

Teologia i Moralność

39

THEOLOGY AND MORALITY

39

GERMAN IDEALISM AND POLISH THOUGHT: JEWISH AND CHRISTIAN PERSPECTIVES

Edited by
ANDRZEJ PRYBA and MONIKA KATARZYNA WALUŚ



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY
POZNAŃ 2025

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

39

NIEMIECKI IDEALIZM I POLSKA MYŚL. PERSPEKTYWA ŻYDOWSKA I CHRZEŚCIJAŃSKA

Redakcja

ANDRZEJ PRYBA i MONIKA KATARZYNA WALUŚ



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
POZNAŃ 2025

PISMO UKAZUJE SIĘ POD PATRONATEM STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW MORALISTÓW

Czasopismo „Teologia i Moralność” jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych:

Index Copernicus Journals Master List (INDEX COPERNICUS)

<<http://indexcopernicus.com>>.

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)

<<http://cejsh.icm.edu.pl>>.

w Repozytorium Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (AMUR)

<<http://repozytorium.amu.edu.pl>>

oraz na Platformie Otwartych Czasopism Naukowych wydawanych na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (PRESSto)

<<http://pressto.amu.edu.pl/imdex.php/tim>>.

Czasopismo „Teologia i Moralność” zostało wpisane do rejestru Dzienników i Czasopism Sądu Okręgowego w Poznaniu pod numerem RPR 3420.



Wersja elektroniczna publikacji jest dostępna na licencji Creative Commons:
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0 International).

DEUTSCH	POLSKO
POLNISCHE	NIEMIECKA
WISSENSCHAFTS	FUNDACJA
STIFTUNG	NA RZECZ NAUKI

Gefördert aus Mitteln der Deutsch-Polnischen Wissenschaftsstiftung
Projekt wspierany przez Polsko-Niemiecką Fundację na rzecz Nauki

Konferencja w Poczdamie była wspierana przez Universität Potsdam
ze środków programu KoUP

SPIS TREŚCI

TABLE OF CONTENTS

ANDRZEJ PRYBA

Przedmowa

Vorwort

~ 9 ~

WALTER HOMOLKA

Vorwort

Przedmowa

~ 11 ~

WALTER HOMOLKA

Negotiating Religion in Search for Equality. Jewish-Christian Dynamics
in Prussia after Poland's Third Partition

Dyskusje religijne w poszukiwaniu równości. Dynamika żydowsko-chrześcijańska
w Prusach po III rozbiórce Polski

~ 13 ~

ANDRZEJ PRYBA

Die Philosophie von Wincenty Lutosławski im Kontext der Diskussion
mit dem deutschen Idealismus

Filozofia Wincentego Lutosławskiego w kontekście dyskusji z idealizmem niemieckim

~ 47 ~

CHRISTOPH ASMUTH

Fichte i konsekwencje jego filozofii

Fichte and the consequences of his philosophy

~ 59 ~

AMIT KRAVITZ

„Philosophie” und „Judentum”. Über ein spezielles Problemverhältnis
im Zusammenhang des Deutschen Idealismus
„Filozofia” i „judaizm”. O szczególnej relacji pojęć w kontekście niemieckiego idealizmu

~ 73 ~

GEORGE R. WILKES

David Caro: Jewish, German, Polish

David Caro: Żyd, Niemiec, Polak

~ 87 ~

JOËL BEN-YEHOSHUA

Kant, Fichte, and the Jews in Poland: A Case Study of a Cliché

Kant, Fichte i Żydzi w Polsce: studium przypadku banału

~ 103 ~

RONEN PINKAS

Reflexionen über Marxismus mit Hermann Cohen, Erich Fromm,

Emmanuel Levinas und dem Talmud

Refleksje na temat marksizmu w kontekście pism Hermanna Cohena, Ericha Fromma,
Emmanuela Levinasa i Talmudu

~ 117 ~

RYSZARD PANASIUK

Hegel in Poland

Hegel w Polsce

~ 135 ~

PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI

Towards theological thinking.

Theological inspirations in contemporary phenomenology

W stronę teologicznego myślenia. Inspiracje teologiczne we współczesnej fenomenologii

~ 143 ~

MONIKA KATARZYNA WALUŚ

Unter dem Einfluss des deutschen Idealismus. Eleonora Ziemięcka (1819-1869)
und die erste polnische philosophische Zeitschrift

Pod wpływem niemieckiego idealizmu. Eleonora Ziemięcka (1819-1869)
i pierwsze polskie czasopismo filozoficzne

~ 155 ~

YADY OREN

Maimon and Fichte on the Impossibility of Philosophical Atheism

Maimon i Fichte o niemożliwości filozoficznego ateizmu

~ 167 ~

KATARZYNA FILUTOWSKA

The Influence of Schelling on Polish Thought in the First Half of the 19th Century

Wpływ Schellinga na myśl polską pierwszej połowy XIX wieku

~ 177 ~

Przedmowa

Vorwort

ANDRZEJ PRYBA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny, Polska

pryba@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-6186-4422>

Prezentowany numer specjalny czasopisma „Teologia i Moralność” powstał w wyniku, trwającej już od lat, międzynarodowej współpracy naukowej pomiędzy środowiskami akademickimi polskimi i niemieckimi, kontynuowanej przez Centrum Aksjologii Nowych Technologii i Przemian Społecznych (The Centre for Axiology of New Technologies and Social Change at UAM) Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Universität Potsdam, School of Jewish Theology.

Przedstawione w czasopiśmie publikacje powstawały w ramach kontynuacji debaty rozpoczętej w trakcie międzynarodowego sympozjum „German Idealism and Polish Thought: Jewish and Christian Perspectives”, które odbyło się w dniach 4-5 listopada 2024 roku, dzięki gościnności School of Jewish Theology przy Uniwersytecie w Poczdamie. Uczestnicy tego międzyreligijnego sympozjum mogli wysłuchać zarówno wystąpień wykładowców, jak i następujących po nich rozmów i dyskusji, które były prowadzone jeszcze długo po zakończeniu sympozjum. W trakcie ożywionych rozmów analizowano wypowiedzi wybranych filozofów oraz ich uczniów i komentatorów; dowodzono słuszności rozmaitych punktów widzenia, opierając się na danym kontekście filozoficznym i społecznym, przedstawiano także różnorodne interpretacje, odmiennie postrzeganych wydarzeń oraz możliwe konsekwencje tych ujęć, a także efekty kontynuacji tych refleksji w perspektywie filozoficznej, społecznej, politycznej i międzyreligijnej.

Symposium, które odbyło się na Uniwersytecie w Poczdamie w listopadzie 2024 roku, stało się przyczynkiem do dalszej wymiany myśli zarówno wykładowców, jak i gości oraz osób zainteresowanych tematem. Redakcja dała szansę zebrania i przekazania głosów z kilku środowisk, które brały udział w tych dyskusjach międzyreligijnych; prezentowany kolejny numer specjalny „Teologia i Moralność” odzwierciedla atmosferę tej debaty, trwającej jeszcze po zakończeniu sympozjum.

W tym numerze specjalnym przedstawione zostały wypowiedzi wykładowców z różnych ośrodków naukowych, prezentujących różnorodne punkty widzenia. Swe artykuły przekazali wykładowcy związani ze środowiskiem Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Universität Potsdam, Ludwig-Maximilians-Universität München, Augustana Hochschule Neuendettelsau, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Kings College London, Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi i innych szkół wyższych.

Dziękuję również szczególnie prof. Mateuszowi Stróżyńskiemu z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza oraz dr. Yehudzie Orenowi z Uniwersytetu w Poczdamie za przygotowanie konferencji.

Podziękowania dla Biuletynu Hegla za zamieszczenie tekstu Ryszarda Panasiuka pt. „Hegel w Polsce”.

Wyrażamy podziękowanie wobec Polsko-Niemieckiej Fundacji Na Rzecz Nauki za jej wsparcie. Universität Potsdam udzielił wsparcia Uniwersytetowi im. Adama Mickiewicza w Poznaniu dzięki programowi KoUP.

Vorwort

Przedmowa

WALTER HOMOLKA

School of Jewish Theology
of the University of Potsdam, Germany
walter.homolka@uni-potsdam.de
<https://orcid.org/0000-0003-1021-2341>

Der Einfluss des deutschen Idealismus ging über die Sprachgrenzen hinaus und erstreckte sich auch auf die polnischsprachige Welt. Das philosophische Erbe von Fichte, Schelling und Hegel fand Anklang in dem, was oft als polnische Romantik bezeichnet wird.

Andrzej Walicki vertrat sogar die Auffassung, dass die Kontroverse über Hegel im geteilten Polen besonders heftig geführt wurde und Grundlage für eine ganze Anzahl philosophischer Systeme geworden sei. Die intellektuelle Geschichte Polens zwischen 1830 und 1849 sei geprägt von philosophischen und sozialen Ideen, die aus Frankreich und Deutschland übernommen worden seien, dann aber eine spezifisch polnische Ausprägung erfahren hätten. Walicki meint sogar, dass der Einfluss des deutschen Idealismus in Polen den in Westeuropa an Breite und Tiefe noch übersteige (Andrzej Walicki, *Philosophy and Romantic Nationalism: the Case in Poland*, Oxford University Press 1982, 2-6).

Intellektuelle Koryphäen wie Józef Gołuchowski, Adam Mickiewicz und August Cieszkowski setzten sich demnach nicht nur intensiv mit der klassischen deutschen Philosophie auseinander, sondern boten auch affirmative und kritische Perspektiven.

Dieser intellektuelle Austausch hinterließ auch bei der jüdischen Bevölkerung im heutigen Polen unauslöschliche Spuren. Die jüdische Aufklärung, die als Haskala bekannt ist, und die Wissenschaft des Judentums trugen vor allem in Galizien und anderen Gegenden den unverkennbaren Stempel der deutschen

Philosophie, z.B. Nachman Krochmal und auch Fabius Mieses. Persönlichkeiten wie Antoni Eisenbaum, Lefin von Satanow, Markus Jastrow, Isaak Cylkow und Moses Schorr trugen in der Folge maßgeblich dazu bei, die intellektuelle Landschaft der jüdischen Welt zu prägen.

Eine Kooperation zwischen der Universität Potsdam und der Adam-Mickiewicz-Universität in Poznań zielte darauf ab, die bisher wenig erforschte Verbindung zwischen der klassischen deutschen Philosophie und dem polnischen philosophischen Denken zu beleuchten und dabei einen Blick auf die christliche und jüdische Perspektive zu werfen. Ziel war es, ein Panorama der intellektuellen Kreuzung zwischen diesen beiden philosophischen Traditionen zu entwickeln. Den ersten Aufschlag sollte die Tagung „German Idealism and Polish Thought: Jewish and Christian Perspectives“ vom 4. bis 5. November 2024 machen, auf deren Beiträgen diese Sonderausgabe von TiM ruht. Als Ergebnis können wir feststellen: es muss noch viel geforscht werden, um ein noch besseres Bild dieser Interdependenzen zu erhalten. Deshalb werden 2026 im Umfeld der Zweihunderjahrfeier des 1826 eröffneten Warschauer Rabbinerseminars weitere Akzente gesetzt.

Ich möchte mich auch ganz besonders bei Prof. Mateusz Stróżyński von der Adam-Mickiewicz-Universität und Dr. Yehuda Oren von der Universität Potsdam für die Vorbereitung der Konferenz bedanken.

Dank an das Hegel Bulletin für die Veröffentlichung von Ryszard Panasiuks Text mit dem Titel „Hegel in Polen“.

Wir danken der Deutsch-Polnischen Wissenschaftsstiftung für Ihre Förderung. Die Universität Potsdam hat die Kooperation mit der Adam-Mickiewicz-Universität Poznan durch ihr Programm KoUP unterstützt.

Negotiating Religion in Search for Equality. Jewish-Christian Dynamics in Prussia after Poland's Third Partition

Dyskusje religijne w poszukiwaniu równości.
Dynamika żydowsko-chrześcijańska w Prusach
po III rozbiórze Polski

WALTER HOMOLKA

School of Jewish Theology
of the University of Potsdam, Germany
walter.homolka@uni-potsdam.de
<https://orcid.org/0000-0003-1021-2341>

Abstract: German and Polish Jewry have long been viewed as distinct and unrelated entities, and historiography has perhaps overlooked their intricate intertwining in some instances. This essay offers a variety of examples that illustrate personal and intellectual encounters and a neighborhood that challenges some common assumptions.

It seems that German Idealism's focus on reason, ethics, and moral responsibility may have had some influence on Jewish Reform thinkers in German and Polish lands. They sought to harmonize Jewish tradition with modern values and rational inquiry. Enlightenment thinkers such as Moses Mendelssohn focused on universal values, and Romanticists emphasized cultural heritage and historical uniqueness.

This essay examines David Friedländer's attempt to reach civic equality by negotiating religion and finding common ground in rational theology. It also examines Friedrich Schleiermacher's refusal to dilute the Christian religion and presents Israel Jacobson's attempts at modernizing Judaism. All these deliberations have contributed to developing Polish Jewish thought on identity, culture, and community.

Keywords: Izaak Cylkow; Antoni Eisenbaum; Enlightenment; David Friedländer; Haskalah; Israel Jacobson; Moses Mendelssohn; Adam Mickiewicz; Rational Theology; Romanticism; Science of Judaism; Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher; Johann

Joachim Spalding; Wilhelm Abraham Teller; Warsaw Rabbinical Seminary; Christian Wolff

Abstrakt: Żydzi niemieccy i polscy od dawna postrzegani byli jako odrębne i niepowiązane ze sobą grupy, a historiografia często pomijała ich złożone relacje. Artykuł przedstawia przykłady ilustrujące osobiste spotkania intelektualne oraz znaczenie sąsiedztwa.

Wydaje się, że niemiecki idealizm, skupiający się na rozumie, etyce i odpowiedzialności moralnej, mógł mieć pewien wpływ na myślicieli reformatorskich w Niemczech i na ziemiach polskich. Dążyli oni do harmonizacji tradycji żydowskiej z nowoczesnymi wartościami i racjonalnym poszukiwaniem prawdy. Myśliciele oświeceniowi, np. Mojżesz Mendelssohn, skupiali się na wartościach uniwersalnych, a romantycy kładli nacisk na wyjątkowość dziedzictwa kulturowego i historycznego.

W niniejszym artykule podjęto analizę próby osiągnięcia równości obywateli, podjętą przez Davida Friedlandera, poprzez dyskusję na tematy, dotyczące religii i poszukiwanie wspólnej płaszczyzny, porozumienia w racjonalnej teologii. Zbadano reakcję Friedricha Schleiermachera na próby modernizacji judaizmu podjęte przez Israela Jacobsona. Wszystkie te rozważania przyczyniły się do rozwoju myśli żydowskiej na temat tożsamości, kultury i wspólnoty.

Słowa kluczowe: Izaak Cylikow; Antoni Eisenbaum; oświecenie; David Friedländer; haskala; Israel Jacobson; Mojżesz Mendelssohn; Adam Mickiewicz; teologia racjonalna, romantyzm; Science of Judaism; Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher; Johann Joachim Spalding; Wilhelm Abraham Teller; Warszawskie Seminarium Rabiniczne; Christian Wolff

Introduction

The 19th century was the age of the Jewish Enlightenment, also known as Haskalah, and the struggle for Jewish emancipation. These developments were based on intellectual advancements that took place at the end of the 18th century. The Haskalah fostered a revised Jewish self-concept regarding Jewish heritage and one's surrounding society and culture. Religion became negotiable in seeking equality. This article will examine the intellectual prerequisites for the civil and religious coexistence of Christians and Jews within the framework of German 19th century thought.

It will focus on Prussia as a prime example within German territories on the way to a German empire under Prussian dominance. Since the Polish partitions, many of Prussia's territories have been Polish. Therefore, the question of Jewish civil equality became a pressing one. When Frederick II granted the general privilege of residence in 1750, 4,716 Jews lived in Brandenburg, and 2,188 lived alone in Berlin. The end of the 18th century saw a significant surge in the Jewish population of Prussia, which also included Silesia. The

first partition of Poland in 1772 more than doubled it, and the subsequent partitions in 1793 and 1795 added more, with the second partition adding 53,000 Jews and the third partition 75,000 (Herzig 2010).

Prussia is the perfect example of a rich exchange of ideas and the permeability of cultural borders in an age of coexistence, which also saw the Poles' struggle to regain their independence (cf. Walicki 1994). The article takes a Jewish perspective on the influences of German Enlightenment thought and its resonance among Polish contemporaries.

1. Moses Mendelssohn: Eternal Truths are not Unique to Judaism

The Jewish philosopher Moses Mendelssohn (1729-1786) was the preeminent figure of the Jewish Enlightenment. In his works, he argued that Judaism is the epitome of the "Religion of Reason", purged of the dogma and superstition that allegedly dominate Christianity. Mendelssohn shaped the understanding of Judaism as a rational religion. In his 1783 legal and religious philosophical work *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, he called for freedom of religion and conscience (Mendelssohn 1783/1983; De la Bedoyere 2019).¹

For Mendelssohn, eternal truths are not unique to Judaism, they should be universally acceptable through rational cognition. On the other hand, historical truths can only be accepted through faith in tradition, and faith in revelation is based on these historical truths. Mendelssohn shared these thoughts with the *maskilim*.² He was convinced that Judaism was a rational religion in harmony with the truths of philosophy.

In Berlin, Mendelssohn's place of residence, the path of emancipation – a gradual and conditional process – began in 1781 with the Prussian State Councilor Christian Wilhelm Dohm's essay *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* ("On the Civil Improvement of the Jews"³) (Dohm 1781/1973). The historian Monika Richarz described emancipation as a path "from protected Jew to second-class citizen" (Richarz 1989, 11). A process of religious reform accompanied emancipation, and there were strong interactions between the striving for legal equality, the Enlightenment, and acculturation to the social environment.

¹ An English translation by Moses Samuels, *Jerusalem. A treatise on ecclesiastical authority and Judaism*, was published in London in 1838.

² *Maskil* has been the self-designation of representatives and followers of the Haskalah since 1783, when the term first appeared in the programmatic leaflet *Nachal HaBesor* ("Stream of Tidings"), published in Königsberg as part of the Hebrew journal *HaMeasef* ("The Collector").

³ All translations into English are by the author, unless otherwise indicated.

Mendelssohn's social connections with enlightened thinkers, publishers, and senior civil servants enabled him to take a stand on political issues and advocate for the concerns of the Jewish community in the German lands and beyond, including Poland (Geiger 1871, I 82, II 131). He also arranged employment for talented young men in need, such as Jacob Besas from Krotoszyn, whom he placed as a tutor in Fredericia, Denmark (Siebe and Prüfer 1922, 3).

Mendelssohn, who translated the Torah into German, was later named "the first German Jew" (Jacob 1912, 461). A closer look at his circle reveals several ties to Poland. His maternal grandmother, Sisa Wahl née Menachem (ca. 1660-1730), was from Kalisz. One of his teachers in Berlin was Israel ben Moshe Halevi of Zamość (ca. 1700-1772), who taught him Hebrew, science, and Jewish philosophy, exerting a formative influence on him. Many years later, Mendelssohn engaged Aaron Zechariah Friedenthal of Jaroslav (fl. late 18th c.) as a tutor to his children. He was a member of Mendelssohn's Biurist school of biblical exegesis⁴ and returned to Lemberg (today *Lwiv*) with the clear intention of becoming a teacher. Friedenthal then took on the role of director of the Galician state educational system. Another Polish-born maskil who became a Hebrew grammar teacher for Mendelssohn's sons was Solomon Ben Joel Dubno (1738-1813). He lived in Berlin from 1772 to 1782 and is best known as a contributor to Moses Mendelssohn's German translation of the Torah and his Torah commentary (cf. Krzemień 2025).

1.1. Mendelssohn's Impact on Polish Maskilim

Mendelssohn's ideas and works rapidly spread from Berlin to the East. In 1785, the literary journal *Magazyn Warszawski* published a Polish translation of Moses Mendelssohn's essay "Was heißt Aufklären?", "Co to jest oświecenie?" within months of its publication in German (Mendelssohn 1785).

Personal relationships were also key to spreading Mendelssohn's ideas. The maskil Mendel Lefin of Satanow (1749-1826) spent time in Berlin among Mendelssohn's circle from 1880 to 1884 and returned to Poland to spread the message of the Haskalah. Nehama Rezler Bersohn said it best: "Satanow, like Mendelssohn, emphasizes the supremacy of the Jewish religion, despite his call for an end to religious polemics. He is adamant: Judaism, unlike Christianity, does not contradict reason. In fact, it is based on it. The argument that reason rejects faith is a Christian argument; their faith is contrary to reason. However, Judaism is based on rationalism" (Rezler-Bersohn 1975, 78).

⁴ The *Bi'ur* ("commentary") is the Hebrew Mendelssohn commentary on the Torah.

Prussia gained control over Gdańsk and Toruń, Wielkopolska (Greater Poland), and parts of Mazowsze (Mazovia) during the 2nd Partition of Poland. These areas were combined to form the new province of South Prussia. The Third Partition in 1795 made Warszawa the second largest city in Prussia until 1806. The Berlin Enlightenment had a significant impact on the Polish Jews and Christians there, even in the period after the Peace of Tilsit in 1807, when Prussia lost its gains. In 1815, it regained the western third around Posen (Poznań), making up the most significant part of the newly formed province of the Grand Duchy of Posen. Like Silesia, it became the Jewish hinterland for Berlin.

“Prussian Poland acted in many ways as a halfway house”, Polonsky explains (Polonsky 2000, 8). Mendelssohn’s legacy continued to have an effect in the Kingdom of Poland, i.e., under Russian rule, which began in 1815. In 1829, Jakub Tugendhold (1794-1871) published his Polish translation of Mendelssohn’s work *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, which became the most widely read book in Germany after its publication in 1767. Tugendhold’s translation, *Fedon czyli o nieśmiertelności duszy*, provided a model of becoming Polish while maintaining the Jewish faith.⁵

2. David Friedländer: Negotiating Common Religious Ground

David Friedländer (1750-1834) was a prominent figure of the Berlin Haskalah. He was a Jewish banker, writer, and communal leader. He worked towards establishing equal legal status for Jews in Prussia. A friend and disciple of Mendelssohn, he endeavored to overcome the societal differences between Jews and Christians by creating a common ground in a religion of reason. In April 1799, he sent an anonymous missive, “Sendschreiben einiger Hausväter jüdischer Religion” (“Open Letter in the Name of Some Jewish Householders”), to the Berlin provost Wilhelm Abraham Teller (1734-1804) (Friedländer 1799). The subject was the offer of members of Berlin’s Jewish Enlightenment circles to convert to Christianity to finally achieve legal equality, explaining that they would recognize the fundamental truths of all religions: the existence of God, the immortality of the soul, and that the destiny of humanity is divine bliss (Friedländer 1799, 19). In his pamphlet, Friedländer boldly declared his aim to “choose the great Christian Protestant society as a place of refuge” for Judaism (Friedländer 1799, 63). The willingness to repeal the Jewish ceremonial law

⁵ Mendelssohn’s legacy and place in collective memory in Jewish communities in Germany, divided Poland and the United States is the topic of ambitious survey: Steer, Martina. 2024. *Mojżesz Mendelssohn i potomność. Historia żydowskiej kultury pamięci*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe Scholar).

aims to “make it possible for us to fulfill the duties of a citizen” (Friedländer 1799, 47). He even sent a copy to Johann Gottfried Herder (1744-1803), who then served as General Superintendent in Weimar, to get his reaction.

Was Friedländer’s proposal a capitulation through assimilation? It is essential to examine the background of this event to draw the correct conclusions. The addressee of the letter, the theologian and Enlightenment philosopher Wilhelm Abraham Teller (1734-1804), had worked in Leipzig and Helmstedt before becoming provost of St. Peter’s in Berlin in 1767. He had published studies on the reinterpretation of the Bible and Christian doctrine, including his *Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre* (“Dictionary of the New Testament – An Explanation of Christian Teaching”) which was published in several editions starting in 1772. In Jewish circles, Teller was known as a representative of liberal Protestantism and an advocate for the equality of Jews. He opposed the ecclesiastical-political restoration in Prussia under Friedrich Wilhelm II, who reigned from 1786 to 1797. According to Beutel, Teller “prolonged the theological development process of his father [Romanus Teller] into a variety of neology aimed at unrestricted religious maturity and, in this respect, tending towards rationalism” (Beutel 2009, 125).

His writings of 1792, *Anleitung zur Religion überhaupt und zum Allgemeinen besonders* and *Die Religion der Vervollkommenen. Beitrag zur reinen Philosophie des Christenthums* identified him as a representative of a rational religion. In the same year, Teller was briefly suspended from his post during a doctrinal investigation by the church. In 1786, Teller took a stand in a court case at the Berlin Court of Appeal. The case involved two Jewish women who had converted to Christianity. They argued that their conversion did not mean they had left the Jewish religion. They were supported by an expert opinion from Olaf Gerhard Tychsel (1734-1815), Professor of Oriental Literature. Tychsel stated that conversion to Christianity could not be regarded as apostasy from Judaism. Christianity had ultimately emerged from Judaism and should not be understood as its alternative (cf. Schoeps, 2012, 215f). Teller must have appeared to David Friedländer and his followers as an open-minded friend of Jewish emancipation and a sympathetic representative of Protestantism.

2.1. Friedländer: Not Submission to Christian Doctrine but Search for Civil Equality

The “Open Letter” was not intended to be a submission to Christian doctrine. Instead, Friedländer’s letter aimed to sound out what should be regarded as the core of the Christian faith. The central Christian dogmas would make it difficult for an enlightened Jew to convert to Protestant Christianity. The doc-

trine of the Son of God, the sacraments of baptism and the Lord's Supper were "historical truths" that contradicted the "truths of reason". Julius H. Schoeps aptly captures Friedländer's intentions: "Friedländer and the 'householders' clearly had a specific goal in mind: the unification of faith based on a purified Christianity on one hand and an enlightened Judaism on the other". If the Christians renounced Christian dogma and the Jews made concessions to the ceremonial laws, then nothing would stand in the way of unification of faith, including – and this was ultimately the point – the civil equality of the Jews in Prussia" (Schoeps 2012, 213).

However, the provost did not respond to the letter's arguments. Instead, he called on the Jewish authors to "make a modified confession of Christianity, to confess Christian teachings and convert to Christianity completely" (Schoeps 2012, 218). "Teller went a long way towards accommodating Friedländer", states the Leipzig church historian Kurt Nowak (1942-2001). "He knew that the confession of Jesus Christ as the Messiah was essential. The suggestion that only the Christianization of the Jews could solve the problem of emancipation from the ground up remained effective. The fact that Friedländer almost succumbed to it in his despair over the stagnation of political reform and his displeasure at the lack of religious modernization among his co-religionists proves the pressure on the Jews" (Nowak 1995, 36). Beutel comments on Teller's reaction: His suggestion that Jews willing to convert should not be required to profess the Apostolicon, but rather the confession of Christ as the "founder of a better moral religion", which was associated with baptism, was controversial (Beutel 2009, 127).

2.2. A Warsaw Parallel

An incident in Warsaw at the end of 1815 is reminiscent of Friedländer's "Open Letter" of 1799, even if in a watered-down form adapted to the current circumstances. This time there was no offer of conversion to de-dogmatized Christianity, but again the hope of social and civic recognition by the authorities. Antony Polonsky points out that in 1815 a group in Warsaw described itself as made up of "distinguished Jews" and numbered forty families. They submitted a petition to Alexander I requesting him to differentiate between them and the unreformed mass of Jews and to grant them rights commensurate with their achievements, wealth, and culture. This would cause wider circles to emulate them and would "accelerate the process of civilizing the Israelites"⁶ (Polonsky

⁶ Quoted in Askenazy, Szymon. 1913. "Ze spraw żydowskich w dobie kongresowej!" *Kwartalnik poświęcony badaniu przeszłości Żydów w Polsce*, 1/3: 1-36.

2013, 67). The request, dated Warsaw, December 1, 1815, was signed by the physician Dr. Józef Wolff (1766–1836) and the printing business owner and publisher Natan Glücksberg (1780–1831). It is not yet clear if Friedländer’s “Open Letter” was the model for the Warsaw petition. Paweł Fijałkowski, who wrote about the many pleas of the Jewish community of Warsaw to Tsar Alexander I, does not mention this (Fijałkowski 2023).

3. Friedrich Schleiermacher: A Defender of Christian Identity

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher is a German theologian and philosopher and may be considered one of the founders of modern liberal theology and hermeneutics. Schleiermacher’s ideas on religion, ethics, and understanding texts significantly impacted theology, philosophy, and biblical studies. He blended Enlightenment thought with German Idealism and Romanticism to develop a “science of education” and formulate Protestant dogmatics. He saw rational Protestant theology and its inclination to turn Christianity into a civil religion as a significant threat to Christian identity. This is why he engaged in the debate that evolved around Friedländer’s missive, which played a major role in his founding of modern Protestant theology.

Here is a brief overview of Schleiermacher’s life: Born into a family of Reformed clergymen in Breslau, Lower Silesia (Wrocław, Poland) in 1768, he was influenced by both rationalism and pietism during his theology studies at the University of Halle. After ten years of church service in Berlin and Potsdam, he made an indelible impression in 1799 with his work *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (translated by John Oman as *On Religion. Speeches to its Cultured Despisers*, published in London in 1883). His notion of religion as feeling and taste for the infinite hit the spirit of the time. He also made a name for himself in Berlin with his socializing, had friends from well-known Jewish families, such as Henriette Herz (1764–1847) and Dorothee Veit (1764–1839, later Schlegel, née Mendelssohn), and published his *Versucheiner Theorie des geselligen Betragens* (“Essay on a Theory of Social Behavior”) in 1799. In 1804, he became a professor at Halle. The Napoleonic occupation abruptly ended his career there in 1806. He returned to Berlin and played a pivotal role in establishing the University of Berlin in 1809, where he was appointed Dean of Theology in 1810.⁷ In the years that followed, he encountered members of the Polish aristocracy

⁷ For the significant impact of Schleiermacher’s concept of theology on Abraham Geiger’s concept of science, see Stallmann, Imke. 2013. *Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis. Eine Studie zur jüdischen Rezeption von Friedrich Schleiermachers Theologiebegriff*. Frankfurt: Peter Lang.

in Berlin's salons, for example as a frequent guest of Princess Louise Radziwill (1770-1836), a Princess of Prussia by birth. When he died in 1834 after a twenty-four-year tenure, some 30,000 people lined the streets of Berlin to watch his funeral procession. Notably, David Friedländer, who had retired from his business in 1804 to devote himself exclusively to public service, died just over a month after Schleiermacher.

3.1. Friedländer's "Sendschreiben" and Schleiermacher's Reaction

The "Sendschreiben" is interesting for two main reasons. First, its purpose was to improve the standing of Prussian Jewry. Second, it leads onto another track: the theological state of Prussian Protestantism at the time. Schleiermacher's contributions to a change from rational theology to German Idealism are eminent. This is why he participated in the discussion about Friedländer's missive⁸ and published six letters in response to it in 1799, "Briefe bey Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter" (Schleiermacher 1984). In his comments, he clearly expressed his understanding of the precarious situation of the Jews at the time. Julius H. Schoeps asserts: "His primary concern, however, was to prevent Christianity from serving as a means of civil improvement" (Schoeps 2012, 224).

In the epilogue to the facsimile edition of the "Letters", Kurt Nowak states that Schleiermacher's primary objective was to protect the fundamental essence of the Christian message. Rational theology had already caused central doctrines to slip. A wave of conversions of Jews for the reason of civil equality was not in his interest "because then [...] so much external religion would be practiced, behind which there would be nothing at all [...]" (Nowak 1984, 34). The result is clear: a "de-dogmatized Christian-Jewish religion of reason" (Schleiermacher 1984, 334), a "middle ground between Jews and Christians" (Schleiermacher 1984, 352), a "Judaized Christianity, that would be the right disease that we should still inoculate ourselves with" (Schleiermacher 1984, 336f). Instead, he proposed detaching Jews' civil equality from their Christianization. Here, Schleiermacher prefers an internal Jewish reform that categorically rejects an ultramontane utopia of messianic statehood, decisively subordinating Jewish ceremonial laws to the laws of the state (cf. Nowak 1984, 80). Schleiermacher was adamant in his opposition to the notion of a Christian civil religion, a concept he saw exemplified by Provost Teller.

⁸ For the entire debate, see Crouter, Richard and Julie Klassen (eds.). 2004. *David Friedländer, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Abraham Teller – A Debate on Jewish Emancipation and Christian Theology in Old Berlin*. Indianapolis/Cambridge: Hackett.

3.2. Rational Protestant Theology in Prussia

In order to appreciate Schleiermacher's intentions, it is worthwhile to look back to the 18th century when rational theology offered a platform where Jewish and Christian belief could meet under the circumstances of a rational Protestant theology which flourished under Frederick the Great's promotion of a "freer theological doctrine" (cf. Semler 1777). Schleiermacher, on the other hand, made it clear that Christianity was not served by such dilution.

In his essay "Vernünftiges Christentum" ("Reasonable Christianity"), Walter Sparn outlined the historical task of the theological enlightenment in Germany in the 18th century and recalled remarkable upheavals (Sparn 1985). For example, the Wolffian Johann Lorenz Schmidt (1702-1749) took a consistent rationalist approach in his translation *Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messia Jesu*, the so-called *Wertheim Bible* (1735). Schmidt "particularly eliminated the evidence of miracles and prophecy and the Christological interpretation of the Old Testament in general" (Sparn 1985, 24). This sparked a wave of indignation among Lutheran orthodox and the Pietists. The Jewish philosopher and publicist Fritz Mauthner (1849-1923) later described it: "It caused a storm in the theological swamp, an anger that we can hardly descend to understanding today. The audacity of wanting to suppress Luther's text was resented. After all, it had been almost sanctified by a tradition of 200 years. But it was Wolff's rationalism that truly riled people. He reproduced the original text – for example, 'a strong wind' blew over the waters, instead of 'the Spirit of God' – and explained the words of the Bible in numerous and often superfluous comments, with the consistent intention of critically rejecting all the prophecies of the Old Testament, namely those relating to Jesus Christ. He was declared a mocker of religion, and the malicious fanatic Joachim Lange hounded the Protestant Church and the Imperial Treasury after him" (Mauthner 1921, 18f). Mauthner calls Johann Lorenz Schmidt a "man who does not deserve to remain lost" (Mauthner 1921, 18f).

The theological enlightenment led to the study of church history, including the history of dogma and historical-critical biblical studies. This systematized the critical examination of biblical texts and their translations. It is important to note that Wolffian rationalism significantly influenced the Polish Enlightenment. Wolff's doctrine was brought to Warszawa in 1740 by the Theatine monk Antonio Maria Portalupi (1713-1791), director of Warszawa's Theatine College and tutor to the future king Stanisław August Poniatowski. From 1743, its chief Polish champion was the German Protestant Lorenz (Wawrzyniec) Mitzler de Kolof (1711-1778), court physician to August III. At the same time, the Warsaw publisher Michael Gröll (1722-1798) became an important mediator of the German Enlightenment in Poland, as he had a selection of the

fundamental texts translated into Polish. Gröll, a Nuremberg native, became president of the German Protestant congregation of the Augsburg Confession in Warsaw in 1778.

3.3. Frederick the Great and the Purpose of Rational Theology

Walter Sparn has also described the transformation of Prussian Protestantism by Frederick the Great (1712-1786): “Frederician Prussia was the site of the most significant change in Protestant Christianity after the Reformation. It underwent a transformation in the spirit of a pious Enlightenment. ... Frederick appointed neologian theologians to the Berlin consistories and, through the minister Karl Abraham von Zedlitz, to his universities, and even to the faculties of philosophy if necessary. This is precisely what happened to Johann August Eberhard (1739-1809), whose *Neue Apologie des Sokrates* (“New Apology of Socrates”, 1772) claimed: »Even morally good heathens can be saved«” (Sparn 2012). A preacher in Charlottenburg near Berlin, he had close ties to the Berlin Enlightenment, especially to Friedrich Nicolai and Moses Mendelssohn. Anyone who has delved deeply into intellectual history knows that this profound change in Christianity attracted the attention of Jewish contemporaries and opened new perspectives for them. For example, the Jewish philosopher Saul Ascher (1867-1822) from Berlin boldly called in 1792 for an enlightened, religious-political reform of Judaism and the unconditional equality of Jews in state and society (cf. Hiscott 2017).

Protestant theology and the church under Frederick the Great were transformed by numerous causes and forces. Christian Freiherr von Wolff (1679-1754) was a “central figure of German Enlightenment philosophy” (cf. Schwaiger 2000). He was expelled from Halle in 1723 as an atheist and propagator of a state-endangering determinism. He accepted a call to Marburg but returned to Halle in 1740. Albrecht Beutel summarizes that theological Wolffianism was content to apply the “scientific” method to the Bible and the doctrine of faith. He notes its enormous effectiveness: “The insight spread by the Wolffians that it was quite reasonable to have religion had an influence on the educated public, which had increasingly lost its taste for traditional church faith. One can hardly overestimate the importance of this fact, and it may have been an indispensable prerequisite for the mediation of neology” (Beutel 2009, 109).

When Frederick ascended the throne in 1740, he rejected the compact Christian orthodoxies of the confessional age. Despite its educational and social presence, Halle Pietism had reached a crisis of plausibility. Halle was the birthplace of the theological enlightenment. The theologian Siegmund Jakob Baumgarten (1706-1757) and the philosopher Alexander Gottlieb Baumgar-

ten⁹ (1714-1762) are key figures in this discussion. Siegmund Jakob Baumgarten is unquestionably the “most independent and important of Christian Wolff’s theological students” (Beutel 2009, 109). Beutel stated that his apologetic leitmotif was free of any fear of contact: “The Christian faith could not suffer any harm if it allowed itself to be challenged, to carefully examine and justify its doctrine by the impartial and sober presentation of the religious-philosophical debate” (Beutel 2009, 111). Siegmund Jakob Baumgarten laid the foundation for the historical-critical method of exegesis, moving beyond the confines of philology. His student, Johann Salomo Semler (1725-1791), a co-founder of Enlightenment theology, expanded this approach to the entire biblical canon. This methodology would later become essential for the Science of Judaism.

Frederick the Great promoted a “liberal theology”, which became an important carrier of modern historical meaning and hermeneutical awareness. Original sin and the dogma of salvation were replaced by Gottfried Wilhelm Leibniz’s (1646-1716) belief in progress based on the “perfectibility” of humanity through creation (Lorenz 2018, 75ff). The essay by the pastor – and later leading Berlin clergyman – Johann Joachim Spalding (1714-1804), *Die Bestimmung des Menschen* (“The Destiny of Man”), published in 1748 and printed eleven times until 1794, became a cornerstone of the convergence of the Enlightenment’s ideal of reason and established religion. It was held in high esteem by Schiller, Schleiermacher, and Fichte. Spalding’s philosophy of religion transforms religious observance into faithful authenticity (Beutel 2009, 122). The undeniable reality of God and immortality is “religion”, which unites “head” and “heart”: “This is our religion; the love of God, which makes itself active in a general charity and love of mankind” (Spalding 1772, 128).

After the Seven Years War, in 1763, theologians and philosophers increasingly embraced the clear criteria of Enlightenment Christianity: religious subjectivity and historical criticism. Frederick the Great appointed theologians like the already mentioned Johann August Eberhard, a Schleiermacher teacher who dismantled the Augustinian legacy of theology. The neologians defied the church’s long-standing doctrines, particularly the doctrines of Satisfaction for Sin and the Trinity. Instead, they emphasized moral motivation and teachings aimed at religious elevation. Neology combined pious inwardness with rational scholarship, but this was only conceivable in the half-century from 1740 to 1790. The decisive shift in policy was set in stone with Woellner’s Edict on Religion of July 9, 1788. Together with the subsequent Censorship Edict, it marked the end of Frederick II’s policy of tolerance of the state. The pastor,

⁹ Alexander Gottlieb Baumgarten developed a new aesthetic that focused on the sensory faculty of knowledge. Together with his brother he published the literary journals *Nachrichten von einer hallischen Bibliothek...* (8 volumes, 1748-1751) and *Nachrichten von merkwürdigen Büchern...* (12 volumes, 1752-1758).

conservative Baumgarten student, state minister, and head of the Office for the Worship Johann Christoph von Woellner (1732-1800) turned against rationalist positions in religion and advocated a theological and ecclesiastical restoration under Frederick William II (cf. Wiggermann 2010, 33). This effectively ended the official promotion of neologian positions, which would continue to have an impact for decades. This included the “Open Letter in the Name of Some Jewish Householders” and Schleiermacher’s response to it.

3.4. Tracing Rational Theology in Warszawa

Rational Protestant theology also resonated in Warszawa. In 1797, the Protestant theologian Samuel Gottlieb Wald (1762-1828), a pupil of Semler, was appointed consistorial councilor in South Prussia, retaining his previous offices in Königsberg. The position he received obliged him to assist the newly established government in Thorn (Toruń) and later in Warsaw by providing written advice on establishing the church and school system in the individual provinces. After his resignation in 1800, he was succeeded by the Protestant theologian Carl Friedrich Fischer (1766-?) from Königsberg. Protestant Samuel Bogumił Linde (1771-1841) was much more efficacious than Wald and Fischer. Linde headed the Lyceum in Warszawa, which opened in 1805. The Lyceum combined progressive pedagogical approaches with training for practical life. It thus bundled Prussian and Polish reform efforts until it was closed by the Russians in 1831. Interestingly, it was Linde who coined the term *oświecenie*, or “enlightenment”, in his dictionary of the Polish language, *Słownik języka polskiego*, published between 1807 and 1814.

3.5. Schleiermacher: Negotiating Religion as a Catalyst for Jewish Renewal?

Research has clearly described how the anti-Jewish strand of Protestant theology became an integral part of German Idealism (cf. Mack 2003). Some of its exponents added personal sentiments, such as Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). In spring 1791, he obtained a tutorship in Warsaw in the house of a Polish countess, but he left after two weeks’ probation. For Fichte, Poland was a land full of wild dogs and wild people, but furthermore, “full of Jews”, as he wrote in his diary in 1791, *Tagebuch meiner Oster Abreise aus Sachsen nach Polen, u. Preußen. Im Jahr 1791*.

Jayne Svenungsson states that German Enlightenment philosophy, steeped in a Protestant tradition, adopted the anti-Jewish features of Protestant theo-

logy. She argues that when these features were transferred from theology to philosophy, they underwent a process of secularization and politicization. The theological stereotype of the Jew as bound to the Law found an echo in the philosophical stereotype of the Jew as the embodiment of heteronomy, as opposed to the Enlightenment idea of autonomy. (Svenungsson 2020, 99f).

Schleiermacher fits in very well here. Kant famously wished Judaism a “euthanasia”, a beautiful death, and Schleiermacher asserted that Judaism had died and that its sacred books were closed. He brings a profound spiritual transformation, aligning firmly with the tenets of Christian doctrine. This significantly narrows the common ground between Judaism and Christianity that rational theology had previously provided.

This has led to the question of whether Schleiermacher was anti-Judaic. He certainly had a negative view of the Jewish religion, stating that “[...], for Judaism is long since dead. Those who still wear its livery are sitting and lamenting beside the imperishable mummy, bewailing its departure and its sad legacy” (Schleiermacher 1893, 238).

Matthias Wolfes was right to assert that “Schleiermacher was never able to overcome a profound experience of alienation from Judaism” (Wolfes 2005, 327). Like Wolfes before him, Arnulf von Scheliha concluded that “[...] Schleiermacher was unable to establish a positive relationship with the Jewish religion. In this respect, he was poorly informed, disinterested, and made derogatory comments. His friendship with people of Jewish origin did not stand in the way of this. In political terms, he strived for the civil equality of Jews. He opposed an enlightened unified religion, as proposed by David Friedländer” (von Scheliha 2012, 213f).

Kurt Nowak has described research into the enlightenment in Protestant theology after 1945. He discusses the phenomenon of Philo-Semitism among theologians in Halle, the anti-Judaism of Johann David Michaelis (1717-1791), and the pro-Jewish attitude of Pietism. The attitude of late Enlightenment theologians to the Jewish question is virtually unexplored: “The late Enlightenment theologians clearly affirmed political emancipation, but they lacked the strength to allow the Jews to be Jews religiously and culturally, i.e., to develop pluralistic concepts. It is imperative to examine the dialectic of political tolerance and religious-cultural intolerance” (Nowak 1999, 71). Kurt Nowak states about Schleiermacher: “There were only a few Christian contemporaries, among them Friedrich Schleiermacher, who opposed the linking of civil rights with the Christianization of the Jews” (Nowak 1995, 36).

Instead, Schleiermacher encouraged Judaism to push ahead with its internal Jewish reform. He was thus a catalyst for the denominational fanning out of Judaism in the 19th century. Schleiermacher provided no intellectual basis for Friedrich Wilhelm III’s religious policy, which sought to prevent any

reform and renewal of Judaism to increase the pressure to convert to Christianity (*Verhütung von Neuerungen in den Religionsgebräuchen der Juden*; cf. von Rönne and Simon 1843, 94). Instead, he believed that “even if all Jews became the most excellent citizens, not a single one would be a good Christian” (Schleiermacher 1984, 336).

This denial encouraged Jewish scholars to present Judaism as a vivid religion of lasting value. This coincides with the formation of the various Jewish religious communities as we know them today, particularly progressive Judaism and Jewish orthodoxy.¹⁰ It may also explain how non-religious expressions of Jewish confidence in a better world, e.g., socialism, became strongly linked to secular Jewish culture. It triggered the move to legitimize and aid the acculturation and integration of Jews into mainstream German civil and social life. The *Wissenschaft des Judentums*, or Science of Judaism, and its academic institutions evolved.

Schleiermacher’s rejection can be interpreted as a catalyst for Jewish renewal and self-termination. This is why the Jewish historian Martin Philippson (1846-1916) agreed with Schleiermacher in principle: He opined in 1913 that too close a proximity of Judaism and Christianity “would prove extremely dangerous for the continued existence of a Jewish community that strives to integrate itself completely into German society without ceasing to be Jewish [...] for, they [the liberal Protestants] demand of us, by faithfully following in the footsteps of Prof. Theodor Mommsen, that we give up our Jewish distinctiveness both in the spiritual and in the area of social contacts.[...] Moreover, equality in their eyes does not mean that all people have the same value and consequently the right to differ from one another [...] for the liberal Protestants and the liberal nationalists, equality is (rather) synonymous with egalitarianism [...] and in fact a standardization within the framework of Christian society. This framework, however, threatens us as a new Leviathan” (Philippson 1903, 4).

In hindsight, one may conclude, therefore: Schleiermacher held a distance from Judaism as a religion. He also turned away from the neologian ideas of his teachers, who had favored proximity between Judaism and Christianity. In doing this, Schleiermacher prepared the ground for Jewish self-reflection and renewal. He understood the prophetic tradition of Judaism as an innovative and positive part of Jewish religious history, just like the Jewish reform theologians. He advocated a historical-critical method and distinguished between the “essence of religion” and “positive religion”. He emphasized the ethical relevance of religious ideas. Schleiermacher’s blatant anti-Jewish statements

¹⁰ For an overview of today’s Jewish denominations, see: Rosenthal, Gilbert S. and Walter Homolka. 1999. *Eine Einführung in die Religiösen Strömungen der Gegenwart*. München: Kneesebeck.

still dominate his reception today, but we may not forget that many maskilim were also grappling with pre-Enlightenment expressions of Judaism. Schleiermacher's thinking centered around the primacy of Christianity over Judaism. However, it prepared a path for many intellectual developments in Judaism and probably fertilized their content.¹¹

3.6. Exploring Schleiermacher's Reception in Poland

It is interesting to note that rational Protestantism was also effective in Warsaw, namely in the person of Adolf Theodor Julius Ludwig (1808-1876), an ardent advocate of rationalism and known as "a most dedicated follower of Hegel" (*The Christian Year Book* 1867, 273). The son of a Jewish tailor, he studied theology at the universities of Warsaw and Berlin. In Warsaw, he met the Polish philosopher and mystic Bronislaw Ferdynand Trentowski (1808-1869), and his university teachers in Berlin were Friedrich Schleiermacher and Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). In 1834, Ludwig became the minister of the Lutheran congregation in Warsaw. In 1836, he was appointed a member of the consistory, and from 1838, he was also superintendent of the Warsaw diocese. In 1849, Ludwig was appointed General Superintendent and leading clergyman of the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Poland. There were undoubtedly other students of Schleiermacher who made a career in divided Poland and carried on his intellectual legacy.

Schleiermacher did not see himself as a cultural Protestant during his lifetime; however, he set impulses to inspire intellectual discourse during the 19th century and had an effect far beyond Berlin. In his case study of Posen (Poznań), *Religion and the Rise of Nationalism. A Profile of an East-Central European City*, Robert E. Alvis gives a few clues: "Prussia remained the center of innovative theological thought in the Protestant world at this time. [...] Liberal Protestant culture found a warm reception in the Poznań region after 1815. At this time, works by rationalist pastors filled the libraries of many Poznań-area congregations, and sermons reflected this influence. The rationalist and erudite tone of the region's pastors was one factor that provoked General Superintendent Freymark¹², himself a moderate rationalist, to issue a circular urging the clergy not to forget the needs of the less sophisticated laity. Just as they had embraced the religiosity of Prussia's liberal Protestant cul-

¹¹ For the significant impact of Schleiermacher's concept of theology on Abraham Geiger's concept of science, see Stallmann, Imke. 2013. *Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis. Eine Studie zur jüdischen Rezeption von Friedrich Schleiermachers Theologiebegriff*. Frankfurt: Peter Lang.

¹² Dr Karl Andreas Wilhelm Freymark (1785-1855), General Superintend in Posen since 1829.

ture, Poznań-area clerics were undoubtedly influenced by its political leanings. Liberal Protestant leaders like Schleiermacher presented an attractive ideal of a progressive society bound together by national bonds and a glorious mission” (Alvis 2005, 131).

Adam Mickiewicz’s (1798-1855) portrayal of Schleiermacher in his lectures on Slavic literature at the Collège de France in Paris in the years 1842-1843 is colorful and detailed: In its German edition it reads: „Schleiermacher, einer der religiösen Philosophen, welcher die ganze Philosophie auf das Gefühl basirt, athmet gleichfalls einen ausländischen Einfluß; lange Zeit war er Mitglied der mährischen Brüder und ist dergestalt von einem Strahle slawischen Lebens, ausgehend von Huß [sic], berührt worden” (Mickiewicz 1844, 248). “Andererseits setzte Schleiermacher die Gewißheit in das individuelle Gewissen, das protestantische Princip auf diese Weise übertreibend” (Mickiewicz 1844, 328). (“Schleiermacher, one of the religious philosophers who based his entire philosophy on feeling, likewise breathed a foreign influence; for a long time he was a member of the Moravian Brethren and was thus touched by a ray of Slavic life emanating from Hus” (248). [...] “On the other hand, Schleiermacher placed certainty in the individual conscience, exaggerating the Protestant principle in this way”) (328).

Is it not remarkable that Mickiewicz refers to the Czech church reformer Jan Hus to suggest a cultural bond between Schleiermacher and the Slavs? Mickiewicz also refers to the system of a Polish contemporary who meets Jacobi and Schleiermacher in his endeavors (“welcher sich in seinem Bestreben mit Jacobi und Schleiermacher begegnet”) (Mickiewicz 1844, 251): that is Ludwik Królikowski (1799-1879), a leftist activist during the 1831 Uprising who lived first as an exile in Kraków, since 1831 in Paris, and became a Polish émigré in the United States in 1877 (cf. Kuligowski 2020).

The reception of a pivotal work in the landscape of modern theology, Schleiermacher’s *Glaubenslehre* (“The Christian Faith”, 1821/22), among Polish scholars appears limited. It is clear why Schleiermacher’s teachings were not valued in Catholic Poland. Today, he is best known for his hermeneutic approach to ethics (cf. Przylebski 2017). This special emphasis is also reflected in the lecture topics of the two Polish speakers at the international Schleiermacher conference “Reception – Transformation – Imagination” at the Christian Albrecht University of Kiel in September 2025, with Piotr de Bończa Bukowski on “Friedrich Schleiermacher in the Resonance Space of Polish Romanticism” and Henryk Machoń on “Religious Experience in the Works of F.D.E. Schleiermacher and C.G. Jung. Reception or Imagination?”¹³

¹³ <https://www.uni-kiel.de/en/theol/faculty/institutes/internationaler-schleiermacher-kongress-2025> (accessed: 27.06.2025).

However, Machoń recently wrote about the Landsberg sermon texts in the context of Schleiermacher's work, namely in a bilingual edition of these sermons from the years 1794 to 1768, *Wybrane gorzowskie kazania*, which he delivered in Landsberg an der Warthe, today Gorzów Wielkopolski (Schleiermacher 2024b). In 2024, a new Polish edition of Schleiermacher's *On Religion, Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nie gardzą* was also published (Schleiermacher 2024a). Research is necessary to investigate the impact that rationalism, Idealism, and Schleiermacher's concept of theology exerted in the Prussian part of divided Poland and beyond.

Let us look back at German Jewry and its struggle for emancipation. Whatever one thinks of Schleiermacher's attitude towards Jews, he had a significant influence on the intellectual developments in 19th-century Jewish thought. He rejected a diluted form of Christianity as common ground for civil religion and emphasized the importance of internal Jewish reform as the right path to civil equality. This insight is shared by another early 19th-century protagonist, the Jewish reformer Israel Jacobson.

4. Israel Jacobson: Negotiating a Judaism with a Future

It was not Prussia that became the incubator for a self-confident Jewry of equal citizens, but the model state of Westphalia with its King Jérôme (1784-1860). This also makes it clear to whom the Jews of the 19th century ultimately owed their civil equality: Napoléon Bonaparte (1769-1821). With the *Code Napoléon*, he created a model for a general civil code that impacted all states of the Confederation of the Rhine and beyond. There were no longer any special regulations for Jews; there was now only reference to citizens with equal rights. The *Code Napoléon* was also implemented in the Duchy of Warsaw in 1808 and remained in effect until 1815. At the same time, however, the *décret-infâme*, or Infamous Decree, was issued, which reversed several reforms and heavily regulated Jewish life in France and most French dominions.

The court factor and entrepreneur Israel Jacobson (1768-1828) was a key figure in Jewish renewal against the backdrop of the Enlightenment. He first became prominent in Westphalia and then in Berlin. Like Mendelssohn, he wanted the Jews to be able to take their place among Gentiles as cultural equals. He was convinced that secular education would effect this change. Since 2010, a memorial plaque at Burgstraße 25 in Berlin, right next to the Faculty of Theology at Humboldt University, has commemorated him. It honors the Halberstadt native, who moved from Kassel to Berlin in 1814 after the fall of Jérôme Bonaparte. It recognizes him as the "founder of liberal Judaism"

and a “pioneer of Jewish emancipation in Germany”. It continues: “He revived the Jewish school system and founded the world’s first reform synagogue in Seesen in 1810”.

From 1808 to 1814, Jacobson served as president of the Royal Westphalian Consistory of Israelites, reorganized Jewish worship, and introduced sermons in German. He advocated for an aesthetic reform of the synagogue service and pursued an emancipatory cause, not an assimilationist one. In 1815, he introduced his innovations for religious services in Berlin.

The academic study of Israel Jacobson has increased in recent years (cf. Berghahn et al. 2022). Bit by bit, one of the most interesting personalities of the early 19th century is coming to light. He was a gifted and versatile individual who succeeded under the Ancien Regime of the Duke of Brunswick-Wolfenbüttel. However, he also recognized the signs of the times and skillfully used them to push for an intellectual turnaround within the Jewish community. The ceremonial inauguration of the Seesen synagogue, the Jacob’s Temple, indicates this shift. “The celebration was original and unique in its kind”, a contemporary observer described the festivities on July 17, 1810. “There has never been a day in history where Christians and Israelites celebrated a joint service in the presence of more than forty clergymen of both religions. It is only the tolerance of our day that has made this possible” (*Sulamith* 1810, 303).

The course of the service is thoroughly documented. The historian Isaak Markus Jost (1793-1860) reported as an eyewitness: “The inauguration made an indescribable impression, especially on the Christian guests, several of whom enthusiastically expressed their feelings in German, Latin, and Hebrew songs. Great expectations were attached to this event” (Seligmann 1922, 72). The opening of the Jacob’s Temple in Seesen is remarkable for its religious emotion and the demand for tolerance and recognition that characterized the attitude of the non-Jewish participants. A clear example is a three-page hexameter poem written by the Goslar pastor and superintendent Dr Georg Heinrich Henrici (1770-1851). It was dedicated to Jacobson on the occasion of the inauguration (cf. Cramer 1986, 11). Henrici was deeply moved by Friedländer’s “Open Letter” and, a year later, authored a novel. *Charlotte Sampson, oder Geschichte eines jüdischen Hausvaters, der mit seiner Familie dem Glauben seiner Väter entsagte. Eine Geschichte der neuesten Zeit* (“Charlotte Sampson, or the Story of Jewish Family Father who Forsook the Faith of his Fathers”) was published in Berlin in 1809.

Israel Jacobson delivered the inauguration sermon while draped in a black robe, asking the august assembly: “All round us the Enlightenment is enlarging its scope. Should we alone get left behind?” (quoted from Meyer 2001, 34; cf. Jacobson 1810). Jacob Rader Marcus summed it up this way: “The

universalism and humanitarianism of the preceding century stand revealed in every paragraph of his sermon" (Marcus 1972, 89). Two years before, Jacobson declared his support for Mendelssohn in his speech at the opening of the Royal Westphalian Consistory of Israelites on 8 Feb 1808: "It is an irrefutable truth that history has proven this to be the case for the confessors of every religion: that bigotry considers everything – the shell as well as the core – to be equally sacred, that hypocrisy attaches itself to mere forms and that the apparent enlightenment carelessly throws away the core with the shell. Only the true, genuine religious know how to separate the core from the shell. They gladly modify non-essential institutions and customs as soon as purified reason shows them to be useless and harmful" (*Sulamith* 1808, 418).

