

TOMASZ KUBALICA

(Katowice)

MARBURSKA KRYTYKA POZNANIA JAKO ODBICIA

Przedmiotem artykułu jest rekonstrukcja koncepcji poznania wypracowanej w ramach neokantowskiej szkoły marburskiej. Celem pracy jest ujęcie stanowiska szkoły na temat natury poznania, a w szczególności ujęcie najważniejszych etapów ewolucji marburskiej myśli epistemologicznej, której rezultatem było odrzucenie rozumienia poznania jako odbicia (*Abbildtheorie*). Chodzi o przedstawienie drogi, jaką przeszła marburska krytyka poznania od rozważań Hermanna Cohena nad pojęciem doświadczenia, przez Paula Natorpa ujęcie poznania jako relacji, aż po Ernsta Cassirera koncepcję poznania jako symbolicznego przekształcania. W artykule pragnę wykazać, że podstawą ewolucji marburskiej filozofii poznania od początku była – pierwotnie *implicite*, później *explicite* – krytyka poznania jako odbicia.

Tak rozumiana idea odbicia (odwzorowania) leży u podstaw wielu różnych koncepcji poznania. Charakteryzuje się tym, że ujmuje prawdziwe poznanie jako naśladowanie otaczającej nas rzeczywistości. W jej rozumieniu zadaniem poznania jest neutralny opis zastanego świata. Taki pogląd formułowali filozofowie różnych orientacji. Można wśród nich odnaleźć nazwiska takie jak Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Karol Marks, Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell i inni. Dla ujęcia natury poznania posługiwali się oni pojęciami takimi jak „korespondencja”, „zgodność”, „adekwatność”, „podobieństwo”, „izomorfizm”, „homomorfizm” czy też „odzwierciedlenie”. Chociaż ontologiczne i epistemologiczne założenia oraz wnioski tej grupy filozofów były różne, to jednak łączy ich zbliżone wyobrażenie na temat istoty poznania.

W najnowszej filozofii istnieją jednak nurty odrzucające takie odbiciowe ujęcie prawdy i poznania. Należy do nich na przykład teoria koherencyjna (Nicholas

Rescher), teoria pragmatyczna (Charles S. Peirce) czy koncepcja epistemiczna (Michael Dummett). Prekursorami krytyki teorii odbicia byli neokantyści (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Ernst Cassirer i inni), którzy zarzucają jej „naiwny” sposób ujęcia natury poznania¹. W miejsce teorii odbicia neokantyści proponują ujęcie poznania jako przekształcania (*Umbildung*). Najlepiej wyraża tę ideę Cassirer, gdy stwierdza, że „we wszelkiej posługującej się pojęciami wiedzy nie mamy do czynienia z prostym powtórzeniem, lecz jedynie z przekształceniem i przeformowywaniem materiału dostarczonego nam z zewnątrz”². Takie ujęcie poznania jako przekształcania jest modyfikacją koncepcji odbicia, która polega na tym, że zachodząca w jedną stronę od przedmiotu do podmiotu – relacja asymetryczna zostaje zastąpiona przez relację symetryczną. W następstwie takich założeń prawda nie może być rozumiana jako odwzorowanie „rzeczy samej w sobie”. Jej podstaw należy poszukiwać w obrębie własnej świadomości (świadomości siebie samego), co neokantyści wyrażali za pomocą pojęć takich jak „konieczność myślenia”, „prawa myśli”, „świadomość normatywna”³.

Hermann Cohena ujęcie doświadczenia

Podjęcie rozważań nad problemem prawdy i poznania w szkole marburskiej wymaga zdania sprawy ze sposobu rozumienia pojęcia doświadczenia przez Kanta. W tym kontekście istotne jest rozróżnienie kwestii rozumienia doświadczenia przez samego Kanta od ujęcia Kantowskiego pojęcia doświadczenia przez Cohena⁴. Najważniejsze dla naszych rozważań jest to, że obaj modyfikują pojęcie doświadczenia, to znaczy Kant nie rozumie doświadczenia ani jako *experientia mater studiorum*, ani też w duchu historii naturalnej, lecz pojmuje je w sensie filozoficznym jako całościowy ogólny wyraz wszystkich faktów i metod naukowego poznania

¹ Zob. Ch. Krijnen, *Der Wahrheitsbegriff im Neukantianismus*; w: *Die Geschichte des philosophischen Begriff der Wahrheit*, Hrsg. v. M. Enders, J. Szaif, Berlin 2006, s. 294 i n.; B. Andrzejewski, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu E. Cassirera*, Poznań 1980, s. 38 i n.; T. Kubalica, *Stanowisko Heinricha Rickerta wobec teorii odbicia*, „Folia Philosophica” 27 (2009), s. 51–66.

² E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band*; w: E. Cassirer, *Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe*, 2. Bd, Darmstadt 1999, s. 1.

³ Zob. Ch. Krijnen, *Der Wahrheitsbegriff im Neukantianismus...*, wyd. cyt., s. 291.

⁴ Zob. A. J. Noras, *Problem poznania i prawdy w szkole marburskiej*; w: „Studia Philosophica Wratislaviensia” V 4 (2010), s. 255. Kantowskie rozumienie doświadczenia jest bliższe Newtonowi niż Locke’owi i Hume’owi. Dla Cohena ważna jest również inspiracja platońska, która istotnie wpłynęła na jego sposób rozumienia doświadczenia.

przyrody⁵. Natomiast Cohen w ramach podjętego programu badań nad „metodą transcendentálną” ściśle wiąże pojęcie doświadczenia z kategorią aprioryczności. Konsekwencją takiego podejścia było zawężenie Kantowskiego pojęcia doświadczenia do dziedziny czystego przyrodoznawstwa.

