

**MARBURSKA SZKOŁA** – grupa intelektualistów skupionych na Uniwersytecie Philippina w Marburgu wokół H. Cohena i P. Natorpa, twórców szkoły filozoficznej, której aktywność przypada na ostatnie 30 lat XIX w. oraz pierwsze 20 lat w. XX.

Nazwę „szkoła marburska” utworzyli na przełomie XIX i XX w. interpretatorzy i krytycy filozofii marburskiej. Był to wariant neokantyzmu odmienny od – koncentrującej się na zagadnieniach aksjologicznych – szkoły badeńskiej. W środowisku marburskim występowały dwie interpretacje Kanta: 1) psychologiczno-fizjologiczna (F. A. Lange, H. von Helmholtz), wg której aprioryczne formy poznania ugruntowane są w cielesno-psychicznej organizacji podmiotu poznającego; 2) logiczno-metodyczna, charakterystyczna dla sz. m. (H. Cohen, P. Natorp, R. A. Fritzsche, W. Kinkel, P. Stern, D. Gawronsky, A. Stadler, A. Krause, K. Eisner, S. Rubinstein, F. Rosenzweig, E. Cassirer, N. Hartmann, A. Görland, A. Buchenau, H. Heimsoeth, H. Knittermeyer, F. Heinemann, A. Liebert, K. Vorländer, H. Kelsen, K. Lasswitz, R. Stammler, F. Staudinger), uznająca pojęcia aprioryczne za konieczne warunki poznawania przedmiotów przez intelekt.

W narodzinach ruchu neokantowskiego istotną rolę odegrała rozprawa O. Liebmann *Kant und die Epigonen* (St 1865) oraz F. A. Langego *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (Iserlohn 1866, I–II, Iserlohn 1873–1875<sup>2</sup>, 1908<sup>8</sup>; *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*, I–II, Wwa 1881), a także prace historyków filozofii akcentujące doniosłość inspiracji Kanta, jak: K. Fischera *Geschichte der neuern Philosophie* (III–IV, Mannheim 1860–1861) oraz *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre* (Mannheim 1860, Hei 1906<sup>2</sup>), E. Zellera *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie* (Hei 1862), H. Vaihingera *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (I–II, St 1881–1892, 1922<sup>2</sup>). Z kontynuacją programu Kanta wiązano nadzieje na pokonanie kryzysu filozofii, wyrażającego się w epigońskich postaciach idealizmu spekulatywnego, także w materializmie przyrodniczym, pozytywizmie i filozofii życia.

DZIEJE SZKOŁY MARBURSKIEJ. Sz. m. została utworzona przez Cohena, który jako następca Langego objął Katedrę Filozofii w Uniwersytecie Philippina w Marburgu w 1876 (pełnił swoje obowiązki do 1912). Współtwórcą szkoły oraz najbliższym współpracownikiem Cohena był Natorp, który habilitował się w

Marburgu w 1881 i pracował tam do końca życia. W latach 1906–1915 Cohen i Natorp wydawali w Giessen „Philosophische Arbeiten”, pismo prezentujące rezultaty badań marburczyków. Również „Kant-Studien” (założone w 1897 przez Vaihingera) było miejscem prezentacji poglądów oraz sporów wokół właściwego rozumienia dziedzictwa Kanta. Był to najświetniejszy okres w rozwoju szkoły. W latach 1896–1901 z Cohenem współpracował Cassirer, który w 1899 na seminarium Cohena sfinalizował doktorat. Od 1905 pod kierunkiem Cohena i Natorpa studiował filozofię Hartmann, który – po przerwie związanej z wydarzeniami I wojny światowej – powrócił do Marburga w 1920, przejął katedrę po Natorpie w 1922, wykładał na Philippina do 1925. Do starszej grupy uczniów Cohena i Natorpa (poza Cassirerem i Hartmannem) należeli m.in. Görland, Buchenau, Heimsoeth i Heinemann; ich późniejsze prace nie mieszczą się już w ramach programu szkoły. W Marburgu studiowali także intelektualiści z zagranicy, m.in. B. Pasternak, J. Ortega y Gasset, W. Tatarkiewicz.

Istniały różnice w poglądach myślicieli skupionych wokół sz. m., nie wypracowano jednolitego systemu. Wspólny był punkt wyjścia (antydogmatyzm) i metoda transcendentálna (krytyczna), którą marburczycy chcieli konsekwentnie stosować do wszystkich dziedzin. Do 1912 sz. m. zachowywała ideowo-metodologiczną zwartość; główny ton nadawał Cohen. Natorp (autor tekstu uznanego za manifest sz. m. *Kant und die Marburger Schule*, KantSt 17 (1912), 193–221) publicznie deklarował zgodność swych poglądów z Cohenem, mimo pewnych różnic, które później się pogłębiły. W uznaniu zasług Cohena uczniowie wydali *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht* (B 1912). Po odejściu Cohena na emeryturę (1912) nie udało się twórcom szkoły przeforsować własnego kandydata, którym był Cassirer. Katedrę Filozofii w Uniwersytecie Philippina objął E. R. Jaensch, zwolennik psychologii eksperymentalnej, krytycznie usposobiony do założeń sz. m. Przejął on także funkcję dyrektora seminarium filozoficznego. Szkoła utraciła fundament organizacyjny; jej kontynuatorzy byli zwalczani przez reprezentantów nauk przyrodniczych na uniwersytecie Philippina. Emerytowany Cohen wyjechał do Berlina i podjął współpracę z Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, co źle wpłynęło na wizerunek szkoły.