Like Abraham Geiger (1810-1874) later, Jacobson distinguished between the eternally religious and the transient national; the exegete and historian of religion Rabbi Ismar Elbogen (1874-1943) later described him as the "father of confessionalism within Judaism" (Elbogen and Sterling, 1935/1966, 203). What some misunderstand as an effort to assimilate can be understood as a theologically underpinned project to give Judaism an equal footing. For Israel Jacobson, the Christian Reformation was an example of successful emancipation. However, he left no doubt that his orientation towards Protestantism had its limits. He assured traditionalist critics: "Far be it from me to make myself a traitor to religion as to you" (*Sulamith* 1810, 303). His mission in life was a "joint progress towards the better, the ultimate goal of reason" (*Sulamith* 1810, 303).

Jacobson's primary concern was the equal coexistence of Christian and Jewish citizens in a state based on the achievements and contributions of both religions. The basis for this was provided by the spirit of the times: rational theology. This replaced original sin and the dogma of salvation with the belief in progress established by Leibniz. This belief was made possible by the creative "perfectibility" of man. Or, to paraphrase Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), it is due to the "education of the human race".

Jacobson thus turned against what Prussian king Friedrich Wilhelm IV (1795-1861) would later elevate to doctrine as the Romantic idea of the "Christian state", which was strongly influenced by Friedrich Schlegel (1772-1829) and his 1823 essay "Signature of the Age" (Schlegel 1823). The "Romantic on the throne" (David Friedrich Strauss) saw the connection between the monarch and the people as a sacred unity (*corpus mysticum*) (Schoeps 1997, 73). The king acted in accordance with his Lutheran beliefs, recognizing his responsibility only to God. In Frederick William IV's "Christian State", it was inconceivable that non-Christians could exercise the sovereign's authority over his Christian subjects. This is reminiscent of the later Christological worldview of Count August Cieszkowski (1814-1894). Cieszkowski studied philosophy in

Berlin and was initially an ardent follower of leftist Hegelianism. However, around 1848, he turned to the path of Christian messianism.

Jacobson's primary concern was fostering harmony between religions, including rapprochement, but not the full religious communion of Judaism and Christianity. He also expressed this on the façade of the synagogue building in Seesen, with the verse from Malachi 2:10 above the north portal: "Have we not all one Father? Has not one God created us?" In doing so, Jacobson picks up on the spirit of the times, namely Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher's idea that "That no man can perfectly possess all religion is easy to see. Men are determined in one special way, religion is endlessly determinable" (Schleiermacher 1893, 212).

Schleiermacher described plurality as an inherent principle of religion. His *Über Religion* set new accents, but at the same time, he dismissed Judaism as a religion of revenge: "Is it anything but a relation of universal immediate retribution, of a peculiar reaction of the Infinite against every finite thing that can be regarded as proceeding from caprice? In this way, everything is regarded, growth and decay, fortune and misfortune. Even in the human soul, freedom and caprice interchange with immediate operation of the Deity. All other recognized attributes of God express themselves in accordance with this principle and are always regarded in their bearing upon it. The Deity is throughout represented as rewarding, punishing, disciplining single things in single persons" (Schleiermacher 1893, 239).

Let's focus on Israel Jacobson's efforts and accomplishments. Five years before the opening of the Seesen Temple, on 16 Aug 1805, the Protestant pastor and educator Karl Witte (1767-1845), of Lochau near Halle, paid tribute to Jacobson in the journal *Der Freimüthige*: "In general, it seems to be the quiet intention of the excellent Jacobson (as I may reasonably conclude from the facts) to remain unwaveringly faithful to the religion of his fathers, but – in its highest purity; and to work and work daily to ensure that this purity is preserved to the highest possible degree as soon as possible and spread further" (Witte 1805, 133f). The following year, the writer August Friedrich Ferdinand von Kotzebue (1761-1819) referred in *Der Freimüthige* to another "eulogist of Jacobsohn's institutes", the Würzburg professor of dogmatics and clerical councilor Franz Oberthür (1745-1831), a representative of the Catholic Enlightenment and, from 1805, Dean of the Faculty of Theology (von Kotzebue 1806, 221f.). In 1803, the Franconian Jewish community approached Oberthür with a request to interpret their wishes before the throne and draft a petition on behalf of all the heads of the Jewish community of Franconia, demanding "full citizenship and complete equality with Christians" (Eckstein 1905, 5). In 1807, Jacobson was awarded an honorary doctorate from the University of Helmstedt for his efforts to "enlighten his nation".

In this intellectual environment of a completely redefined Protestant Christianity, one will better understand the Jewish religious philosophy of that day, which forms the basis for Israel Jacobson's reform work and explains his educational approach. Judaism and Protestant Christianity underwent similar processes of transformation and confessionalization, and the rational theology of the late 18th century seemed to lay the foundation for "joint progress towards the better, towards the ultimate goal of reason". What a fallacy.

4.1. Coping with Restoration

The Napoleonic model state of Westphalia, in which King Jérôme granted Jews full civil rights, lasted until 1814. The Congress of Vienna showed that the reaction was in the majority. Legislation and administrative practice once again restricted the rights granted in the German states. The Prussian Emancipation Edict of 1812, which promised civil equality for Jews, was not without its weaknesses. The granting of citizenship to Jews in the provinces of Brandenburg, Pomerania, East Prussia, and Silesia was initially met with elation, but this edict also contained humiliations. Paragraph 9 clearly states that the king reserved the right to decide on the admission of Jews to the civil service. The newly acquired or regained provinces of Prussia after 1812 were not included in the scope of the edict (*Edikt, betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preussischen Staate*, cf. Höxter 1930, 21f).

In the period that followed, there were renewed attacks and pogroms. Jews were excluded from universities and academies and barred from public office again. This led to numerous conversions to Christianity. In 1819, fear of competition and social envy led to the so-called Hep-Hep riots throughout Germany. Christian artisans and small merchants rioted against the Jews, whom they now saw as privileged. Also among Polish thinkers, reform efforts were linked to anti-Jewish resentment. A prime example is the attitude of Stanisław Wawrzyniec Staszic (1755-1826), who had studied in Leipzig, Göttingen, and Paris. He co-founded the Society of the Friends of Science (*Towarzystwo Przyjaciół Nauki*) and was elected chairman of the general council of the newly established University of Warsaw in 1816. In 1818, while supporting the Jewish inventor and educator Abraham Stern (1769-1842), Staszic published *O oczach niedowiarstwa synów Syjonu* ("On the Reasons of Jewish Noxiousness"). In it, he argued that the Jews were the cause of the indolence, stupidity, drunkenness, and misery of the Polish peasants.

Now, let's turn our attention back to German Idealism. Jewish speculative idealists such as the Galician Nachman Krochmal (1785-1840), who is con-

sidered the first Jewish Hegelian philosopher (cf. Rotenstreich 1968, 136ff), and the German Reform rabbi Solomon Formstecher (1808-1889) and Samuel Hirsch (1815-1889) drew upon the language of Idealism to promote Judaism as the perennial “religion of the spirit”, and it was the Galician-born Jewish scholar Fabius Mieses (1824-1898) who wrote the first Hebrew history of modern philosophy from Kant to Hegel. The first volume of his major work, *Korot ha-Filosofyah ha-Hadashah* (“History of Modern Philosophy”), appeared in print in Leipzig in 1887, where Mieses had moved to twenty years before.

The question remains when Jewish intellectuals became aware of the anti-Jewish traits inherent in German Idealism, for example, the claim that Christianity has superseded Judaism – a claim that seemed to have been overcome, at least among rational theologians. However, the struggle for civil equality continued. Most Jews wanted to integrate into German society and remain Jewish. “Just as I myself am both a Jew and a German”, wrote the radical democratic politician Johann Jacoby (1805-1877) in 1837, “so the Jew in me cannot become free without the German and the German cannot become free without the Jew” (Johann Jacoby to Alexander Künzel, May 12, 1837, quoted from Silberner 1974, 36). It was not until 1845 that the first Jews in the Rhine provinces regained their civil rights, with other federal states following suit and supporting emancipation.

But what about Israel Jacobson? After the fall of the Kingdom of Westphalia, Jacobson moved to Berlin at the end of 1814 and held services in his home in Palais Itzig from 1815 onward. These services attracted up to 400 worshippers. Due to the large crowds, they moved to Jacob Beer’s more spacious house, which had room for 1,000 worshippers. This was about a third of the Jewish community in Berlin at the time. The sermons of promising reformers such as Eduard Kley (1789-1867) also attracted Protestant clergymen. “Famous Christian preachers such as Schleiermacher and Ritschl frequently attended this service and attentively listened to the young preachers” (Seligmann 1922, 73).

In a letter dated October 16, 1815, Leopold Zunz (1794-1886) described how impressive these services were: “Yesterday, or rather Saturday (the 14th), I spent in Jacobson’s synagogue. People who for twenty years have had no close relationship with Jews spent the entire day there. Men who had already believed themselves above religious emotions poured out tears of devotion; the majority of the young people fastened” (Leopold Zunz to Samuel Meyer Ehrenberg, Oct 15, 1815, quoted from Meyer 1972, 150).

From Berlin, the new rite of synagogue services (the term “liberal” was only coined later) spread throughout Germany via Hamburg, Leipzig, Frankfurt am Main and eventually to Central Europe and North America. The

Hamburg Reform Temple was the first congregation to adopt Jacobson's innovations in 1817. In 1821, Count Julius von Soden wrote that in Hamburg, "German sermons are preached, prayers are said in German, and German chorales are sung with organ accompaniment, all according to the ideas of the insightful Jacobson" (von Soden 1821, 135).

While the Jewish reform movement broke new grounds elsewhere, the Prussian government sought to prevent its impact. In 1823, the traditionally oriented Jewish Community of Berlin (the term "orthodox" was only coined later) obtained a royal cabinet order according to which "the service of the Jews should only be held in the local synagogue and only according to the traditional rite without the slightest innovation in the language and in the ceremony, prayers and songs, entirely according to the old custom" (Order of 9 Dec 1823, quoted from Wolbe 1937, 247).

Some have suspected that this prohibition was issued on orthodox Jewish intent. Polish-born Bernhard Dov Sucher Weinryb (1900-1982), who studied in Breslau at the Jewish Theological Seminary and served as its librarian from 1931 until 1933, reports about Israel Jacobson's correspondence with Polish maskilim in Warsaw (Weinryb 1932, 147ff). From this correspondence we learn that his authority was called upon to resolve local Polish disputes. However, Jacobson's attention was firmly fixed on the closing decree of his synagogue in Berlin. He wrote his letters in Hebrew, and the correspondence makes it clear that the ban on progressive religious services in Berlin was not due to the supposed objection of traditional Jewish circles. It was due to the Protestant missionary society under the protectorate of the king (Weinryb 1932, 148f). In February 1822, King Frederick William III (1770-1840) had given his full approval to the *Gesellschaft zur Beförderung des Christentum sunter den Juden* ("Society for the Advancement of Christianity among the Jews"). The king had helped found the society, and he declared his complete agreement with its intentions to win the descendants of Abraham, "who are still wandering in the desert and deceived by deception ... through conversion ... to the truth" (quoted from Puschwitz 2018, 250). Frederick William III also made it his mission to prevent Christians from converting to Judaism. In this light, the stance of Schopenhauer, who did not regard the Christian faith as a prerequisite for obtaining full citizenship rights, appears even more significant.

4.2. Negotiating Religion – Progressive Judaism in Warszawa

The documents Bernhard Weinryb refers to prove the close connection between Berlin and Warszawa in the 1820s and are evidence of the impact of Mendelssohn's ideas and Friedländer's political commitment in Polish lands.

He mentions, for example, a group of Jewish youth who carried out activities in Warszawa that aligned with Mendelssohn's ideas (Weinryb 1932, 144f). The correspondence quoted by Weinryb makes it clear that there was also a direct contact between Israel Jacobson and Jakub Tugendhold. (Weinryb 1932, 147). Tugendhold was already mentioned as a translator of Mendelssohn's *Phaedon* into Polish. He was an educator and, from 1852, the director of the Warsaw Rabbinical School.

Twenty years earlier, the innovations initiated by Jacobson in Westphalia had also been perceived as a necessity by a group of enlightened Jews in Warszawa, which was then under Prussian rule. The Prussian authorities had granted Jews the right to settle in the center of Warszawa and establish their own *kehilla*, or communal organization, in 1799. Despite the restrictions and taxes imposed on them, Warszawa became a magnet for Jewish bankers, wholesalers, doctors, and publishers from the German lands. The continuous immigration of German-speaking Jews led to a significant increase in the Jewish population, rising from 7,688 (12% of the total) in 1797 to 11,630 (17.4%) in 1804 (EJ 1996, vol. 16, 333). We must also acknowledge the significant presence of German craftsmen, artists, educators, and entrepreneurs in Warsaw since the Saxon court era. Under the reign of Stanisław II August Poniatowski (r. 1776--1795), many of them linked with the Holy Trinity Evangelical Church of the Augsburg Confession, the Lutheran parish church of Warszawa, which was inaugurated in 1781.

Social ties between Polish and Prussian elites were part of everyday life in southern Prussia around 1800. "Driven by their intention to benefit financially from the Jewish population of their recently gained provinces, the Prussians allowed Jewish migration to the former Polish capital. While this new situation created tensions between established inhabitants and newcomers, it also allowed for the development of new forms of coexistence for the Christian and Jewish inhabitants of Warsaw" (cf. Nesselrodt 2025). This undoubtedly included social interaction with affluent and well-established Jewish families, as in the salons of Berlin.

The senior Prussian civil servants who contributed to the cultural life of Warsaw included Ernst Theodor Amadeus Hoffmann (1776-1822) and his friend Julius Eduard Hitzig (1780-1849). Hoffmann was transferred to Warsaw in 1804, where he became secretary and vice president of the German community's *Musikalische Gesellschaft* (Musical Society), which was co-founded by the Berlin-born Jewish banker Samuel Fränkel (1773-1833). Hoffmann was married to a Polish woman from Poznań, Michalina Rohrer-Trzcińska, and he is said to have been responsible for assigning names to some Jewish families in Warszawa. Hitzig was born Isaac Elias Itzig into the wealthy and influential Itzig family of Berlin. He converted to the Lutheran faith in 1799 and became

Criminal Counsel at the Berlin Supreme Court in 1815, then its director in 1825.

This period also saw the beginnings of progressive Judaism in Warsaw. In 1802, entrepreneur Isaac Flatau (1772-1806), a former Danzig resident who hailed from Złotów in the Poznań region, established a private synagogue for his family and friends in his home on Daniłowicz Street. This German Synagogue became a meeting place for the acculturated Jewish elite, including Flatau's brother-in-law Samuel Fränkel, and the nucleus of progressive Judaism in the later Kingdom of Poland (cf. Hensel 2003). Among the rabbis associated with the German Synagogue during the 19th century are such personalities as Abraham Goldschmid (1812-1889), Markus Jastrow (1829-1903), and Izaak Cylkow (1841-1908).

5. The Science of Judaism – Negotiating Jewish Identity

Berlin continued to retain its attraction for young Jews from Polish regions seeking access to secular education and the gradually emerging Science of Judaism. On September 7, 1819, a “Society for the Culture and Science of Judaism” was founded in Berlin. Its goal was promoting a deeper understanding of Judaism, fostering Jewish renewal, and contributing to broader academic discourse in a historical-critical context.

Its members included Eduard Gans, Heinrich Heine and Leopold Zunz. In 1822, lawyer and historian Eduard Gans (1789-1839) referred to the educational opportunities provided by the *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* (“Society for the Culture and Science of the Jews”), which was founded in 1819, and its journal, *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, that first appeared in 1822. Gans, the society's chairman at the time, had studied law and philosophy in Berlin and Heidelberg, was influenced by Hegel, and became one of his closest students. Unlike Hegel and Kant, Gans argued that Judaism should be seen as one of the primary sources of Western culture and as the source of its notion of religion and morality. In 1822, he reported: “Every year, many Jewish boys and youths come here, mostly from Poland or the neighboring districts, to find instruction and sustenance. Not being able to speak a single language, not even being instructed in what children from better classes often have without tuition, they partly lack the means to attend one of the established institutions, partly other circumstances prohibit it” (Gans 1822, 14f). For Gans, it was not an option to send these young Jewish men from the East to one of the existing Jewish schools in Berlin, as these did not have the necessary resources for the required formative education and integration work. Thus, the teaching institute of the *Verein für Cultur und Wissenschaft*

der Juden took care of them instead: “In order to meet the loudly demanded need, it was arranged that every young man belonging to the aforementioned classes, insofar as he is prevented from attending school and intends to devote himself to study, teaching, an art, or a higher trade, with the exception of commerce, may receive free instruction from the members of the association in all the knowledge necessary for the preparation for it” (Gans 1822, 15).

Over the years, two different strands of the Science of Judaism were formed: a purely secular branch, represented by Leopold Zunz, and Jewish theology, represented by Abraham Geiger.

The Jewish historian and orientalist Heimann Jolowicz (1816-1875) praised 1841 the era of the historical school, which followed the idealism of Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Schelling, and Friedrich Heinrich Jacobi and brought self-awareness and scholarship to the Jews. Indeed, while Protestant rationalism had provided a window for encounters with Judaism, the biased German Idealism spurred Jewish self-esteem and the Science of Judaism: Rolf Vierhaus has described this as follows: “Scholarship changed its appearance; it became ‘scientific’, i.e., argumentative, explorative and experimental. It was no longer seen as its main task to pass on authoritative doctrines, but to systematically increase knowledge, critically examine and improve knowledge, which was increasingly assessed from the point of view of its practical application” (Vierhaus 1985, 8). “The past was discovered and thus the foundation of the present was gained, a new generation conscious of its Jewishness was gradually created”, as Leo Baeck described this development a hundred years later (Baeck 1929, col. 488).

The success of the Warsaw Rabbinical Seminary, established by the Russian authorities on July 1, 1825, opened in 1826, and operated until 1861, clearly demonstrates that rationalism was especially appealing to young Jews. However, it is notable that not a single ordained rabbi was among its approximately 1,200 graduates. Marcin Wodzinski only mentions one student, Jakub Szwajcer, who applied for the position of rabbi after graduating in 1831 (Wodzinski 2005, 137). The school never truly functioned as an effective rabbinical seminary; instead, it evolved into an important secondary education institution (cf. Finkelstein 2006; Kula 2017). The training represented a departure from traditional religion. When British Jewish philanthropist Moses Montefiore (1784-1885) visited the Rabbinical School, he praised the “superbly advanced students” (Green 2012, 193). In fact, it educated a lay elite that promoted acculturation and trained agents of religious change. The Warsaw School, led by Antoni Eisenbaum (1791-1852), a prominent figure in the Jewish integration movement in the Kingdom of Poland, served as a major influence in Jewish Enlightenment and political emancipation in Poland beyond religious boundaries. The school also reflects the dilemma faced by enlightened Jews, who

identified as Poles of the Mosaic faith but had to confront the fact that Polish society continued to distinguish between separate ethnic nations, even as the assimilated Jews sought to merge.

While the Warsaw School was especially successful in secular studies, it was left to Rabbi Abraham Geiger some decades later to establish rabbinical seminaries that became important as effective blends of vocational training, modern theology, and scholarly research. The Jewish Theological Seminary in Breslau (1854) and the Higher Institute for Jewish Studies in Berlin (*Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, 1872) fostered Liberal Judaism, which had become the leading denomination among German Jews.

There were many connections between Warsaw and Berlin within a progressive religious context. One example is Izaak Cylkow, who began his education at the Rabbinical School in Warsaw when his father became a Talmud teacher. The Association of *Lomdei Torah* ("Torah Studies") awarded him a scholarship, allowing him to study in Berlin and Halle. In April 1865, Isaac Cylkow was appointed preacher at the synagogue on Daniłowiczowska Street. Later, he became an esteemed scholar and rabbi of the progressive Great Synagogue on Tłomackie Street in Warsaw. On September 26, 1878, just before Rosh Hashanah, he delivered his opening speech to the gathered guests, including Warsaw's Governor-General, Count Paul Kotzebue, and the City President, Sokrat Starynkiewicz, in Polish. "We have faith in God", Cylkow stated. "We will not be considered as a separate community or as a separate people. We will be considered as eligible children of our country, citizens of one country". "Religions exist to bring people together and inspire them to act in unison for the common good" (Skibiński, n.d.). This clearly aligns with Israel Jacobson's call for joint progress towards a better future. Benjamin Matis, in his "Theology in Translation: Progressive Judaism in the Kingdom of Poland", definitively traces a line from Jacobson to progressive Judaism in Poland (cf. Matis 2014, 257).

Michał Galas outlined the influence of progressive Judaism in Poland, a line of tradition since 1802 (cf. Galas 2011). Galas clearly links progressive synagogue life and the Science of Judaism in the Polish context. Here is an illustrative example of this link: On June 13, 1925, the Society for the Promotion of Judaic Sciences in Poland, *Towarzystwo Krzewienia Nauk Judaistycznych w Polsce*, was formally registered in Warszawa. This was the result of the initiative of Rabbi Professor Mojżesz Schorr (1874-1941). The Society's mission was clear: establishing and operating the new Institute for Jewish Studies. Sponsored by the Great Synagogue on Tłomackie Street, it opened at the beginning of the summer semester of the 1928/1929 academic year. The institution consisted of two faculties: a rabbinic and a socio-historical one. By the 1930s, this institution had achieved a degree of self-confidence, and its

teachers and former students created a Union of Rabbis with a higher education degree [*Związek Rabinów Posiadających Wyższe Wykształcenie*] that marked itself off from the more traditional Union of Rabbis in Poland, explains Anthony Polonsky (Polonsky 2013, 250). In 1936, it organized a congress of progressive synagogues, during which a Central Union of Progressive Synagogues was created (Polonsky 2013, 250).

“Despite all the limitations, the religious changes taking place in the liberal Jewish community in the Polish lands can reasonably be seen as a low but successful revolution”, Marcin Wodziński summarizes. “The reformers understood that any change that was too radical would, on the one hand, arouse opposition from conservative circles and expose the reformers to a charge of usurpation, and, on the other, encourage those who had already moved away from practicing their religion to leave Judaism even more rapidly. Nevertheless, changes were gradually introduced, creating new forms of worship and social relations” (Wodziński 2016, 83).

Conclusion

The Enlightenment and Romanticism significantly influenced intellectuals in Germany and Poland during the 18th and 19th centuries. German and Polish intellectuals have been grappling with balancing universal values with specific national interests and cultural identities. Enlightenment thought, as expressed by Moses Mendelssohn, seems to have placed significant emphasis on reason, universal values, and individual rights. In contrast, Romanticism focused more on emotions, national identity, and unique cultural heritage, including the struggle for Polish independence as explored by Adam Mickiewicz.

It has been observed that rational theology has the potential to create new spaces and opportunities for Judaism and Jews in the German lands. David Friedländer believed that a less dogmatic Christianity and a more emancipated Judaism could find common ground. While rational theology provided a foundation for Jews and Christians to meet on equal terms, romantic ideas like Schlegel’s “Christian state” hindered the acceptance of multiple religions coexisting. Schleiermacher helped distinguish between civil equality and religious loyalty. By creating a clear separation between the religious and civic spheres, he – perhaps inadvertently – allowed Jews to explore their Jewish identity while also supporting their right to citizenship.

It appears that Schleiermacher’s intervention and Israel Jacobson’s reform efforts may have contributed to separating their two concerns: modern religion and civil equality. A certain ambivalence characterizes the reception of German Idealism in Jewish thought. Peter J. Haas suggested that, despite some

resentment, the Jewish Reform movement's European roots can be traced to German Idealism. For both Kant and Hegel, the two great philosophers that the Reform movement relied on for its intellectual self-understanding, the concrete aspects of religious life were simply reflections of the more abstract reality of the universe. When a religious tradition is reimagined, as was the case with the German Reformers, it is not the tradition that serves as the main source of guidance. Instead, the focus shifts to the truths of the universe revealed through philosophical inquiry (Haas 1888, 61).

German Idealism's influence on Jewish reform in Polish territories is significant: The *Wissenschaft des Judentums* (Science of Judaism) and Jacobson's innovations greatly impacted the striving for Jewish renewal in partitioned Poland. The emerging Jewish reform movement emphasized analyzing Judaism, using modern academic methods and applying critical thinking to Jewish texts and traditions to develop contemporary expressions of Jewish belief. The German Enlightenment and Idealist ideas influenced Poland's Jewish Enlightenment (Haskalah). Some thinkers, like Nachman Krochmal (1785-1840), are known for incorporating elements of German Idealism into their Jewish philosophy, focusing on themes of reason, morality, and national identity.

Recent research has shown that many Jewish thinkers have committed themselves to a philosophy that, unfortunately, dismisses them and is filled with anti-Jewish resentment (Mack 2003; Sveningsson 2020). This discrepancy may resemble Gershom Scholem's 1966 analogy of the so-called German-Jewish symbiosis with a "one-sided love affair".

This article also suggests that the influence of religious Jewish reform in the Polish lands might be more significant than commonly believed. The shared histories and lived experiences highlight a network and space shaped by transregional interdependencies. Its many aspects could be worth exploring through case studies, intertwined memories, and microhistory. Numerous potential directions for further research exist within German and Polish intellectual history.

BIBLIOGRAPHY

- Encyclopaedia Judaica*. 1996. New York: MacMillan.
- The Christian Year Book. Containing a Summary of Christian Work, and the Results of Missionary Effort Throughout the World*. 1867. London: Jackson, Walford, & Hodder.
- Alvis, Robert E. 2005. *Religion and the Rise of Nationalism. A Profile of an East-Central European City*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Anonymous. 1810. "Feyerliche Einweihung des Jacobs-Tempels in Seesen." *Sulamith: eine Zeitschrift zur Beförderung der Cultur und Humanität unter den Israeliten*, 3, no. 1.
- Baeck, Leo. 1929. "Judentum". In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*² III, edited by Alfred Bertholet, Hermann Faber and Horst Stephan, col. 488. Tübingen: Mohr.

- Berghahn, Cord-Friedrich et al. (eds). 2022. *Israel Jacobson (1768-1828). Studien zu Leben, Werk und Wirkung* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen). Göttingen: Wallstein.
- Beutel, Albrecht. 2009. *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Cramer, Hans Donald. 1986. *Das Schicksal der Goslarer Juden, 1933-45: eine Dokumentation*. Goslar: Geschichts- und Heimatschutzverein.
- De la Bedoyere, Michael. 2019. "Visions of Citizenship and State: Debating Jews and Judaism in Eighteenth-century Prussia." (Ph.D. thesis). Oxford: Queen's College. Accessed: 27.06.2025. <https://core.ac.uk/download/346567391.pdf>.
- Dohm, Christian Wilhelm. 1781/1973. *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*. 2 parts in 1 vol., Berlin and Stettin 1781-83 and Kaiserslautern 1891. Hildesheim – New York: Olms.
- Eckstein, Adolf. 1905. *Der Kampf der Juden um ihre Emanzipation in Bayern*. Fürth i. B.: Rosenberg.
- Elbogen, Ismar and Eleonore Sterling. 1935/1966. *Die Geschichte der Juden in Deutschland: Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Fijałkowski, Paweł. 2023. "Unfulfilled hopes. The Jews of Warsaw and the Emperor of Russia, King of Poland, Alexander I." Accessed: 27.06.2025. <https://www.jhi.pl/en/articles/unfulfilled-hopes-the-jews-of-warsaw-and-the-emperor-of-russia-king-of-poland-alexander-i,1629>.
- Finkelstein, Ludwik. 2006. *History of the Rabbinical School of Warsaw from Its Establishment in 1826 to Its Closure in 1863* (PhD thesis). Milton Keynes: The Open University. DOI: <https://doi.org/10.21954/ou.ro.0000fe1d>.
- Friedländer, David. 1799. *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion*. Berlin: Mylius.
- Galas, Michał. 2011. "The Influence of Progressive Judaism in Poland – an Outline." *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 29,3: 55-67. Baltimore: Johns Hopkins University. DOI: <https://doi.org/10.1353/sho.2011.0173>.
- Gans, Eduard. 1822. *Halbjähriger Bericht, im Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (am 28. April 1822) abgestattet*. Hamburg: M. Hahn.
- Geiger, Ludwig. 1871. *Geschichte der Juden in Berlin. Festschrift zur zweiten Säkular-Feier*. Berlin: J. Guttentag (D. Collin).
- Green, Abigail. 2012. *Moses Montefiore. Jewish Liberator; Imperial Hero*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Haas, Peter J. 1988. "Reform Responsa: Developing a Theory of Liberal Halakhah." In: *Liberal Judaism and Halakhah*, edited by Walter Jacob, 35-71. Pittsburgh: Rodef Shalom Press.
- Hensel, Jürgen. 2003. "Wie 'deutsch' war die 'fortschrittliche' jüdische Bourgeoisie im Königreich Polen?" In: *Symbiose und Traditionsbruch. Deutsch-jüdische Wechselbeziehungen in Ostmittele- und Südosteuropa (19. und 20. Jahrhundert)*, edited by Hans Hecker and Walter Engel, 135-172. Essen: Klartext.
- Herzig, Arno. 2010. *Jüdisches Leben in Deutschland. 1815-1933: Emanzipation und Akkulturation*, published by Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn. <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/izpb/juedisches-leben-in-deutschland-304/7674/1815-1933-emanzipation-und-akkulturation/> (accessed on 27 June 2025).
- Hiscott, William. 2017. *Saul Ascher: Berliner Aufklärer. Eine philosophiehistorische Darstellung*. Hannover: Wehrhahn.
- Höxter, Julius. 1930. *Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur*, V. Teil. Frankfurt a. M.: Kauffmann.
- Jacob, Benno. 1929. "Der erste deutsche Jude." *Central-Verein-Zeitung*, VIII, 35 (30. August 1929), 42.
- Jacobson, Israel. 2008. "Rede bei der Eröffnung des Königlich Westphalischen Consistoriums der Israeliten. Gehalten von dem Präsidenten Israel Jacobson." *Sulamith: eine Zeitschrift zur Beförderung der Cultur und Humanität unter den Israeliten*, 2,1,6: 414-420.

- Jacobson, Israel. 1810. *Rede bei der Einweihung des Jakobs-Tempels zu Seesen*. Kassel: Waisenhaus-Buchdruckerei.
- Kotzebue von, August. 1806. "Die Juden." *Der Freimüthige oder Ernst und Scherz: ein Unterhaltungsblatt*, 185 (September 15, 1806), 121f.
- Krzemień, Zuzanna. 2025. "Solomon Dubno: An Eastern European Maskil and the German Haskalah." *Polin: Studies in Polish Jewry*, 37: 31-47. Liverpool: Liverpool University Press. DOI <https://doi.org/10.3828/polin.2025.37.31>.
- Kula, Eva. 2017. "Warsaw Rabbinic School in the Public Education Board Minutes Dated Between 1845-1850." *Scientia et Eruditio*, 2: 16-27.
- Kuligowski, Piotr. 2020. *Zniszczyć wszelkie państwo! Idee wędrowne Ludwika Królikowskiego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Lorenz, Stefan. 2018. "Leibniz als Denker der Vollkommenheit und der Vervollkommnung." In: *Perfektionismus und Perfektibilität – Theorien und Praktiken der Vervollkommnung in Aufklärung und Pietismus*, edited by Konstanze Baron and Christian Soboth (Studien zum achtzehnten Jahrhundert Band 39), 75-96. Hamburg: Felix Meiner.
- Mack, Michael. 2003. *German Idealism and the Jews: The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marcus, Jacob Rader. 1972. *Israel Jacobson, the Founder of the Reform Movement in Judaism*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Matis, Benjamin. 2014. "Theology in Translation: Progressive Judaism in the Kingdom of Poland." *Polin: Studies in Polish Jewry*, 27: 257-271. Liverpool: Liverpool University Press. DOI <https://doi.org/10.3828/polin.2015.27.257>
- Mauthner, Fritz. 1921. *Spinoza. Ein Umriss seines Lebens und Wirkens*. Dresden: Reissner.
- Mendelssohn, Moses. 1783/1983. "Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum." In: *Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, vol. 8, *Schriften zum Judentum II*, edited by Alexander Altmann, 99-204. Stuttgart: Frommann Holzboog.
- Mendelssohn, Moses. 1785. "Co to jest oświecenie." *Magazyn Warszawski*, I, 1: 5-13.
- Meyer, Michael A. 1972. *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*. Detroit: Wayne University Press.
- Meyer, Michael A. 2001. *Judaism Within Modernity. Essays on Jewish History and Religion*. Detroit: Wayne State University Press.
- Mickiewicz, Adam. 1844. *Vorlesungen über slawische Literatur und Zustände, gehalten im Collège de France in den Jahren von 1842-1843*, Dritter Theil, Band 3. Paris: Brockhaus and Avenarius.
- Nesselrodt, Markus. 2025. "Encounters between Jews and Non-Jews in Prussian Warsaw, 1796-1806." *Polin: Studies in Polish Jewry*, 37: 94-119. Liverpool: Liverpool University Press. <https://doi.org/10.3828/polin.2025.37.94>.
- Nowak, Kurt. 1984. *Schleiermacher und die Emanzipation des Judentums am Ende des 18. Jahrhunderts in Preußen*, Nachwort zur Faksimile-Ausgabe der "Briefe bey Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter" (Berlin 1799), edited by Kurt Nowak, 65-86. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Nowak, Kurt. 1995. *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*. München: C. H. Beck.
- Nowak, Kurt. 1999. *Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der der Aufklärung in der evangelischen Theologie seit 1945* (Forum Theologische Literaturzeitung, 2), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Philippson, Martin. 1903. *Konservative und liberale Protestanten: ein Wort über die Ritschlsche Schule!* Berlin: Verband für jüdische Geschichte und Literatur.
- Polonsky, Antony. 2000. *The Failure of Jewish Assimilation in Polish Lands and its Consequences* (The Third Goldman Lecture). Oxford: Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies.
- Polonsky, Antony. 2013. *The Jews in Poland and Russia: A Short History*. Liverpool: Liverpool University Press.

- Przylebski, Andrzej. 2017. *Ethics in the Light of Hermeneutical Philosophy*. Münster: LIT Verlag.
- Puschwitz, Anne. 2028. *Jude oder preußischer Bürger? Die Emanzipationsdebatte im Spannungsfeld von Regierungspolitik, Religion, Bürgerlichkeit und Öffentlichkeit (1780-1847)*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Rezler-Bersohn, Nehama. 1975. *Isaac Satanow, The Man and His Work. A Study in the Berlin Haskalah* (Ph.D thesis). New York: Columbia University.
- Richarz Monika (ed.). 1989. *Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780-1945*. München: C. H. Beck.
- Rotenstreich, Nathan, 1968. *Jewish Philosophy in Modern Times. From Mendelssohn to Rosenzweig*. New York: Rinehart & Winston.
- Rönne von, Ludwig und Heinrich Simon. 1843. *Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden in den sämtlichen Landestheilen des Preussischen Staates*. Breslau: Georg Philipp Aderholz.
- Scheliha von, Arnulf. 2012. „Schleiermachers Deutung von Judentum und Christentum in der fünften Rede ‘Über die Religion’ und ihre Rezeption bei Abraham Geiger.” In: *Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009*, edited by Roderich Barth, Ulrich Barth and Claus-Dieter Osthöfener, 213-227. Berlin – New York: De Gruyter.
- Schlegel, Friedrich. 1823/1967. “Signatur des Zeitalters.” *Concordia – Eine Zeitschrift*, XIX: 3-70.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. 1799/1984. “Über Religion.” In: *Schleiermacher, Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799. Kritische Gesamtausgabe, Erste Abteilung*, vol. 2, edited by Günter Meckenstock, 327-362. Berlin – New York: De Gruyter.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. 1883. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, translated by John Oman. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. 2024a. *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*. Kraków: Vis-a-vis Etiuda.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. 2024b. *Wybrane gorzowskie kazania. Ausgewählte Landsberger Predigten*, edited by Tadeusz Kuźmicki. Gorzów Wielkopolski: Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna im. Zbigniewa Herberta.
- Schoeps, Hans-Joachim. 1997. “Der Erweckungschrist auf dem Thron. Friedrich Wilhelm IV.” In: *Der verkannte Monarch. Friedrich Wilhelm IV. in seiner Zeit*, edited by Peter Krüger and Julius H. Schoeps, 71-90. Potsdam: Verlag für Berlin-Brandenburg.
- Schoeps, Julius H. 2012. *David Friedländer: Freund und Schüler Moses Mendelssohns*. Hildesheim – Zurich – New York: Olms.
- Schwaiger, Clemens. 2000. „Christian Wolff. Die zentrale Gestalt der deutschen Aufklärungsphilosophie.” In: *Philosophen des 18. Jahrhunderts. Eine Einführung*, edited by Lothar Kreimendahl, 48-67. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Seligmann, Caesar. 1922. *Geschichte der jüdischen Reformbewegung von Mendelssohn bis zur Gegenwart*. Frankfurt am Main: Kauffmann.
- Semler, Johann Salomo. 1777. *Semlers Versuch einer freieren theologischen Lehrart, zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buchs*. Halle: Carl Hermann Hemmerde.
- Siebe, Josephine and Johannes Prüfer. 1922. *Henriette Goldschmidt. Ihr Leben und ihr Schaffen*. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Silberner, Edmund (ed.). 1974. *Johann Jacoby – Briefwechsel 1816–1849* (Veröffentlichungen des Instituts für Sozialgeschichte Braunschweig). Hannover: Fackelträger-Verlag.
- Skibiński, Cyryl. n. d. “Opening of the Great Synagogue in Warsaw.” Accessed: 27.06.2025. <https://www.jhi.pl/en/articles/opening-of-the-great-synagogue-in-warsaw,47>.
- Soden von, Julius Graf. 1821. *Die Staats-National-Bildung: Versuch über die Gesetze zur sittlichen und geistigen Vervollkommnung des Volkes. Nach den Grundsätzen der National-Oekonomie*. Aarau: Sauerländer.
- Spalding, Johann Joachim. 1772. *Über die Nutzbarkeit des Predigamttes und deren Beförderung*. Berlin: Christian Friedrich Voss.

- Svenungsson, Jayne. 2020. *Idealism Turned against Itself. From Hegel to Rosenzweig*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sparr, Walter. 1985. "Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert." In: *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, edited by Rolf Vierhaus, 18-57. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Sparr, Walter. 2012. "Frei und servil. Unter Friedrich dem Großen hat sich der Protestantismus stark verändert." *Zeitzeichen*, 13,7: 46-49.
- Vierhaus, Rolf. 1985. "Einleitung." In: *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, edited by Rolf Vierhaus, 7-17. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Walicki, Andrzej. 1994. *Poland Between East and West. The Controversies over Self-Definition and Modernization in Partioned Poland (The August Zaleski Lectures, Harvard University, 18-22 April 1994)*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Weinryb, Bernhard Dov. 1932. "Zur Geschichte der Aufklärung bei den Juden. I Aus Warschau und Berlin." *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 76, 2: 139-152.
- Wiggermann, Uta. 2010. *Woellner und das Religionsedikt* (Beiträge zur historischen Theologie, 150). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Witte, Karl. 1805. "Die Jacobsohn-Schule in Seesen." *Der Freimüthige oder Ernst und Scherz: ein Unterhaltungsblatt*, 163 (16.08.1805), 133ff.
- Wodzinski, Marcin. 2005. *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland. A History of Conflict*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization.
- Wodzinski, Marcin. 2016. "Modernity and Polish Jews: Recent Developments in Polish-Jewish History." *Studia Judaica*, 19, 1(37): 65-86. DOI <https://doi.org/10.4467/24500100S TJ.16.003.5349>.
- Wolbe, Eugen. 1937. *Geschichte der Juden in Berlin und in der Mark Brandenburg*. Berlin: Kedem.
- Wolfes, Matthias. 2005. *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft. Friedrich Schleiermachers politische Wirksamkeit* (Schleiermacher Studien, vol. 1, part II). Berlin – New York: De Gruyter.

RABBI WALTER HOMOLKA is Professor of Contemporary Jewish Philosophy of Religion at the School of Jewish Theology of the University of Potsdam. He graduated from Ludwig Maximilians Universität in Munich with a Baccalaureus theologiae seu divinitatis, also from St. David's University College Lampeter (Wales) achieving a Master of Philosophy in Jewish Studies. Doctorates were conferred by two universities, first receiving a Doctor of Philosophy in Religious studies at King's College London in 1992, then at the University of Wales Trinity St. David in 2015 (Doctor of Philosophy in Jewish Studies) He is chairman of the Leo Baeck Foundation. The long-time rector of Abraham Geiger College in Potsdam (2002-2023) was rabbi in Munich and state rabbi of Lower Saxony. He is a member of the academic board of the Eugen Biser Foundation (Eugen Biser Stiftung) in Munich. He holds a Doctor of Humane Letters from Hebrew Union of College-Jewish Institute of Religion New York (2009); he also received an honorary doctorate from the National Rabbinical School of Budapest (Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem) in 2022.

Die Philosophie von Wincenty Lutosławski im Kontext der Diskussion mit dem deutschen Idealismus

Filozofia Wincentego Lutosławskiego
w kontekście dyskusji z idealizmem niemieckim

ANDRZEJ PRYBA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny, Polen

pryba@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-6186-4422>

Abstrakt: Der Artikel konzentriert sich auf die Vorstellung des umstrittenen polnischen Philosophen Wincenty Lutosławski, der unter dem Einfluss des Platonismus und des deutschen Idealismus seine eigene, originelle Philosophie entwickelte. Die Methode umfasst eine kurze Analyse von Daten über das Leben und Werk Lutosławskis unter Berücksichtigung seines sozialen Engagements, das auf die Anwendung philosophischer Ideen im Leben der Elite der Nation abzielte.

Stichworte: Platonismus; Wincenty Lutosławski; Selbst; deutscher Idealismus

Abstrakt: Artykuł skupia się na przedstawieniu kontrowersyjnego, polskiego filozofa, Wincentego Lutosławskiego, który, pod wpływem studiów platonizmu i idealizmu niemieckiego, sam tworzył własną, oryginalną filozofię. Metoda obejmuje krótką analizę danych na temat życia i twórczości Lutosławskiego, z uwzględnieniem jego działalności społecznej, mającej na celu aplikację idei filozoficznych w życiu elity narodu.

Słowa kluczowe: platonizm; Wincenty Lutosławski; jaźń; idealizm niemiecki

Die vorliegenden Überlegungen können einen kleinen Beitrag zur Rezeption des deutschen Idealismus in den polnischen Gebieten in 19. Jahrhundert unter

den Besatzungsmächten leisten. Es war eine Zeit, in der die Polen nur sehr eingeschränkte Möglichkeiten hatten, auch im Bereich der Bildung und insbesondere des Hochschulstudiums. Trotz der schwierigen politischen Verhältnisse zeigten jedoch einige Polen ein ausgeprägtes Interesse an den Wissenschaften, darunter auch an der Philosophie.

Unter den verschiedenen Persönlichkeiten dieser Epoche war Wincenty Lutosławski (1863-1954), ein Philosoph und Polyglott, der an der Schnittstelle verschiedener Kulturen aufgewachsen war, eine besonders schillernde und umstrittene Figur (Ławski 2022, 13-14). Ende des 19. Jahrhunderts galt Lutosławski als der populärste polnische Philosoph. Er wurde 1863, im Jahr des Ausbruchs des polnischen Januaraufstandes geboren und starb 1954 im stalinistischen Polen. Derzeit wird sein philosophisches und pädagogisches Denken wieder in Erinnerung gerufen und erforscht (Janicka Libera 2022).

Er war klassischer Philologe, Chemiker, Philosophieprofessor, Pädagoge und Erziehungstheoretiker, nationaler und sozialer Aktivist. Er studierte an deutschsprachigen Universitäten und promovierte an der Universität Helsinki, auch in Deutsch. Er war bekannter Bewunderer und Forscher der Schriften Platons und auch Autor von mehreren Dutzend Büchern, die in polnischer, deutscher, französischer, italienischer und englischer Sprache erschienen sind. Er hinterließ mehr als 500 Veröffentlichungen, v.a. über Philosophie, Politik und Spiritualität in verschiedenen Sprachen, vor allem Deutsch, Englisch, Polnisch. Besondere Berühmtheit erlangte er durch seine Werke über Platon (*Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato*, 1887; *The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1897). Er gab auch seine philosophischen Schriften aus (*The Ethical Consequences of the Doctrine of Immortality*, 1895; *Preexistence and Reincarnation*, 1928).

Er hatte Lehraufträge als Professor in Moskau, Kasan, Wilna, auch Lausanne, Genf, London, Paris, in Spanien. Er war einer der Polen, die einerseits stark von der deutschen Philosophie beeinflusst waren, andererseits wollten sie auf unabhängige Weise eigene philosophische Lehre entwickeln. Er war ein typischer Vertreter des polnischen höheren Adels, der eine umfassende Ausbildung genossen hat, viele Fremdsprachen sehr gut beherrschte und sich für einen polnischen Patrioten hielt.

Vorbereitung auf die Philosophie

Er wurde während des polnischen Unabhängigkeitskampfes geboren und im Geiste des Patriotismus erzogen. Zu dieser Zeit existierte Polen nicht auf der Weltkarte, und während 123 Jahren der Unterdrückung, also über fünf Generationen hinweg, blieb das Nationalbewusstsein der meisten Polen außeror-

dentlich stark. Lutosławski wuchs auf dem Landgut Drozdowo in einer bekannten nationalbewussten patriotischen Adelsfamilie auf (Klukowski 1998; Wroniszewscy 2019). Sein hochgebildeter Vater reiste durch ganz Europa, um moderne Anbaumethoden zu studieren, führte sie in seinem Gut ein und vergrößerte den Besitz. Er konnte seinen sechs Söhnen sehr gute Ausbildung im Ausland ermöglichen, sodass Wincenty an der Kaiserlichen Universität Dorpat und auch in Rom, Paris und London studierte und ein bekannter Professor werden konnte.

Wincenty Lutosławski konnte ein Kosmopolit werden. Entsprechend seiner adeligen Herkunft sprach er Polnisch und Französisch; beherrschte auch Latein und Griechisch fließend. Da sich das Vermögen seiner Eltern unter russischer Herrschaft befand, erlernte er fließend Russisch. Sein Vater schickte ihn auf ein Gymnasium mit Deutsch als Unterrichtssprache in Mitau in Lettland, wo man ihm noch mehr die Liebe zur polnischen Literatur vermittelt habe, ihn aber gleichzeitig auch in deutscher Literatur unterrichtet habe, darunter Goethe, Schiller, Lessing (Chojnowski 2022, 171-172). Er las auch englische Autoren im Original, darunter George Byron und Percy Shelley, doch wollte er immer vor allem polnische Poesie popularisieren (Chojnowski 2022, 171-172). Nachher studierte Lutosławski Chemie an dem polytechnischen Institut in Riga, wo die Unterrichtssprache Deutsch war. Die Hochschule wurde nach dem Vorbild mitteleuropäischer Technischer Hochschulen errichtet, die Dozenten kamen aus Deutschland, der Schweiz und Österreich-Ungarn. Dann studierte Wincent Lutosławski gleichzeitig Chemie und Philosophie an Kaiserlichen Universität Dorpat (heute Estland), auch in deutscher Sprache.

Der Wendepunkt: Konversion zum Platonismus

Lutosławski studierte ab Januar 1883 an der renommierten Universität Dorpat (heute Tartu, Estland), die im 19. Jahrhundert als „Heidelberg des Nordens“ bezeichnet wurde. Seit seiner Gymnasialzeit und noch zu Beginn seines Studiums in Dorpat sah sich Lutosławski als Materialist. Seine tiefe innere Wandlung wurde durch die Lektüre griechischer Schriften Platons im Original „vielleicht zum hundertsten Mal“ im April 1885 ausgelöst (Ziemacki 2022, 287). Die innere Entdeckung bestand in dem Gefühl der Unsterblichkeit seiner Seele (Zaborowski 2004, 66; Ziemacki 2022, 285) und erschütterte seine bisherige materialistische Weltanschauung. Von diesem Moment an, den er im Alter von 22 Jahren erlebte, bekannte sich der polnische Philosoph sein ganzes Leben lang zur Unsterblichkeit der Seele, zur Willensfreiheit, zur Überlegenheit des Geistes über die Materie, zur Überlegenheit des Wissens über den blinden Glauben und zur unendlichen Entwicklung jedes Einzelnen. Wohlbemerkt – er

hat nicht zum Christentum, sondern zum Platonismus konvertiert; er glaubte an die ewige Seele. Erst nach 15 Jahren erfolgte seine Bekehrung zum Glauben an Gott. Er präsentierte sich als Katholik und weiter glaubte er an Reinkarnation (Ziemacki 2022, 294). Die Verwandtschaft zwischen Platonismus und Christentum war nicht überraschend (Swieżawski 2000, 83), er hat noch aber die platonischen und esoterischen Ansichten behalten und entwickelt.

Seine absolute Liebe war Platon. Nach jahrelangen Forschungen erstellte er 1897 eine Chronologie der Werke (Paczkowski 2016, 213-214). Bis dahin waren alle Platons Werke als ein zusammenhängendes Ganzes behandelt worden. Indem Wincenty Lutosławski „das Corpus Platonicum“ ordnete, wurde deutlich, dass sich das Denken Platons langsam weiterentwickelte. Lutosławskis Arbeit gab neuen Forschungen zur Geschichte der Philosophie Auftrieb. Die von ihm angewandte Methode, die sogenannte Stilometrie, wurde mit Begeisterung aufgenommen, und zwar als genaue Untersuchung des Stils eines Autors. Dabei wird die Anzahl der Wörter gezählt, der Rhythmus eines Satzes gemessen und die Metaphern analysiert. Die Methode wird noch heute in der Philologie und in der Musik angewandt. Wincenty Lutosławski beschrieb die Ergebnisse seiner Forschung und die Methode in Englisch¹.

Seine Forschungen über Platon und seine Bezüge zu polnischen Nationaldenkern standen im Einklang mit den intellektuellen Strömungen des Jahrhunderts. Der Idealismus war sein fester Bezugspunkt, so waren viele seiner Überlegungen, Ansichten und Haltungen gegenüber der Welt vom Idealismus geprägt und auf ihn zurückzuführen (Makuch 2022, 304).

Der gemeinsame Weg der Poesie und der Philosophie

Lutosławski als Bewunderer Platons, den er jahrelang im Original studierte, wusste, dass Platon die Dichter als ungeschickte Imitatoren des Lebens verachtete; wobei die Realität nur durch den Verstand und nicht durch die Vorstellungskraft erklärt werden könne. Diese einseitige Überhöhung des Verstandes über andere Seelenkräfte entspricht der allgemeinen Tendenz des Idealismus und war typisch für Lutosławski (Lutosławski 1899, 79-80; Lutosławski 1900, 2; Chojnowski 2022, 173-175. Doch schätzte Lutosławski Intuition, Inspiration und spirituelle Fähigkeiten zu sehr, um Poesie und Dichter aufgrund der Autorität einer philosophischen Konzeption abzulehnen (Chojnowski 2022, 173-175; Ławski 2022, 89ff.) Er war der Ansicht, dass Dichtkunst mit höchst-

¹ In der New York Public Library steht Lutosławskis zweibändiges Werk im Hauptlesesaal neben ausgewählten Werken über das antike Griechenland. Nach dem 60. Jahrestag seines Todes (2015) hat Cambridge University Press sein Buch *The Knowledge of Reality* (1930) neu aufgelegt.

ten Zielen der Existenz des Seins verbunden sei. Er war überzeugt, dass Dichter und Philosophen zu einer elitären Gemeinschaft von Forschern gehören und sah den Dichter und den Philosophen in ihrem Streben nach Erkenntnis „des Menschen im Allgemeinen“ (Lutosławski 1900, 169; Chojnowski 2022, 173-174) als gleichwertig an, unterschied nur die Quelle ihrer Werke. Der Dichter erkenne den Einfluss der Inspiration, die Einwirkung eines höheren Wesens auf die Seele, auf sein Schaffen an. Der Philosoph vertraue seinem eigenen Verstand, also sich selbst. Als Platoniker war Lutosławski der Ansicht, dass „die Seele des wahren Philosophen von allen auf der Erde bekannten Wesen die unabhängigste und selbständigste ist, das höchste Vorbild der menschlichen Seele“ (Lutosławski 1900, 115). Er war der Ansicht, dass Poesie aufgrund der Überhöhung der Form gegenüber dem Inhalt oft gerade den Inhalt verrät. Er forderte eine Neuordnung der Beziehungen zwischen poetischer und philosophischer Erkenntnis (Kusiak 2014, 74).

Erhielt es für angemessen, dass Philosophie und Poesie in früheren Zeiten bei den ersten Denkern, miteinander verbunden waren. Er meinte aber, je tiefer die Erforschung der Realität vordrang, die sich immer schwerer ausdrücken ließ und komplizierte Terminologie hervorbrachte, entfernte sich die Philosophie von der Poesie, da Dichter auf ihrer Suche nach Schönheit nicht gleichzeitig die Wahrheit erklären wollten. Die Denker konnten sich, Lutosławskis Meinung nach, nicht mehr durch eine gebundene Form einschränken lassen, wenn es darum ging, entdeckte Wahrheiten auszudrücken. Er bedauerte, dass in der Poesie der letzten Zeit vor allem Gefühle und Leidenschaften vorherrschen und selten reine Gedanken aufleuchten, die auf fernere Horizonte des Seins blicken (Lutosławski 2004, 187; Chojnowski 2022, 174).

Der Weg des neuen Platonikers

Nach seiner „Entdeckung des Selbst“ und der Unsterblichkeit der Seele wollte Wincenty Lutosławski als Platoniker eine vollständige metaphysische Synthese über die spirituelle Realität entwickeln, strebte aber auch nach einer praktischen Anwendung seiner theoretischen Erkenntnisse im Leben und in der nationalen Erziehung.

Wincenty Lutosławski ordnete sein tägliches Leben der Philosophie Platons unter. Mit der Zeit gründete er Schulen, deren Schüler in Askese lebten und Werke der alten Weisen studieren sollten. Auf diese Weise gründete er berühmte asketische Vereinigungen „Eleusis“. Die Gemeinschaften, die sich auf die ethischen Ideale Platons und die pythagoreischen Vereinigungen bezogen, wurden seit 1903 in Lwów und Kraków, auch Vilnius und in vielen Städten Schlesiens gegründet. Ziel der Organisation war die Schulung des Willens und

der Selbstbeherrschung. Lutosławski führte den Kult der polnischen Dichter ein. Die Eleusis-Schüler setzten sich hohe moralische Ziele, und praktizierten Yoga, dessen Pionier in Polen Wincenty Lutosławski war. Er nahm eigene Philosophie sehr ernst, vor allem als Aretologie und Axiologie, also Lebenspraxis. Aus den Werken Platons schöpfte er die ethischen Grundsätze, nach denen er lebte. Er behauptete, das Wichtigste sei, sich selbst zu beherrschen und der Weg zur persönlichen und nationalen Unabhängigkeit beginne mit der Kontrolle der Begierden, der Süchte, des Egoismus und der Faulheit der Bürger.

Yoga als Unterstützung auf dem platonischen Weg

Nach zehn Jahren intensiver Studien über Platon verfiel Lutosławski in eine schwere Neurose. Die überwältigende Müdigkeit und Apathie, die ihm ein aktives Leben unmöglich machten, überwand er dank Yogaübungen. Er erkannte, dass spirituelle Übungen und Fasten ihm halfen, sich von seiner geistigen Schwäche zu befreien. Lutosławski war ein begeisterter Pionier des Yoga in Polen (Lami 2022, 263-284) und war der Ansicht, dass die Lehren des Yoga doch die Lehre des Idealismus ergänzen sollen. Er veröffentlichte „für seine Landsleute“ ein Buch über die Entwicklung der Willenskraft, wie er es selbst bezeichnete, durch psychophysische Übungen gemäß alten arischen Traditionen und eigenen Erfahrungen (Lutosławski 1910, 1923). Er bezog sich auf die politische Lage Polen und war der Meinung, dass die Trägheit des Geistes die Ursache für das Elend sei, für das die Polen selbst verantwortlich seien. Lutosławskis Widmung unterstrich die Bedeutung des Yoga, die seiner Meinung nach im Prozess der Transformation der Nation spielen könne. Lutosławski war der Ansicht, dass Gedanken vollständig den Körper beherrschen sollen, unterstützt durch christliche Version des Yoga. Er präsentierte sich selbst gern als Lehrer für Yogaübungen mit Verbindung mit dem Christentum und mit polnischer romantischer Poesie (Lami 2022, 268-269). Er war doch überzeugt, dass Idealismus und Yoga an polnische Mentalität und Kultur angepasst werden sollten. Lutosławski fand, dass Yoga ihm positiv half, aber hinduistische Philosophie nicht als philosophische Grundlage in polnischer Kultur dienen kann. Er kam zu dem Schluss, dass jede Natur ihr eigenes Potenzial hat, jedes Volk sein eigenes ideologisches Erbe hat; also auch jede Nation ihre eigenen Wege habe, die zur Erfüllung ihrer nationalen Berufung führen. Der Weg der polnischen Nation, die – seiner Meinung nach – das stärkste Nationalbewusstsein hat, kann nicht derselbe sein, wie der Weg, den die Landsleute von Rabindranath Tagore gegangen sind und der zur passiven Unterwerfung unter Invasoren geführt hat. Als polnischer Philosoph hat

er betont, dass der Pole durch soziale und nationale Taten wächst und in den psycho-physischen Übungen nicht eigene Ruhesucht, wie ein Hindu, sondern Kraft.

