflexiven Konstitutivität. Voraussetzen ist immerhin auch Setzen.

2. Die Äußerlichkeit der eingeführten Grundbestimmung der geltungsnoematischen Struktur, also die des in einer äußeren Reflexion Gesetzten, setzt sich jedoch fort, wenn Flach versucht, unter dem Titel der „Definitheit der Erkenntnis“¹⁴³ die Bestimmung der geltungsnoematischen Struktur zu einem vorläufigen Ende zu bringen. Es kommt dabei zu Bestimmungen, die mit der oben skizzierten Einführung der Bestimmungen von Apodiktizität und Kontingenz geradezu *inkompatibel* sind. Flach betont in puncto Definitheit der Erkenntnis nämlich, dass die durch die geltungsnoematische Struktur bewerkstelligte Vermittlung von Apodiktizität und Kontingenz zu einer „Proportion“ führt¹⁴⁴. Nur in ihrer proportionalen Vereinigung sind Apodiktizität und Kontingenz Charakteristika der Erkenntnis, genauer: in ihrem Zusammen sind sie das eine Charakteristikum der Erkenntnis, das deren Definitheit ist. Damit bringt Flach zwar erneut Aspekte der Ursprungseinheit des Denkens als Erkenntnis zum Ausdruck, aber er will die Momente der Apodiktizität und Kontingenz zugleich näher verstanden wissen als die „Konstitutionsrücksichten“ oder „konstitutiven Apriori“ des „Denkens“ und der „Anschauung“¹⁴⁵. Der Begriff des Denkens steht für den Apodiktizitätsanteil an der Definitheit der Erkenntnis, der der Anschauung für den Kontingenzanteil. Diese Ineinssetzung von Apodiktizität und Kontingenz mit den Konstitutionsrücksichten des Denkens und der Anschauung ergibt sich jedoch nicht aus einer selbstanalytischen Bestimmung der bislang erreichten Bestimmungen von Apodiktizität und Kontingenz bzw. ihres Verhältnisses. Sie widerspricht ihnen sogar; denn beide waren bekanntlich eingeführt nicht als Konstitutionsrücksichten oder Anteile an der Erkenntnis als dem Noema, sondern als Erkenntnis qua Prinzip und Prinzipiiertes, also als Konstituierendes und Konstituiertes. Das Kontingente etwa wäre dann einmal das Prinzipiierte und einmal ein Anteil am Prinzipiierten, das Apodiktische einmal das Prinzipierende, einmal ein Anteil am Prinzipiierten.

¹⁴³ Ibidem, Kap. 2.3.

¹⁴⁴ Ibidem, S. 186.

¹⁴⁵ Ibidem, S. 186 f.

Diese Ambivalenz der Grundbestimmungen der geltungsnoematischen Struktur wird auch im historischen Teil von Flachs Ausführungen zur Definitheit der Erkenntnis sichtbar. Hier verbindet Flach nämlich Kants Lehre von der Apriorität der Anschauung mit der Geltungskontingenz und dessen Lehre von der Apriorität des Denkens mit der Geltungspodiktizität als den beiden Stämmen der Erkenntnis qua Definitheit der Erkenntnis¹⁴⁶. Die Ambivalenz bestätigt sich freilich auch in den nachfolgenden systematischen Überlegungen. Denn wie nehmen sich Denken und Anschauung näherhin aus?

3. Zusammen charakterisieren sie die Definitheit der Erkenntnis, eines jeden Noema. Dabei erfüllen die beiden Aprioris unterschiedliche Geltungsfunktionen, die sich für eine nähere Artikulation der geltungsnoematischen Struktur fruchtbar machen lassen. Das Denken prinzipiiert das Noema als „wohlunterschiedenen Wissensgehalt“¹⁴⁷. Insofern sind „Einheit und Gliederung“ integrale Bestandteile der Definitheit des Noema. Damit bringt Flach erneut einen entscheidenden Aspekt des heterothetischen Ursprungsverhältnisses ein: das Denken ist „Relationalität“¹⁴⁸. Entsprechend ist das Noema sowohl einheitlicher wie gegliederter Sinn. In diesem Kontext führt Flach den Begriff der „Synthesis“ ein: der Sinn ist Synthesis. Synthesis ist Verbindung einer Mannigfaltigkeit zur Einheit. Dennoch fasst Flach die Synthesis nicht als Ursprungssynthesis, also in ihrer heterothetischen oder primär-konstitutiven Dimension.

Zum einen ist die Synthesis ihm zwar eine Verbindung von Mannigfaltigem, dieses Mannigfaltige nimmt Flach jedoch unmittelbar als das „Gegebene der Erkenntnis“, das Gegebene der Erkenntnis, das dem „Zugriff“ durch die Synthesis offen steht. Insofern verbindet die Synthesis das „Heterogene“ zu einem „Homogenen“; jenes Heterogene ist jedoch nicht das einer reinen Heterogenität des Ursprungs, sondern das von Gegebenem: ursprungstheoretisch gesehen Synthesis von schon synthetisierten Einheiten. Zum anderen betont Flach – Kants Stämmelehre wohl fortschreibend, dass der Sinn des Noema sich zwar durch Homogenität auszeichnet, das Mannigfaltige als solches dieser Ordnung entbehrt, sich durch seine Heterogenität gegen diese Ordnung abhebt; das Mannigfaltige wahrt diesbezüglich gegenüber der Synthesis seine „Selbständigkeit“¹⁴⁹. Offenbar setzt Flach somit Einheiten jenseits der Ursprungssynthesis voraus, Einheiten, die die Bedingung der Denkbarkeit immer schon erfüllen. Während Rickert und der frühe Flach noch so etwas wie eine Form „Inhalt überhaupt“ kennen, die der logische Ort für das Alogische ist, kommt es beim späten Flach zur Entgegensetzung von Form

¹⁴⁶ Ibidem, S. 187 f.

¹⁴⁷ Ibidem, S. 190.

¹⁴⁸ Ibidem, S. 190 f.

¹⁴⁹ Ibidem, S. 191.

bzw. Apodiktizität und Inhalt bzw. Kontingenz. Ebendeshalb kann er sich die Sachlage so zurechtlegen, dass die Synthetisierung des Gegebenen „gleichursprünglich“ mit der durch das Denken verbürgten Geltungsapodiktizität die durch die Anschauung verbürgte Geltungskontingenz in die Definitheit des Noema einbringt, das Apriori des Denkens und das der Anschauung für die Definitheit des Noema notwendig sind. Darin liegt schließlich auch noch, dass Geltungskontingenz nicht ist, was sie ursprünglich sein sollte: prinzipiierte Erkenntnis. Ganz entgegen der Intention von Flachs geltungsfunktionalem Begründungsmodell, lässt sich die Gefahr einer Krypto-Ontologie nur unzureichend abwehren. Anders und mit Rickert und dem frühen Flach gesagt: Flach denkt die geltungсноematische Struktur immer schon als Urteilsstruktur, denkt sie also auf der Fundierungsebene nicht der reinen Heterogenität, sondern auf der der *Heterogenität in der Homogenität*¹⁵⁰.

4. In Flachs Ausführungen zur Definitheit der Erkenntnis und der Anschauung findet sich dieselbe urteilslogische Präfigurierung¹⁵¹. Als gleichursprüngliches konstitutives Gegenstück zum Denken macht die Anschauung mit diesem die Definitheit des Noema aus. Flach konzipiert sie nicht ur-sprungs-, sondern urteilstheoretisch. Entsprechend ist sie „das Viele zum Einen, das Mannigfaltige zum Einen, das Heterogene zum Homogenen“¹⁵². All dies ist von Flach in seiner „abstrahierenden Erörterung“¹⁵³ der Anschauung (wie vorher des Denkens) freilich nicht deduziert, d. h. nicht Ergebnis

¹⁵⁰ Vgl. zu Flachs Ineinssetzung von geltungсноematischer Struktur und Urteilsstruktur auch Flach (*Erkenntnislehre*, S. 192 f.) über den problemhistorischen Stand der Forschung. R. Aschenberg: *Erkenntnis der Erkenntnis. Inwiefern und in welchem Sinne ist Flachs Erkenntnislehre Transzendentalphilosophie?* In: *Geltung und Begründung. Perspektiven der Philosophie Werner Flachs*. Hg. von T. Göller, Ch. Krijnen. Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, S. 9–30, hat zu Recht festgestellt, dass bei Flach an die Stelle einer Exposition von Urteilsfunktionen, wie bei Kant, eine konstruktive Durchdringung der Bestimmungsfunktionalität des Urteils tritt (R. Aschenberg: *Erkenntnis der Erkenntnis*, S. 14 f.), lässt aber diese urteilslogische Ausrichtung selbst unbefragt (obwohl Wagners Lehre von der primär-konstitutiven Apriorität die Befragung hätte veranlassen können). In seiner Replik hat Flach mit Blick auf die Urteilslogik geradezu von der „Basisebene der Letztbegründung“ gesprochen (W. Flach: *Thematik, Methodik und Systematik der Philosophie*. In: *Geltung und Begründung*, S. 146). Ebenso führt R. Aschenberg: *Erkenntnis der Erkenntnis*, S. 14 f. zwar zum Flachschen Gedanken der Selbstkonstitution gehörige Unterscheidungen wie Grund/Begründetes, Prinzip/Prinzipiat, apodiktische/kontingente Geltungsbestimmtheit an, befragt deren Deduktion jedoch nicht. Während Aschenberg versucht, den transzendentalphilosophischen Charakter von Flachs Erkenntnislehre kritisch zu diskutieren, mache ich den hier wirksamen transzendentalphilosophischen Rahmen selbst zum Problem.

¹⁵¹ W. Flach: *Erkenntnislehre*, S. 194 ff., vgl. auch die problemhistorische Darlegung in *ibidem*, S. 196 ff.

¹⁵² *Ibidem*, S. 195.

¹⁵³ *Ibidem*, S. 194, vgl. S. 186.

einer selbstanalytischen Konstitution (geltungsreflexiven Sinnklärung o. ä.), sondern präsentiert. Gleichwohl ist es plausibel, dass sich aus diesen Bestimmungen der Anschauung die Bestimmung der „Gegebenheit des Gegebenen“ ergibt; die Gegebenheit des Gegebenen ist nichts als „Offenheit für den Zugriff der Synthesis“, d. h. sie ist die Geltungsfunktionalität der Ordenbarkeit. Dem Denken ist das Anschauliche das Zu-Synthesisierende; für sich selbst ist es ohne Beziehung (Einheit(lichkeit), Homogenität), nur Material zu möglichem Sinn, Vorgegebenes. Ursprungstheoretisch gesehen aber muss es sich bei diesem Material zu möglichem Sinn immer schon um synthetische Einheit(en), also um etwas Einheitliches, Relationshaftes handeln; es wäre sonst nicht das, was es sein soll (Material, Zu-Synthesisierendes, Gegebenes, Vorgegebenes, Zu-Bearbeitendes). Das ist das Eine. Das Andere ist, dass die Anschauung die Konstitutionsrücksicht der Kontingenz vertritt; Kontingenz ist also auch hier nicht prinzipiierte Erkenntnis. Eine umfassende Bestimmung des Denkens als der geltungsnoematischen Struktur, in der Denken und Anschauung nicht als Gegenstücke konzipiert sind, sondern die Geltungsfunktion der Anschauung oder Kontingenz sich als Moment des Denkens selbst erweist, als „logischer Ort für das Alogische“, fehlt. An die Stelle der Heterothesis oder Ursprungssynthesis des Denkens als dessen reinen Beziehungssinns logisch äquivalenter Momente, aus dem heraus sich allererst urteilslogische Verhältnisse ergeben können, tritt ein *Dualismus*, der als solcher noch fundierungsbedürftig ist.

5. Flachs Darlegungen zufolge ist die Erkenntnis in ihrer Ermöglichungsstruktur, der geltungsnoematischen Struktur, Bestimmung; sie lässt das Noema definit sein. Es ist prinzipiiert durch das Denken und die Anschauung als Prinzipien der Geltung. Damit vermag Flach zwar die Erkenntnis als Wissen von einem bestimmbar zu Bestimmenden, dem im Wissen Wissen als seine Bestimmtheit beigelegt wird, zu exponieren¹⁵⁴, im Wissen also ein zu Bestimmendes, Bestimmbares in Ansatz gebracht wird, dieser Ansatz selbst jedoch harrt beim späten Flach der ursprungstheoretischen Aufklärung.

Dieses ursprungstheoretische Defizit tritt besonders eindrucksvoll zutage im Teil der *Erkenntnislehre*, der auf dem fundierenden, der die „Kritik“ ist, aufbaut: der „Logik“¹⁵⁵. Der Eindruck, dass die kritischen Bestimmungen der Erkenntnis sich nicht in der Weise einer selbstanalytischen Konstitution, sondern einer äußeren Reflexion ergeben, dokumentiert sich schon gleich zu Beginn der Flachschen „Logik“: Während die „Kritik“ die „Ausgliederung“ und damit zugleich auch die „ansatzmäßige Bestimmung“ der Erkenntnis

¹⁵⁴ Ibidem, S. 200 ff.

¹⁵⁵ Ibidem, Kap. 3.

zur Aufgabe hat¹⁵⁶, soll die „Logik“ im Anschluss an die Ergebnisse der „Kritik“ die Probleme der „Struktur der Erkenntnis, welche zuerst die Probleme der „Etablierung“ dieser Struktur sind, bearbeiten¹⁵⁷. Die „Logik“ hat entsprechend zunächst zu ermitteln, „wie die geltungsnoematische Struktur sich bildet“ (und sodann, wie sie sich ausbildet, d. h. welche konstitutiven Möglichkeiten sie einschließt). Sie ermittelt die Prinzipien, „denen die Bildung der geltungsnoematischen Struktur verdankt“ ist, und legt die „eine grundlegende Struktur“ frei, mit welcher die Erkenntnis „sich konstituiert“¹⁵⁸. Das Logische, so Flach pointiert, ist die „prinzipielle Geltungsbestimmtheit des Wissens, seine geltungsnoematische Struktur“. Die „Logik“ fängt entsprechend mit der Lehre von den „erkenntniskonstituierenden Prinzipien“ an, ist doch die geltungsnoematische Struktur nur von ihrer Bildung her zu erklären: das Wissen von der Etablierung der geltungsnoematischen Struktur macht den „schlechthin fundamentalen Begriff des Logischen“ aus¹⁵⁹.

Die so exponierte Aufgabe der „Logik“ ist strikte genommen unmöglich. Sie bestätigt nicht nur das Begründungsdefizit der Bestimmtheit der geltungsnoematischen Struktur, sondern macht auch deren unmittelbare Orientierung am Urteil sichtbar. Darüber hinaus wird mit dem aufgezeigten Begründungsdefizit schließlich auch die Einteilung der Flachschen Erkenntnislehre in einen fundierenden kritischen Teil und einen darauf fundierten logischen problematisch.

Wie gesagt, die „Logik“ soll zunächst die Etablierung der geltungsnoematischen Struktur klären. Sie nimmt sich dazu in ihrem „ersten“¹⁶⁰, grundlegenden Stück der erkenntniskonstituierenden Prinzipien an; die prinzipienanalytische Explikation des Begriffs der geltungsnoematischen Struktur ist sogar ihre „Hauptaufgabe“¹⁶¹. Das Problem dieser Flachschen Problemexposition ist jedoch, dass innerhalb der „Erkenntniskritik“ die geltungsnoematische Struktur *schon etabliert* und ebenda ihre grundlegenden erkenntniskonstituierenden Prinzipien *schon expliziert* wurden. Es ist daher gar nicht mehr von der „Logik“ zu ermitteln, wie die geltungsnoematische Struktur sich bildet; die Prinzipien, denen die Bildung der geltungsnoematischen Struktur verdankt ist, sind, jedenfalls in ihrem grundlegenden Bestand, schon ermittelt, und zwar: *vor-logisch*. Die Definitheit des Noema war Thema einer die Logik fundierenden Disziplin. Die geltungsnoematische Struktur wurde als Verhältnis von Denken und Anschauung bzw. Apodiktizität und

¹⁵⁶ Ibidem, S. 133.

¹⁵⁷ Ibidem, S. 247.

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ Ibidem, S. 248.

¹⁶⁰ Ibidem, S. 264.

¹⁶¹ Ibidem, S. 265.

Kontingenz bzw. Prinzip und Prinzipiatum dargelegt. Die „Logik“ müsste im Anschluss an die introduzierte Ursprungsstruktur der Erkenntnis allenfalls die Ausbildung der geltungsnoematischen Struktur mittels nachgeordneter, freilich in der Weise einer Selbstkonstitution der Erkenntnis sich aus den ursprünglichen Prinzipien ergebenden Prinzipien darlegen¹⁶². Das auf der Ebene der „Erkenntniskritik“ aufgezeigte Begründungsdefizit bleibt also in Kraft. Die „Logik“ vermag ihm keine Abhilfe zu verschaffen. Sie handelt vielmehr von nachgeordneten, jedoch auf den begründungsfunktional defizitären Ursprungsprinzipien der geltungsnoematischen Struktur fundierten Prinzipien. Der selbstanalytische Fortgang der Erkenntnisbegründung von der erkenntniskritischen Fundierung zur logischen Bestimmung der geltungsnoematischen Struktur ist wegen der Kontamination des Problems der Etablierung der geltungsnoematischen Struktur nicht eigens thematisch. Der Übergang von der Sphäre reiner Heterogenität der Ursprungsprinzipien in die der Homogenität der Urteilsprinzipien bleibt unbestimmt. Offenbar nimmt Flach implizite Fundierungsstrukturen in Anspruch, wovon fraglich ist, ob sie sich in einem konsistenten Gedankengang reflexiver Konstitutivität explizit machen lassen.

Die in der „Logik“ thematischen erkenntniskonstituierenden Prinzipien sind unmittelbar solche des Urteils. Durch den Begriff des Urteils begreift die „Logik“ die geltungsnoematische Struktur. Das Urteil ist, wie Flach sagt, das Explikandum der Explikation der geltungsnoematischen Struktur¹⁶³. Entsprechend diskutiert Flach sodann die eigene Bestimmtheit der geltungsnoematischen Struktur als Struktur von Urteilssubjekt (Bestimmungssubstrat), dessen Etablierung sich dem Prinzip der Identität verdankt¹⁶⁴, Urteilsprädikat (Bestimmungsdeterminante), dessen Etablierung sich dem Prinzip des Widerspruchs verdankt¹⁶⁵, und Urteilsrelation (Bestimmungseinheit von Bestimmungssubstrat und Bestimmungsdeterminante), deren Etablierung sich dem Prinzip der Dialektik verdankt¹⁶⁶. Indem die Urteilsrelation für die konstitutive Einheit der Bestimmung steht, ist mit ihr die Konstitution der geltungsnoematischen Struktur und damit auch die Prinzipienlehre der Erkenntnis „vollendet“¹⁶⁷. Im Ergebnis ist laut Flach die geltungsnoematische

¹⁶² In diesem Sinne der „Anreicherung“ eines schon ermittelten Prinzipienbestandes durch nachgeordnete Prinzipien, näherhin die „erkenntniskonstituierenden Prinzipien“, sollte die Rede von der Etablierung der geltungsnoematischen Struktur durch die Logik wohl verstanden werden.

¹⁶³ W. Flach: *Erkenntnislehre*, S. 264.

¹⁶⁴ *Ibidem*, Kap. 3.1.1.

¹⁶⁵ *Ibidem*, Kap. 3.1.2.

¹⁶⁶ *Ibidem*, Kap. 3.1.3.

¹⁶⁷ *Ibidem*, S. 285.

Struktur durch die Prinzipienlehre der Erkenntnis vollständig expliziert; die geltungsnoematische Struktur ist ihrer eigenen Bestimmtheit nach bestimmt und zwar als die Funktionalität der Bestimmung¹⁶⁸. Alles Logische hat seine „Wurzeln“ in jenen drei Prinzipien; indem die „Bildung“ der Eigenbestimmtheit der geltungsnoematischen Struktur durchschaut ist, ist die Grundlegungsaufgabe der „Logik“ erfüllt¹⁶⁹.