Sposób rozumienia doświadczenia w szkole marburskiej stanowi pochodną programu badań nad metodą transcendentálną powadzonych w tej szkole. W tym kontekście Cohen w przedmowie do *Geschichte des Materialismus* Friedricha Alberta Langego podkreśla, że „[m]etoda transcendentálna bada nie zasady rozumu ludzkiego, lecz zasady warunkujące naukową ważność podstaw nauk”⁶. Zasady rozumu ludzkiego stanowią bowiem przedmiot zainteresowań psychologii, która jako nauka szczegółowa stara się dostarczyć wiedzy na temat „ostatecznych i najprostszych składników naszej duchowej istoty”. Natomiast w filozofii interesują nas istniejące już nauki, których wyniki zostały utrwalone w pracach naukowych. W odniesieniu do nich Cohen stawia pytania o ich istotę, o ich ogólność i konieczność, czyli o obowiązującą w nich ważność poznawczą. Te pytania mają charakter metodologiczny. Refleksja nad metodą transcendentálną oznacza zatem naukową refleksję nad zasadami nauki. Dlatego również podejmowane przez Cohena i jego następców rozważania nad zagadnieniem doświadczenia należy rozumieć jako rodzaj refleksji metodologicznej.

Cohen podejmuje analizę problemu poznania między innymi na początku rozprawy *Logik der reinen Erkenntnis* z roku 1902. Wyróżnia i stopniuje cztery sposoby rozumienia poznania⁷: (1) jednostkowe spostrzeżenie, (2) wiedza ogólna, (3) proces poznania i (4) poznanie czyste. Gradacja poznania następuje według niego w ten sposób, że dokonywane na co dzień jednostkowe spostrzeżenie, które jeszcze nie jest wiedzą, staje się nią w konsekwencji uogólnienia jako wiedza ogólna. Wyższy stopień stanowi poznawanie rozumiane jako proces poznania, zaś ukoronowaniem tej hierarchii jest czyste poznanie.

W tak rozumianym kontekście poznania należy sytuować zadanie filozofii, która dla Cohena nie zajmuje się po prostu teorią poznania, lecz jego krytyką. Istota Cohenowskiego rozróżnienia między teorią poznania a krytyką polega na tym, że tematem krytyki nie są procesy poznawcze w wymiarze psychologicznym, fenomenologicznym czy ontologicznym, lecz pryncypia zapewniające „ważność” poznania⁸. W krytyce chodzi bowiem o to, żeby na podstawie analizy tych pryncypiów określić prawa i granice poznania. Nie przedmiot odróżnia teorię poznania

⁵ Zob. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. Aufl. Berlin 1918, s. 84.

⁶ F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Buch: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*, 7. Aufl. Leipzig 1902, s. X; cyt za: A. J. Noras, *Problem poznania...*, wyd. cyt., s. 257.

⁷ Zob. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902, s. 1–4.

⁸ Zob. M. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965, s. 84.

od krytyki, lecz postawione pytanie: o ile teoria stawia pod adresem poznania pytanie w rodzaju *quid facti*, czyli jak poznanie zostało dokonane, to zadaniem krytycznej filozofii jest odpowiedź na pytanie *quid juris*, to znaczy, na podstawie jakiego prawa uznajemy dany wynik za prawdziwy.

Jeżeli zadaniem filozofii nie jest teoria poznania, która bada, jak w różnych aspektach zachodzi zgodne ze stanem faktycznym poznanie, lecz krytyczna analiza pryncypiów ludzkiego poznawania, to samo poznanie nie może być rozumiane w sensie korespondencyjnej teorii prawdy jako zgodność przedstawienia z rzeczą. W ujęciu krytycznym chodzi bowiem o zgodność z pryncypiami stanowiącymi dostępny nam wzorzec myślenia. Tego wzorca nie dostarcza jednostkowe spostrzeżenie, lecz dopiero myślenie czyste, które „nie potrzebuje jakiegokolwiek źródła poza samym sobą”⁹. Gdyby krytyka poznania rozpoczynała od prawdy jako zgodności ze stanem faktycznym, to konieczność uwzględnienia czynnika heterogenicznego, jakim jest świat w tym odniesieniu, uniemożliwiłaby ujęcie pryncypiów zapewniających ważność poznania.

Idealizm krytyczny według Cohena opiera się na dwóch założeniach: na uznaniu konstruktywizmu myślenia i na odniesieniu do poznania naukowego. W jego charakterystyce pierwsze założenie ma charakter idealistyczny i odpowiada *genus proximum* jego stanowiska filozoficznego, zaś drugie „krytyczne” stanowi o jej *differentia specifica*.

Konstruktywny charakter myślenia polega na przyjęciu, że „świat rzeczy opiera się na podstawie praw myślenia”, gdyż „rzeczy nie są tak po prostu jako takie dane, tak jak wydaje się, iż działają na nasze zmysły”¹⁰. Myślenie, a wraz z nim poznanie nie jest zatem pasywnym odbiciem stanu rzeczy, lecz świadomość ma w nim swój konstruktywny wkład. Jak pisze Cohen: „podstawowe formy (*Grundgestalten*) naszej myślącej świadomości są zarazem elementami, z których składamy tak zwane rzeczy w hipotetycznie cząsteczki podstawowe (...), a zarazem [te formy – T.K.] są normami, według których nakreślamy ich prawa i związki oraz uwierzytniamy je jako przedmioty naukowego doświadczenia”¹¹. Ten idealistyczny aspekt filozofii Cohena można sprowadzić do tego, że wszelkie rzeczy składają się tylko z myśli i istnieją jedynie w myślach.

Cohen jest świadomy tego, że idealizm grozi subiektywizmem, który uzależnia istnienie przedmiotu od poznającego umysłu. Żeby zażegnać to niebezpieczeństwo, nie wystarczy uznać zmysłowość za równorzędne wobec myślenia źródło poznania, tak jak to uczynił Kant, by ustrzec się przed zarzutem dogmatycznego idealizmu.

⁹ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntniss...*, wyd. cyt., s. 11–12.

¹⁰ H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin 1883, s. 125 i n.

¹¹ Tamże, s. 126.

Zarzut pozostaje w mocy, ponieważ jeżeli „zmysły zapewniają *a priori* naoczność, to również ukazujące się zmysłom rzeczy pojawiają się jako zwierciadlane odbicia i urojenia takich apriorycznych form naoczności”¹². Z tego powodu zmysłowość nie może być tylko „źródłem impulsów dla odczuć w naszym doświadczeniu życiowym”¹³. Czysta zmysłowość nie może niezależnie od empirycznej treści pokazać rzeczywistości świata rzeczy i nie można jej traktować jako formy subiektywności. Dla Cohena przyjęcie zmysłowej świadomości, tak jak to zrobił Kant, nie pozwala na odparcie zarzutu dogmatycznego idealizmu.