Eleusis als Sieg des Geistes über die Materie

Fasziniert von den Vorbildern griechischer Philosophen und spiritueller Schulen gründete Lutosławski in Krakau den Verein Eleusis, dem Studenten, Lehrer, Priester und Arbeiter angehörten (Polańska 2000, 53-54). Er wollte eine neue Generation heranbilden, die in der Zukunft ein geistig erneuertes Polen schaffen sollte. Die Mitglieder des Vereins sollten mit ihrem Leben die Überlegenheit des Geistes und der Ideen über die Materie erleben und demonstrieren. Der Verein gab eigene Zeitschrift heraus (Polańska 2000, 59) und organisierte Sommertreffen, sogenannte „Sejmy filareckie“, bei denen Erfahrungsaustausch, Vorträge und Schulungen stattfanden (Polańska 2000, 54). Gruppen von Menschen in weißen Gewändern erschienen auf dem Stadtplatz und diskutierten mit Platon in der Hand über Schönheit und Güte.

Die von Lutosławski gegründeten Eleusis-Gesellschaften propagierten die Notwendigkeit der Askese. Die Abstinenz von Alkohol, Tabak, Glücksspiel usw. sollte eine von der Antike übernommene Methode der Selbstverbesserung sein. Viele antike Philosophen, allen voran Sokrates, waren der Meinung, dass Askese zu guten Ergebnissen führt. Die Einschränkung der körperlichen Freuden sollte die Kräfte der Seele stärken, und geistige Entwicklung sollte nur durch moralische Läuterung möglich sein. Lutosławski versuchte, die Lebensweise der griechischen Philosophen in Polen zu popularisieren.

Neben spirituellen Zielen verfolgte die Eleusis-Gesellschaft auch politische Ziele. Der Philosoph argumentierte, dass der Weg zur Unabhängigkeit des Vaterlandes über die Unabhängigkeit des Einzelnen führe. Der Mensch sei wie der von Platon beschriebene, mit Ketten gefesselte Höhlenmensch, der auf die Wand starrt und nur Schatten sieht. Nur die Philosophie als geistige Übung könne ihm helfen, sich aus der Höhle zu befreien.

Wincenty Lutosławski war Anführer des Milieus von Eleusis, übte gegenüber den Mitgliedern eine Funktion aus, die mit der Rolle des indischen Gurus vergleichbar war. Im Laufe der Zeit verlor immer mehr den Kontakt zu diesem Milieu. Einige Mitglieder fühlten sich durch den allzu esoterischen Charakter der Organisation gestört. Im Jahr 1907 verkündete Lutosławski, dass die Organisation seine „Seelenregierung“ sei und er diktatorische Befugnisse habe. Dies stieß auf großen Widerstand innerhalb von Eleusis. Im Jahr 1913 brach die Organisation schließlich den Kontakt zu ihm ab. Doch aus dem Verein und

den Treffen mit den Lutosławskis gingen jedoch viele herausragende Persönlichkeiten hervor, zukünftige polnische Führungskräfte, Politiker, Professoren und Sozialaktivisten.

Nation in der Philosophie

In seiner Philosophie berief sich Lutosławski gerne auf Platon und schuf auch auf der Grundlage seines Meisters eine eigene Philosophie der Nation. Er glaubte, dass die Nation eine „substanzielle Gemeinschaft des Geistes“ sei, doch betonte, nationale Eigenständigkeit ist eine geistige Eigenständigkeit, die nicht von Rassen- oder Stammes unterschieden abhängt.

Der Schlüsselbegriff der geistigen Gemeinschaft ist also die Nation, nicht der Staat. Für ihn ist die Nation die höchste und beste Form der Existenz, und die einzelnen Nationen bilden ein spezifisches hierarchisches System.

Nach Lutosławski sind nicht geografische und natürliche Bedingungen der Hauptgrund für die Trennung einzelner Völker und Nationsbildung, sondern vielmehr die bewusste Entscheidung des Menschen für eine bestimmte Art von Geist und Tradition, für bestimmte Ideen der bestimmten Nation. Die Gemeinschaft der Ideen und des Selbst war für Lutosławski eine „*conditio sine qua non*“ für die Entstehung einer Nation. Als Voraussetzung für die Existenz nationsbildender Prozesse sah er die gemeinsame Annahme bestimmter Ideen, unabhängig von ihrer materiellen Verifizierbarkeit, und damit das gemeinsame Selbstbewusstsein (die Seele der Nation).

Natürlich war er auch der Ansicht, dass es andere Ideen und andere „Selbst“ gibt, genauso wie es eine materielle Realität gibt. Die von einer Nation getragenen Ideen haben eine natürliche Tendenz sich auszudehnen, aber gleichzeitig begrenzen sie sich selbst, was die Prozesse zur Herstellung eines natürlichen Gleichgewichts begünstigt. Die Dauerhaftigkeit der nationalen Gemeinschaften beruht auf dem Bewusstsein der Menschen, die sich bestimmte Vorstellungen von der Nation zu eigen machen.

Lutosławskis Meinung nach, die Erhebung der Nation aus einer Reihe anderer bestehender menschlicher Gemeinschaften resultierte aus ihren philosophischen Grundsätzen: in der Entwicklung der Menschheit ist das nationale Leben ein viel älteres und reiferes Phänomen als der kosmopolitische Humanismus. Die gegenteilige Auffassung, dass nationale Unterschiede mit dem Fortschritt der Zivilisation verschwinden, ist laut Lutosławski falsch und beruht auf einer falschen Identifizierung von Stammes- und nationalen Unterschieden.

So wie für seinen Spiritualismus die Unsterblichkeit der individuellen Seele das oberste Dogma war, so ist in der seiner Nationalphilosophie ein Dogma

die Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit der wahren Nationen sichtbar. Was wäre also die tiefste Natur des Bandes, das die Nationen eint? Lutosławski verweist auf das Beispiel der alltäglichen menschlichen Beziehungen und vergleicht das nationale Band mit der romantischen Liebe. Es scheint jedoch, dass in Lutosławskis Denken noch eine andere Analogie eine wichtigere Rolle spielt: „Eine Gruppe von Geistern, die zu gegenseitiger Freundschaft der intensivsten Art fähig sind, bildet eine Nation, und das Nationalbewusstsein ist ein Gefühl, das solche Geister vereint. Die Ebenen des Nationalbewusstseins sind so zahlreich, dass sie nicht in ein einziges zeitliches Leben passen“ (Lutosławski 1939, 23-24).

Lutosławski betonte, dass der Mensch zwei Stufen durchlaufen muss, um ein volles Nationalbewusstsein zu erlangen. Die erste Stufe wäre die Erfahrung der Liebe zwischen den beiden Geschlechtern, weil der Mensch dann die Fähigkeit erlernt, aus sich selbst herauszutreten und das Bedürfnis verspürt, sich mit dem Körper und der Seele der anderen, anderen und andersartigen Person zu vereinen, und die zweite Stufe besteht in dem Bedürfnis, einen Zustand der mystischen Vereinigung mit Gott zu erreichen. Dann sollten die Nationen seiner Meinung nach in der friedlichen Koexistenz leben, die den Dialog und Gedankenaustausch Studium und Zusammenarbeit möglich macht.

Lutosławski war überzeugt: Fortschritt der menschlichen Geschichte führt keineswegs zum Verschwinden der kulturellen Unterschiede zwischen den einzelnen Nationen, sondern vertieft sie sogar. Die menschliche Zivilisation muss diese Tatsache zur Kenntnis nehmen und gleichzeitig die Voraussetzungen dafür schaffen, dass jede Nation ihren eigenen Sinn für Individualität entwickeln kann. Er stellte fest, dass die Polen, die in einen anderen Kulturraum, z.B. Deutschland, ziehen, sehr oft ihren Glauben, ihre Individualität, ihre Ziele verlieren, die Ideen der polnischen Kultur aufgeben und auch nicht deutsche Kultur übernehmen.

Polnischer Geist in der Philosophie von Lutosławski

In seinem Werk *Ludzkość odrodzona* definierte er die Nation in altpolnischem Stil noch aus der Zeit vor der Polenteilung, als eine geistige Gemeinschaft von Menschen. Es war wirklich die Epoche gewesen, in der man viele polonisierte Juden, Armenier, Russen, Deutschen gesehen hat, die sogar die polnischen Enzyklopädien und Lexikone geschaffen haben, auch Druckereien, die polnische Literatur herausgegeben und gedruckt haben usw. Deswegen Lutosławski belehrte: „Zur polnischen Nation gehören auch polonisierte Deutsche, Tataren, Armenier, Zigeuner, Juden, wenn sie für das gemeinsame Ideal Polens leben“. Er war auch völlig überzeugt: „Ein Neger oder eine Rothaut kann ein echter

Pole werden, wenn er das geistige Erbe der polnischen Nation übernimmt, das in ihrer Literatur, Kunst, Politik, ihren Sitten enthalten ist, und wenn er einen unbeugsamen Willen hat, zur Entwicklung des nationalen Wesens der Polen beizutragen". Laut Wincenty Lutosławski, sollte die Zugehörigkeit zur polnischen Nation durch die geistige Verbundenheit mit der Gemeinschaft und die erklärten gemeinsamen Ziele bestimmt werden – selbst die Sprache blieb zweitrangig, und die Herkunft spielte überhaupt keine Rolle.

Er betrachtete die polnische jagiellonische Ära als die schönste Periode in der Geschichte polnischer Nation. Die friedliche Art des Abschlusses der polnisch-litauischen Union und die damals geförderten sozialen Tugenden betrachtete er als einen ständigen Prozess der Veredelung breiter gesellschaftlicher Kreise. Das wichtigste Merkmal des polnischen Charakters war für ihn der Individualismus, dessen symbolischen Ausdruck er in dem „*liberum veto*“ des Adels „sah“. Es war eine gefährliche Übertreibung, sie bedeutete jedoch die Möglichkeit, dass der Einzelne mehr Recht als die Mehrheit hatte.

Als wichtiges bedeutendes Merkmal der polnischen Geschichte hat er auch hervorgehoben, dass viele Religionen in polnischer Gesellschaft jahrhundertlang präsent und etabliert waren. Er schätzte besonders die polnischen Bräuche, die die Religion der Einwohner nie von der Religion und dem Willen des Herrschers abhängig machten. Er hat gemeint, dass Katholizismus am bestendem polnischen Geist und dem Ideenerbe entspreche, hat aber auch die polnische Tradition gelobt, die polnische Religionsfreiheit in jedem Ort empfahl, ohne die Regel „*cuius regio, eius religio*“, die in den deutschen Ländern galt und den Willen und das Gewissen der Untertanen zwang. Die Vorstellung, dass die Staatsgewalt die Menschen mit Recht und Gewalt zwingt, irgendeine Lehre als absolute Wahrheit anzunehmen, war für Lutosławski eine unverständliche Erniedrigung des Verstandes.

Zu den polnischen Merkmalen zählte er auch die polnische Überzeugung, dass polnische Katholiken der Existenz und des Einflusses Gottes auf die Realität dieser Welt sicher sind. Er war sich bewusst, dass diese Annahmen, die er aufstellte, nicht durch logische Argumentation überprüft werden konnten, aber er glaubte, dass der Kontakt mit Gott, verstanden als psychologische Tatsache, nicht logisch begründet werden muss.

BIBLIOGRAPHIE

- Chojnowski, Zbigniew. 2022. „Poezja w refleksji Wincentego Lutosławskiego“. In: *Wincenty Lutosławski i literatura. Studia*, hrsg. von Anna Janicka, Hanna Libera und Jarosław Ławski, 171–184. Kraków – Białystok: Collegium Columbinum SJ.
- Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego*, hrsg. von Robert Zaborowski. 2000. Warszawa: Stowarzyszenie Aktywnego Rozwoju Osobowości dla Studentów.

- Jaworski, Wit. 1994. *Eleuteryzm i mesjanizm. U źródeł filozofii społecznej Wincentego Lutosławskiego*. Kraków: Biblioteka Końca Wieku.
- Kusiak, Paweł. 2014. „Mesjanizm Wincentego Lutosławskiego i jego społeczno-polityczne implikacje”. *Przegląd Religioznawczy*, 3(253): 65-75.
- Lami, Marlis. 2022. „Guru i mesjasz Wincenty Lutosławski: Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia, 1909”. In: *Wincenty Lutosławski i literatura. Studia*, hrsg. von Anna Janicka, Hanna Libera und Jarosław Ławski, 263-285. Kraków – Białystok: Collegium Columbinum SJ.
- Lutosławscy w kulturze polskiej, hrsg. von B. Klukowski. 1988. Drozdowo: Towarzystwo Przyjaciół Muzeum Przyrody.
- Lutosławski, Wincenty. 1899. *Platon jako twórca idealizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Wendego i Spółki.
- Lutosławski, Wincenty. 1900. *Z dziedziny myśli. Studia filozoficzne 1888-1899*. Warszawa: nakładem Jana Fiszer.
- Lutosławski, Wincenty. 1909. *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia w drugim ulepszonym wydaniu, według dawnych aryjskich tradycji oraz własnych swoich doświadczeń podaje do użytku rodaków Wincenty Lutosławski*. Warszawa: Wydawnictwo Gebethnera i Wolffa.
- Lutosławski, Wincenty. 1933. *Jeden latwy żywot*. Warszawa: Księgarnia F. Hoesicka.
- Lutosławski, Wincenty. 1939. *Posłannictwo polskiego narodu*. Warszawa: Wydawnictwo Rój.
- Ławski, Jarosław. 2022. „Wincenty Lutosławski. O potrzebie powrotu do jego myśli oraz o konieczności edycji dzieł”. In: *Wincenty Lutosławski i literatura. Studia*, hrsg. von Anna Janicka, Hanna Libera und Jarosław Ławski, 13-14. Kraków – Białystok: Collegium Columbinum SJ.
- Makuch, Damian Włodzimierz. 2022. „Zmagania Lutosławskiego z idealizmem. Wątek w biografii intelektualnej i kartka z dziejów filozofii narodowej”. In: *Wincenty Lutosławski i literatura. Studia*, hrsg. von Anna Janicka, Hanna Libera und Jarosław Ławski, 301-338. Kraków – Białystok: Collegium Columbinum SJ.
- Mróz, Tomasz. 2003. *Wincenty Lutosławski – polskie badania nad Platonem*. Zielona Góra: nakładem autora.
- Paczkowski, Przemysław. 2016. „Wincenty Lutosławski i polski wkład w światowe badania nad Platonem”. *Galicja. Studia i materiały*, 2: 113-125.
- Polańska, Marta. 2000. „Związek Eleusis i jego czasopismo”. *Rocznik Historii Prasy Polskiej*, 3 1(5): 53-54.
- Spór o mesjanizm. Rozwój idei*, hrsg. von Andrzej Wawrzynowicz. 2015. Warszawa: Fundacja Augusta Cieszkowskiego.
- Swieżawski, Stefan. 2000. *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wincenty Lutosławski i literatura. Studia*, hrsg. von Anna Janicka, Hanna Libera und Jarosław Ławski. 2022. Kraków – Białystok: Collegium Columbinum SJ.
- Wroniszewscy, Danuta i Aleksander. 2019. *Koniec świata Lutosławskich*. Drozdowo: Fundacja im. Wincentego Lutosławskiego.
- Zaborowski, Robert. 2004. „Wincenty Lutosławski – człowiek i dzieło”. *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, 1: 65-82.
- Ziemacki, Jerzy. 2022. „Droga myśli Wincentego Lutosławskiego a odkrycie jaźni”. In: *Wincenty Lutosławski i literatura. Studia*, hrsg. von Anna Janicka, Hanna Libera und Jarosław Ławski, 285-299. Kraków – Białystok: Collegium Columbinum SJ.

ANDRZEJ PRYBA – Priester der Kongregation der Missionare der Heiligen Familie, habilitierter Doktor der Theologie im Bereich Moralthologie. Professor an der Adam-Mickiewicz-Universität in Posen (Institut für Philosophie und Dialog). Mitglied des Senats der Adam-Mickiewicz-Universität in der Amtszeit 2024-

-2028. Direktor des Zentrums für Axiologie neuer Technologien und sozialer Veränderungen der Adam-Mickiewicz-Universität. Stellvertretender Vorsitzender des Vorstands der Vereinigung der Moraltheologen und stellvertretender Vorsitzender des Vorstands der Polnischen Vereinigung für Familiologie. Mitglied der Vereinigung „Polnische Gesellschaft für Technologiebewertung“ und des Internationalen Teams der Ständigen Berater des Zentrums für Wissenschafts- und Technologiebewertung der Katholischen Universität Lublin. Mitglied der Polnischen Gesellschaft für Suizidologie. Chefredakteur der wissenschaftlichen Zeitschrift *Teologia i Moralność* (Theologie und Moral). Seine Forschungsschwerpunkte sind moralisch-soziale Fragen des Ehe- und Familienlebens, normative und axiologische Ethik des Familienlebens, Familienberatung sowie neue Technologien und gesellschaftliche Veränderungen.

Fichte i konsekwencje jego filozofii

Fichte and the consequences of his philosophy¹

CHRISTOPH ASMUTH

Augustana Hochschule Neuendettelsau, Niemcy

christoph.asmuth@augustana.de

<https://orcid.org/0000-0003-0362-0953>

Abstract: The article presents Fichte's ideas and their consequences for further reflection and social movements in Germany, which were probably unforeseen by the philosopher himself, resulting both from the interpretation of his ideas and the political and social situation. Methodologically, the article is based on an analysis of Fichte's writings and his attitude in the context of events, as well as the development of literature and social thought in the German states.

Keywords: Johann Gottlieb Fichte; Transcendental Philosophy; Philosophy of Religion; Constitutional State; Philosophy of the 19th Century

Abstrakt: Artykuł przedstawia idee Fichtego i ich konsekwencje dla dalszej refleksji i ruchów społecznych w Niemczech, prawdopodobnie nieprzewidziane przez samego filozofa, wynikające zarówno z interpretacji jego idei, jak i sytuacji polityczno-społecznej. Metodologicznie artykuł opiera się na analizie pism Fichtego i jego postawy w kontekście wydarzeń oraz rozwoju literatury i myśli społecznej w krajach związkowych Niemiec.

Słowa kluczowe: Johann Gottlieb Fichte; filozofia transcendentálna; filozofia religii; państwo konstytucyjne; filozofia XIX wieku

¹ Źródło artykułu: Asmuth, Christoph. 2024. „Religionsbekenntnis und Olympische Spiele”. W: *Religionsphilosophie in und nach der Klassischen Deutschen Philosophie*, 105-119. Duncker und Humblot.

„Niemiecka wolność, niemiecki Bóg,
niemiecka wiara bez kpin,
niemieckie serce, niemiecka stal
to nasi idole”.

(Ernst Moritz Arndt, *Deutscher Trost*, 1813)

„Deutsche Freiheit, deutscher Gott,
Deutscher Glaube ohne Spott,
Deutsches Herz und deutscher Stahl
Sind vier Helden allzumal”.

(Ernst Moritz Arndt, *Deutscher Trost*, 1813)

Johann Gottlieb Fichte zmarł w styczniu 1814 roku w Berlinie, w wieku 51 lat – zbyt wcześnie, powiedzielibyśmy dzisiaj, zbyt młodo. W moim wykładzie będę dowodził, że filozof Fichte zmarł wystarczająco wcześnie – dość wcześnie, aby nie być świadkiem konsekwencji swoich filozoficzno-rewolucyjnych idei, być może również wystarczająco wcześnie, aby samemu nie wpaść, wraz ze swymi poglądami politycznymi, w nurt problematycznego ruchu filozoficznego, który wykazuje dość odpychające cechy.

Tak zwane wojny wyzwolenicze i starania o restaurowanie politycznego porządku, które rozpoczęły się w 1815 roku, nadały zupełnie inny bieg wydarzeniom niż przewidywał Fichte, a jego rewolucyjną retorykę emancypacyjną przekształciły w patriotyzm, oparty na tożsamości narodowej, który – choć dziś wydaje się nam to niejednoznaczne – miał podstawy republikańsko-demokratyczne.

Johann Gottlieb Fichte był człowiekiem religijnym. Wspomnienia świadków jego życia przedstawiają go jako kaznodzieję. Przywiązywał dużą wagę do praktykowania religii. Fichte, który pod koniec XVIII wieku, został oskarżony o ateizm, każdego wieczoru śpiewał psalmy z całą rodziną i domownikami, a następnie wyjaśniał fragment Pisma Świętego. Przyczyną podejrzeń o ateizm stało się wydanie filozoficznej pracy Fichtego, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (*O podstawie naszej wiary w boskie panowanie nad światem*) (Fichte 1869, 284-303; Medicus 1905, 135-157; Medicus 1914, 111-144; Hirsch 1951, 337-407; Gethmann 2018, 208-209; Jacobs, 1984, 65-81; Fallbacher 1985, 112-135; Röhr 1987, Schölzel 1987; Herz 1989; Röhr 1994; Asmuth 1997, 3-30).

Publikacja Fichtego, która wywołała oskarżenia o ateizm, stanowiła pracę z dziedziny filozofii religii. Autor przedstawiał filozoficzną koncepcję Boga, która Absolut postrzegała jako moralny porządek świata. Tym samym na bok

odłożone zostały – klasyczne dla teologii – kwestie, takie jak np. osobowość Boga, jego transcendencja, nieśmiertelność duszy, przebaczenie grzechów, pojęcie Trójcy, boskość Jezusa itp.

Te koncepcje były bardzo kontrowersyjne. Przede wszystkim znane już było krytyczne zastrzeżenie Kanta, że nie da się udowodnić istnienia Boga ani nieśmiertelności duszy, tymczasem Fichte wyrażał swe przekonania nie w twierdzeniach negatywnych, lecz pozytywnych. Poza tym ci, którzy już w krytycznej filozofii Kanta przeczuwali zagrożenie dla ortodoksyjnego chrześcijaństwa, ujrzeni w dokonanym przez Fichtego zredukowaniu teologii do moralności potwierdzenie swoich najmroczniejszych przeczuć.

Rzeczywiście jego sposób łączenia przekonań religijnych z moralnością, rozwijanie filozofii religii zamiast teologii filozoficznej, były to kwestie niezwykle delikatne z politycznego punktu widzenia; jego refleksje stały się inspiracją dla wielu (Jaeschke 2007, 33-54).

Już w pierwszym wprowadzeniu do teorii wiedzy, *prima philosophia* Fichtego, można było przeczytać, że każda jaźń jest jedyną najwyższą substancją (GA I, 2, 282). Tym samym Fichte uznawał pojęcie jaźni, przyjmując część dziedzictwa filozofii Spinozy, zawartą w jego dziele *Ethica* (które najpierw zakazane, potępiane, niechętnie zostało uznane przez Friedricha Heinricha Jacobiego za godne dyskusji i stało się przedmiotem debat filozoficznych).

Fichte uważał, że pojęcie jaźni może pomóc w rozwiązaniu kantowskiego problemu dualizmu zdolności poznawczych i wypełnić przepaść pomiędzy zmysłowością z jednej strony, a rozumem i rozumnością z drugiej. Fichte uznawał również, że to jaźń jest wyrazem etycznej autonomii skończonej istoty rozumnej. Uważał, że to jaźń stanowi o istnieniu obywatela, a obywatele tworzą naród, który musi posiadać suwerenność. Jaźń jako jedyna najwyższa substancja stanowiła zatem konkurencję dla króla, a także dla Boga, jeśli przez Boga rozumie się Stwórcę i władcę świata istniejącego ponad światem lub przed światem. W tym wypadku, twierdzi Fichte, jaźń jest samym Bogiem – nie ludzkim, tzw. empirycznym „ja”, lecz „ja”, które jest prawem moralnym. Nauka Fichtego jest zatem rewolucyjna; jest wyrazem rewolucji burżuazyjnej, która chce pozbawić władzy króla i wprowadzić konstytucję regulującą stosunki obywateli, najlepiej w formie republiki.

Jest to również wyraz rewolucji religijnej, która nie czci już Boga-Stwórcy istniejącego odwiecznie poza człowiekiem i jego światem, ale odnosi się do Boga wewnętrznego, którego można znaleźć w moralności i etyce, a ostatecznie w rozumie. Relacja z Bogiem przekształca się w moralność, a moralność w relację z samym sobą.

To połączenie rewolucji i religii przez Fichtego wykazuje pewne podobieństwo do *Culte de l'Être suprême*. Szczególnie wyraźnie widać to w jego

dziele, które miało nosić tytuł *Republika Niemców na początku XXII wieku pod rządami piątego namiestnika*². Jest to utopijny projekt pomyślanej przyszłości Niemiec. Oprócz istnienia doskonałej republiki Fichte przewiduje również odrodzenie igrzysk olimpijskich, państwo zorganizowane według stanów oraz podział Polski między Niemców i Rosjan, dla Żydów wybór asymilacji lub emigracji, możliwość prowadzenia nauczania przez kobiety oraz wprowadzenie nowej religii o nazwie podobnej do chrześcijaństwa (na znak odmienności tej religii nazwa Christen – została zastąpiona przez Fichtego określeniem Christianer – przyp. tłum. MKW).

W tej doskonałej republice niemieckiej zrealizowana została mieszanka elementów postępowych i represyjnych, zaprojektowana przez Fichtego z pozycji autorytarnej, miałyby być to odgórny dyktat zasad zobowiązujących wszystkich obywateli w całym państwie przez najwyższą władzę państwową.

Późna filozofia Fichtego w centrum uwagi stawia człowieka w jego ograniczoności i skończoności, który poprzez rozumne myślenie upewnia się o swoim nieskończonym odniesieniu do Boga, przy czym dla Fichtego Bóg jest niczym innym niż czystą Rozumnością (das Vernünftige), tym co Rozumne w swojej absolutnej jedności. Człowiek pozostaje ograniczony, jednocześnie zwracając się poprzez swój rozum ku Racjonalnej Przyczynie, odkrywa swą nieskończoność; która w każdym ograniczonym człowieku jest czymś więcej niż on sam, ta Racjonalność w każdej jednostce łączy wszystkich i każdego w człowieczeństwie, racjonalności, rozumności. Rzeczywistość, jedność i Rozumność stanowią dla Fichtego jedno.

Dlatego wszelkie różnice mogą być jedynie różnicami formy, a nie absolutnej treści. Różnica jest kwestią punktu widzenia, odmienność kwestią perspektywy. Filozofia Fichtego jest zatem teorią perspektywy nawiązującą do samej siebie, autoreferencyjną. Pod tym względem jego koncepcja zasadniczo różni się od stanowiska Hegla, którego system zawsze zakłada ogląd sytuacji (Hegel, 1971, 25, p. 10).

Fichte jest przekonany, że próba spojrzenia całościowego zawsze będzie jedynie pewnym oglądem całości, a nie samą całością. Oprócz jedności tego, co „absolutne” istnieje zatem dwoistość „sposobu postrzegania” tego co „absolutne”, napięcie, które charakteryzuje całą filozofię Fichtego.

W tym miejscu należy wymienić dwoistość tego, co idealne i co realne oraz ich idealistyczne podwójne odbicie w idealizmie i realizmie (Asmuth 1999, 226-253; Schulte 1999, 83-104).

Należy tu również wspomnieć teorię pięciu sposobów postrzegania świata Fichtego, w której świat wraz z jego nieskończonymi formami i kształtami

² *Die Republik der Deutschen zu Anfange des zweiundzwanzigsten Jahrhunderts unter ihrem fünften Reichsvogte.*

postrzegany jest na pięć sposobów, które stanowią podstawę wszelkiego doświadczenia *a priori* (Girndt 1990, 108-120; Meckenstock 1974, 12-15; Widmann 1977, 12-15). Do tych z góry ukształtowanych sposobów postrzegania świata należy również religia. Fichte pozostaje przy tym wierny programowi filozofii transcendentalnej.

Niezależnie od tego, jak postrzegamy jego rozwój filozoficzny, czy uznajemy, że Fichte daleko odszedł od swoich filozoficznych korzeni, od krytycznej filozofii Kanta, czy też że zdystansował się od filozofii jaźni, którą przedstawił w swym dziele *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, czy też że całkowicie zrewidował heglowski system jenajski, jedno wydaje się jasne: nie ma żadnego wyraźnego świadectwa w jego pismach, że przekształcił swoją koncepcję filozofii transcendentalnej na rzecz ontologii lub metafizyki. Wręcz przeciwnie: jego późna teoria wiedzy (*Wissenschaftslehre*) radykalizuje filozofię transcendentalną i rozwija nową odsłonę tej argumentacji – Fichte podkreśla tę metodę w wielu swoich późnych dziełach filozoficznych.

Kantowska krytyka rozumu poszukuje warunków możliwości poznania bez ontologicznego substratu, którego ważność byłaby niezależna zarówno od empirycznych warunków wstępnych, jak i od metafizyczno-teologicznych założeń. Jednak zawsze, gdy coś zostaje naprawdę rozpoznane, istnieją również warunki możliwości tego poznania, tzn. są one „rzeczywiste” i – w odniesieniu do wiedzy o regułach – „obowiązujące”.

Radykalny rozwój filozofii Fichtego w stosunku do filozofii Kanta polega na rozszerzeniu argumentu transcendentalno-filozoficznego i radykalizacji jego praktycznego wymiaru zastosowania.

Jednocześnie sprzeczność między teorią a praktyką zostaje zintegrowana i zniesiona w wzajemnym oddziaływaniu jaźni i świata. W trakcie wykładu teorii wiedzy wykazuje się bowiem zarówno to, w jaki sposób jaźń postrzega siebie jako koniecznie uwarunkowaną przez świat zewnętrzny, jak i to, w jaki sposób jaźń uzyskuje w tym koniecznie uwarunkowanym świecie swobodę działania, tzn. nie jest „określona”, ale „określająca”.

Pluralistyczna koncepcja wolności jest Fichtemu obca. Według niego człowiek jest wolny, gdy postępuje zgodnie z rozumem, który jednak nie jest tylko jego rozumem (*Vernunft*), ale jedną Rozumnością (*Vernünftigkeit*) we wszystkich, jednym moralnym prawem dla wolności wszystkich. Jest to filozoficzne sformułowanie hasła rewolucji francuskiej: „Wolność, równość, braterstwo!”.

Anweisung zum seeligen Leben (*Instrukcja dotycząca błogosławionego życia*), dzieło wydane przez Fichtego w 1806 roku, stanowi najważniejszy, wręcz kluczowy, tekst dla zrozumienia jego późnej twórczości (Asmuth 2000, 7-80). Jak wspominała żona filozofa, Marie Johanne Fichte, współczesnych czytelników bardzo zdziwiło dobranie tak sformułowanego tytułu książki – *Instrukcja dotycząca błogosławionego życia* i wykpiwali Fichtego, że sam

musi być bardzo błogosławiony, skoro obiecuje podanie instrukcji dotyczącej błogosławionego życia (Fuchs 1981, 276).

Oświecone, berlińskie społeczeństwo nie było zachwycone tonem, w jakim pouczano je o błogosławionym życiu. Jednak Fichte był znakomitym mówcą. Słuchacze jego wykładów byli zachwyceni jego charyzmą, poruszającym i wzruszającym patosem. Delektowano się wzruszeniem, które wywoływały jego przemówienia. Budowały one słuchaczy. W ten sposób wykłady Fichtego stały się wydarzeniem towarzyskim. Wśród słuchaczy byli urzędnicy państwowi, profesorowie, artyści, „oświeceni Żydzi i Żydówki, radcy stanu, Kotzebue”, jak kiedyś z pogardą podsumował Hegel (Hegel 1971, 413).

Dzieło zatytułowane *Anweisung zum seeligen Leben (Instrukcja dotycząca życia błogosławionego)* składa się z dwóch dużych części, których spójność nie zawsze jest łatwa do uchwycenia.

Po wprowadzającym wykładzie metodologicznym Fichte w pierwszej dużej części przedstawia wyniki swojej teorii nauki, łącznie ze swą doktryną „pięciu sposobów postrzegania świata”. Następnie autor przechodzi do dygresji na temat Ewangelii św. Jana.

Druga część zawiera teorię miłości wyłożoną przez Fichtego; opisuje on miłość, którą Bóg darzy samego siebie. Omawiane są cztery stopnie życia błogosławionego.

Pięć sposobów postrzegania świata według Fichtego to: moralność, wyższa moralność, religia i nauka, tj. filozofia lub używając neologizmu, teoria nauki (Asmuth 1995, 1-19). Te sposoby postrzegania świata są uporządkowane hierarchicznie. Fichte podkreśla, że każda wyższa forma znosi i unieważnia swoją niższą formę, w popularnym znaczeniu tego słowa.

Religia opiera się na bezpośrednim poznaniu, że idee dobra, piękna i prawdy, które kierowały działaniami poprzedniego sposobu postrzegania świata, mają swoje źródło w Bogu i są niczym innym, jak przejawami Boga w nas (Verweyen 2012, 81).

Jednak dla Fichtego religia „nie” wyczerpuje się jedynie w dyspozycji poznawczej. Podważa ona dyskursywność teologii, a nawet więcej, według Fichtego religia musi zniszczyć teologię.

Teologię, jaką poznał Fichte, wyrażało zdanie: Bóg jest jeden i poza Nim nie ma nic. Jak podkreślał Fichte, zdanie to czyni Boga tylko samym pojęciem, pustym pojęciem, pojęciem pozbawionym treści. Jednak Bóg, jak deklarował Fichte, nie jest pojęciem, lecz czystym życiem. My sami, o ile myślimy, odczuwamy i działamy, jesteśmy tym boskim życiem. Fichte z wielkim patosem opisywał unicestwienie Boga jako pojęcia i jako antidotum proponuje: „Wystarczy przyjąć punkt widzenia religii, a wszystkie iluzje znikną, a sama boskość powraca do ciebie w swojej podstawowej, pierwotnej formie, jako

życie, jako twoje własne życie, którym powinienes żyć i które będziesz żył” (Verweyen 2012, 82).

Religia, podobnie jak poprzedzające ją sposoby postrzegania świata, nie są formą poznawczą, lecz potencjalnym sposobem działania. Osoba religijna całkowicie angażuje się i oddaje się działaniu. Bóg jest tym, co czyni człowiek zachwycony Bogiem. Teologia jako „żywa wiedza religii” nie jest w ogóle możliwa. Religia jest natomiast poddaniem się Bogu i działaniem w *nim* i z *niego* oraz w jedności z *nim*.

Często zauważano, że poglądy Fichtego na religię wykazują duże podobieństwo do różnych form mistycyzmu (Barion, 1929). Pobożny człowiek, którego Fichte przedstawia swoim słuchaczom w *Instrukcji do życia błogosławionego*, ma wiele wspólnego z mistykiem. Człowiek taki jest świadomy jedności z Bogiem, którego rzeczywiście doświadcza w konkretnych przejawach swojego życia, takiego, jakie prowadzi. Nie musi wcześniej uświadamiać sobie abstrakcyjnego prawa moralnego, które kategorycznie nakazywałoby mu dostosować swoje indywidualne postępowanie do człowieczeństwa w nim samym. Nie musi wyznawać swojej wiary. Żyje raczej zgodnie z maksymą wyższej moralności: „Bądź tym, kim powinienes być, kim możesz być i kim właśnie dlatego chcesz być” (Verweyen 2012, 146). Zdaniem Fichtego człowiek pobożny nie kocha siebie samego, ściśle rzecz biorąc, nie kocha nawet Boga, lecz Bóg kocha nieskończoną, niepodzielną miłością bezpośrednio siebie samego w człowieku religijnym. Człowiek nie tłumaczy tej miłości, nie interpretuje jej, lecz całkowicie się w niej zatracą.

Zgodnie z tym, w ujęciu Fichtego, religia nie stanowi instancji, w ramach której lub w odniesieniu do której można by rozwijać „filozofię religii”. Filozofia religii jest raczej podporządkowana religii ze względu na swój refleksyjny charakter. Jedynie teoria wiedzy jako uniwersalny projekt może ją zbadać i uczynić przejrzystą dla wiedzy. Tu leży przyczyna niejednoznacznego stosunku nauki do chrześcijaństwa.

Pisma Fichtego wpisują się w tradycję oświecenia. Jednocześnie Fichte stara się także o odnowę religii, o religię rozumu. Krytyka religii, krytyka Kościoła, duchowieństwa, tradycji i rytuałów zajmują w rozważaniach Fichtego na temat chrześcijaństwa równie ważne miejsce, jak jego wysiłki na rzecz racjonalnej interpretacji chrześcijańskiej metafizyki. Ta nowa chrześcijańska „metafizyka”, jeśli koniecznie ktoś chciałby ją tak nazwać, nie jest jednak przekształconą ontologią, lecz teorią nauki. To pokazuje pole konfliktu, w obrębie którego znajdują się refleksje Fichtego, dotyczące chrześcijaństwa: jedynym kryterium, według którego należałoby oceniać chrześcijaństwo, jest dla Fichtego rozum. Chrześcijaństwo, zdaniem Fichtego, jest prawdziwe tylko wtedy, gdy może sprostać wymaganiom filozofii lub nauki (Meckenstock 1974, 67).

W tym momencie może pojawić się pytanie, czym właściwie zajmuje się osoba religijna? Co robi święty człowiek? Jakie praktyki są dla niego istotne?

Fichte przez całe życie zmagał się z realiami czasu swego życia. Jego stosunek do wydarzeń politycznych był ambiwalentny. Wyraża się to w określaniu przez niego jego własnej epoki jako czasu „całkowitej grzeszności”, wieku „nieskończonej pustki i płytkości” oraz „nauk formalnych”. Z pewnością nie jest błędem przypisywanie mu przynajmniej stanów depresji na tle wydarzeń politycznych. Fichte nie był chłodnym obserwatorem i analitykiem. Jego poparcie dla rewolucji francuskiej, które wyraził w krwawym 1793 roku, pokazuje, że był on zdecydowany podzielać radykalne cele rewolucji. Nie usprawiedliwiał dziesiątek tysięcy skazanych na śmierć przez ścięcie gilotyną; opowiadał się za gruntowną reorganizacją istniejących państw monarchicznych, poczynawszy od obalenia książąt, zniesienia dziedzicznej szlachty i sekularyzacji majątku kościelnego. Z pewnością te przekonania nie były rzadkie w krajach niemieckich.

Podobnie nie był osamotniony Fichte w swoim przerażeniu, gdy Napoleon w pierwszych latach nowego stulecia, stał się samodzielnym władcą Francji, a w 1804 roku koronował się na cesarza. W 1807 roku Fichte wygłosił w Berlinie przemówienia do narodu niemieckiego.

Przemówienia te powstały w bardzo krótkim czasie i – jeszcze bardziej niż inne dzieła Fichtego – były bezpośrednią reakcją na sytuację polityczną. Jego propozycje były daleko idące i nie miały charakteru wyłącznie militarnego. Chodziło mu o fundamentalną i radykalną edukację narodową, której celem było doprowadzenie do republikańskich, jednorodnych Niemiec zjednoczonych w monarchii konstytucyjnej.

Dopiero w 1813 roku sytuacja polityczna uległa zmianie wskutek rozpoczęcia tzw. wojen wyzwoleniczych. 4 lutego 1813 roku Francuzi opuszczają Berlin, a 9 lutego w berlińskich gazetach pojawia się apel do studentów (!) o wstąpienie do służby wojskowej. Również w tej sytuacji Fichte nie waha się. 19 lutego przerywa swoje wykłady z nauk ścisłych i jako powszechnie znany i szanowany profesor wygłasza publiczne przemówienie na temat sytuacji politycznej (FiGe I, 5, 380). Jest przekonany, że „imperium starego wroga ludzkości, zła w najczystszej postaci, które w różnych epokach przybiera najróżniejsze formy, nie może zostać zniszczone niczym tak skutecznie i całkowicie, jak przez naukę rodzaju ludzkiego” (GAII, 15, 178). Fichte znów jest sobą.

Tak zastosowana retoryka religijna ukazuje Fichtego jednocześnie jako kaznodzieję i agitatora. Według filozofa to właśnie Napoleon, wprowadzie nie tylko jako jedna konkretna osoba, ale jako przedstawiciel idei, jest ucieleśnieniem wszelkiego zła. To walka przeciw Napoleonowi jest punktem kulminacyjnym.

Fichte ukazuje tu dwie, absolutnie odmienne, perspektywy – posiadaczy nieprzysługującej im władzy państwowej – Napoleon jest tylko jednym

z przykładów – przeciwstawia się kształceniu umysłu, a jego nauka teorii wiedzy jest tu czymś więcej niż tylko przykładem.

Pod względem politycznym chodzi tu o walkę między monarchią a powstającą burżuazją. Polityczna kalkulacja Fichtego za cel stawiała przemianę Prus poprzez wojnę. Nie był on przyjacielem monarchii pruskiej ani żadnej innej. Jego koncepcja religii ma wymiar bezpośrednio polityczny. To, co robi osoba religijna i pełna entuzjazmu dla Boga, ma charakter polityczny.

W ostatnich dziesięciu latach życia Johann Gottlieb Fichte, w swoich pismach politycznych, nieustannie powracał do kwestii relacji między religią a narodowością, chrześcijaństwem a niemieckością. Nie można uznać tego zjawiska za przypadek. Ta kwestia, stale obecna w jego refleksji i twórczości, odzwierciedla wzrastające tendencje emancypacyjne, coraz mocniej widoczne w kręgach mieszczańskich państw niemieckich. Jest to także reakcja filozofa na wydarzenia rewolucji francuskiej, jej przebieg i ciągle odczuwalne konsekwencje. Z tych względów Fichte zdecydowanie opowiadał się za utworzeniem jednolitego państwa konstytucyjnego, które miałyby trwale zjednoczyć niemieckie kraje. Uznawał także za konieczne utworzenie nowej, ujednoliconej religii, która powinna wyeliminować i zlikwidować wszelkie istniejące różnice wyznaniowe. Religia ta powinna opierać się na fundamencie chrześcijaństwa. Członków tej nowo powstającej religii nazwał przekształconą odmianą słowa „chrześcijanie” (Christianer, zamiast Christen – przyp. tłum. MKW).

Johann Gottlieb Fichte pragnął takiego chrześcijaństwa, które byłoby w pełni zgodne z jego własnym projektem „prima philosophia”.

Ujednoliconą religia powinna w jednolitych, homogenicznych, monolitycznych Niemczech tworzyć jednolity, monolityczny, obyczajowy i moralny, religijny fundament. Różnorodność wyznań kościołów chrześcijańskich należało porzucić na rzecz ujednoliconego, homogenicznego chrześcijaństwa. W tym projekcie Fichtego religie niechrześcijańskie nie odgrywają żadnej roli – z wyjątkiem judaizmu, który miał zostać włączony do chrześcijaństwa. Dla Fichtego było to równoznaczne z przedstawieniem Żydom alternatywy – żądaniem ich konwersji na jego wersję chrześcijaństwa lub emigracji z Niemiec.

Fichte uważał, że wydarzenia wojenne dowodzą pilnej potrzeby realizacji jego idei. Od czasu wydania *Przemówień do narodu niemieckiego* wielokrotnie podkreślał ich znaczenie w swoich wystąpieniach z przekonaniem i bardzo mocnym zaangażowaniem retorycznym.

Dokładnie te same tendencje przekazuje również jego rękopis zatytułowany: *Die Republik der Deutschen zu Anfange des zwei u. zwanzigsten Jahrhunderts unter ihrem fünften Reichsvogte und in den Umkreis der Reden an die deutsche Nation gehört, also nach der Anweisung entstanden ist* (Republika Niemców na początku XX wieku pod rządami piątego namiestnika i w kontekście przemówień do narodu niemieckiego, powstała zgodnie z wytycznymi).

(Schottky 1990, 111-137). Jest to projekt dzieła, które miało przedstawić w formie utopii jego teorię państwa niemieckiego.

W dziele tym fikcyjny reporter z XXII wieku opisuje między innymi rozwój wyznań religijnych w Niemczech: władza ustawodawcza państwa przyszłości uznała – oczywiście po konsultacji z uczonymi – za konieczne wprowadzenie obok wyznania rzymskokatolickiego, luterńskiego i reformowanego czwartego wyznania państwowego: wyznania „chrześcijan ogólnych”. Chrześcijanie ogólni uznają naukę chrześcijańską o Bogu jednak wyłącznie w takim zakresie, w jakim jest ona zgodna z rozumem³.

Jako „fichteanie”, szczerzy zwolennicy nauk Fichtego, ogólni chrześcijanie uznają wszystko to, co w religii historyczne za nieistotne. Dotyczy to również osoby Jezusa Chrystusa. Ogólni chrześcijanie nie są zainteresowani historyczną postacią Jezusa.

Centrum ich religii jest rozum, ja, jaźń, „ponieważ sami mocno wierzymy, że w swej istocie jesteśmy Chrystusem”⁴.

Ta formuła deklaracji wiary została również jednoznacznie zapisana w konstytucji Republiki Niemieckiej, która, zgodnie z projektem Fichtego powinna brzmieć:

Pierwszym warunkiem ludzkiej edukacji jest nieograniczona samodzielność, która polega na nieuznawaniu żadnych ograniczeń poza tymi, które stawia własne, jasne rozumowanie i silna, własna wola. Kto musi uzależniać się od cudzego osądu, nie jest wolny. System ślepej wiary w autorytet wywodzi się – jeśli nie z umysłów despotów – to z pewnością z umysłów niewolników. Nie wolno żadnej konstytucji wobec wolnego narodu stawiać ani nawet milcząco dopuszczać żadnego rozporządzenia, które ograniczałoby czyjąś wolność własnego rozumowania jako warunek konstytucyjny posiadania obywatelstwa (Hiscott 2017; Fischer 2020, 27-40)⁵.

Kiedy Johann Gottlieb Fichte umierał w Berlinie w styczniu 1814 roku, zbliżał się finał wydarzeń historycznych, których był świadkiem; rewolucja francuska oraz czas Napoleona. Znane biografie chętnie powtarzają anegdotę,

³ *Die Republik der Deutschen*, GA II/10, 397.

⁴ „Weil wir selbst, als dem Wesentlichen, Christuße zu sein fest glauben” (Fichte, GA II, 10, 398).

⁵ „Die erste Bedingung der menschlichen Bildung ist unumschränkte Selbstständigkeit, und diese besteht darin, daß man keine Schranken anerkenne, als die durch klare eigne Einsicht vom festen eignen Willen gesetzte. Wer nach fremder Einsicht wollen muß, ist nicht frei. Das System des blinden Autoritätsglaubens geht hervor, wo nicht aus Despoten-, denn doch sicher aus Sklaven Gemüthern. Keine Konstitution aber für ein freies Volk darf irgend eine Verfügung, die der eignen Einsicht Grenzen zu setzen anmüthet, als Verfassungsmäßige Bedingung des Bürgerthums entweder aufstellen, oder auch nur stillschweigend stehen lassen”.

że Fichte zaraził się od żony gorączką, której ona nabawiła się podczas opieki nad rannymi żołnierzami w szpitalu. Johanna Fichte wyzdrowiała, Johann Gottlieb Fichte zmarł na gorączkę. Z tego nieszczęśliwego powodu Fichte nie dożył wydarzenia, na które tak bardzo czekał: ostatecznej klęski Napoleona, która 18 czerwca 1815 roku w Waterloo zakończyła jedną epokę i zapoczątkowała nową.

Ocenianie wydarzeń na podstawie późniejszego rozwoju sytuacji jest zawsze dyskusyjne. Dzieło Saula Aschera pod tytułem *Germanomania* jest dobitnym świadectwem zaostrzającej się sytuacji w Niemczech (Hiscott 2017, 27-40; Fischer 2020, 17-40). Ta niewielka książeczka, wydana w 1815 roku, zawiera liczne bezpośrednie odniesienia do ówczesnych wydarzeń historycznych. W Niemczech formował się ruch polityczny, który scalał republikanizm z ideą homogenicznej jedności narodowej i religijnej. Jest to kontynuacja elementów tak charakterystycznych dla filozofii Johanna Gottlieba Fichtego. Silna idea jedności, która przenika filozofię Fichtego, i to nie tylko filozofię polityczną, była łatwa do przyjęcia.

Z perspektywy czasu widać, jak na przykład Ernst Moritz Arndt lub zyskujący na znaczeniu Friedrich Ludwig Jahn, tzw. ojciec gimnastyki, podchwycili impulsy Fichtego i wprowadzali je do coraz bardziej radykalizującego się ruchu politycznego.

Nie da się nie dostrzec mieszanki elementów tożsamościowych i antysemitów. W przypadku Jahn radykalizacja poglądów jest dobrze widoczna. W swym piśmiennictwie, np. dziele *Deutsches Volkstum* (które od pierwszego wydania 1810 roku wznawiano wielokrotnie), Jahn reprezentuje pruski nacjonalizm w duchu borussianizmu, a więc wraz z przekonaniem o wielkim posłannictwie Niemiec, z mocnym naciskiem na niemiecką tożsamość narodową. Rozwija ideę pierwotnej niemieckości, Urgermanentum.

Również Ernst Moritz Arndt, choć mniej prymitywny niż Jahn, także radykalizuje swoje poglądy, zwłaszcza w kwestiach nacjonalistycznych i doprowadza je do ostatecznej kulminacji, nadając im charakter sakralny:

Niemcy nie zostali zdegenerowani przez obce narody, nie stali się mieszańcami rasowymi, zachowali swoją pierwotną czystość bardziej niż wiele innych narodów i dzięki tej czystości swojego charakteru i natury mogą się zgodnie z stałymi prawami czasu rozwijać powoli i spokojnie, szczęśliwi Niemcy są narodem rdzennym, oryginalnym⁶.

⁶ „Die Deutschen sind nicht durch fremde Völker verbastardet, sie sind keine Mischlinge geworden, sie sind mehr als viele andere Völker in ihrer angebohrnen Reinheit geblieben und haben sich aus dieser Reinheit ihrer Art und Natur nach den stätigen Gesetzen der Zeit langsam und still entwickeln können; die glücklichen Deutschen sind ein ursprüngliches Volk” (Arndt 1816, 130, 118, 126).

Te wyrażenia – rdzenni Germanie, rdzenni Niemcy, prananaród – to terminy powiązane z „Przemówieniami do narodu niemieckiego”, gdzie występują one w różnych odniesieniach i skojarzeniach, Fichte określił też Niemców jako naród pierwotnego języka.

Jednak przemiana wspólnoty językowej u Fichtego w biologicznie scharakteryzowaną wspólnotę narodową nie jest bez znaczenia. Mimo że czasami tak się słyszy, Fichte nie wywodził idei wewnętrznej tożsamości narodowej z zasad „narodowych” lub z pobudek patriotycznych, jak Jahn (1810) czy Ernst Moritz Arndt (1818), ani też z antysemickich uprzedzeń, jak przypuszczał Saul Ascher (1794), lecz sięgając z patosem do pojęć wolności i rozumu, tak, jak wskazała rewolucja francuska oraz pojęcie filozofii transcendentalnej, łączy je z radykalizowanym pojęciem świadomości swej autonomii, zaczerpniętym z nauk Kanta.

Tak ważne dla Fichtego pojęcie jedności nie ma charakteru tożsamościowego ani totalitarnego, lecz opiera się na różnicy, co wielokrotnie podkreśla jego teoria wiedzy. Myśl Fichtego nie jest ontologiczna, nie kieruje się ku materii czy substancji – to podstawowa cecha jego filozofii, która bywa często błędnie interpretowana (Jansen 2020, 41-53). Oczywiście nie można Fichtego oczyścić z jego antysemickich sformułowań; byłoby to negowanie nastawienia autorów początku XIX wieku.

Po śmierci Fichtego w 1814 roku doszło do wyraźnego rozłamu między kierunkiem jego nauczania na temat religii, wyznań, narodu i konstytucji, a postulatami politycznymi, dotyczącymi tożsamości politycznej młodszego pokolenia. Po bitwie pod Waterloo zmieniła się ogólna sytuacja polityczna. Rozpoczęła się epoka restauracji politycznej. Nie tylko z powodu głębokiej depresji politycznej radykalizują się bractwa studenckie i środowiska germanomanów (Ascher 1815), w rezultacie ostro zakreślają swe pozycje nacjonalistyczne i polityczne. W tym przypadku należy zgodzić się z Karlem Immermannem, który w swoich wspomnieniach z całą sympatią wyznaje: „jeśli ktoś umarł w odpowiednim momencie, aby zaznać spokoju, to właśnie był to Fichte” (Fichte 1981, 265).

BIBLIOGRAFIA

- Arndt, Ernst Moritz. „Fantasien zur Berichtigung der Urtheile über künftige teutsche Verfassungen”. W: *Der Wächter*, t. 2(1): 3-52; 2: 113-152; 3: 207-288.
- Arndt, Ernst Moritz. 1806–1818. *Geist der Zeit*, 4 części. Altona: Hammerich.
- Ascher, Saul. 1794. *Eisenmenger der Zweite. Nebst einem vorangesetzten Sendschreiben an den Herrn Professor Fichte in Jena*. Berlin: Hartmann.
- Ascher, Saul. 1815. *Die Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde*. Lipsk: Achenwall.

- Asmuth, Christoph. 1995. „Wissenschaft und Religion. Perspektivität und Absolutes in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes”. *Fichte-Studien*, 8: 1-19.
- Asmuth, Christoph. 1997. „Fichte: Ein streitbarer Philosoph. Biographische Annäherungen an sein Denken”. W: *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, red. Christoph Asmuth (*Bochumer Studien zur Philosophie*, 25: 3-30). Amsterdam: Rodopi.
- Asmuth, Christoph. 1999. *Das Begreifen des Unbegreiflichen: Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Asmuth, Christoph. 2000. „Einleitung”. W: *Sein, Bewusstsein und Liebe: Johann Gottlieb Fichtes „Anweisung zum seligen Leben”*, red. Christoph Asmuth. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Barion, Jakob. 1929. *Die intellektuelle Anschauung bei J. G. Fichte und Schelling und ihre religions-philosophische Bedeutung*. Würzburg: C. J. Becker.
- Becker, Hans Joachim. 2003. „Fichte und das Judentum – das Judentum und Fichte”. *Fichte-Studien*, 22(1): 19-36.
- Ceming, Katharina. 1999. *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*. Europäische Hochschulschriften, Reihe XX: Philosophie, Bd. 588. Frankfurt am Main i in.: Peter Lang.
- Düsing, Edith. 1994. „Sittliches Streben und religiöse Vereinigung: Untersuchungen zu Fichtes später Religionsphilosophie”. W: *Religionsphilosophie und spekulative Theologie: Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*, red. Walter Jaeschke (*Philosophisch-literarische Streit-sachen*, 3: 98-128). Hamburg: Felix Meiner.
- Fallbacher, Karl-Heinz. 1985. „Fichtes Entlassung. Ein Beitrag zur Weimar-Jenaischen Institutionengeschichte”. *Archiv für Kulturgeschichte*, 67: 112-135.
- Fichte, Johann Gottlieb. „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95)”. W: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, red. Reinhard Lauth i in. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff (= GA), GA I, 2, 282.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Rede beim Abbruch der Vorlesungen der Wissenschaftslehre* [1813]. W: GA II, 15, 178.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1977. „Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregie-rung” (1798). W: *J. G. Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I: *Werke*, Bd. I/5: *Werke 1798-1799*, red. Hans Gliwitzky i Reinhard Lauth, 318-357. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Fischer, Bernd. 2020. „Vergebliche Aufklärung. Saul Aschers Kampf gegen Germanomanen”. W: *Völkische Wissenschaften: Ursprünge, Ideologien und Nachwirkungen*, red. Michael Fahlbusch i in., 17-40. Berlin – Boston: De Gruyter Oldenbourg.
- Fischer, Kuno. 1869. *J. G. Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg: J. C. B. Mohr (J. Bassermann).
- Fuchs, Erich (red.). 1981. *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen. Band 3: 1801-1806*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Girndt, Helmut. 1990. „Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes”. *Fichte-Studien*, 1: 108-120.
- Gethmann, Carl Friedrich. 2018. „Atheismusstreit”. W: *Enzyklopädie Philosophie und Wissen-schaftstheorie*, wyd. 2, t. 1: A-B, red. Jürgen Mittelstraß, 208-209. Berlin – Heidelberg: J. B. Metzler/Springer.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1971. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (t. 18, *Werke in zwanzig Bänden*), red. Eva Moldenhauer i Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Herz, Hans. 1989. *Von Schillers Berufung bis Fichtes Entlassung: Vorlesungen an der Philosophi-schen Fakultät der Universität Jena, 1789-1799* (Jenaer Reden und Schriften). Jena: Friedrich-Schiller-Universität Jena.
- Hirsch, Emanuel. 1951. *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1949-1954 (patrz zwaśczca t. 2: 337-407).