I wojna światowa przyspieszyła dalszą dezintegrację: kosmopolityczny ideał Europy (głoszony za Kantem) wydał się anachronizmem. Cohen pod nieobecność prof. Jaenscha oraz docentów prywatnych – Hartmanna i Heimsoetha wznowił aktywność nauczycielską w Philippina, jednak nie udało się odrodzić współpracy z Natorpem. Gdy Cohen zmarł w 1918, wspólnota sz. m. należała już do przeszłości. W publikacji *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems* (B 1918) Natorp zaakcentował własne odmienne stanowisko. W okresie dominacji Cohena na uniwersytecie w Marburgu studiowano wyłącznie klasyków filozofii, co wiązało się z lekceważeniem współczesnych kierunków filozoficznych. Odwrót utalentowanych młodych ludzi od przesłanek metodologicznych sz. m. nastąpił ok. 1910 pod wpływem H. Bergsona ignorowanego w doktrynie szkoły. Coraz bardziej ważna stawała się konieczność stworzenia katedry dla Cassirera, jeśli program Cohena miał być realizowany. W 1922 zwolniła się katedra po Natorpie, jednak Wydział Filozoficzny nie uwzględnił kandydatury Cassirera m.in. z powodu uprzedzeń antysemickich. Katedrę powierzono Hartmannowi, który zerwał z założeniami sz. m. oraz opowiedział się za ontologią realistyczną (podobnie jak Heimsoeth). Sz. m. przestała istnieć.

Wychowankowie szkoły wykładali na różnych uniwersytetach niem. – Cassirer w Berlinie i Hamburgu, Hartmann w Kolonii i Berlinie, Buchenau i Liebert w Berlinie, Kinkel w Giessen, Stadler w Zurichu, Stammler w Halle i Berlinie. Prowadzili polemiki z filozofią życia, fenomenologią, później także z egzystencjalizmem M. Heideggera, z neoheglizmem, empiriokrytycyzmem i materializmem dialektycznym. Po 1933 marburczycy (w większości żydowskiego pochodzenia) byli prześladowani. Cassirer wyemigrował, prowadził wykłady w Oxfordzie, Göteborgu, Yale i Nowym Jorku. Po II wojnie neokantyzm rozwijał się poza granicami Niemiec – we Włoszech, w Austrii, w krajach Ameryki Płd. i w Stanach Zjednoczonych. Za ostatni dokument sz. m. uważa się pracę Cassirera *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (NH 1944, 1992; *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Wwa 1971, 1998<sup>3</sup>).

TWÓRCY SZKOŁY MARBURSKIEJ: COHEN, NATORP. Cohen wywodził się ze szkoły herbartyzmu, był uczniem H. Steinthala. Przy okazji sporu między A. Trendelenburgiem i K. Fischerem (1870) uświadomił sobie, że psychologia

bada genezę mitu, sztuki i nauki, nie potrafi jednak rozstrzygać o ich ważności (Geltung). W Kantowskiej *Kritik der reinen Vernunft* dostrzegł odróżnienie pytania „quid facti” od bardziej doniosłego pytania „quid iuris” – o warunki możliwości sądów naukowych, etycznych oraz estetycznych. Dzięki ponownemu odkryciu metody transcendentalnej Cohen zapoczątkował sz. m. Pierwszym etapem (lata 1871–1889) było podjęcie twórczej interpretacji krytyk Kanta (*Kants Theorie der Erfahrung*, B 1871, 1925<sup>4</sup> (frg. w: *Neokantyzm*, oprac. B. Trochimska-Kubacka, Wr 1997, 103–111); *Kants Begründung der Ethik*, B 1887, 1910<sup>2</sup>; *Kants Begründung der Ästhetik*, B 1889), drugim – budowa własnego systemu (lata 1902–1912).

W *Kants Theorie der Erfahrung* Cohen zwrócił uwagę na główny kierunek poszukiwań Kanta odmienny od empiryzmu i od racjonalizmu. Prześledził wątek form apriorycznych w estetyce transcendentalnej oraz w analityce transcendentalnej. Dystansując się od J. F. Herbarta, akcentował, że to, co aprioryczne nie może być mylone z początkiem w sensie psychologicznym. Docenił architektoniczny walor dedukcji transcendentalnej, zwł. tezę, że zasada syntetycznej jedności apercepcji jest najwyższą zasadą wszelkiego posługiwania się intelektem.

Broniąc słusznego rozumienia tego, co aprioryczne, Cohen polemizował ze stanowiskiem Langego, który mylił formy aprioryczne z psychofizyczną organizacją człowieka oraz z psychologizującą interpretacją Kanta (J. B. Meyer, J. F. Fries), wg której formy aprioryczne odnoszą się do podmiotu psychicznego. W polemice z Trendelenburgiem akcentował, że pojęcie „podmiot transcendentalny” oznacza wyłącznie podmiot postulowany (gefordertes), który – zgodnie z ideą „przewrotu kopernikańskiego” Kanta – stanowi warunek konstytuujący wszelką przedmiotowość poznania. Jedność podmiotu transcendentalnego nie oznacza substancji, raczej jedność relacji, z której dopiero wynikają poszczególne, wzajemnie określające się ogniwa, jak w matematycznym szeregu liczb. W Kantowskiej *Kritik der reinen Vernunft* kategorie intelektu odnoszone są do czystych form apriorycznych naoczności (przestrzeń i czas), stanowiąc razem warunek doświadczenia naukowego, które Cohen zawęzał wyłącznie do nauk przyrodniczych (nie uwzględniał – jak H. Rickert – nauk o kulturze).

Aktywność form apriorycznych stanowi zasadę specyficznego przeinterpretowania Kantowskiej rzeczy samej w sobie (Ding an sich); najpierw Cohen eliminował rzecz samą w sobie jako przekraczającą horyzont określony przez transcendentálny punkt widzenia, później ujął ją jako nieskończone zadanie (Aufgabe), do którego można jedynie przybliżać się w nieskończonym postępie poznania. Na zmianę tę wpłynęła krytyka realizmu Herbarta. W kolejnych wyd. *Kants Theorie der Erfahrung* Cohen określał pole badań w polemice z metafizycznym racjonalizmem oraz z empiryzmem. Doprecyzował pojęcie metody transcendentalnej, która wychodzi od faktu nauki do odkrycia form apriorycznych, czyli podstaw nauki. Filozofia jako autonomiczna dyscyplina teoretyczna, zw. krytyką poznania (Erkenntniskritik), została radykalnie przeciwstawiona psychologii. Psychologia, wg Cohena, wychodzi od faktu świadomości, krytyka poznania – od faktu nauki; psychologia opisuje i analizuje przebiegi świadomości, krytyka zaś – racje pewności poznania naukowego (matematyki, fizyki); psychologia pozostaje w obszarze świadomości empirycznej, krytyka zaś posługuje się pojęciem podmiotu transcendentalnego (ponadempirycznego). Cohen w swej krytyce psychologii miał na myśli filozofów takich jak Arystoteles, J. Locke, D. Hume, Herbart i Fries.