Taka konstatacja prowadzi Cohena do drugiego „krytycznego” założenia, że potrzebne jest „**odniesienie do nauki**, w której tylko **rzeczy są dane** i dostępne dla zadawania filozoficznych pytań. Gwiazdy nie są **dane** na niebie, lecz [dopiero – T.K.] w nauce astronomii oznaczamy tego rodzaju przedmioty jako dane, przedmioty, które jako uzasadnione w zmysłowości odróżniamy od poważnie rozumianych wytworów i opracowań myślenia”¹⁴. Zdaniem Cohena możemy uniknąć popadnięcia w dogmatyczny idealizm, gdy odniesiemy idealistyczną refleksję filozoficzną do nauki. Próba bezpośredniego odniesienia do rzeczywistości prowadzi natomiast do subiektywizmu. Poznająca świadomość ma zostać odniesiona do faktu naukowego poznania rzeczywistości. W ten sposób filozoficzne badania mogą unikać zarzutu subiektywizmu, lecz stają się obiektywną nauką, czyli krytycznym idealizmem, który można również nazywać idealizmem transcendentálním lub krytycznopoiznawczym.

Jeżeli poznanie prawdziwe nie polega na zgodności ze stanem rzeczy, to pojawia się kwestia, na czym ono ma polegać, żeby nie popaść w całkowitą dowolność. Cohen utożsamia pojęcie prawdy z prawem myślenia, a mówiąc precyzyjniej – z zasadą tożsamości¹⁵. Zasada tożsamości wraz z pojęciem *hypothesis* staje się podstawą systemu filozoficznego.

Pojęcie *hypothesis* w odniesieniu do rozumienia idei przez Platona stanowi neoplatoński wątek filozofii szkoły marburskiej. Idea jako *hypothesis* nie oznacza wymagającego weryfikacji przypuszczenia, lecz jest rozumiana jako zawierająca w sobie aksjomaty podstawa, która zapewnia pod względem metody bazę dla wprowadzania z założeń sprawdzonych wniosków, tak jak to ma miejsce w geo-

¹² Tamże.

¹³ Tamże. Zob. także H. Holzhey, *Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie; w: Geschichte der Philosophie. Band 12. Die Philosophie des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts. Teil 2*, Hrsg. v. H. Holzhey, W. Röd, München 2004, s. 48.

¹⁴ H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode...*, wyd. cyt., s. 127.

¹⁵ Tamże, s. 42. W tym miejscu ujawnia się różnica między Kantem a Cohenem. Dla Kanta to zasada sprzeczności jest „ogólną i całkowicie wystarczającą naczelną zasadą (*Principium*) wszelkiego poznania analitycznego”. Zob. A. J. Noras, *Problem poznania...*, wyd. cyt., s. 260.

metrii¹⁶. Tak rozumiana *hypothesis* wraz z podstawowym aksjomatem tożsamości leży u podstaw systemu poznania, zaś prawda może być pojmowana jedynie w kontekście całości wiedzy. „Sąd hipotetyczny stanowi jakby sumienie myślenia naukowego”¹⁷, które opiera się na prawie rozumianym jako układ konstytutywnych dla nauki warunków i ugruntowań.

Zaproponowane przez Cohena krytycznopoźnawcze odniesienie filozofii do nauki pozwala również znaleźć i uzasadnić alternatywną wobec teorii odbicia odpowiedź na pytanie o istotę poznania. W jego ujęciu można wyodrębnić należący do nauki poziom przedmiotowy i przypisaną filozofii płaszczyznę metanaukową. O ile na pierwszym poziomie można dopuścić rozumienie poznania jako odbicia, to na drugim uzasadnienie znajduje konstrukcjonistyczna koncepcja przekształcania, której niesamoistną częścią składową jest odwzorowanie.

Paul Natorp – poznanie jako relacja

Podobnie jak Cohen, Natorp w teorii poznania reprezentuje idealizm metodyczny (krytyczny). W kontekście zapewnienia jedności poznania naukowego Natorp odwołuje się jednak do przedmiotu i pojęcia obiektywnego ugruntowania, gdyż tej jedności jego zdaniem nie może zapewnić jedynie „wewnętrzna niesprzeczność i konsekwentne powiązanie myśli”¹⁸. Podstawę obiektywnego ugruntowania stanowi dla Natorpa Kantowskie pojęcie syntetycznej jedności, które oznacza podstawowy kształt czy też podstawowe prawo poznania i odpowiada Cohenowskiemu pojęciu źródła¹⁹. Takie ujęcie ma istotne konsekwencje dla marburskiej koncepcji poznania jako przekształcania.

Natorp w odróżnieniu od Cohena, który w swych badaniach koncentrował się na przewyżczeniu Kantowskiego dualizmu zmysłowości i myśli, zajmuje się rozróżnieniem materii i formy poznania. Materia jako coś danego i nieokreślonego ma zostać określona przez formę myślenia²⁰. Daną nam materię należy rozpatrywać w ramach relacji poznania. Można ją charakteryzować jako „doznanie”

¹⁶ Zob. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung...*, wyd. cyt., s. 23; zob. także H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis...*, wyd. cyt., s. 73.

¹⁷ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis...*, wyd. cyt., s. 261. Cyt. za: A. J. Noras, *Problem poznania...*, wyd. cyt., s. 262.

¹⁸ P. Natorp, *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*, tłum. W. Marzęda; w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. J. Noras, T. Kubalica, Katowice 2011, s. 230.

¹⁹ Zob. H. Holzhey, *Neukantianismus...*, wyd. cyt., s. 69.