6. Angesichts der Tatsache, dass der logischen Dimension des Urteils eine vor-logische des Ursprungs des Urteils vorausgeht, zugleich aber die Etablierung der geltungsnoematischen Struktur ein Geschäft der „Logik“ ist und dieses Geschäft, wie die ganze Philosophie, der Methodik selbstanalytischer Konstitution verbunden ist, die erkenntniskonstituierenden Prinzipien gemäß Flachs *Erkenntnislehre* ihren Grund also nicht in sich selbst, sondern in anderem haben, wird die Einteilung der *Erkenntnislehre* – jedenfalls was das Verhältnis von „*Erkenntniskritik*“ und „*Logik*“ betrifft, problematisch. Es dürften pragmatische Gründe gewesen sein, die den späten Flachs zu dieser Einteilung motiviert haben, denn sachlich gibt es keinen Grund für eine solche Zäsur. In Flachs Ausarbeitung führt sie wegen des Problems der Etablierung der geltungsnoematischen Struktur vielmehr zu schwerwiegenden systematischen Problemen.

Schon im nachkantischen Idealismus ist Kants enger Kritikbegriff als schlechthinnige Grundlehre, die jeglicher doktrinären Ausarbeitung des Systems der reinen Vernunft vorangeht, nicht mehr in der Weise Kants aufgenommen¹⁷⁰. Der enge Kritikbegriff als Letztfundierungsstufe wird, in paradigmatischer Weise bei Hegel, in den Systemgedanken aufgehoben. Philosophie als Wissenschaft ist hier nur als totale Reflexion möglich. Die Fundierungsdimension der „Kritik“ ist daher durch die methodische Struktur spekulativer Begriffsentwicklung, durch die „Realisierung des Begriffs“, mit bewältigt. Hegels Begründungsprogramm ist das einer immanenten (selbstanalytischen, reflexiv-konstitutiven) Selbstproduktion des begreifenden Denkens, einer Selbstproduktion, in der jeder Fortgang im Weiterbestimmen des unbestimmten Anfangs einen Rückgang zu diesem Anfang bildet. Es gibt da also dem Anspruch nach keine äußerlich eingeschleusten Bestimmungen: entweder eine Bestimmung verdankt sich dem selbstanalytischen

¹⁶⁸ Ibidem, Vgl. S. 290 f.

¹⁶⁹ Ibidem, S. 291.

¹⁷⁰ Vgl. zu Kants Unterscheidung von Kritik und System die vorzügliche Arbeit von W. Flachs: *Transzendentalphilosophie und Kritik*. In: *Tradition und Kritik*. Hg. von W. Arnold, H. Zeltner. Friedrich Fromann Verlag, Stuttgart–Bad Cannstatt 1967, S. 69–83. Zur Transformation des Kritikbegriffs im nachfolgenden deutschen Idealismus und Neukantianismus vgl. Ch. Krijnen: *Kritik*. In: *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Hg. von Ch. Bermes, U. Dierse, M. Hand. Meiner, Hamburg 2015, S. 267–282.

Explikationsgang des Gedankens oder sie ist unberechtigt eingeführt, folglich grundlos. Hegel hat einmal in Bezug auf Reinholds Anfang mit einem Hypothetischen bemerkt, dass es damit nicht sein Bewenden haben kann (I, 55 ff.; E, § 10 A), und gerade Flach wird nicht müde zu betonen, dass Philosophie apodiktisches Wissen beansprucht. Das auch für Flach maßgebende neukantianische Faktumtheorem löst die philosophische Analyse ja auch nicht in Kulturrelativismus auf, sondern im Laufe der philosophischen Analyse des Ausgangsfaktums geht die Philosophie methodisch gesehen von der „Analyse“ in die „Synthese“ über; dadurch überwindet sie die historische Bedingtheit und Hypothetizität, die das Faktum als Analysandum auszeichnet. Es wird in seinem Grund, der das Denken ist, zurückgenommen: als Ergebnis einer reflexiv-konstitutiven Analyse begriffen.

7. Aus dieser Analyse geht unmittelbar noch ein weiteres, philosophie-methodisch ganz fundamentales Problem hervor: Die in Flachs Bestimmung der geltungsnoematischen Struktur äußerliche Introdution von deren Grundbestimmungen und damit verbunden die Unterscheidung von Erkenntnis-kritik und Logik hängt an einer Differenz von *Sache* und *Darstellung* der Sache, die strikte genommen mit dem Programm einer Selbstkonstitution der Erkenntnis, der reflexiv-konstitutiven Erkenntnisbestimmung, unverträglich ist. Sie zieht nämlich die Einführung von Sachverhalten jenseits einer strikt geltungsfunktionalen Deduktion nach sich. Philosophie als Lehre von der Selbstkonstitution indes ist Philosophie aus einem Guss, vom Anfang des Endes bis zum Ende des Anfangs. Mit dem frühen Flach gesprochen, bringt sie die funktionale Stetigkeit des Denkens vom Ursprung bis zum Konkreten auf ihren Begriff.

Verabsolutierte äußere Reflexion: Zu Hegels Diagnose transzendentalphilosophischer Letztbegründung

Im Folgenden geht es nicht darum, Hegels Kritik der Transzendentalphilosophie darzustellen, sondern den Prozess immanenter Reflexion auf die Voraussetzungen gegenwärtiger Transzendentalphilosophie mit Hilfe Hegelscher Mittel fortzusetzen, in der Absicht, die Selbstexplikation des aufgewiesenen ursprungstheoretischen Fundierungsdefizits genauer zu bestimmen. Es stellt sich in dieser Perspektive heraus, dass das reflexionslogische Profil

der skizzierten transzendentalphilosophischen Geltungsreflexion das einer *verabsolutierten Wesenslogik* ist, näherhin einer verabsolutierten äußeren Reflexion¹⁷¹. Wie ist das gemeint?

¹⁷¹ In der Hegel-Forschung ist das Reflexionskapitel der Wesenslogik immer wieder als Kritik an die Transzendentalphilosophie gelesen worden. Vgl. etwa die im Anschluss an B. Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein*. Akad. Verl.-Ges, Frankfurt am Main, 1964–1979 entstandenen, gerade auch den größeren problemgeschichtlichen Zusammenhang thematisierenden Arbeiten von F. Ungler: *Zur antiken und neuzeitlichen Dialektik*. Hg. von M. Höfler, M. Wladika. Lang, Frankfurt am Main 2005; F. Ungler: *Individuelles und Individuationsprinzip*. In: *Hegels Wissenschaft der Logik*. Hg. von M. Gottschlich, T. S. Hoffmann. Karl Alber, Freiburg–München 2017; M. Wladika: *Hegels Kantkritik*. In: *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zu Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel*. Hg. von T. S. Hoffmann, F. Ungler. Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, S. 195–215; M. Gottschlich: *Einleitung*. In: *Bruno Liebrucks' „Sprache und Bewußtsein“*. Vorlesung vom WS 1988. Hg. von M. Gottschlich. Karl Alber, Freiburg–München 2014, S. 19–186; M. Gottschlich: *Wenn Kant, dann Hegel. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Dialektik nach Franz Ungler*. In: „Wiener Jahrbuch für Philosophie“ 2014, Bd. 46, S. 86–106. Vgl. aber auch die minutiöse Rekonstruktion des Hegelschen Argumentationsgangs von Ch. Iber: *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*. De Gruyter, Berlin–New York 1990. Freilich ist bei einer Deutung der Reflexionslogik als Kritik an Ontologie und Metaphysik immer auch im Auge zu behalten, dass die von Hegel unterschiedenen Reflexionsformen zugleich einen positiven Sinn für Hegels eigene Argumentation haben, also niemals bloße Kritik bzw. Darstellung einer philosophischen Position sind. Insofern sind Formulierungen wie „die Wesenslogik ist [...] überhaupt eine Kritik des Verstandes“ (F. Ungler: *Individuelles und Individuationsprinzip*, S. 157, Anm. 125), die Logik der Reflexion als „Darstellung der Reflexion eine Darstellung der Transzendentalphilosophie“ (M. Gottschlich: *Einleitung*, S. 64) oder „die ersten beiden Kapitel der Wesenslogik, mit Ausnahme der bestimmenden Reflexion, die als solche erkannt ist, und des Widerspruchs, der als solcher erkannt ist, [sind] die Darstellung der Kantischen Transzendentalphilosophie“ (M. Wladika: *Hegels Kantkritik*, S. 201) doch sehr ungenau. Das ändert freilich nichts an der völlig triftigen Einsicht, dass der logische Status der Transzendentalphilosophie insofern die des Wesens ist, als das Denken sich selbst als Grund des Setzens aller Bestimmtheit, als Grund von Objektivität begreift. Die Reflexion ist die Sphäre der Vermittlung. Gleichwohl sieht die Transzendentalphilosophie den Begriff selbst, wie Ungler pointiert schreibt, noch als Wesen, nicht als Begriff (F. Ungler: *Die Kategorie Widerspruch*. In: *Zur antiken und neuzeitlichen Dialektik*. Hg. von M. Höfler, M. Wladika. Lang, Frankfurt am Main 2005, S. 146), oder wie Hegel sich ausdrückt, der reflektierende Verstand vereint die Unterschiede in ihrer Bezogenheit nicht „zum Begriffe“ (E, § 114 A). Unverständlich jedoch wird die Sachlage, wenn ganze Textabschnitte zu Erläuterungen reduziert werden: Nach K. Hartmann: *Hegels Logik*, S. 168, ist Abschnitt C „Die Reflexion“ nicht „Fortbestimmung“ von A („Das Wesentliche und das Unwesentliche“) und B („Der Schein“), sondern „theoretische Vertiefung“ dessen, was mit Wesen gemeint ist. Dagegen ist für Hegel der Schein die Reflexion in ihrer Unmittelbarkeit (II, 13), sodass er als Anfangsstadium der Bestimmung der Reflexion fungiert. Zu dieser Einschätzung passt gut, dass Hartmann die von Hegel unterschiedenen Reflexionsarten als „Akzentsetzungen“ deutet (K. Hartmann: *Hegels Logik*, S. 169, 172); für Hegel indes ergibt sich die

Hegels Logik ist bekanntlich eine Theorie des begreifenden Denkens. Dessen Begriff soll im Rahmen eines Selbstbestimmungsprozesses erzeugt werden. Movens dieses Prozesses ist die Dialektik, die der Begriff „an ihm selbst hat“ (I, 36), und die Dialektik ist die „Natur des Denkens selbst“ (E, § 11 A). Statt also ihre Bestimmungen als Bestimmungen von „Substraten“ aufzufassen, die der „Vorstellung“ entnommen sind, thematisiert Hegels Logik die Denkbestimmungen frei von solchen seienden Substraten: er betrachtet die „Natur“ der Gedankenbestimmungen und ihren „Wert“ „an und für sich“ (I, 46 f.). In diesem Kontext gibt Hegel auch gleich an, worauf es ihm methodisch ankommt, nämlich dass es im philosophischen

bestimmende Reflexion als Ergebnis einer immanenten Bedeutungsklä rung der setzenden und äußeren Reflexion. Es ist überhaupt bemerkenswert, dass Hartmann, der sich immerhin eingehend mit der neueren Transzendentalphilosophie Wagners und Flachs beschäftigt hat, Hegels Bestimmung von Reflexion nicht in Bezug zum Reflexionsbegriff und -vorgang der Transzendentalphilosophie diskutiert. Noch die Deutung von M. Quante: *Die Lehre vom Wesen. Erster Abschnitt. Das Wesen als Reflexion in ihm selbst*. In: *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*. Hg. von M. Quante, N. Mooren. Meiner, Hamburg 2018, S. 275–324, hält nolens volens die Tendenz einer verselbständigten Kritik am Leben. Das liegt an seiner „Interpretationshypothese“, Hegels Wesenslehre vom Modell des Selbstbewusstseins her verständlich zu machen (ibidem, S. 291 f., vgl. S. 276 f., 283 f.). Diese Hypothese wird freilich für das Ganze der Hegelschen Philosophie vielfach als Deutungsparadigma in Anschlag gebracht. Dagegen ist Hegel zufolge das Modell des (Selbst-)Bewusstseins ein defizientes Explikationsmodell philosophischer Sachverhalte. Die Logik ist auf dem absoluten Standpunkt spekulativer Philosophie, dem „Standpunkt des reinen Wissens“, entwickelt, hat also zur Eingangsvoraussetzung, dass man das Paradigma des Bewusstseins und den für es konstitutiven „Gegensatz des Bewusstseins“ überwunden hat. Gerade in der Logik und der Enzyklopädie tritt an die Stelle des Paradigmas des Bewusstseins das der Idee. Philosophie ist Ideenlehre, keine Bewusstseinslehre. Es muss daher gerade in den programmatischen Interpretationsaussagen zu Ungenauigkeiten kommen. So soll die Seinslogik „ein System von selbständigen Bestimmtheiten in der Perspektive des nicht involvierten Beobachters“ sein, sodass sie die „aktivistische“ Verfasstheit der Gedankenbestimmungen verfehle und damit den „Subjektcharakter des Absoluten“ (ibidem, S. 283). Das Absolute bzw. dessen Subjektcharakter wäre demnach der involvierte Beobachter, was jedenfalls in der Logik, die die Idee im abstrakten Element des Denkens thematisiert, nicht sein kann, ist sie doch eine Entwicklung, die sich (jedenfalls Hegels Anspruch nach) aus der „Sache selbst“ ergibt. Ähnliches ließe sich in Bezug auf die Einschätzung sagen, Hegels Konzeption der Selbstbestimmung entfalte sich „in den auf normative Geltung ausgerichteten Phänomenen des Erkennens und Wollens (als den Grundmodi des Selbstbewusstseins) sowie den [...] Phänomenen des Gebens und Akzeptierens von Gründen“ (ibidem, S. 284). Und läge ein „metaphysischer Realismus“ der Seinslogik „zugrunde“ (ibidem, S. 285, Anm. 11), es wäre übel um Hegel bestellt. Zugrunde liegt der Seinslogik genetisch der Weg zu ihr, methodisch das reine Sein als (begründeter) Anfang des Argumentationsgangs und logisch die absolute Idee als Grund von allem. Nachdem das durchaus auch erhellende bewusstseinsphilosophische Deutungsparadigma sein fruchtbares Werk für die Hegel-Forschung getan hat, wäre es an der Zeit, es bezüglich der Philosophie des reifen Hegel durch das komplexere der Idee zu ersetzen.

Begreifen die „*Natur des Inhalts*“ selbst ist, die sich „*bewegt*“, der Inhalt also selbst seine Bestimmung „setzt und *erzeugt*“ (I, 6). Eine solche Logik ist weder eine vorkantische Metaphysik noch eine Kantische transzendente Logik, sondern eine Logik der (absoluten) Idee, d. i. des mit sich in seiner Objektivität zur Übereinstimmung gekommenen Begriffs. Sie vollzieht sich in einem immanenten Bestimmungsprozess vom Anfang des Denkens als des unbestimmten Unmittelbaren, das das Denken qua „*Sein*“ ist, bis hin zur Vollendung dieser Selbstbewegung im Verständnis seiner Bewegung, das das Denken qua „*absolute Idee*“ ist. Eine derartige Selbstbewegung oder „*Realisierung*“ des „*Begriffs*“ (und damit die Entfaltung des Zusammenhangs der „*Denkbestimmungen*“) soll freilich in einer die Vernunft „*befriedigenden*“, nämlich begründeten Weise erfolgen: in der „*Form der Notwendigkeit*“ (E, § 9). Entsprechend hat die Philosophie für Hegel nur einen einzigen Inhalt und Gegenstand: die Idee, näherhin: die absolute Idee, die der „*sich begreifende Begriff*“ (II, 504), die „*absolute Wahrheit und alle Wahrheit*“ ist (E, § 236, vgl. II, 484).

Speziell die Wesenslogik bestimmt den Gedanken dabei nicht, wie die Seinslogik, in seiner „*Unmittelbarkeit*“, d. i. den Begriff in seinem An-sich-sein, sondern in seiner „*Reflexion und Vermittlung*“, d. i. den Begriff in seinem Für-sich-sein (E § 83, vgl. I 41 ff.). Hier wird zunächst, in der Reflexionslogik, die Bewegungs- und Beziehungsweise der Gedankenbestimmungen selbst thematisch¹⁷². Die in der Seinslogik der direkt-intentionalen Ausrichtung des Seinsdenkens wegen vorherrschende Unbezogenheit der Bestimmungen wird in der Wesenslogik in Relationalität umgewandelt: das, was ist, ist nur innerhalb eines relationalen Bestimmungsgefüges, hat seinen Grund im Wesen als das Bestimmtheit Verleihende (Setzende, Bestimmende, Vermittelnde). Dieser Vorgang ergibt sich aus der Bestimmung des Seins selbst, ist ihm also immanent.

Indem die Wesenslogik im Zuge einer immanenten Gedankenentwicklung aus der Seinslogik hervorgeht, bewältigt Hegel das in der Transzendentalphilosophie diagnostizierte Problem der Differenz von Sache und Darstellung. Schon der Anfang der Seinslogik muss alle Bestimmungen aus sich selbst entwickeln, sodass die Sache des Denkens nicht vom Denken der Sache verschieden, sondern mit ihm identisch ist, genauer: der Anfang ist gerade als Anfang einer spekulativen, nicht mehr auf dem „*Standpunkt des Bewusstseins*“ entwickelten Logik indifferent hinsichtlich einer solchen Unterscheidung. Freilich führt die Wesenslogik zur Begriffslogik; die

¹⁷² Vgl. Hegels Charakterisierung der Form des Fortgangs des Begriffs als „*Übergehen*“ in der Seinslogik und „*Scheinen in Anderes*“ in der Wesenslogik (sowie „*Entwicklung*“ in der Begriffslogik): E, §§ 161 mit 84, 111 Z, 240 f.; II, 21, 242, 272 u. ö.

Wesensbestimmungen werden also noch auf die Subjektivität des Begriffs zurückgeführt, wo die Letztbegründung schließlich auf der logischen Ebene als absoluter Idee erfolgt. Hegel überführt die wesenslogischen Verhältnisse somit zum einen in den Begriff selbst. Zum anderen entwickelt er sie im Zuge eines Bestimmungsfortgangs, der Rückgang in den Grund ist, aus dem Anfang der Philosophie mit dem Sein als dem unbestimmten Unmittelbaren. Das Wesen ist so das „in sich gegangene Sein“ (E, § 112 A), das durch die „Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein“, und die Bestimmungen des Wesens nur „relative“, noch nicht (wie im Begriff) „schlechthin in sich reflektiert“ (E, § 112), „unvollkommene Verknüpfung von der *Unmittelbarkeit* und der *Vermittlung*“ (E, § 114).

Tatsächlich erarbeitet Hegel sich mit dieser Entwicklung vom Sein zum Wesen einen neuen Reflexionsbegriff, der sich grundlegend von dem der Transzendentalphilosophie unterscheidet. Denn hier ist Reflexion, trotz aller Rede bzw. allen Anspruchs von Selbstkonstitution, primär konzipiert als Reflexion eines Subjekts auf die Geltungsprinzipien, die das Konkretum, als das Geltungsphänomen, das es ist, in seiner Objektivität oder Geltungsbestimmtheit bestimmen¹⁷³: Reflexion ist Reflexion-auf-Vorliegendes. Hegel hingegen thematisiert die diesem Reflexionsbegriff logisch vorangehende Bedeutung von *Reflexion als solcher selbst*. Diese Bedeutung ergibt sich im Zuge der fundierenden Bestimmung des Seins als des Unmittelbaren, als das durch die „Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein“; Reflexion erweist sich als ein reines Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung des Denkens. Hegel qualifiziert die Wesenslogik geradezu als „Abhandlung der wesentlich sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung“ (E, § 65 A).

Der so konzipierte Begriff „absoluter Reflexion“ differenziert sich in einem spekulativen Bestimmungsprozess sodann als setzende Reflexion, äußere Reflexion und bestimmende Reflexion. Der Reflexionsbegriff ergibt sich somit selbst im Rahmen eines immanenten Bestimmungsprozesses reflexiver Konstitutivität. Er erweist sich als thematisches Ergebnis und erhält seine Bestimmtheit daher durch seine Funktion für das begreifende Denken. Wenn man so will, verfolgt Hegel, mit Flach gesprochen, einen rein geltungsnoematischen Ansatz, d. h. Hegels Logik handelt vom Gedanken als objektivem Denken. Im Reflexionsbegriff wird dabei die Bewegung des

¹⁷³ Es wäre interessant, die jeweiligen Reflexionsbegriffe eingehend miteinander zu vergleichen. Vgl. zum Reflexionsbegriff gegenwärtiger Transzendentalphilosophie etwa H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*, §§ 1 ff.; H. Wagner: *Reflexion* (1973). In: *Kritische Philosophie*, S. 57–63; H. Wagner: *Das Problem der Reihenfolge in der Lösung philosophischer Aufgaben* (1963). In: *Kritische Philosophie*, S. 15–21; W. Flach: *Erkenntnislehre*, Kap. 1.2; Idem: *Thematik, Methodik und Systematik*.

objektiven Denkens selbst thematisch. Für Hegel kennzeichnet sie sich durch eine selbstbezügliche Negativität, die sich in drei Formen entwickelt. Sie reichen von einer unmittelbaren Form, die die setzende Reflexion ist, über die äußere Reflexion zur in sich reflektierten Form, die die bestimmende Reflexion ist. Die Begriffe, mit denen die Reflexion dergestalt qualifiziert wird, rechtfertigen sich dadurch, dass sie sich als intrinsische Bestimmungsstücke dieser Entwicklung ergeben. Durch dieses reflexiv-konstitutive methodische Profil erfüllt Hegel den Anspruch einer Selbstkonstitution.