W latach 1902–1912 Cohen przystąpił do budowania własnego systemu, składającego się z trzech głównych części charakteryzowanych w kolejnych dziełach (*Logik der reinen Erkenntnis*, B 1902, Hi 1977<sup>4</sup>; *Ethik des reinen Willens*, B 1904, Hi 1981<sup>5</sup>; *Ästhetik des reinen Gefühls*, I–II, B 1912, Hi 1982<sup>3</sup>). Odtąd w centrum rozważań stała nie teoria doświadczenia czy krytyka poznania, lecz logika czystego doświadczenia, rozumiana przez Cohena jako logika matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa. Za historyczną zasługę Kanta Cohen uważał rozdzielenie logiki i metafizyki. Antycypacje tego odkrycia dostrzegał w epoce starożytnej – u Parmenidesa, Pitagorasa, Demokryta i Platona; u twórców nowożytnej fizyki – Galileusza, J. Keplera i I. Newtona; u filozofów nowożytnych – Mikołaja z Kuzy, Kartezjusza i G. W. Leibniza. W historii filozofii zdarzały się odstępstwa od owej słusznej linii myślowej. Wg Cohena, nawet Kant nie potrafił konsekwentnie zrealizować własnej metody krytycznej, ponieważ rozpoczął od estetyki transcendentalnej, analizującej aprioryczne formy zmysłowości. Cohen uważał,

że tylko czyste myślenie może wytwarzać to, co pozwala się określić, czyli byt, zatem nie może mieć swego początku w czymś, co jest dane, co pochodziłoby od czegoś poza nim samym.

Filozofia powinna zaczynać od logiki transcendentalnej jako teorii poznania, czyli od „logiki źródła” (Logik des Ursprungs) – jak ilustruje rachunek różniczkowy w zastosowaniu do czystego przyrodoznawstwa (*Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, B 1883, F 1968). Podstawową formą poznania jest nie pojęcie, lecz sąd, który realizuje się w kategoriach jako podstawowych kierunkach myślenia. Jedność poznania (zawartego w sądach) wytwarza jedność przedmiotu. Jedność sądu rozwija się w wielość rodzajów sądów, które odpowiadają prawom przedmiotów (czyli formom przemiany bytu) oraz dadzą się wywieść z rodzajów i kierunków czystego poznania. Cohen wyróżniał 4 rodzaje sądów: 1) sądy praw myślenia – źródła, identyczności, sprzeczności; 2) sądy matematyki – realności, wielości, totalności; 3) sądy matematycznego przyrodoznawstwa – substancji, prawa, pojęcia; 4) sądy metodyki – możliwości, rzeczywistości, konieczności. Na bazie tej klasyfikacji budował system dalszych uszczegółowień problemów i pojęć nauki.

Logice czystego myślenia odpowiada etyka czystego chcenia. Wg Cohena, etyka, czyli „logika nauk o duchu” opiera się na prawie, rozumianym jako „matematyka nauk o duchu”. Analogicznie do wytwarzania przedmiotu poznania z zasad matematyki, przedmiot etyki powinien być wytwarzany z zasad nauki o prawie. Czysta wola (tak jak czyste myślenie) kieruje się do jedności warunków działania, odnajdywanej w idei ludzkości, która może być zrealizowana tylko jako najwyższa zasada prawa. Działanie nie oznacza czegoś zamkniętego, lecz raczej nieskończone zadanie (Aufgabe). Z podstawowego pojęcia – stanowiącej jedność – osobowości moralnej Cohen wyprowadzał pojęcie osoby prawnej oraz poszerzał je do pojęcia ustroju prawnego wielości osób, czyli państwa. Uważał, że – w sformułowanym przez Kanta imperatywie, nakazującym traktować człowieka jako cel sam w sobie – zawarty jest program moralny oraz cel polityki współczesnej. Antyczną ideę państwa łączył z chrześcijańsko-protestancką ideą jednostki wolnej i scalał w ideę społeczeństwa socjalistycznego.

Rzeczywistość tego, co moralne polega na ustawicznym realizowaniu postępu moralnego. Idea Boga nie służy, wg Cohena, do ugruntowania etyki, lecz do jej zadowalającego zwieńczenia. Podstawowym pojęciem etyki stosowanej jest cnota, w której usposobienie jednoczy się z aktywnością w ciągłym działaniu. Zgodnie z dedukcją porządku cnót, Cohen wymieniał prawdziwość, umiarkowanie, męstwo, wierność, sprawiedliwość i człowieczeństwo. Prawdziwość uważał za cnotę nauki, filozofii i polityki, umiarkowanie – za cnotę krytyki, cierpliwości i pokoju, męstwo – za cnotę wytrwałości w pracy kulturowej, zwł. politycznej, wierność – za cnotę nieustannego własnego rozwoju, wobec innych realizującą się jako przyjaźń, poświęcenie rodzinie, narodowi i państwu, sprawiedliwość – za specyficzną cnotę prawa i państwa. Wg Cohena, empiryczne państwo kolizji interesów, władzy i własności powinno stawać się państwem prawa (Rechtsstaat). Cohen krytykował materializm socjalistyczny marksistów, opowiadał się za etycznym ideałem socjalizmu, wiążąc z nim nadzieję na reformę prawa własności oraz na pełną polityczną integrację stanu czwartego (robotników) w jedność państwa. Za instancję kontrolną wszelkich cnót uważał człowieczeństwo (Humanität).