²⁰ W tym kontekście sytuuje się jego dyskusja z pozytywizmem Ernsta Laasa, który był jego nauczycielem w Strasburgu. Zob. H. Holzhey, *Neukantianismus*, wyd. cyt., s. 67 i n.

czy „empiryczną naoczność”, gdyż nieokreślone oznacza nie tylko to, co jeszcze nie zostało określone, ale także to, co możliwe do określenia. Nie jest jednak tak, że daną materię otrzymujemy **dzięki** formalnemu czynnikowi określającemu, lecz stanowi ona równorzędny czynnik w poznaniu, który jest dany **do** określenia. W ten sposób Natorp uznaje względną samodzielność materii, nazywając ją „zadaniem” stojącym przed poznaniem. Jak podaje Helmut Holzhey, Natorp nie odróżnia jednak wystarczająco dwóch odmiennych znaczeń pojęcia zadania w odniesieniu do materii poznania: zadania w sensie możliwej do określenia receptywności od zadania w znaczeniu celu poznania, czyli przedmiotowego odniesienia treści poznania²¹. We wczesnych pismach Natorp przyjmuje rozumienie zadania jako możliwość określenia, łącząc to znaczenie z Kantowskimi pojęciami doznania i naoczności. W tym sensie doznajemy tego, co ilościowo jednostkowe i jakościowo identyczne. W tym rozumieniu doznanie jest uzupełniane przez pojęcie naoczności, w której materia poznania staje się możliwa do określania dzięki możliwości powiązania elementów za pomocą form zmysłowości czasu i przestrzeni. Można zatem powiedzieć, że w wypracowanym przez Natorpa marburskim modelu poznania pierwotnie materia poznania była rozumiana jako czynnik przyswajany przez podmiot, przyjmowany z zewnątrz.

Pod wpływem *Logik der reinen Erkenntnis* Cohena Natorp odchodzi jednak od rozumienia zadanej, ale jeszcze nie poznanej materii poznania jako czegoś przedpojęciowego. Rezygnuje również z koncepcji jej czasowo-przestrzennej określoności²². Przyjmuje, że to, co dane, stanowi zadanie w drugim z podanych znaczeń, to znaczy jako odniesienie do przedmiotu. Jak pisze Holzhey, „to, co dane (*datum*) jest teraz tym, co zadane (*dandum*); niewiadoma x poznania wyraża tylko, że określenie przedmiotu w poznaniu stanowi nieskończone zadanie”²³. Tak sformułowane w duchu idealizmu krytycznego zadanie poznania oznacza, że ostateczne i całkowite poznanie przedmiotu nigdy do końca nie zostanie zrealizowane. Tym samym kwestia przedmiotu jako czegoś danego zostaje potraktowana w skończonej perspektywie jako nierozwiązywalna²⁴.

Treści poznania trzeba poszukiwać w odniesieniu do przedmiotu, który należy rozumieć jako oparte na prawach określenie zjawisk, gdyż tylko tak można ująć go obiektywnie. Obiektywną podstawą przeprowadzanej w naukach przyrodniczych obiektywizacji jest prawo i dzięki tej podstawie może zostać spełniony

²¹ Zob. tamże, s. 68.

²² Zob. P. Natorp, *Logik (Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, Marburg 1904, § 28. Cyt. za: H. Holzhey, *Neukantianismus...*, wyd. cyt., s. 328.

²³ Holzhey, *Neukantianismus...*, wyd. cyt., s. 68.

²⁴ Zob. P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig 1910, s. 48.

wymóg autonomii poznania naukowego²⁵. Natomiast w przeciwieństwie do obiektywnego ugruntowania poznania w staraniach o jego subiektywne ugruntowanie brakuje naukowego pryncypium i musi ono polegać – tak jak w idealizmie niekrytycznym – jedynie na subiektywnych przeżyciach. Natorp podejmuje jednak taką próbę w postaci nowej filozoficznej psychologii opartej na metodzie krytycznej w przekonaniu, że subiektywne ugruntowanie musi odpowiadać obiektywnemu.

Natorp proponuje ujęcie podstawowego modelu poznania w formie matematycznego równania, w którym przedmiot jest niewiadomą oznaczoną jako x : „Owo x nie jest czymś po prostu nieznanym; lecz podobnie jak x w równaniu, jest określone przez powiązanie ze znanymi już wielkościami. Tak samo przedmiot w równaniu poznania – także przed jego rozwiązaniem – musi być określony co do swego znaczenia przez określone odniesienie do danych poznania”²⁶. Zadanie, jakie stawiamy poznaniu, jest możliwe do rozwiązania jedynie wówczas, gdy posiadamy *a priori* takie odniesienie, które wyznacza ogólny sens przedmiotu nazywany formą poznania. Oznacza to, że forma poznania dotyczy związku poznania z przedmiotami i nie może być traktowana niezależnie od wszelkich przedmiotów i ich powiązań.

Natorpowskie porównanie poznania do równości nasuwa następującą konsekwencję. Jeżeli zachodzącą między przedmiotem (x) a podmiotem (y) relację poznania traktujemy jako równość, to oznacza, że jest to relacja równoważności, którą charakteryzuje – poza zwrotnością i przechodnością – symetryczność. Właśnie symetryczność relacji poznania wyklucza rozumienie jej w sensie odbicia, które zachodzi tylko w jedną stronę – od przedmiotu do podmiotu. Symetryczność oznacza bowiem charakterystyczną dla koncepcji przekształcania wzajemność relacji podmiotowo-przedmiotowej.

Poznanie jako przekształcanie musi być obiektywne. Natorpowi chodzi o znalezienie w poznaniu prawa jego przedmiotowości. Pojęcie poznania ma dwa ściśle ze sobą powiązane znaczenia: pierwsze odpowiada działaniu czy też przeżywaniu, jakim jest poznawanie, natomiast drugie – treści tego, co poznane, lub tego, co ma zostać poznane²⁷. Oba znaczenia należy odróżnić, żeby znaleźć odpowiedź na pytanie o właściwe ugruntowanie poznania, to znaczy, czy dokonuje się ono w określonym podmiotowym postępowaniu, czy też dzięki treści poznania. Z jednej strony można bowiem poznanie traktować jako element subiektywnego przeżycia w świadomości. Obiektywność poznania (jako jego istotny atrybut) musi mieć ugruntowanie w podmiotowości poznającego: „»Akt« poznawania zdaje się

²⁵ Zob. P. Natorp, *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania...*, wyd. cyt., s. 229.

²⁶ Tamże, s. 220.