- Hiscott, William. 2017. *Saul Ascher. Berliner Aufklärer. Eine philosophiegeschichtliche Darstellung*, red. Christoph Schulte i Marie Ch. Behrendt. Hannover: Wehrhahn Verlag.
- Jacobs, Wilhelm G. 1984, *Johann Gottlieb Fichte: Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Rowohlt's Monographien, 336: 65-81)*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Jaeschke, Walter. 2007. „Zur Genealogie der Religionsphilosophie”. *Archivio di Filosofia*, 75(1/2): 33-54.
- Jahn, Friedrich Ludwig. 1810. *Deutsches Volksthum*. Lübeck: Niemann und Comp.
- Janke, Wolfgang. 1994. „Religion – Mystik: Fichtes Abwehr des Mystizismus”. W: *Entgegensetzungen: Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard (Fichte-Studien Supplementa, 4: 83-95)*. Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi. academia.eduBrill.
- Jansen, Christian. 2020. „Gehören Herder, Arndt, Fichte, Fries und Hundt-Radowsky zur »völkischen Wissenschaft«?” W: *Völkische Wissenschaften: Ursprünge, Ideologien und Nachwirkungen*, red. Michael Fahlbusch i in., 41-53. Berlin – Boston: De Gruyter Oldenbourg.
- Lasson, Adolf. 1863. *Johann Gottlieb Fichte im Verhältniss zu Kirche und Staat*. Berlin: Wilhelm Hertz. HathiTrustbooks.google.com.
- Meckenstock, Günter. 1974. *Das Schema der Fünffachheit in J. G. Fichtes Schriften der Jahre 1804-1806*. PhD diss. Göttingen: Georg-August-Universität Göttingen.
- Medicus, Fritz. 1905. *J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen, gehalten an der Universität Halle*. Berlin: Reuther & Reichard.
- Medicus, Fritz. 1914. *Fichtes Leben*. Leipzig: Felix Meiner (wyd 2., poprawione 1922).
- Messer, August. 1923. *Fichtes religiöse Weltanschauung*. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- Röhr, Werner (red.). 1987. „Appellation an das Publikum...” *Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer: Jena 1798/99* (Reclams Universal-Bibliothek 1179). Leipzig: Philipp Reclam jun.
- Röhr, Werner. 1994. „Von der Offenbarungskritik zum Atheismusstreit”. W: *Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte*, red. Friedrich Strack (*Deutscher Idealismus*, 17), 460-483. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schottky, Richard. 1990. „Fichtes Nationalstaatsgedanke auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte von 1807”. *Fichte-Studien*, 2: 111-137.
- Schölzel, Arnold. 1987. „Der ideologische Hintergrund einer juristischen Intrige. Die Vertreibung Fichtes aus Jena nun genau dokumentiert”. *Neues Deutschland*, 19/20.09.1987.
- Schulte, Günter. 1999. „Tarte à la crème – bis den Tod uns scheidet”. *Fichte-Studien*, 15(1): 83-104.
- Verwey, Hansjürgen. 2012. „Einleitung”. W: J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*, red. Hansjürgen Verwey. Hamburg: Felix Meiner.
- Völkische Wissenschaften: Ursprünge, Ideologien und Nachwirkungen*. 2020, red. Michael Fahlbusch i in. Berlin – Boston: De Gruyter Oldenbourg.
- Widmann, Joachim. 1977. *Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804²*. Hamburg: Felix Meiner.

CHRISTOPH ASMUTH – od 2020 roku wykładowca filozofii na Augustana Hochschule Neuenettelsau, od września 2022 do sierpnia 2024 roku rektor tej uczelni. Autor wielu publikacji i książek na tematy filozofii niemieckiej, m.in. na temat idealizmu niemieckiego; praca doktorska pt. „Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte”; praca habilitacyjna pt. „Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte”.

„Philosophie” und „Judentum”. Über ein spezielles Problemverhältnis im Zusammenhang des Deutschen Idealismus

„Filozofia” i „judaizm”.

O szczególnej relacji pojęć w kontekście niemieckiego idealizmu

AMIT KRAVITZ

Ludwig-Maximilians-Universität München, Deutschland

amit.kravitz@campus.lmu.de

Abstract: In this paper I explain why attacks on ‘Judaism’ in modern German thought, grounded in alleged pure philosophical rather than theological reasoning, generated a new kind of reaction by Jewish thinkers. I then demonstrate in which sense precisely prominent German philosophers like Kant and Hegel repeatedly failed to understand both modern Jewish philosophers as well as the constitutive spirit of Jewish tradition. I end up dwelling on some prevalent patterns of Jewish reactions to this unique challenge, focusing on two characteristic examples: Moses Mendelssohn political philosophy and Hermann Cohen’s philosophy of religion.

Keywords: Philosophy; Judaism; German Idealism; Kant

Abstrakt: Celem artykułu jest przedstawienie problematyki wzajemnych powiązań między filozofią a środowiskiem żydowskim oraz judaizmem. Metoda opiera się na analizie pism Kanta i innych filozofów. Artykuł omawia przyczyny zdecydowanego odrzucenia judaizmu przez Kanta i niemieckich filozofów, a także chęć wykluczenia Żydów jako społeczności z życia w Niemczech oraz zajmuje się zarzutami stawianymi Żydom, m.in. zbyt słabego oparcia refleksji na rozumie.

Słowa kluczowe: filozofia; judaizm; idealizm niemiecki; Kant

I. „Judentums“ im Deutschen Idealismus: Zwischen universalistischem Bild und partikularistisch getrübter Wirklichkeit

Jüdische Philosophen fanden sich zur Zeit Kants in einer seltsamen Lage; zum einem hatte Kants Philosophie (vor allem handelt es sich hier um seine moralische Philosophie) freilich *im Allgemeinen* einen befreienden Effekt, dem *besonders* für Jüdinnen und Juden Anziehungskraft und Relevanz zukam. Denn jüdische Denkerinnen und Denker waren auch deshalb von Kants Philosophie tief beeinflusst¹, weil seine Version der Aufklärung ihnen als Verkörperung des Ideals des Universalismus als abstraktes, jenseits von religiösen, nationalen, ethnischen Unterscheidungen zwischen Menschen und Menschengruppen liegendes Projekt erschien. Im Rahmen eines derartigen abstrakten Universalismus soll ihre jüdische Identität kein Hindernis darstellen. Zum anderen aber stammten aus der Feder desgleichen Kants Zitate in diesem Geist:

Die Euthanasie des Judenthums ist die reine moralische Religion [...]².

Die unter uns lebenden Palästiner sind durch ihren Wuchergeist seit ihrem Exil, auch was die größte Menge betrifft, in den nicht ungegründeten Ruf des Betrugers gekommen. Es scheint nun zwar befremdlich, sich eine Nation von Betrügern zu denken; aber eben so befremdlich ist es doch auch, eine Nation von lauter Kaufleuten zu denken, deren bei weitem größter Theil, durch einen alten, von dem Staat, darin sie leben, anerkannten Aberglauben verbunden, keine bürgerliche Ehre sucht, sondern dieser ihren Verlust durch die Vortheile der Überlistung des Volks, unter dem sie Schutz finden, und selbst ihrer untereinander ersetzen wollen³.

Kants Aussagen über Juden und das Judentum lassen sich nicht völlig auf seine persönlichen Ressentiments zurückführen. Das erste Zitat fängt diese Angelegenheit ein, denn die Terminologie, der sich Kant hinsichtlich des Judentums bedient, ist aufschlussreich: Betreffend des Judentums handelt es sich bei Kant um eine Aufgabe beziehungsweise um eine (moralische) Forderung und nicht bloß um eine (in persönlichen Vorurteilen verwurzelte) Beschreibung des Judentums. Das Judentum muss explizit überwunden werden, es wird eine „völlige

¹ Siehe dazu Franks 2007, 53: „no non-Jewish philosopher has been more central to Jewish philosophy than Kant. The major Jewish philosophers of late modernity have worked out their positions in relation to Kant [...] just as the major ancient and medieval Jewish philosophers worked out their positions in relation to Plato”.

² Kant SF, 53.

³ Kant Anthropologie, 205.

Verlassung”⁴ verlangt, eine „Euthanasie“ um der Verwirklichung der Moral willen. (Ein interessantes Indiz für die besondere innersystematische Stelle des Judentums diesbezüglich lässt sich in einem altem Stereotyp nachweisen, das bereits in der Antike auftaucht, beispielsweise bei Tacitus: Das Judentum als Antipode der ganzen menschlichen Gattung; mit Kant gesprochen, das Judentum hat „das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausgeschlossen”⁵. Es geht daraus hervor, dass die Verneinung des begrifflichen Konstrukts „das Judentum” zur Vorbedingung der Verwirklichung des Universalismus in verschiedenen Zusammenhängen geworden ist, nicht nur in religiösen.)

Angesichts dieses Hintergrunds drängt sich die Frage nach dem jüdischen Umgang damit.

2. Historischer Hintergrund und Herausforderung neuer Art

Zunächst möchte ich eine kurze allgemeine Vorbemerkung voranschicken: Seit der französischen Revolution hatte sich zum einen die politische und juristische Lage der Juden *summa summarum* in vielerlei Hinsicht deutlich verbessert; zum anderen aber trug ausgerechnet diese Verbesserung zur Erhöhung, Erweiterung und Verschärfung des Antisemitismus bei. Selbst der gewissen neuen Toleranz gegenüber Juden lag nicht die Bereitschaft zugrunde, sie *als Juden* in die allgemeine Gesellschaft zu integrieren, sondern vielmehr die stillschweigende Erwartung, dass sie dank dieser Toleranz aufhören sollten, Juden zu sein.

Nun: Diejenigen Jüdinnen und Juden, die im Laufe des 18., 19, und frühen 20. Jahrhunderts allmählich Teil der allgemeinen Gesellschaft wurden und sich dennoch faktisch nicht völlig assimilierten (oder assimilieren wollten), waren mitunter gezwungen, ihr Judentum zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung musste oft *philosophisch* formuliert werden, denn die Angriffe diesbezüglich speisten sich nun explizit aus dem *Philosophischen*, und nicht mehr unmittelbar – immerhin nicht explizit – aus dem Bereich des rein *Theologischen*. Die neue *Art* dieser Angriffe gegen das „Judentum” lässt sich anhand des bereits erwähnten Beispiels Kants veranschaulichen. Bereits anhand dieses einen Beispiels sieht man, wie *auch in der Philosophie der Neuzeit* die begriffliche Gestaltung des „Judentums” nach wie vor eine wichtige *philosophische* Rolle spielt; das „Judentum” wird jetzt begrifflich so geprägt, dass es nun *im Namen der Vernunft* – nicht im Namen des Christentums – negiert werden soll.

⁴ Kant RGV, 127.

⁵ Kant RGV, 127.

Nun möchte ich noch zwei darauf bezogene Angelegenheiten erörtern: Erstens (i) möchte ich durch zwei repräsentative Beispiele aus dem Zusammenhang des deutschen Idealismus zeigen, inwiefern das Außerachtlassen des jüdischen Hintergrunds zu philosophischen Missverständnissen geführt hat; zweitens (ii) möchte ich zwei typische Beispiele jüdischer Reaktionen auf diese Herausforderung der Verneinung des Judentums im Namen der Vernunft behandeln.

3. Außerachtlassen des jüdischen Hintergrunds: Kant und Maimon, Hegels Auffassung des Judentums

Um zu veranschaulichen, inwiefern relevanter jüdischer Hintergrund oft missverstanden oder einfach übersehen wird, wende ich mich wieder Kant als typischem Beispiel zu. Er vermerkt bei Gelegenheit über Salomon Maimon das Folgende:

Was aber z. B. ein Maimon mit seiner *Nachbesserung* der kritischen Philosophie (dergleichen die Juden gerne versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen und Wichtigkeit zu geben) eigentlich wolle, [ich habe es] nie recht [...] fassen können und [die] Zurückweisung [dessens] [muss] ich anderen überlassen [...]⁶.

Mich interessiert hier das bekannte Stereotyp, wonach die Juden angeblich nichts Originelles schaffen könnten, nicht; philosophisch interessanter ist meines Erachtens, dass Kant hier etwas Wesentliches übersieht hinsichtlich der Art und Weise, wie Maimon sich selbst als jüdischer Philosoph, *der sich explizit auf die herkömmliche jüdische Denkweise bezieht*, aufgefasst hat. Der „Kommentar“ (was Kant abwertend „Nachbesserung“ nennt) ist im Rahmen der jüdischen Denktradition dem Haupttext, auf den er sich bezieht, nicht in jeder Hinsicht unterlegen oder bloß aufnehmend. Für Maimon fungierte der „Kommentar“ vielmehr als die raffinierteste Verkörperung dieser jüdischen Denkweise: In der talmudischen Dialektik ist die Diskussion oft wichtiger als der Schluss, und ist die Kompetenz, „Systeme“, die einander auszuschließen scheinen, mittelst eines „Kommentars“ zu relativieren um auf ihren gemeinsamen Nenner zu verweisen, sehr zentral. (Selbst die optische Gestaltung einer Talmud-Seite lässt schwer erkennen, wo der Haupttext liegt – ein Haupttext, der selbst freilich wieder ein Kommentar ist). In diesem Geist, den Kant völlig missversteht, vermerkt Maimon gleich am Anfang seiner Schrift *Versuch über die Transzendentalphilosophie*:

⁶ Kant BW, 495. Horkheimer und Adorno übrigen stellen dieses Stereotyp auf den Kopf: „Kein Antisemit, dem es nicht im Blute läge, nachzuahmen, was ihm Jude heißt“ (Horkheimer und Adorno 1988, 193). Man denkt hier auch an die Bestimmung von (Sartre 1954, 40): „Une même action faite par un Juif et par un chrétien n’a pas le même sens [...]“.

Ich folge zwar dem gennaten scharfsinnigen Philosophen [Kant]; aber [...] ich schreibe ihn nicht ab; ich suche ihn, so viel in meinem Vermögen ist, zu erläutern, zuweilen mache ich aber auch Anmerkungen über denselben⁷.

Ohne diesen Hintergrund lässt sich Maimons *Philosophie* nicht völlig begreifen⁸. Ein Mangel an Kenntnis und Sensibilität diesbezüglich führte also Kant zu einer irrtümlichen Auffassung des Wesens des philosophischen Projekts Maimons.

Was Hegel betrifft: Hegels Bericht über das Judentum ist ausführlich, und beinhaltet viele Aspekte, die ich hier nicht aufgreifen kann. Ich wende mich hier nun nur einem zentralen Aspekt zu.

Judentum ist bei Hegel, Religion der Erhabenheit⁹; er betont, dass im Moment der Erhabenheit, welches das Judentum kennzeichnet, Gott zum ersten Male *als Gott* auftaucht, und eben deshalb als *absolute Macht*. Das Wesen dieses Moments der Erhabenheit lässt sich mittels des Begriffs ‚Furcht‘ veranschaulichen. Denn diese erste Erscheinung Gottes *als Gott*, welche zunächst als absolute Negation des Natürlichen erscheint, erregt laut Hegel aus selbstverständlichen Gründen Furcht, weil sie das Subjekt von seiner unmittelbaren natürlichen Welt und von seinen zufälligen, sinnlichen Zwecken wegrißt und deshalb seine sinnliche Existenz – mit der es sich natürlicherweise identifiziert – zu vernichten droht. Aber gleichzeitig (im typischen dialektischen Geist) ist dieses Losreißen von dem Natürlichen auch der Anfang der *Befreiung* des Subjekts von dem Natürlichen, weshalb „Furcht“ im gleichem Atemzug auch als ‚Anfang der Weisheit‘ zu bezeichnen ist:

Aber die Furcht ist hier nicht Furcht vor Endlichem und vor endlicher Gewalt (das Endliche ist zufällige Macht, die auch *ohne Furcht* an mich kommen und verletzen kann), sondern die Furcht ist hier *Furcht des Unsichtbaren*, Absoluten, das *Gegenteil des Bewußtseins meiner*, das Bewußtsein des gegen mich, als Endlichen, unendlichen Selbstes. Durch das Bewußtsein dieses Absoluten als der einzigen, der schlechthin negativen Macht verschwindet jede eigene Kraft; alles, was zur irdischen Natur gehört, geht schlechthin zugrunde. [...] Und diese Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang, welcher darin besteht, das Besondere, Endliche für sich nicht als ein Selbständiges gelten zu lassen. [...] Diese weise Furcht ist das wesentliche eine Moment der Freiheit und besteht in der Befreiung von allem Besonderen, in dem Losreißen von allem zufälligen Interesse, überhaupt darin, daß der Mensch die Negativität von allem Besonderen fühlt⁹.

„Furcht“ ist also zum einen Ausdruck des Verschwindens des Seins des endlichen Subjekts gegenüber der Erscheinung dessen, was als absolute göttliche

⁷ Maimon 2004, 11.

⁸ Darüber siehe zum Beispiel Schulte 2002, 99-104; Freundenthal 2010: 529-544; Klicher und Weissberg 2018.

⁹ Hegel 1986, 81.

Macht verstanden wurde, zum anderen aber ist sie eben das, was die „Weisheit“ ermöglicht (also „weise Furcht“). Aber Hegel identifiziert das Judentum überwiegend mit der absoluten Furcht von Gott (also mit absoluter Knechtschaft), und nicht mit der sich daraus entwickelnden Weisheit.

Laut Hegel wird im Judentum Gott als absolute Macht aufgefasst und das endliche Subjekt erscheint daraufhin wie vernichtet; demnach kann das Subjekt im Judentum noch keine Klage gegen Gott äußern, denn für eine „Klage“ bedarf es eines eigenständigen Subjekts, welches *gegen* Gott steht. Das Buch Hiob, in dem keine blinde Zuversicht gegenüber Gott zu finden ist, ist deshalb dem wesentlichen Geist des Judentums, wie es von Hegel begrifflich geprägt wird, fremd. Mit Hegel gesprochen:

Dieser Gang ist es auch, der im Hiob dargestellt ist, das einzige Buch, von dem man den Zusammenhang mit dem Boden des jüdischen Volks nicht genau kennt¹⁰.

Nun: jedem, der selbst über nur geringe Vertrautheit mit den jüdischen Quellen verfügt, ist ziemlich klar, dass Hegel in Sachen „Judentum“ tatsächlich nicht viel wusste; Hegel behauptet wie gesagt, dass der jüdische Gott *erhaben* ist, das heißt, durch *absolute „Macht“* gekennzeichnet ist – Macht, die auf Kosten des Seins der Individualität endlicher Wesen kommen muss. Sprich, absolute Macht lässt keinen Raum für freie Wesen *neben* Gott laut Hegel. In der jüdischen Tradition hingegen wird diese Eigenschaft Gottes ganz anders – umgekehrt, in der Tat – gedeutet. Die göttliche Macht, wie sie zum Beispiel im Psalm 24, Vers 4 („Die Stimme des Herrn ertönt mit Macht“, קוֹל יְהוָה בְּכֹחַ, beschrieben wird, wird in den jüdischen Quellen (שמות רבה ה ט) typischerweise so interpretiert, dass „Macht“ „gemäß dem Vermögen jedes Einzelnen“ zu verstehen ist (auf Hebräisch: לְפִי כוֹחוֹ). Nach dieser jüdischen Sicht führt Gottes Macht das menschliche (endliche) Individuum zu sich selbst als *eigenständigem Wesen*, anstatt es zu annullieren. Dies entspricht übrigens der grundlegenden Tendenz des jüdischen Denkens, Stellen in der Bibel, die zunächst erhaben oder dramatisch erscheinen, sozusagen zu entdramatisieren¹¹ – eine Tendenz, die Hegel gar nicht kannte, denn bei ihm (und nicht

¹⁰ Hegel 1986, 69.

¹¹ Im Buch Hiob, 38,1 erscheint Gott Hiob „aus dem Wettersturm“, also im Sinne einer erhabenen Macht. Nach dem babylonischen Talmud (בבא בתרא טז ע"א) hat diese Erscheinung allerdings eine ganz andere Bedeutung: Um sein Schicksal zu erklären, wirft dort Hiob die Vermutung auf, dass Gott die Buchstaben seines Namens durcheinandergebracht habe, so dass Gott „Hiob“ als „Feind“ verstand (auf Hebräisch bestehen „Hiob“ und „Feind“ aus identischen Buchstaben: אֵיִיב, אֹיִיב). Bezogen auf Hiob, 9,17, in dem das Wort „Haare“ (Seara, שְׁעָרָה) auftaucht, welches auf Hebräisch genauso wie das Wort „Sturm“ (Seara, סְעָרָה) ausgedrückt wird, kommt Gottes Erscheinung „aus dem Wettersturm“ eine andere Bedeutung zu: Um Hiob zu zeigen, dass er (Gott) ihn (Hiob) nicht mit „Feind“ verwechseln konnte, weil Gott die kleinsten Details seiner Schöpfung kennt und vor-

nur bei ihm) handelt es sich fast nie um das reale „Judentum“, wie es in unterschiedlichen Weisen von Juden *tatsächlich* gelebt, verstanden, verdeutlicht und geändert wurde.

4. Beispiele jüdischer philosophischer Reaktionen: Moses Mendelssohn und Hermann Cohen

Der jüdischen Beitrag in der Philosophie der Neuzeit beinhaltet mindestens zwei Schichten: Zum einen handelt es sich um eine übliche philosophische Tätigkeit (Beispielsweise Salomon Maimons Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Philosophie, Franz Rosenzweigs Kritik an Hegels Denken des Ganzen, die stark von dem späten Schelling beeinflusst war, Emmanuel Levinas' Alternative zu Heideggers These, dass der Ontologie Vorrang gegenüber Ethik zukomme, Jean Améry's Umkehrung von Nietzsches Auffassung von „Ressentiment“ und so weiter, das sind alles Positionen, die eigenständiges philosophisches Interesse erregen). Zum anderen aber lässt sich der spezifische jüdische Hintergrund von der jeweiligen allgemeinen philosophischen Argumentation nicht gänzlich abtrennen. Jüdische Denkerinnen und Denker waren gewissermaßen gezwungen, grundlegende philosophische Angelegenheiten aufs Neue zu denken, *auch* um das „Judentum“ und ihre persönliche existenzielle Lage innerhalb der philosophischen, „allgemeinen“ Welt zu legitimieren; „Vernunft“, „Universalismus“, „Religion“, „Ethik“, „Offenbarung“, „Kommentar“, „System“, „das Politische“ und andere Angelegenheiten – die philosophisch oft so gedeutet wurden, dass sie mit der Verneinung des begrifflichen Konstrukts „das Judentum“ einhergingen – wurden von jüdischen Denkerinnen und Denkern auch deshalb philosophisch neu ausgelegt. Dies hatte aber gleichzeitig zur Folge, dass auch das „Judentum“ selbst neu interpretiert wurde. „Philosophie“ und „Judentum“ befruchteten sich also gegenseitig.

Ich begnüge mich hier mit zwei typischen zentralen Beispielen hierzu: Moses Mendelssohns politischer Philosophie und Hermann Cohens Religionsphilosophie.

Mendelssohns einflussreichste Schrift *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, in der er das Verhältniss von „Staat“ und „Religion“ analysiert, lässt sich ohne den jüdischen Hintergrund nicht verstehen. Warum?

Die faktische Pluralität an jüdischen Sichtweisen auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Religion heißt nicht zwangsläufig, dass sich des-

herrsieht, erscheint Gott Hiob „aus dem Haare“ – Gott hat sich also durch das kleinste Detail geöffnet. Dies ist wie gesagt noch ein Beispiel für die typische jüdische Tendenz, etwas Erhabenes („Wettersturm“) sozusagen zu verkleinern („Haare“).

halb nicht von einem typischen jüdischen Hintergrund diesbezüglich reden lässt – existenziell wie ideal. Ein solcher mutmaßlicher Hintergrund ist zwar vage, und lässt sich freilich auf unterschiedliche Arten beschreiben; manche grundlegenden Komponenten tauchen allerdings beinahe in jedem ernsthaften Versuch auf, ihn (den Hintergrund) zu erhellen. Jüdische Denkerinnen und Denker deuten das Verhältnis zwischen Staat und Religion angesichts der jüdischen Bibel¹², und genauer gesagt: hinsichtlich der dort formulierten *Definition* des jüdischen Daseins. Ich kann hier auf viele aufschlussreiche Feinheiten nicht eingehen, sondern begnüge mich damit, zu betonen, dass Gott Abraham in Genesis 12, 2 das Folgende verspricht: „Ich werde dich zu einem großen Volk machen“ (וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל). Dieser Punkt ist von großer Wichtigkeit, denn es steht dort nicht (und nirgendwo in der jüdischen Bibel), dass Abraham zu einer großen (allgemeinen) *Religion* gemacht wird, sondern zu einem (partikulären) *Volk*. Dies wird noch klarer, wenn in Betracht gezogen wird, dass der Bund zwischen Gott und Abraham sich explizit auf die ganz *partikuläre politische Souveränität in einem bestimmten Land* bezieht, nicht auf eine allgemeine Erlösung der Seele des Einzelnen (in Genesis 15, 7, wo Gott den Bund ankündigt, sagt Gott zu Abraham, „Ich bin Jehowah, der Dich aus Ur in Chaldäa herausgeführt hat, um Dir dieses Land zu Eigen zu gebenn“; לְרִשְׁתָּהּ (וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאוּר כַּשְׂדִּים לָתֵת לְךָ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת). Das Versprechen Gottes ist demnach nicht „religiös“ in dem Sinne, wie heute dieser Begriff aufgefasst wird, sondern eindeutig „politisch“: Besetzung eines spezifischen Landes (das Land Israel) für ein spezifisches Volk um einen Staat zu errichten, in dem bestimmte Gesetzen herrschen sollen, machen also das Herzstück des Bundes zwischen Gott und den Juden aus.

Innerhalb des Judentums ist also von Anfang an die Trennung zwischen Religion und Staat unmöglich, denn es handelt sich nicht um ein Volk, welches in einem gewissen historischen Zeitpunkt eine bestimmte Religion angenommen hat. Im Falle des Judentums – ich beziehe mich, wie schon angeführt wurde, einzig auf die *innere* Perspektive der Juden – macht es deshalb keinen Sinn, das Volk *vor* der Religion zu suchen, denn das Volk wird als solches erst mittels eines Bundes mit Gott bezüglich einer Errichtung eines Staates sozusagen erzeugt – „Nation“, „Staat“ und „Religion“ entstanden in ein- und demselben Moment. Die Trennung zwischen „Nation“, „Staat“ und „Religion“ erweist sich also innerhalb des jüdischen Denkens als Unding.

Hinzu kommt: Für die Juden ist das Land Israel – der Ort ihrer politischen Souveränität – von Haus aus nicht in jeglichem Sinne mit „Heimat“ gleichzusetzen. In Genesis 12,1 steht: „Jehowah sprach zu Abram: Zieh weg aus deinem Land,

¹² Nach diesem Kriterium kommt natürlich der jüdischen Herkunft *an sich* noch keine philosophische Relevanz zu. Hannah Arendt zum Beispiel lässt sich *nicht* als jüdische Philosophin in dem von mir aufgeworfenen Sinne bezeichnen, im klaren Gegensatz zu Moses Mendelssohn.

von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde” (אַרְאֵה לִּי וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל אַבְרָם לֵךְ מֵאֶרֶץ וּמְמֹלֶתְךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאֶרֶץ אֲשֶׁר). *Von außen* in die Heimat und die damit verbundene staatliche Existenz hineinzukommen, und nicht: „*natürlich*“, „*einheimisch*“ zu wachsen, darin liegt gerade der Witz: Eine nicht-staatliche Existenz ist im jüdischen Bewusstsein von Anfang an eine lebendige Alternative – und da das Judentum *auch* als „Nation“ gilt (denn „Nation“ und „Religion“ sind im Judentum ineinander wesentlich verflochten), ist diese Existenzweise *unter anderen Nationen* für die politische Theorie ab ovo herausfordernd.

Nicht von ungefähr wird deshalb der Fall „das Judentum“, so seltsam er auch erscheinen mag, auch im Bereich der „politischen Philosophie“ zu einer Art begrifflichem Lackmustest und oft wird „das Politische“ mittels des Ausklammerns des „Judentums“ definiert. (Diese Position spitzt sich bei Fichte zu, für den das Judentum „einen abgesonderten [...] verketteten Staat“¹³ bildete, was die schwerste Untergrabung und Bedrohung des Politischen verkörpere). *Als jüdischem Denker* hingegen fungiert für Mendelssohn just die Möglichkeit der Einbeziehung des Falls „das Judentum“ als *das vernünftige Kriterium des Politischen überhaupt*. Von daher: Wenn Mendelssohn die These begründet, dass

[w]eder Kirche noch Staat [...] ein Recht die Grundsätze und Gesinnungen der Menschen irgendeinem Zwange zu unterwerfen [haben]¹⁴,

und wenn er infolgedessen bestimmt:

Glaubensvereinigung [Dass alle Bürger im Staat eines Glaubens sind] *ist nicht Toleranz*; ist der wahren Duldung grade entgegen [...]¹⁵,

dann ist die „allgemeine philosophische“ Komponente in die „spezifische jüdische“ Komponente wesentlich verwoben. Mittels seiner Theorie wird das „Judentum“ und dessen Existenzweise stillschweigend legitimiert, und zugleich wird anhand seines „Judentums“ die Theorie formuliert; es handelt sich also um zwei Seiten ein- und derselben begrifflichen Medaille.

Als Folge seiner Theorie muss Mendelssohn, wie erwähnt, zugleich das „Judentum“ selbst neu interpretieren. Mendelssohn schlägt eine radikale neue Deutung des „Judentums“ vor, in der die „nationale“ Komponente des Judentums deutlich abgeschwächt wird, so dass es in der Neuzeit *fast* als „Religion“ aufgefasst werden soll (ich sage „fast“, weil die Verwobenheit dieser zwei Komponenten letztlich wohl als *Tatsache des Judentums* zu verstehen ist). Als „Religion“,

¹³ Fichte 1845, 149.

¹⁴ Mendelssohn 2005, 72.

¹⁵ A.a.O., 141.

wenngleich seltsamer Art, ist es freilich dann begrifflich deutlich einfacher, die jüdische Existenzweise im Exil innerhalb des Politischen zu erdulden. Und das war ja Mendelssohns Anliegen.

Was Cohen betrifft: Wie ich bereits erwähnt habe, legt Kant seine Theorie über das Verhältnis zwischen „Vernunft“ („Moral“) und deren unumgänglicher Verwirklichung durch „Vernunftreligion“ und „Offenbarungslehre“ mit engem Bezug zum „Judentum“ dar: Eine vorhergehende Bewältigung des begrifflichen Konstrukts „das Judentum“ macht für Kant erst den Bereich „Vernunftreligion“ aus („die Euthanasie des Judenthums ist die reine moralische Religion“), weshalb laut ihm das Judentum „eigentlich gar keine Religion“¹⁶ sei oder sein könne. Cohen hingegen will „das Judentum“ aus dem Gebiet der „Vernunft“ nicht ausschließen, wie schon der Titel seiner bekanntesten Schrift – *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* – besagt. Dies bedarf jedoch einer neuen philosophischen Überarbeitung und Änderung des Sinns grundlegender Begriffe wie „Vernunft“ oder „Vernunftreligion“, so dass ein neues Modell der Rationalität entsteht, in dem „Universalismus“ eben im Sinne von *Pluralität von Religionen* gedeutet wird. Mit Cohen gesprochen:

[I]ch behaupte nicht, daß einzig und allein das Judentum die Religion der Vernunft wäre: Ich suche zu begreifen, wie auch andere monotheistische Religionen an der Religion der Vernunft ihren fruchtbaren Anteil haben [...] ¹⁷.

Ebenso wie Kant listet Cohen Züge auf, welche die ‚Religion‘ überhaupt ausmachen; die Liste Cohens beinhaltet zwar andere Momente als die, welche Kant vor Augen führt¹⁸, aber das Prinzip scheint auf den ersten Blick ähnlich zu sein: Jede positive Religion soll darauf geprüft werden, ob sie als die ‚Religion der Vernunft‘ interpretiert werden könnte oder nicht. Aber es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen Kant und Cohen bezüglich der Herangehensweise an positive Religionen: Für Kant kann eine Religion *nur durch absolute Verneinung einer vorigen* das Leitmittel für die Vernunftreligion sein. Das Formelle der Vernunftreligion, welches Kant erarbeitet, ist in dieser Hinsicht der Geschichte unterworfen; die Vernunft kann sich *aus prinzipiellen Gründen* nicht auf Anhieb ohne Verneinung des Vorhergehenden verwirklichen. Hingegen ist Cohen gegenüber der Geschichte frei (oder besser: Er denkt die Verwirklichung der Vernunft nicht unter geschichtlichen Zwängen im Sinne von Kant, für den eine Bewältigung des Judentums als Vorbedingung gilt). Das Einzige, was *ausschließlich* als

¹⁶ Kant RGV, 125.

¹⁷ Cohen 1959, 66.

¹⁸ Einige Beispiele dafür bei Cohen sind: Gott als *Du*, Einzigkeit anstatt der Einheit Gottes, die Schöpfung des Menschen *in der Vernunft*, Messianismus, die Reinheit der Menschenseele (was dazu führt, dass es außerhalb der Vernunft keinen sonstigen *Mittler* zwischen Gott und Mensch gibt), usw.

Kennzeichnen des Judentums fungiert, ist dessen *Ursprünglichkeit*¹⁹; allein dies, an sich, heißt keineswegs, dass das Judentum ‚mehr‘ ‚Religion der Vernunft‘ sei als andere Religionen; prinzipiell lässt sich *aus jeder Religion* die ‚Religion der Vernunft‘ schöpfen; partikuläre Züge, die in jeder Religion obwalten, sollen dafür vernünftig interpretiert werden.

Der „Partikularismus“ jeglicher positiven Religion widerspricht deshalb dem „Universalismus“ der Vernunft nicht. In Bezug auf das Judentum heißt es:

Die Worte „Höre Israel“ und „der Ewige ist Einzig“ ergänzen einander. Der Geist Israels ist bedingt durch den Gedanken des einzigen Gottes²⁰.

Das ‚Universale‘ – hier der Satz „der Ewige ist Einzig“, welcher Cohen als notwendiger Teil der Religion der Vernunft gilt – dieser Glaubenssatz beinhaltet nicht unbedingt die Forderung, dass jegliche partikuläre Züge (hier etwa das „Höre Israel“) abzuschaffen sind und letztendlich in der ‚Religion der Vernunft‘ verschwinden (was ohnehin unmöglich ist), sondern lediglich die Forderung, dass die *schon existierenden partikulären Züge* durch die Vernunft bedingt sind. Auch hier gibt es also kein Erstes und kein Zweites: „Philosophie“ und Rechtfertigung des „Judentums“ machen dasselbe begriffliche Gewebe aus.

Und auch bei Cohen geht der neue philosophische Ansatz mit einer neuen Deutung des „Judentums“ selbst einher; denn seine *Kant revidierende* Herangehensweise, in der „Vernunftreligion“ nicht auf der Erfahrung, sondern auf der reinen a-priori Vernunft gründet²¹, zwingt Cohen sozusagen, das „Judentum“ begrifflich neu zu gestalten. Es ist also kein Wunder, dass die jüdische Mystik („Kabbala“), und zwar im scharfen Gegensatz zu Gerschon Scholem zum Beispiel, in Cohens Verständnis zum „Judentum“ gar nicht gehört und deshalb von ihm kaum behandelt oder erwähnt wird²².

5. Schlussbemerkung

Gerschom Scholem hat bei Gelegenheit vermerkt:

Ich bestreite, dass es ein solches deutsch-jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinne als historisches Phänomen je gegeben hat. Zu einem Gespräch gehören

¹⁹ A.a.O., 55. 66.

²⁰ A.a.O., 55.

²¹ A.a.O., 13: „Der Umfang fällt hier nicht in das Gebiet der Induktion, sondern er gehört durchaus der Grundlegung an, welche für alle Induktion die Voraussetzung ausbildet“.

²² Siehe Hier z.B. Cohens Lob für Maimonides: „*Maimonides ist das Wahrzeichen des Protestantismus im mittelalterlichen Judentum*. Nirgend zwar greif er die *Institute* der Religion an, aber er sucht überall ihre *Gründe* zu erspähen; er hält sie daher als der Begründung bedürftig, und daher wohl auch als nur kraft der Begründung lebensfähig und lebenswert“ (Cohen 2009, 479).

zwei, die aufeinander hören, die bereit sind, den anderen in dem, was er ist und darstellt, wahrzunehmen und ihm zu erwidern. Nichts kann irreführender sein, als solchen Begriff auf die Auseinandersetzungen zwischen Deutschen und Juden in den letzten 200 Jahren anzuwenden. Dieses Gespräch erstarb in seinen ersten Anfängen und ist nie zustande gekommen. [...] Gewiß, die Juden haben ein Gespräch mit den Deutschen versucht [...]]aber] von einem Gespräch vermag ich bei alledem nichts wahrzunehmen. Niemals hat etwas diesen Schrei erwidert [...] ²³.

Das, was von mir oben in aller Kürze entfaltet wurde, reicht m.E., um zu zeigen, inwiefern Scholems Urteil, das an sich nicht in jeder Hinsicht falsch ist, immer noch einer konkreten Ausarbeitung bedarf. Denn es stimmt zwar, dass prominente deutsche Philosophen (wie Kant, Fichte, Hegel oder Schelling – oder viele andere, die ich hier nicht angeführt habe) sich für das „Judentum“ – wie es von Juden *tatsächlich* ausgelebt und erlebt wurde – kaum interessiert haben; in dieser Hinsicht haben sie, mit Scholem gesprochen, auf Juden nicht zugehört. Aber die *spezifische* Art und Weise, wie diese Ignoranz gegenüber dem Judentum sich in dem jeweiligen philosophischen Zusammenhang abgespielt hat, verlangt eine weitere Konkretisierung. Denn sowohl die vielfältigen Weisen, in denen deutsche Philosophen ohne Ausnahme das „Judentum“ karikaturistisch gedeutet und abgelehnt haben (beispielsweise: Hegel über das Judentum), wie auch ihre Tendenz, das komplizierte Verhältnis jüdischer Philosophen zu ihren eigenen Philosophen zu versäumen (beispielsweise: Kant über Salomon Maimon) sind Angelegenheiten, die sorgfältiger Behandlung bedürfen. Und im ähnlichen Geist: Auch die verschiedenen jüdischen Reaktionen auf prominente deutsche Philosophen sind viel dialektischer, als manchmal gedacht wird; die (oft leidenschaftliche) Berufung jüdischer Denker auf zentralen Figuren wie Kant oder Hegel war in keinsten Weise passiv, als ob der jüdische Denker in diesem Zusammenhang bloß als eine Art Empfänger zu verstehen ist; vielmehr handelte es sich hier um eine subversive Lesart, die sowohl scharfsinnig genug war, blinder Flecke in den jeweiligen „allgemeinen“ philosophischen System sozusagen freizulegen, wie auch offen dafür war, selbst das „Judentum“ einer Überarbeitung und sogar radikaler Revision zu unterwerfen (beispielsweise: Mendelssohn oder Hermann Cohen).

Zwei methodische Schwierigkeiten aber, die ich hier zum Schluss nur kurz und bündig erwähnen kann, scheinen über die ganze von mir dargelegte Diskussion zu schweben. Erstens: Heißt all dies, dass jüdische Denkerinnen und Denker, ungeachtet aller Unterschiede, eine Art „philosophische Gruppe“ ausmachen, eine nämlich, die immer wieder auf ähnliche Weise auf Herausforderung der sogenannten „allgemeinen“ Philosophie reagiert? Und falls ja: Tappen wir hier nicht in die Falle eines Essentialismus? Zweitens: Anhand welches Modells – gegeben,

²³ Scholem 1987, 7.

dass das Verhältnis zwischen Ideen *nicht* kausaler Art ist – kann das Beharren der Verneinung des begrifflichen Konstrukts „das Judentum“, auch innerhalb der Philosophie des deutschen Idealismus, wie auch ihr Bezug zu späteren antisemitischen Entwicklungen, verstanden werden?

Diese Fragen und viele andere, auf die ich hier nicht eingegangen bin, bedürfen freilich einer weiteren Diskussion.

BIBLIOGRAPHIE

- Cohen, Hermann. 1959. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Köln: Joseph Melzer Verlag.
- Cohen, Hermann. 1997. „Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus“. In: *Werke*, 16: 465-560. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag.
- Eriksen, Trond Berg. 2019. *Judenhass: Die Geschichte des Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1845. „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publicums über die französische Revolution“. In: *Sämtliche Werke*, 6: 39-288. Berlin: Veit und Comp.
- Franks, Paul. 2007. „Jewish Philosophy after Kant: The Legacy of Salomon Maimon“. In: *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, hrsg. von Michael L. Morgan und Peter Eli Gordon, 53-80. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freudenthal, Gideon. 2010. „Interkultureller Kommentar als Methode systematischen Philosophierens bei Salomon Maimon“, *Aschkenas*, 18: 529-544.
- Hegel, Wilhelm Friedrich. 1986. „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“. In *Werke in 20 Bänden*, vol. XVII. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno. 1988. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Klicher Andreas B. und Liliane Weissberg (Hrsg.). 2018. *Nachträglich, grundlegend. Der Kommentar als Denkform der jüdischen Moderne von Hermann Cohen bis Jacques Derrida*. Göttingen: Wallstein.
- Maimon, Salomon. 2004. *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Hamburg: Meiner.
- Mendelssohn, Moses. 2005. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Hamburg: Meiner.
- Sartre, Jean-Paul. 1954. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard.
- Schäfer, Peter. 2002. *Kurze Geschichte des Antisemitismus*. München: Piper.
- Scholem, Gershom, 1987. *Judaica 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schulte, Christoph. 2002. *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*. München: Beck.

Kants Schriften werden gemäß der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen *Akademie-Ausgabe* [AA], Berlin 1900ff zitiert:

Anthropologie = *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII.

BW = *Briefwechsel*, AA XI.

RGV = *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI.

ST = *Der Streit der Fakultäten*, AA VII.

AMIT KRAVITZ (LMU München) hat Philosophie und Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem studiert, wo er auch im Fach Philosophie über Kant und Schelling promoviert wurde. Er verbrachte Forschungsaufenthalte an den Universitäten Freiburg und Heidelberg. Zur Zeit forscht und lehrt er an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der klassischen deutschen und jüdischen Philosophie. Er hat u.a. Schellings „Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“ ins Hebräische übersetzt.

David Caro: Jewish, German, Polish

David Caro: Żyd, Niemiec, Polak

GEORGE R. WILKES

Kings College London, England

george.wilkes@kcl.ac.uk

ORCID ID 0009-0002-5186-0943

Abstract: David Caro was an advocate of the Jewish Enlightenment (Haskalah) who lived most of his life in Poznań. This article examines the role of Idealism in his published works, his aspirations for cultural and political development, his much-noted programme for rabbinic reform, and his campaign for modern schooling for Jews. Previous studies have characterised Caro's work as either radical or as moderate in respect to his aspirations for religious reform. The present article seeks to reframe the study of Caro's thought with attention to his context – Jewish, German and Polish – and through closer examination of his absorption of Idealist cultural, educational and political thought.

Keywords: David Caro (c. 1782-1839); Enlightenment; Haskalah; Germany; Jews in Poznań/Posen; German and Jewish cultural nationalism; Idealism and school reform; modern rabbinic Judaism

Abstrakt: David Caro był orędownikiem żydowskiego oświecenia (haskali). Większość życia spędził w Poznaniu. Niniejszy artykuł analizuje rolę idealizmu w opublikowanych pracach Caro, jego pragnienie rozwoju kulturalnego i politycznego Żydów, a także jego głośny program reformy rabinicznej oraz kampanię na rzecz nowoczesnego szkolnictwa dla Żydów. Wcześniejsze badania charakteryzowały twórczość Caro jako radykalną lub umiarkowaną w odniesieniu do uznawania potrzeby żydowskiej reformy religijnej. Przedstawiony tekst ma na celu przeformułowanie badań nad myślą Caro, poprzez mocniejsze uwzględnienie kontekstu żydowskiego, niemieckiego i polskiego oraz dokładniejsze zbadanie jego recepcji idei idealistycznych w perspektywie kultury, edukacji i polityki.

Słowa kluczowe: David Caro (ok. 1782-1839); oświecenie; haskala; Niemcy; Żydzi w Poznaniu; niemiecki i żydowski nacjonalizm kulturowy; idealizm i reforma szkolnictwa; współczesny judaizm rabiniczny

Introduction

The most noted Jewish advocate of the Enlightenment in early nineteenth century Poznań, David Caro (c. 1782-1839), developed a combination of literary, educational, and broader cultural and political programmes which reflected the distinctive experience of the Jewish community in the Poznań/Posen region. Under the Prussians, the city and the surrounding province, both known to German speakers as Posen, were governed under a discrete system with separate regulations for the Jewish population (on this, see, e.g., Kemlein 2001; Sarel 2013). The use of Posen in this article reflects this historic situation.

Caro's first widely-noted essay – on modern principles of education, 'Gid-dul Banim' ('The Education of Youth') – was serialised in the Hebrew journal *Me'assef* in 1810-1811. He then launched a career-long struggle for Jewish schooling in Posen, integrating German, Hebrew and Polish elements and preparing Jewish students for integrated studies at Gymnasium and university. In 1820, he published *Brit Emet* (True Covenant), a broadside against the reaction of more conservative rabbis to the reforms introduced in the Hamburg synagogue, which cast a range of widely accepted beliefs and customs as irrational and urged (in a second part, *Tekhnat Ha-Rabbanim*, 'Characteristics of the Rabbis') a reform to the formation of the rabbinate oriented towards ethical conduct and wider community welfare.¹ Much of his output was poetic, dealt with the history of Judaism,² or focused on the learning of languages – Hebrew, German and Polish.³ One further intervention to which we will return was an article published in 1837 written in response to an essay by Jewish reformer Abraham Geiger on the education of women. Though the subject might have been dealt with through a straightforward focus on issues arising for women in Judaism, Caro connected these to wider political and cultural

¹ The historian of modern Judaism Michael Meyer has noted (Meyer 1995, 101) that *Tekhnat Ha-Rabbanim* was the first such manifesto for rabbinic Reform. The work was the subject of an essay by Robert Katz (Katz 1966), and an interesting dissertation by a rabbinic student of Meyer (Lapidus 2013).

² On the book's publication, Caro translated *Die gottesdienstlichen Vortraege der Juden* [Sermons in Jewish Worship] by Leopold Zunz into Hebrew. He also wrote a few short descriptive essays on rabbis flourishing during the elaboration of the Mishnah and Talmud. See further discussion in Lippmann 1840.

³ Details of Caro's published and unpublished works will be found in Lippmann 1840, Bloch 1887, and Lapidus 2013.

developments and the article indicates well how Caro saw the breadth of his interests were connected in addressing cultural change and the political priorities of the times.

There has yet to be a satisfying work on the inspiration Caro drew from a range of thinkers – reformists of different generations and with different attitudes to the role of reason and character in human development. There is equally great scope for further scholarship focusing on his response to changing environmental influences during his life, particularly those reflecting conditions in Posen. In this article, I will signal the relevance of key developments in his life and career, before reviewing key elements of the worldview which emerges from his publications.

Much of what is known of Caro's life is contained in the biography written shortly after his death by Nathan Lippmann (Lippmann 1840), a relative by marriage, and in his dissertation on Caro Micah Lapidus (2008) makes us sensible to the limitations that this account has. The tenor of Lippmann's account is reflected in much subsequent commentary according to which Caro may be judged a radical or a moderate reformer according to his attitude to the power of the rabbinate, which was a brake on the cultural transformation which he sought to effect through modern schooling. In what follows, the richness of Caro's humanistic commitment and the challenges he took on in effecting practical change within the Jewish community in Posen, will make the dualistic framing of Caro as either radical or moderate appear less compelling. The model for change which he saw to be necessary did not start with a robust or an accommodating approach to political or institutional power, but with a faith in the development of individuals and of civil society, requiring bold but also careful harnessing of the power of culture. What interested him most were markers of his Idealist thought and reading.

1. David Caro and the Jewish community in Poznan/Posen

Caro's reported involvement in a communal conflict over the appointment of Rabbi Akiva Eiger as Chief Rabbi of Posen meant that by 1815, Caro had a reputation in the Posen Jewish community as a leading opponent of the control exercised over community decision making by the traditionalist rabbinic elite. The publication of *Tekhumat Ha-Rabbanim* in 1820 underscored this reputation, and among its targets was Chief Rabbi Eiger. On the basis of these factors in particular, later observers have cast Caro as a radical *maskil*, committed to the overturning of rabbinic norms and communal control (see, e.g., Bloch 1887; Neuschloss 1956, 65, 79-82; Bleich 1985, esp. 4-5; and see further literature noted in Lapidus 2008, 13 n. 14).

Tekhnat Ha-Rabbanim is also the product of a considerable rabbinic education, during most of which Caro was fully integrated into the traditionalist institutions of the Posen Jewish community. The communities of Prussian-controlled Poland were diverse, and in the region of Posen they were barely touched by the struggle between pious spiritualists, Hasidim, and their traditionalist ‘opponents’, Misnagdim. The Jewish communities of Posen and of towns across the region were instead largely traditionalists where the maintenance of custom and communal unity was concerned, and rationalist moderates with respect to the acceptance of philosophical approaches to Judaism, on the model of Moses Maimonides. There was a local pride in the leading place that the Jewish community of Posen had taken within Polish Judaism, both in convening the Council of the Four Lands and through the reputation of its yeshiva. Vis-à-vis the modern reformers of the West, the Posen rabbis positioned themselves as defenders of mainstream religious Judaism (see, e.g., Bleich 1985). Once Prussia took its Polish territories, between 1793 and 1815, Posen was the second largest Jewish community that it ruled. In respect to the size of the Jewish communities in these two locations, Jewish affairs in Posen and Lemberg were more favourable for the maintenance of large traditionalist community institutions than was the case elsewhere in German lands. The Posen rabbis nevertheless conducted the community in ways that were as recognisable to defenders of halakhic orthodoxy in the West as they were to traditionalist rabbis to the east, making concessions that were seen as necessary while defending interests that were seen as essential to the preservation of community values and cohesion (Bleich 1985; Ferziger 2005, 77-83).

The biography by Lippmann gives particular attention to key developments in Caro’s childhood which could give the impression that Caro was a parvenu in this religiously restrictive environment, and little attention to his continuing communal ties. Caro was born in Fordon, a town then in Posen which is now part of Bydgoszcz, the son of a local rabbi. Caro’s mother separated from his father and moved to Posen in 1800.⁴ She married again, to a wealthy community member, and not long after Caro’s bar mitzvah his mother and stepfather found him a bride, with whom he moved to Sierpc, near Plock, taking on the Hasidic Judaism of his wife. Caro’s first marriage did not work, and he returned to Posen, reading his way into Enlightened German thought in the library of his stepfather, and, with a small circle of sympathisers, gradually turning against the superstitions of traditionalist Judaisms, both Hasidic and Misnagdic. His notion of life-affirming culture reflected German and Hebrew

⁴ There is a more complicated background story to this than Lippmann and subsequent scholars have noted. David Caro had a younger brother, Kaskel, born in Posen in 1785. They also had Caro cousins living in the city, with whom they may have lived. Both factors may have made Caro less of a parvenu in the Jewish community of Posen than Lippmann indicates.

literature and thought, though it extended also to the cultures he identified with place, with community and with nationhood, which in Posen meant a multi-lingual formation and public conversation which included Polish and Judeo-German.

Caro was in some respects at the heart of the Jewish religious community in Posen, whose affairs are not clearly enough understood through the impact of a rift between the traditionalist elite and a dissident section of youth, real as this was. Like other members of his philosophical reading circle, which operated quietly in the face of censure from the leaders of the community's respected yeshiva (college), Caro was taught in the college, reportedly by, among others, some of the most senior rabbis, including Eleasar Zilz (Wilke 2004, 926; Zilz is also spelt elsewhere as Suelz). The community's religious institutions were bunched around Judenstrasse, and community members, whether more or less open to modern cultural pursuits, lived in streets nearby together with a range of German and Polish speaking Christians. The Caro family shared experiences with other prominent families within the community: they had moved across what became Prussian Poland, where his forebears and cousins were prominent rabbis and legal authorities. Lippmann made of Caro's early life a narrative of displacement and disruption, physical, intellectual and religious, a background to his break with traditionalism. However, Caro's own construction of the conditions for traditionalist rabbinic institutions to degrade or perform well did not lead him to completely reject them. His focus in *Tek-hunat Ha-Rabbanim* was more on the conditions in which corruption and an excessively inward gaze produced intellectual stasis and ineffective relationships with political and social interlocutors outside the community. In *Tek-hunat Ha-Rabbanim*, Caro also identified elements of religious Jewish traditionalism which were praiseworthy and marked by integrity. In praising the virtue of Isaiah Horowitz, author of the early seventeenth century ethical will *Shnei Luchot HaBrit*, he communicated a faith in a traditionalist whose influence extended across Europe's more pious communities. Whereas he charged rabbinic leaders with an excessive focus on learning and teaching the Talmud, his own prescription for a morally renewed and rational Judaism returned to religious-legal authorities which were fully a part of the traditionalist scholarship promoted in communities in Posen. These were also reflective of his own family's journey to Poland from Germany at the turn of the eighteenth century, and earlier still from the Ottoman Empire and Spain. Caro's text rated medieval and early modern authorities accepted within the community, notably Moses Maimonides and Joseph Caro (David Caro's family were descended from a brother of Joseph). His own sons would have an education both reflecting his modernising agenda, and also covering key features of traditionalist education. This enabled his son Simon to emigrate to Norwich in England,

where he was the minister, shochet (provider of kosher meat), and teacher of the Jewish community's elementary school, teaching Aramaic (a basic requirement for Talmudic studies) and biblical Hebrew.

Through his activities, Caro had in mind that the different parts of the Jewish community needed effective collective representation, in conditions of continuing insecurity. Political changes affected Jewish communities, vulnerable as minorities, objects of elite contempt, managing their affairs as non-citizens, members of community institutions which were not recognised as legal persons, and commonly subject to a communal indebtedness (Kemlein, 2001) indicative of a more basic vulnerability. Jewish commercial enterprises were an established feature of town economies across the region, subject to the support of local communities and to wider sources of economic and political stability. Caro – who tried his hand in trade unsuccessfully (Lippmann 1831) before committing himself to teaching – argued in *Tekhnat Ha-Rabbanim* that Jews should support themselves financially, and not rely on others to support the religious interests of the community. *Tekhnat Ha-Rabbanim* was concerned both with the development of robust individuals of moral character and with the conditions for moral advance at community level.

In his time, the community's representation in discussions with the government came primarily from acculturated German speakers, business owners, modernist *stadtlanim*, and at times they competed fiercely for the ear of the authorities with the rabbinate. This is a context in which Caro's public positions should be understood, and from which his thinking was not isolated. The families of community representatives played a central role in the philosophical reading circle centred around Caro, and in the negotiations within the Posen Jewish community over the conditions in which Akiva Eiger would be accepted as Chief Rabbi in 1814-1815. They were the supporters of the elementary school initiatives which Caro directed, and it was they – not Caro – who managed discussions with Posen government officials about the conditions in which Jewish schooling would be run. We should imagine these families as integrated within the Jewish community, as well as geared towards the betterment of Jewish relations with the city government and civil society. Jews of a liberal, professional or commercial inclination took part in German and to a much lesser extent Polish cultural activities as individuals, but not as a collectivity, particularly insofar as they remained non-citizens.⁵ On some issues, such as imposing obligatory military service on members of the Jewish community, the more conservative rabbis and more liberal lay representatives of the Jewish community diverged – this was an issue which dogged the relation-

⁵ The first regulation in the Prussian province of Posen which provided for wealthier Jews who spoke German to become a citizen appeared in 1833. Caro became a citizen at this time.

ships of the Jewish community with the government and with members of the Posen parliamentary assembly across the 1820s, and which increased pressure for at least some Posen Jews to be granted citizenship (see Laubert 1922). Caro favoured compulsory military service, which would come with citizenship, whereas Chief Rabbi Eiger was concerned that military service would weaken the religious commitments of community members. In spite of a series of attempts on the part of the government to demand changes in Jewish civic engagement and Jewish schooling – separate from but in parallel with reforms demanded of Catholic and Protestant schooling – it was not until the formal recognition of the Jewish community as a corporation in 1834 that the governing authorities took an active part in ensuring Jewish schooling. 1834 also saw the recognition by the Prussian authorities for the first time of a representative assembly within the Jewish community, and the first representatives included both traditionalists and modernisers. A celebration of this event was carefully geared to demonstrate loyalty and patriotism to the Chief President (*Oberpräsident*), Eduard von Flottwell. The Chief Rabbi made a speech with blessings for the government (Neuschloss 1956, 118-121) which was not so different from the speech given by Caro (Caro 1834). In spite of Lippmann's emphasis on Caro's distance from the traditionalist rabbinic leadership in the city, and in spite of the evident antipathy of the Chief Rabbi to Caro and to other lay leaders who he deemed insufficiently learned to be trusted to represent the faith (Bleich 1985), it is also evident that Caro relied upon a network of Caro cousins to support him within the community, and on the families of the leading community representatives, such as Wolf Eichborn and Peter Lippmann. Caro's interest in religious reform at rabbinic and school levels was intended to reflect a reality in which Jewish communities were effectively represented by German speaking laymen who faced an unequal relationship with government figures, and who faced enmity towards Jews as a cultural and as a religious group, of which Caro was consistently conscious across his career. This would remain a ground for seeming moderation across his career, as we shall see below, even while his reputation as a radical in relation to reform of the religious community was also well-deserved.

2. Caro's philosophical interests

Caro and a group of yeshiva students in Posen gathered to read philosophical texts in the privacy of their homes from 1812, when Caro had already published his text on educating young men in *Me'assef*, 'Giddul banim'. Lippmann records the group readings were initiated with Moses Mendelssohn's German translation of the Pentateuch and Psalms, and that these had awakened

a desire for German language learning. Besides the works of Mendelssohn and Lessing, they also studied the writings of other Enlightened rationalists, reading French fragments from Voltaire, Rousseau, and Frederick the Great, as well as German Christian Idealists, notably Christian Garve, Johann Jakob Engel, and Friedrich Schiller, whose interests lay beyond the focus on reason of the earlier generations of rationalists. From Caro's writing, it is evident that his interests in both groups of writers were schematic, and not simply eclectic.