W systemie Cohena, czyste poznanie (logika), czysta wola (etyka) i czyste uczucie (estetyka) tworzą jedność świadomości kulturowej, są interpretowane jako różne kierunki wychodzące od tego samego centrum – wspólnej zasady czystej świadomości. Zadaniem psychologii filozoficznej (zw. *philosophia ultima* lub encyklopedią systemu filozofii) jest odniesienie owych kierunków z powrotem do centrum.

Natorp, z wykształcenia filozof i filolog klasyczny, wywodził się ze szkoły pozytywisty E. Laasa. Jednak już pierwsza jego praca *Descartes' Erkenntnistheorie* (Mb 1882) napisana jest pod wpływem Cohena. Natorp stosował metodę krytyczną do wszystkich dyscyplin filozoficznych. W historii filozofii starożytnej i nowożytnej interesował go wątek aprioryzmu (*Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, B 1884, Hi 1989); stworzył m.in. nową, transcendentalno-krytyczną interpretację filozofii Platona (*Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, L 1903, H 1961<sup>3</sup>, frg. w: *Neokantyzm*, 94–103). Uważał, że odrodzenie myśli Kanta umożliwiło pełne zrozumienie idealizmu Platona, zgodnie z którym idee oznaczają prawa myślenia, nie zaś rzeczy. Wynikał stąd postulat sprowadzenia

wszystkich nauk do zasadniczej nauki o metodzie przez analogię do Platońskiej dialektyki idei.

W filozofii teoretycznej (*Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, L 1910, 1923<sup>3</sup>, Schaan 1981) Natorp dążył do „czystej systematyki podstawowych pojęć naukowych na bazie podstawowych funkcji syntezy”. Logika (krytyka poznania) jest w sensie metodycznym spokrewniona z matematyką, nie zaś z psychologią czy przyrodoznawstwem. Nie bada ona – jak przyrodoznawstwo – czasowego porządku zjawisk z punktu widzenia relacji przyczynowo-skutkowych, lecz warunki poznania – prawa logiczne i matematyczne obowiązujące we wszelkim czasie. Poznanie nauk ścisłych należy rozumieć jako nieskończony proces, zmierzający do realizacji logicznego zadania, które polega na włączaniu w granice myślenia tego, co nieokreślone.

Natorp głosił potrzebę współpracy nauk i filozofii (*Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme*, Gö 1911, 1929<sup>4</sup>; frg w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, Wwa 1965<sup>2</sup>, II 151–168). Nauki wraz z filozofią powinny coraz bardziej zbliżać się do pełnej wewnętrznej jedności, która polega na ścisłym sprzężeniu dyferencjacji i koncentracji (ujednolicania) poznania. Obok dążenia do uszczegółowienia istnieje w naukach dążenie do scalania. Nie ma stałych granic między logiką i arytmetyką, arytmetyką i geometrią, geometrią i mechaniką, mechaniką i fizyką, fizyką i chemią, chemią i biologią, biologią i psychologią, językoznawstwem, naukami społecznymi oraz historią. Fundament poznania nie leży w nieskończoności przedmiotu poznania (nazywanego x), lecz w wewnętrznym prawie samego poznania. Zgodnie z metodą syntetyczną (krytyczną) Kanta, przedmiot poznania nie może być myślany jako zastygły, zakończony, niezmienny byt, lecz jako wieczny proces, czyli stawanie się (fieri). Wg Natorpa, fakt ten doskonale rozumiał Hegel, charakteryzujący życie myślenia jako rozwój dialektyczny. Natomiast zwolennicy metody dogmatycznej (analitycznej) odrywają pojęcia od dynamicznego kontekstu ich wzajemnych relacji, popadając w martwe schematy abstrakcyjne, oddalone od życia. Natorp krytykował wyrażane przez nich pragnienie poznania bytu niezależnego od myśli, co wiązało się z intencją tworzenia nowej metafizyki lub odświeżania starej (np. Arystotelesa, Tomasa



z Akwinu czy Hegla). Z punktu widzenia idealizmu krytycznego byt istnieje tylko dla myślenia.

Prawo jedności jako podstawowe prawo świadomości obowiązuje także, wg Natorpa, w etyce, która jest twórczą kontynuacją Kantowskiej idei bezwarunkowej jedności porządku celów pod kierunkiem czystej woli rozumnej. W swobodnym nawiązaniu do Platona Natorp wyprowadzał z trzech zasadniczych czynników aktywności (popęd, wola, rozum) system cnót indywidualnych: prawdę jako cnotę rozumu, męstwo jako cnotę woli, umiarkowanie jako cnotę życia popędowego, wreszcie sprawiedliwość jako jedność wszystkich pozostałych cnót oraz indywidualną podstawę cnoty społecznej. Podkreślał, że wszelkie kształcenie człowieka jest możliwe tylko w ludzkiej wspólnocie (*Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre*, St 1899, 1922<sup>2</sup>; *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, St 1899, Pa 1974<sup>7</sup>; *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*, I: *Historisches*, II: *Systematisches*, St 1907).

W obszarze filozofii społecznej Natorp wyodrębnił 3 główne stopnie życia społecznego – wspólnotę pracy, zewnętrzne zarządzanie wolą przez technikę i prawo oraz rozumną krytykę wszystkich stopni z punktu widzenia bezwarunkowej jedności celu. Odpowiadają im 3 podstawowe rodzaje działania społecznego: aktywność gospodarcza, rządząca i wychowawcza; wszystkie łączą się w jednym ostatecznym celu kształtowania człowieka. Podstawowe prawo rozwoju społecznego nie może być prawem przyrody, lecz regulatywnym prawem idei, wskazującym moralny cel ostateczny rozwoju społecznego, czyli – jak formułował to Natorp za J. H. Pestalozzim – wszechstronny i harmonijny rozwój wszystkich dyspozycji człowieczeństwa. Drogę do przybliżenia tego ideału społecznego wskazuje pedagogika społeczna jako organizacja w domu rodzinnym, szkole i publicznym wspólnym życiu dorosłych, oraz jako metoda wychowania woli we wspólnocie nauczających i uczących się. W przeciwieństwie do teorii Herbart Natorp również na polu pedagogiki teoretycznej opowiadał się za rozdzieleniem pojedynczych obszarów świadomości (intelekt, wola, uczucie), choć brał pod uwagę rolę intelektu i uczucia w wychowaniu woli.