²⁷ Zob. tamże, s. 221.

z konieczności być tym, co pierwsze, natomiast poznanie – rozważane jako treść – rezultatem zależnym od tego aktu bądź jego wytworem. »Produkt« można nazwać obiektywnym, »czynniki« są subiektywne”²⁸. Z drugiej strony, przedmiot dla poznania stanowi zadanie poznawcze, omówioną wcześniej niewiadomą, której formę poznawczą wyznacza podmiot zgodnie z zasadą syntetycznej jedności.

Natorp nie zgadza się jednak na uzależnienie logiki od psychologii i uznaje, że logika jako nauka o poznaniu musi znajdować się u podstaw wszystkich nauk: jeżeli logika zajmuje się kryterium prawdy, to jego ważność nie może zależeć od poznania, gdyż ono na podstawie tego kryterium jest uznawane za prawdziwe. Uznaje jednak znaczenie podmiotu w obiektywnym ugruntowaniu poznania.

Pytanie o obiektywną ważność zakłada dwie możliwe odpowiedzi: albo (1) obiekty istnieją poza wszelką subiektywnością, albo (2) są one dostępne dla subiektywności²⁹. W pierwszym przypadku obiekty te są niezależne od podmiotu i nie pochodzą od niego. W przedstawieniu mamy do czynienia jedynie z ich subiektywną reprezentacją. W konsekwencji obiektywność nie zostaje zniesiona w subiektywności. W kontekście tak rozumianej obiektywności Natorp konstatuje, że „gdyby przedmiot istniał w sobie, niezależnie od wszelkiej subiektywności, a później – przez poznawanie – byłby przyswajany przez naszą subiektywność, to w poznaniu przedmiotu, w przedmiotowości poznania nie leży po prostu żaden problem”³⁰. Stąd Natorp wskazuje na inną drogę, która wychodzi od pytania o poznanie przedmiotów przez podmiot, i stwierdza, że „poznanie przeciwstawia sobie przedmiot **jako niezależny** od subiektywności poznawania”³¹. Właściwy problem polega na sposobie rozumienia tej niezależności.

Natorp dochodzi do wniosku, że owa niezależność przedmiotu od podmiotu polega na abstrakcji od subiektywności poznania, która dokonuje się w nauce w sposób bezrefleksyjny³². Z tego powodu refleksja nad subiektywnością ma charakter wtórny. Jednak tak rozumiana abstrakcja ma sens negatywny, to znaczy polega na pomijaniu właściwości, nieuwzględnianiu faktycznie zawartego w przedstawieniu momentu subiektywnego. W konsekwencji „[a]bstrakcja od własnej podmiotowości rozumiana czysto negatywnie nie może ugruntować żadnego bytu prócz bytu fikcyjnego”³³. Dlatego celem Natorpa staje się ukazanie pozytywnego sensu uprzedmiotawiającej abstrakcji, który pozwoli ugruntować niefikcyjny rodzaj bytu. „Przedmiot w swym pozytywnym znaczeniu jest **prawem**; oznacza

²⁸ Tamże, s. 222.

²⁹ Zob. tamże, s. 227.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Por. tamże, 228.

³³ Tamże, 229.

trwającą jedność, w której zostaje zjednoczona i ustalona zmienna różnorodność zjawisk”³⁴. Nauka od czasów Galileusza obiektywizuje zjawiska w formie redukcji do naukowego prawa; nauka nie tłumaczy codziennego ruchu Słońca na nieboskłonie na podstawie bezpośredniego zjawiska zmysłowego, bo widzimy tylko, że Słońce obraca się wokół Ziemi, lecz właśnie na podstawie prawa mówiącego o dziennym obrocie Ziemi wokół własnej osi.

Poznanie przedmiotu polega na przewyciężeniu podmiotowości, która oznacza „bezpośredni stosunek do Ja”. W tym bezpośrednim związku jest jednorazowo dane wielopostaciowe i zmienne zjawisko rozumiane jako fenomen ostatniej instancji (*Phänomen letzter Instanz*). Jego wielopostaciowość i zmienność jest pochodną niepowtarzalnych stanów podmiotu; samo przejawianie się stanowi sedno pozytywnie określonej subiektywności, która zostaje przewyciężona dzięki prawu³⁵. Zjawisko jako subiektywne przedstawienie zostaje więc zobiektywizowane w prawie przez ujęcie tego, co powszechnie ważne, i sprowadzenie do jedności przedstawienia.

Istnieją dwa rodzaje takiej obiektywizacji. Pierwszy polega na odróżnieniu aktywności (przeżycia) podmiotu od treści przedstawienia, która tym samym „nie oznacza już po prostu tego, co przedstawione i pomyślane, lecz w każdym dowolnym czasie – to wszystko, co można dowolnie przedstawić i pomyśleć”³⁶. Na tym poziomie obiektywizacji – podobnie jak na innych – mamy do czynienia z wyniesieniem tego, co jednostkowe, do statusu tego, co powszechnie ważne, czyli obiektywne. Drugi rodzaj obiektywizacji polega na odniesieniu ogólnego prawa do jednostkowego stanu rzeczy lub fenomenu i dokonuje się w nauce³⁷. Funkcja poznania jest stała niezależnie od tego, czy chodzi o uogólnienie przedstawienia, czy o ujęcie jednostkowego stanu rzeczy w postaci prawa.

Natorp poszukuje w dyskusji między pozytywizmem i idealizmem mądrego kompromisu i znajduje go w relacji między jednostkowym a ogólnym; oba muszą znaleźć swoje miejsce w przedmiocie poznania, gdyż nic nie wiemy o innych przedmiotach: zarówno postulowanych przez idealistów obiektach ogólnych, jak i wymaganych przez pozytywistów rzeczach jednostkowych. Podstawowym prawem poznania przedmiotu jest „przeciwstawienie i stosunek tego, co ogólne, i tego, co jednostkowe”³⁸.

Błąd pozytywizmu polega na założeniu, że „to, co ostatecznie konkretne, co »tu i teraz dane« przedstawienia, jako to, co pierwsze, jedynie pozytywne,

³⁴ Tamże.

³⁵ Por. tamże, 231.

³⁶ Tamże.

³⁷ Por. tamże, 232.