'Giddul banim' is a spirited argument for modern educational methods, which draws on a range of pedagogical texts without naming them. In some respects, the essay reflects the educational interests of generations of modernists, from rationalist advocates of the Enlightenment, notably John Locke and Jean-Jacques Rousseau, to more recent Idealist writers in German lands, among whom scholars have noted the influence on Caro of Joachim Heinrich Campe and Johann Heinrich Pestalozzi. Caro did correspond with Pestalozzi, and with the initiators of other modern schools for Jews (in Westphalia, for instance) and for Jews and Christians (in Dessau, where Campe briefly taught). I have not found such correspondence from the period before the essay was published.⁶ Caro introduced his essay with reference to the general aims of Enlightened education – to build character, happiness, spirit, hope and knowledge through work and exposure to nature, and to avoid ignorance, laziness and dependency. This core set of interests was common to the writing of Locke and Rousseau, and to the Philanthropins of the Dessau school. The Hebrew reader might also read into 'Giddul banim' a recognisable interest in character-building typical of medieval and of early modern mussar literature, which was popular across Polish Jewish communities.⁷ There is also a set of interests which suggest something not shared by the thinkers most focused on rationalism or on universalist framings of humanity, among whom the Philanthropins were notable. Caro related his keen interest in the influence of language on character – both individual character and the collective character of peoples – and that speaks to his interest in the work of Mendelssohn, and even more so in the work of Johann Gottfried Herder. Both Mendelssohn and Herder saw in Biblical Hebrew poetry and language a model for a liberating education that would build an individual's character and culture through close engagement

⁶ A file of Caro's correspondence is held by the Central Archives of the History of the Jewish People, at the National Library of Israel (https://www.nli.org.il/en/archives/NNL_CAHJP004321415/NLI). Comments on his unpublished correspondence will also be found in Lippmann 1840, and Bloch 1887.

⁷ In his later essay, *Tekhnat Ha-Rabbanim* (1820), Caro named Mendelssohn and Campe as advocates of the desired education "of the heart", a phrase reflecting the standard Jewish mussar text by Bahya ibn Paquda, *Duties of the Heart*.

with the natural world,⁸ and Caro follows this. For Herder, cultural progress ought not to erase or depart from the distinctive national cultures which shape a healthy individual's formation. Throughout his writing, Caro appears closer to Herder's model of national education than to the less political advocacy of high culture preferred by the Philanthropins, whose models of an educated man Herder came to describe contemptuously as 'geese' (Andress 1916, 148, 222). Caro situated the test of a modern education for Jews in the context of a vital Hebrew culture, whose sources lie in the embodied philosophical language of ancient Hebrew literature and literature, and whose continuing justification lies in the need of Jews to hold themselves up to conversation with a gentile society which desired peaceful relationships with Jews grounded in wisdom and common interest. Though 'Giddul banim' suggests the source of Jewish educational vitality lay in the language of the Bible, that education should take place in the language shared with non-Jews, and in particular that education should be geared to the present reality that Jews and Christians share a political life. Throughout the essay, Caro underlines that man is a political creature, and that education is preparation for political life, or life in society. A primary challenge that must be addressed in a child's education is the fact that they will in life face evil – in the form of their own passions, and in the form of political evils. Education must prepare a person to face conflict and to overcome fear. At school age, therefore, a child should have such experiences which enable them to know their strengths and limitations, and to know that they can and must overcome their fears. It is not possible, he writes, to reach the heavens without knowing nature, in its deepest and its worst forms (Hades). This is the secret, he adds, which explains why Samuel was angry with the young Israelites who wanted a king, it is a secret of the Talmud, and it is a feature of 'the way of the land' (*derekh eretz*), a term encompassing both interpersonal ethics and wider social and political relationships.

3. Politics as a central concern

Caro made education his primary vehicle of activity from the time of the publication of 'Giddul banim', when he first attempted to set up a Jewish elementary school in Posen. Education was also a focus in subsequent publications, but the connection he drew between educational and political fulfilment is evident throughout.

⁸ There is a considerable literature on the relationship between the work of Mendelssohn and that of Herder. For a recent reprisal of this relationship, see Almog 2024.

In 1820, Caro's second major essay appeared, *Brit Emet* (True Covenant).⁹ The first part was a counterblast to the traditionalist polemics against the practices introduced in the first reformist synagogue, the Hamburg Temple, which extended to a critique of the reliance on German translations and interpretations of Jewish texts by non-traditionalists (see further in Bleich 1985). Caro took the traditionalists to task for the weakness of their objections to moderate reform of the religious services, and then excoriated the traditionalists for not seeing how much greater were the problems associated with novelties which were accepted in traditionalist communities, lengthening prayer services and encouraging superstitions. The second half of the essay, *Tekhnat Ha-Rabbanim*, presented guidelines for the promotion of rabbis of ethical distinction and public value. In the third of a list of obligations that all rabbis should adopt, Caro discussed the value of wide secular learning, focusing on the political implications of the need for secular learning. "Pick from each of your tribes men who are wise (Deut. 1:13) ... for that will be proof of your wisdom and discernment to other peoples ... (Deut. 4:6)".

Proof that this should guide the rabbinate is taken from comments made by Maimonides and Yehuda HaLevi about the qualifications for the members of the Sanhedrin.

And after that: "Consider, too, that this nation is Your people, that is, a people for the government of which I need to perform actions that I must seek to make similar to Thy actions in governing them". He needs to have knowledge of the language of his land if [he is] to articulate his thoughts to his people, in his instructing them in the ways of justice, and if he is to speak before the ministers and leaders of the state of our Diaspora to improve things for us, and if he is to answer the heretics and opponents, for they are many.

Returning to the duty of Jews to provide education that corresponds to the needs and intellectual capacities of children – a classic theme for modernists writing on Enlightened pedagogy – Caro then gives sources to support his view that core features of biblical and rabbinic Judaism are universal love and a patriotic love of the land in which one lives:

It is an obligation of the rabbi to preach love of all mankind which is that every man will love all men, regardless of what nation or what religion he will be...

It is an obligation for the rabbi to preach on love of the land in which his people dwell because man is obligated from the time that he enters into a social contract to help his fellow in any way he can, for through this his welfare is attained, for:

⁹ The translation given here is that of Micah Lapidus, in Lapidus 2008.

it is not good for man to be alone. Therefore every man needs to improve the situation of his fellow man. This is achieved by subjugating his will to the will of the monarchy which concerns itself with everything that is necessary for the general good. When war breaks out and the king calls his people to go out to battle, to risk their lives for their land, to stand united as compatriots...

And if each man turns his back to the command of the king, and does not lend his hand to him but rather sought to protect only himself in times of trouble, then solidarity will dissolve and the whole people will be exiled. Verily we too, the children of Israel, are required to seek the welfare of the land in which we dwell, for we too are a part of the social body, we too eat from the fruit of the land and are satiated from her goodness – upon us too stirs the eye of the monarchy without which we would be plundered, which saves us from all exploitation and violence.

The duties to love all people and to serve and support the wars of the government are so important Caro will return to them again later in the essay, to give more support from classical Jewish sources, and underlining that a failure to serve fully is a cause of anti-Jewish contempt and discrimination.¹⁰

Caro turns next to the duty of rabbis to judge wisely, arguing that the 613 commandments which rabbinic scholars identify with the laws of the Torah are “for all Israel’s observance together, not just one person”. These laws should be adjudicated with an eye to the ability of the people to bear the burden of community rulings, since “The aim of our Sages, whether in a political enactment or its annulment, is to establish political peace and order”. Judgments should be made by legal scholars with as much specialist knowledge as modern gentile lawyers require, and – as noted by an array of impeccably traditionalist scholars – they should be communicated to non-Jews in a shared language, in the fashion that enabled Menasseh ben Israel and Moses Mendelssohn to reverse decrees against the Jewish community. As a source for this view, Caro refers to the leading German rabbi Menachem Mendel Steinhardt, a member of the Napoleonic Sanhedrin widely known amongst Jewish scholars for his acceptance of moderate reforms: “These are the words of ... the brilliant rabbi and scholar, our teacher and sage, Mendel Steinhardt, the author of the work of [legal] responsa, *Divre Menachem*. Would that all the rabbis of Israel were like him, how we would find favor in the eyes of God and man”.

¹⁰ In Prussian Posen, the desirability of having Jews perform obligatory military service was an issue throughout the 1820s and early 1830s, closely tied to the debate about the admissibility of Jews as citizens (Laubert 1922). Writing half a century earlier, by contrast, Moses Mendelssohn was not satisfied that military service was necessarily encompassed in the duty of Jews as citizens, whose divine mission would by other means help to raise society beyond the condition in which wars were waged so readily by European states. For a recent addition to the literature assessing the nuances of Mendelssohn’s attitude to military service, see Weiss 2023, 55-107.

Caro's explanation of the failure (in his eyes) of the European rabbinate to live up to the values of rabbinic Judaism centres on the ignorance and persecution of the Christian Dark Ages (clearly encompassing the whole medieval period). In his description, Caro focuses in particular in the powerful western European states of Germany, England, France and Italy, not mentioning Poland or Russia, for instance. Moral decline within the Jewish community set in as a result of insecurity, dependency and isolation, in support of which Caro cites the analyses of Montesquieu and Maimonides. The path towards the activism of Enlightened German Jews Caro identifies with the scientific and medical knowledge shared by the Jews of Spain, among whom he makes no division between figures of divergent religious and philosophical persuasions. The history of oppression, popular hatred and contempt for Jews has passed now, according to Caro, and now Jews must draw nearer to gentiles "through all forms of attachment so that we may live out the rest of our days peacefully on the land, aware of the goodness of God, and fulfilling His commandments". Jewish communities should reorganise themselves as befits the age in which they can live successfully in a joint society of Jews and Christians, improving their education, the functioning of their charities, and the expectations placed on their rabbis.

If in 1820 Caro still argued so boldly for the case that the old-fashioned hatred of Jews should no longer determine Jewish expectations of social and political relationships, it was not because he believed these had wholly disappeared. German Jews had only recently faced the 'Hep! Hep!' riots. While Caro devoted the next period of his life to the development of a high quality Jewish elementary education that would enable children to enter a secular secondary school in Posen, he retained a caution about how far Jews should be willing to adapt in order to fit the expectations of a still intolerant society. The essay he wrote "Ueber die Würde der Frauen in Israel" ("On the Dignity of Women in Israel") in 1837 casts in clearer light how much Caro saw the reform of religious Judaism as bound up with the reform of European politics and society, still too coloured by anti-Jewish discrimination to justify the more enthusiastic rejection of Jewish communal norms of more radical reformers.

In 1836-37, one such reformer, Abraham Geiger, published an argument for the equal participation of Jewish women in the divine service (Geiger, 1836-37). Caro responded at length with an account of the dignity afforded to women both historically and in contemporary rabbinic Jewish communities, in which he framed Geiger's analysis as an affirmation of the prejudices long held against Jews by European Christians. Women were not discriminated against by Jewish law, but protected by it, and women were not excluded from public worship, but take a part in Sabbath and holiday services without exclusion. Women, he adds, have been willing participants in the exile and

martyrdom to which Jews have been exposed through history, implying that their dignity as Jews was not dependent on forms of worship or on expectations tied to their roles in the domestic sphere. Whereas Geiger charged that women were excluded by prayer books and services written in a language they did not understand, Caro retorted that it was both men and women who were equally disadvantaged – and added that the admittedly outmoded prayer book for women written in Judeo-German *Tz;enah U-Re'enah* “did much good in its time”. The problem of poor Jewish education should not be solved by the “absurd” demand that “all Israelites should learn the language of their country”. Rather than hasten to give up on the forms accepted in Jewish communities in order to appear progressive in the eyes of gentile moralists, Caro argued that reformers should continue their work with a view to the pressure on Jewish communities in the current political environment:

Considering the tremendous activity and pressure of Jewish theologians in Germany toward reform, one must truly be concerned about Judaism in both religious and political terms. It has only been a few decades since one heard in Germany from time to time say: The Jew, too, is a human being! It was not so long ago that the HepHeps endangered the lives of the Jews, and the negotiations in the various estates and chambers of Germany, in which accusations against the Jews were brought forward, are still quite recent, and provide plenty of material for contempt and persecution. Jewish theologians already believe they must sing a Hallelujah! – Now is truly not the time to forcibly dissolve the beautiful old association...

Even in France, Holland, and England, where the Jews are completely emancipated and boast great, learned men, even there the violent desire for reform does not exist among our brothers, out of the conviction that in religion, as in politics, every powerful, rapid innovation causes upheaval and significant disadvantages; why, then, should we Germans be an exception? Therefore, dear brothers, hold on until it pleases the German government to make us completely equal to its inhabitants; until it is permitted to form a higher college composed of pious and learned people, which will be authoritative in religious matters, before which you will present your opinions, insights, and reform plans; until our Christian brothers are truly serious about recognizing us as brothers, and the educated and uneducated non-Jew, like the French, will sincerely say: In Germany one does not say: This is a Jew, but this is a German! Truth and unity!

Conclusions

By foregrounding the influence of Idealism on Caro’s thought, this article has been able to provide context for characterisations of his widely noted work

on religious reform. Caro did seek a radical reform of rabbinic institutions, synagogue services and educational models. He was radical in his critique of more conservative rabbis and of the superstition and corruption he saw was tolerated in the rabbinic establishment. At the same time, he was also party to communal compromises which reflected a respect for the best values of Polish Judaism, as well as a commitment to the collective welfare of the Jewish community. He was extremely aware of the impact of the community's vulnerability on its moral standing, and he saw the roots of this lay in the historic ignorance and discrimination of the dominant political culture. In some respects, the Jewish community of Posen was more insecure than its counterparts in Lemberg, or Berlin, and religious, cultural and educational reform were less well supported because of this. Nevertheless, Caro, persuaded of the value of a cultural regeneration which embraced real communities beyond the most narrow circles engaged in high culture, found strengths in Posen's Jewish community which he missed in the visions of competing intellectual camps in Germany. He found the protagonists and opponents of a reform centred on rabbinic authority at the same time to lack practicality and to lack the ingredients for a fuller cultural vitality, and in expressing this revealed his commitment to the sources of national revitalisation otherwise most naturally identified with Herder's work.

Caro's amalgam of classical Jewish moralistic and modern Enlightened and Idealist agendas merits further attention. As Caro did not found an intellectual movement or a rabbinic institution, he has appeared at the margins of scholarly work on modern Jewish cultural history. As a prolific polemicist and a correspondent who engaged with peers across German-speaking lands, his influence may be seen in the manner in which he mediated the philosophical agendas of Idealist thinkers for different parts of the Jewish community. His writing did inspire other Jewish educationalists elsewhere in Poland and Germany (see, e.g., Sinkoff 2020, esp. 261). Further comparative study may cast light on the development of philosophical interests and methods among thinkers who, like Caro, were more concerned to foster broad cultural change and promote public virtues in practice than to advance a discrete intellectual initiative in competition with contemporaries of opposing persuasions.

BIBLIOGRAPHY

- Almog, Yael. 2024. "The Legacy of Toleration: J. G. Herder and Moses Mendelssohn's Defense of Pluralism." *German Life and Letters*, 78(1): 31-48. <https://doi.org/10.1111/glal.12433>.
- Andress, James. 1916. *Johann Gottfried Herder as an Educator*. New York: G. E. Stechert.
- Bleich, Judith. 1985. "Rabbi Akiva Eger and the Nascent Reform Movement." *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, 9.B3: 1-8.

- Bloch, Philipp. 1887. "Die ersten Culturbestrebungen der jüdischen Gemeinde Posen unter preussischer Herrschaft." In: *Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des Prof. Dr. H. Graetz*. Breslau: S. Schottlaender.
- Caro, David. 1811. *Giddul Banim*. The Hebrew original is accessible online. Accessed: 23.06.2025. <https://www.nli.org.il/en/newspapers/haa/1811/01/15/01/article/6A>. German translation is provided in Lohmann and Lohmann 2005.
- Caro, David. 1820. *Brit Emet*. Dessau: published anonymously.
- Caro, David. 1834. *Rede des David Caro*, gehalten am 14 April 1834. Archiwum Państwowe w Poznaniu, Naczelne Prezydium Prowincji Poznańskiej w Poznaniu [Office of the Chief President of the Province of Posen in Posen], item 9005, 140-153.
- Ferziger, Adam. 2005. *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Geiger, Abraham. 1836-37. "Die Stellung des weiblichen Geschlechtes in dem Judenthume unserer Zeit." *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, 3: 1-14.
- Katz, Robert L. 1966. "David Caro's Analysis of the Rabbi's Role." *CCAR Journal*, 13/5: 41-46.
- Kemlein, Sophia. 2001. "The Jewish Community in the Grand Duchy of Poznań under Prussian Rule, 1815-1848." In: *Polin: Studies in Polish Jewry Volume 14: Focusing on Jews in the Polish Borderlands*, ed. Anthony Polonsky, 49-67. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.3828/liverpool/9781874774693.003.0004>.
- Lapidus, Micah. 2008. *David Caro's 'Techumat harabbanim' (The Character of the Rabbis): Text and Context*. Cincinnati: Hebrew Union College.
- Laubert, Manfred. 1922. "Die jüdische Militärpflicht in der Provinz Posen." *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 66(7/9): 211-230.
- Lippmann, Nathan. 1840. *Leben und Wirken des am 25. December 1839 in Posen verstorbenen jüdischen Literaten David Caro: in besonderer Beziehung auf den Culturzustand der Juden des Grossherzogthums Posen während der letzten 50 Jahre*. Glogau: J. Gottschalk. Accessed: 22.06.2025. <https://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/year/2006/docId/15896>.
- Lohmann, Uta and Ingrid Lohmann (eds.). 2005. "Lerne Vernunft!": *Jüdische Erziehungsprogramme zwischen Tradition und Modernisierung; Quellentexte aus der Zeit der Haskala 1760-1811*. Münster: Waxmann.
- Meyer, Michael. 1995. *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*. Detroit: Wayne State University Press.
- Neuschloss, Andrej Simcha. 1956. *Rabbi Akiba Eger: His Life and Times*. Philadelphia: Dropsie College. Accessed: 22.06.2025. <https://rabbidunner.com/wp-content/uploads/2020/04/Rabbi-Akiba-Eger-His-Life-Times-Neuschloss-Dissertation.pdf>.
- Sariel, Eliezer. 2013. "In the East Lie My Roots; My Branches in the West: The Distinctiveness of the Jews of Posen in the First Half of the Nineteenth Century." *The Leo Baeck Institute Year Book*, 58(1): 175-192. <https://doi.org/10.1093/leobaeck/ybt012>.
- Sinkoff, Nancy. 2020. *Out of the Shtetl: Making Jews Modern in the Polish Borderlands*. Providence, RI: Brown Judaic Studies.
- Weiss, Daniel. 2023. "Who Can Command Violence, and Who Should Obey? Mendelssohn on Divine Sovereignty and the Limits of Modern Jewish Integration." In: Weiss, Daniel. *Modern Jewish Philosophy and the Politics of Divine Violence*, 54-107. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilke, Carsten. 2004. *Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern, 1781-1871*. Munich: Saur.

DR GEORGE R. WILKES is currently a Senior Visiting Research Fellow at Kings College London. His research interests cover a range of aspects of the history of

Jewish religious thought and practice, Jewish-Christian relations, and of the application of ethical and religious approaches to war and to peacebuilding. From 2021 until 2024, he was Chair of the Jewish Law Association. He has lectured at the universities of Cambridge, Edinburgh, Leuven, Glasgow and Birmingham.

Kant, Fichte, and the Jews in Poland: A Case Study of a Cliché

Kant, Fichte i Żydzi w Polsce: studium przypadku banału

JOËL BEN-YEHOSHUA

Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerk (ELES) Research Fellow

Friedrich-Schiller University Jena, Germany

e-mail: joel.ben-yehoshua@uni-jena.de

<https://orcid.org/0009-0000-5735-6719>

Abstract: This paper proposes a new perspective on the entanglement of antisemitism and philosophy by exploring the function and persistence of a cliché in philosophical discourse. It begins with an analysis of Immanuel Kant's remarks on "the Jews in Poland" in a passage often regarded as his most anti-Jewish statement. These remarks are contextualized within the framework of Kant's *Anthropology* and the late 18th-century debates on Jewish emancipation. The paper then turns to contemporary philosophical discussions on Johann Gottlieb Fichte's anti-Jewish polemics in which the trope of "the Jews in Poland" reappears, showing the enduring influence of the cliché.

Keywords: Poland; Judaism; Antisemitism; Anti-Judaism; Kant; Fichte; Philosophy; Haskalah; Stereotypes; Prejudice

Abstrakt: W niniejszym artykule przedstawiono nowe spojrzenie na powiązania między antysemityzmem a filozofią poprzez analizę funkcji i trwałości stereotypu w dyskursie filozoficznym. Rozpoczyna się on od analizy uwag Immanuela Kanta na temat „Żydów w Polsce”, zawartych w fragmencie często uznawanym za jego najbardziej antysemickie stwierdzenie. Uwagi te są umieszczone w kontekście *Antropologii* Kanta i debat z końca XVIII wieku na temat emancypacji Żydów. Następnie autor przechodzi do współczesnych dyskusji filozoficznych na temat antysemickiej polemiki Johanna Gottlieba Fichtego, w której ponownie pojawia się trop „Żydów w Polsce”, pokazując trwały wpływ tego stereotypu.

Słowa kluczowe: Polska; judaizm; antysemityzm; antyjudaizm; Kant; Fichte; filozofia; haskala; stereotypy; uprzedzenia

Introduction

Philosophical discussions on the anti-Jewish legacy in canonical works often revolve around personal attribution and questions such as: “Was Kant an antisemite?”¹ Such questions risk reducing complex discursive and historical contexts to individual character judgments. They also rely on contested definitions of terms like “antisemite”, “antisemitism” or “anti-Judaism”, and tend to obscure the broader philosophical and political frameworks from which certain statements emerged. However, it is imperative to recognize that the pervasiveness of anti-Jewish tropes and stereotypes is not merely a product of a bygone era; these tropes and stereotypes persist in the present and have the potential to influence our interpretation of historical texts. Therefore, reducing the issue to the personal attitudes of individual thinkers and rendering conclusive judgments on historical figures offers limited insights. It does not suffice for a self-critical engagement with the anti-Jewish dimensions embedded in philosophical traditions and their ongoing relevance in the present.

This paper proposes a shift in perspective: Rather than focusing on Kant’s personal views, I analyze how a specific cliché – namely, “the Jews in Poland” – appears in his work and has been perpetuated through canonization up to present discourse. I distinguish between stereotypes as explicit, concrete attributions (e.g. “Jews are dishonest”) and clichés as specific, template-like conceptualizations of people, things, or facts that implicitly convey stereotypical attributions (e.g. “to trade like a Jew”). Clichés are shaped by cultural experiences and rely on a shared background knowledge within a community. They are not expressions of individual beliefs or attitudes but are supra-individual and maintain part of a society’s collective knowledge (Schwarz-Friesel and Reinharz 2012, v.7: 109). As such, clichés are dynamic components of cultural expression and appear in domains such as literature, theater, and philosophy.

The cliché of “the Jews in Poland” serves as the focus of this two-part investigation: In the first section, I analyze how and why Immanuel Kant (1724–1804) refers to “the Jews in Poland” in an ostensibly marginal way. I begin by briefly outlining the historical context in which the opposing clichés of “the noble Jew” and “the Polish Jew” emerged (1.1). Then I examine the role “the Jews” play within a philosophical argument Kant develops (1.2), and why he specifies “the Jews in Poland” in parenthesis – even though his claim contradicts the views of several influential contemporaries (1.3). The second part turns to contemporary philosophical discourse on Johann Gottlieb Fichte’s (1762–1814) relationship to Judaism to explore how the cliché “the Jews in

¹ The same applies to debates on racism and sexism in philosophy. For analogous thoughts on debates about racism, see Esser 2023.

Poland” is mobilized in modern interpretations. I argue that this reference aims at rationalizing Fichte’s anti-Jewish polemics (2.1), even though his own writings provide no evidence to support this claim (2.2). In a brief conclusion, I reflect on the value of analyzing clichés rather than focusing on the personal convictions of individual thinkers.

1. Kant and “the Jews in Poland” as an illustrative example

1.1. Historical context: The “Noble Jew” and the “Polish Jew” as clichés in the later 18th century

When the play *The Jews* by Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) premiered in 1766, it ignited a controversial debate: Could a Jew truly embody the moral integrity attributed to Lessing’s protagonist?² Around the same time, the Jewish philosopher Moses Mendelssohn (1729-1786) was gaining renown as “Jewish Socrates”. Discussions about Jewish emancipation were deeply intertwined with broader Enlightenment concerns about whether non-Christians could be virtuous and under what conditions they might be granted civil rights. Mendelssohn, who inspired the character of Nathan in *Nathan the Wise* (1783), became the prototype of the “noble Jew”—a Jew capable of enlightened thinking and universal love for humanity. This idealized image stood in contrast to lingering caveats and doubts about the moral and civic capacities of Jews among Christian intellectuals.

In a conversation about a performance of William Shakespeare’s (1564-1616) *The Merchant of Venice* in 1813, the cliché of the “noble Jew” is juxtaposed with that of the “Polish Jew”. In a letter to Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), Carl Friedrich Zelter (1758-1832) expressed his frustration at a theatrical portrayal of the Jewish merchant Shylock that departed from his own idealized conception:

I have always imagined this Jew as a true merchant who is perfectly right and seeks nothing but his right [...]! That is the point of the play’s moral! [...] To see this Venetian Jew now degraded to a knotty, lousy water Polack [Wasserpollakke] without any merit in him [...] – that can provoke me to anger, indeed I can hardly be satisfied with it (Wilson 2024, 239).³

The figure of Shylock remains deeply controversial, often interpreted either as a caricature of Jewish greed or as a humanizing portrayal of Jewish

² For this debate, see Hiscott 2017, 448–51.

³ Unless otherwise indicated, all translations are my own.

dignity (e.g. Horn 2022, 193-208). Zelter's letter demonstrates the simultaneous presence of the clichés of the "noble Jew" and the "Polish Jew". Whereas the "noble Jew" is imagined as a Jew who is "perfectly right and seeks nothing but his right", the "Polish Jew" is "knotty and lousy" and has no merit in him.

As I will show in the following paragraph, "the Jews in Poland" was a controversial subject in philosophical and political debates in the late eighteenth century. The notion of an independent Eastern European type of Jews emerged as a byproduct of the modernization processes affecting Jews in Central and Western Europe (Hödl 2008, 260). This notion gradually solidified during the first half of the nineteenth century, although the term "Ostjude" only became widespread in the early twentieth century (Aschheim 1982, 3).

1.2. Argumentative Context: For what sake does Kant talk about "the Jews" in the *Anthropology*?

Kant explicitly refers to "the Jews in Poland" only once, in a footnote in his later work *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (published 1798). Even though Kant's *Anthropology* was for a long time not considered an integral part of his philosophy (Brandt 1999, 7), this passage has since drawn significant attention as a *locus classicus* in the history of antisemitism and is frequently debated in this context (e.g. Poliakov 1983, 203; Rose 1990, 94).

To understand the context of Kant's reference to "the Jews in Poland", I will cite a larger part of the footnote:

The Palestinians living among us since their exile, or at least the great majority of them, have earned the not unfounded reputation of being cheaters, on account of the spirit of usury [Wuchergeist]. Admittedly it seems strange to think of a nation of cheaters; but it is just as strange to think of a nation of nothing but merchants, the far greater majority of whom are bound by an ancient superstition recognized by the state they live in, seek no civil honor, but rather wish to make up for their loss through the advantage of outwitting the people under whom they find protection, and even one another. It cannot be otherwise with an entire nation of nothing but merchants, as non-productive members of society (for example, **the Jews in Poland**). So their constitution, which is sanctioned by ancient statutes and even by us under whom they live (who have certain holy books in common with them), cannot be repealed without inconsistency, even though they have made the saying "Buyer beware" into the highest principle of their morality in dealing with us (AA 07, 205-206).⁴

⁴ Author's emphasis, all quotes from Kant's *Anthropology* translated by Robert B. Louden, see Kant 2006. References to the works of Kant and Fichte follow standard citation conventions.

This passage provokes various interpretative questions, which cannot all be addressed here. To comprehend the insertion in parenthesis, “for example, the Jews in Poland”, it is necessary to consider the context of the footnote within Kant’s book.

Kant’s *Anthropology from a Pragmatic Point of View* is a compilation of various lectures on anthropology that Kant delivered annually from 1772 to 1792 at the Albertus University of Königsberg. These lectures are not part of proper transcendental philosophy. Kant characterizes his *Anthropology* as a “systematically designed and yet popular (through reference to examples which can be found by every reader)” (AA 07, 121). The intention behind this composition was to create a work for a broader audience that “could be read by anyone, even by ladies at their toilette” (AA 25, 857). The subject of religion is not dealt with in detail in the *Anthropology*. The second part of the *Anthropology* contains a section titled “B. The Character of the People”, in which Kant described a variety of groups, but neither “Jews” nor “Palestinians”.

The quoted passage appears in a footnote to the chapter “On the weaknesses and illnesses of the soul with respect to its cognitive faculty”, which concluded the section “B. On mental deficiencies in the cognitive faculty”. This section consists of three paragraphs and the footnote discussed here. Moreover, the section contains numerous examples, the purpose of which is to promote the popularity of the *Anthropology*, as has been previously noted. In course of discussing the “weaknesses of the mind in the cognitive faculty”, Kant cites an adage that describes someone as “honest but stupid”, and subsequently refutes it. According to Kant, this expression “is highly reprehensible [falsch und höchsttadelhaft]” (AA 07, 204) because it assumes that every individual would deceive others if they only possessed the necessary skills to do so, and that those who refrain from deceit merely lack the necessary ability.

The section concludes with a discussion of the case of a successful cheater [Betrüger]. Kant states that even a successful cheater must not be regarded as intelligent, because even a successful cheater is “spat upon” (AA 07, 205), i.e. despised by others, so that “there is really no permanent advantage in that” (AA 07, 205). The price of deception is contempt on the part of others. The point Kant wants to make is: “The cheater is really the fool” (AA 07, 205). Kant’s strict position on lying has already been discussed during his lifetime. However, he cannot present the transcendental argument he offers elsewhere⁵ to prove that lying is wrong under any circumstances, because this would contradict his intentions to write a popular book. Therefore, he reinforces his point in a popular way – through reference to an example that he deems to be readily

⁵ See Kant’s Essay *On a Supposed Right to Tell Lies from Benevolent Motives* (1797) and *Metaphysics of Morals* (1797), *Doctrine of Virtue*, §9.

comprehensible to his readers. To illustrate that cheaters are despised, Kant refers to a group that is considered to be deceitful and therefore held in contempt: the “Palestinians living among us” – the Jews.

1.3. Why “the Jews in Poland”?

I now turn to the parenthetical insertion “for example, the Jews in Poland”. Whom does Kant mean by “the Jews in Poland”? Given the three partitions of Poland in 1772, 1793 and 1795, it is difficult to determine who he is describing as Jews in Poland. It is also unclear what specific characteristics he attributes to this particular group. Kant first refers to the “Palestinians living among us” as a “nation”, then he speaks of “the Jews in Poland”, and finally speaks more generally of Judaism as a religion (Brandt 1999, 295). Also, the phrase “at least the great majority of them” leaves room for speculation about the rest. The only clear attribution Kant makes is that “the Jews in Poland” represent “an entire nation of nothing but merchants, as non-productive members of society”.

However, this claim was disputed during Kant’s time. In his influential essay *On the Civil Improvement of the Jews* (1781) Christian Wilhelm Dohm, a supporter of Jewish Emancipation in Prussia, calls Poland “the country in which the number of Jews has always been the largest, and where they have also been granted considerable freedom of trade” (Dohm 2015, 47).⁶ As a result, particularly in the Polish territories, the Jewish population was more likely than in the German territories to be involved in activities other than trade, such as crafts (Dohm 2015, 247) – i.e. in supposedly “productive activities” that were largely inaccessible to them elsewhere. Reinhard Brandt suggests that by referring to Poland, Kant presumably wants to distract from the implication that his blanket statement would otherwise apply to figures such as Moses Mendelssohn, Marcus Herz, and David Friedländer, effectively branding them as cheaters and deceivers, and thus directly contradicting Mendelssohn’s literary efforts against anti-Jewish prejudices (Brandt 1999, 295). Mendelssohn (1729-1786), with whom Kant had a warm relationship, explicitly mentions the accusation of an “insurmountable tendency to deception [Betrug]” (Mendelssohn 1983, 6) as a common prejudice against Jews of his time.

Brandts bolsters his interpretation with a marginal note from Kant’s estate manuscripts concerning the subject of anthropology “Von den Juden: Carosi” (On the Jews: Carosi) (Refl. 1235, AA 15: 543). Johann Philipp Carosi (1744-

⁶ In fact, this freedom of trade was significantly reduced under Prussian, Austrian, and Russian rule after the partitions of Poland (Heyde 2023, 71).

-1801), an Italian geologist and engineer, had published the two-volume travelogue on his journey through Polish provinces (1781, 1784), that interwove descriptions of Polish mining and geology with derogatory descriptions of the Jewish population. After facing criticism, Carosi insisted in his second-volume preface that he had “not attacked all the Jews in the whole world, my complaints apply only to our own” (Carosi 1784: preface, n. pag.) – that is, the Jews in Poland. That Carosi felt compelled to make this statement must be seen in the context of the emancipation and assimilation movements that were underway at the time. While Carosi was willing to admit that his descriptions did not (or no longer) apply to the “Jews in the whole world” (remember the “noble Jew”), he insisted that his description were accurate in the case of the “Jews in Poland”.

Kant was an avid reader of travel literature (Lu-Adler 2022). Given his engagement with several Maskilim and his familiarity with their writings, it is striking that Kant’s manuscript refers to Carosi – an Italian geologist and engineer – when addressing “the Jews in Poland”. To underscore this, I will present two alternative accounts of Polish Jewry that appeared in the 1790s. One such account is Salomon Maimon’s (ca. 1751-1800) *Autobiography*. Maimon, who grew up in Poland-Lithuania, was himself highly critical of Jewish tradition and an admirer of Kant’s philosophy. Yet, Maimon offers a notably different view of the common accusation of Jewish dishonesty:

The influence of [the Jewish] teachings in practical life is also unmistakable. The Polish Jews, who have always been allowed to make use of all kinds of means of earning a living and are not restricted to the tiresome haggling [Schacher] and usury of money [Geldwucher] as in other countries, rarely hear the accusation of fraud [Betrug]. They remain faithful to the land in which they live, and feed themselves in an honest way (Maimon 2019, 229).

Maimon attributed this not only to the relative economic freedom enjoyed by Polish Jews, but also to the positive influence of Jewish teachings “in practical life” (ibid.). He was introduced to Kant by Marcus Herz (AA 11, 14), and Kant expressed his appreciation for Maimon’s intellectual contributions (AA 11, 48-54). While it cannot be definitively confirmed, certain passages suggest that Kant was at least partially familiar with Maimon’s *Autobiography* (see Wälzholz 2016, 114-22).

Another alternative perspective on the Jews in Poland comes from Lazarus Bendavid, a vocal critic of rabbinical Judaism who gained recognition for teaching Kant’s philosophy in Vienna from 1791 to 1796 (Schulte 2002, 167). According to Bendavid, in the Austrian-controlled parts of Poland – territories annexed in the first partition of 1772 – Jews and Christians had largely equal

rights. As a result, “[t]he Austro-Polish Jew is happy and content, is a morally good citizen, and his mind and heart make equal strides with his well-being” (Bendavid 1793, 43). Kant explicitly refers to Bendavid and cites the very publication from which this quote is drawn in *The Conflict of the Faculties* (1798) (See Giordanetti’s notes in Kant 2005, 151-52). It is therefore reasonable to assume that Kant was familiar with Bendavid’s favorable assessment of “the Austro-Polish Jew”.

The examples illustrate three key points: First, “the Jews in Poland” were the subject of contentious philosophical and political debates. Second, Kant was demonstrably aware of the range of views on this topic, including more favorable assessments by Bendavid, and probably also by Maimon and Dohm. Third, despite this awareness, he nevertheless chose to invoke “the Jews in Poland” as an example for a nation of merchants and cheaters. In doing so, Kant draws on the image of Jews as dishonest and socially contemptible. His decision to specify “the Jews in Poland” appears calculated: it preserves the rhetorical power of the cliché while implicitly exempting well-known Jewish thinkers with whom he was personally acquainted.

The effectiveness of this example relies on its recognizability; Kant could assume that his readers shared a familiarity with this cultural cliché. The notion that “the Jews in Poland” are merchants and cheaters exemplifies what may be termed a specifying cliché – a cliché that reinforces general stereotypes by identifying a subgroup that ostensibly embodies them in their most extreme form. This rhetorical maneuver also accounts for the ambiguity in Kant’s shifting references between “Jews” and “the Jews in Poland”. By committing this cliché to writing, Kant inscribes it into the canon of Western philosophy, thereby contributing to its intellectual legitimacy and historical durability.

2. Fichte and “the Jews in Poland” in contemporary literature

We’ve seen how the cliché of “the Jews in Poland” works in Kant’s *Anthropology*. I now turn to an example of how this cliché continues to resonate in contemporary discourse – specifically in contemporary discourse on Johann Gottlieb Fichte’s (1762-1814) relation to Jews and Judaism. This relation has been publicly debated since 1794, following the publication of Fichte’s *Contribution to the Correction of the Public’s Judgments on the French Revolution* (1793). In a multi-page anti-Jewish polemic, Fichte notoriously asserts that while Jews possess human rights, they should not be granted civil rights unless their heads were cut off and replaced with new ones that do not harbor any “Jewish ideas” (see GA I/1, 292-294). For our purposes, it is not necessary to

analyze this passage in detail; suffice it to say that it provoked immediate and widespread condemnation.

Among Fichte's contemporaries, authors such as Friedrich Nicolai (1733-1811), David Friedländer (1750-1834) and Saul Ascher (1767-1822) responded with strong criticism. An anonymous review from May 1794 notes that Fichte's language towards Jews was unprecedented among Kantian philosophers, remarking that Jews were not so much described as "mistreated" (Anonymus 1794, 353-54). Since then, this passage too has become a *locus classicus* in the scholarly literature on the history of antisemitism (Voigts 2001, 285). As a result, many authors have analyzed this passage and tried to make sense of it.

2.1. What are Fichte's "Polish experiences" supposed to be and why are the invoked?

The most comprehensive study on the topic is *Fichtes Idee der Nation und das Judentum* [*Fichte's Idea of the Nation and Judaism*] (2000) by Hans-Joachim Becker. In his detailed commentary on this passage, Becker argues that many of the tropes Fichte uses in this passage can be found in earlier texts by French Enlightenment thinkers (Becker 2000, 38-56). Nevertheless, Becker repeatedly contends that Fichte's rejection of Judaism was also shaped by another, more personal source: his "Polish experiences from the year 1791" (Becker 2000, 32), which according to Becker influenced Fichte's subsequent position towards Judaism. According to Becker, it was during a journey in Poland that Fichte became acquainted with what Becker calls "traditional, orthodox Judaism", which Fichte subsequently came to reject in uncompromising terms (Becker 2000, 37).

By invoking Fichte's "Polish experiences", Becker advances three claims: First, he suggests that Fichte's position towards Judaism was shaped by concrete experiences and direct observations made during his travels. Second, he argues that it was in Poland that Fichte encountered "traditional, orthodox Judaism" – a form of religious life especially in need of enlightenment. Third, he contends that Fichte's derogatory remarks about Jews and Judaism should be interpreted not as irrational hostility but as a critique of "traditional, orthodox Judaism" in the spirit of Enlightenment criticism of religion (e.g. Becker 2000, 65).

2.2. Revisiting Fichte's "Polish experiences"

To evaluate these claims, we turn to the primary sources documenting Fichte's 1791 journey through Poland. Between April and September of that year,

Fichte travelled from Saxony through Polish territories to Königsberg. In his travel diary and letters from this period, he occasionally mentions encounters with Jews. To support the argument that these “Polish experiences” influenced Fichte’s later rejection of Judaism, Becker cites two examples. First, Fichte observed that many Jews in Poland did not speak Polish – a fact Becker interprets as evidence that they “in a way” [gewissermaßen] (Becker 2000, 31) formed a separate community. However, Fichte himself does not draw this conclusion in his diary. Second, Fichte notes that he was shaved by a Jewish man in a rural area, prompting the comment that “in Poland the Jew is every craftsman and merchant” (GA II/1, 400).⁷ This statement is open to interpretation and may reflect Fichte’s surprise at the occupational diversity among Polish Jews. In addition to these two examples, Becker mentions that during Fichte’s stay in Warsaw, he passed through the Jewish quarter and expressed complaints about Jewish taverns.

Becker also notes that Fichte expressed frustration not only with Jews, but with many aspects of his journey, including the behavior of Germans in Poland. Indeed, Fichte’s diary is replete with complaints: He remarks repeatedly on the poor quality of the beer and criticizes the Germans living in Poland (e.g. GA II/1, 393, 396-397, 408). He also describes Poles in highly condescending and, at times, openly disgusted terms (e.g. GA II/1, 397), and he does not spare Saxonians, about whom he also writes disparagingly (GA II/1, 399-400). In this broader context Fichte’s comments about Jews do not appear uniquely hostile.

Moreover, the diary contains no detailed observations on Jewish religious practices. On June 4, Fichte expresses mild annoyance that no Jew would sell him a chicken on Shabbat (GA II/1, 406), and on June 26, he notes that he unintentionally rendered something non-kosher, which he found somewhat irritating (GA II/1, 412). At the same time, he records positive encounters as well. On one occasion, a Jew advised him to take a longer but safer route (GA II/1, 400-401). When passing through a small town near Warsaw, which he describes as “worse than bad” [schlechter als schlecht], Fichte remarks: “Not a single Jew inside, the worse for the town, and foreigners” (GA II/1, 406). Again, this remark is open to interpretation, but it is likely that Fichte suggests that the absence of Jews is a sign of the town’s poor condition.

Another claim made by Becker is that Fichte’s anti-Jewish polemic should be read as a critique specifically of “traditional, orthodox Judaism”, which Fichte allegedly encountered during his journey through Poland. However, this interpretation is historically problematic. In 1791, there was virtually no clearly defined alternative to traditional Judaism, as the movement toward

⁷ In Fichte’s diary many sentences remain fragmentary and are difficult to understand and translate. The original sentence reads: “In Pohlen ist der Jude jeder Profeßionist, u. Kaufmann”.

Jewish enlightenment and assimilation was only just beginning to take shape (Voigts 2001, 290). In fact, the term “orthodox” was not applied to Judaism until 1792, when Saul Ascher introduced it to distinguish reformist, enlightened visions of Judaism from more traditional forms (Schulte 2002, 184). Moreover, Fichte’s diary contains no evidence to support the notion that he engaged with or reacted specifically to Jewish religious practices in a way that would substantiate Becker’s assertion.

To summarize: neither Fichte’s diary nor his letters from the 1791 journey provide any evidence that his encounters with Jews in Poland adversely affected his later views on Judaism. Hence, there is no basis for the claim that these experiences explain Fichte’s anti-Jewish polemic in his *Contribution*. Even Becker concedes that Fichte’s remarks about the Jews he encountered in Poland are “relatively reserved” [relativ zurückhaltend] (Becker 2000, 32).

What we see here, once again, is the operation of a *specifying cliché* – but in this case it is not Fichte himself who restricts his remarks on Jews and Judaism to “the Jews in Poland”. Rather, it is Becker who imposes this limitation in an attempt to argue that Fichte’s anti-Jewish statements should be understood as a rational critique not of Judaism in general, but of Judaism in Poland back in 1791. Just as Kant reaffirms that “the Jews in Poland” actually constitute a nation of merchants and cheaters, Becker wants to say that “the Jews in Poland” form such a deficient community that Fichte’s statements about Judaism, when referring to Judaism in Poland, no longer appear as crude polemics, but rather as a legitimate expression of Enlightenment critique of religion. The *specifying cliché* “the Jews in Poland” functions as follows: the general stereotypes about Jews hold true – if applied specifically to the Jews in Poland.

The power of the cliché lies in the fact that it appears not only in canonical philosophical texts but also in the secondary literature surrounding them. This is one of the media that perpetuate such clichés. When these clichés go unexamined, both the canon and its contemporary interpretation contribute to their persistence. For instance, Becker’s claim of the importance of Fichte’s “Polish experiences” is uncritically adopted in a scholarly book by Hartmut Traub (2020, 561) and thus kept alive in current scholarly discourse.

Conclusion

In this paper, I have examined the cliché of “the Jews in Poland”. By analyzing both canonical and contemporary texts, I have aimed to show that engaging with such clichés is not merely an inquiry into a closed historical past. Since these clichés continue to shape contemporary discourse, confronting them remains essential for a self-critical and reflective engagement with the philosoph-

ical tradition. This bridging of past and present was made possible by shifting the focus away from the personal views of individual authors to the operation of clichés – understood as elements of collective social knowledge that are supra-individual in nature.

In the first part of this paper, a passage from Kant served as an example to illustrate how Poland had become a site of imaginary projection for anti-Jewish stereotypes by the late eighteenth century. The cliché of “the Jews in Poland” operates by asserting that anti-Jewish stereotypes are in fact accurate – if applied specifically to Polish Jews. Using Becker’s book on Fichte as an example, I have shown that this specifying cliché continues to shape philosophical discourse to this day. Such continuities are often overlooked when the issue is reduced to a personalized binary question: “Was Kant an antisemite: yes or no?”.

First, by focusing on the cliché, I have demonstrated the specific function and persistence of the stereotype of “the Jews in Poland”. Second, this case study illustrates the methodological value of shifting the analytical focus away from individual thinkers and toward clichés and patterns of thought that operate at a supra-individual level. Third, this case study underscores the necessity of engaging critically with anti-Jewish passages in classical German philosophy. Kant’s seemingly marginal insertion “the Jews in Poland” conveys an image that resonates with the cliché of “Eastern Jews” [Ostjuden], a term that came into use around 1900, but whose associated stereotypes remain influential today.

Fourth and finally, by referring to Bendavid, Maimon, Mendelssohn, and Dohm to demonstrate the untenability of Kant’s claims about “the Jews in Poland”, I have shown that engaging with figures that are not part of the canon can help to challenge and complicate such persistent clichés. Since racism, sexism, and antisemitism are not merely historical problems but remain deeply embedded in contemporary structures, the study of these phenomena in classical German philosophy is not only about the past – it is also a critical inquiry into their persistence and reproduction in the present.

BIBLIOGRAPHY

- Anonymus. 1794. “Beiträge Zur Berichtigung [Review].” *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 153-154: 345-60.
- Aschheim, Steven E. 1982. *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Becker, Hans-Joachim. 2000. *Fichtes Idee der Nation und das Judentum. Fichte-Studien, Supplementa Ser.* Boston: Brill.
- Bendavid, Lazarus. 1793. *Etwas Zur Charakteristick Der Juden*. Leipzig: Stahel.
- Brandt, Reinhard. 1999. *Kritischer Kommentar Zu Kants Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg: F. Meiner Verlag.

- Carosi, Johann Philipp von. 1781. *Reisen Durch Verschiedene Polnische Provinzen*, Vol. 1. Leipzig: Johann Gottlob Immanuel Breitkopf.
- Carosi, Johann Philipp von. 1784. *Reisen Durch Verschiedene Polnische Provinzen*, Vol. 2. Leipzig: Johann Gottlob Immanuel Breitkopf.
- Dohm, Christian Conrad Wilhelm von. 2015. *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Göttingen: Wallstein Verlag.
- Esser, Andrea. 2023. *Wie Umgehen Mit Dem Rassistischen Erbe in Der Philosophie? Die Richtigen Fragen Stellen!* Praefaktisch (blog). Accessed: 18.07.2023. <https://praefaktisch.de/rassismus/wie-umgehen-mit-dem-rassistischen-erbe-in-der-philosophie-die-richtigen-fragen-stellen/>.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1962-2012. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [=GA], edited by Reinhard Lauth et. al. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Heyde, Jürgen. 2023. *Geschichte Polens*. München: C.H. Beck.
- Hiscott, William. 2017. *Saul Ascher. Berliner Aufklärer*. Hannover: Wehrhahn Verlag.
- Hödl, Klaus. 2008. "Ostjuden." In: *Handbuch Des Antisemitismus*, Vol. 3, edited by Wolfgang Benz et. al., 260-62. München: K.G. Saur.
- Horn, Dara. 2022. *People Love Dead Jews*. New York: W. W. Norton & Company.
- Kants Gesammelte Schriften (1900ff.). *Akademie Ausgabe* [=AA]. Berlin.
- Kant, Immanuel. 2005. *Der Streit der Fakultäten*. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel. 2006. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, translated by Robert B. Louden. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511809569>.
- Lu-Adler, Huaping. 2022. "Kant's Use of Travel Reports in Theorizing about Race – A Case Study of How Testimony Features in Natural Philosophy." *Studies in History and Philosophy of Science*, 91 (February): 10-19. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2021.10.020>.
- Maimon, Salomon. 2019. *Salomon Maimons Lebensgeschichte*. Berlin: Jüdischer Verlag.
- Mendelssohn, Moses. 1983. "Rettung der Juden." In: *Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 8, Schriften zum Judentum II*, edited by Alexander Altmann, 1-71. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Poliakov, Léon. 1983. *Geschichte Des Antisemitismus*, Vol 5. Worms: Heintz.
- Rose, Paul Lawrence. 1990. *Revolutionary Antisemitism in Germany*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Schulte, Christoph. 2002. *Die jüdische Aufklärung: Philosophie, Religion, Geschichte*. München: Beck.
- Schwarz-Friesel, Monika and Jehuda Reinharz. 2012. *Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert*. Berlin – Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110277722>.
- Traub, Hartmut. 2020. *Der Denker und sein Glaube*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag. <https://doi.org/10.5771/9783772833328>.
- Voigts, Manfred. 2001. "J.G. Fichte Und Das Judentum: Eine Kritik Des Buches 'Fichtes Idee Der Nation Und Das Judentum' Von Hans-Joachim Becker." *Judaica*, 57(4): 284-92.
- Wälzholz, Joseph. 2016. *Der asoziale Aufklärer: Salomon Maimons "Lebensgeschichte"*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Wilson, W. Daniel. 2024. *Goethe und die Juden: Faszination und Feindschaft*. München: C.H. Beck.

JOËL BEN-YEHOSHUA is an ELES Research Fellow and an associate member of the DFG-funded project "How to Deal with Racism, Sexism, and Antisemitism in Works of Classical German Philosophy?" His doctoral research examines the role of Judaism in Johann Gottlieb Fichte's philosophy, with a focus on his writings from 1804 to 1806.

Reflexionen über Marxismus mit Hermann Cohen, Erich Fromm, Emmanuel Levinas und dem Talmud

Refleksje na temat marksizmu w kontekście pism
Hermann Cohena, Ericha Fromma, Emmanuela Levinasa i Talmudu

RONEN PINKAS

Institut für jüdische Theologie

Universität Potsdam, Deutschland

ronenpink@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3930-4696>

Abstract: This article takes Marxism as a model and example of a secular-humanist approach that, while lacking a dimension that can be characterized as divine, transcendent, spiritual, etc., is also a mass ‘secular-messianic’ movement that incorporates religious elements, primarily the universal aspiration for the redemption of humanity. In the late nineteenth and early twentieth centuries, the neo-Kantian philosopher Hermann Cohen pointed out the danger of humanistic approaches with universal aspirations that lacked an intimate dimension towards one’s fellow human beings, a dimension that, according to Cohen, is fundamentally religious and stems from the transcendence of God. Erich Fromm’s approach is used in this article as a medium to present a Jewish socialist idea in the formulation and language of humanistic psychology. Fromm’s critique of Marx, whom he admired, includes the application of Hermann Cohen’s approach to the historical situation of the mid- and late twentieth century. Fromm’s call for personal involvement as a solution to alienation echoes Cohen’s concept of correlation. The position of Emmanuel Levinas presented in this article serves to present the claim that humanistic-universal approaches that reject the transcendent-divine dimension ultimately deny the transcendent element that defines human beings in general and the other person in particular, and according to Levinas, this is the epistemology and phenomenology of violence. Despite its socialist vision, Jewish messianism also embraces a personal element of the transcendent that gives it an ethical orientation that secular socialism lacks, as the Levinassian examination of messianism in rabbinic literature demonstrates.

Keywords: Marxism; Hermann Cohen; Erich Fromm; Emmanuel Levinas; secular messianism; religious humanism

Abstrakt: Niniejszy artykuł traktuje marksizm jako model i przykład świeckiego podejścia humanistycznego, które, choć pozbawione wymiaru, który można by określić jako boski, transcendentny, duchowy, jest jednocześnie masowym ruchem „świecko-mesjanistycznym”, zawierającym jednak pewne elementy religijne, przede wszystkim uniwersalne dążenie do odkupienia ludzkości. Pod koniec XIX i na początku XX wieku neokantowski filozof Hermann Cohen wskazywał na niebezpieczeństwo humanistycznych podejść o uniwersalnych aspiracjach, którym brakowało intymnego wymiaru wobec innych ludzi – wymiaru, który według Cohena jest fundamentalnie religijny i wynika z transcendencji Boga. Podejście Ericha Fromma zostało wykorzystane w niniejszym artykule jako punkt wyjścia do przedstawienia żydowskich idei socjalistycznych w ujęciu psychologii humanistycznej. Niezależnie od swego podziwu dla wielu idei Marksa, Fromm podchodził do jego koncepcji krytycznie, opierając się na refleksjach Hermanna Cohena na temat oceny sytuacji historycznej połowy i końca XX wieku. Wezwanie Fromma do osobistego zaangażowania, uznawanego za remedium na wyobcowanie i alienację, stanowi echo koncepcji Cohena. Stanowisko Levinasa, ukazane w niniejszym artykule, służy przedstawieniu tezy, że humanistyczno-universalne podejścia, odrzucające wymiar transcendentny, boski, ostatecznie zaprzeczają transcendentnemu elementowi, który definiuje człowieka w ogóle, a drugą osobę w szczególności – zgodnie z Levinasem jest to epistemologia i fenomenologia przemocy. Niezależnie od swej socjalistycznej wizji, mesjanizm żydowski obejmuje również osobisty element transcendencji, nadający mu orientację etyczną, której brak świeckiemu socjalizmowi, jak ukazuje levinasowska analiza mesjanizmu w literaturze rabinicznej.

Słowa kluczowe: marksizm; Hermann Cohen; Erich Fromm; Emmanuel Levinas; mesjanizm świecki; humanizm religijny

Einleitung¹

Dieser Artikel widmet sich der Sicht des jüdischen Denkens über den Marxismus seit dem frühen 20. Jahrhundert. Meiner Meinung nach, stammt Marx philosophischer Gedanke nicht aus dem Erbe des jüdischen Denkens. Ich möchte nicht bestreiten, dass die Quellen des Judentums, die ich vorstellen werde, Marx angehörten oder dass sie eine bewusste Rolle bei der Gestaltung seiner Philosophie spielten. Die Einstellung von Marx zum Judentum ist jedoch wichtig, um seine Biographie zu verstehen und einige seiner zwischenmenschlichen Beziehungen zu verstehen (Edward 1968, 9-14). Wäre Marx

¹ Basierend auf einer Präsentation in der Tagung: *Der Sozialismus eine „Jüdische Idee“? Zum 200. Geburtstag von Karl Marx*, 20-21.08.2018, Evangelische Akademie Frankfurt, Arnoldshain Hessen.

nicht jüdischer Herkunft gewesen und hätte er nicht von einer langen Reihe von Rabbinern abstammend (sein Stammbaum stammt aus dem 15. Jahrhundert), ist es zweifelhaft, ob die Denker die jüdischen Aspekte seiner Schriften und seines Marxismus betonen würden (McLellan 1985, 3-4; Raines 2002). Für mich bietet sich die Gelegenheit, über das Scheitern des Kommunismus und die Herausforderung der säkularen Formen des Messianismus in unserer Zeit nachzudenken². In Marx Konzeption, wie sie in seinem Jugendessay „Zur Judenfrage“ dargestellt wird, ist das Judentum nur eine historisch-ökonomische Kategorie (Marx and Engels 1982, 141-169)³.

Diese Haltung hat, wie andere kritische Einstellungen zum Judentum, seit Beginn der Neuzeit bei jüdischen Denkern eine Reaktion ausgelöst: Moses Mendelssohn, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Abraham Joshua Heschel, Emmanuel Levinas und andere hoben die humanistischen Aspekte des Judentums als moralischen Monotheismus hervor: Die Relevanz und Bedeutung des jüdischen Lebens, als Ausdruck einer empfindlichen Balance zwischen religiöser Tradition und Vernunft im modernen Sinne.

Die Perspektive, die ich vorstelle, basiert auf der Idee des so genannten „jüdischen Humanismus“. Dieser Humanismus gründet sich auf den Worten der Propheten (z.B. Micha 6:8; Jesaja 58: 6-7) und drückt eine zentrale Idee des jüdischen Denkens aus: Die Heiligkeit des Lebens und das Streben nach Gerechtigkeit und Gleichheit in der Gesellschaft beruhen auf der Erfüllung des Willens Gottes. Die Idee des jüdischen Humanismus umfasst eine dialektische Dimension: Eine humanistische und eine theologische Komponente, Wissen und Glauben, Theorie und Praxis (Pinkas 2023a). Sie beschreibt die Beziehung zwischen Menschen und Gott, und wie diese Beziehung das Verhalten des Menschen beeinflusst, seine „existenzielle Orientierung“ und die Art und Weise, wie der Mensch den Dingen in der Welt Bedeutung gibt. So ruft Gott Abraham zur Opferung seines Sohnes auf. Um Gottes Willen zu erfüllen, ist es zunächst notwendig, seine Offenbarung in ihrer fremden und „unheimlichen“ Sprache als transzendente Möglichkeit zu erkennen. Gleichzeitig ruft die Erfüllung des Willen Gottes menschliche Skepsis hervor. Ideologien und Dogmen werden angezweifelt. In der Offenbarung zeigt sich die Grenze des

² Viele, auch Erich Fromm, bedauerte die Verdrehung und den Verfall von Marx im Marxismus, andere Denker argumentieren, dass es nach dem Stalinismus keine Legitimation mehr gibt, über Marxismus und Kommunismus zu sprechen. Levinas schreibt: „The circumstances of Marxism's having turned into Stalinism is the greatest offence to the cause of the human, because Marxism bore the hope of humanity: it may be one of the greatest psychological shocks for the twentieth-century European“ (Levinas 1999, 107, 169).