Religia – obok nauki, moralności i sztuki – nie posiada specyficznego dla siebie sposobu kształtowania (*Gestaltungsweise*). Wbrew Kantowi, a w zgodzie ze Schleiermacherem Natorp uważał, że źródłem religii jest nieokreślone, subiektywne (wyzbyte myślenia i chcenia) uczucie nieskończoności, które nie wiąże się z wiarą w „tamten świat” (*Jenseits*). Najczystsza formą religijności jest, wg Natorpa, prawdziwe człowieczeństwo – nieskończone zadanie prawa moralnego (*Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, Fr 1894, T 1908<sup>2</sup>).

W *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (T 1912, A 1965) Natorp uznał psychologię (nie zaś logikę) za naukę podstawową – w przeciwieństwie do obiektywizującego procesu poznania nauk szczegółowych. W odróżnieniu od Cohena postulował konieczność wypracowania dla potrzeb psychologii nowej metody „rekonstruktywnej”. Metoda konstruktywna, właściwa naukom obiektywizującym, jest bezużyteczna, ponieważ podmiot świadomości nie poddaje się uprzedmiotowieniu. Relacje między przedmiotami badania naukowego nie dają się odnieść do relacji podmiotu i przedmiotu. Mimo tej niejednorodności podmiot i przedmiot (tzn. zobiektywizowana treść świadomości) są do siebie korelatywnie odniesione. *Allgemeine Psychologie [...]* świadczy o usamodzielnianiu się Natorpa względem Cohena, który eliminował empiryczną określoność (konkretność) podmiotu na rzecz postulowanego podmiotu transcendentального.

W dziełach późniejszych Natorp podjął na nowo – pochopnie odrzucony przez Cohena – kantowski motyw tego, co dane (konkretne), podkreślając, że szczególną jego funkcję dla ugruntowania pojęcia podmiotowości można odkryć dopiero w przechodzeniu od teoretycznej do praktycznej (etycznej) i pojętycznej (estetycznej) sfery działania człowieka. Do tej modyfikacji przyczynił się wpływ badeńczyków (W. Windelbanda i H. Rickerta), którzy poszukiwali ugruntowania nauk o kulturze, także wpływ fenomenologii. W miejsce logicznego pojęcia podmiotu pojawiło się pojęcie „całego człowieka”, uwzględniające nie tylko idealne momenty istotowe, lecz także konkretne. Filozofia konkretnego podmiotu miała szczególne znaczenie dla uzasadnienia związku różnych obszarów ważności (*Geltungsfelder*) oraz jedności kultury w ogóle.

Natorp podkreślał, że świadomość organizuje się w wymiarze teoretycznym, praktycznym (etycznym) i poetycznym (estetycznym); wymiary te nie istnieją obok siebie, powiązane ze sobą w swej strukturze kategoryjalnej rozwijają się odpowiednio z modalnych kategorii możliwości, konieczności i rzeczywistości. W dialektycznym pojęciu pierwotnej jedności (syntezy) można odnaleźć ontologię idealistyczną, która stanowi kontynuację „logiki źródła”. Logika ogólna już nie jest tylko logiką nauk ścisłych, lecz stanowi ogarniającą wszystkie zakresy „systematykę filozoficzną”. Pod tym tytułem Natorp wykladał ją w latach 1922–1923 (pośmiertne wyd. *Philosophische Systematik*, H 1958). Podobne wątki można odnaleźć w *Vorlesungen über praktische Philosophie* (pośmiertne wyd. Erl 1925). Natorp doszedł do przekonania, że filozofia powinna poszukiwać pierwotnego sensu bytu (Ursinn des Seins) ponad myśleniem i bytem, ponad wszelkimi podziałami, m.in. na podmiot i przedmiot. W jego poglądach, zdradzających wpływy późnego J. G. Fichtego oraz mistrza Eckharta zmienia się kierunek pytania – punktem wyjścia rozważań nie jest już problem ważności (Geltungsfrage), lecz problem sensu (Sinnfrage), odnoszony do pierwotnego zdarzenia logosu. Zapowiedź tej zmiany można widzieć w interpretacji faktu jako stawania się (fieri) oraz w pojęciu nigdy nie zakończzonego procesu doświadczenia.

UCZNIOWIE COHENA I NATORPA. A. Görland, autor prac pt. *Aristoteles und Kant* (Gie 1909); *Mein Weg zur Religion* (L 1910); *Die Hypothese* (Gö 1911); *Neubegründung der Ethik* (B 1918), realizował metodyczne zasady idealizmu krytycznego, dążąc do stworzenia uniwersalnego systemu, który uzgadniałby jedność z różnorodnością. Uważał, że metodyka nauk szczegółowych jest zróżnicowana, nie daje się sprowadzić do wspólnej nazwy „logicznej racjonalności”. Sens i funkcja kategorii takich jak przestrzeń, czas, prawo, przedmiot, wolność, konieczność zmienia się wraz ze specyficznym obszarem doświadczenia: myślenia naukowego, woli oraz uczucia (przecucia) religijnego. W odróżnieniu od Cohena i Natorpa Görland przeciwstawiał „logice źródła” (apriorycznemu wytwarzaniu bytu przedmiotowego) moment tego, co dane jako równie ważny. W metodyce naukowej uwzględniał korelację prawidłowości i przedmiotowości, czyli korelację całości zasad określenia przedmiotowego i całości treści doświadczenia. Podkreślał, że badanie

naukowe ma charakter procesualny; nie można przyjmować żadnych niewzruszonych, apriorycznych, ostatecznie obowiązujących zasad (aksjomatów, wartości, norm), lecz należy realizować postulat ujednoczenia poznania; również nie można przyjmować jednoznacznie danego czynnika a posteriori (wrażeń, przeżyć), lecz co najwyżej – roszczenie do coraz bogatszej i dokładniejszej możliwości określania tego, co zadane. Ruch ekstensjonalny musi korespondować z intensjonalnym; zasadnicza możliwość myślenia podlega weryfikacji w fenomenie, zaś wypowiedzi naukowe zyskują ważność obowiązującą dla danego każdorazowo stanu badania.