Dieses Verhältnis von Selbstbeziehung und Negation, das die Reflexion ist, deckt durch die drei Reflexionsformen das ganze Spektrum von Unmittelbarkeit und Vermittlung ab. Es gibt hier keine verselbständigten Substrate der Relation mehr, sondern ein dynamisches System absoluter Relationalität, das ihre eigene Bestimmtheit generiert. Mit Blick auf Flach gesprochen, wird die geltungsnoematische Struktur dergestalt logisch dynamisiert, dass dem Anspruch der Selbstkonstitution Genüge getan wird. Zwar will die neuere Transzendentalphilosophie durch ihre Konzeption der Heterologie den „Gegensatz des Bewusstseins“ (Subjekt-Objekt, Form-Inhalt o. ä.) überwinden, aber dieses Lehrstück wurde vom späten Flach zum einen nicht mehr eigens in die Grundlehre integriert, sondern von einem urteilslogischen Ansatz verdrängt, während gerade dieser urteilslogische Ansatz durch allerlei Bestimmungen qualifiziert wurde, die sich nicht aus der Sache selbst ergaben, ihm so gesehen vielmehr von außen zuwachsen.

Gerade in Hegels Erörterung der äußeren Reflexion wird der vorausgesetzte Gegensatz des Bewusstseins als Reflexionswissen, als Reflexion-auf-Vorliegendes, kritisch diskutiert bzw. diese Form von Reflexionswissen als äußere Reflexion ausgewiesen. Die äußere Reflexion hat ihren Sinn nur als *Moment* der absoluten Reflexion, während sie als verabsolutierte („Verstandesreflexion“) eine logische Unmöglichkeit ist. In diesem Kontext kommen Sachverhalte zur Sprache, die für die bei Flach festgestellte Problematik überaus relevant sind.

In der setzenden Reflexion erweist sich Unmittelbarkeit als eine durch die Reflexion konstituierte; die Reflexion setzt sich selbst als Unmittelbares und setzt sich damit in ihrem Setzen zugleich voraus. Setzen und Voraussetzen sind Momente der reflektierenden Bewegung des Wesens; sie lassen sich daher nicht mehr eindeutig gegeneinander abgrenzen und bestimmen, sodass die setzende Reflexion in die äußere Reflexion übergeht. Während erst die bestimmende Reflexion die Einheit von Unmittelbarkeit und Reflexion insofern adäquat denkt, als sie durch die Reflexion selbst gesetzt ist, ist sie in der äußeren Reflexion zunächst in ihre Extreme von Unmittelbarkeit und

Reflexion verloren (II, 17)¹⁷⁴: die Reflexion gerät in ein äußeres Verhältnis zu sich selbst, tritt sich selbst als Unmittelbarkeit entgegen. Sie setzt entsprechend ein Sein, eine Unmittelbarkeit voraus, um sich als deren immanente Reflexion begreifen zu können. Es ist dies für Hegel paradigmatisch in der sog. „Reflexionsphilosophie“ der Fall. Noch in einer Anmerkung zum Abschnitt über die äußere Reflexion kritisiert Hegel, dass sich die Reflexion auf das Unmittelbare als ein Gegebenes bezieht, um das Allgemeine (Regel, Prinzip, Gesetz) daran zu finden und also „nur äußere Reflexion“ ist (II, 19), Reflexion „in subjektivem Sinne“ (II, 18). Anders als bei Hegel ist die äußere Reflexion hier nicht ein Moment der absoluten Reflexion, sondern sie ist selbst absolut, verabsolutierte äußere Reflexion.

Nun mag es überraschen, die Geltungsreflexion der neueren Transzendentalphilosophie als äußere Reflexion zu kennzeichnen. Immerhin war der Neukantianismus selbst schon gegen Kants Dualismen angetreten und Rickerts wirkungsmächtiges Lehrstück der Heterologie war nicht zuletzt der Versuch, eben im Ursprung des Denkens eine ursprüngliche Bezogenheit differenter Momente aufzuweisen und dieses heterothetische Verhältnis sodann für das System der Philosophie bestimmend werden zu lassen. Zudem kommt es dabei zu einer differenzierten Sicht auf den Anfang der Philosophie¹⁷⁵. Es lassen sich diesbezüglich genetische, methodische und logische Aspekte unterscheiden. Hegels Logik wird auf dem Standpunkt spekulativen Denkens entwickelt, und dieser Standpunkt muss zunächst von einem philosophierenden Subjekt allererst erreicht werden, sei's nun, dass es über die *Phänomenologie* oder den sog. Entschluss, rein denken zu wollen (I, 52–54), in die Logik hineinkommt. Dass das philosophische Begreifen in einer anfänglichen Phase seiner Selbsterkenntnis der Vernunft bei einem Konkretum ansetzt, kann also nicht die Pointe der Kritik sein. Der Punkt ist vielmehr, dass der Reflexionsbegriff selbst einer Deduktion bedarf, in begründeter Weise „gesetzt“ wird. Zwar haben die Neukantianer mit ihrem Faktumtheorem die Relevanz gegebener Geltungsansprüche, deren Inbegriff die Kultur ist, für die philosophische Reflexion herausgearbeitet; aber, wie am Beispiel Rickert gezeigt, dieser Anfang der Philosophie geht durchaus mit einer Ursprungserklärung aus dem Denken einher.

¹⁷⁴ Die Rede vom Verlorensein in Extreme verwendet Hegel auch in der Rechtsphilosophie (R, § 184). Vgl. dazu die Parallelstelle in der Enzyklopädie (E, § 523), wo Hegel von selbständigen Extremen spricht. Der Gedanke ist immer der einer scheinbaren Unbezogenheit.

¹⁷⁵ Vgl. Ch. Krijnen: *Philosophie als System*, Kap. 2.2; Idem: *Hegel und der Neukantianismus. Eine systemphilosophische Konfrontation*. In: *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Hg. von D. Heidemann, Ch. Krijnen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, S. 301–325.

Der späte Flach indes betont zwar das faktumtheoretische Moment der Reflexion, gibt jedoch die Ursprungerklärung preis. Methodisch gesehen ist ihm Philosophie Reflexionswissen, Reflexion auf den Geltungsanspruch und damit, was die Erkenntnis betrifft, Selbstverständigung der Erkenntnis; sie ist dies von Anfang an: als Erkenntnislehre ist sie durchgängig Reflexion qua „Vergewisserung der Geltungsbestimmtheit des Wissens im Wissen“, „selbstbezügliche Bestimmung des Geltungsanspruchs des Wissens“¹⁷⁶. Das reflexive Wissen wird dabei ausdrücklich als das „Andere des positiven Wissens“ genommen¹⁷⁷. Flach will damit sowohl die intrinsische Beziehung als auch die Gegensätzlichkeit wie die Komplementarität von positivem Wissen und Reflexionswissen zum Ausdruck bringen. Das reflexive Wissen thematisiert die Geltungsbestimmtheit des positiven Wissens ihrer Struktur und Prinzipien nach (die Reflexion schließt dabei sich selbst als das Rechtfertigungswissen, das sie ist, natürlich ein)¹⁷⁸. Die Positivität des positiven Wissens gehört insofern zum reflexiven Befund, als sie die Geltungsqualifikation ist, bei der die Reflexion ansetzt; die Philosophie hat sie als „Resultante“ der Geltungsbestimmtheit des Wissens zu begreifen¹⁷⁹. Reflexion ist also gedacht als Reflexion auf Vorliegendes. Sie hat, wie Hegel sagt, das Allgemeine daran auszumachen. Dieses Allgemeine ist zweifelsohne auch in der Transzendentalphilosophie, wie Flach sich ausdrückt, von obliquer und fundierender Thematik¹⁸⁰.

Die skizzierte transzendentalphilosophische Reflexion nimmt ihren Ausgang bei einer unmittelbaren Voraussetzung – dem Faktum des theoretischen Geltungsanspruchs – und entfaltet sich als Reflexion so, dass sie bezüglich dieser Voraussetzung auch ein Setzen ist. Aber nicht nur ist dieser Anfang der äußeren Reflexion beim Unmittelbaren für Hegel nur ein scheinbarer Anfang (das Ausgangsfaktum erweist sich im Übrigen auch für die Transzendentalphilosophie als Konstitut, folglich als Gesetztes), da die vorausgesetzte Unmittelbarkeit als unvermittelt gilt, als Faktum des Geltungsanspruchs, nicht als Voraussetzung und damit als Moment der Reflexion selbst, also von der Reflexion in dieser Voraussetzungsfunktion gesetzt. Die Folge jenes

¹⁷⁶ W. Flach: *Erkenntnislehre*, S. 41 u. ö. Vgl. dazu das ganze Kapitel 1.2 über die Methode der Erkenntnislehre. Vgl. auch die pointierte Darstellung in W. Flach: *Thematik, Methodik und Systematik*, S. 120 ff. Auch hier führt der Geltungsanspruch direkt-gegenständlichen Wissens in die Philosophie, die diesem Anspruch auf seinen Grund geht und sich dabei als die schlechthinige Fundierungswissenschaft, die sie ist, einschließt. Ihrer Methodik nach ist sie Reflexion (reflexives Wissen), näherhin: dem direkt-gegenständlichen Wissen seines Geltungsanspruchs wegen immanente Geltungsreflexion.

¹⁷⁷ W. Flach: *Erkenntnislehre*, S. 53.

¹⁷⁸ *Ibidem*, S. 64.

¹⁷⁹ *Ibidem*, S. 54.

¹⁸⁰ *Ibidem*, S. 54 f.

Umgangs mit bloß vorausgesetztem Unmittelbarem ist vielmehr, dass die Reflexion an diesem Gegebenen nur ihm „äußerliche Bestimmungen“ setzt (II, 17). Gerade die Analyse der geltungsnoematischen Struktur und der Methodik der Geltungsreflexion des späten Flach haben diesen Vorwurf bekräftigt: den Vorwurf der Äußerlichkeit von Bestimmungen, die selbst nicht deduziert und insofern äußerlich gegeben sind, deren Anwendung auf ein unmittelbar gegebenes Substrat, während die geltungsnoematische Struktur doch, mit Hegel gesprochen, „nicht als ein jenem Unmittelbaren äußerliches, sondern als dessen eigentliches Sein“ gilt, der Begriff der „absoluten Reflexion“ also offenbar vorausgesetzt ist und es im Rahmen der äußeren Reflexion notwendigerweise bleibt (II, 19). Das vorausgesetzte Sein ist in seiner Unmittelbarkeit der Bestimmtheit durch die Reflexion entzogen. Es ist jedoch nur ein der Reflexion vorausliegendes Substrat, weil die Reflexion in ihrem Voraussetzen ihr Setzen außen vor lässt. So kommt es zur Vorstellung einer unmittelbaren Voraussetzung, die gleichwohl Ergebnis eines Setzens und damit des Denkens ist. Eben aufgrund dieser Äußerlichkeit des Gegebenen wie dessen Bestimmungen wird die Reflexion zu etwas, was sie gerade nach Flach nicht sein soll: nicht Selbstkonstitution, Selbstvergewisserung der Erkenntnis, selbstbezügliche Bestimmung des Geltungsanspruchs des Wissens, wie Hegel sagen würde: Bewegung der Sache selbst, sondern Tätigkeit eines Subjekts, das sich auf ein unmittelbar gegebenes mittels unmittelbar gegebenen Bestimmungen bezieht. In Hegels spekulativem Idealismus tritt an die Stelle eines solchen krypto-ontologischen Fundaments die Reflexion selbst. Die Reflexion wird von Hegel, um die Flachsche Wendung nochmals aufzugreifen, als reflexive Konstitutivität konzipiert, d. h. die Reflexion setzt eine Bestimmung so, dass sie selbst nur unter der Bedingung des Gesetzseins dieser Bestimmung gedacht werden kann. Reflexion ist Einheit von Gesetzsein und Insichreflektiertsein, Unmittelbarkeit und Vermittlung (wenn auch noch keine absolute Vermittlung, keine Selbstmanifestation des Begriffs)¹⁸¹.

¹⁸¹ Begriffe wie Apodiktizität und Kontingenz charakterisieren bei Hegel zudem keineswegs die Grundstruktur objektiven Denkens, sondern haben ihre Stelle im Wirklichkeitskapitel der Wesenslogik (II, 169 ff.); gleiches gilt *ceteris paribus* für die Begriffe Form und Inhalt, die bei Hegel im Grundkapitel der Wesenslogik abgehandelt werden (II, 63 ff.). Sie sind also, nach Hegelschen Maßstäben, Ergebnis einer recht ausführlichen immanenten Deduktion, die darüber hinaus noch einen weiten Weg durch die Begriffslogik vor sich hat. Erst hier wird die, mit Flach gesprochen, geltungsnoematische Struktur als Idee qualifiziert.

Epilog

Vor gut 60 Jahren hegte Kroner angesichts Entwicklungen der neueren Transzendentalphilosophie die Hoffnung auf eine Denkbewegung, die zu am Horizont lockenden Gipfeln heranführt. Die Hoffnung hat sich nur bedingt erfüllt. Manche Gipfel sind erklommen, andere, die höchsten, harren weiterhin des Aufstiegs. Gerade eine Reflexion auf die Eigenart transzendentalphilosophischer Reflexion konnte deren Formalismus kenntlich machen. Die neue Herangehensweise der vorliegenden Studie an die Problematik von „Negation und Andersheit“ hat sich also bewährt. Sie lässt sich freilich auch für die Prüfung anderer Konzeptionen der Transzendentalphilosophie fruchtbar machen und birgt insofern durchaus Forschungspotential in sich. Im Grunde variiert sie methodisch eine Einsicht Hegels: sie setzt ein „Misstrauen“ in das Misstrauen in die spekulative Erkenntnis (PG, 54). Jenes Misstrauen in die spekulative Erkenntnis setzt nämlich, wie gezeigt, „in der Tat“ einiges voraus (PG, 54). Eine der Selbstkonstitution verbundene Philosophie muss auch ihren eigenen Voraussetzungen auf den Grund gehen, wenn aus der durchaus berechtigten „Furcht vor dem Irrtum“ keine unberechtigte „Furcht vor der Wahrheit“ werden soll (PG, 54).

Literaturverzeichnis

- Aschenberg R.: *Erkenntnis der Erkenntnis. Inwiefern und in welchem Sinne ist Flachs Erkenntnislehre Transzendentalphilosophie?* In: *Geltung und Begründung. Perspektiven der Philosophie Werner Flachs*. Hg. von T. Göller, Ch. Krijnen. Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, S. 9–30.
- Aschenberg R.: *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*. Klett-Cotta, Stuttgart 1982.
- Bauch B.: *Immanuel Kant*. 3. Aufl. De Gruyter, Berlin–Leipzig 1923.
- Bauch B.: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Meiner, Leipzig 1923.
- Cohn J.: *Selbstdarstellung*. In: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hg. von R. Schmidt. 2. verb. Meiner, Leipzig 1923, S. 1–21.
- Cohn J.: *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*. Meiner, Leipzig 1923.
- Cohn J.: *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik*. Engelmann, Leipzig 1908.

- Cohn J.: *Wertwissenschaft*. Frommanns, Stuttgart 1932.
- Fabbianelli F.: *Sameness and Otherness in the Free Principle of Philosophy. Fichte's „Wissenschaftslehre“ in Comparison to Hegel's „Science of Logic“*. In: *Metaphysics of Freedom? Kant's Concept of Cosmological Freedom in Historical and Systematic Perspective* (Critical studies in German idealism). Hg. von Ch. Krijnen. BRILL, Leiden–Boston 2018, S. 157–172.
- Flach W.: *Grundzüge der Erkenntnislehre. Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.
- Flach W.: *Kritizistische oder dialektische Methode? Analyse und Bewertung*. In: *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus. Die philosophische Methode*. Hg. von D. Pätzold, Ch. Krijnen. Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, S. 9–20.
- Flach W.: *Kroner und der Weg von Kant bis Hegel. Die systematischen Voraussetzungen der Kronerschen Kantkritik*. In: „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 1958, Nr. 12, S. 554–579.
- Flach W.: *Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation*. Schwabe, München–Basel 1959.
- Flach W.: *Thematik, Methodik und Systematik der Philosophie*. In: *Geltung und Begründung. Perspektiven der Philosophie Werner Flachs*. Hg. von T. Göller, Ch. Krijnen. Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, S. 115–150.
- Flach W.: *Transzendentalphilosophie und Kritik*. In: *Tradition und Kritik*. Hg. von W. Arnold, H. Zeltner. Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart–Bad Cannstatt 1967, S. 69–83.
- Flach W.: *Zur Prinzipienlehre der Anschauung*. Bd. 1: *Das spekulative Grundproblem der Vereinzelnung*. Meiner, Hamburg 1963.
- Gottschlich M.: *Einleitung*. In: *Bruno Liebrucks' „Sprache und Bewußtsein“*. Vorlesung vom WS 1988. Hg. von M. Gottschlich. Karl Alber, Freiburg–München 2014, S. 19–186.
- Gottschlich M.: *Wenn Kant, dann Hegel. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Dialektik nach Franz Ungler*. In: „Wiener Jahrbuch für Philosophie“ 2014, Bd. 46, S. 86–106.
- Hartmann K.: *Hegels Logik*. Hg. von O. Müller. De Gruyter, Berlin 1999.
- Hartmann K.: *Die ontologische Option*. De Gruyter, Berlin 1976.
- Hartmann K.: *Zur neuesten Dialektik-Kritik*. In: „Archiv für Geschichte der Philosophie“ 1973, Nr. 55, S. 220–242.
- Hegel G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hg. von F. Nicolin, O. Pöggeler. Meiner, Hamburg 1991 (E).
- Hegel G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hg. von J. Hoffmeister. Meiner, Hamburg 1955 (R).
- Hegel G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. Hg. von W. Bonsiepen und R. Heede. In: G. W. F. Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hg. von Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Meiner, Hamburg 1968 ff. (PG).
- Hegel G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil. Hg. von G. Lasson. Meiner, Leipzig 1951 (I).