³ „Die Judenfrage“ entstand als Antwort auf Bruno Bauers Behauptung, dass Juden aufhören sollten, Juden zu sein, um bürgerliche Emanzipation zu erlangen. Marx würde das Recht der Juden auf Emanzipation verteidigen und dadurch seine Religions- und Kulturkritik entwickeln (Gilman 1984, 275-294; Bloom 1942, 13-16; Mack 2003, 12-16).

menschlichen Denkens. Die göttliche Forderung ist nicht vom Leben losgelöst, aber sie beansprucht in jedem Augenblick des menschlichen Lebens eine religiöse Bedeutung. Sie beruht auf Liebe, Mitgefühl und Vergebung und berücksichtigt die Schwächen des Menschen. Wie religiöse Ansätze, auch humanistische Ansätze das Risiko tragen, totalitär und gewalttätig zu sein, wenn sie die Präsenz eines transzendenten, göttlichen und spirituellen Elements im mentalen Leben ausklammern. Das lehrt uns der historische Marxismus.

I. Marxismus als „Religion“?

Es ist bekannt, dass Marx den deutschen Idealismus, insbesondere Hegel, ausdrücklich kritisiert hat. Der Ansatz von Marx widerspricht der philosophischen Richtung des „abstrakten Denkens“, die mit der tatsächlichen Realität unvereinbar ist⁴. Marx zeichnete sich durch seine ausdrückliche Forderung nach der Integration von Theorie und Praxis aus. Bekannt sind seine Worte: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern“ (Marx 1978, 7). Und tatsächlich, je erfolgreicher seine Nachfolger seine Forderungen erfüllten, desto mehr wurde der Marxismus eine Doktrin der Massenbewegung (McLellan 1998, 1-5).

Manche Gelehrte (Wie Horkheimer, Fromm, und Rains) gehen so weit, den Marxismus als eine Religion zu bezeichnen. Erstens, weil er Ziele formuliert, die die Bedeutung des Lebens anhand absoluter Kriterien bemessen nach denen auch Ereignisse und Handlungen beurteilt werden können. Und zweitens führt der Marxismus diese Ziele in Übereinstimmung mit einem Erlösungsplan, der das Böse in der Welt beseitigen soll (Rains 2002, 4-5; Ling 1980, 152-158; Fromm 1997, 163-164).

Die Verbindung zwischen prophetischem Messianismus und Marxismus wurde von vielen Denkern diskutiert: Karl Löwith, Paul Tillich, Alfred Weber, Max Horkheimer, Ernest Bloch, Walter Benjamin, Martin Buber, Erich Fromm, Jacques Derrida, Slavoj Žižek und andere (Fromm 2004, 57; Derrida 1994, 74). Und er wurde manchmal als „Säkular Messianismus“ bezeichnet, weil er auf einem universellen Streben nach einer neuen egalitären Gesellschaft beruht (Siebert 2006, 111; Fromm 1980, 34; Fromm 2004, 2-3, 52-53; Rains 2002, 187; Fritsch 2005, 42-48). Marx Leistung, und man kann sagen, dass dies ein zentrales „religiöses“ Element in seinem Ansatz ist, besteht darin, das Konzept in eine Bewegung zu verwandeln. Aus marxistischer Perspek-

⁴ Nach Marx muss man den Begriff des Menschen nicht aus abstraktem Denken über das »Wesen« des Menschen, sondern in seiner konkreten Erscheinung verstehen. Die Handlungen des Menschen lehren über sein Wesen und nicht umgekehrt. Die Person offenbart sich durch ihre Handlungen, insbesondere durch ihre sozialen Handlungen.

tive, die sowohl auf seiner Kritik an der idealistischen Philosophie als auch auf der Religionskritik basiert, wird terminologisch die Kategorie der Religion durch die Kategorie der Partei ersetzt, und die Kategorie Gottesdienst durch die Kategorie der menschlichen Befreiung.

Erich Fromm sah in Marx Ansatz einen modernen messianisch-säkularen Ausdruck des Kampfes des moralischen Monotheismus gegen den Götzendienst (Fromm 2008, 133; siehe: Batnitzky 2000, 37)⁵. Marx Konzept der Entfremdung sei identisch mit dem Konzept der Götzenanbetung, das von den Propheten präsentiert werde (Fromm 2004, 37)⁶. In beiden Fällen werden von Menschen geschaffene Objekte vergöttert. Dingen eine Bedeutung zu geben, führt zu einer „nicht-produktiven Orientierung“ (Fromm 2008, 246-248)⁷.

2. Kritik des säkular-Humanismus

In Hermann Cohen letztem Buch *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [1919] gibt er eine zentrale und bedeutende Antwort auf säkulare ethische Ansätze. Cohen sah die Epistemologie von Spinoza und Hegel als Wurzel der unmoralischen Methoden von Marx und Nietzsche. Die Erklärung „Gott ist tot“ oder „Religion ist das Opium der Massen“ (McKinnon 2006, 11-29) bedeutet laut Cohen die Ablehnung eines universalen moralischen Urbildes und die Ablehnung der messianischen Hoffnung auf ihre Verwirklichung. Das sind, laut Cohen, die universellen messianischen Anrufe der Propheten: „denn mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker heißen“ (Jesaja 56:7), „Und der Ewige wird König sein über die ganze Erde; an jenem Tage wird der Ewige einig und sein Name einig sein“ (Sacharja 14:9). Diese universalistische Idee ist zu einem Prinzip in der säkularen Ethik der Neuzeit nach Kant, zu einem Grundprinzip geworden. Wie wir wissen, stellt das Prinzip des Universalismus in Kants Ethik die humanistische Forderung dar, dass jeder Mensch als Repräsentant der gesamten Menschheit betrachtet werden sollte. Diese Forderung finden wir auch in messianisch-humanistischen Ansätzen.

⁵ Laut Fromm ist Marx sich seiner Religiosität nicht bewusst.

⁶ Nach Fromm, können Idole eine Ikone, ein Staat, eine Kirche, ein Eigentum und eine Person sein: alles, auf das eine Person ihre kreativen Kräfte übertragen kann, anstatt ihre eigenen kreativen Kräfte zu erfahren. Das Merkmal einer entfremdeten Gesellschaft ist die Bürokratisierung. Der Bürokrat bezieht sich nur auf die Welt als Objekt seiner Tätigkeit und wird daher von einem fremden Gott regiert, den er selbst geschaffen hat und dem er Bedeutung gibt.

⁷ Nach Fromm liegt Marx Focus nicht auf der wirtschaftlichen Gleichheit, sondern auf der Befreiung des Menschen von der Art von Arbeit, die die Individualität (die Authentizität und die Möglichkeit der Selbstverwirklichung) des Menschen zerstört. In diesem Sinne sind Sozialismus oder Kommunismus kein Ersatz für den Kapitalismus, sondern lediglich die Befreiung von jedem Rahmen, der die eigenen Kräfte versklavt.

Aber Laut Cohen, ist das Epistemologische Element der allgemeinen Konzepte nicht vollständig, weil das Individuum im Allgemeinen „verschlungen“ werde. Der Mensch wird nur als Vertreter der Menschheit und nicht als ein einzigartiges Individuum wahrgenommen. Die Wahrnehmung des Anderen als repräsentativ für die Menschheit zu sehen, war eine entscheidende sozialpolitische Entwicklung. Aber ohne die empathische „Entdeckung“ des Individuums, bleibt dies eine idealistische Forderung, die weit von der menschlichen Realität entfernt ist. Die Definition der Menschheit als Proletariat ist ebenfalls problematisch⁸ und zerstört den universellen Wert der Gleichheit, der mit dem Begriff der „Menschheit“ schon erreicht wurde. Im Bereich der Religion der Vernunft, so Cohen, sei die moralische Pflicht gegenüber dem Anderen biblisches Gebot: Liebe die schwächeren und verfolgten Schichten der Gesellschaft (der Fremde, die Waise und die Witwe). Der Fremde ist der allgemeine Begriff für den Anderen (Cohen 2008, 164) und basiert auf „dem höchsten Motiv: Gott liebt den Fremdling“ (Cohen 2008, 171). Nach Cohens Ansicht hat der Begriff „Mensch als Repräsentant der Menschheit“ keine Bedeutung, wenn der Entdeckung des Menschen nicht zuerst die Entdeckung des Anderen vorausgeht. Diese Entdeckung fände nicht im Bereich der Vernunft statt, sondern durch Erfahrung und Teilen des Leidens.

Der Monotheismus verbindet in seinem Ansatz das moralische Bewusstsein mit dem religiösen Bewusstsein und stützt sich mit dem Konzept der *Korrelation* auf das soziale Bewusstsein. Die Logik der *Korrelation* ist die Existenz von zwei Termen in Relation ohne Verschmelzung. Die *Korrelation* meint die gegenseitige Beziehung und Abhängigkeit zwischen Gott und dem Menschen (Cohen 2008, 124-127). Im Zusammenhang zwischen Gott und dem Individuum müssen sie als zusammen und doch getrennt betrachtet werden, wobei jeder seine Einzigartigkeit bewahrt (Cohen 1915, 32; Cohen 2008, 52). Die Korrelation mit Gott ist die bewusste Grundlage der Korrelation zwischen Menschen, und es drückt sich in der Mizwa aus: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst – Ich bin der Ewige“. (Levitikus 19:18). Das ist die konkrete Forderung, den „Anderen“ auf seine Einzigartigkeit und nicht als Teil der Mehrheit anzuerkennen. Diese Erkenntnis macht, so Cohen, den Neben-

⁸ Marx wurde von Kant und Feuerbach beeinflusst, mit der Idee, dass jedes Individuum das ganze Genre verkörpert. Marx Ziel des Sozialismus ist es, ein konkretes Konzept der „Menschheit“ zu schaffen. Denn durch die Handlung des Menschen offenbart sich der Mensch. Er schafft ein Konzept von sich selbst als einer Person, also in gleicher Weise als produktive Gesellschaft. Das Proletariat ist das, was die gesamte Menschheit verkörpert. In diesem Zusammenhang sind Levinas Bemerkungen interessant: Er argumentiert, dass es unmöglich ist, das Schicksal des Judentums mit dem Schicksal des Proletariats zu identifizieren: „1933 ein deutscher Jude zu sein, bedeutet ein Fremder im Lauf der Geschichte und der Welt zu sein. Mit einem Satz: Jude zu sein ist das, was in der Welt am meisten unterdrückt und verfolgt wird. Mehr verfolgt als das Proletariat das unter Ausbeutung leidet, aber nicht unter Verfolgung“ (Levinas 1990, 113-114. Meine Übersetzung).

mensch zum Mitmenschen⁹. Diese Partnerschaft, zwischen Gott und Mensch, nannte Heschel „Heiliger Humanismus“ und sie nimmt eine zentrale Bedeutung im modernen jüdischen Denken ein¹⁰.

Erich Fromm nahm Cohens Auffassung des Judentums an. Im „Freies Jüdisches Lehrhaus“ in Frankfurt, wo er lehrte, traf Fromm Rosenzweig, Buber, Heschel, Scholem und andere (Pinkas 2023). „Cohen“, sagt Fromm, „ist der letzte große jüdische Philosoph, der ausdrücklich die Verbindung zwischen Messianismus und Sozialismus hergestellt hat“ (Fromm 1994, 143). Fromm bewunderte Marx Gedanken, wies jedoch auch auf die Nachteile hin. Nach Fromm geht Marx in seinem Ansatz davon aus, dass die Entfremdung des Menschen sich ausschließlich auf seinen Status als sozioökonomisch Ausgebeuteter gründet. Das Ende der Ausbeutung, durch die Entstehung einer klassenlosen Gesellschaft führe auch zum Ende der Entfremdung und zu einer Gesellschaftin der Brüderlichkeit und Gerechtigkeit vorherrschten (Fromm 2008a, 270). Den Nachteil sah Fromm in der engen Sichtweise liegen, dass Entfremdung ausschließlich mit sozioökonomischen Faktoren zu erklären sei und nicht auch mit moralischer und geistiger Verarmung. In heutigen Zeiten argumentiert Žižek, dass die marxistische Sichtweise auf der naiven Psychologie basiere, und eine tiefere Diskussion der menschlichen Natur fehle (Žižek 2001, 16; Fromm 2008a, 257-258)¹¹. Es mangle an der Fähigkeit zu begreifen, warum die Erfahrung selbst zur Befreiung neue Formen der Kontrolle hervorbringt. Fromm stützt sich auf Cohens Ideen und den jüdischen Humanismus im Allgemeinen, um Mängel in Marx Ansatz zu „korrigieren“¹². Marx, beeinflusst von Feuerbachs Kritik, sah das Konzepts der „Liebe“ in der Religion als abstrakt an, das historisch und ideologisch nur zur Idee der „Menschheit“ beitrage (Mit der Universalität Christus)¹³. Anders als Marx bietet Fromm eine Lösung für das Problem der Entfremdung nach dem Cohen-

⁹ In Cohens Worten: „Es ist ja auch die Frage, die bisher noch gar nicht gestellt ist: ob ich selbst überhaupt schon vorhanden bin, bevor der Mitmensch entdeckt ist“ (Cohen 1919, 188).

¹⁰ Rabbi Abraham Joshua Heschel (1907-1972) war in den USA aktiv und engagierte sich intensiv im interreligiösen Dialog. Nach Heschel besteht eine Entsprechung zwischen der Bitte des Menschen an Gott und der Bitte Gottes an den Menschen. Die Bedeutung der gegenseitigen Suche ist eine Verpflichtung und Partnerschaft zwischen dem Menschen und Gott. Der Mensch ist verpflichtet, die Heiligkeit Gottes in der Welt zu teilen. Diese Partnerschaft unterscheidet sich von jeder anderen Handlung. Sie ist die menschliche Übersetzungskapazität von Gottes Willen in der Welt. Siehe: Ben Pazi 2017, 412-419 und Kaplan 1996.

¹¹ Laut Fromm, unterschätzte Marx die Macht irrationaler und destruktiver Wünsche, die durch wirtschaftliche Veränderungen nicht verändert werden können.

¹² Fromm bewunderte Marx Gedanken. Anders als Freud (der sich auf den Einfluss der libidinösen Familienerzählung in seinem menschlichen Konzept konzentrierte), sah Marx, wie die Struktur der Gesellschaft und der Produktions- und Konsumgewohnheiten, dass Bewusstsein des Individuums beeinflusst.

¹³ Vgl. Feuerbach 2006, 264-272.

schen Verständnis an: Liebe als Mitgefühl in der Religion (Lundgren 1998, 103; Fromm 2006, 45). Persönliche Beteiligung ist die Lösung für Entfremdung. Aber für Fromm ist die transzendente Möglichkeit nicht notwendigerweise theistisch. In Fromms Worten ist es „atheistische Mystik“. Durch die Verbindung mit den tiefsten Quellen des Selbst, die eine transzendente Dimension einschließen, bricht der Mensch aus seiner narzisstischen Schließung aus und stellt den Kontakt mit der ganzen Menschheit her. Er fügt hinzu: „Der Glaube an die Menschheit ohne den Glauben an den Menschen ist unehrlich oder wenn er aufrichtig ist, führt das zu tragischen Konsequenzen... wie wir es in der Diktatur Lenins gesehen haben“ (Fromm 2008a, 232).

Angesichts dessen kann man Folgendes sagen: Ein säkular messianischer Ansatz verwandelt (bewusst oder unbewusst) die Universalität der Einheit Gottes in eine universale Wahrnehmung des Menschen als Vertreter der Menschheit. Auf das transzendente Element wird verzichtet, und damit entfällt die moralische Verpflichtung gegenüber der „Andersartigkeit“, weil sie nicht mehr wahrgenommen wird¹⁴. Hier besteht der Gefahr einer Kategorisierung und einer faschistischen Reduktion des anderen. Das populäre Sprichwort: „Alle Menschen sind verschieden, aber gleich“, ist richtig. Es fehlt die spirituelle Komponente, die das Treffen mit dem Anderen als göttlich sieht und nicht nur als ethische Situation. Der „Andere“ ist nicht nur ein Subjekt der Moral, sondern eine Möglichkeit, Wunder, Offenbarung und Selbstentwicklung zu erfahren, wie Martin Buber sie in der Begegnung zwischen *Ich und Du* charakterisiert. Die richtige Behandlung des Anderen im Alltag baut nicht auf einer allgemeinen idealistischen, sondern auf einer „inneren Arbeit“ auf, einer Position von Demut und Bescheidenheit.

3. Jüdischer Messianismus – Negation von Totalitarismus

Der Messianismus spielt eine zentrale Rolle in den jüdischen Perspektiven und ihrer Vision der Erlösung (siehe: Hollander 2008, 198). Er wurde in den Schriften der Propheten in der Neuzeit als eine humanistische Vision für die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit interpretiert. Im Mittelalter wurde der

¹⁴ Levinas glaubt, dass die „Liebe zu anderen“ im Marxismus auf der Idee beruht, den anderen Menschen erlösen zu können, wenn die Nachfrage des Anderen der eigene Wunsch ist. Der Marxismus lädt den anderen ein, zu verlangen, was ich ihm zu geben verpflichtet bin. Die Unterschiede zwischen der Religionsphilosophie von Levinas und der säkular-materialistischen Sichtweise von Marx sind klar. Levinas sieht „das andere Gesicht“ als Gott, während Marx „die andere Person“ als die Armen, Ausgebeuteten und Unterdrückten ansieht. Levinas sieht das auch, und das ist die Verbindung zwischen den Denkern. In der offenen Präferenz von Marx identifiziert Levinas, dass die Praxis über der Theorie mit ihrem Konzept steht, dem „Anderen“ Priorität einzuräumen. Über Levinas Einstellung zu Marx und Marxismus, siehe: Levy 2006, 266-268; Gibbs 1992, 229-259.

Glaube an den Messias als ein Prinzip des Glaubens, als Dogma formuliert¹⁵. Aber es ist zu beachten, dass die Prinzipien niemals als bindende Prinzipien akzeptiert wurden (Levy 1982, 105)¹⁶. Im 12. Jahrhundert formulierte Maimonides 13 Prinzipien des jüdischen Glaubens. Das zwölfte Prinzip ist der Glaube an das Kommen des Messias.

Ich glaube mit voller Überzeugung an das dereinstige Kommen des Messias, und ob er gleich säume, so harre ich doch jeden Tag auf sein Kommen (Maimonides, on Mishnah Sanhedrin, 10:1).

Im Traktat Sanhedrin (XI, 98b), diskutiert der Talmud die Frage nach der Identität des Messias. Die Möglichkeit, dass der Messias schon in der Vergangenheit angekommen ist, wird abgelehnt.

Wie heißt er? – In der Schule R. Šilas sagten sie, er heiße Šilo, denn es heißt (Gen. 49:10): *bis Šilo kommt*. R. Jannaj sagte, er heiße Jinon, den es heißt (Ps. 72:17): *im Angesichte der Sonne wird sein Name sprossen* [jinon]. In der Schule R. Haninas sagten sie, er heiße Hanina, denn es heißt (Jer. 16:13): *ich werde euch kein Erbarmen* [hanina] *schenken*. [...] R. Nahman sagte: Gehört er zu den Lebenden, so bin ich...

Jeder der Schüler behauptete, dass der Name des Messias dem Namen des Rabi seines Lehrhauses ähnelte¹⁷. Vermutlich wurde jede dieser Optionen ernst genommen, weil der Kommentator seine Worte auf der Grundlage der Thora validiert¹⁸. Das Thema ist ernst. Es geht um die Erlösung Israels und vielleicht um die Erlösung der Welt. Der Text wurde vor dem 5. Jahrhundert unter der Autorität des byzantinischen Reiches geschrieben, das die Juden verfolgte. Dem Text fehlt es nicht an „Unterhaltsamkeit“ und einem gewissen Sinn für Humor. Humor und Reife. Er ist pluralistisch, aber nicht liberal.

¹⁵ Im Mittelalter wurde versucht (in einem apologetischen Rahmen der jüdischen Beziehungen zu den anderen monotheistischen Religionen – Islam und insbesondere Christentum), eine „jüdische Perspektive“ (oder in diesem Zusammenhang – jüdische Theologie) darzustellen, indem auf die Glaubenssätze Bezug genommen wurde. Jüdische Denker, die sich mit diesem Thema auseinandersetzten (Ibn Daoud, Chasdj Crescas, Maimonides, Joseph Albo und andere), stellten verschiedene Glaubensgrundsätze vor. Rosenzweig sagte, dass es zwar im Judentum Dogmen gäbe, aber keinen Dogmatismus.

¹⁶ Während im Christentum das Dogma eine bindende Bedingung für die Erlösung ist, ist im Judentum der Glaube an Offenbarung keine Mission der Erlösung.

¹⁷ Dies unterstreicht den Wert von Bildung: weil es lehrt, dass die messianische Erfahrung in der Beziehung zwischen dem Schüler und seinem Lehrer offenbart wird. Die Beziehung zwischen Rabbiner und Schüler verkörpert den Reichtum der Begegnung mit dem Messias.

¹⁸ Šilo, „Benötigt Frieden“, aus dem Wort Gelassenheit. Jinon, ist ein anderer Name für Gerechtigkeit und Hanina bedeutet Mitgefühl.

Er verwirrt den Leser mit den verschiedenen Möglichkeiten die er präsentiert. Aber die Möglichkeit, an der Identität des Messias zu zweifeln, wird nicht in Betracht gezogen. Sie bleibt ungelöst. Vielleicht möchte uns der Text sagen, dass der Messianismus der Höhepunkt menschlichen Seins ist und vielleicht sollte diese Gewissheit den Menschen zu universeller Verantwortung befähigen, als wäre er der Messias. Drückt der Begriff „Messias“ eine ganz besondere Möglichkeit aus, jenseits des Vorstellbaren? Wir lernen, dass die Rabbiner die Gefahr, den Messias als in uns verkörpert zu sehen, erkannt haben. Ein Messias der von uns kommt, dient einem partikularischen Interesse, weil sein Status in keiner Kritik steht. Man kann sagen, dass die Rabbiner das faschistische Risiko der messianischen Idee identifiziert haben. Und so beschäftigt sich der Talmud selbst mit der messianischen Zeit, wenn er sich mit dem Bild des Messias befasst. Dementsprechend bewegt sich der Talmud vom Umgang mit der Identität des Messias zum Umgang mit der messianischen Zeit.

Der Text wirft die Frage auf: Was wird an dem Tag geschehen, an dem der Messias kommen wird? Wie wird die Welt eigentlich aussehen? Zwei Ansätze werden vorgestellt. Der erste ist von Rabbi Johanans:

Alle Propheten zusammen weissagten nur von den messianischen Tagen, von der zukünftigen Welt aber [heißt es:] (Jes. 64:3) *es hat außer dir, o Gott, kein Auge geschaut, was er dem tun wird...*

Rabbi Johanans präsentiert die Diskussion über den Unterschied zwischen den messianischen Tagen und der zukünftigen Welt. Er stellt fest, dass die messianischen Tage die der zukünftigen Welt in sich einschließt. Das heißt, die messianischen Tage zeichnen nicht nur eine an Ungerechtigkeit und Gewalt leidende Menschheit, wie in der Prophezeiung Jesajas: „Nicht hebt Volk gegen Volk das Schwert, und nicht lernen sie fürderhin das Kriegshandwerk“ (2:4), sondern auch eine andere Ebene der Erlösung, die außerhalb der Erwartung und Hoffnung auf Erfüllung in der Geschichte liegt. An die Worte der Propheten, die ihren rhetorischen Dialekt an alle richten, knüpft Rabbi Johanans die Idee der zukünftigen Welt. Dies sei eine persönliche Ordnung, und es sei unmöglich, im Voraus die direkte und innige Verbindung zwischen dem Individuum und Gott zu bestimmen (Levinas 1997, 60-61). Die Midrasch geht weiter und präsentiert Rabbi Šemuél:

zwischen dieser Welt und den messianischen Tagen gebe es keinen Unterschied, als die Knechtschaft der Regierungen, denn es heißt: (Deut. 15:11) *Denn nicht fehlen wird der Arme in deines Landes Mitte* (Berakhot 34b).

Das heißt, die messianischen Tage markieren das Ende der politischen Gewalt. Eine Situation, in der keine Gruppe eine andere Gruppe kontrolliert. Ein

besonderes Zeitalter, in dem das Politische nicht dem moralischen Werk des Menschen widerspricht und es zerstört.

Die Aussage „Denn nicht fehlen wird der Arme in deines Landes Mitte“ ist eine Antwort auf R. Johanans Ansatz und bedeutet, dass das spirituelle Leben nicht von der wirtschaftlichen Solidarität mit anderen Menschen getrennt werden darf. Im Gegensatz zu R. Johanans Ansicht, dass das messianische Zeitalter eine vollkommene Harmonie und Gnade ausdrückt, in der die ökonomischen Implikationen der Handlungen keine Bedeutung mehr haben, meint R. Šemuél, dass soziale Ungerechtigkeiten weiterhin anhalten, aber Bemühungen um die Erneuerung zu erkennen sind, die das spirituelle Leben erfordert.

Maimonides erklärt den Glauben an das Kommen des Messias wie R. Šemuél als die Verwirklichung des sozial-moralischen Idealismus und der sozialpolitischen Freiheit. Maimonides fügt den Vers hinzu: „denn voll ist das Land der Erkenntnis des Ewigen“ (Jesaja 11:9). Die „Erkenntnis des Ewigen“ in Übereinstimmung mit Maimonides Negativ Theologie zeigt meiner Meinung nach, dass der Horizont des menschlichen Wissens in sich einen spirituellen Aspekt einschließt, der nicht rationalisiert oder reduziert werden kann.

In der Tradition Israels ist die Erkenntnis des Ewigen nicht ein „Bewusstsein allein“, sondern es wird aus der Handlung gewonnen, auf Gottes Weg zu gehen.

4. Weltliche Arbeit und Arbeit nach Gottes Willen

Arbeit und Produktion sind zentral in Marx Denken. Geschichte, Wirtschaft, Sozialsysteme und das individuelle Bewusstsein sind das Ergebnis von Beziehungen in der Arbeitswelt und der Beziehung zwischen dem Arbeiter und dem Produkt. Die Philosophie von Marx stellt die klarste und umfassendste Idee dar: Der Mensch erfüllt sich selbst und seine Freiheit, wenn er erschafft. Die Arbeit ist ein primärer Wert. Wir sind frei, wenn wir, wie die Künstler, ohne den Drang der materiellen Notwendigkeit schaffen (Eagleton 1997, 27). Durch die Arbeit offenbart sich der Mensch, und durch sie kann er sich verändern¹⁹. Die Verbindung zu anderen Menschen wird durch Anstrengung und Freude der Zusammenarbeit ermöglicht (Fromm 2004, 33). Im modernen kapitalistischen Leben, so argumentiert Marx, sei Arbeit kein Selbstzweck mehr und werde zu einem Faktor der Entfremdung. Arbeit in der kapitalistischen Wirtschaft sei für das Individuum bedeutungslos und untergrabe seine Entwicklung. Das Produkt werde zu einer fremden Essenz und erwerbe Autonomie als

¹⁹ „It is not the consciousness of men that determines their existence but, on the contrary, it is their social existence that determines their consciousness“ (Fromm 2004, 168).

unabhängige Kraft. Nach Marx ist der Lohn den ein Arbeiter erhält, keine Bezahlung, sondern der Arbeiter wird „gekauft“ und verliert damit seine Freiheit (Marx 1982, 363-375)²⁰.

4.1. Arbeit nach Gottes Willen

Man ermuntere sich wie ein Löwe, am Morgen zum Dienste seines Schöpfers aufzustehen (Schulchan Aruch, Orach Chayim: 1).

Gottesarbeit steht im Mittelpunkt des Judentums. Aus jüdischer Sicht ist sie der Zweck der Existenz von Mensch und Gesellschaft. In der Bibel heißt Moses „Knecht Gottes“. Das Werk Gottes in der Bibel enthält Aspekte, die später halachisch wurden, z.B. wird schon in der Bibel der Kult des Opfers durch Anbetung ersetzt. In der Halacha ist das Gebet zentral. Vom Moment des Erwachens bis zum Einschlafen gewinnt jede Handlung durch das Gebet eine Bedeutung.

Der Schabbat verbietet die Arbeit. Erstens mahnt er an die Schöpfung als Ruhetag für das gesamte Universum und erinnert an den Auszug aus Ägypten (Deut. 5:12-15). Der zweite Grund wird gewöhnlich durch den Wert der sozialen Gleichheit erklärt, in der jeder Mensch das Recht hat, sich auszuruhen. Er basiert auf der Idee der menschlichen Freiheit und Gleichheit (sowie der Freiheit der Natur: Tiere und Pflanzen). Der erste Grund lehrt, dass es wichtig ist die Arbeit zu stoppen. Gott ruhte sich nach dem Akt der Schöpfung nicht aus, weil er müde war, sondern weil Gott frei ist, und seine Freiheit vervollständigt, indem er die Arbeit beendet. Auf ähnliche Weise erfüllt sich der Mensch selbst, wenn er aufhört zu arbeiten, wenn er in Frieden und Harmonie mit der Natur und mit den Anderen ist. Symbolisch kehrt der Mensch am Schabbat zu der ursprünglichen Harmonie zurück, die im Garten Eden nach der Vollendung der Schöpfung existierte (Fromm 1951, 243-245). Ruhe ist auch ein Symbol für zukünftige Freiheit und Erlösung. Die Zukunft, in der Frieden und Harmonie herrschen, wird am Sabbat zum gegenwärtigen Moment. Wir können sagen, dass im Gegensatz zu dem marxistischen Ansatz, im Judentum, die Erfüllung des Menschen von der Befreiung von der Arbeit abhängt, sogar an einem Tag in der Woche.

²⁰ Siehe: Fromm 2004, 34. Marx Ziel war keine kommunistische Gesellschaft, mit vereinheitlichten Löhnen und der Abschaffung von Privateigentum, sondern die Umwandlung der entfremdeten, bedeutungslosen Arbeit in kreative und befreite Arbeit. Siehe: Levy 2016, 214. Marx beschäftigt sich intensiv mit der Ausbeutung des Arbeiters durch das Wirtschaftssystem. Das Recht des Arbeitnehmers auf das Produkt, Verkürzung der Arbeitszeit usw. Siehe: Eagleton 1997, 21; Wood 2004, 3-15.

4.2. Arbeitnehmerrechte

Arbeitsfragen und Arbeitnehmerrechte werden in der Halacha diskutiert. Schon in der Mischna, Ende des zweiten Jahrhunderts, findet eine halachische Diskussion statt, die sich mit den Bedingungen der Einstellung des Arbeiters beschäftigt. Laut Levinas (1906-1995), ist diese Erklärung des Menschen rechtesidentisch mit der des Marxismus.

Wenn Jemand Arbeiter mietet und sagt zu ihnen, dass sie früh anfangen und spät aufhören sollen; so ist er an einem Orte, wo es üblich ist, nicht früh anzufangen und spät aufzuhören, nicht berechtigt, sie (dazu) zu zwingen. Wo es üblich ist, zu verköstigen, muss er (sie) verköstigen; (wo es üblich ist) Süßes zu verabreichen, muss er verabreichen; Alles nach dem Brauche des Landes (Mischna Nesikim, Baba Mezia 7, 1).

Die Mischna stellt die Rechte eines Menschen dar, der die Arbeit freiwillig erledigt. Da er aber ein Angestellter ist, zur Arbeit verpflichtet, ist seine Freiheit in Gefahr. Sie lehrt, dass die Freiheit des Arbeitgebers in den Verhandlungen mit dem Arbeitnehmer eingeschränkt ist. Es ist unmöglich alles zu kaufen und alles zu verkaufen. Die Mischna beschäftigt sich auch mit den materiellen Lebensbedingungen: Schlaf, Essen und sogar etwas Süßem zum Nachtsch. Diese Bedingungen verändern sich je nach „dem Brauche des Landes“, und dieser Brauch drückt Opposition gegen Willkür und Zwang aus.

5. Jüdischer Partikularismus?

Diese Mischna hat eine Fortsetzung, die ein moralisches Problem aufwirft.

Einst geschah es, dass R. Jochanan, Sohn Mathia's, zu seinem Sohne sprach: „gehe hinaus, miete uns Arbeiter!“ Da ging er und machte mit ihnen Verköstigung aus, und als er zu seinem Vater wiederkam, sprach dieser zu ihm: „mein Sohn, selbst wenn du ihnen (Speisen) bereitest, wie die Mahlzeit des Salomo zu seiner Zeit war, hast du deine Pflicht gegen sie nicht erfüllt, da sie Kinder von Abraham, Isaak und Jakob sind [...]. Alles nach dem Brauche des Landes.

Auf der einen Seite zeigt diese Fassung den Rechtsumfang des Arbeitnehmers. Sein Recht ist absolut, unendlich. Selbst König Salomons Schätze sind nicht genug um eine Pflicht gegenüber einem Lohnarbeiter zu erfüllen. Auf der anderen Seite lässt die Mischna die Bedingungen sehr erschütternd klingen, ethnozentrisch und sogar rassistisch: Die Arbeiter müssen Nachkommen

Abrahams sein²¹. Wer ist der Sohne Abrahams für Marx? Marx präsentiert das Judentum in *Die Judenfrage*²² als eine kapitalistische Religion, die auf Egoismus basiert²³. Er sagt: „das Geld zur Weltmacht und der praktische Judengeist zum praktischen Geist der christlichen Völker geworden ist“ (Marx 1982, 165; Gutwein 1990, 423)²⁴. Der Gott der Juden, das Geld, habe die Säkularisation bereits hinter sich gelassen und sei zum Gott der ganzen Welt geworden (Gilman 1984, 280; siehe: Žižek 2001, 99). Die westliche Kultur sei schon „judaisiert“, indem sie das Geld als Grundlage für soziale Ordnung annehme. Marx Aussage gegen das Judentum meint eigentlich die Abschaffung des Finanzsystems. Die Söhne Abrahams schließen auch nach dieser problematischen Gleichung die Christen ein²⁵.

Wer ist Abrahams? Ein Mann, der sich gegen die heidnische Kulturtradition des Hauses und Landes seines Vaters wandte. Noch bevor Abraham dem Glaubenstest, der „Opferung Isaaks“, standhielt, war Abraham für seine Gastfreundschaft bekannt. Abrahams Essen für die drei Engel sei ein Bei-

²¹ In der Bibel stellt die Unterscheidung zwischen „hebräischer Sklave“ und „kanaanäischer Sklave“ eine Frage nach der Universalität der biblischen Moral dar (eine Unterscheidung, die vor dem Hintergrund historischer und soziologischer Umstände erklärt werden kann), und daher spricht die Bibel hier nicht von der Unmoral der Institution Sklaverei. Die Tatsache, dass die Bibel von Sklaverei spricht und dass der hebräische Sklave nach sieben Jahren befreit werden sollte, ist eine soziale Errungenschaft der Bibel, die universelle Bedeutung hat. In Griechenland setzte man sich mit dieser Problematik erst viel später auseinander.

²² Marx schrieb diesen Aufsatz als eine politische Verteidigung der Juden. Bruno Bauer argumentierte, dass Juden keine Bürgerrechte gewährt werden sollten, wenn sie nicht zum Christentum konvertierten, während Marx argumentierte, dass der deutsche Staat verpflichtet sei, Juden die Emanzipation zu gewähren.

²³ Es sollte angemerkt werden, dass das Judentum nach Marx über die Kategorie der Religion hinausgeht und über die Kategorie des Judentums. Der Begriff Judentum ist in den Augen von Marx Synonym für die kapitalistische Gesellschaft. Er behauptet, dass die Juden eine besondere Rolle in der europäischen Wirtschaft spielten, was ihrer religiösen Einzigartigkeit entsprach. Marx glaubt, dass die jüdische Religion bereits in einer vorkapitalistischen Zeit geformt wurde. Daher war die Aktivität der Juden in der feudalen Ökonomie kapitalistisch. Die Verwirklichung des Kapitalismus erfolgte in der christlichen Gesellschaft. Schließt diese Beschreibung des Judentums sie nicht tatsächlich von der Religionskritik aus? Nach Marx ist das Judentum der Geist der bürgerlichen Gesellschaft, ein Agent, eine Partei des sozialen Kampfes, kein falsches Bewusstsein der utopischen Illusion.

²⁴ Laut Gutwein betrachtete Marx die Juden in seinen ersten Jahren als einen der Modernisierungsakteure. Nicht nur, dass die tatsächliche wirtschaftliche Tätigkeit der Juden moderner Natur war, sondern auch, dass sie dazu beitrug, die Wirtschaft und die christliche Gesellschaft zu modernisieren. Wie erwähnt, ignoriert Marx die Existenz von Klassenunterschieden innerhalb des jüdischen Volkes fast vollständig.

²⁵ Siehe: Andrew 1968, 12: „When Marx says that the God of the Jews is money, he asserts that the most Jewish of all people are the Christians of New England“. Marx wusste, dass die Befreiung der Gesellschaft von der Gottheit des Geldes nicht das Ende des Judentums bringen würde. In seinem Denken wird nicht das Judentum, sondern die kapitalistische Gesellschaft kritisiert. Marx glaubte, dass die Juden als religiöse Gruppe ein Recht auf Emanzipation hatten.

spiel. Abraham wusste nicht, dass diese Engel waren, er dachte, die drei wären Beduinen aus der Wüste. Er rannte auf sie zu und nannte sie „Mein Herr“ (Gen. 18:3). Nicht umsonst wird im alten Midrasch bemerkt, dass Abrahams Charakter seiner Wahl durch Gott vorausging. Er ist das erste Beispiel in der Bibel für die Idee der *Korrelation*, die ich zuvor vorgestellt habe. Seine Antwort auf Gottes Ruf „Hier bin ich!“ (Gen. 22:1,11) zeugt nicht nur von seiner Bereitschaft, das Gebot Gottes, seinen Sohn zu binden, zu erfüllen, sondern vor allem bezeugt es das Wunder. Abraham hörte Gott. Das Wort Gottes wurde zu allen Menschen gesprochen, aber Abraham hörte und empfing. Für Rosenzweig bedeutet „Hier bin ich“ die Offenheit der Seele von ihrer natürlichen Geschlossenheit zu einer ganz anderen Sprache. Eine Fremdsprache, transzendental und sogar bedrohlich (Rosenzweig 2002, 194-196).

Nach Levinas sollen wir sehen, dass die Söhne Abrahams dieselben Menschen sind, die eine Tradition von Pflichten in Bezug auf andere angenommen haben. Jeder, der sich moralisch einem Anderen verpflichtet sieht, ist der Sohn Abrahams. An diesem Punkt geht Levinas weiter als der vorherrschende Ansatz biblischer Kommentatoren: Die Menschheit als Ganzes sind die „Söhne Noahs“, während Abraham der Vater des Monotheismus ist (Bei Josephus Flavius und Paulus, ist Abraham „die Väter der Nationen dir zu glauben berufen“. Bei Maimonides, versammelte Abraham Menschen und unterwies sie auf dem Weg des Studiums der Wahrheit, die er erreicht hatte). Angesichts dessen sind die Söhne Abrahams, „Israel“ ein Begriff, der sich einerseits auf eine nationale Gruppe bezieht, die die Thora annimmt, und andererseits auf die Menschheit, die ihre volle Verantwortung und volle Selbstwahrnehmung erreicht²⁶. Nach Levinas Ansicht, sind die Söhne Abrahams die Menschheit, die gereift ist²⁷.

In der Mishna besitzt die Menschheit eine höhere Universalität als die der ausgebeuteten und misshandelten Klasse und sie lehrt, dass die Gewalt des Kampfes eine Form der Entfremdung ist. Das Beharren auf dem Satz alles nach „dem Brauche des Landes“, bezeugt einen antirevolutionären Konservatismus. Eine soziale Revolution bedeutet in den Augen der talmudischen Rabbiner Opposition gegen Interpretation und Verlust der hermeneutischen Orientierung. Mit anderen Worten, es ist nicht genug „für“ oder „gegen“ etwas zu sein, sondern jeder Mensch muss seine persönliche Revolution führen. Dazu

²⁶ Die Spannung zwischen Partikularismen und universellen Aspekten des Judentums ist eine wichtige Spannung, die in der jüdischen Tradition erhalten bleibt. Dieser Kontrast wird von Cohen beansprucht und ist ein „Schwerpunkt ihrer Entwicklung“ (Cohen 2008, 316).

²⁷ Vgl.: Levy 2006, 212-216. Levi zeigt, dass Levinas Interpretation auf zwei Arten verstanden werden kann: Zum einen als Hervorhebung verschiedener Ideen des talmudischen Denkens, die gut zu den Trends des revolutionären Humanismus unserer Zeit passen, zum anderen als die Befürchtung, diese revolutionären Tendenzen könnten die humanistischen Werte des jüdischen Denkens verdunkeln und zu einem Hindernis werden.

gehört die Überwindung der Eigeninteressen und der empathischen Rezession des Egos, dass sozialen Systemen dient oder Ideologien vertritt, die den anderen Menschen nicht als besonderes Individuum sehen. Ziel einer persönlichen Revolution ist es, eine trans-personale Verantwortung für den Anderen zu übernehmen. Diese Revolution muss dauerhaft sein. Das ist der „messianische Frieden“ (Levinas 1994, 98-101).

Fazit

Dieser Artikel betrachtet den Marxismus als Modell und Beispiel für einen säkularen Humanismus, dem zwar eine Dimension fehlt, die als göttlich, transzendent, spirituell usw. charakterisiert werden könnte, der aber gleichzeitig eine „säkular-messianische“ Massenbewegung ist, die religiöse Elemente in sich trägt, insbesondere das universale Streben nach Erlösung der Menschheit. Der neukantianische Philosoph Hermann Cohen hat im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert auf die Gefahr humanistischer Ansätze hingewiesen, deren universale Bestrebungen die intime Dimension gegenüber dem anderen Menschen vermissen lassen – eine Dimension, die nach Cohen im Kern religiös ist und aus der Transzendenz Gottes erwächst. In diesem Artikel wird der Ansatz von Erich Fromm verwendet, um eine jüdisch-sozialistische Idee in der Formulierung und Sprache der humanistischen Psychologie darzustellen. Fromms Kritik an Marx, den er bewunderte, beinhaltet die Anwendung des Ansatzes von Hermann Cohen auf die historische Situation der Mitte und des späten 20. Jahrhunderts. Fromms Forderung nach persönlicher Beteiligung als Lösung für Entfremdung spiegelt Cohens Konzept der Korrelation wider. Die Position von Emmanuel Levinas, die in diesem Artikel vorgestellt wird, soll die Behauptung untermauern, dass humanistisch-universalistische Ansätze, die die transzendent-göttliche Dimension ablehnen, letztlich das transzendente Element leugnen, das den Menschen im Allgemeinen und den anderen Menschen im Besonderen ausmacht. Nach Levinas ist dies die Epistemologie und Phänomenologie der Gewalt. Trotz seiner sozialistischen Vision enthält auch der jüdische Messianismus ein persönliches Element der Transzendenz, das ihm eine ethische Orientierung verleiht, die dem säkularen Sozialismus fehlt, wie Levinas' Untersuchung des Messianismus in der rabbinischen Literatur zeigt.

BIBLIOGRAPHIE

- Andrew, Edward. 1968. „Marx and the Jews“. *European Judaism*, 3(1): 9-14.
 Batnitzky, Leora. 2000. *Idolatry and Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered*. New Jersey: Princeton University Press.

- Ben Pazi, Hanoch. 2017. „‘Messianic Humanism’ – The Jewish Humanism of André Neher in the Footsteps of Martin Buber and Abraham Joshua Heschel”. *A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, 84: 407-426 [in Hebrew].
- Bloom, Solomon. 1942. „Karl Marx and the Jews”. *Jewish Social Studies*, 4: 3-16.
- Cohen, Hermann. 1915. *Der Begriff der Religion im System Der Philosophie*. Giessen: Alfred Töpelmann.
- Cohen, Hermann. 2008. *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Wiesbaden: Marixverlag.
- Derrida, Jacques. 1994. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. London: Routledge.
- Eagleton, Terry. 1997. *Marx and Freedom*. London: Phoenix.
- Feuerbach, Ludwig. 2006. *Das Wesen des Christentums*. Berlin: Akademie Verlag.
- Fritsch, Matthias. 2005. *The Promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin and Derrida*. New York: State University of New York Press.
- Fromm, Erich. 1951. *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*. New York: Rinehart.
- Fromm, Erich. 1980. *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*. London: Abacus.
- Fromm, Erich. 1997. *To Have or to Be*. London – New York: Continuum.
- Fromm, Erich. 1994. *On Being Human*. New York: Continuum.
- Fromm, Erich. 2004. *Marx's Concept of Man*. London – New York: Continuum.
- Fromm, Erich. 2006. *The Art of Loving*. New York: Harper Perennial.
- Fromm, Erich. 2008a. *The Sane Society*. London – New York: Routledge.
- Fromm, Erich. 2010. *The Revolution of Hope*. New York: AMHF.
- Gibbs, Robert. 1992. *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gilman, Sander L. 1984. „Karl Marx and the Secret Language of Jews”. *Modern Judaism*, 4(3): 275-294.
- Gutwein, Daniel. 1990. „Marx's Ideas on the Relationship between Jews and Capitalism: From Sombart to Weber”. *Zion*, 55(4): 419-447 [in Hebrew].
- Hollander, Dana. 2008. *Exemplarity and Chosenness: Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy*. California: Stanford University Press.
- Kaplan, Edward. 1996. *Holiness in Words: Abraham Joshua Heschel's Poetics of Piety*. Albany: State University of New York Press.
- Levinas, Emmanuel. 1990. *Nine Talmudic Readings*, übersetzt von Annette Aronowicz. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1999. *Alterity and Transcendence*, übersetzt von Michael B. Smith. London: The Athlone Press.
- Levinas, Emmanuel. 1997. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, übersetzt von Seán Hand. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Levy, Ze'ev. 1982. *On the Relationship between Jewish and general Philosophy*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad [in Hebrew].
- Levy, Ze'ev. 2006. „Levinas's Reflections on State, Revolution, and Utopia”. In: *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics*, hrsg. von Asher Horowitz und Gad Horowitz, 262-270. Toronto: University of Toronto Press.
- Levy, Ze'ev. 2016. *Hermeneutics in Jewish Modern Thought*. Jerusalem: Magnes [in Hebrew].
- Ling, Trevor. 1980. *Karl Marx and Religion: In Europe and India*. London: Macmillan.
- Lundgren, Svante. 1998. *Fight Against Idols: Erich Fromm on Religion, Judaism and the Bible*. Frankfurt: Peter Lang.
- Mack, Michael. 2003. *German Idealism and the Jew: The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses*. Chicago: University of Chicago Press.

- Marx, Karl. 1978. *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke*, Band III. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl. 1982. *Karl Marx, Friedrich Engels, Gesamtausgabe (MEGA)*, Band II. Berlin: Dietz Verlag.
- McKinnon, Andrew. 2006. „Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest”. In: *Marx, Critical Theory and Religion: A Critique of Rational Choice*, hrsg. von Warren S. Goldstein, 11-29. Leiden: Brill.
- McLellan, David. 1985. *Karl Marx: His Life and Thought*. London: Macmillan.
- McLellan, David. 1998. *Marxism after Marx: An Introduction*. London: Macmillan.
- Pinkas, Ronen. 2023. „Erich Fromm und Das Freie Jüdische Lehrhaus in Frankfurt”. *Judaica: Neue Digitale Folge*, 4(1): 1-28. [Doi.org/10.36950/jndf.2023.1.1](https://doi.org/10.36950/jndf.2023.1.1).
- Pinkas, Ronen. 2023a. „On Prayer and Dialectic in Modern Jewish Philosophy: Hermann Cohen and Franz Rosenzweig”. *Religions*, 14(8), 996. <https://doi.org/10.3390/rel14080996>
- Raines, John (hrsg.). 2002. *Marx on Religion*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rosenzweig, Franz. 2002. *Der Stern der Erlösung*. Freiburg: Suhrkamp.
- Siebert, Rudolf. 2006. „Toward a Dialectical Sociology of Religion: A Critique of Positivism and Clerico-Fascism”. In: *Marx, Critical Theory and Religion: A Critique of Rational Choice*, hrsg. von Warren S. Goldstein, 61-114. Leiden: Brill.
- Wood, Allen. 2004. *Karl Marx*. London: Routledge.
- Žižek, Slavoj. 2001. *On Belief*. London – New York: Routledge.

RONEN PINKAS (PhD. Jewish Philosophy, Bar-Ilan University) specializes in contemporary Jewish philosophy, Jewish law and ethics, Jewish intellectual history, Judaism and psychoanalysis, and interreligious dialogue. He is a research fellow at the University of Potsdam and a member of the International Erich Fromm Society and the International Franz Rosenzweig Society.

Hegel in Poland

Hegel w Polsce

RYSZARD PANASIUK

(1931-2024)

Uniwersytet Łódzki, Poland

Abstract: Hegel's philosophy arrived in Poland in the late 1830s and became central to philosophical discourse during the Romantic era. Following failed uprisings, Polish thinkers adapted Hegelianism to address national crises, focusing on the philosophy of history and emphasizing activism, voluntarism, and national regeneration. August Cieszkowski and Edward Dembowski adapted Hegel's historical idealism to emphasize future emancipation and material engagement. However, Hegel's influence waned with the rise of positivism and Marxism. Later, post-war Marxist reinterpretations, particularly in the 1950s and 1960s, revived scholarly interest. Thinkers such as Tadeusz Juliusz Kroński, Bronisław Baczko, and Zbigniew Kuderowicz examined Hegel's contributions to ethics, aesthetics, and political philosophy. Meanwhile, translators like Adam Landman made his works available in Polish. Despite the dominance of the analytical Lwów-Warsaw School, Hegel's influence persisted through selective reinterpretation rather than strict adherence. Hegel's influence in Poland reflects an evolving dialogue between philosophical systems and the sociopolitical needs of a stateless, and later, postwar nation.

Keywords: Hegelianism in Poland; Polish Romantic philosophy; Cieszkowski; Marxism and Hegel; Philosophy of history

Abstrakt: Filozofia Hegla dotarła do Polski pod koniec lat 30. XIX wieku i stała się centralnym punktem dyskursu filozoficznego epoki romantyzmu. Po nieudanych powstaniach polscy myśliciele zaadaptowali heglizm do rozwiązywania kryzysów narodowych, koncentrując się na filozofii dziejów i kładąc nacisk na aktywizm, dobrowolność i odrodzenie narodowe. August Cieszkowski i Edward Dembowski zaadaptowali historyczny idealizm Hegla, aby podkreślić przyszłą emancypację i zaangażowanie materialne. Jednak

wpływ Hegla osłabł wraz z rozwojem pozytywizmu i marksizmu. Późniejsze, powojenne reinterpretacje marksizmu, szczególnie w latach 50. i 60. XX wieku, ożywiły zainteresowanie badaczy. Myśliciele, tacy jak Tadeusz Juliusz Kroński, Bronisław Baczek i Zbigniew Kuderowicz badali wkład Hegla w etykę, estetykę i filozofię polityczną. W międzyczasie tłumacze, tacy jak Adam Landman, udostępnili jego dzieła w języku polskim. Pomimo dominacji analitycznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, wpływ Hegla utrzymywał się poprzez selektywną reinterpretację, a nie ścisłe przestrzeganie zasad. Wpływ Hegla w Polsce odzwierciedla ewoluujący dialog między systemami filozoficznymi a potrzebami społeczno-politycznymi bezpieczeństwa, a później powojennego narodu.

Słowa kluczowe: heglizm w Polsce; polska filozofia romantyczna; Cieszkowski; marksizm i Hegel; filozofia dziejów

Hegel's thought reached Poland at the end of the 1830s and by the first half of the 1840s became the chief subject of discussion and controversy in Polish philosophy. It was a sign of an intellectual revival and proof of the importance of philosophical problems in the intellectual culture of the time. The reception of Hegelianism contributed a new element to the Romantic thought which had developed after the defeat of the November 1830 Uprising. Polish writers – and there was almost no philosopher who did not make a reference to Hegel – sought support in his theoretical schemas to resolve the important problems of the epoch. These were, first, the search for the cause of the fall of the nobles' republic in the 18th century and the failure of the 1830 revolutionary upsurge and, secondly, attempts to show ways of liberating the nation from alien rule and to determine its historical place among the nations of Europe.

The predominant interest was in the philosophy of history since, with the help of the constructions of the historical process inspired by Hegel, one could justify the claim of the Poles to a place among the nations of Europe. Hence the Polish followers of Hegel, having different aims from the Master, necessarily modified his historico-philosophical (or *historiosophic*) schemes in an essential way: while Hegel had seen the realization of the ideal in the present, his Polish followers emphasized the importance of the future: for the fulfilment of mankind's mission.

The primacy of modifying Hegel's philosophy of history (not only in the Polish context) belongs to August Cieszkowski (1814-1894). In his work *Prolegomena zur Historiosophie*, published in Berlin in 1838, Cieszkowski, faithful to the Hegelian triadic development, divided the whole of human history into three great epochs: past, present and future. In contrast to the contemplativeness of the Berlin philosopher, Cieszkowski emphasized the deed (*die Tat*), the activity of mankind conscious of the *telos* of history.

For Hegel, will was the attribute of thought; for Cieszkowski, thought was the attribute of will. There also appeared a tendency to "rehabilitate matter" as the sphere in which spirit realized itself. In addition to activism and orientation towards the future, Polish philosophers influenced by Hegel stressed personalism and voluntarism, in contrast to the panlogism of their teacher. Edward Dembowski (1822-1846), one of the "Hegelianizing" Polish Romantics, went so far as to attribute to Being a creative character.

Another important aspect of the Polish assimilation of Hegel was an interest in aesthetic problems, particularly evident in Józef Kremer (1806-1875), Karol Libelt (1807-1875), and Dembowski himself. It sprang from the belief in the "historiogenic" significance of art, which was characteristic of Romantic thought. In the Polish condition of statelessness, the belief had peculiar significance: the nation, imbued with the ideals of freedom transmitted through art and acting as a historical agent, was expected to achieve the restoration of the lost statehood. Artistic activity (according to Dembowski) not only expressed the self-knowledge of the subjects who shaped the future but also constituted a supreme form of "historiogenic" activity which creatively united the contents of social reconstruction with aesthetic contents.

The assimilation of Hegel's thought in 19th-century Poland was not in any spirit of orthodoxy. Hegelianism reached Poland when the thought of "the Berlin sage" was undergoing criticism and modification both inside and outside his school. The influence of Hegel combined with the assimilation of current French social thought and the influence of the ideas of the old Schelling and the so-called "late idealists" (Fichte and Weiss). Hegelian theoretical constructions, especially his panlogism, clashed with the Catholic doctrine dominant in Poland. The Hegelianizing Polish thinkers (except perhaps Dembowski) professed attachment to religion, but sometimes strayed outside the bounds of religious orthodoxy. Apart from religion, the opposition to Hegel's panlogism was inspired by a desire to stress freedom and the autonomy of the subject as against the decrees of the natural order or God. Even those who at the outset declared their loyalty to the Master's teachings sometimes reached conclusions far removed from Hegelianism. Others, such as Henryk Kamiński (1813-1865) or Bronisław Trentowski (1808-1869), constructed their systems with only slight reference to Hegel's teaching.

Generalizing, we may say that Hegelianism helped Polish writers to arrive at original solutions and fulfill the needs of a subjugated nation which, because it could not manifest its national identity in the political realm of "objective spirit", expressed it in the realm of "absolute spirit". The attempts at creating a "national" or "Slavonic" philosophy, so popular at the time, were aimed at asserting the historical role of the Polish nation in the future and expressed

the striving of the Poles to participate fully in the creation of a community of emancipated European nations.

The fascination with Hegelianism in 19th-century Poland gradually waned after 1846, the year of the Cracow insurrection against Austria, in which the young Dembowski perished. After 1848 interest in Romanticism ebbed away. Positivist tendencies gradually appeared and came to dominate Polish thought after the 1863 Uprising. At the time Hegel was known only from hearsay and in the few polemics in which he figured was not treated as a serious thinker.

In the period preceding the First World War, the predominant influence in Polish philosophical culture was wielded by the so-called Lwów-Warsaw School founded by Kazimierz Twardowski (1866-1938). Its adherents espoused minimalism in philosophy and followed models of precision elaborated in logic, mathematics, and the natural sciences. After the recovery of national independence in 1918, the school's hold on Polish academic circles became even stronger. In this intellectual climate, interest in Hegel was bound to be sporadic and its impact on Polish intellectual culture minimal.

Adam Żółtowski (1881-1958) published two books on Hegel at the beginning of the 20th century – *O podstawach filozofii Hegla* (*The Bases of Hegel's Philosophy*, Cracow 1907), and *Metoda Hegla i zasady filozofii spekulatywnej* (*Hegel's Method and the Principles of Speculative Philosophy*, Cracow 1910) – but they produced little response and the *Introduction to the Lectures* were translated into Polish, except for fragments of the young Hegel's article on the difference between Fichte and Schelling.