Wg Görlanda, nauki szczegółowe wykazują skłonność do ekstrapolacji swej metody na całość możliwego doświadczenia, z drugiej strony starają się bronić swej odrębności, np. nauki o duchu (Geisteswissenschaften) wobec nauk przyrodniczych. Obie tendencje skrajne wynikają z niezrozumienia koniecznej różnorodności i równie koniecznej jedności nauk. W *Ethik als Kritik der Weltgeschichte* (L 1914) Görland stwierdzał, że filozofia musi stawiać naukom szczegółowym 4 wymogi: totalnego ugruntowania, totalnego określania, jednolitego ugruntowania bytu przez myślenie w sensie ciągłego przybliżania do siebie specyficznych zasad (np. matematyki, fizyki, chemii, biologii), jednolitego określenia bytu przez myślenie w sensie systematycznego związku wszelkiej przedmiotowości. Zadaniem filozoficznej krytyki nauk ma być wykazanie warunków realizacji przedstawionych wymogów. Görland podkreślał, że poszczególne obszary doświadczenia – logiki, etyki, estetyki i filozofii religii znajdują się w nieodwracalnej relacji „implikatywnej konkrescencji” (*Religionsphilosophie*, B 1923; *Ästhetik*, H 1937). Oznacza to, że wewnątrz jednolitej budowli całości doświadczenia, zw. systematyką filozoficzną, każde poszczególne doświadczenie transcenduje siebie, wskazując na inne, bardziej konkretne doświadczenie, które zakłada doświadczenie „wcześniejsze” w systemie oraz włącza je w siebie. Logika jest najbardziej abstrakcyjna (uboga w treść), religia – wiąże się z najbardziej konkretnym obszarem doświadczenia. W wyd. pośmiertnie dziele *Die Grundweisen des Menschseins* (H 1954) Görland przedstawiał następujące po sobie obszary doświadczenia jako stopnie wolności.

Cassirer początkowo zajmował się logiką poznania w ujęciu historycznym i systematycznym (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie*

*und Wissenschaft der neueren Zeit*, I–IV, B 1906–1957, H 1999–2000; *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, B 1910, Da 1994<sup>7</sup>), później poszerzył swe badania, tworząc filozofię kultury. Uważał, że „przewrót kopernikański” Kanta nie odnosił się tylko do logicznej funkcji sądzenia czystego przyrodoznawstwa, ale rozciągał się na wszelkie kierunki twórczości duchowej. Rozwijając twórczo myśl Kanta, przyjmował – obok funkcji czystego poznania naukowego – funkcję myślenia językowego, mitycznego, religijnego oraz oglądu artystycznego, by wytłumaczyć podmiotowy mechanizm kształtowania tego, co różnorodne w jeden świat. Nie można oddzielić treści pojęcia kultury od podstawowych form i kierunków twórczości duchowej: byt uchwytany jest tylko w działaniu. Tym, co wyróżnia idealizm krytyczny od naiwnego realizmu dogmatycznego, jest, wg Cassirera, wychodzenie od funkcji do przedmiotu (korelatu syntetycznej jedności ducha).

Wszystkie kierunki aktywności ducha powinny być odniesione do jednolitego (idealnego) centrum, które nie tkwi w jakimś danym bycie, lecz tylko we wspólnym zadaniu (Aufgabe). Różnorodne wytwory kultury duchowej stają się przy całej swej odmienności ogniwami jednego problemu, różnymi dyspozycjami skierowanymi do jednego celu: przekształcenia biernego świata wrażeń w świat czystej ekspresji ducha. Forma wewnętrzna religii czy mitu nie jest sumą zjawisk danej dziedziny przedmiotowej, lecz prawem określającym ich budowę. Każda forma ducha w swym rozwoju chce uchodzić za całość, nie za część, przypisuje sobie ważność absolutną; powoduje to konflikty i antynomie kultury. Wg Cassirera, idea systematyki filozoficznej mogła się pojawić tylko w krytycyzmie, nie w metafizyce dogmatycznej. Jej realizacja wymaga takiego ujmowania każdej formy w jej relacjach z innymi i z całością, by nie zagubić nieporównywalnej swoistości każdej z nich. Cassirer uważał, że w filozofii nowożytnej, najwyraźniej u Hegla, realizowany był postulat metodologiczny ujmowania ducha jako całości, która staje się konkretną w procesie własnego dialektycznego rozwoju. Nie istnieje niezmienna systematyczna hierarchia różnych obszarów całościowego doświadczenia.

Cassirer zerwał z poglądem starszego pokolenia marburczyków, że poznanie matematyczno-przyrodnicze jest prototypem ludzkiej świadomości

świata i samoświadomości. Nawiązał do obecnego w filozofii Helmholtza, H. Hertza i F. Th. Vischersa pojęcia formy symbolicznej, stosując je do wszystkich dziedzin kultury duchowej człowieka, takich jak język, nauka, mit, sztuka, religia. W duchu idealizmu krytycznego podkreślał, że nie są one odbiciem rzeczywistości samej w sobie, lecz kierunkami (Richtlinien) idealnego procesu, w którym konstytuuje się rzeczywistość dla podmiotu jako jedność w różnorodności. *Philosophie der symbolischen Formen* (I–III, B 1923–1929, I–IV, Da 1997<sup>10</sup>) jako krytyka kultury stanowi poszerzenie *Kritik der reinen Vernunft* oraz Cohenowskiej interpretacji Kanta. Cassirer zwalczał Bergsonowską koncepcję poznania bezpośredniego (niezapośredniczonego przez symbole).