³⁸ Tamże, 236.

można ująć wcześniej niż wszystko inne i może ono stanowić podstawę poznania”³⁹. To stanowisko jest niemożliwe do utrzymania, gdyż tak rozumiana podstawa poznania byłaby niemożliwa do ujęcia bez ogólnego określenia w pojęciach, a zatem pojęcia muszą poprzedzać tę konkretną podstawę poznania. Jakakolwiek próba wyrażenia i nazwania tego, co jednostkowe jako jednostkowego wymaga użycia ogólnego pojęciowego określenia.

Źródła błędu pozytywistycznego Natorp odnajduje w filozofii Arystotelesa, który uważał, że konkretną i jednostkową rzecz samą można ująć i opisać za pomocą ogólnych abstrakcyjnych pojęć. Nie wiadomo jednak, czym jest owa sama rzecz: „[j]eśli jest **dla nas** nieokreślona, to nie może także stanowić początku poznania; jednakże jest ona dla nas w takim stopniu określona, w jakim ją określiliśmy, a to może dokonać się tylko przy użyciu pojęć ogólnych”⁴⁰.

Istotny jest w tym kontekście sposób rozumienia tego, co konkretnie „dane”. Oznacza ono przedpojęciowy „konkret zjawiska faktycznie tylko jako to, co ma być **określone, możliwe do określenia x** , jakby Arystotelesowskie *dynamēi on*; dany tylko w sensie **postawionego zadania**, a nie jako dana poznania, przez co można określić jeszcze coś innego, co nie jest znane”⁴¹.

Dla opisanie i rekonstrukcji koncepcji Natorpa można rozróżnić dwa pojęcia, które potocznie są uważane za synonimy: pojęcie danych i pojęcie informacji. Różnica między nimi polega na tym, że, o ile dane stanowią surowy materiał poznania, który wymaga opracowania, to informacja oznacza taki materiał już opracowany i ujęty w pojęciach⁴². W zarysowanym przez Natorpa modelu poznania na początku „dane” nie oznaczają wcale posiadanych w sposób pozytywny informacji o stanie rzeczy, na których można by się oprzeć w dalszych wywodach, lecz przeciwnie, mają sens negatywny, to znaczy stanowią niewiadomą i jednocześnie zadanie, przed którym stajemy, podejmując się poznania. W tym modelu „dane” w sensie pozytywnym przychodzą dopiero na końcu poznania, to znaczy owe „dane” zyskują określenie dopiero w rezultacie poznania.

Natorp nie wyklucza tego, że przed rezultatem poznania musi być dane coś „jako subiektywnie źródłowe, bezpośrednie, co określa, a zarazem doprowadza dopiero do obiektywności”⁴³. Przeciwnie, akceptuje on, że istnieje coś pierwotnie danego, i stawia pytanie o jego sens. W odpowiedzi na to pytanie uznaje, że to, co pierwotnie dane „jako coś dopiero do określenia, jako x , a nie jako znana wielkość”,

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, 237.

⁴¹ Tamże.

⁴² Pojęcie informacji rozumiem w sensie zbliżonym do filozofii scholastycznej. Zob. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. 2, Leipzig 1885, s. 131, przyp. 105.

⁴³ P. Natorp, *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania...*, wyd. cyt., s. 238.

ma sens negatywny, to oznacza ono określonego rodzaju wyzwanie, przed którym staje poznający podmiot, czyli pierwotne dane stanowią jego zadanie.

W takim ujęciu poznania znajdujemy wyraz odrzucenia nie tylko pozytywizmu czy też arystotelizmu, lecz przede wszystkim nowy model poznania. W ujęciu Natorpa poznanie nie polega na odwzorowywaniu danych nam w rzeczywistości form, lecz przeciwnie, owe formy są dopiero nadawane przez nas w relacji poznania; pierwotne dane uzyskują dopiero w wyniku poznania swoje określenie. Mamy zatem do czynienia nie z modelem odbicia, lecz przekształcania; surowy materiał zostaje poddany określonemu opracowaniu, a w jego rezultacie otrzymujemy określone dane rozumiane jako **informacje**.

Poznanie obiektywne opiera się na prawie prawidłowości (*Gesetz der Gesetzmäßigkeit*), według którego „prawowity ogląd rzeczy oznacza ogląd prawdziwy, przedmiotowy”⁴⁴. Pozostałe prawa poznania, w tym również prawa logiki formalnej, takie jak zasada niesprzeczności i zasada racji dostatecznej, są uszczegółowieniem i konkretyzacją tego prawa. Sens przedmiotowości polega na tym, że coś jest obiektywne, ponieważ zostało poznane w zgodzie z prawem poznania. Tym samym Natorp uznaje konstruktywistyczny charakter poznania. Ten konstruktywizm nie oznacza jednak arbitralnej dowolności, gdyż jest wyraźnie wyznaczony przez prawa poznania.

Ernsta Cassirera krytyka poznania

Cassirer w swym rozumieniu problemu poznania podąża śladem wyznaczonym przez poprzedników. W rozprawie z 1913 r. pt. *Teoria poznania wraz z pytaniami granicznymi logiki* podkreśla on w duchu szkoły marburskiej znaczenie poznania i jego krytyki: „Zadanie krytyki poznania polega właśnie na tym, aby od jedności ogólnego pojęcia przedmiotu powrócić do różnorodności koniecznych i wystarczających warunków, które go konstytuują. W tym sensie to, co poznanie nazywa swym przedmiotem, rozkłada się na sieć relacji, które zostają zestawione w sobie samych przez najwyższe prawidła i pryncypia”⁴⁵. Przyjmuje on zatem transcendentálny sposób ujęcia problemu poznania, który polega na określeniu koniecznych warunków możliwości ważności poznania przedmiotu. W tym cytacie znajduje również wyraz marburski relacjonizm, gdyż Cassirer wskazuje, że

⁴⁴ Tamże, s. 240.

⁴⁵ E. Cassirer, *Teoria poznania wraz z pytaniami granicznymi logiki*, tłum. A. J. Noras; w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. J. Noras, T. Kubalica, Katowice 2011, s. 280. Zob. także A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000, s. 213.

koniecznymi warunkami są wyrażające przedmiotową sieć relacji „najwyższe prawidła i pryncypia”.