- Hegel G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Teil. Hg. von G. Lasson. Meiner, Leipzig 1951 (II).
- Iber Ch.: *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*. De Gruyter, Berlin–New York 1990.
- Kant I.: *Kants gesammelte Schriften*. Bd. 1–29. Hg. von Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften et al. De Gruyter, Berlin 1910 ff.
- Krijnen Ch.: *Freiheit als ursprüngliche Einheit der Vernunft. Hegels begriffslogische Lösung eines Kantischen Problems*. In: *Natur und Geist*. Hg. von W. Neuser, P. Stekeler-Weithofer. Königshausen & Neumann, Würzburg 2016, S. 25–52.
- Krijnen Ch.: *Freiheit und geltungsnoematische Struktur oder wie tief reicht das axiologische Grundverhältnis der Transzendentalphilosophie?* In: *Reflexion und konkrete Subjektivität. Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Wagner (1917–2000)*. Hg. von Ch. Krijnen, K. W. Zeidler. Ferstl & Perz, Wien 2017, S. 205–224.
- Krijnen Ch.: *Hegel und der Neukantianismus. Eine systemphilosophische Konfrontation*. In: *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Hg. von D. Heidemann, Ch. Krijnen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, S. 301–325.
- Krijnen Ch.: *Heterologie oder Dialektik? Rickerts Lehre vom Ursprung des Denkens im Spiegel der Hegelschen Logik*. In: „Hegel-Studien“ 2022, Nr. 56, S. 97–127.
- Krijnen Ch.: *Kants Konzeption kosmologischer Freiheit. Ein metaphysischer Rest?* In: „Revista de Estudios Kantianos“ 2017, Nr. 2, S. 179–195.
- Krijnen Ch.: *Das konstitutionstheoretische Problem der transzendentalen Ästhetik in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ und seine Aufnahme im südwestdeutschen Neukantianismus*. In: *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?* Hg. von M. Heinz, Ch. Krijnen. Königshausen und Neumann, Würzburg 2007, S. 109–134.
- Krijnen Ch.: *Kritik*. In: *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Hg. von Ch. Bermes, U. Dierse, M. Hand. Meiner, Hamburg 2015, S. 267–282.
- Krijnen Ch.: *Der „Kulturimperativ“ als Geltungsverwirklichungsforderung. Hegels Formalismusproblem im Gewand kantianisierender Kulturphilosophie*. In: *Kultur. Interdisziplinäre Zugänge*. Hg. von H. Busche et al. Springer VS, Wiesbaden 2018, S. 419–452.
- Krijnen Ch.: *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.
- Krijnen Ch.: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2008.
- Krijnen Ch.: *Spekulatives Begreifen sittlicher Freiheit*. In: *Hegels Philosophie des Geistes zwischen endlichem und absolutem Denken*. Hg. von C. Bickmann. Bautz, Nordhausen 2016, S. 101–118.
- Krijnen Ch.: *The Very Idea of Organization. Social Ontology Today: Kantian and Hegelian Reconsiderations*. BRILL, Leiden–Boston 2015.
- Krijnen Ch.: *Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen. Hegels Begriff von Sittlichkeit als Voraussetzung der Sittlichkeitskonzeption Kants*. In: *Kant und Hegel über*

- Freiheit. Mit Diskussionsbeiträgen von Martin Bunte, Jakub Kloc-Konkolowicz, Hernán Pringe, Jacco Verbugt, Kenneth R. Westphal und Manfred Wetzel.* BRILL, Leiden–Boston 2022, S. 35–136.
- Kroner R.: *Anschauen und Denken. Kritische Bemerkungen zu Rickerts hetero-thetischem Denkprinzip.* In: „Logos“ 1924/1925, Nr. 13, S. 90–127.
- Kroner R.: *Von Kant bis Hegel.* Bd. 1: *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie.* Mohr, Tübingen 1921.
- Kroner R.: *Von Kant bis Hegel.* Bd. 2: *Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes.* Mohr, Tübingen 1924.
- Kroner R.: *Zur Problematik der Hegelschen Dialektik. Bemerkungen im Anschluß an eine Schrift von Werner Flach.* „Hegel-Studien“ 1963, Nr. 2, S. 303–314.
- Lask E.: *Die Lehre vom Urteil* (1912). In: *Gesammelte Schriften.* Hg. von E. Herrigel. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1923, S. 283–463.
- Lask E.: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911). In: *Gesammelte Schriften.* Hg. von E. Herrigel. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1923, S. 1–182.
- Liebrucks B.: *Sprache und Bewußtsein.* Akad. Verl.-Ges, Frankfurt am Main 1964–1979.
- Marx W.: *Autonome Reflexion und Gliederung.* In: *Wahrheit und Geltung.* Hg. von A. Riebel, R. Hiltcher. Königshausen und Neumann, Würzburg 1996, S. 169–178.
- Marx W.: *Über das Märchen vom Ende der Philosophie. Eine Streitschrift für systematische Rationalität.* Königshausen & Neumann, Würzburg 1998.
- Quante M.: *Die Lehre vom Wesen. Erster Abschnitt. Das Wesen als Reflexion in ihm selbst.* In: *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik.* Hg. von M. Quante, N. Mooren. Meiner, Hamburg 2018, S. 275–324.
- Reflexion und konkrete Subjektivität. Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Wagner (1917–2000).* Hg. von Ch. Krijnen, K. W. Zeidler. Ferstl & Perz, Wien 2017.
- Rickert, H.: *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs.* 2. umg. Aufl. Mohr, Tübingen 1924.
- Rickert H.: *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie.* Winter, Heidelberg 1930.
- Rickert H.: *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie.* Mohr, Tübingen 1934.
- Rickert H.: *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie.* Mohr, Tübingen 1921.
- Rickert H.: *Vom Anfang der Philosophie* (1925). In: *Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie.* Hg. von A. Faust. Mohr, Tübingen 1939, S. 9–50.
- Theunissen M.: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik.* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978.
- Ungler F.: *Individuelles und Individuationsprinzip in Hegels Wissenschaft der Logik.* Hg. von M. Gottschlich, T. S. Hoffmann. Karl Alber, Freiburg–München 2017.
- Ungler F.: *Die Kategorie Widerspruch.* In: *Zur antiken und neuzeitlichen Dialektik.* Hg. von M. Höfler, M. Wladika. Lang, Frankfurt am Main 2005, S. 135–155.

- Ungler F.: *Zur antiken und neuzeitlichen Dialektik*. Hg. von M. Höfler, M. Wladika. Lang, Frankfurt am Main 2005.
- Wagner H.: *Philosophie und Reflexion*. 3. Aufl. Reinhardt, München–Basel 1980.
- Wagner H.: *Das Problem der Reihenfolge in der Lösung philosophischer Aufgaben* (1963). In: *Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen*. Hg. von K. Bärthlein, W. Flach. Königshausen & Neumann, Würzburg 1980, S. 15–21.
- Wagner H.: *Reflexion* (1973). In: *Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen*. Hg. von K. Bärthlein, W. Flach. Königshausen & Neumann, Würzburg 1980, S. 57–63.
- Wagner H.: *Über den Begriff des Idealismus und die Stufen der theoretischen Apriorität* (1952). In: *Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen*. Hg. von K. Bärthlein, W. Flach. Königshausen & Neumann, Würzburg 1980, S. 28–41.
- Wagner H.: *Die Würde des Menschen. Wesen und Normfunktion*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.
- Wetzel M.: *Psyché und materialer Lógos*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2017.
- Wiehl R.: *W. Flach: „Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation“*. In: „Philosophische Rundschau“ 1962, Nr. 10, S. 120–134.
- Windelband W.: *Die Erneuerung des Hegelianismus* (1910). In: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 5. Aufl. Mohr, Tübingen 1915, S. 273–289.
- Wladika M.: *Hegels Kantkritik*. In: *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zu Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel*. Hg. von T. S. Hoffmann, F. Ungler. Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, S. 195–215.

Christian Krijnen – habilitierter Doktor, außerordentlicher Professor für Philosophie an der Vrije Universiteit Amsterdam (Niederlande). Mitherausgeber der Reihe „Studien und Materialien zum Neukantianismus“ (Königshausen & Neumann), Herausgeber des Online-Bulletins „Neukantianismus-Forschung Aktuell“ sowie der Reihe „jena-sophia. Studien zum deutschen Idealismus und zur Frühromantik“ (Wilhelm Fink). In seinen zahlreichen Monografien und Artikeln spielen Kant, Hegel, Neukantianismus und zeitgenössische Transzendentalphilosophie eine zentrale Rolle, vgl. z. B. *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts* (2001); *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Studien zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie* (2008); *The Very Idea of Organization. Social Ontology Today: Kantian and Hegelian Reconsiderations* (2015); *Kant und Hegel über Freiheit* (2022; Mitautor W. Flach).



Andrzej J. Noras

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-4150-2766>

Die Neue Fries'sche Schule versus Neukantianismus

The New Friesian School and neo-Kantianism

Abstract: The subject of this article is the divergences between the various directions and phases of Neo-Kantianism. It is an attempt to answer the question of why there were heated polemics between the representatives of the different approaches, although in principle they thought alike. In the author's opinion, neo-Kantianism is a problem in itself and therefore it is difficult to find a uniform definition of neo-Kantianism:

Keywords: the New Friesian School, neo-Kantianism, L. Nelson

In seinem Aufsatz von 1949, de[r] dem Problem des jüngeren Neukantianismus gewidmet ist, stellt Siegfried Marck eine extrem treffende Diagnose des Sachverhalts und schreibt: „Die verschiedenen Kolonnen des Neukantianismus schlugen vereint und marschierten getrennt“, und weiter beruft er sich auf eine Redewendung von Heinrich Rickert, welche er in dem Brief an Paul Natorp verwendet hat, in dem er geschrieben hat: „Wir kritischen Idealisten meinen im Grunde alle dasselbe; deshalb müssen wir uns bis aufs Messer bekämpfen“¹. In ähnlicher Weise erfasst [das] Problem

¹ S. Marck: *Am Anfang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Höningwald und Jonas Cohn*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hg. von H.-L. Ollig. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987, S. 20.

polnische [Erf]orscherin [von] Kants Philosophie, Janina Kiersnowska-Suchorzewska, die in einem dem Neukantianismus gewidmeten Text bereits im Jahr 1937 bemerkt: „Das Erbstück nach ihm [nach Kant – AJN], das seine zahlreichen Erben erreicht hatte – war erneut fragmentiert: Jeder erhielt oder nahm tatsächlich ein Stück – und behandelt *pars pro toto*. Daher die Interpretationsdivergenz bei Neukantianern“². Dieses *pars pro toto* – Teil als Ganzes – kann als methodisches Prinzip des Neukantianismus betrachtet werden. In diesem Sinne stellt der Schöpfer der Marburger Schule, gegen die Nelson besonders kämpfte, im Vorwort zur ersten Auflage seines ersten Buches fest: „[...] ein Jeder liest ja seinen Kant“³.

In dieser Situation kann humoristisch festgestellt werden, dass alle Interpretationsprobleme mit dem Neukantianismus darin begründet sind, dass jeder seinen eigenen Kant liest, einen Teil seiner Philosophie findet, den er als Ganzes (*pars pro toto*) behandelt, und seine eigene Interpretation wie die Unabhängigkeit [...] verteidigt. Auf den ersten Blick scheint es so [zu] sein, als ob hinter einem solchen Problem, das zu einer Vielzahl von Richtungen in Rahmen des Neukantianismus führt, eine Art Willkür bestände, [...] zu bestimmen, was für Kant wichtig ist. Eine solche Antwort scheint die einfachste und gleichzeitig fehlerhafteste zu sein. Inzwischen ist die Aufgabe, [der ein] Forscher gegenüber[steht], völlig anders, weil er vor allem diagnostizieren muss, warum der analysierte Autor eine solche Vision von Kants Interpretation präsentiert. Und dazu kann man Cohens Worte [anführen], wenn er bemerkt: „Man kann kein Urteil über Kant abgeben, ohne in jeder Zeile zu verrate[n], welche Welt man im eigenen Kopfe trägt“⁴.

² „Scheda po nim, dostawszy się jego licznym spadkobiercom – została ponownie rozdrobniona: każdy otrzymał, a właściwie wziął sobie część – i traktuje *pars pro toto*. Stąd rozbieżność interpretacyjna u neokantystów“. J. Kiersnowska-Suchorzewska: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. In: „Przegląd Filozoficzny“ 1937, nr 40, S. 367.

³ H. Cohen: *Vorwort zur ersten Auflage*. In: H. Cohen: *Werke*. Bd. 1: *Kants Theorie der Erfahrung*. Teil 1.1: *Text der dritten Auflage 1918 und Einleitung von Geert Edel*. Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1987, S. XI.

⁴ Ebd.

I

Während der berühmten Davoser Disputation spricht Ernst Cassirer über Martin Heidegger wie folgt [...]: „Was versteht Heidegger unter Neukantianismus? Wer ist der Gegner, an den Heidegger sich gewandt hat? Ich meine, es gibt kaum einen Begriff, der so wenig deutlich umschrieben wäre wie der des Neukantianismus. Was schwebt Heidegger vor, wenn er anstelle der Neukantianischen Kritik seine eigene phänomenologische einsetzt? Der Neukantianismus ist der Sündenbock der neueren Philosophie“⁵. Im historischen Kontext ist es wichtig, dass die Davoser Disputation 1929 stattfand, nämlich fünf Jahre [nachdem der] zweihundertste [...] Geburtstag Immanuel Kants gefeiert wurde. Hans Wagner schreibt dem Jahr 1924 eine besondere Rolle in der Geschichte zu und bemerkt: „Das Kantjahr 1924 kann man in der Geschichte der Kantforschung und Kantdeutung als ein Epochenjahr bezeichnen“⁶. Dies ist nicht der einzige Grund, warum Wagner von einem „Epochenjahr“ spricht. Darüber hinaus verbindet Wagner das Ende des Neukantianismus mit dem Jahr 1924 wegen des Todes von Paul Natorp und Alois Riehl. Kurt Walter Zeidler bestätigt Wagners Position und stellt zusätzlich fest: „Spätestens im Kantjahr 1924 waren die Auflösungserscheinungen des Neukantianismus auch innerhalb seiner eigenen Reihen unübersehbar geworden“⁷.

Wenn Cassirer mit Heidegger in Davos über das Verständnis der Philosophie argumentiert, ist er so etwas wie ein Dinosaurier, der die uralten Tage repräsentiert, weil allgemein angenommen wird, dass der Neukantianismus im Grunde nicht mehr existiert. Das Problem ist jedoch, dass kein Beginndatum des Neukantianismus angegeben werden kann, da auch die Interpreten [mit] diesem Datum nicht einverstanden sind. Das am häufigsten erwähnte Jahr ist 1865, in dem Otto Liebmann sein Buch *Kant und die Epigonen*⁸ veröffentlicht, während der am 22. Oktober 1862 gehaltene und einige Wochen

⁵ Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. In: M. Heidegger: *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991, S. 274.

⁶ H. Wagner: *Zur Kantinterpretation der Gegenwart*. Rudolf Zocher und Heinz Heimsoeth. In: „Kant-Studien“ 1961, Nr. 53, S. 246.

⁷ K.W. Zeidler: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Höningwalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bouvier Verlag, Bonn 1995, S. 22.

⁸ O. Liebmann: *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*. Carl Schober, Stuttgart 1865.

später veröffentlichte Antrittsvortrag *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*⁹ von Eduard Zeller in Heidelberg für den Beginn des Neukantianismus von viel größerer Bedeutung zu sein scheint¹⁰. Gleichzeitig ist es unmöglich, nicht nur das Datum des Beginns und des Endes des Neukantianismus im Sinne einer eindeutigen Angabe zu bestimmen. Es darf nicht vergessen werden, dass, wenn man die Jahre 1862 oder 1865 erwähnt, das Problem von Philosophen wie Fries bestehen bleibt. Die Situation wird noch komplizierter, weil die Einteilungen innerhalb des Neukantianismus nicht nur horizontal, sondern auch vertikal sind, wenn man zum Beispiel zwischen frühem Neukantianismus, dem Neukantianismus, [dem] eigentlichen Neukantianismus und dem, was [auf] den Neukantianismus folgt, untersch[eiden will]. Rudolf Malter bringt das Problem sehr prägnant zum Ausdruck und schreibt: „Eine Erörterung des Themas stößt auf eine Ihnen bekannt[e] Schwierigkeit: welche Philosophen sind Neukantianer, welche Kantauslegungen sind typisch neukantianisch?“¹¹.

Das obige zeigt, dass der Neukantianismus ein Problem für sich ist, und daher ist es schwer, eine einheitliche Definition des Neukantianismus zu finden. In Anbetracht aller oben genannten Probleme sollte jedoch betont werden, dass die klassische Gliederung des Neukantianismus von Traugott Konstantin Oesterreich in Friedrich Ueberwegs Buch vorgestellt wurde und [es] „muss darauf hingewiesen werden, dass die von Traugott Konstantin Oesterreich (1880–1949) vorgenommene Bearbeitung des Neukantianismus, dessen Buch zum ersten Mal im Jahr 1916 erschien, 1923 geändert und 1951 in unveränderter Form veröffentlicht wurde“¹². Es gibt jedoch ein sehr ernstes Problem, das das Verständnis der Philosophie von Fries über viele Jahre bestimmt, nämlich dass sie durch das Prisma des Psychologismus definiert wird, wie Ueberweg in der ersten

⁹ E. Zeller: *Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie. Ein akademischer Vortrag*. Buchhandlung von Karl Groos, Heidelberg 1862.

¹⁰ Zu Beginn des Neukantianismus siehe A.J. Noras: *Geschichte des Neukantianismus*. Übers. von T. Kubalica. Peter Lang, Berlin 2020, S. 169–202. <https://doi.org/10.3726/b17145>.

¹¹ R. Malter: *Grundlinien neukantischer Kantinterpretation*. In: *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*. Hg. von E.W. Orth, H. Holzhey. Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, S. 45.

¹² A.J. Noras: *Geschichte des Neukantianismus*, S. 25. Siehe F. Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart*. Hg. von T.K. Oesterreich. 11. Aufl. Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin 1916, S. 363–404; ders.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hg. von T.K. Oesterreich. 12. Aufl. E.S. Mittler & Sohn, Berlin 1923, S. 416–477; ders.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hg. von T.K. Oesterreich. 13. Aufl. Benno Schwabe & Co, Basel 1951, S. 416–477.

Ausgabe feststellt: „[...] die Vernunftkritik hat Fries psychologisch zu begründen versucht“¹³. Mit anderen Worten, der Neukantianismus kann aufgrund seiner Komplexität nicht definiert werden, und was bleibt, ist seine Klassifikation. Wenn Ernst Cassirer versucht, den Neukantianismus zu charakterisieren, schreibt er: „Die einzelnen Denker, die zu dieser Bewegung gehören, unterscheiden sich in ihrer Interpretation der Kantischen Lehre sowie in den Ergebnissen, die sie aus den kantischen Prämissen ziehen. Ungeachtet der Unterschiede im Detail gibt es jedoch ein bestimmtes methodisches Prinzip, das allen gemeinsam ist. Sie alle sehen in der Philosophie nicht nur eine persönliche Überzeugung, eine individuelle Sicht der Welt, sondern sie fragen nach der Möglichkeit der Philosophie als Wissenschaft mit der Absicht, ihre Bedingungen zu formulieren“¹⁴.

Es scheint, dass die Probleme mit dem Verständnis des Neukantianismus [besonders] klar [werden], wenn es um Nelsons Polemik mit Vertretern der Marburger Schule geht. Sowohl Hermann Cohen als auch Ernst Cassirer betreiben Polemik mit Nelson, der den Neukantianismus der Schule scharf kritisiert. Es lohnt sich zu versuchen, die Frage zu beantworten, warum dies so ist, und es wird auch später genauer besprochen. Man muss jedoch Nelsons Bewertung des Neukantianismus berücksichtigen, wenn er zum Beispiel schreibt: „Aber man kann hier eigentlich nicht von einer einheitlichen Schule sprechen“¹⁵. Dies zeigt nicht nur die Probleme bei der Klassifizierung der neukantianischen Philosophie, sondern auch die Eigentümlichkeit von Nelsons Standpunkt.

¹³ F. Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*. Teil 3: *Die Neuzeit*. Verlag von E.S. Mittler & Sohn, Berlin 1866, S. 183.

¹⁴ „The individual thinkers who belong to this movement differ from each other in their interpretation of the Kantian doctrine as well as in the results which they reach from the Kantian premises. But, notwithstanding differences of detail, there is a certain methodical principle common to all of them. They all see in philosophy not merely a personal conviction, an individual view of the world, but they enquire into the possibility of philosophy as a science with the intention of formulating its conditions“. E. Cassirer: *Neo-kantianism*. In: *Encyclopedia Britannica. A New Survey of Universal Knowledge*. Vol. 16: *Mushroom to Ozonides*. Eds. J.L. Garvin, F.H. Hooper. 14th ed. Encyclopedia Britannica, LTD, Chicago–London–Toronto 1946, S. 215. Es ist jedoch zu bedenken, dass beispielsweise Lewis White Beck über „eine Gruppe von etwas ähnlichen Bewegungen“ spricht, wenn er notiert: „Neo-Kantianism is a term used to designate a group of somewhat similar movements that prevailed in Germany between 1870 and 1920 but had little in common beyond a strong reaction against irrationalism and speculative naturalism and a conviction that philosophy could be a »science« only if it returned to the method and spirit of Kant“. L.W. Beck: *Neo-Kantianism*. In: *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. P. Edwards. Vol. 5. Macmillan, London 1967, S. 468.

¹⁵ L. Nelson: *Die sogenannte neukantische Schule in der gegenwärtigen Philosophie*. In: L. Nelson: *Gesammelte Schriften in neun Bänden: Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*. Bd. 1. Meiner, Hamburg 1970 (im Weiteren als „GS I“), S. 209.