Stammler przeniósł metodę krytyczną na obszar filozofii społecznej i filozofii prawa. W 1913 założył „*Zeitschrift für Rechtsphilosophie in Lehre und Praxis*”. W swych pracach: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (B 1896, 1924<sup>5</sup>); *Die Lehre von der richtigen Rechte* (B 1902); *Theorie der Rechtswissenschaft* (HI 1911, 1923<sup>2</sup>) określał przedmiot nauk społecznych jako wspólne życie ludzi porządkowane przez zewnętrznie wiążące normy. Materią życia społecznego jest gospodarka, formą – prawo. Intencją Stammlera było włączenie tego, co daje się doświadczyć, w jedność związku praw. Wartościowego przyczynku do ugruntowania monizmu dostarczył, wg Stammlera, marksizm, który wykazał związek życia duchowego z leżącymi u jego podstaw warunkami ekonomicznymi oraz rozpatrywał wszystkie przemiany społeczeństwa jako momenty jednego i tego samego doświadczenia społecznego. Stammler sądził, że kauzalne wyjaśnienie musi być uzupełnione o zasadę teleologiczną. Konkretne dążenia społeczne wyrastają z danych stanów społecznych, lecz podlegają kierowaniu wg celów ludzi, podporządkowanych jednemu celowi ostatecznemu – formalnej idei wspólnoty ludzkiej, w której każda jednostka czyni prawem własnym obiektywnie słuszne prawo innych. W pojęciu prawa słusznego należy szukać apriorycznej formy dla materii prawa, jaką jest historyczne (ustanowione, pozytywne) prawo. Filozoficzne znaczenie nauki o słusznym prawie (Orthosophie) wychodzi poza wąskie ramy nauki o prawie, pozwala – dzięki krytycznemu ugruntowaniu – zrozumieć całość historii społecznej oraz uchwycić ostateczną, uniwersalną jedność świata.

Założenia sz. m. realizował we wczesnym okresie Hartmann (*Platos Logik des Seins*, Gie 1909, B 1965<sup>2</sup>; *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach der ersten zwei Büchern des Euklidkommentars*, Gie 1909, B 1969; *Systembildung und Idealismus*, w: *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag (4 Juli 1912) dargestellt*, B 1912, przedruk w: tenże, *Kleinere Schriften*, B 1958, III 60–72). Jednak w *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (B 1921, 1965<sup>5</sup>) zajął stanowisko realistyczne oraz wy dobył mankamenty idealizmu krytycznego marburczyków.

H. Heimsoeth wykazał, że u podstaw epistemologicznej (zawężonej) interpretacji Kanta w sz. m. leżało niesłuszne uprzedzenie do metafizyki Zachodu (*Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, B 1922, Da 1987<sup>8</sup>; *Metaphysik der Neuzeit*, Mn 1929, Da 1967; *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Kö 1956). Heinemann zerwał z poglądami własnej młodości filozoficznej i poddał krytyce założenia marburczyków (*Neue Wege der Philosophie*, L 1929). Knittermeyer, który pod kierunkiem Natorpa napisał rozprawę doktorską *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant* (Mb 1920), w okresie późniejszym podjął próbę zjednoczenia filozofii transcendentalnej i antropologii filozoficznej. Relacja tego, co transcendentalne i konkretne w podmiocie włączona została w szerszy związek, który (obok poznania) obejmował także nieteoretyczne obszary ważności (Geltungsfelder). Wg Knittermeyera, związek logiki transcendentalnej i metafizyki istnienia (obszaru konkretnej podmiotowości) odpowiada specyficznej strukturze refleksji istoty żywej, jaką jest człowiek.

ZNACZENIE SZKOŁY MARBURSKIEJ. Marburczycy jako twórczy interpretatorzy Kanta opowiadali się za filozofią naukową, nie za światopoglądową; rozwijana przez nich „logika poznania” była obroną rozumu wobec nurtów irracjonalistycznych, np. filozofii życia. W przeciwieństwie do pozytywizmu, sejentyzmu i materializmu dialektycznego bronili autonomii filozofii, która miała dostarczać apriorycznego ugruntowania nauk przyrodniczych. Program Cohena i Natorpa zmodyfikował Cassirer, wykazując, że nawet w fizyce (I. Newton, A. Einstein, M. Planck) nie istnieje tylko jeden konieczny sposób

konstytucji przedmiotu; w podobny sposób należy traktować etykę, sztukę, religię – jako wiele równoprawnych sposobów syntetyzowania tego, co różnorodne. Idea ostatecznej jednoznacznej rzeczywistości jest raczej ideą regulatywną, zadaniem poszukiwania jedności integrującej w całość wszelkie poszczególne formy poznawcze. Filozofia, wg marburczyków, była analityką („systematyką”) faktycznie istniejącego oraz możliwego poznania, a także fenomenów kulturowych w ogóle.

Mimo zainteresowań teorią poznania marburczycy nie zgubili z pola widzenia rzeczywistości społeczno-politycznej. Opowiadali się za idealistycznym socjalizmem reform, zajmując stanowisko odmienne od doktrynalnego rewolucyjnego marksizmu i od politycznego konserwatyzmu swego wieku. Uważali, że filozofia polityczna jako teoria nie tworzy prognoz ekonomicznych tego, co ma zdarzyć się z koniecznością, lecz dostarcza ugruntowania roszczeniom politycznym, które wyrastają ze zrozumienia rozbieżności między rzeczywistością społeczną a moralnym charakterem człowieka jako celu, nie zaś jako środka.