Takie ujęcie całości koniecznych warunków poznania przedmiotów wyznacza granicę krytyki poznania: „Krytyka poznania nie prowadzi dalej niż do przekonania, **jak** poznanie jako całość »istnieje« jako organiczna jedność koniecznych, warunkujących **momentów**”⁴⁶. Fakt poznania stanowi zatem punkt wyjścia badań transcendentálnych. Ów „materialny” czynnik poznania nie może jednak oznaczać nic ponad logicznie konieczne dopełnienie dla „czystej formy myśli”. Ale taka forma nie jest nam dana w czystej postaci, lecz zawsze ze związanymi z nią szczegółami. Przyjęte przez Cassirera rozumienia zadania i granic poznania stanowią wyraz swoistej formy idealizmu transcendentálnego.

Najpełniej jego sceptyczny stosunek do teorii odbicia wyraża się – podobnie jak u innych marburczyków – w pojęciu tego, co dane. Ujawnia się on między innymi w krytycznym stosunku do zaproponowanego przez Emila Laska nowego, ontologicznego ugruntowania pojęcia przedmiotu⁴⁷. Emil Lask nie poszukuje przedmiotu logiki „w sądach, jako aktach afirmacji i negacji, uznania i odrzucenia, lecz w stanach rzeczy, które są tylko określane i »odtworzane« w tych sądach”⁴⁸. Cassirer uważa takie ujęcie za problematyczne i kwestionuje stosunek zachodzący między sferą logiczno- „prototypową” a sferą logiczno- „odtworzoną”, gdyż uznaje, że wraz z nim Lask przyjmuje podstawy teorii odbicia. Mamy bowiem u niego do czynienia z odróżnieniem elementów pierwotnych i wtórnych, zaś poznanie ma polegać na pozbawionym zniekształceń ujęciu elementów pierwotnych przez elementy pochodne. Lask przedstawia tak rozpatrywaną dziedzinę sądu jako „oddaloną i wyalienowaną” w stosunku do dziedziny przedmiotowej, zaś sąd – jako „arbitralne, subiektywne rozparcelowanie i rozdzielenie jednolitego stanu pierwotnego, do którego kieruje się sąd”⁴⁹.

Swój zarzut skierowany pod adresem Laskowskiej koncepcji poznania Cassirer wyraża następująco: „[z]godnie z tym ideałem [Laska – T.K.] doskonała pasywność będzie zarazem oznaczała doskonałą obiektywność. Natomiast logiczna aktywność w rzeczywistości odegra nieszczęsną, prawdziwie »fatalną« rolę. Może ona być tylko »zniekształcającą i podkopującą«, »jeśli właściwa i jedynie prawdziwa autonomia leży w niestworzonej, a więc pozbawionej aktywności i wznoszącej się ponad nią sferze«”⁵⁰. Nieuchronnym następstwem takiego ujęcia jest

⁴⁶ E. Cassirer, *Teoria poznania...*, wyd. cyt., s. 283.

⁴⁷ Zob. A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s. 182 i n.

⁴⁸ E. Cassirer, *Teoria poznania...*, wyd. cyt., s. 276.

⁴⁹ Tamże, s. 277.

⁵⁰ Tamże, s. 278.

epistemologiczny sceptycyzm, który podaje w wątpliwość możliwość niezafałszowanego poznania. Stanowisko Laska wobec problemu poznania podważa przede wszystkim własne podstawy, ponieważ samo stwierdzenie niezależności dziedziny przedmiotowej stanowi już akt wiedzy, a zatem zgodnie z Laskowskimi założeniami musi stać się bezprzedmiotowe.

Zasługą Cassirera jest nie tylko wyeksplikowanie zastrzeżeń wobec teorii odbicia, lecz również wyartykułowanie koncepcji symbolicznego przekształcania. W centrum jego filozofii znajduje się pojęcie formy symbolicznej, które służy mu w staraniach połączenia poznawczych i kulturowych wymiarów życia w formie filozofii kultury⁵¹. W jego podstawowym dziele pt. *Filozofia form symbolicznych* wyróżnione zostają następujące formy symboliczne: język, mit, religia, poznanie naukowe, sztuka, technika i historia. Formy te stanowią konkretne manifestacje ludzkiego sposobu rozumienia świata (*Weltverstehen*), a jego ujęcie stanowi cel Cassirera. To podstawowe pojęcie charakteryzuje on w następujący sposób: „[p]od »formą symboliczną« powinna być rozumiana każda energia ducha, poprzez którą pewna duchowa treść znaczeniowa zostaje związana z konkretnym zmysłowym znakiem i temu znakowi wewnątrznie przyporządkowana”⁵². Na uwagę zasługuje to, że w pojęciu formy symbolicznej zaakcentowana jest aktywna natura naszej świadomości i naszego poznania; poznanie nie jest pasywnym odzwierciedleniem świata, lecz ma przynajmniej częściowo charakter twórczy.

W filozofii form symbolicznych odniesienie ciała do umysłu jest relacją symboliczną, w której „to, co zmysłowe przedstawia zarazem uszczegółowienie i ucieleśnienie, manifestację i inkarnację sensu”⁵³. Ma to istotne znaczenie dla pojęcia reprezentacji, którą Cassirer rozumie w duchu swej szkoły. Odchodzi od realistycznego rozumienia reprezentacji jako odzwierciedlenia⁵⁴. Jego zdaniem takie realistyczne podejście nie wytrzymuje konfrontacji ze współczesną nauką oraz sztuką. Dostrzega potrzebę alternatywnego paradygmatu wobec klasycznej teorii reprezentacji.

Cassirer w duchu neokantowskiego fenomenalizmu odrzuca założenie o możliwości poznania gotowego świata rzeczy samych w sobie. W jego miejsce proponuje ujęcie poznawanej rzeczywistości jako ciągle na nowo uzyskiwanego wyniku

⁵¹ Por. E. W. Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 1996, s. 2 i n.

⁵² E. Cassirer, *Pojęcie formy symbolicznej w budowie nauk humanistycznych*; w: E. Cassirer, *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Wyd. UAM, Poznań, s. 16.

⁵³ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*; w: E. Cassirer, *Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe*, Band 13, Darmstadt 2002, s. 105.