II

Grete Henry-Hermann, [die] Asistentin von Nelson, verweist auf die Quelle seiner Philosophie und schreibt: „Nelson trifft auf Fries und findet in ihm den einzigen unter den Nachfolgern Kants, der dessen kritische Methode zum Kriterium für Verständnis und Fortbildung der kritischen Philosophie genommen und zum Rüstzeug philosophischen Forschens weiter ausgebaut und angewandt hat“¹⁶. Hier sind zwei Punkte zu unterscheiden. Erstens die Tatsache, dass Nelson in Fries' Philosophie findet, wonach er sucht, und [zwar die] richtige Interpretation von Kants Philosophie. Deshalb schätzt Nelson Fries am höchsten, aber gleichzeitig kommt die Frage, ob er ihn nicht überschätzt. Zweitens ist die Frage nach Fries gleichzeitig eine Frage nach der Beurteilung der ganzen nachkantischen Philosophie. Nelson bestätigt es in den folgenden Worten: „Denn, wir bekennen es frei, auch wir leben der Zuversicht, daß die von Kant begründete und von Fries und Apelt fortgebildete Philosophie nicht von der Geschichte gerichtet und überwunden sei und daß sie niemals überwunden werden könne“¹⁷.

Die Situation ist zumindest nicht eindeutig. Nelsons Standpunkt ist sicherlich problematisch, aber er ist eine Folge des problematischen Standpunkts von Fries selbst. Es bleibt die Frage offen, ob und inwieweit diese Verteidigung gerechtfertigt ist und ob es kein Zufall ist, dass Wolfgang-Josef Grundl, der Nelson Fries' bedeutendste[n] Epigone[n] nennt¹⁸, Recht hat. Im Jahre 1904 präsentiert Nelson seine unter der Leitung von Julius Baumann (1837–1916) verfasste Doktorarbeit [unter] dem Titel *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*¹⁹. Bereits in der *Einleitung* verweist Nelson auf denjenigen, der als wichtigster Gegner von Fries gilt, nämlich Kuno Fischer. In seiner Antrittsrede vom 1. Februar 1862 betont Fischer, dass er Fries' Stellung nicht akzeptiert und schreibt: „Aber ich verkenne nicht, daß die anthropologische Auffassung der Kritik nahe liegt, und in die Entwicklung der kritischen Philosophie gehört“²⁰. 1869 veröffentlichte er jedoch einen weiteren Band

¹⁶ G. Henry-Hermann: *Vorwort*. In: GS I, XIII.

¹⁷ L. Nelson: *Vorwort zur neuen Folge der Abhandlungen der Friesschen Schule*. In: GS I, 3.

¹⁸ Siehe W.J. Grundl: *Die Psychische Anthropologie von Jakob Friedrich Fries: eine historisch-systematische Diskussion zur Philosophie des Geistes* (Dissertation). Universität Würzburg, Würzburg 2006, S. 95.

¹⁹ L. Nelson: *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*. In: GS I, 79–150.

²⁰ K. Fischer: *Die beiden kantischen Schulen in Jena. Rede zum Antritt des Prorektorats, den 1. Februar 1862*. Gotta'scher Verlag, Stuttgart 1862, S. 19–20.

seiner *Geschichte der neueren Philosophie* und schreibt: „Die psychologische Fortbildung und Erneuerung der kantischen Kritik, diese sogenannte anthropologische Kritik, findet ihre hauptsächliche Darstellung in **J. F. Fries** und den Seinigen“²¹. Darüber hinaus führt Nelson Bücher von drei Philosophen an, die das Konzept von Fries kritisieren. [Es handelt sich um] Friedrich Wilhelm Anton Freiherr von Wangenheim (1849–?), Hermann Strassosky (1866–1950) und Arno Hermann Leser (1873–1937).

Nelson bezieht sich auf Wangenheim selbst, [welcher] schreibt: „Deshalb durfte ich mich freilich nicht damit begnügen, »bloss den Kernpunkt der Fries'schen Philosophie zu treffen, weil dann das übrige mitgetroffen«, sondern musste der Fries'schen Anmassung bis in ihre letzten und äussersten Schlupfwinkel folgen, überzeugt, dass es nur auf diesem Wege zu ermöglichen sein werde, das Eingeständniss zu erzielen, dass dieselbe wirklich getroffen sei“²². Angesichts von Nelsons Bemühungen sind die Thesen der Doktorarbeit von Wangenheim interessant, [...] besonders die erste und zweite. [Die] Erste [be]sagt: „Die Kritik der reinen Vernunft kann nur metaphysisch sein; nicht aber empirisch-psychologisch“[,] und die zweite: „Die Behauptung von Fries: »Kants transscendentale Deduktion beruhe auf einer Verwechslung von Beweis und Deduktion« ist falsch“²³.

[Literaturzitate:]

„Die Neue Fries'sche Schule wurde von Leonard Nelson (1882–1927), Professor der Philosophie in Göttingen, im Jahre 1903 gegründet. Sein Interesse war auf die Philosophie von Jakob Friedrich Fries gelenkt worden durch ein Geschenk zu seiner Konfirmation: Ernst Hallier »Aesthetik der

²¹ K. Fischer: *Geschichte der neueren Philosophie*. Bd. 5: *Fichte und seine Vorgänger*. Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann, Heidelberg 1869, S. 14. Es ist zu bedenken, dass die radikalste Beurteilung der Position von Fries in der Ausgabe von Ueberweg *Grundriss der Geschichte der Philosophie von 1923* zu finden ist, in der wir lesen: „**Jakob Friedrich Fries** (1773–1843) ist ein Hauptvertreter des **Psychologismus**“. F. Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hg. von T.K. Oesterreich. 12. Aufl. E. S. Mittler & Sohn, Berlin 1923, S. 147. Siehe auch: A.J. Noras: *Geschichte des Neukantianismus*, S. 52–54.

²² F. Frhr. von Wangenheim: *Vertheidigung Kants gegen Fries*. Plötz'sche Buchdruckerei, Halle (Saale) 1876, S. 7.

²³ Ebenda, S. 80.

Natur«, Verlag Ferdinand Enke, Stuttgart 1890. In diesem Buch befinden sich Zitate sowie freie Wiedergaben von Fries'schen Darstellungen. Nelson fühlte sich durch sie angesprochen. Er erkannte bei weiterem Studium, daß *nur* Fries unter den Schülern von Kant die Vernunftkritik als »Traktat von der Methode« verstand und daher die *kritische Methode* zum Leitfaden der kritischen Philosophie machte²⁴.

„Denn erst bei Fries sieht Nelson die kritische Methode scharf herausgearbeitet und eindeutig dargestellt“²⁵.

„Die Darstellung der Geschichte der Philosophie soll uns den wissenschaftlichen Fortschritt in der Bearbeitung der philosophischen Probleme aufzeigen“²⁶.

„Wer die Geschichte der Philosophie kennt, für den kann es nicht zweifelhaft sein, daß der wirkliche große Fortschritt in der Kantischen kritischen Philosophie gerade in denjenigen Gedanken zu finden ist, die von den Nachfolgern Kants Fries als einziger aufgenommen und zur Grundlage seiner weiteren großen Entdeckungen gemacht hat, daß wir also einzig in der Fries'schen Philosophie die wahre Fortbildung der Kantischen zu finden haben, und daß alle die andern nach Kant aufgetretenen Schulen nur Rückfälle in die vorkantische Dogmatik bedeuten“²⁷.

Literaturverzeichnis

Beck L.W.: *Neo-Kantianism*. In: *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. P. Edwards. Vol. 5. Macmillan, London 1967, S. 468.

Blencke E.: *Zur Geschichte der Neuen Fries'schen Schule und der Jakob Friedrich Fries-Gesellschaft*. „Archiv für Geschichte der Philosophie“ 1978, Nr. 60/2, S. 199–208. <https://doi.org/10.1515/agph.1978.60.2.199>.

Cassirer E.: *Neo-Kantianism*. In: *Encyclopedia Britannica. A New Survey of Universal Knowledge*. Vol. 16: *Mushroom to Ozonides*. Eds. J.L. Garvin, F.H. Hooper. 14th ed. Encyclopedia Britannica, LTD, Chicago–London–Toronto 1946, S. 214–216.

²⁴ E. Blencke: *Zur Geschichte der Neuen Fries'schen Schule und der Jakob Friedrich Fries-Gesellschaft*.

²⁵ G. Henry-Hermann: *Vorwort*. In: GS I, XIV.

²⁶ L. Nelson: *Fortschritte und Rückschritte der Philosophie. Von Hume und Kant bis Hegel und Fries*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Julius Kraft. In: GS VII, 21.

²⁷ L. Nelson: *Die sogenannte neukantische Schule in der gegenwärtigen Philosophie*. In: GS I, 217.

- Cohen H.: *Vorwort zur ersten Auflage*. In: *Werke*. Bd. 1: *Kants Theorie der Erfahrung*. Teil 1.1: *Text der dritten Auflage 1918 und Einleitung von Geert Edel*. Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1987.
- Fischer K.: *Die beiden kantischen Schulen in Jena, Rede zum Antritt des Prorektorats am 1. Februar 1862*. In: *Akademische Reden*. Gotta, Stuttgart 1862, S. 77–102.
- Fischer K.: *Geschichte der neueren Philosophie*. Bd. 5: *Fichte und seine Vorgänger*. Bassermann, Heidelberg 1869.
- Grundl W.: *Die Psychische Anthropologie von Jakob Friedrich Fries – eine historisch-systematische Diskussion zur Philosophie des Geistes* (Dissertation). Universität Würzburg, Würzburg 2006.
- Heidegger M., Cassirer E.: *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*. In: M. Heidegger: *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Klostermann, Frankfurt am Main 1991, S. 274–296.
- Henry-Hermann G.: *Vorwort*. In: L. Nelson: *Gesammelte Schriften in neun Bänden: Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*. Hamburg 1970, S. XII–XVIII.
- Kiersnowska-Suchorzewska J.: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. In: „Przegląd Filozoficzny“ 1937, nr 40, S. 367–398.
- Liebmann O.: *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*. Schober, Stuttgart 1865.
- Malter R.: *Grundlinien neukantischer Kantinterpretation*. In: *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*. Hg. von E.W. Orth, H. Holzhey. Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, S. 45–68.
- Marck S.: *Am Anfang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Höningwald und Jonas Cohn*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hg. von H.-L. Ollig. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987, S. 19–43.
- Nelson L.: *Gesammelte Schriften in neun Bänden: Fortschritte und Rückschritte der Philosophie: von Hume und Kant bis Hegel und Fries*. Bd. 7 [GS VII]. Meiner, Hamburg 1977.
- Nelson L.: *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*. In: *Gesammelte Schriften in neun Bänden: Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*. Bd. 1 [GS I]. Meiner, Hamburg 1970, S. 79–150.
- Nelson L.: *Die sogenannte neukantische Schule in der gegenwärtigen Philosophie*. In: *Gesammelte Schriften in neun Bänden: Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*. Bd. 1 [GS I]. Meiner, Hamburg 1970, S. 207–217.
- Nelson L.: *Vorwort zur neuen Folge der Abhandlungen der Friesschen Schule*. In: *Gesammelte Schriften in neun Bänden: Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*. Bd. 1 [GS I]. Meiner, Hamburg 1970, S. 1–8.
- Noras A.J.: *Geschichte des Neukantianismus*. Übers. von T. Kubalica. Peter Lang, Bern 2020. <https://doi.org/10.3726/bl7145>.
- Ueberweg F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*. Teil 3: *Die Neuzeit*. Mittler & Sohn, Berlin 1866.

- Ueberweg F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hg. von T.K. Oesterreich. Bd. 4. Aufl. 11. Mittler und Sohn, Berlin 1916.
- Ueberweg F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hg. von T.K. Oesterreich. Bd. 4. Aufl. 12. Mittler & Sohn, Berlin 1923.
- Ueberweg F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hg. von T.K. Oesterreich. Bd. 4. Aufl. 13. Schwabe, Basel 1951.
- Wagner H.: *Zur Kantinterpretation der Gegenwart*. *Rudolf Zocher und Heinz Heimsoeth*. In: „Kant-Studien“ 1961, Nr. 53, S. 246–254.
- Wangenheim F. Frhr. von: *Vertheidigung Kants gegen Fries*. Plötz'sche Buchdruckerei, Halle (Saale) 1876.
- Zeidler K.W.: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Höningwalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bouvier, Bonn 1995.
- Zeller E.: *Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie. Ein akademischer Vortrag*. Karl Groos, Heidelberg 1862.

Andrzej J. Noras (1960–2020) – Professor für Philosophie; Ideenhistoriker, herausragender Kenner des Badischen und Marburger Neukantianismus sowie Experte auf dem Gebiet der Ontologie Nicolai Hartmanns. Von 2006 bis 2019 leitete er den Lehrstuhl für Geschichte der neuzeitlichen und zeitgenössischen Philosophie an der Schlesischen Universität Katowice, außerdem war er Prodekan für Wissenschaft an der Fakultät für Sozialwissenschaften (2012–2016) und Prorektor für Forschung (2016–2020). Er war aktives Mitglied mehrerer wissenschaftlicher Gesellschaften, darunter der Polnischen Phänomenologischen Gesellschaft und der Polnischen Gesellschaft für Systematische Philosophie. Autor zahlreicher wissenschaftlicher Monografien und Artikel.

Anmerkungen des wissenschaftlichen Redakteurs

Mit Zustimmung der Erben veröffentlichen wir ein unvollendetes Manuskript von Professor Andrzej J. Noras mit dem Titel *Die Neue Fries'sche Schule versus Neukantianismus*. Der Text war für die Veröffentlichung in einem Sammelband zur Philosophie der Neuen Fries'schen Schule vorgesehen.

Obwohl der Autor nur ein Fragment seiner Abhandlung verfasst hatte, beschloss die Redaktion, den Text einem breiten Publikum zur Verfügung zu stellen, weil er ein eindrucksvolles Beispiel für eine ebenso aufschlussreiche wie akribische Arbeit darstellt.

Die Publikation stützt sich auf die letzte, auf den 20. Oktober 2020 datierte Fassung des Textes, die auf dem Computer des Autors gefunden wurde. Die Ausführungen brechen in der Einführung in das Thema ab und werden durch sorgfältig ausgewählte Zitate aus der Fachliteratur ohne jeglichen Kommentar des Autors ergänzt. Die zitierten Passagen werden vollständig aufgeführt, weil wir der Meinung sind, dass die Zitierungen als eine Art Erläuterung des im Text behandelten Sachverhalts zu betrachten sind.


Der Text wurde einer wissenschaftlichen und redaktionellen Bearbeitung unterzogen. Im Zuge der Redaktionsarbeiten hinzugefügte bzw. geänderte Passagen sind entsprechend mit eckigen Klammern markiert. Die vom Autor verwendeten eckigen Klammern wurden durch runde Klammern ersetzt.

*Redaktion des Textes, Literaturverzeichnis,
Zusammenfassung, Schlüsselwörter und Anmerkungen zum Autor
von Tomasz Kubalica*



Andrzej J. Noras

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-4150-2766>

Mała ojczyzna i duża książka

A Small Homeland and a Large Book

Abstract: This text is an introduction to the philosophy of Heinrich Rickert. The introduction has three levels: biographical, bibliographical, and doxographic. The doxography involves examining Rickert's views in the context of the achievements of Neo-Kantianism, the Baden school and contemporary philosophy. Noras discusses the main issues Rickert treated in his philosophy, which was occupied with the theory of cognition, the methodology of the humanities and natural sciences and the philosophy of the history of philosophy.

Keywords: Heinrich Rickert, neo-Kantianism, Baden school, theory of cognition

I. Popularne dziś w socjologii pojęcie „mała ojczyzna” znajduje odzwierciedlenie w życiorysie jednego z największych filozofów niemieckich pierwszej połowy dwudziestego wieku, Heinricha Rickerta. Co więcej, złożoność losów jego małej ojczyzny stała się również udziałem autora prezentowanej książki*. Rickert urodził się wprawdzie w Gdańsku, ale mieszkał w Sopocie przy ulicy noszącej dziś nazwę Obrońców Westerplatte, która do roku 1896 nazywała się Willowa (Villenstrasse), w latach 1896–1945 zaś Rickertstrasse (ulica Rickerta) – tyle tylko, że nie na cześć filozofa, lecz ku czci jego ojca, Heinricha Rickerta seniora (1833–1902). Rickert senior był człowiekiem bardzo zasłużonym dla Gdańska, radnym miasta (od 1863 roku – tego samego,

* Niniejszy szkic miał być wstępem do polskiego przekładu *Przedmiotu poznania* Heinricha Rickerta. Przypisy oznaczone gwiazdką pochodzą od redaktora naukowego.

w którym urodził się Rickert junior). W roku 1866 należał do założycieli Nationalliberale Partei (Partii Narodowo-Liberalnej), od roku 1870 był członkiem Preußisches Abgeordnetenhaus (Pruskiej Izby Reprezentantów), od roku 1874 zaś członkiem parlamentu II Rzeszy (Reichstagu). W wyniku konfliktu opuścił partię w roku 1880 i został współzałożycielem Liberale Vereinigung (Stowarzyszenia Liberalnego), które w roku 1884 połączyło się z Deutsche Fortschrittspartei i utworzyło Deutsche Freisinnige Partei. Partia istniała do roku 1893, kiedy Rickert założył Freisinnige Vereinigung, w którym pozostał już do śmierci. Biografowie Heinricha Rickerta seniora podkreślają, że jego działalność polityczna koncentrowała się szczególnie <w aktywności>* na rzecz wyzwolenia kobiet oraz przeciwko antysemityzmowi. Jest to ważne dlatego, że niewiele wcześniej, bo w roku 1879, spór o antysemityzm (*Antisemitismusstreit*) wybuchł ze zdwojoną siłą – Heinrich von Treitschke (1834–1896) na łamach czasopisma „Preußische Jahrbücher” opublikował wówczas tekst *Unsere Aussichten* [Nasze perspektywy], w którym znajduje się słynne zdanie: „Die Juden sind unser Unglück”¹ („Żydzi są naszym nieszczęściem”).

Heinrich Rickert junior, współtwórca neokantowskiej szkoły badeńskiej, nie angażuje się politycznie jak jego ojciec, z miastem urodzenia związany jest raczej emocjonalnie, ponieważ zaczyna wprawdzie studiować w Berlinie, ale ostatecznie na miejsce studiów wybiera położony na drugim krańcu Niemiec Straßburg**, który w latach 1871–1918 należy do Rzeszy Niemieckiej. Po doktoracie wraca Rickert do Berlina, ale już po roku go opuszcza i udaje się do miasta położonego jeszcze dalej od rodzinnego Gdańska niż Straßburg, a mianowicie do Fryburga Bryzgowijskiego (Freiburg im Breisgau), gdzie pracuje aż do 1915 roku. W tym roku zostaje powołany do Heidelbergu jako następcą Wilhelma Windelbanda, a na jego <Rickerta> miejsce do Fryburga przychodzi Edmund Husserl. W Heidelbergu pracuje Rickert do roku 1932, w którym przechodzi na emeryturę, chociaż katedrę zachowuje jeszcze dwa lata, do semestru letniego 1934 roku. Miłość Rickerta do małej ojczyzny ujawnia się po raz ostatni po jego śmierci. Umiera w Heidelbergu, ale pochowany zostaje w oddalonym o prawie 1200 kilometrów rodzinnym Gdańsku, na cmentarzu parafii ewangelickiej apostołów Piotra i Pawła, który znajdował się przy ulicy 3 Maja. Jednakże „mała ojczyzna” nie odwzajemniła Rickertowi jego miłości. Po wojnie cmentarz, jako jeden z wielu gdańskich

* Fragmenty ujęte w nawiasy ostrokątne oraz przypisy oznaczone gwiazdkami pochodzą od redaktora naukowego publikacji.

¹ H. von Treitschke: *Unsere Aussichten*. „Preußische Jahrbücher” 1879, Bd. 44, s. 575. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów – A.J.N.

** Redakcja pozostawia taką pisownię ze względu na Autora, który nie bez pewnych racji opowiadał się za wersją wywodzącą się z etymologii germańskiej, a nie romańskiej.

cmentarzy, został zlikwidowany, a na jego miejscu utworzono dworzec autobusowy PKS.