W obszarze filozofii religii należy odnotować próbę wyjścia poza wcześniej formułowaną religię człowieczeństwa, zredukowaną do etyki (Kant), bez popadania w inną skrajność – redukcję religii do filozofii (Hegel). Późny Cohen do podstawowych pojęć swego systemu (logiki czystego poznania, etyki czystej woli i estetyki czystego uczucia) dołączył religię czystego rozumu. W pracach: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (Gie 1915, Hi 1996) oraz *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (L 1919, F 1929<sup>2</sup>, Wie 1995) twierdził, że jego system filozoficzny jest w całkowitej zgodności z religią żydowską, której Bóg istnieje nie tylko sam w sobie, lecz zawsze w relacji do człowieka. Bóg jest też podstawą tych relacji międzyludzkich, które muszą być ustanowione oraz realizowane. Uważał, że tak jak myślenie odwraca się od spostrzeżenia (i rzeczywistości w nim przedstawionej), tak religia mesjanizmu odwraca się od przeszłości i teraźniejszości, tworząc nowe pojęcie czasu – przyszłość jako „pełnię czasu”. Jedyne Bogu-Stwórcy odpowiada w korelacji jedyny człowiek całej ludzkości, symbolizowany przez Hioba. Późny Cohen podkreślał, że fundamentem etyki i religii jest nie tyle sprawiedliwość, co miłość do drugiego człowieka – bliźniego. Wg Cohena, w porównaniu z judaizmem należy uznać



za regres chrześcijaństwo dogmatyczne, ufundowane na dziedzictwie filozoficznych pojęć gr. (np. Logos odniesiony do Boga wcielonego).

Inne prace marburczyków: A. Stadler, *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung* (L 1874, B 1912); A. Krause, *Die Gesetze des menschlichen Herzens wissenschaftlich dargestellt als die formale Logik des reinen Gefühles* (Lahr 1876); A. Stadler, *Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der kantischen Philosophie* (L 1876); A. Krause, *Kant und Helmholtz. Über die Ursprung und die Bedeutung der Raumanschauung und die geometrischen Axiome* (Lahr 1878); K. Lasswitz, *Atomistik und Kritizismus* (Brau 1878); tenże, *Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit* (B 1883, Eschborn 1992); A. Stadler, *Kants Theorie der Materie* (L 1883); F. Staudinger, *Die Gesetze der Freiheit* (I: *Das Sittengesetz*, Da 1887); K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik von Mittelalter bis Newton* (I–II, H 1890, 1926<sup>2</sup>); K. Vorländer, *Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit* (Mb 1893); F. Staudinger, *Ethik und Politik* (B 1899); W. Kinkel, *Beiträge zur Erkenntniskritik* (Gie 1900); K. Vorländer, *Kant und der Sozialismus* (B 1900); P. Stern, *Grundprobleme der Philosophie* (I: *Das Problem der Gegebenheit*, B 1903); W. Kinkel, *Vom Sein und von der Seele* (Gie 1906, 1921<sup>3</sup>); F. Staudinger, *Die wirtschaftliche Grundlagen der Moral* (Da 1907); B. Kellermann, *Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion* (B 1908); W. Kinkel, *Der Humanitätsgedanke* (L 1908, Osterwieck 1925<sup>2</sup>); D. Gawronsky, *Das Urteil der Realität und seine mathematische Voraussetzungen* (Mb 1910); W. Kinkel, *Idealismus und Realismus. Einführung und ihr Wesen und ihre kulturgeschichtliche Entwicklung* (Gö 1911, 1920<sup>2</sup>); K. Vorländer, *Kant und Marx* (T 1911, 1926<sup>2</sup>); A. Buchenau, *Kants Lehre vom kategorischen Imperativ* (L 1913, 1923<sup>2</sup>); tenże, *Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft* (L 1914); A. Liebert, *Das Problem der Geltung* (B 1914, 1920<sup>2</sup>); F. Staudinger, *Die Kulturgrundlagen der Politik* (I–II, Je 1914); A. Liebert, *Der Geltungswert der Metaphysik* (B 1915); F. Staudinger, *Religion in Vernunft und Leben* (Da 1916); A. Buchenau, *Pestalozzis Sozialphilosophie* (L 1919); A. Liebert, *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematische Phänomenologie der Philosophie* (L 1919); B. Kellermann, *Das Ideal im System der kantischen Philosophie* (B 1920); K. Vorländer, *Immanuel Kant*

und sein Einfluss auf das deutsche Denken (Bf 1921, 1925<sup>3</sup>); A. Liebert, *Die geistige Krisis der Gegenwart* (B 1923).

A. Stériad, *L'interprétation de la doctrine de Kant par l'école de Marbourg*, P 1913; E. Kaufmann, *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie*, T 1921, Aalen 1964; P. Chojnacki, *Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule*, Fri 1924; K. Hermann, *Einführung in die neukantische Philosophie*, HI 1927; J. Suchorzewska, *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*, PF 40 (1937), 367–398; J. Ożarowski, *Metoda transcendentálna a problem poznania syntetycznego w sz. m.*, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 5 (1959), 141–168; H. Dussort, *L'école de Marbourg*, P 1963; G. Lehmann, *Kant im Spätidealismus und die Anfänge der Neukantischen Bewegung*, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 17 (1963), 438–456; M. Szyszkowska, *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Wwa 1970; J. Klein, *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorp. Eine Kritik des Marburger Neukantianismus*, Gö 1976; W. Schmidt, *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*, Bo 1976; D. Pukas, *Die Logik in der Welt. Ansätze zur Weiterentwicklung des Neukantianismus*, F 1978; Th. E. Willey, *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought. 1860–1914*, Detroit 1978, 210–223; *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, Hi 1979 (bibliogr.); H.-L. Ollig, *Der Neukantianismus*, St 1979 (bibliogr.); K. Świącicka, *Idealizm transcendentálny Hermanna Cohena*, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 28 (1982), 3–25, B. Tucker, *Ereignis. Wege durch die politische Philosophie des Marburger Neukantianismus*, F 1984; H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, I–II, Bas 1986; K. Ch. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, F 1986; *Materialien zur Neukantismus-Diskussion*, Da 1987; M. Czarnawska, *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*, Białystok 1988; A. Philonenko, *L'école de Marbourg. Cohen, Natorp, Cassirer*, P 1989; K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg. Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Wü 1994;

*Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Wü 1994; U. Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Wü 1994; *Neokantyzm* (oprac. B. Trochimska-Kubacka), Wr 1997; J. Ożarowski, *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*, Wwa 1998; A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Ka 2000.

*Honorata Jakuszko*