⁵⁴ Zob. H. J. Sandkühler, *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, Hrsg. v. H. J. Sandkühler, D. Pätzold, Stuttgart 2003, s. 17.

działań poznawczych i jako stojącego przed nimi permanentnego zadania. Konsekwencją tego nowego paradygmatu jest – z jednej strony – relatywizacja norm epistemologicznych przez ich uhistorycznienie, perspektywizację i kontekstualizację. Z drugiej strony jednak, uwypatnia on aktywną rolę podmiotu w kształtowaniu obrazu świata.

Cassirer nadaje pojęciu reprezentacji nowe znaczenie odpowiadające marburskiemu relacjonizmowi. Dokonana przez niego neosemantyzacja ma przynieść rozwiązanie problemów powodowanych przez teorię odbicia. W jego koncepcji reprezentacji zachowane zostaje odniesienie doświadczenia do czegoś poza nim. Modyfikuje on przy tym jednak jednostronne rozumienie tego odniesienia i traktuje jako stosunek do „wszechstronnie określonej całości”. O ile klasyczna koncepcja abstrakcji polega na wyodrębnianiu cechy charakterystycznej dla zbioru przedmiotów, to dla Cassirera najistotniejsze staje się nie izolowanie, lecz powiązanie cech we wzajemne relacje: „jeżeli rozumie się »reprezentację« jako wyraz pewnej idealnej reguły, która to, co poszczególne, to, co dane tu i teraz, wiąże z całością i dokonuje intelektualnej syntezy, to nie mamy do czynienia w owej »reprezentacji« z kolejnymi określeniami, lecz z konstytutywnym uwarunkowaniem wszelkiej treści doświadczenia. Bez tej pozornej reprezentacji nie byłoby także żadnego »prezentowanego«, żadnej bezpośrednio danej treści; ta istnieje dla poznania tylko, o ile jest włączona w system relacji, które nadają jej określenie tak przestrzenno-czasowe jak i pojęciowe”⁵⁵. Nie można traktować treści doświadczenia jako czegoś danego w czystej i gotowej postaci. Poznanie ma charakter aktywny i dokonuje się wtedy, gdy pojmujemy, w jaki sposób dany element doświadczenia można połączyć w całość. Reprezentacja w tym nowym znaczeniu nie wymaga istnienia świata zewnętrznego, gdyż sama stanowi akt przedstawiania (wyobrażania). Usytuowane poza reprezentacją byty, stany rzeczy czy wydarzenia nie mają znaczenia dla naszego poznania⁵⁶. Świat zawdzięcza realność „swobodnej aktywności ducha”, która dokonuje aktu symbolicznej reprezentacji.

Należy jednak zaznaczyć, że odrzucenie zdroworozsądkowego realizmu i teorii odbicia nie prowadzi Cassirera do relatywistycznej dowolności, w której zatarciu ulega różnica między iluzją a prawdziwym poznaniem. To rozróżnienie nadal obowiązuje, gdyż w granicach podanych przez formy symboliczne wszelkie dyskursywne poznanie zostaje uporządkowane przez rządzące całością pryncypia i zasady. Każdy pojedynczy akt poznania jest powiązany z innymi aktami elementem całej struktury; zachodzi w kontekście innych aktów i sam stanowi właściwy dla innych aktów kontekst.

⁵⁵ E. Cassirer, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty 2008, s. 282.

⁵⁶ Zob. H. J. Sandkühler, *Kultur und Symbol...*, wyd. cyt., s. 20.

Summary

The article elucidates and assesses the Marburg School's account of the cognition. The characteristic feature of epistemology from this School is the rejection of the mirroring and acceptance of the cognitive transformation. The criticism of the mirroring theory is implicitly contained in Paul Natorp's and Hermann Cohen's cognitive relationism. Ernst Cassirer articulated this critical epistemology in his philosophy of the symbolic form and his conception of the symbolic representation. The historical bases of this criticism has been reconstructed as a main purpose of this article.

Bibliografia

A. Literatura źródłowa

- Cassirer Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band*; w: E. Cassirer, *Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe*, 2. Bd, Darmstadt 1999.
- Cassirer Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*; w: E. Cassirer, *Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe*, 13. Bd, Darmstadt 2002.
- Cassirer Ernst, *Pojęcie formy symbolicznej w budowie nauk humanistycznych*; w: E. Cassirer, *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 1995.
- Cassirer Ernst, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty 2008.
- Cassirer Ernst, *Teoria poznania wraz z pytaniami granicznymi logiki*, tłum. A. J. Noras; w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. J. Noras, T. Kubalica, Katowice 2011.
- Cohen Hermann, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin 1883.
- Cohen Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. Aufl. Berlin 1918.
- Cohen Hermann, *Logik der reinen Erkenntniss*, Berlin 1902.
- Natorp Paul, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig 1910.
- Natorp Paul, *Logik (Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, Marburg 1904.
- Natorp Paul, *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*, tłum. W. Marzęda; w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. J. Noras, T. Kubalica, Katowice 2011.

B. Literatura pomocnicza

- Andrzejewski Bolesław, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu E. Cassirera*, Poznań 1980.
- Brelage Manfred, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965.
- Holzhey Helmut, *Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*; w: *Geschichte der Philosophie. Band 12. Die Philosophie des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts*. Teil 2, Hrsg. v. H. Holzhey, W. Röd, München 2004.
- Holzhey Helmut, *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der »Marburger Schule« als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Basel 1986.
- Krijnen Christian, *Der Wahrheitsbegriff im Neukantianismus*; w: *Die Geschichte des philosophischen Begriff der Wahrheit*, Hrsg. v. M. Enders, J. Szaif, Berlin 2006, s. 287–300.
- Kubalica Tomasz, *Stanowisko Heinricha Rickerta wobec teorii odbicia*, „Folia Philosophica” 27 (2009), s. 51–66.
- Noras Andrzej J., *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000.
- Noras Andrzej J., *Problem poznania i prawdy w szkole marburskiej*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” V 4 (2010), s. 251–263.
- Orth Ernst W., *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 1996.
- Sandkühler Hans J., *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, Hrsg. v. H. J. Sandkühler, D. Pätzold, Stuttgart 2003.