Heinrich <John> Rickert urodził się 25 maja 1863 roku w Gdańsku² jako starszy syn Heinricha Edwina Rickerta, pochodzącego z Pucka (niem. Putzig) dziennikarza i posła do Reichstagu, któremu w roku 1895 nadano tytuł Honorowego Obywatela Miasta Gdańska. Matką <Heinricha Johna> była Anette Stoddart (1839–1889). Filozof miał młodszego brata Franza (1872–1939). W latach 1877–1884 Rickert uczęszcza do słynnego berlińskiego gimnazjum (Evangelisches Gymnasium zum Grauen Kloster), które opuszcza jeszcze przed maturą, aby w Berlinie studiować literaturę. Następnie przenosi się do Straßburga, a w roku 1886 udaje się do Zurychu, gdzie osobiście poznaje Richarda Avenariususa. Już jednak w roku 1888 doktoryzuje się Rickert u Windelbanda na podstawie pracy *Zur Lehre von der Definition*³. Dnia 5 sierpnia 1888 roku, a więc bezpośrednio po doktoracie, Rickert żeni się z rzeźbiarką Sophie Keibel (1864–1951). Małżeństwo miało czterech synów, którymi byli: rzeźbiarz Arnold (1889–1974), Heinrich (1891–1917), który poległ na froncie, a wcześniej studiował filozofię pod kierunkiem Edmunda Husserla, Alfred (o którym najmniej wiadomo) i artysta złotnik Franz (1904–1991). Po ślubie Rickert przenosi się do Berlina, ale już w grudniu 1889 roku wraca do Fryburga. Wcześniej, 10 lipca 1889 roku, rodzi się w Sopocie pierworodny syn Heinricha Arnold. Rickert habilituje się we Fryburgu w lipcu 1891 roku na podstawie pracy opublikowanej w następnym roku. Praca habilitacyjna poświęcona jest kwestii, która zajmuje Rickerta całe życie, a mianowicie zagadnieniu przedmiotu poznania i taki też nosi tytuł⁴. Niemniej jednak książka warta jest szczególnej uwagi, ponieważ „rośnie” wraz z Rickertem, stanowiąc dowód jego filozoficznej ewolucji.

II. W pierwszym rzędzie odpowiedzi wymaga pytanie, dlaczego książka *Der Gegenstand der Erkenntnis* ma taką bogatą historię, ponieważ niezbyt często zdarza się sytuacja, że różnice pomiędzy kolejnymi wydaniem są tak znaczne jak w tym wypadku. Gdyby spróbować odpowiedzieć jednym <zdaniami>, wówczas odpowiedź brzmiałaby następująco: neokantyzm to nurt filozoficzny, na temat którego napisano bardzo wiele, a jednocześnie tak <wewnętrznie> zróżnicowany, że trudno o jego jednoznaczną charakterystykę.

² Więcej na temat życiorysu Rickerta zob. <A.J. Noras: *Historia neokantyzmu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 479–483>.

³ H. Rickert: *Zur Lehre von der Definition*. Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau 1888.

⁴ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau 1892.

Skoro zatem Rickert jest neokantystą, a neokantyzm jest kierunkiem, którego nie można jednoznacznie scharakteryzować, to pozostaje problem zdefiniowania neokantyzmu Rickerta, przyjrzenia się bliżej jego filozofii.

Niejako z konieczności każda próba zrozumienia neokantyzmu wymaga odwołania się do pochodzącej z października 1883 roku *Przedmowy* autorstwa Wilhelma Windelbanda, promotora doktoratu Rickerta, do jego *Prä-ludien*, w której znajduje się poniższy akapit: „My wszyscy, którzy filozofujemy w dziewiętnastym wieku, jesteśmy uczniami Kanta. Ale nasz dzisiejszy »powrót« do niego nie powinien być tylko odnowieniem historycznie uwarunkowanej postaci, w jakiej przedstawił on ideę filozofii krytycznej. Im mocniej ujmuje się antagonizm, jaki ujawnia się między różnymi motywami jego myślenia, tym bardziej znajduje się tam środki do opracowania problemów, które stworzył on swoimi rozwiązaniami problemów. **Zrozumieć Kanta oznacza wykroczyć poza niego**”⁵. Ten często przywoływany fragment, a właściwie jego ostatnie zdanie, które stanowi poniekąd hasło wywoławcze neokantyzmu, dobrze skonfrontować z tezą, której autorem jest uczeń Rickerta, a jednocześnie myśliciel zaliczany do neoheglizmu, Richard Kroner (1884–1974), który we *Wprowadzeniu* do swego *opus vitae* zauważa: „Jeśli niegdyś Windelband powiedział: »zrozumieć Kanta oznacza wykroczyć poza niego«, to można także powiedzieć, że zrozumieć Hegla oznacza, iż poza niego absolutnie nie można już bardziej wyjść. Skoro jednak powinno być jeszcze »po Heglu«, to należałoby uczynić nowy początek”⁶.

Dwie kwestie narzucają się bardzo wyraźnie. Pierwszą jest istotna różnica między neokantyzmem a neoheglizmem, na którą należy tym bardziej zwrócić uwagę, że zwyczajowo uznaje się, iż neofilozofia oznacza wyłącznie odnowienie dawnej filozofii. Taką postawę sugeruje Kroner względem Hegla, choć wspomina o nowym początku. Tymczasem Windelband inaczej, wyraźnie wskazuje na odmienność neokantyzmu wobec doktryny Kanta. Wiąże się z tym druga kwestia, na którą szczególną uwagę zwraca Christian Krijnen: „Swojej nazwy neokantyzm nie zawdzięczał wyłącznie powrotowi do filozofii kantowskiej z zamiarem jej zdecydowanej kontynuacji. Neokantyzm musiał raczej wypełnić zadanie polemiczne: musiał wypowiedzieć się przeciwko pozytywistycznym, sejentystycznym, historycystycznym i wynikającym z filozofii

⁵ W. Windelband: *Vorwort*. W: Idem: *Prä-ludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*. Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau–Tübingen 1884, s. VI, podkr. – A.J.N.

⁶ „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. Sollte es noch ein »Nach – Hegel« geben, so mußte ein neuer Anfang gemacht werden”. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1: *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921, s. 6.

życia tendencjom epoki, pod wpływem których idealizm postkantowski stracił dominującą pozycję w życiu intelektualnym Niemiec wkrótce po śmierci Hegla”⁷.

Gdyby zatem próbować się pokusić o charakterystykę neokantyzmu, należałoby zwrócić uwagę, że jest to filozofia uwzględniająca kontekst historyczno-problemowy i jednocześnie z tego kontekstu wynikająca. Neokantysty – zwłaszcza reprezentanci dwóch najbardziej znaczących szkół, a mianowicie szkoły badeńskiej i szkoły marburskiej – podejmują problemy filozofii i problem filozofii zarazem. Gwoli sprawiedliwości dodać należy, że bardzo często neokantyzm bywa redukowany do wymienionych szkół. Filozofia nie jest nauką – to lekcja wynikająca z <przyjęcia> pozytywistycznej wizji świata, a zatem jednym z aktualnych problemów staje się dla neokantystów problem naukowego charakteru filozofii. Należący do szkoły badeńskiej Rickert wpisuje się w tradycję neokantyzmu badeńskiego, który jest aksjologicznie zorientowaną filozofią kultury. Aksjologiczny charakter tej filozofii wynika zaś z tego, że jej punktem wyjścia jest doktryna Rudolpha Hermanna Lotzego (1817–1881).

III. W jesieni życia publikuje Rickert trzy ważne teksty, stanowiące próbę syntezy i jednocześnie oceny jego własnej filozofii. Dwa z nich odwołują się wprost do tradycji Heidelbergu. Dnia 9 czerwca 1931 roku <Rickert wygłasza> wykład z okazji inauguracji nowego budynku Uniwersytetu w Heidelbergu zatytułowany *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*⁸. W tym samym roku na łamach „Archiv für Geschichte der Philosophie” publikuje tekst *Geschichte und System der Philosophie*⁹, o którym wspomina w uwadze wstępnej do wykładu z tego samego roku i pisze: „Dokładniejsze logiczne ugruntowanie mojego poglądu na stosunek do »historii i systemu filozofii« przedstawiłem, całkowicie niezależnie od pytania o tradycję Heidelbergu, niedawno w większej rozprawie”¹⁰. Wreszcie w roku 1934 publikuje w zbiorze redagowanym przez Hermanna Schwarza tekst *Systematyczna autoprezentacja (Systematische Selbstdarstellung)*, który

⁷ Ch. Krijnen: *Hegel und der Neukantianismus. Eine systemphilosophische Konfrontation*. W: *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. D.H. Heidemann, Ch. Krijnen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, s. 240.

⁸ H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1931.

⁹ H. Rickert: *Geschichte und System der Philosophie*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1931, Bd. 40, s. 7–46, 403–448.

¹⁰ H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie...*, s. 3–4.

<wówczas> opatrzony jest tytułem *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*¹¹ i pod takim tytułem ukazuje się jako osobny druk.

Przywołując tradycję Heidelbergu, odwołuje się Rickert przede wszystkim do Hegla oraz jego uczniów, którymi są Eduard Zeller i Kuno Fischer. Hegel jest filozofem, który „dopiero stworzył to, co dzisiaj nazywa się nauką **historią** filozofii”¹². Rickert wskazuje jednocześnie na dwie kwestie. Pierwsza to uwaga Zellera dotycząca zadań historii filozofii. Słynny historyk filozofii greckiej, a jednocześnie myśliciel, którego wykład inauguracyjny w Heidelbergu uznawany jest za inicjujący neokantyzm, pisze: „Historia filozofii, jak każda historia, ma dwojakie zadanie. Powinna ona **zreferować** to, co się wydarzyło, i powinna to **wyjaśnić**, dociekając jego przyczyn, a dzięki ich poznaniu to, co jednostkowe, ukazać w bardziej rozległym kontekście”¹³. Rickert przywołuje ten fragment tekstu Zellera na początku *Geschichte und System der Philosophie* przekonany, że w ten sposób <pokazuje, jak> tradycja Heidelbergu spina się z tradycją czasopisma, w którym <Rickert> publikuje swoje rozważania, i to z dwóch powodów. Artykuł Zellera otwiera czasopismo¹⁴, a to jest dla Rickerta dowodem ważności elementu historycznego w tym, co filozof nazywa tradycją Heidelbergu, natomiast drugim powodem są badania systematyczne. Stąd tytuł artykułu pomieszczonego w „Archiv für Geschichte der Philosophie” jest symptomatyczny: *Geschichte und System der Philosophie* – historia i system filozofii. To tak, jakby nazwać dwa filary, na których stoi filozofia. Jeden z nich stanowi historia filozofii, natomiast drugi badania systematyczne, systemowe (Rickert nie rozróżnia, <w przeciwieństwie do> Nicolaia Hartmanna, filozofii systematycznej i systemowej) bądź problemowe.

Pytanie filozofii, którą Rickert określa między innymi jako „naukę poszukującą ponadczasowej prawdy o całości świata”¹⁵, jest pytaniem o stosunek filozofii do własnej historii. Z tego powodu Rickert pisze: „Istota tradycji Heidelbergu polega zatem na tym, że jej reprezentanci w pracy filozoficznej nigdy nie tracą kontaktu z przeszłością i że także systematycy pośród nich

¹¹ H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus (Systematische Selbstdarstellung)*. W: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*. Hrsg. H. Schwarz. Bd. 2. Junker & Dünnhaupt Verlag, Berlin 1934, s. 237–301 oraz H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*. Junker & Dünnhaupt Verlag, Berlin 1934 <w kolejnych przypisach do tej publikacji podano podwójną numerację stron, najprawdopodobniej numery w nawiasach okrągłych odsyłają do stron nadbitki>.

¹² Ibidem, s. 239 (7).

¹³ E. Zeller: *Historia filozofii, jej cele i drogi*. Z jęz. niem. przeł. A.J. Noras. „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2011, T. 23, s. 304.

¹⁴ E. Zeller: *Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” [Berlin] [Hrsg. L. Stein] 1888, Bd. 1, s. 1–10.

¹⁵ H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie...*, s. 3.

wykorzystują historię filozofii do tego, aby swojemu myśleniu nadać naukową moc i zarazem filozoficzną uniwersalność¹⁶. W tym kontekście niezwykle interesująca może się wydawać uwaga dotycząca Karla Jaspersa, myśliciela również związanego z Heidelbergiem, chociaż Rickert z pewnością nie zaliczyłby myśli Jaspersa do „tradycji Heidelbergu”. Jaspers bowiem, zdaniem Rickerta, nie uprawia filozofii naukowej, lecz światopoglądową. Tymczasem Jaspers pisze: „Nauki zajmują się tym, co ważne beczasowo, lecz same działają w rzeczywistości historycznej”, a nieco dalej dodaje: „Poznanie filozoficzne w ogóle ujmuje samo siebie tylko w swej historii”¹⁷. Widać więc wyraźnie, że pomimo zasadniczych różnic w rozumieniu filozofii przez Rickerta i Jaspersa to, co pierwszy z nich nazywa „tradycją Heidelbergu”, nie jest również obce drugiemu.

Kontynuatorem „tradycji Heidelbergu”, podkreśla jednak Rickert, jest jego poprzednik na katedrze, Wilhelm Windelband, o którym pisze: „Jego główne dzieło ukształtowało połączenie między systematyką a historią jeszcze ściślej niż u jego poprzedników”¹⁸. Rickert odwołuje się tu oczywiście do słynnego podręcznika historii filozofii Windelbanda. Podręcznik po raz pierwszy ukazał się w roku 1892¹⁹, potem w roku 1900, natomiast dopiero od wydania trzeciego z roku 1903 znany jest jako *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*²⁰. Windelband ukazuje ścisły związek istniejący pomiędzy dwoma wskazanymi przez Rickerta filarami, a mianowicie w swej koncepcji historii filozofii (w *Przedmowie* do swojej *Historii filozofii*) zauważa: „Szczególny nacisk położyłem [...] na rozwój tego, co w filozoficznym rozważaniu jest najważniejsze: **historię problemów i pojęć**”²¹. Rickert mówiąc o „tradycji Heidelbergu”, ma pełną świadomość odmienności filozofii od innych nauk. Z jednej strony podkreśla naukowy charakter rozważań historycznych, kiedy pisze: „»Historią« nie jest już sama przeszłość, lecz dopiero **wiedza** o przeszłości jako przeszłości”²². Z drugiej natomiast wypukła złożoność tej relacji i zauważa: „Stosunek między przedstawieniem przeszłości i systematyki określonej dla terażniejszości oraz przyszłości kształtuje się oczywiście w filozofii zasadniczo odmiennie niż w pozostałych

¹⁶ Ibidem, s. 8.

¹⁷ K. Jaspers: *Filozofia*. T. 1: *Filozoficzna orientacja w świecie*. Przekł. M. Żelazny. Red. nauk. M. Żelazny, R. Specht. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2019, s. 331.

¹⁸ H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus...*, s. 239 (7).

¹⁹ Zob. W. Windelband: *Geschichte der Philosophie*. Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau 1892.

²⁰ W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 3. durchges. Aufl. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen–Leipzig 1903.

²¹ W. Windelband: *Geschichte der Philosophie...*, s. V.

²² H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie...*, s. 13.

gałęziach naukowego życia”²³. Rickert jest przekonany, że owe dwa filary stanowiące o sile „tradycji Heidelbergu” są z sobą do tego stopnia związane, że nie można się wyzbyć historii w rozważaniach filozoficznych. Co więcej, podkreśla jej niezbędność dla badań systematycznych, kiedy <odnotowuje>: „Tylko przez historię możemy się pozbyć historii”²⁴.

To, że Rickert jest neokantystą, ukazuje się wówczas, kiedy próbuje ocenić filozofię Kanta i swoje stanowisko określa jako „krytykę krytycyzmu”²⁵. Okazuje się bowiem, co niestety nie może być przedmiotem poniższych rozważań, że filozofia neokantowska bardziej zbliża się do Fichtego niż do Kanta. Jest to o tyle zasadne, że wiąże się między innymi z krytyką podmiotu w ujęciu Kanta. „Krytyka krytycyzmu – pisze Manfred Brelage – w pierwszych dziesięcioleciach naszego stulecia dokonała się w znacznym stopniu w formie krytyki krytycyzmu i krytycyzmu teorii poznawczego podmiotu”²⁶. Wyrazem tego jest przekonanie, że należy poszukać „krytycznej zasady” (*das kritische Prinzip*)²⁷, która umożliwi poznanie świata. Rickert, jak przystało na reprezentanta szkoły badeńskiej, która odwołuje się do aksjologii Lotzego, musi rozstrzygnąć jeszcze inną kwestię. Z jednej strony pisze: „W gruncie rzeczy **wszelka** filozofia, która chce być nauką, jest teoretyczna i tylko w takim stopniu, w jakim da się oddzielić część teoretyczną od części praktycznej, ta druga zawiera teorię człowieka praktycznego”²⁸. Natomiast z drugiej podkreśla: „Kant mówił o »prymacie rozumu praktycznego«”²⁹. Problem prymatu rozumu praktycznego, ważności jednej krytyki względem drugiej – w wypadku Rickerta *Krytyki praktycznego rozumu* względem *Krytyki czystego rozumu* – jest fundamentalnym problemem neokantyzmu. Rickert podkreślając prymat rozumu praktycznego, krytykuje jednocześnie stanowisko marburczyków, jakoby „krytyka miała na celu »teorię doświadczenia«”³⁰. Przy okazji warto podkreślić, że Rickerta krytyka stanowiska szkoły marburskiej, odwołującej się do teorii doświadczenia, nie jest wolna od złośliwości, kiedy w następnym zdaniu filozof zauważa: „W to nie może wierzyć nikt, kto także tylko bezstronnie i bez założeń przeczytał przedmowy do *Krytyki czystego rozumu*”³¹. Rickert jest przekonany, że teoria doświadczenia, którą marburczycy postawili

²³ H. Rickert: *Geschichte und System der Philosophie...*, s. 8.

²⁴ H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie...*, s. 19.

²⁵ H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus...*, s. 241 (9).

²⁶ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1965, s. 94.

²⁷ H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus...*, s. 242 (10).

²⁸ Ibidem, s. 243 (11).

²⁹ Ibidem, s. 243 (11).

³⁰ Ibidem, s. 245 (13).

³¹ Ibidem, s. 245–246 (13–14).

w centrum systemu Kanta, jest tylko krytycznym środkiem prowadzącym do uchwycenia właściwego celu. Ujawnia się tu charakterystyczna dla neokantyzmu odmienność poglądów, która prowadzi do ostrej walki. Najlepiej oddaje to Siegfried Marck, który zauważa: „Różnorodne kolumny neokantyzmu uderzały wspólnie i maszerowały oddzielnie. Często były wśród nich jakieś rywalizacje i spory szkół. Pewnego razu podczas fryburskiego seminarium H. Rickert zacytował zwrot, którego użył w liście do P. Natorpa: »My, krytyczni idealisci, w gruncie rzeczy wszyscy myślimy tak samo; **dlatego** musimy się zwalczać na noże«³².

„Zakładamy, że świat jako całość jest w rzeczywistości jedną całością, tzn. że wszystkie części jednego świata są połączone z sobą jak człony organizmu i pod tym względem tworzą »jedność«³³. To założenie, które jest raczej bliższe Fichtemu niż Kantowi, wyznacza metodę Rickerta, którą określa on mianem „heterologicznej zasady myślenia” (*das heterologische Denkprinzip*). Problem ten jako pierwszy podejmuje doktor <wypromowany przez> Rickerta, pochodzący z Wrocławia Richard Kroner, który w roku 1924 publikuje polemiczny tekst na łamach czasopisma „Logos”³⁴. Następnie pisze o tym inny uczeń Rickerta, August Faust (1895–1945), od 1 stycznia 1937 roku profesor we Wrocławiu, zagorzały nazista, który 7 maja 1945 roku popełnia samobójstwo po zdobyciu miasta przez Armię Czerwoną. Między wymienionymi pozycjami istnieje zasadnicza różnica. Podczas gdy Faust zasadniczo prezentuje poglądy Rickerta, Kroner podejmuje z nim polemikę, która jest tak radykalna, że Werner Flach pisze wprost o „kontrowersji Rickert – Kroner”³⁵.

Określenie „heterologicznej zasady myślenia” dokonuje się w tekście *Das Eine, die Einheit und die Eins*, który ukazał się dwa razy. Najpierw w roku 1911 w czasopiśmie „Logos”³⁶, a następnie w roku 1924 jako odrębny druk³⁷. Rickert pisze tak: „Jeśli ktoś przez logikę rozumie naukę o myśleniu,

³² S. Marck: *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Höningwald und Jonas Cohn*. W: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. H.L. Ollig Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987, s. 20.

³³ H. Rickert: *Geschichte und System der Philosophie...*, s. 25.