It should be added that Marxist thought, which appeared in Poland at the end of the 1870s, showed no interest at all in Hegel's philosophy. Marxist writers had little interest in philosophy as such and treated Marxism only as a methodology and a theory of social development. The interwar Marxists merely repeated the current stereotypes about Hegel. Stefan Rudniański (1887-1941), associated with the Communist Party of Poland, took his views straight from Engels. Leon Chwistek (1884-1945), a logician and painter sympathizing with Marxism, denounced Hegel as an originator of contemporary philosophical irrationalism. According to Chwistek, there was only a historical connection between Marxism and Hegel, and the Marxist dialectical method was compatible with positivism and common sense (cf. his *Granice nauki* [*The Limits of Science*], 1930; English translation 1946).

One might have expected an increasing interest in Hegel's thought after the Second World War, when Marxism became the official doctrine and was widely propagated in Poland. This, however, did not happen, due primarily to the radically anti-Hegelian stance of Soviet Marxism, which was being forcibly transplanted to Polish soil at that time. The Soviet anti-Hegelian line dated

from 1931, when Stalin attacked both the pro-Hegelian “dialecticians” and the anti-Hegelian “mechanists”.

The attitude hardened still more when in 1947 A. Zhdanov launched a violent anti-Hegelian polemic during the discussion of Y. Alexandrov’s textbook of Western European philosophy. Moreover, the Polish intellectuals who propagated Marxism in the 1950s (e.g., Adam Schaff) had been formed by the Lwów-Warsaw positivist school and did not appreciate the inspirational role of Hegel’s thought in Marxism.

Interest in Hegel’s thought re-emerged as a consequence of the intellectual ferment caused in Marxist circles by Khrushchev’s criticism of Stalin at the 20th Congress of the CPSU. From 1955 onward, discussions of the vital problems of Marxism grew, including the significance of the early thought of Marx. This in turn was connected with the desire to recover its humanist and ethical contents in order to oppose the Stalinist interpretation of Marxism. The *Economic-Philosophical Manuscripts*, first published in Polish in 1958, attracted considerable attention. This re-orientation of interests among some adherents of Marx’s thought, who tried to make it less dogmatic and more intellectually satisfying, stimulated an interest in Hegel. Scholars began to examine the links between Marxist thought and the Hegelian tradition, to view Marxism from a Hegelian perspective, and to take an interest in the ideas of the Hegelian school and Feuerbach. The thought of both the young Marx and Hegel became the subject of university seminars and analytical publications.

The pioneer in this area was Tadeusz Juliusz Kroński (1907-1958), who from 1955 conducted a seminar on Hegel’s philosophy at Warsaw University, attended not only by students but also by university teachers. A man of subtle and incisive mind, brought up in the phenomenological tradition, Kroński also knew well the German philosophy of the 19th and 20th centuries and was fascinated by Hegel. He managed to infect a considerable group of students with his enthusiasm for Hegel in a lasting way. After his death, his studies on Hegel were collected and published by his friends in a volume entitled *Rozważania wokół Hegla (Reflections around Hegel)*, 1960).

His essay “*The Problem of Moral Evil in Hegel’s Philosophy of History*” (first published as an article in *Myśl Filozoficzna*, no. 1, 1957) is particularly interesting. In a scholarly and persuasive way Kroński defends Hegel against the charge of conservatism and immoralism. At the end of the essay Kroński writes:

Marxist philosophy has so far always done well out of a rational confrontation with Hegel, and done badly out of the dogmatic rejection of his merits. This was so even when Hegel was rejected in the name of anti-dogmatism.

The main result of this renewed interest in Hegel has been not so much the acceptance of any parts of the Hegelian system but rather a change in the style of philosophizing. Reflections on philosophy and the methodology of science, grounded in the theoretical heritage of the Lwów-Warsaw School, were supplemented by reflections of a new type, concerned with the historical process, the problems of value, society and culture the methodology of humanist sciences, etc. One should note that Hegel's influence here was indirect and was filtered through the work of the Dilthey school and the French interpreters of Hegel. A degree of assimilation of existentialist thought and a revival of the interest in phenomenology were also connected with the new trend. The writers whose ideas aroused particular interest at the time were J. Hyppolite, J. Wahl, A. Kojève, L. Goldmann and such earlier thinkers as Max Weber, Georg Lukács, and Gramsci.

According to the judgment of writers such as T. Krajewski, one can distinguish in the Polish philosophical thought of the years 1956-1968 two schools of thought among the Marxists: the "positivizing" and the "Hegelianizing" – and these two orientations are still dominant today. One must also mention the influence of post-war polemics and trends in Western thought on the evolution of positions within Polish philosophy.

A particular role in the revival of interest in Hegel, albeit of an indirect kind, was played by a group of Polish scholars who undertook a systematic and wide-ranging inquiry into 19th-century philosophical and social thought. The main inspirer of the inquiry was Professor Bronisław Baczko, whose own development as a historian of philosophy had been to some extent influenced by Kroński. Besides his own studies in the area, Baczko conducted a highly successful seminar at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences during 1958-1968; it attracted a considerable group of young scholars who followed in his footsteps.

The knowledge of Hegel's ideas proved undoubtedly fruitful in the historical studies of the group. The stimulating influence of Hegel on Baczko himself is clearly noticeable in his collection of essays *Człowiek i światopoglądy* (*Man and World-views*, 1965), especially in the studies of *Hegel and Rousseau* and *The Hegelian Right and Left in Poland*, and also in his fundamental work *J. J. Rousseau: samotność i wspólnota* (*Rousseau: Solitude and Community*, 1964; German edition 1970).

A pupil of Kroński, Zbigniew Kuderowicz, is the author of a work on the moral thought of the young Hegel (*Doktryna moralna młodego Hegla*, 1962) and of a number of articles on different aspects of Hegel's thought.

One should also mention here the name of Andrzej Walicki, a distinguished specialist in Russian thought (see especially his *The Slavophile Controversy: A History of Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*,

Oxford 1975) and also in Polish thought (*Filozofia a mesjanizm (Philosophy and Messianism)*, 1970). Walicki's pioneering and revealing studies of the sources and ideological horizons of Cieszkowski's thought are particularly noteworthy.

Other names worth mentioning are Jan Garewicz, a Polish Schopenhauer scholar who has worked on the relation of Cieszkowski to the German tradition; Aleksander Orłowski, the author of studies on the links between Polish and German thought in the 19th century; Karol Bal, who wrote a monograph (1973) on Hegel's connection with the Enlightenment tradition; and the author of this survey, who has concentrated particularly on the study of the Hegelian school and the young Marx, and on Hegel's philosophical anthropology and political thought.

A separate mention must be made of the translation of Hegel's works into Polish. Here the greatest merit is due to the indefatigable Dr. Adam Landman, who has translated *Lectures on the Philosophy of History* (with J. Grabowski, 1958), *The Phenomenology of Spirit* (1963, 1965), *Lectures on Aesthetics* (with J. Grabowski, 1964, 1966, 1967), *The Science of Logic* (1967, 1968), and *The Philosophy of Right* (1969).

Hegel's presence in the contemporary intellectual culture of Poland is still very much felt today. His thought stimulates interest and discussion, although very few attempt to take him literally or to develop any of his fundamental philosophical propositions. Probably because of the strength of the Lwów-Warsaw logical school, the interest in Hegel's dialectical logic seems to be weaker in Poland than in the Marxist milieus of other countries.

To this there are two noteworthy exceptions. One is the work of L. S. Rogowski on directional logic and the Hegelian thesis on the contradiction of change (*Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmiany*, Toruń 1966). The author attempts to explain the Hegelian thesis by attributing to it a definite logical sense which may be expressed in non-contradictory terms and given the form of an axiomatic multi-variable logical calculus. His book is an application of the formal conceptual apparatus of contemporary logic to a problem in Hegelian logic.

Another, even more recent work, is the study by Adam Synowiecki of Hegel's concepts of Being and Thinking as the sources of Marxist methodology and dialectical logic (*Byt i myślenie: U źródeł marksistowskiej metodologii i logiki dialektycznej*, 1980). The author subjects Hegel's ontology to an unusual interpretation (e.g., he expresses it in the form of graphs) and attempts to find in it a basis for the corresponding Marxist theory.

One might also mention in conclusion an attempt by Marek J. Siemek to work out an interpretation of Marxism as an integrally conceived historical materialism. The chief inspiration of Siemek's work seems to have come from

the Hegelianizing Marxism of Lukács (whose work *Der junge Hegel* Siemek translated into Polish) and from some of L. Althusser's methodological conceptions.

RYSZARD PANASIUK (1931-2024) – Professor at the University of Łódź and Director of the Institute of Philosophy at the University of Łódź. He specialized in classical German philosophy, focusing primarily on the thought of Hegel and his school, as well as the concepts of Schelling and Kant. His most important monographs include: *Filozofia i państwo. Studium myśli polityczno-społecznej lewicy heglowskiej i młodego Marksa – 1838-1843* (1967), *Lewica heglowska* (1969), *Feuerbach* (1972 i 1981), *Dziedzictwo heglowskie i marksizm* (1979), *Hegel i Marks. Studia i szkice* (1986), *Schelling* (1987), *Filozofia: historia i współczesność. Studia, odczyty, eseje* (2001), *Przyroda – Człowiek – Polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII/XIX wieku* (2002), *Filozofowanie jako dialog z dziedzictwem duchowym przeszłości* (2008). He has also published over 180 articles and scholarly dissertations.

Permission for reproduction of this article has been kindly granted by the Hegel Society of Great Britain from its 1982 Hegel Bulletin (volume 3, issue 1: number 5, pp 6-13).

Towards theological thinking. Theological inspirations in contemporary phenomenology

W stronę teologicznego myślenia.
Inspiracje teologiczne we współczesnej fenomenologii

PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poland

przemyslaw.zgorecki@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-5128-4849>

Abstract: This paper explores the evolving boundary between philosophy and theology within contemporary French phenomenology, tracing its development from Lavelle's spiritualism to Falque's turn to theology. By examining the roles of aesthetics, sacredness, and temporality – drawing from Baumgarten and Schleiermacher to Augustine and Heidegger – the research argues that the separation between philosophy and theology is fundamentally temporal. The conclusion highlights that theological phenomenology offers a unique and vital perspective on the experiential and eschatological dimensions of faith, thereby enriching both philosophical and theological debates.

Keywords: French phenomenology; theological turn; Louis Lavelle; Emmanuel Falque; Emmanuel Lévinas; Vladimir Jankélévitch; Martin Heidegger; Friedrich Schleiermacher; Alexander Gottlieb Baumgarten; Wilhelm Dilthey; Rudolf Otto; Mircea Eliade; Jean-Yves Lacoste; sacredness; temporality; phenomenology of religion

Abstrakt: Niniejszy artykuł bada ewolucję granic między filozofią, a teologią we współczesnej fenomenologii francuskiej, śledząc jej rozwój od spirytualizmu Lavelle'a do zwrotu Falque'a w kierunku teologii. Analizując rolę estetyki, *sacrum* i temporalności – czerpiąc z dzieł Baumgartena i Schleiermachera, a także Augustyna i Heideggera – autor dowodzi, że rozdzielenie filozofii i teologii przybiera zasadniczo charakter czasowości. Wnioski podkreślają, że tzw. fenomenologia teologiczna oferuje unikalną i istotną perspektywę na

empiryczne i eschatologiczne wymiary wiary, wzbogacając tym samym zarówno debaty filozoficzne, jak i teologiczne.

Słowa kluczowe: francuska fenomenologia; zwrot teologiczny; Louis Lavelle; Emmanuel Falque; Emmanuel Lévinas; Vladimir Jankélévitch; Martin Heidegger; Friedrich Schleiermacher; Alexander Gottlieb Baumgarten; Wilhelm Dilthey; Rudolf Otto; Mircea Eliade; Jean-Yves Lacoste; sacrum; czasowość; fenomenologia religii

I. Genealogy of French theological thought. From Lavelle to Falque

Theological thinking has a well-established tradition that, in France, can be traced back to specific conditions, even to the classical rationalism of René Descartes and Blaise Pascal. It is, however, closely connected to the development of the philosophy of spirit, culminating in the monumental works of Louis Lavelle, especially *La dialectique du monde sensible* (Lavelle 1922) (sic!), and in the four volumes of *La dialectique de l'éternel présent: De l'être* (Lavelle 1947), *De l'acte* (Lavelle 1946), *Du temps et de l'éternité* (Lavelle 1945), and *De l'âme humaine* (Lavelle 1951). Not only does Lavelle's tetralogy represent perhaps the peak of French spiritualism, but the philosophy of life presented therein, flowing from the boundless source of experience, surprisingly aligns with the theses proposed in Germany by Heidegger. It is worth noting the way in which Lavelle initiates his reflections on being from a book with this very title (*De l'être*):

Being is a universal object. The word object is not used here as a correlate of the word subject. The affirmation of being is prior to the distinction between subject and object and includes both. It is taken in a purely logical sense and denotes every possible term of affirmation. Consequently, we cannot from the outset invoke the primacy of the subject that affirms in relation to the object of affirmation. For the subject itself, as subject, is the object of affirmation, which shows quite well, through this kind of doubling, that the role of affirmation itself is to enclose us in a circle of being, and since being is nothing more than the object of possible affirmation, affirmation in turn is nothing more than being insofar as there is a consciousness in it that affirms it.

It is hard to resist the impression that this text could have come from the pen of the author of *Sein und Zeit*. It is probably not without reason, therefore, that the tradition of religious thought has been further strengthened by insights from Heidegger, who was mainly introduced to France by Lévinas during his early articles inspired by his internship in Freiburg (Lévinas 1929,

395-431). A notable recent contribution comes from Vladimir Jankélévitch, an increasingly appreciated figure who ensured that French thought maintained its inspiration from Hegel (Jankélévitch 1957, 11-45). All this upheaval in the last decades of theological development is captured and described by Emmanuel Falque in his book *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*. However, he makes it clear from the outset that he abandons the dream of crossing these waters, seeking only to explore their currents and taste each of them a little (Falque 2013). The ambitious subtitle of his book, however, is surprisingly restrained: *Philosophy and Theology: An Essay on Boundaries*. This suggests not transgression but exploration of borders. The phenomenology of religion becomes a kind of game with the frontier, as French thinkers call it (Falque 2013). Falque, in the epilogue to *Passer le Rubicon*, notes that phenomenology has taught us the life of thought through the careful thinking of life, and this remains its primary legacy (Falque 2013).

Despite this rich tradition and ongoing dialogue, a fundamental question remains unresolved: What precisely defines the boundary between philosophy and theology? Is it a matter of method, content, or something more fundamental? Contemporary phenomenology, particularly following the theological turn, challenges earlier models of strict separation or simple synthesis, yet the nature of this boundary remains elusive. This paper explores this issue by proposing that the boundary is essentially temporal – a *distinctio temporalis* – there by reframing the dialogue between philosophy and theology through the twin lenses of aesthetic and temporal experience.

2. Towards aesthetic thinking

2.1. Baumgarten and Schleiermacher at the origin of the aesthetic turn in the philosophy of religion

In the turn to sensuality, Baumgarten viewed a form of salvation from the extreme rationalism that had burdened the theory of cognition and the metaphysics, weighed down by the legacy of Cartesianism (Baumgarten 1750, 1750-1758). It appears that a similar aim would later accompany Schleiermacher when he formulates the now-classic definition of religion based on a sense of absolute dependence (Schleiermacher 1799, 36-40). According to him, the essence of religion is piety – a sense of direct self-awareness of absolute dependence on a divine being (Schleiermacher 1830, 12-14). The Christian Church is a community of believers rooted in piety. Dogmatics is the verbal articulation of piety through descriptions, concepts, and expressions (Schleiermacher 1830, 76-78). Embedding religion on a foundation of feeling, much closer to

sensuality, also introduced the distinction between religious intuition and intellectual intuition – an important development in the philosophy of religion. As we recall, for Schleiermacher himself, the consequences of assigning this direct identity to religious intuition were primarily apologetic (Schleiermacher 1830, 15-18). It is said that, from their time studying together at the seminary in Göttingen, he was already much more attuned to Hölderlin's poetic sensibility than to Hegel's hyper-rationality (Dilthey 1768, 1768-1806). This self-awareness of absolute dependence would eventually evolve into the concept of the sacred, which, in the ongoing debate between philosophy, theology, and the sciences of religion, would be incorporated into all cases and would carry Schleiermacher's insight further (Otto 1917, 7-12).

2.2. From neo-Kantianism to phenomenology: sacredness as a key to understanding religion

In the nineteenth century, philosophy appears to have lost its exclusive dominance over the spiritual sciences. This becomes clear in the study of religion, where psychology becomes deeply involved. Nonetheless, resistance to psychologising tendencies is offered by neo-Kantists. Wilhelm Windelband, a leading figure of neo-Kantianism and the main founder of the Baden School, teacher of Heinrich Rickert (who promoted Edmund Husserl to the chair at Göttingen) and Emil Lask (Heidegger acknowledged that he learned a great deal from him and often recalled his untimely death in the Great War with regret), wrote in his famous essay on Holiness, included in the well-known collection *Preludes*: "the philosophy of religion cannot be placed in any of the three basic philosophical disciplines and cannot be regarded as part of or in addition to logic, ethics or aesthetics. These three fundamental sciences correspond to the ideal goals of truth, goodness, and beauty. [...] But alongside them there is another cultural force, perhaps the greatest, religion. Its goal, its norm, its ideal, we call holiness" (Wilhelm 1915, 265-267). An important contribution to the development of the study of this unique cultural force was made by the later neo-Kantian syntheses, particularly Dilthey's *History of the Humanities*, where he provided insightful analyses of the formation of a religious worldview (mainly Christian) (Dilthey 1924, 139-312). The concept of the sacred remains central to the study of religious life within phenomenology. It appears in the works of Otto (where it is also known as *numinosum*) (Otto 1917, 7-12), van der Leeuw (where it is called *power*) (Leeuw 1933, 26-31), and Mircea Eliade (where it is referred to as *sacrum* as opposed to *profane*) (Eliade 1957, 13-15). Sacredness in the strict sense is indeed a phenomenon of religion, which is why phenomenology is best suited to its examination. Sacredness as a phenomenon also makes it evident that religion is not con-

fined to, nor exhausted within, the realm of pure spirit. Paradoxically, what was thought to connect us with the hereafter finds its true place precisely in this world. Strictly speaking, this means that religion is as much an intellectual endeavour as it is a sensory experience. A religious encounter turns out to be both spiritual and physical. It is worth noting from the outset that it is no coincidence that the spiritual-bodily opposition here is not the same as the immaterial-material dichotomy. After all, a mother cuddling her beloved child to her breast holds something more than mere matter. It is difficult, however, to define definitively what exactly she presses to her heart with such – even pious – affection. But even if we cannot fully answer what our body truly is, one thing is clear: it is futile to seek it solely in matter. On the contrary: corporeality itself, along with sensuality, possesses a profound religious dimension. In turn, the philosophy of religion, like the phenomenology of religious experience that arises from it and remains closely linked, is born out of a confrontation with the sensual manifestation of the sacred. The accessibility of the inaccessible, the visibility of the invisible, and the tangibility of the immaterial, all features of that specific religious experience, certainly demand not only a new language but, above all, a new sensibility – a sensual sensibility that is, in large part, aesthetic. There are numerous indications that the close relationship between aesthetics and religion affirms their significant affinity.

3. Towards thinking temporality

3.1. Augustine, *kairos* and *kenosis*: the origins of theological thinking of time

Augustine's reflections on time, especially in *De quantitate animae*, prefigure and underpin what later becomes Heidegger's existential ontology. For Augustine, temporality is kairotic – an echo of divine eternity within the soul's finitude – expressed through self-emptying kenosis and restless openness to fulfilment (Booth 2024, 399-425). In this context, it is worth referring to Augustine, who certainly represents one of many other such different moments from the one known from Being and Time. Dialoguing with Evodius in *De quantitate animae*, he points out that understanding the soul requires knowledge of its origin and the principles that govern it (Augustinus 1892, 409-510). However, the explanation of the origin of the soul takes precedence both chronologically and in terms of significance, especially since it is not possible to explain the essence of the soul or describe what elements it is composed of. On the other hand, it can be stated unequivocally that the soul comes from God and is thus similar to Him (Augustinus 1981, 72-73). God is, as it were, its paternal home.

Between God and man, therefore, there is both likeness and dissimilarity. This brings us to the statement that there is a peculiar dissimilarity between them, which is, after all, what we call analogy. The infinity of God corresponds by analogy to the finiteness of the soul (Augustinus 1905, 420-423). The problem of man's relationship with God is therefore, for Augustine, a problem of boundary. This boundary should not be imagined as a line or a veil separating God from man, and one should not attempt to describe it by means of the banal analogy of metaphor. Far more appropriate here would be the analogy of proportionality, where the analogue would be more about time than space. The difference between God and man, and thus the boundary between them and this radical otherness of God, is not so much that God is elsewhere, but rather that God is 'when else'. The infinity of God is His eternity, whereas the finiteness of man is his limited time (Augustinus 1981, 14-31). This is not a simple negation of eternity, but a modification of it. Again, this difference is not to be imagined by analogy with the proportions between a straight line, which in principle has no beginning or end, and a segment that is always limited on both sides. The difference is not quantitative but qualitative. Therefore, the temporal logic of Christian experience does not consist in stretching *Chronos* into infinity so that it ultimately reaches Heaven. The temporal logic of Christian experience is the logic of *kairos* (Lacoste 1990, 51-68). The choice of *kairos* is the choice of eternity, and thus of a temporality that is qualitatively, not just quantitatively, different. Paradoxically, however, this does not mean choosing time without end but rather choosing finitude – a decision for a finite eternity, which involves voluntary self-limitation: it means *kenosis*. It thus means preferring finitude over excess. Yet, the choice of finitude is also a choice of excess. To consent to the world is simultaneously to consent to more than the world. The present is also a choice of the future, as the choice of possibility is inherently a choice of fulfilment, although this fulfilment lies ahead. The choice of freedom is a choice of movement, of dynamism, and therefore a choice of fulfilment – Aristotle may have been right here: the first cause is the final cause, and the initial and primary conditions of existence lie at two opposite poles. The will is not the will of the past, or of what is initial, but of the future: it is the will of what is ultimate and fundamental. This is why inquietude explains reality better than *souci* and makes it possible to break free from the erroneous identification of the phenomenological conditions of experience with the phenomenology of the origins of experience. The *restlessness* (*l'inquietude*) mentioned here evokes a sense of peace, rest, and a sabbatical experience. In this context, it is worth noting that Jean-Yves Lacoste – the aforementioned prominent contemporary French philosopher of religion – in his book *Note sur le temps*, emphasises that the covenant with the Absolute (being-in-presence-Absolute) does not remove temporality but completes it

as the most human form of temporality (Lacoste 1990, 53-55). The cognitive restlessness (*l'inquietude*), resulting from the possibility of a relation to the Absolute that opens to the subject, does not abolish the world. Being experiences this possibility in its condition of being-in-the-world (Lacoste 1994, 112-133). Heidegger inherits and transforms this Augustinian framework. In *Being and Time*, the three ecstasies of temporality – the ecstatic unity of past, present, and future that shape *Dasein*'s being-toward-death – resonate with Augustine's kairoic model, reinterpreted existentially. Genuine, Heidegger references Augustine on temporal measurement and historicity, and scholars maintain that Augustine underpins Heidegger's ontology of care and authenticity (Booth 2024, 399-425).

3.2. Heidegger at the origin of theological life

In addressing this question, one should refer to Heidegger, who in *Sein und Zeit* advocates the necessity of taking a step backwards to examine *Dasein* itself as the primary relation to being (Heidegger 1927, 5-10). This step backwards has a temporal dimension: it is a kind of time travel, a return to a world prior to history, before culture, and also before religion. *Dasein* is thus being-in-the-world before time begins to move. It is an extraction from humanity of what is earliest in man – the first in a temporal, more specifically, a chronological sense. The overarching aim of *Being and Time* is to explain experience by describing its initial state. Conversely, the beginning requires negating history, art, all culture, and ultimately even God. This negation is not merely an ideological stance but an expression of the humility of the researcher, who submits obediently to the method necessary for obtaining objective results. However, this kind of abstraction risks disconnecting us from reality. Just as thought is not the same as the things it considers, the study of concepts does not equate to the study of reality. The concepts of *Dasein* and the world are only approximations of reality. Religious experience, however, seems to challenge these approximations, raising the question: is the world truly primordial? Or, if it exists at all, does it remain merely initial? The distinction between the initial and the primordial fundamentally concerns the difference between the temporality of the beginning and that of the primordial; although seemingly paradoxical, it is far from trivial. The beginning and the end mark the limits of a thing's presence, whereas the primordial and the ultimate mark its being. Presence is described by a theory; being is described by something that precedes it. Therefore, choosing a life is a choice of limits, but it does not entail a choice of limits in the sense of fixing them; rather, the paradox of temporality lies in its rootedness in pre-worldly life itself, making it inherently

elusive. Nonetheless, it manifests in every expression of life because each is somehow worldly, grounded in experience – what Heidegger calls the authentic world of life. Heidegger arrived at uncovering this primordial sense of life by analysing the manifestations of religious, or more specifically, theological life (Heidegger 1927, 45-53). Beginning with his early lectures dedicated largely to the philosophy (or more precisely, the phenomenology) of religion (Safranski 1998), Heidegger has consistently traced a route back to life (Heidegger 1995). On the one hand, he found the rationale for his hermeneutic of facticity in the reflection of a religious nature, particularly in the experiences of the early Christian communities, to which Dilthey mainly drew his attention (Dilthey 1924, 139-312). On the other hand, Heidegger performs a kind of reduction of religious, or theological, experience to return to life itself – that dynamic, living *a priori* from which life springs. To our surprise, it becomes clear that the path towards thinking life originates in theology. After all, the world of life that Heidegger discovered with such enthusiasm before his students – long before it became an object of profound philosophical analysis – was initially a world of theological life. Tracing this lineage shows Heidegger did not invent the temporal-ontological framework; instead, he phenomenologically reinterpreted Augustine's theological insight. Consequently, the temporal boundary (*distinctio temporalis*) between God and humans is both Augustinian and phenomenological, suggesting that philosophy and theology share a common temporal foundation (The 2006).

4. Conclusions: phenomenology between philosophy and theology

Returning to the sources that seem to flow from the waters of this Rubicon on the border between philosophy and theology may yet open more than one path for phenomenology. Certainly, this kind of frontier thinking requires considerable courage, but “such boldness is nevertheless necessary. The philosopher must embrace it fully. There can be no reserved questions. The judgment of reason is universal or not – provided, of course, that one employs a method suitable to its object. If the philosopher abandons religious positivism in favour of the theologian, he abandons one of his duties; Blondel has rightly pointed this out. In the theologian's view, the positivism of religion is accepted as a fact, not rationally considered as a law” – as Duméry argues (Duméry 1958, 129). However, as seen above, the positivity of religion does not necessarily imply that it cannot be a valuable source for contemplating life: “it is a paradox”, Falque stresses, “where we aimed to separate (philosophy and theology), we must unify (philosophy and theology). But it is through unifying (philosophy and theology) that we distinguish and at the same time consciously cross

the threshold: from ‘philosopher to theologian’, of course, but also mutually from ‘theologian to philosopher’. All held together and maintained in the unity of the same essence and through mutually fruitful research” (Falque 2013). It appears that over the last century, the study of the phenomenology of theological experience has made significant contributions to the field of phenomenology of religion. An important contribution was made by the grand syntheses of the neo-Kantists, especially Dilthey’s ‘History of the Humanities’, which provided insightful analyses of the formation of a religious worldview (mainly the Christian one) (Wilhelm 1924). The phenomenology of theological experience must, of course, respect established boundaries that have not yet been fully explored. Above all, it should heed Duméry’s warning: “Nor is the philosophy of religion the actual religion, though it explains its meaning, though it determines its kind of efficacy. It is a useful reminder of modesty for those who might be tempted to confuse knowledge with action” (Duméry 1958, 129). Nevertheless, despite many questions and uncertainties, the project of a phenomenology of theological experience appears well justified within the context of the historical development of phenomenology itself. It also seems to open broad prospects for further evolution of this (not necessarily new) way of thinking. Duméry rightly pointed out that both Scheler and van der Leeuw, as well as many others, hesitated to cross the Rubicon, that thin line separating philosophy and theology. According to Duméry, this approach held certain advantages: “religious phenomenology thus demonstrates respect, albeit only by suspending judgment” (Duméry 1958, 134). The phenomenology of religion is therefore, as it were, born out of the dialogue between philosophy and theology. It offers a distinctive approach to the study of religious phenomena. It nearly completely abandons the futile effort to draw strict boundaries between disciplines or the even more flimsy effort to confine religion within the sealed walls of temples. Instead, it focuses on describing religion from an intrinsic perspective, which is the only approach that simultaneously allows understanding and in-depth explanation. Phenomenology thus remains the spiritual adventure it was intended to be from the outset. Instead of being limited within the boundaries of external description, it seeks to uncover profound inner insights into the structure of experience itself and, consequently, into the inner life of consciousness, which we traditionally term spiritual life.

BIBLIOGRAPHY

- Augustinus, Aurelius. 1892. *De quantitate animae*. In: *Sancti Aurelii Augustini Opera*, vol. 1. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 89. Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky.
- Augustinus, Aurelius. 1905. *De Trinitate*. In: *Sancti Aurelii Augustini Opera*, vol. 5. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 50. Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky.

- Augustinus, Aurelius. 1981. *Confessiones*, edited by Lucas Verheijen. Corpus Christianorum Series Latina 27. Turnhout: Brepols.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb. 1750-1758. *Aesthetica*. Francofurti ad Viadrum: Sumtibus Jo. Adam Michaelis Benjamin.
- Booth, Edward. 2024. "Heidegger and Saint Augustine on Time." *New Blackfriars*, 85 (998): 399-425.
- Craig de, Paulo, J. N., ed. 2006. *The Influence of Augustine on Heidegger: The Emergence of an Augustinian Phenomenology*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Dilthey, Wilhelm. 1870. *Leben Schleiermachers. Erster Band: 1768-1806*. Berlin: Veit & Comp.
- Dilthey, Wilhelm. 1924. *Gesammelte Schriften*, vol. 5: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, edited by Bernhard Groethuysen. Leipzig and Berlin: B.G. Teubner.
- Duméry, Henri. 1958. *Phénoménologie et Religion: Structures de l'institution chrétienne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Eliade, Mircea. 1957. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- Falque, Emmanuel. 2013. *Passer le Rubicon: Philosophie et théologie. Essai sur les frontières*. Bruxelles: Lessius.
- Falque, Emmanuel. 2018. *Le passeur de Gethsémani: Angoisse, souffrance et mort*. Paris: Cerf.
- Heidegger, Martin. 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe, vol. 60, edited by Matthias Jung, Thomas Regehly and Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Jankélévitch, Vladimir. 1954. *La philosophie première*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Jankélévitch, Vladimir. 1957. *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. Paris: Seuil.
- Lacoste, Jean-Yves. 1990. *Note sur le temps: Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lacoste, Jean-Yves. 1994. *Expérience et absolu: Questions disputées sur l'humanité de l'homme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lavelle, Louis. 1922. *La dialectique du monde sensible*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lavelle, Louis. 1945. *Du temps et de l'éternité. La dialectique de l'éternel présent*, vol. 3. Paris: Aubier.
- Lavelle, Louis. 1946. *De l'acte. La dialectique de l'éternel présent*, vol. 2. Paris: Aubier.
- Lavelle, Louis. 1947. *De l'être. La dialectique de l'éternel présent*, vol. 1. Paris: Aubier.
- Lavelle, Louis. 1951. *De l'âme humaine. La dialectique de l'éternel présent*, vol. 4. Paris: Aubier.
- Lavelle, Louis. 1954. *La dialectique du monde sensible*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lévinas, Emmanuel. 1929. "Martin Heidegger et l'ontologie." *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 107(1): 395-431.
- Otto, Rudolf. 1917. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier.
- Safranski, Rüdiger. 1998. *Martin Heidegger: Between Good and Evil*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schleiermacher, Friedrich. 1799. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin: Friedrich Unger.
- Schleiermacher, Friedrich. 1830-31. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Berlin: G. Reimer.
- Leeuw van der, Gerardus. 1933. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Windelband, Wilhelm. 1915. "Heiligkeit." In: *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 2nd ed., 265-267. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

DR PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI is Assistant Professor at the Department of Philosophy and Dialogue, Faculty of Theology, Adam Mickiewicz University in Poznań. He holds degrees in Christian Philosophy (UKSW) and Sacred Theology (AMU), and obtained a PhD in Philosophy from Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw (2020).

His research focuses on contemporary French philosophy, phenomenology of religion, and eschatological temporality. He is the author of *Eschatological Temporality: Jean-Yves Lacoste's Phenomenology* and several peer-reviewed articles in journals such as *Ruch Filozoficzny*, *Filozofia Chrześcijańska*, and *Logos i Ethos*. He has participated in academic conferences in Poland and abroad, and is a member of the Polish Philosophical Society and the Poznań Society of Friends of Sciences.

As a Roman Catholic priest of the Archdiocese of Poznań, he also serves as academic chaplain and rector of the University Church at AMU, integrating philosophical inquiry with pastoral and educational engagement.

Unter dem Einfluss des deutschen Idealismus. Eleonora Ziemięcka (1819-1869) und die erste polnische philosophische Zeitschrift

Pod wpływem niemieckiego idealizmu.
Eleonora Ziemięcka (1819-1869)
i pierwsze polskie czasopismo filozoficzne

MONIKA KATARZYNA WALUŚ

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Wydział Teologiczny, Polen

walusie2@wp.pl

<https://orcid.org/0000-0002-6342-3671>

Abstrakt: Der Artikel stellt die erste polnische Philosophin Eleonora Ziemięcka vor, die unter dem Einfluss ihres Interesses an der deutschen Philosophie die erste philosophische Zeitschrift auf polnischem Boden gründete und ein Milieu von über 60 Personen um sich scharte, die zu philosophischen Themen schrieben. Auch die Rezeption ihrer Tätigkeit wird aufgezeigt. Der Artikel stützt sich auf Quellen über Ziemięcka und auf erhaltene Artikel in Zeitschriften.

Stichworte: deutscher Idealismus; Eleonora Ziemięcka; *Pilger*; Emanzipation der Frauen

Abstrakt: Artykuł ukazuje pierwszą polską filozofkę Eleonorę Ziemięcką, która pod wpływem swego zainteresowania filozofią niemiecką założyła pierwsze czasopismo filozoficzne na ziemiach polskich i skupiła środowisko ponad 60 osób piszących na tematy filozoficzne. Ukazana została także recepcja jej działalności. Artykuł opiera się o źródła dotyczące Ziemięckiej oraz o zachowane artykuły w czasopismach.

Słowa kluczowe: idealizm niemiecki; Eleonora Ziemięcka; *Pielgrzym*; emancypacja kobiet

Bei der Betrachtung der Rezeption der deutschen Philosophie in der polnischen Kultur sollte man zunächst den Kontext der polnischen Milieus berücksichtigen, der für diese Rezeption des deutschen Idealismus von großer Bedeutung war. Eine gute Einleitung bietet eine klassische polnische Anekdote, die sowohl das polnische Bewusstsein für die eigene Situation als auch einen gewissen polnischen Sinn für Humor gegenüber sich selbst zeigt.

Während der über hundertjährigen Teilung Polens und der Herrschaft der Besatzungsmächte, als die polnische Sprache, Bildung, Studium, Kultur und der Zugang zu den meisten Ämtern verboten waren, schien den Polen in dieser Zeit alles mit der polnischen Sache verbunden zu sein, also mit dem Streben nach der Wiedererlangung der Unabhängigkeit. Die meisten Assoziationen der Polen konzentrierten sich vor allem auf das wichtigste Ziel, nämlich die Freiheit der Nation, und zwar in einem solchen Ausmaß, dass sie selbst darüber scherzten, beispielsweise in Form von Anekdoten:

In einem Literaturwettbewerb zum Thema Elefanten reichte ein Engländer seine Arbeit mit dem Titel „Meine Erfahrungen mit der Elefantenjagd in Südafrika“ ein, ein Franzose schrieb seinen Aufsatz zum Thema „Das Sexual- und Liebesleben der Elefanten“, und der Titel der Erzählung eines Polen lautete „Der Elefant und die polnische nationale Unabhängigkeit“.

Diese Anekdote erzählte auch Maria Curie-Skłodowska, als ihr der Nobelpreis verliehen wurde, um zu erklären, dass ihre Auszeichnung die Hoffnungen der Polen auf die Unabhängigkeit Polens stärken wird, noch ist Polen nicht verloren. Der deutsche Idealismus entwickelte sich auch zu einer Zeit, als für die Polen die Frage der Unabhängigkeit, der Freiheit, des Zugangs zu Bildung, des eigenen Landes usw. von größter Bedeutung war. Aus Sicht der Polen waren Wissen, Wissenschaft und Bildung wichtig, doch auch in diesem Zusammenhang stellte sich die Frage, ob diese Bildung die Chancen für die Unabhängigkeit Polens fördert (Błachnio 1997, 7).

Die polnische Philosophie war, wie die gesamte romantische Philosophie, in die sozialen und politischen Verhältnisse eines unterdrückten Volkes verstrickt (Walicki 1977, 57f; Błachnio 1994, 9-10). Es war schwierig, nationale, religiöse und soziale Pflichten gegenüber der Politik der Besatzungsmächte in Einklang zu bringen und angemessen zu formulieren. Der Idealismus wurde auch als deutsche Philosophie bezeichnet, die die deutschen philosophischen Grundlagen bewahrte und somit vor allem ein deutsches Phänomen bleibt, das mit der Geschichte dieses Landes verbunden war. Viele deutsche Autoren waren der Meinung, dass der deutsche Idealismus ein entscheidender Moment in der Entwicklung Europas sei, nicht alle Philosophen außer Deutschland teilten diese Meinung (Błachnio 1994, 6).

Man kann von verschiedenen polnischen Philosophen sprechen, die sich vom deutschen Idealismus inspirieren ließen (Walicki 1974, 7-60; Starzyńska-Kościuszko 2019, 223-226), doch das philosophische Milieu und die Zeitschrift, die sich vor allem mit philosophischen Themen befasste, wurde von einer Frau geschaffen, die gerade von der deutschen Philosophie inspiriert war. Eleonora Ziemięcka (1815-1869) gilt erste polnische Philosophin, eine eine-engagierte Redakteurin und Publizistin, auch eine Schriftstellerin, Übersetzerin und – jenseits der Vorstellungskraft mancher – eine engagierte Mutter und Hausfrau. Um sie und ihre Zeitschrift herum entstand ein Umfeld polnischer Philosophen, Publizisten und Denker. Dabei kamen auch zu zahlreichen Kontroversen und nicht selten zu Beunruhigungen und Spannungen in der traditionellen Gesellschaft. Sie gilt bis heute als einzigartige Figur in der polnischen Kultur, die es noch immer nötig hat, angemessen gewürdigt zu werden (Kaczmarek 1980; Zarych 2008, 519-520; Usakiewicz 2021, 124; Sajdek 2023, 204).

Auf dem Weg zur deutschen Philosophie

Eleonora, geborene Gagatkiewicz, wuchs auf dem Landsitz ihrer Großeltern auf und erhielt eine sehr umfassende Ausbildung. Sie beherrschte die französische und deutsche Sprache sehr gut, was bei Frauen aus polnischen Adelsfamilien nicht ungewöhnlich war, aber auch Englisch. Dank der Ausbildung, die sie bei ihrer Großmutter erhielt, in einem patriotischen Umfeld mit einer Leidenschaft für Literatur, wurde Eleonora dazu erzogen, sich weiterzubilden und intellektuell zu entwickeln. Das Umfeld im Haus ihrer Großmutter förderte auch das eigenständige Schaffen, und Eleonora veröffentlichte bereits als Jugendliche ihre Texte. Bereits 1830 publizierte sie in den Zeitschriften kleine Artikel über die polnische Geschichte, Frauenerziehung usw. (Żarów-Mańszewska 1961, 125-176; Usakiewicz 2021, 124). Sie besuchte das renommierte Gymnasium in Warschau, wo bekannte Professoren unterrichteten, die aufgrund der Politik der Besatzungsmacht nicht an der Universität lehren durften; aus diesem Umfeld gingen mehrere aktive Sozialaktivistinnen und Schriftstellerinnen hervor. Auch dank ihrer späteren Selbstbildung erlangte Eleonora Gagatkiewicz eine für eine Frau ihrer Zeit ungewöhnlich breite Bildung (Krzyżanowski-Hernas 1985, 686). Sie las deutsche, französische und englische Literatur.

Sie hatte 1836 geheiratet, und zwar einen Maler, Gutsbesitzer und Nachbarn ihrer Großeltern. Nach der Hochzeit hat sie mit viel gereist, auch nach Dresden, wo viele polnische Adligen gewohnt haben. In diesem Milieu wurde der deutsche Idealismus diskutiert, und oft als eine der wirkungsmächtigsten Lehren vorgestellt und eine der wichtigsten Ideenkonstellationen in der

Geschichte der europäischen Philosophie betrachtet. Zuerst fand Eleonora Ziemięcka diese Philosophie zu „deutsch“ und weltfremd und hatte ihre Kritik geäußert. Die Überzeugung, dass nur an der Berliner Universität Philosophie gelehrt und studiert wird, wurde schon damals auch in Dresden und in Warschau mit Ernst oder mit Spott wiederholt (Błachnio 1994, 6).

Sie interessierte sich für Erziehungswesen, ihr besonderes Interesse galt aber der Philosophie. Parallel zu ihren pädagogischen Aktivitäten studierte Ziemięcka selbstständig die idealistische deutsche Philosophie. Unter dem Einfluss von ihrem Ehemann und Dresdner polnischen Gesellschaft hatte Eleonora Ziemięcka auch Hegelschriften studiert und diskutiert und bald wurde sie begeisterte Hegel-Leserin und Anhängerin; danach hat auch Schelling mit Freude gelesen und durchdacht. Bald hat sie an philosophischen Diskussionen teilgenommen (Nawracała-Urban 2011, 886). Sie war von deutscher Philosophie stark inspiriert und befasste sich unter anderem mit Fragen der Ethik. Wie sie selbst erwähnte, verbrachte sie viele Stunden in der Bibliothek über den Schriften von Schelling und Hegel. Ihre starke Faszination für die deutschen Idealisten hielt über sechs Jahre an, alles, was sie danach schrieb, trug die Merkmale einer neuen Denkrichtung, die ihr früheres Denken dominierte (Błachnio 1997, 21). Ihr Selbststudium der idealistischen deutschen Philosophie entwickelte sich mit regem Interesse und auch mit der Zeit mit gewisser Distanz. Nachdem die Ehe nach Warszawa umgesiedelt hat, interessierte sie sich weiter für Philosophie (Nawracała-Urban 2011, 886-887). Sie schrieb seit langem Artikel und Essays zu philosophischen Themen für Warschauer Zeitschriften, oft stellte Philosophen und deren Lehren zu ausgewählten Themen vor und verteidigte zur Verwunderung ihrer Leser das Recht von Frauen auf die Lehre, auch der Philosophie.

Ein Teil der polnischen Denker war von den Reflexionen Hegels und Schellings begeistert, viele jedoch blieben distanziert und kritisch (Błachnio 1994, 37-40). Man war der Ansicht, dass der deutsche Idealismus deutsche Grundlagen mit sich bringe, z. B. die Anerkennung des deutschen Rechts, das gemäß dem deutschen Grundsatz „cuius regio, eius religio“ von den Polen verlange, protestantisch zu sein und dem politischen Herrscher zu gehorchen, nicht aber ihrem eigenen Verstand und ihren geistigen Entscheidungen. Die anfängliche Faszination von Eleonora Ziemięcka wich weiteren Überlegungen; sie wunderte sich – ebenso wie viele polnische Denker – über den idealistischen Maximalismus des Vertrauens in den eigenen Verstand und die fehlende Verbindung zur realen Welt, also beispielsweise auch ein Desinteresse am Leben der konkreten Menschen, auch der polnischen Nation bedeutete (Błachnio 1997, 94ff. 137ff.). Die deutsche Philosophie wurde als eng mit dem Geist des deutschen Protestantismus verbunden angesehen, der der Germanisierung und dem Verlust der polnischen Identität und der Gedankenfreiheit diene. Eleonora

Ziemięcka fand sich unter den Diskutanten und Kritikern des deutschen Idealismus wieder (Błachnio 1994, 33-35). Sie kritisierte idealistische Reflexion nicht so radikal, wie manche polnischen Autoren, gehörte zu den Denkern, die wertvolle und positive Werte in der deutschen Philosophie sahen, jedoch der Ansicht waren, dass diese zu naiv an die eigene Vernunft glaubte, andere Möglichkeiten der Erkenntnis nicht wahrnahm und sich somit auf die eigene Vernunft beschränkte.

Eine neue Etappe im Leben von Ziemięcka begann mit einer Polemik über die Bewertung des Hegelschen Systems. Sie identifizierte sich mit katholischen Denkern aber war auch imstande die Haltung der Vertreter der polnischen Nationalphilosophie zu kritisieren (Sajdek 2023, 206).

Gründerin und Herausgeberin der Zeitschrift

Die neue Reflexion von Eleonora Ziemięcka über Pantheismus und Idealismus führte zu ihrer ersten ernsthaften Studie mit dem Titel „Gedanken zur Philosophie“, die 1841 in der angesehenen „Biblioteka Warszawska“ veröffentlicht wurde (Ziemięcka 1841, 388-422). Wie Literaturkritiker Kazimierz Kaszewski sich erinnerte, wurde der Name der jungen Autorin von diesem Moment an bekannt, vor allem mit dem Erstaunen, dass eine Frau es wagt, sich über Philosophie zu äußern (Usakiewicz 2021, 124). Ziemięcka diskutierte in ihren Schriften die Thesen des deutschen Idealismus, insbesondere des Hegelianismus. Sie stand pantheistischen Thesen besonders kritisch gegenüber und vertrat eine christliche Position, während sie gleichzeitig die Anthropologie weiterentwickeln wollte. Sie meinte, wie viele polnische Denker, dass die deutsche Philosophie – aus polnischer Sicht – zu sehr mit anderer Kultur und anderer Denkweise verbunden sei. Ihr nächster Schritt war die Gründung der Zeitschrift *Pielgrzym* (*Pilger*) im Jahr 1842 (Błachnio 1997, 41; Usakiewicz 2021, 124ff).

Die Zeitschrift von Ziemięcka war ein Gegengewicht und eine Antwort auf die ebenfalls in Warszawa ab 1841 erscheinende „Biblioteka Warszawska“ („Warschauer Bibliothek“) mit philosophischem und nationalem Profil sowie auf die katholische Zeitschrift *Pamiętnik Religijno-Moralny* (*Religiöses und moralisches Tagebuch*) ab 1841 gegründet, die sich vor allem mit katholischer Spiritualität und Moral befasste (Błachnio 1997, 41).

Die Zeitschrift *Pielgrzym* von Eleonora Ziemięcka war für die Veröffentlichung philosophischer und literarischer Texte bestimmt, sie wollte Diskussion stiften und ein Milieu wachsen lassen. Sie wurde also gleichzeitig Autorin von philosophischen Studien, Publizistin, Redakteurin, Rezensentin, Übersetzerin von den deutschen, englischen und französischen Texten, vor

allem Herausgeberin der neuen Zeitschrift. Sie schuf ein neues intellektuelles Milieu und versammelte Menschen um sich herum. Sie wies sofort darauf hin, dass die Zeitschrift nicht als polemisches Magazin gedacht sei (Błachnio 1997, 46). Sie wollte Diskussionen, Reflexionen, Vorschläge für neue Lösungen, keine Streitereien oder Angriffe, die in anderen Publikationen so häufig vorkamen. Es wurden wirklich keine polemischen Texte in ihrer Zeitschrift gedruckt. Ziemięcka wollte durch die Suche nach einer eigenen, polnischen Antwort auf grundlegende moralphilosophische Probleme neue Perspektiven öffnen (Błachnio 1997, 44-45). Neben vielen Originaltexten veröffentlichte die Zeitschrift *Pielgrzym* auch zahlreiche Übersetzungen, vor allem aus dem Französischen. Die Autoren und Redakteurinnen suchten nach einer Synthese zwischen neuen intellektuellen Strömungen und polnischen Traditionen und Religiosität.

Die erfahrene Literatin verfolgte die kulturellen Veränderungen, die sich in der Zeit des Januaraufstands und unmittelbar nach dessen Niederschlagung vollzogen. Es gelang Eleonora, 60 verschiedene Autoren für das Schreiben der Texte zu interessieren, und zwar aus Warszawa, Petersburg, Wilna, Lwów u. a. (Błachnio 1997, 49-55) Sehr viele von ihren Mitarbeitern spielten in dieser Zeit eine bedeutende Rolle im wissenschaftlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Leben. Sie bemühten sich, die Rolle von *Pielgrzym* im Kampf um die ideelle Gestaltung der Epoche zu festigen.

Die Denkerin widersetzte sich dem Hegelianismus, der ihrer Meinung nach durch die Verherrlichung des abstrakten Verstandes die Menschen in Wirklichkeit von der Erkenntnis der Welt entfernt, sie in einem willkürlichen, falschen System einschließt und ihnen darüber hinaus keine moralische Grundlage außer dem staatlichen Recht bietet.

Eleonora lehnte auch den Pantheismus ab, vor allem war sie der Ansicht, dass der Idealismus den Willen des Individuums ignoriere und zu passivem Fatalismus führe. In ihren ersten Werken kritisierte die Autorin daher die scheinbare Macht der Vernunft. Unter Verwendung der Erkenntnisse von Descartes und Kant verdeutlichte sie die Grenzen der rationalen Erkenntnis und forderte die Aufwertung der Praxis, der unmittelbaren Erkenntnis, der Intuition und schließlich der Offenbarung. Die Entwicklung des Menschen und der Menschheit erforderte ihrer Meinung nach eine Ergänzung des Strebens des Verstandes durch die Kraft der Gefühle oder die Macht des Glaubens (und seiner institutionellen Entsprechungen – Religion und Kirche). Mit der Zeit begann sie dank der Schriften des hl. Thomas und Leibniz sowie der Lektüre französischer Theologen, auch die Vernunft selbst aufzuwerten, da sie überzeugt war, dass die Entdeckungen der Rationalisten die christliche Weltanschauung bestätigen können.

Ziemiańska glaubte an Wachstum des Selbstbewusstseins, die Notwendigkeit der Arbeit an sich selbst und an der Welt sowie an zielgerichtetem Fortschritt. Religiöse Erkenntnis ist für Ziemiańska spontan, ihr Keim liegt jedem Menschen inne, erfordert aber auch ständige Anstrengung. Sie meinte, der Mensch, die Gesellschaft und die Kirche selbst entwickeln sich im Laufe der Geschichte dank der Arbeit von Individuen, die mit freiem Willen ausgestattet sind. Der Fortschritt hat eine göttliche und eine menschliche Seite, er hängt sowohl von Gott und seiner Präsenz in der Geschichte als auch vom Menschen selbst ab. Die eigenständige Suche nach der „inneren Wahrheit“ sei die Voraussetzung für wahres Erkennen und Selbstbestimmung, gemäß ihrer Überzeugung: „Immer und überall muss man wünschen, dass der Mensch eine gewisse Stütze in sich selbst hat“ [Ein Wort über die Frau] (Ziemiańska, „Słótko o kobiecie”).

Die neue Zeitschrift für die polnische Intelligenz konzentrierte sich auf literarische, philosophische und religiöse Themen und wurde sowohl aufgrund ihrer Inhalte als auch aufgrund der Tatsache, dass sie von einer Frau herausgegeben wurde, Gegenstand zahlreicher Diskussionen und Kritik, sowohl von Seiten des traditionalistischen Katholizismus als auch aus nichtreligiösen Kreisen. Sie wurde oft als kontroverse Person wahrgenommen (Błażniak 1997, 69-70, 80-83). Als sie einen Text einer neuen Autorin und ihre eigene Rezension eines neuen Gedichts eines romantischen Dichters veröffentlichte, wurde sie beschuldigt, Unruhe zu stiften und die soziale Ordnung zu untergraben. Einige waren der Meinung, dass Ziemiańska sich in ihren Rezensionen kritische Bemerkungen über Artikel von Priestern erlaubte. Einigen missfiel, dass aus den in der Zeitschrift veröffentlichten Artikeln hervorgeht, dass es unter Priestern berechnete Meinungsverschiedenheiten geben kann. Einige hielten es für inakzeptabel, dass sie als Redakteurin in der Lage war, verschiedene philosophische Interpretationen darüber zu präsentieren, ob etwas katholisch ist oder nicht. Auch manche Autoren von der Zeitschrift *Pielgrzym* meinten, nicht nur Eleonora Ziemiańska entscheiden sollte, welche Texte herausgegeben werden. Michał Grabowski (selbst Literaturkritiker und Autor in *Pielgrzym*) und andere forderten die Einführung einer kirchlichen Präventzensur. Doch erstaunlicherweise Eleonora Ziemiańska widersetzte sich erfolgreich, wobei sie noch starke Unterstützung der Kirchenhierarchie fand, und änderte die Form ihres Magazins nicht im Geringsten (Błażniak 1997, 58, 82-83).

Ziemiańska hat die Zeitschrift bestimmt. Wenn man alle verstreuten Äußerungen Ziemiańskas aus dieser Zeit lesen werde, sowohl die Originaläußerungen als auch die von ihr als Übersetzerin publizierten, oder als Herausgeberin signierten, würde sich zeigen, dass sie durchdachtes, kohärentes und umfassendes Erziehungs- und Bildungsprogramm vorschlug, es war ein originelles

gemeinsames Projekt von ihr und anderen Autoren zur Entwicklung der polnischen Kultur. Sie blieb ihrer katholischen Weltanschauung treu, aber ihre Überlegungen, ihre Sprache und ihre Argumentation änderten sich und passten sich den neuen Zeiten an. In ihren scharfsinnigen Einschätzungen und kulturreichen Polemiken verband sie gekonnt Traditionalismus mit Universalismus, religiöse Weltanschauung mit Fortschritt. Zu dieser Zeit wandte sie sich auch wieder der Pädagogik zu, die sich vor allem an Mädchen und junge Frauen richtete, und fasste ihre Reflexion in der Abhandlung „Gedanken über die Erziehung der Frauen“ zusammen (Ziemińska 1843).

Ziemińska warb ständig um neue Autoren und erweiterte ihren Leserkreis, führte einen umfangreichen Briefwechsel mit ausgewählten Autoren, keine andere polnische Zeitschrift hatte zu dieser Zeit so viele Autoren und wurde so erfolgreich herausgegeben. Gleichzeitig führte sie den Haushalt, kümmerte sich um die kleinen Kinder, suchte Käufer für die Werke ihres Mannes, der langsam sein Augenlicht verlor, und kämpfte mit ihren eigenen gesundheitlichen Problemen und den Krankheiten ihrer Kinder.

Die Zeitschrift erschien zwischen 1842 und 1846 in Warschau. In den fünf Jahren des Bestehens der Zeitschrift wurden 20 Bände veröffentlicht. Der Hauptgrund für die Einstellung der Zeitschrift war die Krankheit von Ziemińska, der Tod ihrer beiden Kinder und ihre anschließende Abreise aus Warschau, sie hat sich der Pflege der Tochter und des Ehemannes, der krank wurde und Augenlicht verlor (Błażniak 1997, 84).

Kritik von Eleonora Ziemińska

Es wurde allgemein anerkannt, dass Ziemińska mit ihrer Entscheidung für die Philosophie männliches Territorium betrat – wie es im Nachruf in der bekannten Frauenzeitschrift „*Bluszcz*“ hieß – in ein von Männern bestelltes Land. Diejenigen, die die Denkerin schätzten, wollten ihren „männlichen“ Geist aufwerten. Diejenigen, die die Denkerin schätzten, mussten sie maskulinisieren, um ihren „männlichen“ Geist aufzuwerten. Man wiederholte das Lob, dass „von den Männern, die in Warschau schreiben, Ziemińska im Charakter ihrer Schriften die männlichste ist“ (Chmielowski 1884, 556-558, 574-575, 592-594, 625-627, 640-641).

Als erste polnische DiskutantIn und Philosophin wurde sie oft stark kritisiert (Grzybowski 2019, 86). Die Warschauer und Wilnaer Intellektuellen waren überrascht, dass eine Frau sowohl in den Kreisen der Philosophen als auch der Publizisten auftauchte. „Es war ein unerhörtes und schockierendes Phänomen, dass eine junge Frau aus der vornehmen Welt sich in einer Reihe von metaphysischen Fechten wiederfand, die – anstatt wie die meisten mit

Weihrauch vor einem Berliner Propheten zu knien – es wagten, wenn auch nicht sehr geschickt, gegen dieses Orakel zu protestieren und sich philosophischer Fechkunst zu versuchen”, wie schrieb Kazimierz Jan Kaszewski (1825-1910) – polnischer Literaturkenner und Theaterkritiker, Übersetzer, Mitglied der Warschauer Wissenschaftlichen Gesellschaft (Kaszewski 1896, 93)¹. Die Kritiker haben sie und ihre Arbeit gelesen, gelobt, kritisiert, besprochen (Usakiewicz 2021, 124).

Zeit ihres Lebens war die Schriftstellerin mit Angriffen oder bössartigen Beleidigungen konfrontiert, die vor allem auf ihr Geschlecht abzielten. In den 1840er Jahren schrieb Bronisław Trentowski über die ersten Versuche der Denkerin, als seien sie ein Beweis dafür, „dass eine Frau nicht für die Philosophie geschaffen ist und sich auf diesem Gebiet als lächerliches oder gar bemitleidenswertes Geschöpf erweist” (Usakiewicz 2021, 124).