³⁴ R. Kroner: *Anschauen und Denken. Kritische Bemerkungen zu Rickerts heterothetischem Denkprinzip*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1924–1925, Bd. 13, s. 90–127.

³⁵ W. Flach: *Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation*. Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1959, s. 9.

³⁶ H. Rickert: *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1911–1912, Bd. 2, s. 26–78.

³⁷ H. Rickert: *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*. 2. umgearb. Aufl. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1924.

a przez myślenie aktywność podmiotu, to będzie nazywać czysto logicznym to, co należy rozpatrywać wyłącznie na rzecz podmiotu myślącego, a więc <co> musi być wolne od wszelkich składników, które przystępują do podmiotu z zewnątrz, jak obce jego myśleniu”³⁸. Jednocześnie podkreśla, że w poznaniu ujawnia się treść, która jest czymś alogicznym względem formy. Innymi słowy, logiczna forma wymaga alogicznej treści. Rickert mówi wprost o istniejącym związku formy z treścią, który określa jako współzależność pojęć. Wyraża się ona w tym, że kiedy myśli się jedno, to myśli się to jako odróżnione od drugiego i dlatego „tożsamość wymaga odmienności lub **inności**”³⁹. Oczywiście pojawia się tu problem odniesienia do Hegla, co bardzo wyraźnie Flach akcentuje już w tytule swojej rozprawy i dlatego Rickert w wydaniu drugim dodaje: „**Inność poprzedza logicznie negację**”⁴⁰. Rickert wyciąga z tego wnioski, że logika nie może pozostać tylko przy tautologii i z konieczności musi się odwołać do heterologii.

Konieczność odwołania się do heterologii wynika z faktu, że przedmiotem poznania jest całość świata i całość ta wymaga zasady. Już Hegel zastosował w swej filozofii zasadę konstruktywnego myślenia, która nosi tam nazwę metody dialektycznej. W tym miejscu zresztą pojawia się problem znaczenia doktryny Hegla dla neokantyzmu, co więcej, jest to nie tylko problem wpływu doktryny Hegla na neokantyzm, ale również <wpływu> Fichtego <na neokantyzm>. Eduard von Hartmann w roku 1877 stawia następującą diagnozę: „Jeśli rzecz sama w sobie (albo nie-Ja) zostaje zdyskredytowana do czystego przedstawienia (to znaczy do produktu Ja), to takiej teorii poznania nie można już więcej nazywać neokantyzmem, lecz trzeba ją nazywać neofichteanizmem”⁴¹. Sygnalizuje to jedynie problem, który nie może tu być podjęty, ale który trzeba mieć na względzie wówczas, kiedy analizuje się doktrynę neokantystów. Werner Flach jest jednak przekonany, że gdyby istniała pokusa postawienia znaku równości pomiędzy postępowaniami metodycznymi Hegla i Rickerta, wówczas trzeba by pamiętać, że istnieją między nimi dwie istotne różnice, które wykluczają taką sytuację, a mianowicie po pierwsze, pojawienie się momentu alogicznego w przedmiocie myślenia oraz, po drugie, zmieniona rola negacji w koncepcji Rickerta⁴².

³⁸ H. Rickert: *Das Eine, die Einheit und die Eins...* [1911–1912], s. 30.

³⁹ „So fordert die Identität die Verschiedenheit oder Andersheit”. Ibidem, s. 35.

⁴⁰ H. Rickert: *Das Eine, die Einheit und die Eins...* [1924], s. 20. Por. H. Rickert: *System der Philosophie*. Bd. 1: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921, s. 58.

⁴¹ E. von Hartmann: *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Carl Duncker's Verlag (C. Heymons), Berlin 1877, s. 21–22.

⁴² Zob. W. Flach: *Negation und Andersheit...*, s. 13.

Flach jest przekonany, że zwłaszcza w odniesieniu do drugiego punktu ujawnia się <między filozofami> wyraźna różnica. Dwoistość tkwiącą w myśleniu Hegel ujmował jako antytetykę, gdzie „antyteza pozostaje w wyraźnym przeciwieństwie do tezy, jest więc negacją tej ostatniej”⁴³. W koncepcji Rickerta następuje jednak bardzo wyraźna zmiana stanowiska, którą Flach charakteryzuje następująco: „W miejsce antytetyki Hegla występuje u Rickerta heterotetyczna zasada myślenia: wraz z jednym zostaje jednocześnie ustanowione inne. Relacja między tymi dwoma momentami nie jest relacją wzajemnego wykluczania się, lecz relacją uzupełniającego się powiązania w całość w syntezie”⁴⁴. Oznacza to więc, że Rickert rezygnuje z określania rzeczywistości <za pomocą odwołania> do przeciwieństwa; przywołuje heteronomię, będącą jego zdaniem bardziej adekwatnym opisem rzeczywistości⁴⁵. W swej ostatniej książce tłumaczy to Rickert następująco: „jeśli część **nie** jest **jednym**, wówczas **musi** ona być **innym**, a jedno i inne razem stanowią koniecznie całość”⁴⁶.

Heterologia jest, zdaniem Rickerta, konieczna przy określeniu dowolnego przedmiotu, kiedy <to> należy myśleć logicznie. Wiąże się to z przekonaniem, że „tożsamość i inność koniecznie tworzą całość”⁴⁷, przy czym milczącym założeniem jest konieczność przewyciężenia dialektyki. To postawa antydialektyczna, która jest jednak odmienna od dialektycznej obojętności⁴⁸. Rickert podkreśla konieczność istnienia innego i pisze: „Istota myślenia »heterotetycznego« nie musi być dokładniej omawiana w jego ogólności. Wystarczy, że zwięźle zwrócimy uwagę na to, że niektóre pojęcia tracą jakikolwiek sens, jeśli nie są myślane razem z innymi pojęciami. Jedno domaga się innego jako koniecznego uzupełnienia i dopiero całość składająca się z nich dwóch jest istotnie możliwa do pomyślenia”⁴⁹. W związku z tym Siegfried Marck próbuje wyjaśnić sens heterologii: „Jednakże heterologia oznacza – poza specjalną wymagającą docenienia zawartością tej myśli w budowie epistemologii – roszczenie wolnego od sprzeczności połączenia »jednego« i »innego« elementu w myśleniu pojęciowym, niesprzecznej i nieantynomicznej

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Zob. np. H. Rickert: *System der Philosophie...*, s. 310.

⁴⁶ „[...] wenn ein Teil **nicht** das **Eine** ist, dann **muß** er das **Andere** sein, sind das **Eine** **und** das **Andere** zusammen notwendig das **Ganze**”. H. Rickert: *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie – Ontologie – Anthropologie*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1934, s. 41.

⁴⁷ H. Rickert: *Das Eine, die Einheit und die Eins...* [1924], s. 19.

⁴⁸ Zob. S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Erster Halbband. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1929, s. 1.

⁴⁹ H. Rickert: *Vom Anfang der Philosophie*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1925, Bd. 14, s. 135.

relacji tworzących całość obydwu członów syntezy myślowej⁵⁰. Mimo to rola heterologii w koncepcji Rickerta nie jest jednoznaczna, na co zwraca szczególną uwagę Christian Krijnen, który podkreśla, że już za życia Rickerta dyskusja o <stosunku> heterologii do dialektyki Hegla była przedmiotem analiz Richarda Kronera i Siegfrieda Marcka, a w latach pięćdziesiątych do dyskusji tej włączył się Werner Flach⁵¹.

IV. Heterologia stanowi bezsprzecznie próbę wyjścia poza filozofię Hegla, ale musi się pojawić pytanie: czy udaną próbę? Szczególnie że istnieją co do tego poważne wątpliwości. August Faust podkreśla, że rozprawa doktorska Rickerta *Zur Lehre von der Definition* „zawiera już wszystkie istotne załączki, z których się później rozwinął system filozoficzny Rickerta”⁵². Z tego powodu Heinrich Levy zwraca uwagę, że dążenie <Rickerta> do systemu ukazuje „zaskakujące podobieństwa do Hegla, które nie znajdowały się u Windelbanda”⁵³. Inaczej Siegfried Marck, który konstatuje, że Rickert próbuje przezwyciężyć dialektykę Hegla za pomocą heterologii, i pisze: „Zasada heterologiczna Rickerta zachowuje swoje własne, bardziej ścisłe znaczenie jako podstawowa zasada logiki transcendentальной: w niej zostaje sformułowana elementarna struktura myślenia przedmiotowego”⁵⁴. August Faust dodaje natomiast, że Rickertowi chodzi nie tylko o zdystansowanie się od Hegla i heglistów, lecz także od fenomenologii. Faust stwierdza: „Neoheglizm i współczesna fenomenologia stanowią więc jakby dwie skrajności, pomiędzy którymi stoi pośrodku Rickert i przeciwko którym musi prowadzić wojnę na dwa fronty”⁵⁵. Oczywiście ważniejszą rolę odgrywa tu heglizm, co również wiąże się z dominacją (neo)heglizmu w tamtym czasie. Faust podkreśla, że heglisci nie poznali „wzajemnego odniesienia

⁵⁰ S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart...*, s. 1–2.

⁵¹ Zob. Ch. Krijnen: *Fehlt die konkrete Subjektivität im Neukantianismus? Zur systematischen Bedeutung von Rickerts. Zwei Wege der Erkenntnistheorie*. „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 2001, Bd. 55, H. 3, s. 422. Autor podejmuje ponadto problem w: Ch. Krijnen: *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, s. 227–297, oraz Idem: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartphilosophie*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, s. 117–173.

⁵² A. Faust: *Heinrich Rickert. Zum 70. Geburtstag am 25. Mai 1933*. „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 1933, Bd. 11, s. 333.

⁵³ H. Levy: *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. PAN-Verlag Rolf Heise, Charlottenburg 1927, s. 65.

⁵⁴ S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart...*, s. 5.

⁵⁵ A. Faust: *Heinrich Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1927, s. 13.

i wzajemnego uzupełniania się »jednego« i »innego«⁵⁶. Innymi słowy, heglizmowi brakuje heterologii, dzięki której można uchwycić różnorodność.

V. Filozofia Rickerta wpisuje się z pewnością w próby uzasadnienia jej naukowego charakteru, obok podejmowanych przez Wilhelma Diltheya, Hermanna Cohena, Paula Natorpa, Edmunda Husserla i innych. Guy Oakes, amerykański socjolog i filozof, problem relacji między Maxa Webera i Rickerta koncepcjami kultury ujmuje z perspektywy Webera, którego Rickert krytykuje. Stąd Rickert spotyka się z krytyką, której autorem jest Oakes. Niemniej jednak wskazuje on pięć istotnych elementów filozofii Rickerta: „(I) immanentne świadomości ujęcie realności; (II) krytyka epistemologicznego realizmu; (III) metodologia, która wyklucza teleologiczne tworzenie pojęć; (IV) określenie granic przyrodniczego tworzenia pojęć; (V) kryterium odgraniczenia, które pozwala rozdzielić nauki przyrodnicze od nauk o kulturze”⁵⁷. Kluczowe jest tu jednak to, co podkreśla Lutz Herrschaft – że w dzisiejszych czasach odwołanie się do filozofii Rickerta dokonuje się wyłącznie w kontekście dyskusji o metodzie nauk społecznych i humanistycznych⁵⁸. Warto jednak zwrócić uwagę, że w zaprezentowanym przez Oakesa programie filozofii Rickerta brakuje przynajmniej dwóch ważnych elementów, a mianowicie przewijającej się tu od początku heterologii oraz teorii wartości.

Toczone w ramach neokantyzmu spór o filozofię Kanta jest między innymi sporem o to, które dzieło królewieckiego myśliciela należy uznać za fundamentalne dla zrozumienia jego filozofii. Pomijając mniej ważne kierunki neokantyzmu, podkreślić trzeba, że szkoła marburska koncentruje się na problemie teorii wiedzy, ponieważ uznaje interpretowaną teoriopoznawczo *Krytykę czystego rozumu* za centralne dzieło Kanta, podczas gdy szkoła badeńska wskazuje na *Krytykę praktycznego rozumu* <jako najważniejsze jego dzieło> i mówi o prymacie rozumu praktycznego. Badeńczycy głoszą prymat rozumu praktycznego, aczkolwiek Lutz Herrschaft jest przekonany, że dla Lotzego, do którego się odwołują, „nie istnieje »prymat rozumu praktycznego« w logice”⁵⁹. Emil Lask podejmuje problem w niezwykle ważnym dla reprezentantów szkoły badeńskiej tekście, który pierwotnie został opublikowany w roku 1909, chociaż ogłoszony już rok wcześniej

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ G. Oakes: *Die Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1982*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, s. 59.

⁵⁸ Zob. L. Herrschaft: *Theoretische Geltung. Zur Geschichte eines philosophischen Paradigmas*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1995, s. 60.

⁵⁹ Ibidem, s. 38.

podczas III Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego w Heidelbergu⁶⁰. Już w pierwszym zdaniu czytamy: „Przez naukę o prymacie rozumu praktycznego rozumiemy każdy pogląd, który pojęciu świadomej obowiązku woli przyznaje centralne miejsce również w filozofii teoretycznej, pogląd przyznający dominującą rolę praktycznemu momentowi wartościowania w nauce o sędzie”⁶¹. W świetle wartości ukazuje się fundamentalna różnica między dwiema odmianami neokantyzmu, ponieważ marburczycy ujmują filozofię Kanta w świetle teorii doświadczenia, natomiast badeńscy w centrum swoich rozważań sytuują ważność (*Geltung*).

Problem ważności pochodzi od Lotzego, autora formuły, która brzmi: „byt jest, a wartości obowiązują”⁶². Lotze, promotor doktoratu Wilhelma Windelbanda, wpłynął na jego wizję filozofii, a ten z kolei określa doktrynę neokantyzmu badeńskiego jako jego twórca, a mianowicie nadając filozofii charakter aksjologiczny. Z tego powodu w wygłoszonym w roku 1882 wykładzie Windelbanda czytamy: „przez filozofię w sensie systematycznym (nie w historycznym) nie rozumiem nic innego, jak **krytyczną naukę o powszechnie ważnych wartościach**. Nauka o **powszechnie ważnych wartościach**: to określa przedmioty; nauka **krytyczna**: to określa metodę filozofii”⁶³. Prawda zostaje ujęta jako wartość, a Rickert niewątpliwie nawiązuje do Windelbanda i nadaje pojęciu wartości prawdy bardziej dojrzałą formę⁶⁴. Potwierdza tym samym prymat rozumu praktycznego.

VI. Książka *Przedmiot poznania* miała sześć wydań za życia Rickerta, które różnią się między sobą do tego stopnia, że można w zasadzie przyjąć, iż jest to pięć różnych książek. Pięć, a nie sześć z tego powodu, że <...> wydanie 4–5 było jednym wydaniem. Książki różnią się objętością, aczkolwiek między pierwszym a drugim wydaniem różnica dotyczy również podtytułu, który zmienia się w wydaniu drugim i pozostaje takim już do końca. W wydaniu pierwszym podtytuł brzmi: *Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz* [Przyczynek do problemu filozoficznej

⁶⁰ E. Lask: *Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego” w logice?* Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, s. 153–159.

⁶¹ Ibidem, s. 153.

⁶² Zob. szerzej: A.J. Noras: *Historia neokantyzmu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 97–98. Na temat rozumienia filozofii i poznania w ramach szkoły badeńskiej zob. przede wszystkim: T. Kubalica: *Wahrheit, Geltung und Wert. Die Wahrheitstheorie der badischen Schule des Neukantianismus*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2011.

⁶³ W. Windelband: *Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)*. W: Idem: *Präludien...*, s. 28.

⁶⁴ Zob. T. Kubalica: *Wahrheit, Geltung und Wert...*, s. 21.

transcendencji], natomiast od wydania drugiego, które ukazuje się w roku 1904: *Einführung in die Transzendentalphilosophie* [Wprowadzenie do filozofii transcendentalnej]⁶⁵. Pomijając zawartość merytoryczną, która poniżej będzie przedmiotem analiz, warto podkreślić zewnętrzne różnice w ujęciu problemu, wyrażające się objętością pracy. W pierwszym wydaniu książka liczyła 91 stron, w wydaniu drugim już 244 strony, natomiast w wydaniu trzecim, które ukazało się w roku 1915, roku tragicznej śmierci innego wybitnego reprezentanta szkoły badeńskiej i przyjaciela Rickerta, pochodzącego z Wadowic Emila Laska, objętość książki wzrosła do 456 stron⁶⁶. W wydaniu szóstym z roku 1928, które jest zarazem ostatnim wydaniem opublikowanym za życia Heinricha Rickerta, dzieło liczy 460 stron⁶⁷. W związku z tym zasadne jest zapytać: skąd biorą się takie różnice, z czego wynika fenomen filozofii i teorii poznania Rickerta? Dodać jednak należy, że kwestia ewolucji myślenia Rickerta jest przedmiotem bardzo szczegółowych badań, natomiast dzisiejszego czytelnika interesuje tylko ostatnie, szóste wydanie książki – i właśnie ono jest podstawą przekładu.

Charakter filozofii Rickerta, złożoność podejmowanej w jej ramach problematyki powoduje, że należy on do tych myślicieli, którzy z pewnością nie uprawiają filozofii cieszącej się dużą popularnością i zainteresowaniem. Mało kto jednak zdaje sobie sprawę z tego, że Rickert to filozof, który z jednej strony jest zdecydowanym przeciwnikiem filozofii życia i wszelkich antropologicznie zorientowanych kierunków filozofii, z drugiej zaś nikomu innemu, tylko właśnie jemu Martin Heidegger dedykuje swoją rozprawę habilitacyjną. Już ten drobny fakt świadczy o pozycji, jaką w czasie swojej naukowej aktywności posiada Rickert. Z pewnością nie doczekałby się uznania ze strony Heideggera, gdyby nie był znaczącą postacią ówczesnej sceny filozoficznej. Mimo to warto mieć na uwadze również fakt, że Rickert krytykując filozofię życia, krytykuje personalnie Karla Jaspersa, który w roku 1921 objął drugą katedrę filozofii w Heidelbergu i był tam narażony na krytykę ze strony Rickerta. Krytyczny stosunek Rickerta do Jaspersa jest związany dwiema kwestiami. Bardzo wyraźnie różni filozofów podejście do Maxa Webera, którego Rickert nie uważał za filozofa, natomiast Jaspers przeciwnie, akcentował filozoficzny charakter jego prac. Różni ich również postrzeganie życia, które – zdaniem Rickerta – nie może być przedmiotem naukowej filozofii. Rickert pisze tak: „W swojej *Psychologie der Weltanschauungen* Jaspers

⁶⁵ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 2. verb. und erw. Aufl. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen–Leipzig 1904.

⁶⁶ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 3. völlig umg. und erw. Aufl. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1915.

⁶⁷ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. verb. Aufl. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1928.

odrzuca jakikolwiek sztywny system i uważa, że właśnie z tego powodu służy nauce czysto kontemplacyjnej⁶⁸.

Kluczem do zrozumienia wysiłków podejmowanych przez Rickerta jest rozumienie poznania. W swej *Autoprezentacji* Rickert pisze: „kto chce naukowo ująć całość świata, musi sobie **najpierw** zdać sprawę z tego, na czym w ogóle polega naukowe poznawanie. Tylko w ten sposób filozofia może iść »pewnym krokiem badania naukowego«⁶⁹. Zarazem kwestia jest bardzo skomplikowana, ponieważ skomplikowany i złożony jest w rozumieniu Rickerta przedmiot poznania. Analiza przedmiotu poznania pokazuje, że nie chodzi tu o pytanie Kanta, lecz o pytanie inne, które Rickert tłumaczy tak: „W naszym związku chodzi przede wszystkim o pytanie teoriopoznawcze: jak poznajemy wszechświat jako **całość**?”⁷⁰. Do tego dochodzi sygnalizowany już element aksjologicznego rozumienia prawdy, kiedy w roku 1909 w tekście *Dwie drogi teorii poznania* pisze: „słowa »poznawanie« używamy w najszerszym znaczeniu, w którym oznacza ono przede wszystkim pewien rodzaj myślenia”⁷¹. Okazuje się, że pytanie o przedmiot poznania jest w istocie pytaniem o kryterium poznania, czemu Rickert daje wyraz dopiero w trzecim wydaniu *Der Gegenstand der Erkenntnis*, kiedy pisze: „Nasze pytanie brzmi: czym jest przedmiot poznania niezależny od podmiotu albo dzięki czemu poznawanie zyskuje swą obiektywność?”⁷². W wydaniu szóstym Rickert podkreśla, że poszukiwany przedmiot poznania jest miarą obiektywności poznania i pisze: „Nasze pytanie brzmi: czym jest przedmiot niezależny od podmiotu jako **kryterium** [Maßstab] albo dzięki czemu poznawanie uzyskuje swą obiektywność?”⁷³.

⁶⁸ H. Rickert: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1920, s. 146.

⁶⁹ H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus...*, s. 245 (13). Rickert odwołuje się tu do Kanta, który *Przedmowę do drugiego wydania* swojej *Krytyki czystego rozumu* rozpoczyna zdaniem, które brzmi: „Czy opracowanie poznań, które należą do dziedziny rozumu, postępuje pewnym krokiem badania naukowego, czy też nie, to da się wnet osądzić po wyniku”. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Z oryg. niem. przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden. T. 1. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957, s. 21 (B VII).

⁷⁰ H. Rickert: *Grundprobleme der Philosophie...*, s. 29.

⁷¹ H. Rickert: *Dwie drogi teorii poznania. Psychologia transcendentalna i logika transcendentalna*. Tłum. T. Kubalica. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów...*, s. 73.

⁷² H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis* [3. Aufl.]..., s. 1. <H. Rickert: *Sämtliche Werke*. Hrsg. R.A. Bast. Bd. 2: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Historisch-kritische Ausgabe. Teilband 2/2: 6. Auflage (1928), 3. und 4./5. Auflage durch editorischen Apparat*. Walter de Gruyter, Berlin 2018, s. 23. Dalej w nawiasie ostrokatnym z adnotacją GE 2/2>.

⁷³ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis* [6. verb. Aufl.]..., s. 1. <GE 2/2, s. 23>.

Złożoność podejmowanej przez Rickerta problematyki tłumaczy odmienność kolejno po sobie następujących wydań książki. Rickert nieustannie modyfikuje jej treść, a największe różnice występują między wydaniem drugim a trzecim. Wydaje się jednak, że krótka analiza zawartości przedmów do kolejnych wydań uzmysłowi czytelnikowi dokonane zmiany i rozłożenie akcentów w analizach Rickerta.

W wydaniu pierwszym akcentuje Rickert dwie kwestie. Po pierwsze, znaczenie sądu dla poznania; pierwsze zdanie brzmi: „Utwór powstał z badań nad sądem”⁷⁴. Po drugie, zwraca autor uwagę na znaczenie systemu filozoficznego, kiedy podkreśla, że jego rozważania zawierają więcej założeń niż zrealizowanych myśli, i pisze: „Ale myślę, że można to usprawiedliwić faktem, że pełna realizacja myśli teoriopoznawczej jest po większej części możliwa tylko w ramach całego systemu”⁷⁵. <Rickert podkreśla>, że książka stanowiła podstawę mającej miejsce rok wcześniej habilitacji, a także to, że nie mógł uwzględnić niektórych książek, oraz fakt, że nie przywołuje nazwisk tych, z którymi polemizuje, chyba że się z nimi nie zgadza.

W wydaniu drugim (1904) Rickert podkreśla bardzo wyraźnie, że treść pierwszego wydania została ujęta w czterech rozdziałach, natomiast zupełnie nowy jest rozdział piąty, który nosi tytuł *Transzendentaler Idealismus und empirischer Realismus* [Idealizm transcendentálny a empiryczny realizm]. Obejmuje on to, co nie stanowiło przedmiotu zainteresowania Rickerta w wydaniu pierwszym, a mianowicie „nakreślenie systemu teorii poznania”⁷⁶. Drugim ważnym elementem wpływającym na kształt drugiego wydania jest opublikowanie książki o tworzeniu pojęć w przyrodoznawstwie – jak sugeruje tytuł, chociaż książka obejmuje całą gamę zagadnień poświęconych problemowi relacji między naukami przyrodniczymi a naukami humanistycznymi⁷⁷. Warto dodać, na co Rickert już nie zwraca uwagi w *Przedmowie do wydania drugiego*, że głosi we Fryburgu wykład poświęcony temu zagadnieniu i niemal natychmiast go publikuje⁷⁸, aczkolwiek w *Słowie wstępnym*

⁷⁴ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis* [1892], s. V. <H. Rickert: *Sämtliche Werke*. Hrsg. R.A. Bast. Bd. 2: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Historisch-kritische Ausgabe*. Teilband 2/1: 2. Auflage (1904), 1. Auflage durch editorischen Apparat. Walter de Gruyter, Berlin 2018, s. 5. Dalej w nawiasie ostrokątnym z adnotacją GE 2/1>.

⁷⁵ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis* [1892], s. V. <GE 2/1, s. 5>.

⁷⁶ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis* [2. verb. und erw. Aufl.]..., s. V. <GE 2/1, s. 7>.

⁷⁷ H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. 2 Halbbände. Akademische Verlagshandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau–Leipzig 1896–1902.

⁷⁸ H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Ein Vortrag*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau–Leipzig–Tübingen 1899. Warto dodać, że w kolejnych wydaniach gubi się w tytule informacja, że jest to wykład (*Vortrag*).

podkreśla, że to, co zaprezentował w wykładzie, jest zawarte w książce *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, choć jej drugi półtom jeszcze się nie ukazał.

Istotna zmiana wiąże się z opublikowanym w roku 1915 wydaniem trzecim książki, której objętość wzrosła niemal dwukrotnie, autor zaś już w pierwszym zdaniu *Przedmowy do wydania trzeciego* podkreśla: „Podstawowe myśli tej książki zajmowały mnie od dwudziestu pięciu lat”⁷⁹. Rickert traktuje książkę jako nową. Píše: „W pewnym sensie przedstawiam więc »nową« książkę: została na nowo napisana od początku do końca i nie należy już używać wcześniejszych wydań. Trzecie zgadza się z nimi dosłownie tylko w kilku akapitach. Mimo to pozostaje ono nowym wydaniem dawnego dzieła, którego nakład był już wyczerpany i chciałbym w tym miejscu w skrócie wyjaśnić, dlaczego jako takie je publikuję”⁸⁰. Rickert podkreśla, że nowe wydanie różni się od <poprzednich> w trzech kwestiach. Po pierwsze, do książki zostały włączone rozważania zawarte w artykule opublikowanym po raz pierwszy na łamach „Kant-Studien” w roku 1909, zatytułowanym *Dwie drogi teorii poznania. Psychologia transcendentalna i logika transcendentalna*. Po drugie, jeszcze mocniej zostaje zaakcentowana specyfika problemu poznania jako problemu formy. Po trzecie wreszcie, jeszcze bardziej radykalnie zostaje przedstawione odgraniczenie filozofii transcendentalnej od wszelkiego rodzaju psychologizmu.

Rickert poświęca też trochę miejsca wspomnieniu Emila Laska, który zginął kilka miesięcy wcześniej, 26 maja 1915 roku, na froncie pierwszej wojny światowej. Nie jest w stanie napisać więcej o przyjacielu, gdyż rana jest jeszcze zbyt świeża. Uczyni to dopiero kilka lat później w tekście otwierającym wydanie dzieł zebranych⁸¹.

Wydanie z roku 1921 sygnowane jest jako czwarte i piąte. Rickert podkreśla w przedmowie, że nie zawarł w książce nowych rzeczy, ale przejrzał ją gruntownie i poprawił w wielu miejscach. Odnosi się do krytyki, z jaką spotkała się książka, i pisze: „Wierzę, że moje teoriopoznawcze stanowisko jest w pełnej harmonii z realizmem badań szczegółowych”⁸². Odnosi się ponownie do Laska i wskazuje, że jego uczeń, Eugen Herrigel (1884–1955),

⁷⁹ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis* [3. Aufl.]..., s. X. <GE 2/2, s. 5>.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ H. Rickert: *Persönliches Geleitwort*. W: E. Lask: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. E. Herrigel. Bd. 1. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1923, s. V–XVI. Pierwotnie opublikowane jako H. Rickert: *Emil Lask. Ein Nachruf*. „Frankfurter Zeitung” 1915, Jg. 60, Nr. 288 (17.10.1915), s. 3–12.

⁸² H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 4. u. 5. Aufl. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921, s. XII. <GE 2/2, s. 10>.

pracuje nad manuskryptami Laska i przygotowuje je do druku. Trzytomowe wydanie *Gesammelte Schriften* Laska zostało opublikowane w roku 1923.

W roku 1928 publikuje Rickert szóste wydanie książki, która tym samym osiągnęła ostateczną postać, ponieważ jest to ostatnie wydanie książki, które ukazało się za życia autora. Sytuacja jest analogiczna do tej z książką twórcy szkoły marburskiej, Hermanna Cohena, który w roku 1871 wydaje *Kants Theorie der Erfahrung*, a następnie wznawia książkę w latach 1885 oraz 1918. I dopiero ostatnie wydanie jest podstawą tłumaczenia na inne języki⁸³. Rickert wydaje – jak wiadomo – sześć (pięć) razy *Przedmiot poznania*, ale w *Przedmowie do wydania szóstego* podkreśla: „W gruncie rzeczy chciałem nadać książce taki kształt, jaki pomijając szczegóły, miała od trzeciego wydania (1915) i jaki musi zachować, aby spełniła swoją rolę »wprowadzenia«⁸⁴. Z tego powodu warto jedynie wskazać najważniejsze elementy, które sam Rickert akcentuje w *Przedmowie do wydania szóstego*.

Wszystkie one są związane z postacią Emila Laska. W pierwszym rzędzie akcentuje Rickert wydanie dzieł Emila Laska przez Eugena Herrigela⁸⁵, które miało miejsce w latach 1923–1924. Rickert uwyrażnia przede wszystkim znaczenie trzeciego tomu, zawierającego niepublikowane dotychczas teksty Laska. Tom zawiera cztery teksty, a mianowicie wykład poświęcony Platonowi z roku 1911/1912 oraz trzy teksty, które łączy pojęcie systemu: *Zum System der Logik* (s. 57–170), *Zum System der Philosophie* (s. 171–236) oraz *Zum System der Wissenschaften* (s. 237–293). Rickert kwituje zawartość tomu bardzo zwięźle: „Tytuły charakteryzują to, co rzeczowo najważniejsze: wszystko dąży do **systemu**”⁸⁶. Jednocześnie podkreśla, że ograniczenie się Laska do obszarów logiki i teorii poznania z jednej strony wynika z uznania ich za „niezbędną bazę wszelkiego naukowego filozofowania”⁸⁷, z drugiej natomiast Lask z pewnością nie myślał o tym, aby się do tych obszarów ograniczyć. Zarazem Rickert dokonuje oceny zachodzących we współczesnych mu czasach zmian, które charakteryzują się zwrotem do ontologii – nie podaje nazwisk, ale powszechnie wiadomo, że chodzi między innymi o jego ucznia Martina Heideggera, a także Nicolai Hartmanna. Krytykuje Rickert tych, którzy postrzegają Laska jako krytyka Kantowskiego subiektywizmu, i pokazuje, że zwrot do ontologii wcale nie jest antykantowski.

⁸³ H. Cohen: *Kantowska teoria doświadczenia*. Tłum. A.J. Noras. Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.

⁸⁴ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis* [6. verb. Aufl.]..., s. XIV. <GE 2/2, s. 13>.

⁸⁵ E. Lask: *Gesammelte Schriften*. 3 Bde. Hrsg. von E. Herrigel. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1923–1924.

⁸⁶ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis* [6. verb. Aufl.]..., s. XV. <GE 2/2, s. 14>.

⁸⁷ *Ibidem*, s. XVI <GE 2/2, s. 14>.

Bibliografia

- Brelage M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1965.
- Cohen H.: *Kantowska teoria doświadczenia*. Tłum. A.J. Noras. Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.
- Faust A.: *Heinrich Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1927.
- Faust A.: *Heinrich Rickert. Zum 70. Geburtstag am 25. Mai 1933*. „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 1933, Bd. 11, s. 329–339.
- Flach W.: *Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation*. Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1959.
- Hartmann E. von: *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Carl Duncker’s Verlag (C. Heymons), Berlin 1877.
- Herrschaft L.: *Theoretische Geltung. Zur Geschichte eines philosophischen Paradigmas*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1995.
- Jaspers K.: *Filozofia*. T. 1: *Filozoficzna orientacja w świecie*. Przekł. M. Żelazny. Red. nauk. M. Żelazny, R. Specht. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2019.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Z oryg. niem. przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden. T. 1. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.
- Krijnen Ch.: *Fehlt die konkrete Subjektivität im Neukantianismus? Zur systematischen Bedeutung von Rickerts. Zwei Wege der Erkenntnistheorie*. „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 2001, Bd. 55, H. 3, s. 409–430.
- Krijnen Ch.: *Hegel und der Neukantianismus. Eine systemphilosophische Konfrontation*. W: *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. D.H. Heidemann, Ch. Krijnen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, s. 301–325.
- Krijnen Ch.: *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.
- Krijnen Ch.: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2008.
- Kroner R.: *Anschaun und Denken. Kritische Bemerkungen zu Rickerts heteroethischem Denkprinzip*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1924–1925, Bd. 13, s. 90–127.
- Kroner R.: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1: *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921.
- Kubalica T.: *Wahrheit, Geltung und Wert. Die Wahrheitstheorie der badischen Schule des Neukantianismus*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2011.

- Lask E.: *Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego” w logice?* Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, s. 153–159.
- Lask E.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. E. Herrigel. Bd. 1–3. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1923–1924.
- Levy H.: *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. PAN-Verlag Rolf Heise, Charlottenburg 1927.
- Marck S.: *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Höningwald und Jonas Cohn*. W: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. H.L. Ollig. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987, s. 144–164.
- Marck S.: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Erster Halbband. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1929.
- Noras A.J.: *Historia neokantyzmu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.
- Oakes G.: *Die Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1982*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.
- Rickert H.: *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1911–1912, Bd. 2, s. 26–78.
- Rickert H.: *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*. 2. umgearb. Aufl. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1924.
- Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau 1892.
- Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 2. verb. und erw. Aufl. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen–Leipzig 1904.
- Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 3. völlig umg. und erw. Aufl. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1915.
- Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 4. u. 5. Aufl. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921.
- Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. verb. Aufl. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1928.
- Rickert H.: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. 2 Halbbände. Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau–Leipzig 1896–1902.
- Rickert H.: *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1931.
- Rickert H.: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus (Systematische Selbstdarstellung)*. W: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*. Hrsg. von H. Schwarz. Bd. 2. Junker & Dünhaupt Verlag, Berlin 1934, s. 237–301.

- Rickert H.: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*. Junker & Dünhaupt Verlag, Berlin 1934 <nadbitka>.
- Rickert H.: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1920.
- Rickert H.: *Dwie drogi teorii poznania. Psychologia transcendentalna i logika transcendentalna*. Tłum. T. Kubalica. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, s. 73–120.
- Rickert H.: *Geschichte und System der Philosophie*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1931, Bd. 40, s. 7–46, 403–448.
- Rickert H.: *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie – Ontologie – Anthropologie*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1934.
- Rickert H.: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Ein Vortrag*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau–Leipzig–Tübingen 1899.
- Rickert H.: *Persönliches Geleitwort*. W: E. Lask: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. E. Herrigel. Bd. 1. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1923, s. V–XVI (pierwodruk: H. Rickert: *Emil Lask. Ein Nachruf*. „Frankfurter Zeitung” 1915, Jg. 60, Nr. 288 (17.10.1915), s. 3–12).
- Rickert H.: *Sämtliche Werke*. Hrsg. R.A. Bast. Bd. 2: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Historisch-kritische Ausgabe*. Teilband 2/1: 2. Auflage (1904), 1. Auflage durch editorischen Apparat. Walter de Gruyter, Berlin 2018 <skróc: GE 2/1>.
- Rickert H.: *Sämtliche Werke*. Hrsg. R.A. Bast. Bd. 2: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Historisch-kritische Ausgabe*. Teilband 2/2: 6. Auflage (1928), 3. und 4./5. Auflage durch editorischen Apparat. Walter de Gruyter, Berlin 2018 <skróc: GE 2/2>.
- Rickert H.: *System der Philosophie*. Bd. 1: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921.
- Rickert H.: *Vom Anfang der Philosophie*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1925, Bd. 14, s. 121–162.
- Rickert H.: *Zur Lehre von der Definition*. Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau 1888.
- Treitschke H. von: *Unsere Aussichten*. „Preußische Jahrbücher” 1879, Bd. 44, s. 559–576.
- Windelband W.: *Geschichte der Philosophie*. Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau 1892.
- Windelband W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 3. durchges. Aufl. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen–Leipzig 1903.
- Windelband W.: *Vorwort*. W: Idem: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*. Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau–Tübingen 1884, s. V–VI.
- Windelband W.: *Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)*. W: Idem: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*. Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau–Tübingen 1884, s. 1–54.

Zeller E.: *Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” [Berlin] [Hrsg. L. Stein] 1888, Bd. 1, s. 1–10.

Zeller E.: *Historia filozofii, jej cele i drogi*. Z jęz. niem. przeł. A.J. Noras. „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2011, T. 23, s. 301–310.

Redakcja tekstu, bibliografia, abstrakt, słowa kluczowe i nota o autorze
Tomasz Kubalica

Andrzej J. Noras (1960–2020) – profesor filozofii; historyk idei, wybitny znawca nurtu neokantyzmu badeńskiego i marburskiego, a także specjalista z zakresu ontologii Nicolaia Hartmanna. W latach 2006–2019 kierował Zakładem Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, sprawował ponadto funkcje prodziekana ds. nauki Wydziału Nauk Społecznych (2012–2016) oraz prorektora ds. badań naukowych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (2016–2020). Był aktywnym członkiem kilku towarzystw naukowych, w tym Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego oraz Polskiego Towarzystwa Filozofii Systematycznej. Autor wielu monografii naukowych i artykułów.

Uwagi redaktora naukowego

Ten niedokończony szkic autorstwa przedwcześnie zmarłego Profesora Andrzeja J. Norasa publikujemy dzięki życzliwej zgodzie Rodziny Zmarłego. Pragniemy w ten sposób zachować pamięć o naszym Nauczycielu i Przyjacielu. Choć praca nie została ukończona, to jednak daje cenny wgląd w sposób pracy Mistrza i imponuje wnikliwością oraz pedanterią.

Tekst pod tytułem *Mała ojczyzna i duża książka* miał być wstępem do tłumaczenia *Przedmiotu poznania* Heinricha Rickerta. Andrzej Noras przysłał mi pierwszy fragment 27 sierpnia 2020 roku z prośbą o komentarz. Autor chciał jeszcze przedstawić analizę książki oraz rozwinąć wyróżnione kwestie. Pragnął dodać trochę więcej o heterologii, a w paragrafie V omówić problem wartości i poglądy Rudolfa H. Lotzego. Los nie pozwolił Mu zrealizować tych planów. Publikujemy wersję późniejszą tekstu, znaną w udostępnionym nam przez Rodzinę komputerze osobistym Autora. Przy znalezionym pliku jako data ostatniej modyfikacji widnieje 10 września 2020 roku. Wersja ta tym się różni od przesłanej mi przez Profesora, że zawiera kilka dodatkowych akapitów, poprawek oraz większą liczbę przypisów.

Tekst został poddany redakcji naukowej i wydawniczej. Fragmenty dodane lub zmienione przez redaktorów zostały odpowiednio oznaczone za pomocą nawiasów ostrokątnych. Trzeba mieć na uwadze, że tekst był w trakcie opracowywania, dlatego oczywiste poprawki i uzupełnienia nie zostały oznaczone. Nawiasy kwadratowe użyte przez autora zostały zastąpione nawiasami okrągłymi.

Tomasz Kubalica

Central and Eastern European Online Library
www.cceol.com

Śląska Biblioteka Cyfrowa / The Silesian Digital Library
www.sbc.org.pl

Strona internetowa czasopisma „Folia Philosophica”
www.folia.philosophica.us.edu.pl

Publikacja na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Redakcja / Copy Editing
Krzysztof Kłosowicz
Magdalena Pache

Korekta / Proofreading
Magdalena Pache
Adriana Szaforz

Projekt okładki i stron działowych / Cover Design and Division Pages
Magdalena Pache

Łamanie / Typesetting
Ireneusz Olsza

ISSN 2353-9445

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem
ISSN 1231-0913.

The journal was formerly published in print with the following identifier
ISSN 1231-0913.

Wydawca / Published by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Ark. druk. 11,5. Ark. wyd. ?,?.

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9445

2 2



Więcej o książce