Darf ein polnisches Weib philosophieren?

Besonders heftige Kritik an Eleonora Ziemięcka als Frau, die sich mit Wissenschaft befasste, dazu Philosophie, äußerte Bronisław Ferdynand Trentowski (1808-1869) (Stępkowski 2020, 15-29). Er selbst hat viel Mühe und Arbeit investiert, um als Philosoph und Publizist Anerkennung zu erlangen, studierte in Deutschland, 1838 heiratete er Karoline Homburger, der Tochter seiner deutschen Gastgeber und begann, auf Unterhalt der Familie seiner Frau, unbezahlte Vorlesungen über Naturphilosophie zu halten. Finanziert auch vom Dichter Zygmunt Graf Krasiński, veröffentlichte Trentowski seine philosophischen Bücher sowie zahlreiche Artikel und Abhandlungen in Posener und Warschauer Zeitschriften. In seiner „universellen Philosophie” wollte er gegensätzliche philosophische Standpunkte (französischer Materialismus und Empirismus mit deutschem Idealismus, Rationalismus mit Mystik, Naturalismus mit Supranaturalismus) miteinander verbinden, um so die Antinomien zu überwinden, die die europäische Philosophie charakterisieren. Von seinen Zeitgenossen noch gelesen und kommentiert, geriet er schnell in Vergessenheit. Er bildete keine Schüler aus, es entstand keine Schule seiner universellen Philosophie. Er blieb in Deutschland, von der deutschen Familie seiner Frau aber auch von polnischen romantischen Kreisen finanziert, von einigen gelobt, von anderen kritisiert oder gar verspottet (Błachnio 1994, 58-59, 64-66).

¹ „Było to zjawiskiem niesłychanym i wstrząsającym, żeby młoda, dwudziestokilkuletnia kobieta z eleganckiego świata, stanęła od razu w rzędzie szermierzy metafizycznych; którzy (zamiast jak większość klękać z kadzidłem przed berlińskim prorokiem) ośmielali się – wprawdzie niezbyt umiejętnie – próbować siłą udział w filozoficznej szermierce i protestować przeciw tej wyroczni”.

Seine Kritik an Schriften und Aktivitäten von Eleonora Ziemięcka und ihrem Umfeld resultierte vor allem aus seiner Ablehnung, dass eine Frau sich mit Philosophie befassen und Fragen des Idealismus diskutieren sollte. Er war ein Befürworter der Bildung von Frauen entsprechend ihren Fähigkeiten, also einer auf Haus und Familie ausgerichteten Bildung. Seine Erziehungskonzeption stellt er in seinem 1600 Seiten starken Werk *Chowanna* (Trentowski, 1970) vor. Während Ziemięcka der Ansicht war, dass auch eine Frau als Ehefrau und Mutter das Recht, ja sogar die Pflicht habe, sich zu bilden und sich mit Ideen und Reflexionen, auch philosophischen, auseinanderzusetzen, sah Trentowski weder die Möglichkeit noch die Notwendigkeit, in die intellektuelle Bildung von Frauen zu investieren (Grabowska 2017, 299; Usakiewicz 2021, 130-131)². Seiner Meinung nach, das Weib sei ein Wesen, das körperlicher und emotionaler ist als der Mann. Infolgedessen ist sie sowohl ihrer intellektuellen Fähigkeiten als auch ihrer moralischen Autonomie entbehrt. Ihr Bestimmungsort ist ausschließlich die Rolle der Ehefrau und Mutter. Die Erziehung von Mädchen sollte auf dieses Ziel ausgerichtet sein (Grabowska 2017, 299).

Trentowski betonte mehrmals in seinen Schriften, dass er es als Ehre empfinde, auf Deutsch zu schreiben, zu denken und zu träumen; erschwärmte mehrmals in ehrfürchtiger Weise vom großartigen deutschen Volk. Er erklärte den Deutschen, dass sie privilegierte „Schützlinge der Götter“ seien, das deutsche Volk, das „aufgeklärt, tüchtig, fleißig und wohlhabend“ sei (Starzyńska-Kościuszkó 2019, 227, 228). Kein Wunder, dass dabei wiederholt empört war, dass eine Frau eine polnische philosophische Zeitschrift leitet (Starzyńska-Kościuszkó 2019, 226, 227). Sein Idealbild war eine Frau, eingebettet in ein bürgerliches Milieu, wie er in deutscher bürgerlicher Familie erlebte; und Eleonora Ziemięcka – ein Pavian.

Eine Frau, die über die Philosophie Kant, Schelling und Hegel diskutiert, weckt denselben Sentimentalismus wie ein schnurrbärtiger Veteran, der Strümpfe stopft. Wenn sie leider zur Feder greift und ein philosophisches System veröffentlicht, das von Anfang an keine Philosophie ist, spielt sie die lächerlichste Rolle. Sie ist wie ein Pavian im Bademantel, der vor einem Stapel Papier am Schreibtisch sitzt! Sie wollte die Klügste allen Klugen sein, und nun erweist sie sich als die

² Starting from a general statement, which according to him is proved by history, that „a woman is not created for philosophy and she appears to be simply ridiculous or even pitiful. creature in that field”, 21 he moves on to refusing a title of a philosopher to Ziemięcka and calling her „a foe of philosophy”. 22 He even dares to compare Ziemięcka to a hummingbird that pecks a sleeping eagle only to be viewed as something original, 23 or a little magpie that has seen philosophy from afar and talks about it to the audience. 24 However, it is not these ornithological comparisons that show the worst side of their author. Trentowski refuses women their rights to deal with philosophy referring to the erroneous etymology of the Old-Polish word for a woman: *niewiasta*. He claims that the word means „the one who does not know [Polish: *nie wie*] anything, so the knowledge is not for her”.

Dümmste aller Dummen. Was ist Ziemięcka als Philosophin? Ein weiblicher und ein männlicher Nullpunkt! Nicht wenige Weiberschachteln haben sich an diese Kunst gewagt und darübergeschrieben, aber keine hat ein höheres Niveau erreicht und damit geprahlt (Trentowski 1846, 503)³.

Unter den polnischen Philosophen des 19. Jahrhunderts nimmt Eleonora Ziemięcka zwar nicht den ersten Platz ein. Jedoch hat sie die erste unabhängige philosophische und literarische Zeitschrift gegründet, in der verschiedene Ansichten von über 60 Autoren aus allen polnischen Gebieten gesammelt wurden, deswegen gehört sie zu bedeutenden Persönlichkeiten der polnischen Kulturgeschichte und Philosophiegeschichte. Die Fähigkeit, ein Milieu zu schaffen, in dem sich Philosophen und Denker mit unterschiedlichsten Ansichten wiederfinden konnten, war und bleibt eine sehr seltene Gabe.

Ihre anfängliche Faszination für den deutschen Idealismus schwand aus sozialen und nationalen Gründen. Sie gehörte zu den Philosophen, die nicht nur an der Schaffung brillanter Theorien interessiert waren, sondern vor allem an der Bedeutung der Philosophie für die Gesellschaft und der Förderung eines Milieus, das die Gesellschaft unterstützt. Sie profitierte jedoch sehr vom Kontakt mit dem Dresdner Milieu und festigte deutlich ihre aus dem Hof ihrer Großmutter mitgebrachte Überzeugung, dass eine Frau ein Mensch ist und das Recht hat, sich für Philosophie zu interessieren. Wohlgemerkt, genau das irritierte jene polnischen Philosophen am meisten, die sich am stärksten mit dem deutschen Idealismus verbunden fühlten und es gleichzeitig nicht schafften, ein intellektuelles Milieu um sich herum aufzubauen.

BIBLIOGRAPHIE

- Błachnio, Jan Ryszard. 1994. *Idealizm niemiecki i filozofia narodowa w polskiej myśli chrześcijańskiej lat 1831-1863*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane WSP w Bydgoszczy.
- Błachnio, Jan Ryszard. 1997. *Poglądy filozoficzne Eleonory Ziemięckiej na tle sporów ideowych połowy XIX wieku*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane WSP w Bydgoszczy.
- Grzybowski, Przemysław Paweł. 2019. *Prekursorki i pionierki edukacji równościowej, antydyskryminacyjnej i międzykulturowej. Przyczynek do genezy pedagogiki międzykulturowej*, *Edukacja Międzykulturowa*, 2(11): 81-93.

³ „Kobieta rozprawiająca o filozofii Kanta, Schellinga, Hegla, taką samą obudza cikliwość, jak wasaty wiarus robiący pończochę. Jeżeli zaś, niestety, porywa ona za pióro i wydaje system filozoficzny, będący z góry niefilozofią, wtedy odgrywa najkomiczniejszą rolę. Zaiście, to pawian w szlafroku, przy pulpicie i przed stołem papierów! Chciała być mądrochą nad mądrochy, a okazuje się głupochą nad głupochy. Czem jest Ziemięcka, jako filozofka? I kobiecem i męskim zerem! Już niejeden babiaszek rzucił się do tej umiejętności i pisał o niej, żaden przecież nie podniósł się na wyższy stopień i tylko nią frymarczył”.

- Makuch, Damian Włodzimierz. 2018. „Przeciwko pozorom rozumu. Eleonora Ziemięcka i opozycje myśli nowoczesnej”. *Kronos*, 3(46): 227-257.
- Nawracała-Urban Mirella. 2011. „Ziemięcka Eleonora”. In: *Encyklopedia filozofii polskiej*, B. 2, hrsg. von Andrzej Maryniarczyk, 886-887. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Sajdek, Wiesława. 2015. „Program wychowania kobiet wedle wskazówek Eleonory Ziemięckiej”. In: *Niepodległościowe koncepcje i programy wychowania przełomu XIX i XX wieku*, hrsg. von Beata Gola, Dominika Jagielska und Janina Kostkiewicz, 93-104. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sajdek, Wiesława. 2023. „Filozofia klasyczna jako podstawa nowatorskich programów wychowania w wybranych pismach Eleonory Ziemięckiej”. *Polska Myśl Pedagogiczna*, 9(2): 203-221.
- Skoczyński, Jan i Jan Woleński. 2010. *Historia filozofii polskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Starzyńska-Kościusko, Ewa. 2018. *Bronisław Ferdynand Trentowski (1808-1869)*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Starzyńska-Kościusko, Ewa. 2019. „O stosunku Bronisława Ferdynanda Trentowskiego do kultury niemieckiej”. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, 25: 223-245.
- Stępkowski, Dariusz. 2020. „Teozoficzna idea (wy)kształcenia w pedagogice Bronisława F. Trentowskiego”. *Przegląd Religioznawczy*, 3(277): 16-29.
- Szancer, Narcyza. 1977. *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Szlachta, Bogdan. 2015. „Ziemięcka Eleonora”. In: *Słownik historii doktryn politycznych*, B. 6, hrsg. von Michał Jaskólski, 569-572. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Sztobryn, Sławomir (hrsg.). 2019. *Dziedzictwo Bronisława Ferdynanda Trentowskiego w 150-lecie śmierci Filozofa*. Łódź: Wydawnictwo Naukowe TPF Chowania.
- Trentowski, Bronisław Ferdynand. 1970. *Chowania, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, B. 1-2. Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN.
- Trentowski, Bronisław Ferdynand. 1974. *Stosunek filozofii do cybernetyki czyli sztuki rządzenia narodem oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842–1845, wstępem i komentarzem opatrzył A. Walicki*, 7-60. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Usakiewicz, Joanna. 2021. „Eleonora Ziemięcka, the First Polish Woman Philosopher: On the Essence and the Role of Philosophical Thinking”. *Studia z historii filozofii*, 3(12): 123-135.
- Walicki, Andrzej. 1986. *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*. Warszawa: PWN.
- Ziemięcka, Eleonora. 1857. *Zarysy filozofii katolickie w czterech poglądach zawarte*. Warszawa: nakładem i drukiem S. Orgelbranda.
- Ziemięcka, Eleonora. 1860. *Studia Eleonory Ziemięckiej*. Wilno: nakładem i drukiem Józefa Zawadzkiego.

MONIKA WALUŚ – Dr. habil., lehrt Dogmatik und Spiritualität an der Kardinal-Stefan-Wyszyński-Universität in Warschau, am Franziskanischen Priesterseminar in Łódź und am Priesterseminar in Płock. Autorin mehrerer Artikel und Lexikon- und Enzyklopädieinträge, Übersetzerin.

Maimon and Fichte on the Impossibility of Philosophical Atheism

Maimon i Fichte o niemożliwości filozoficznego ateizmu

YADY OREN

School of Jewish Theology, Universität Potsdam, Germany

yehuda.oren@uni-potsdam.de

<https://orcid.org/0000-0003-1974-9452>

Abstract: This article investigates the shared position of Salomon Maimon and Johann Gottlieb Fichte on the impossibility of philosophical atheism, despite the historical accusations of atheism directed at both thinkers. The method employed is a close comparative reading of Maimon's *Philosophisches Wörterbuch* (1791) and Fichte's *On the Basis of Our Belief in a Divine Governance of the World* (1799), contextualized within their biographical and cultural backgrounds. The analysis shows that while both thinkers reject traditional proofs for God's existence, they affirm the concept of God as either a logically necessary idea (Maimon) or a moral necessity grounded in practical reason (Fichte). The article concludes that for both philosophers, atheism is not merely false but conceptually self-contradictory, and that this shared stance reflects a post-Kantian transformation of theology from theoretical metaphysics to practical reason.

Keywords: Atheism; post-Kantian philosophy; Jewish-Christian relations

Abstrakt: Artykuł bada wspólne stanowisko Salomona Maimona i Johanna Gottlieba Fichtego w kwestii niemożliwości ateizmu filozoficznego, pomimo historycznych oskarżeń o ateizm skierowanych pod adresem obu myślicieli. Zastosowaną metodą jest dokładna lektura porównawcza dzieła Maimona *Philosophisches Wörterbuch* (1791) oraz Fichtego *O podstawach naszego przekonania o boskim rządzie świata* (1799), w kontekście ich biografii i uwarunkowań kulturowych. Analiza pokazuje, że chociaż obaj myśliciele odrzucają tradycyjne dowody na istnienie Boga, potwierdzają oni koncepcję Boga jako idei logicznie koniecznej (Maimon) lub moralnej konieczności, opartej na praktycznym rozumowaniu

(Fichte). Artykuł kończy się wnioskiem, że dla obu filozofów ateizm jest nie tylko fałszywy, ale także wewnętrznie sprzeczny, a to wspólne stanowisko odzwierciedla postkantowską transformację teologii z metafizyki teoretycznej w praktyczne rozumowanie.

Słowa kluczowe: ateizm; filozofia postkantowska; stosunki żydowsko-chrześcijańskie

The current issue focuses on the intersections between four categories of identity: Polish and German on the one hand, and Jewish and Christian on the other. The topic I would like to discuss concerns the encounter of all four: I refer to two of the most prominent figures of the first generation of post-Kantian philosophy: Maimon, of Jewish-Polish background, and Fichte, of Christian-German background. My concern is less with the background of the two thinkers per se, nor with the relationship between them against the background of early post-Kantian philosophy. Rather, my goal here is to address an issue on which they are surprisingly close, namely their understanding of the concept of God and its denial, namely atheism. More specifically, I aim to show that both argue for the impossibility of philosophical atheism.

For both thinkers, atheism represents a point of tension between their philosophy on the one hand and their biography on the other, between the way they perceived themselves and the way society perceived them. The accusation of atheism had a major impact on the lives of both philosophers. Despite their different backgrounds, Polish-Jewish for Maimon and Christian-German for Fichte, atheism was considered a scarlet letter in both cultures, and a person accused of it became *persona non-grata*.

For Maimon, the charge of atheism made him unacceptable to many in the Jewish community. In his autobiography, he recounts his tensions with the Jewish community and how they did not want him to be a teacher because of his alleged atheism.¹ Moreover, the accusation of atheism accompanied Maimon to his death and even beyond: To his death, according to some sources he was barred outside the cemetery like a heretic. And after his death, along with Spinoza, Maimon is considered “אחר” (other, alien), epikoros, heretic, someone who broke with tradition (Maimon 2018, 208-209, XXVI-XXVII). In terms of biography, Fichte was even more influenced than Maimon from the accusation of atheism. Fichte’s article “On the Basis of Our Belief in a Divine Governance of the World”, which we will discuss later, led to the well-known

¹ In a passage from his Autobiography, Maimon writes: “[...] the parents of these scholars were afraid that my lectures might lead their children astray and shake their faith by promoting independent thinking [...] They were worried – perhaps with good reason – that their children would go from one extreme to the other, from superstition to atheism” (Maimon 2018, 117). In another place he speaks of a professor who “tried to ruin my relationship with this worthy man by denouncing me as an atheist” (Maimon 2018, 230. See also: Melamed 2004).

Atheism Dispute, which eventually led to Fichte losing his position in Jena and his departure to Berlin.

But despite the charge of atheism, if one examines their own account of atheism, one would find that they not only denied that they themselves were atheists, but also denied the possibility of philosophical atheism altogether. The charge of atheism against the two philosophers comes from the societies in which they lived: for Maimon, from Jewish society, and for Fichte, from Christian society. Both philosophers, for their part, claim to represent Kantian philosophy when they say that, at least from this perspective, philosophical atheism itself is impossible.

I

Maimon's account of atheism can be found in various places in his writings, but the most systematic account of the concept can be found in his *Philosophisches Wörterbuch*, published in 1791. Let's take a look at how Maimon begins the entry on atheism:

Atheist (denier of God): Does this term deserve a place in a philosophical dictionary? Yes, but only to be banished from it forever. For if I show that the concept associated with this word contains something impossible in itself, and that consequently there can be no such thing, then this word, along with words such as 'hypogriph', must be assigned to a fable rather than to philosophy (Maimon 1791, 25).

For Maimon, atheism is a concept that entered philosophy by mistake. Atheism belongs more to fable than to philosophy. How does Maimon explain or justify his claim that atheism is not a philosophical concept? Maimon first distinguishes between the philosophical and the non-philosophical concept of God. Maimon admits that if God is understood in an anthropomorphic way, if He is limited to a certain nation (here he probably alludes to a certain Jewish understanding of God) – then atheism is not only possible, but even necessary. For if God is limited to a particular form or nation, then such a limitation contradicts the infinity, which necessarily included in the concept of God, and so this concept contains a contradiction.

But what about a consistent concept of God that is suitable for philosophical discussion, i.e., God as an infinite being who encompasses all perfections? Can there be no atheism in relation to such a God? Here Maimon distinguishes between two levels of denial: denial of the concept and denial of its reality – a distinction that corresponds to two philosophers of whom Maimon considered himself a follower, Leibniz and Kant. The concept of God as encompass-

ing all perfections – and here Maimon follows Leibniz – is entirely possible, because such a concept contains no contradiction. In other words, the concept itself is logically possible. For this reason Maimon states that “It is therefore impossible for anyone to deny this concept in itself, i.e. to reject it as impossible” (ibid).

But Leibniz went a step further, and like other philosophers such as Anselm, Descartes and Spinoza concluded that if this concept is logically possible – it is necessarily also real. At this point Maimon departs from Leibniz and follows Kant in criticizing the turn from possibility to reality. Similarly to Kant and against Leibniz, Maimon thinks that one cannot infer from logic to reality. The concept must have a corresponding sensible intuition in order to be considered real. This concept is thus problematic – in the Kantian sense, which means it is possible – but its existence is not proved. For Maimon, the turn from Leibnizian dogmatism to Kantian criticism reduces the concept of God from reality to possibility, but as utterly possible, the concept becomes undeniable. Thus atheism, in the sense of denying its possibility, is itself impossible.

But Maimon’s account of atheism does not end with the denial of the possibility of philosophical atheism. He tries to explain that criticism or Kantianism not only reduces the concept of God, but also finds a new place for it. As mentioned above, Maimon had personal experience with the accusations of atheism and wanted to show that criticism offers more than a reduction of the concept of God. For even if the concept is reduced to possibility rather than reality, as mere possibility it has a positive role. Here Maimon relies on the Kantian turn from a constitutive concept to a regulative idea:

Nor can it be said that this system [= Kant’s *Critique*] is harmful [= to religion], because reason, although it cannot demonstrate the objective reality of this concept, nevertheless recognizes its subjective reality as a universally valid idea that is necessary for all its corrections. This idea is therefore, although not of constitutive use, nevertheless of regulative use, in that it holds up before us an ideal of infinite perfection, to which we, by virtue of the nature of reason itself, must always approach (Maimon 1971, 26-27)

Maimon’s defense of the Kantian concept of God is that this philosophy does not end its account with a reduction of the concept of God from reality to possibility; as a possibility, it assigns to this concept a new role: as a regulative idea. Such idea creates an ideal “an ideal of infinite perfection, to which we, by virtue of the nature of reason itself, must always approach” (Maimon 1971, 27).

The concept of God is thus transferred from the realm of theory to that of practice: God is, for practical reason, an ideal of infinite perfection, to which, by the very nature of reason itself, we must always aspire. We will see that this

turn from theory to praxis is further developed by Fichte. But before we move on to Fichte, a note on Maimon's account. In this entry on atheism, Maimon is clearly trying to represent Kant. For Maimon, as we have seen, philosophical atheism is impossible, and therefore a true philosopher cannot be an atheist.

It is interesting that Kant would not necessarily agree. In specific, he refers to at least one concrete example of a philosopher who allegedly was an atheist, namely, Spinoza. In his *Critique of the Power of Judgement* Kant writes:

We can therefore assume a righteous man (such as Spinoza, for example) who firmly believes that there is no God, and (because it comes down to the same conclusion with regard to the object of morality) no future life either (KU, AA 5:453).

Maimon, for his part, would not agree with this characterization of Spinoza. In places where Maimon refers to Spinoza, he thinks of him as a pantheist, and so if Spinoza denies anything, it is the world and not God. Maimon therefore refers to Spinoza as an a-cosmist rather than an a-theist.² We will now turn to Fichte's account of atheism.

II

The text in which Fichte denies the possibility of philosophical atheism is, paradoxically, the text that led Fichte to be accused of atheism. I am thus referring to the text "On the Basis of Our Belief in a Divine Governance of the World", published in 1799, which ultimately led to his dismissal from the University of Jena and his departure for Berlin.

Fichte begins the text by explaining why establishing our belief in God through proofs is the wrong way to achieve faith. In doing so, Fichte follows Kant who, in the *Critique of Pure Reason*, showed the failure of traditional proofs for the existence of God. But here Fichte explains the problem of proofs from a different perspective. He does not aim to show why proofs are unsuccessful, but why they are not even *required*.

A demonstration or proof, according to Fichte, is a process in which the demonstrated concept is reached only as a *result* of a logical deduction. Faith in God, however, is already present in mankind *before* any proof. The philosophers who demand a proof, had this concept prior to any proof. Fichte says:

² "It is hard to fathom how Spinoza's system could have been made out to be atheistic, since the two systems are diametrically opposed. The atheist system denies the existence of God; Spinoza's denies the existence of the world. Thus, it should really be called acosmic" (Maimon 2018, 64).

What has so far almost universally driven people away from this point of view is [...] that people have seemed to assume that through these demonstrations, faith in God should first be brought into humanity and demonstrated to it. Poor philosophy! If such [faith] is not already present within man, I should at least like to know only where your representatives, who are surely only human beings themselves, get what they want to give us through the power of their proofs? – It is not so. Philosophy can only explain facts, and by no means produce any itself; except that it produces itself as a fact (GA I/5 348).

The concept of God, according to Fichte, does not need demonstrations, because it is necessarily contained in human consciousness. If this concept required demonstrations, how would we ever get to such a concept? In other words, why would we ever ask for a demonstration if we do not have that concept in the first place? Faith in God is not something that needs to be demonstrated. Rather, it is a fact that exists in humanity and needs to be clarified. The role of the philosopher is not to make people believe in God, but to explain to them why they *already* believe in God. More strongly, the philosopher should be able to explain why the concept of God is a *necessary* concept that cannot be denied, and why the denial of this belief – atheism – is impossible because it involves a self-contradiction.

To explain belief in God, Fichte contrasts two possibilities: either this belief comes from the sensible world, from nature, from experience, or it comes from the world beyond the senses. With the latter expression, Fichte does not mean a spiritual world of angels or non-sensible entities. Rather, Fichte is referring to the realm of morality, since morality and freedom do not come from the sensible world, but are only fulfilled in it.

Now Fichte examines each of the alternatives: Can we derive our belief in God from the sensible world of nature, from experience? Fichte alludes in the text to two earlier attempts to establish our faith in God on deductions from nature. The first is something like the cosmological proof of God's existence, i.e., to demonstrate that the world must have a first cause. But such a proof has already been refuted by Kant. Another option is Spinozism, which does not deduce God from nature, but identifies God with nature. But then, according to Fichte, God is reduced to the level of nature in the sense that God is denied freedom. Such a God does not correspond to the Godhood that our original faith, the original fact, had.

If the option of understanding our belief in God from the sensible world, from nature, is denied, we are left with the other option: the supersensible world. The concepts of freedom and morality are better suited to explain the concept of God. Indeed, we understand God to be free – even the most free. In the same way, we understand God to be good – the ultimate good. We

understand God to be beyond sensibility, independent of nature, and capable of making the whole world good. All of these qualities belong not to the realm of nature, the Not-I, but to the realm of morality – to the I as it precedes nature, to the supersensible world of ethics. These do not belong to the world as it is, but as it *ought* to be. The role of philosophy is to explain why such a concept of God is necessary.

Morality, as we have seen, does not come from experience. Nothing in nature tells us what our moral duty is, or how we should behave in the world. Moral duty precedes our sensible perception, and in this sense it is supersensible. The question now is how this supersensible world of ethics relates to the sensible world of nature. Fichte's answer is: morality becomes the goal of nature. Morality gives us a portrait of how the world and nature ought to be. In a formulation that has become famous, Fichte argues that for morality the world is the material of our duty ("Unsre Welt ist das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht" GA I/5 352). The unreasonable nature becomes the aim of reason; the aim is to make nature reasonable, morally good. In Fichte's terminology of 1794: the not-I should become an I. This is, thus, the relationship between the pure supersensible I – and the world. How do we come from here to the concept of God?

We have seen that morality gives us duty, how we ought to act. But as finite beings we can only be responsible for how we act, but not for the results of our actions. The results are beyond our control. Here comes the role of belief in God. As finite beings, we cannot be responsible for the outcome of our actions. But without assuming that a good deed will lead to a good result, the good deed itself would be in danger of not being good. The whole distinction between good and evil might collapse, and with it the whole possibility of morality. To avoid this, we, as finite beings who are only responsible for the act, have to assume a non-finite being who is responsible for the outcome of the good deed. This would ensure that a good deed would lead to a good result. This brings us to the concept of God.

The role of belief in God is to ensure that the result of the good deed will be good. For Fichte, a world that is entirely moral as a result of our moral actions is itself the concept of God. As noted above, our understanding of God as free, moral, beyond nature, and capable of making the world good—all of these qualities come from understanding God as the ideal of a world that is perfectly good in accordance with moral duty. If this is the concept of God, we can understand what atheism would be, as Fichte states:

The true atheism, the genuine lack of faith and godlessness, consists in pondering the consequences of one's actions and not wanting to obey the voice of one's conscience until one believes one can foresee the good outcome. In doing so, one

elevates one's own advice above God's advice and makes oneself into a god. He who would do evil that good may come of it is a godless man. In a moral world government good can never come of evil, and as surely as you believe in the former, it is impossible for you to think of the latter. – You must not lie, even if the world should fall to pieces over it (GA I/5 253).

To deny our belief in God is to deny that a good deed leads to a good result, which in turn undermines the possibility of morality itself. But since morality is an undeniable fact, a denial of the concept of God is also a denial of our own self, and thus leads to self-contradiction.

III

We have seen that despite being accused of atheism, both Maimon and Fichte deny that philosophical atheism is possible. What the two post-Kantian philosophers have in common is the turn from theory to practice, from God as a theoretical concept in need of proof, to God as the moral goal of the world. Both philosophers agree that God as such has a positive role.

The difference between Maimon and Fichte, I believe, lies in the relationship between theory and practice. For Maimon, who, like Kant, distinguishes between the two, atheism is impossible because the theoretical concept of God is perfectly possible, although we cannot know whether it is actual. For Fichte, on the other hand, the concept is not only perfectly possible, but in the realm of morality, it is even a necessary concept. This step is made possible for Fichte by his unification of theory and practice.

BIBLIOGRAPHY

- Fichte, Johann Gottlieb. 1962-2012. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, edited by Reinhard Lauth et al. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Kant, Immanuel. 1908. "Kritik der Urteilkraft." In: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band 5, 165-485. Berlin: Georg Reimer.
- Maimon, Salomon. 1791. *Philosophisches Wörterbuch, oder; Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie: in alphabetischer Ordnung. Erstes Stück*. Vol. 1. JF Unger.
- Maimon, Solomon. 2018. *The Autobiography of Solomon Maimon: The Complete Translation*, edited by Yitzhak Y. Melamed and Abraham P. Socher, translated by Paul Reitter. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Melamed, Yitzhak Y. 2004. "Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism." *Journal of the History of Philosophy*, 42(1): 67-96.

YADY OREN is teaching Jewish philosophy at the School of Jewish Theology at the University of Potsdam. He earned his Ph.D. from Bar-Ilan University for his dissertation on Plotinus and Fichte. He has published works on the history of philosophy and Jewish philosophy from late antiquity to the 20th century. His publications focus on philosophers such as Plotinus, Spinoza, Kant, Maimon, Fichte, Hegel, Hermann Cohen, and Rav Kook. Dr. Oren is currently working on a habilitation project at the University of Potsdam concerning Kant's "Thing in Itself".

The Influence of Schelling on Polish Thought in the First Half of the 19th Century

Wpływ Schellinga na myśl polską pierwszej połowy XIX wieku

KATARZYNA FILUTOWSKA

Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi, Poland

e-mail: katarzyna.filutowska@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8102-2652>

Abstract: The paper presents the influence of F. W. J. Schelling's philosophy on Polish thought in the first half of the 19th century. I analyze the works of, among others, J. K. Szaniawski, J. Gołuchowski, M. Mochnacki, M. Wiszniewski, B. Trentowski, K. Libelt, or A. Cieszkowski. The presented research aims to demonstrate that Schelling's philosophy of nature, his philosophy of the ages of the world, and his critique of Hegel's absolute rationalism were a significant and profound source of inspiration for these thinkers and, in some cases (Gołuchowski, Trentowski), affected the very foundations of their philosophical systems. This influence contributed to Polish Romanticism gaining both speculative depth and self-awareness of its identity.

Keywords: German idealism; Schelling; Polish romantic thought

Abstrakt: W artykule omówiony został wpływ Schellinga na myśl polską pierwszej połowy XIX wieku. Analizuję w nim teksty działających w tym okresie autorów, takich jak: J. K. Szaniawski, J. Gołuchowski, M. Mochnacki, M. Wiszniewski, B. Trentowski, K. Libelt czy A. Cieszkowski. Celem moich badań jest wykazanie, iż schellingiańska filozofia przyrody, filozofia epok świata oraz krytyka absolutnego racjonalizmu Hegla stanowiła dla nich głębokie i ważne źródło inspiracji, która w pewnych przypadkach (Gołuchowski, Trentowski) dotyczyła samych podstaw ich systemów filozoficznych. Wpływ ten przyczynił się do uzyskania przez polski romantyzm zarówno spekulatywnej głębi, jak i samoświadomości swojej tożsamości.

Słowa kluczowe: idealizm niemiecki; Schelling; polska filozofia romantyczna

Although Hegel and his influence on Polish thinkers in the 19th century are better known and more widely recognized, Schelling's philosophy also played a significant role in the development of Polish thought during this period. Schelling's philosophical ideas had a profound impact on the young Mickiewicz and the early stages of Polish romanticism. They also served as vivid sources of inspiration for Polish critics of Hegel's absolute idealism of the 1830s and 1840s, as well. One of these critics, Bronisław Trentowski, in a scientific letter written in April 1842 to the Polish journal *The Advocate of Science* (*Orędownik Naukowy*) describes Schelling as "undoubtedly the greatest genius of our times" and "a philosophical giant, a Briareus having one hundred creative heads instead of one hundred arms, who provided the elements (...) for all philosophical systems which have emerged over the last 50 years" (Trentowski 2014, 378). He credits Schelling with founding a philosophical school unparalleled before or since, consisting of "only original heads and creators of independent systems", among them thinkers such as Oken, Steffens, Eschenmayer, and Hegel himself (Trentowski 2014, 386). As Trentowski states, he spent the most delightful moments of his life studying Schelling's thought, referring to this period his own "heaven on earth", an experience he believed he would likely never relive (Trentowski 2014, 387).

In this paper, I will examine examples of the most representative works of Polish thinkers of the first half of the 19th century. My aim is to demonstrate that Schelling's ideas, which circulated among Polish philosophers of the time, significantly shaped their views and, in some cases, influenced the very foundations of their systems, in particular in the following areas:

1. Schelling's philosophy of nature and the Romantic vision of aliving nature;
2. Schelling's later concept of three successive ages of the world;
3. Schelling's critique of Hegel's absolute rationalism.

I. Polish early romantic philosophy

Polish philosophy at the beginning of the 19th century was heavily influenced by Enlightenment thinking. This paradigm of thought referred to the empirical epistemology of Locke and Hume, according to which the senses are the only source of knowledge. Their representatives were critical towards all types of speculative thinking. As a consequence, they did not accept the a priori method or any forms of transcendental deduction, which were essential for German idealist philosophy from Kant to Hegel.

For instance, Jan Śniadecki, an uncompromising adversary of German idealist thought and a significant figure in Polish educational authorities during

the early 19th century, regarded Kant's ideas as metaphysical. However, German idealist philosophy gradually gained increasing recognition in Poland. As Andrzej Walicki puts it,

Philosophical maximalism was coming into being in Poland along with the reception of classical German philosophy. The direct predecessors of the philosophical movement of the 1840s were thinkers who began (...) in the pre-uprising period, referring above all to Schelling's philosophy: Józef Kalasanty Szaniawski, Józef Gołuchowski, and Maurycy Mochnacki. Taking into consideration their literary inclinations and their dependence on Schelling – a philosopher closely tied to German Romanticism – they can be called representatives of “philosophical Romanticism” of the pre-uprising age (Walicki 1977, 14).

Gołuchowski was not the first Polish thinker who “informed compatriots about Schelling's philosophy and underwent his influences” (Harassek 1924, 119). Józef Kalasanty Szaniawski in his *Friendly Advice to a Young Devotee of Science and Philosophy Seeking a Surer Path to True and Higher Enlightenment*, published for the first time in Warsaw in 1805 and for the second time in Lviv in 1823, “recommended a young philosophy researcher to diligently read Schelling's works”. According to Szaniawski, in Schelling's absolute idealism, “speculation (...), driven to the step of despair after so many vain trials, and trying to exceed itself, merges all diversities into one identity (...); destroys all contradictions”, such as subject and object, thought and the object of thought, form and matter, freedom and necessity, the ideal and the real world, the boundless and the limited, and “raises the researcher to the point of an absolute indifference with regard to them (Indifferentia)” (Harassek 1924, 120; see also Szaniawski 1823, 220-221). As Szaniawski further explained, “This theory leads to the ultimate boundaries of abstraction, and wears out all the efforts that can be undertaken on the dogmatic-speculative way, in order to dig out the corner-stone of all truth” (Szaniawski 1823, 221), and by joining rational intuition and fertile fantasy, “re-creates, builds and extracts nature” (Szaniawski 1823, 221). In the treatise *On the Nature and Purpose of Public Offices in Society*, published in 1808, Szaniawski admits that he owes much to the adherents of Schelling's school of thought, although he does not refer to them frequently (Harassek 1924, 120). However, it was Gołuchowski who knew Schelling, formed a lasting friendship with him until his death, and is considered one of the direct forerunners of Romantic philosophy in Poland.

Gołuchowski was born in 1797. He had expressed his interest in German idealist thought already in his first treatise, *View of the Influence of Mathematics on Human Education*, written in 1816 at the end of the mathematical studies in Vienna (Zabieglik 2003-2004, 123; see Filutowska 2020, 23-24). He

knew Schelling's earlier thoughts, particularly from the period of the philosophy of identity, and he was very well prepared for his meeting with the German thinker that took place at the end of 1821 in Erlangen, where Gołuchowski spent the first half of 1822 (he returned to Warsaw on August 20th; Zabieglik 2003-2004, 129). During this time, he made friends with Schelling, and published a treatise *Philosophy in its Relation to the Life of Entire Nations and Individuals*. Though there is no proof that Gołuchowski was acquainted with Schelling's middle philosophy and his idea of a so-called living system in 1821, Gołuchowski's competition dissertation from that year, written to obtain the philosophy professorship in Vilna, contains several remarks that suggest a close relationship between his philosophical views and German idealism, particularly Schelling's ideas (Vabalaite 2012). For instance, he claims that "in sciences, the cosmic system repeats itself (...) which is the basis for the worlds" (Kozanecki 1962, 301), and that philosophy is the central principle of this system. He states that "the highest objects can be understood only by the heart" (Kozanecki 1962, 305) and that "the great and sublime Idea of life" has absolute priority over all sciences which are merely their supplement and development as true philosophy is the same as life. Gołuchowski thinks within the framework of the romantic paradigm of the objectivization of an absolute spirit through the successive stages of the development of nature, from "a dead mass of inorganic beings" through plants and animals, to human beings, identifying life with the principle of this process (Kozanecki 1962, 297).

In the German treatise, published in Erlangen in 1822, and in the inaugural lecture of 27 October 1823, Gołuchowski's affinities to Schelling are even deeper and stronger. Gołuchowski operates within the framework of the heavily idealistic, living paradigm of philosophy, according to which all things have their sources in the absolute, original unity. The philosopher is not concerned with empirical cognition and does not explore finite things, but seeks to investigate spiritual, eternal reality. Gołuchowski refers to Schelling's theory of intuition (*Anschauung*), or internal insight, which enables us to know eternal truths (Gołuchowski 1822, 139-140). Furthermore, in his political views, Gołuchowski is strongly influenced by Schelling's concept of an organic state, presented in his *Stuttgart private lectures* from 1810.

Schelling's ideas of living nature and the role of intuition and feeling in cognition had a great impact on Polish romantic thought. They significantly inspired Mickiewicz's *Ballads and Romances*, published in 1822 and considered the manifesto of Polish Romanticism. They also influenced Maurycy Mochnacki, particularly in his treatises *Thoughts on Polish Literature*, published in *The Polish Journal* in 1828 and *On Polish Literature in the 19th Century*, published in 1830. Mochnacki refers mostly to the *Ideas for a Philosophy of Nature* (1797) or to Schelling's aesthetical views presented in *On the*

Relationship of the Plastic Arts to Nature (1807). Similarly to Gołuchowski, he operates within the framework of the Schellingian paradigm of living nature, which achieves self-knowledge through a creative process that leads from the “silent rocks” to the “rational man” (Mochnacki 2000, 185). Mochnacki represents a highly romantic, idealistic, and reflective philosophy, based on the unity of nature and spirit, and emphasizes the role of self-knowledge, reflective thinking, and spirit in achieving the intellectual maturity of the nation.

Schelling's philosophy of nature also influenced Michał Wiszniewski, who competed with Gołuchowski for the professorship in Vilna in 1821. Although Wiszniewski was undoubtedly more open to German idealism than Jan Śniadecki, he was still a philosopher heavily anchored in the Enlightenment tradition. The Schellingian nature, which was not known through sensory experience and observation, but was deduced from the original principle “according to our own liking” (Wiszniewski 1976, 22), with eyes and ears covered, was therefore a rather odd concept for him. In his 1834 treatise *Bacon's Method of Interpreting Nature*, he takes a polemical stance against “Schelling's philosophy of nature and Oken's genetic method”, as he argues that they “want to explain hidden and unseen operations of nature through the eye of reason. It's not about inventing the laws of nature; it's not about showing how something is or how it happens, but how everything in nature happened” (Wiszniewski 1976, 19). To do this, they disregard observation and induction and attempt to “repeat the actions of the Almighty and changes of the ages only through thought” (Wiszniewski 1976, 19). In short, according to Wiszniewski, Schelling's philosophy of nature has a speculative character and therefore does not align with the scientific method proposed by Bacon. However, Wiszniewski also acknowledges that Schelling's method of deduction – both in the ideal and in the real line – has certain advantages. “Only today's philosophy, since the times of Schelling and Hegel, has been able to combine these two ways of reason” (Wiszniewski 1976, 123), that is, analytical thinking from the detail to the general, or from the senses to reason, and synthetical thinking from the general to the detail, or from reason to the senses, and therefore provides “the (...) unquestionable certainty” (Wiszniewski 1976, 123).

2. Later romantic systematicians: Trentowski, Libelt, Cieszkowski

After the fall of the November Uprising in 1831, Polish philosophical life temporarily slowed down, though not for long. A new generation of philosophers gradually emerged on the Polish philosophical stage, fully belonging to the Romantic and idealist school of thought. The philosophical disputes between the adherents of the Enlightenment and the adherents of German idealism from

the 1820s had no direct influence on their worldview. They studied abroad, particularly in Germany, often personally knowing the most famous German thinkers, attending their lectures, and obtaining their academic degrees as their students – as did Karol Libelt, who wrote his doctoral thesis on pantheism in Berlin in 1830 under Hegel's guidance.

Bronisław Trentowski, born in 1808, participated as a soldier in the November Uprising and after its fall, in 1832, began his philosophical studies in Germany. Though Trentowski's thought was by no means a simple copy of either Schellingian or Hegelian ideas (see Starzyńska-Kościuszko2005), these philosophies heavily influenced the fundamental aspects of his thought from the very beginning. In 1837, he published a dissertation in German, *Foundation of Universal Philosophy*, based on which he obtained his doctoral degree from the University of Freiburg in 1836. This work focuses on epistemological issues and reveals a deep and significant understanding of the limitations of Hegel's approach, as well as the possibility of overcoming his absolute idealism by reuniting metaphysics with the empirical.

Trentowski begins with the assumption that "There are two sources of cognition: sensuality and reason" (Trentowski 1978, 17). Yet, considering that knowledge should be built upon one principle, he points out that all previous philosophical systems were either idealist, based on reason, or realist, based on the senses. After discussing the major modern philosophical concepts, from Descartes to Kant, he argues that Kant, who claimed that things in themselves cannot be known, only superficially reconciled these contradictory approaches. According to Trentowski, Kant's philosophy is in fact a higher-level realism, whereas Fichte made true efforts "to save noumenon and raise the dignity of the human spirit" (Trentowski 1978, 28). Schelling was the one who created a new system to solve the dispute between the empirical and the metaphysical by reconciling Kantian higher-level realism with Fichtean higher-level idealism. He did so by referring to the concept of intellectual intuition (Germ. *Intellektuelle Anschauung*), which is the source of true cognition, where "the identity of reason and senses, and the identity of the ideal and the real, is its object" (Trentowski 1978, 32-33; 206). In his epistemological theory, Trentowski identifies Schelling's intellectual intuition with apperception, or the third source of cognition, which "unites in itself receptive experience with the spontaneous reason" (Trentowski 1978, 194) and embodies the entire, living, divine truth, both external and internal.

This is the key topic of the entire work, as according to Trentowski, uniting these two aspects of knowledge is the most important task of the "today's philosophy", which remains divided between realism and idealism, between the empirical and the metaphysical, between the philosophy of nature and Hegel's philosophy of spirit, or between "the subject-objective and real philosophy",

and “subject-objective and ideal philosophy” (Trentowski 1978, 48-49). To support contemporary science, we must “join the subject-objectivity of the philosophers of nature with Hegel’s subject-objectivity and thus once again fuse realism and idealism” (Trentowski 1978, 52). However, this new unity cannot be “only absolute and formal, as it is in Schelling, but must at once be real and ideal” (Trentowski 1978, 52) – that is, true and essential.

Both in his doctoral dissertation and in the *Introduction to the Philosophy of Nature, or Transition from God to Creation according to the Principles of Universal Philosophy*, published in German in 1840, Trentowski refers to Schelling’s early works, in particular to the philosophy of nature and philosophy of identity. It seems he was well acquainted with early Schelling’s theories, as he not only discusses them in detail but also makes efforts to include them into his own system and to solve the philosophical problems that his great predecessors had left unsolved. He shows familiarity with the principles of Schelling’s transcendental deduction from *The System of Transcendental Idealism* from 1800 – that is, deduction along the ideal and real lines, the theory of the intellectual intuition, the concept of an original indifference of opposing elements in the absolute, and so on. Yet, the main conceptual framework of his dissertations from 1837 and 1840 still draws primarily on the philosophy of identity, although some statements in which Trentowski identifies science with God’s revelation (Trentowski 1978, 53) may suggest that he was at least aware of Schelling’s later ideas.

Trentowski was one of the most enthusiastic Polish adherents of Schelling’s philosophy and held Schelling in high regard. He compares Schelling to Socrates in ancient times, to the shining sun, and calls him “the philosopher as such, and the first true philosopher in Germany” (Trentowski 1978, 35), as Schelling was the first to “most deeply unite idealism with realism and in such a way approach the living divine reality” (Trentowski 1978, 35). However, Trentowski valued only Schelling’s early thought and was very critical towards his later philosophy, arguing that in his later work Schelling lost his autonomy as a philosopher and became entangled in “vain scholastic abstractions and (...) gnostic chimeras” (Trentowski 2014, 526).

Trentowski’s later works, written to the scientific journals in 1842 – shortly after Schelling began lecturing on his positive philosophy in Berlin – such as the scientific letter *About Schelling* and the short treatise *Schelling and Revelation* (a paraphrase of F. Engels’ work in German under the same title), confirm that he knew Schelling’s thought very well. In the scientific letter, written to briefly present Schelling’s ideas to the readers of *The Advocate of Science* Trentowski discusses the main tenets of Schelling’s philosophy. In his account, Schelling’s development can be divided into four stages, corresponding to the first, second, third, and fourth potency – this is a playful reference to Schell-

ing's own philosophical terminology, used in his living system, philosophy of mythology, and philosophy of revelation, where potencies or creative powers represent the successive stages of the creative process.

For Trentowski, both early Schelling up to 1801 (Schelling of the first potency) and Schelling up to 1806 (Schelling of the second potency) is a pantheist, as he attempts to reconcile nature and spirit, the real and the ideal, matter and God, and so forth. According to Trentowski, Schelling of the very first potency is a typical philosopher of nature, giving absolute priority to nature. This changes only in *The System of Transcendental Idealism*, published in 1800, where Schelling temporarily aligns his philosophical approach with that of Hegel, granting supremacy to the spirit over nature and beginning to claim that everything is spirituality dispersed throughout nature (Trentowski 2014, 390). Thus, while Schelling of the first potency inspired his adherent, Oken, in the second period, "Hegel was (...) with Schelling (...) one soul, one thought. He even attended the lectures of his younger friend, sitting with his pupils at the school desk" (Trentowski 2014, 390). Trentowski, who initially declares that he is not Schelling's pupil and does not know him personally (Trentowski 2014, 377), adds that he knows this detail from Schelling himself, "from the letter I received from him shortly after the publication of my first German work" (Trentowski 2014, 390).

To summarize, for Trentowski, Oken and Hegel are "the two most ultimate poles of Schelling's self" (Trentowski 2014, 393). Oken represents nature and the "empirical absolute", while Hegel represents spirit and the ideal absolute. Yet, according to Trentowski, Schelling's philosophy, even in this second potency, does not aim to be purely ideal; rather, it seeks to unite the ideal and the real. Its main focus is not subject-objectivity, but object-subjectivity (Trentowski 2014, 393). However, there is some doubt as to whether Schelling can truly be considered a representative of pantheism. In his transcendental deduction, the absolute self – or the so-called ideal activity – which undergoes the process of objectivization, never fully becomes an object (see Schelling 1978, 113). Therefore, throughout the entire process, ideal activity maintains its priority over deduction along the real line. In short, this is pantheism only in a very particular sense of the term. Yet Trentowski is undoubtedly correct in observing that pantheistic motifs are present in Schelling's early philosophy. Schelling was strongly influenced by Spinoza's pantheistic thought, and the philosophy of nature plays a crucial role both in his system of identity and his system of transcendental idealism.

According to Trentowski, Schelling of the third potency is little known even in Germany. After 1806, Hegel separated from him, developed his own speculative idealism, and became famous, while Schelling, after publishing his 1815 treatise *On the Deities of Samothrace*, "persistently kept silent for

19 years” (Trentowski 2014, 394), angered that “Hegel, from whom he rightly felt himself to be something greater, attracted the attention of the entire public” (Trentowski 2014, 394). Thus, when discussing Schelling’s philosophical approach from this period, Trentowski refers to several treatises, including *Philosophical Inquiries into the Essence of Human Freedom* (1809). He does not mention *The Ages of the World*, as this unfinished work had not yet been published. However, he is aware that Schelling’s philosophy at this stage changes, introducing new topics such as the problem of creation, the relationship between God and the world, human freedom, individual existence, and so forth. Nevertheless, ideas related to the trinitological dialectics of the system of the ages of the world, or the philosophy of mythology and philosophy of revelation, are absent from this summary and are discussed by Trentowski only in his treatise *Schelling and Revelation*, in which he offers a brief overview of Schelling’s Berlin lectures. Furthermore, Trentowski defends Schelling against criticisms from the representatives of the Hegelian school. According to him, Schelling “was a naturalistic, spiritual, and theosophical pantheist” (Trentowski 2014, 425). Yet, Schelling of the fourth potency purified himself from pantheism and came to acknowledge a personal God, while still seeking to unify experience with speculation, material realism with pure idealism. According to Trentowski, this direction of thought is very promising for philosophical research and aligns with his own philosophy – on the condition that Schelling “will maintain philosophy in its (...) independence from theology” (Trentowski 2014, 426) and will not fall into supernaturalism or anthropomorphism.

Although this is somewhat inconsistent – since Trentowski, while excluding religious theology, is nevertheless influenced by Boehme’s theosophical views (Borzym 2000; see Trentowski 1978, 14-16) – he is “already a fully formed systematician” and is not “open to the new problems that could arise from Schelling’s considerations” (Borzym 2000, 198). This is confirmed in *Schelling and Revelation* (1842). Although Trentowski did not identify with the Left Hegelians, he nevertheless “decided to acquaint Polish public opinion” (Borzym 2000, 199) with the critique of Schelling’s positive thought prepared by Engels, one of their leading representatives. Furthermore, in the margins of his paraphrase of the original text, Trentowski added extensive remarks in which he discussed the differences between his later concepts, presented in *Chowanna*, and Schelling’s late thought. For instance, to properly reconcile experience with speculation, Trentowski postulates the existence of a third cognitive faculty, the so-called “mysł”, which mediates between the senses and the mind. While our knowledge of empirical things has an a posteriori character and constitutes an affirmative philosophy, our knowledge of intellectual things has an a priori character and constitutes a negative philoso-

phy, our knowledge concerning matters belonging to the third faculty has both an a priori and a posteriori character, constituting what he calls associating philosophy – or true philosophy – whose aim is the self, life and the creator (Trentowski 2014, 497).

Trentowski developed these ideas in his treatises *Myślini, or the Totality of National Logic* (1844) and *Chowanna, or the Totality of National Pedagogics* (1846), where he attempted to create a so-called national philosophy. He was at least partially inspired by Hegel, who believed that “philosophical genius does not live permanently in one nation or tribe” (Harassek 1935, 7) and, according to Trentowski, had already finished its mission in Germany and turned to the Slavic nations. Yet, although Trentowski invented and applied a great deal of new terminology in Polish, the main conceptual framework of his national philosophy retained a strongly universal character. He emphasized the universality and unity of spiritual truth and defended the autonomy of philosophy in relation to poetry. Thus, he “firmly opposed the idea of Polish folk-national philosophy, so heavily propagated by Libelt, and already prepared by Mickiewicz” (Harassek 1935, 12).

Karol Libelt was a philosopher associated with the Hegelian school, yet his approach was highly critical of the partiality of Hegel’s rationalism. In his works (e. g., in *System umniactwa*), he proposed supplementing Hegel’s “autocratic reason” and panlogism with a cognitive faculty such as creative imagination (*Einbildungskraft*). Such ideas are undoubtedly not of Hegelian origin and place Libelt’s thought closer to Kant’s aesthetics or Schelling’s views on mythology, as presented, among others, in *The Oldest Systematic Program of German Idealism* (1796)¹, *The Ages of the World*, and his philosophy of mythology and revelation.² In particular, in the three unfinished versions of *The Ages of the World* (1811, 1813, and 1814-1815), Schelling sought to create a so-called living system, a mythopoetical history from the very beginning of all things, in which the philosopher was identified with the poet-historian who renders past events visible by recounting a direct narrative “from the holy dawn of the world” (Schelling 2019, 65). This type of discourse merges concepts and images, and does not draw a distinction between philosophy and poetry (see Filutowska 2021). Libelt’s folk-national philosophy, along with poetry and faith, was also to be firmly rooted in the “deep ocean of national spirit” (Harassek 1935, 12) and based on folk imagination and popular songs. According to Libelt, there is no philosophy other than national philosophy. The individual mediates between the general and the particular; thus, contrary

¹ However, this text has also been assigned to Hegel and Hölderlin (see McQuillan 2011).

² In his doctoral dissertation from 1837, Trentowski also claims that imagination is a „pre-creativity of spirit,” a “cradle of all originality,” and thus an integral part of reason (see Trentowski 1978, 140).

to dead, abstract thought, living, personal philosophy “is the unity of God’s thought (generality) and the nation (particularity)” (Libelt 2014, 227). There is no contradiction between the universality of philosophy and the particularity of the nation, because God’s wisdom reveals itself and achieves self-knowledge through particular nations.

Schelling’s lectures in Berlin between 1841 and 1842 sparked great interest among Polish philosophers. His inaugural lecture, delivered on 15 November 1841, was published in *The Warsaw Library* in February 1842, along with Cieszkowski’s commentary, and had a significant impact on Polish philosophers (Roskal 2022, 107). Edward Dembowski in 1842 and Jan Majorkiewicz in 1843 and in 1846 also wrote on Schelling’s positive philosophy in *The Scientific Review*.³ Gołuchowski, who after his dismissal settled in Garbacz, thanks to Eleonora Ziemięcka – who “maintained literary relationships with Poles staying in Berlin” (Harassek 1924, 77) – visited Schelling again in Germany and, in February 1846, delivered a speech on the occasion of his birthday.

Many Polish thinkers of that time, representing various political orientations – e.g., such as Libelt, Trentowski, Gołuchowski, or Dembowski – shared the Schellingian critique of Hegel’s absolute rationalism. In his philosophy of act (*Philosophie der Tat*), August Cieszkowski also asserted the supremacy of practice and factual existence of reality over Hegel’s purely conceptual philosophy. This approach is similar to Schelling’s concept of so-called philosophical empiricism and his distinction between *was* (“what something is”) and *daß* (“that it is”). Although Cieszkowski was one of the most renowned Polish Hegelians, he was “in substantial agreement” with Schelling “on the particular question of the divine personality and the immortality of the soul” (Liebich 1979, 97), along with thinkers such as Gołuchowski. Cieszkowski’s critique of the inconsistencies in Hegel’s philosophy of history, presented in *Prolegomena to Historiosophy*, published in German in 1838, was inspired by his conversations on philosophy of history with Szaniawski, one of the most prominent Polish Schellingians (Walicki 1977, IX). According to Cieszkowski, Hegel’s division of history into four ages is inconsistent with the principles of the Hegelian dialectics. Therefore, he proposes to replace it with a division into three stages, well known from the Schellingian dialectic of the ages of the world, as only from this perspective it is possible to grasp the entirety of history speculatively and organically (Cieszkowski 2014, 7). Furthermore, he argues that Hegel excluded the future from the field of speculation due to a kind

³ See E. Dembowski, „Rys rozwinięcia się pojęć filozoficznych w Niemczech” (*Przegląd Naukowy*, III-IV, 1842); J. Majorkiewicz, „Rzuty filozoficzne” (*Przegląd Naukowy* I/ 1843); J. Majorkiewicz, „Schelling i Gołuchowski” (*Przegląd Naukowy*, III, 1846).

of philosophical superstition (Cieszkowski 2014, 7-8). Therefore, Cieszkowski undertakes a deduction of the future, yet according to the rules of the Hegelian dialectics. However, his observations – that at the first, natural, and blind level, the future often manifests itself as a presentiment or prophecy (Cieszkowski 2014, 12) – recall Schelling's idea that we perceive the third dimension of history through foretelling or divination (Schelling 2019, 55).

3. Conclusion

To sum up, in Poland in the first half of the 19th century, Schelling's views found fertile ground. His influence on Gołuchowski, Mochnacki, Trentowski, Libelt, and Cieszkowski is clearly visible and, in some cases, concerns the most fundamental aspects of their philosophy. Schelling had a profound impact on Mickiewicz and Polish Romantic thinkers, such as Gołuchowski and Mochnacki. Although Trentowski remained critical of Schelling's later thought, he drew significant inspiration from his earlier views. Both Libelt and Cieszkowski shared the assumptions of the Schellingian critique of Hegel's panlogism. Furthermore, Schelling gave the systematic and speculative form to some essential Romantic ideas, such as the concept of living nature, which otherwise might have appeared only in purely poetic, unreflective expressions and would not have developed its full spiritual potential. Therefore, thanks to his thought, Polish romanticism – both poetical and philosophical – gained a spiritual horizon, speculative depth, and a profound self-awareness of its identity.

BIBLIOGRAPHY

- Borzym, Stanisław. 2000. "Trentowski a Schelling." *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, XII: 192-203.
- Cieszkowski, August. 2014. *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*. Warszawa: PWN.
- Filutowska, Katarzyna. 2020. "German Philosophy in Vilnius in the years 1803-1832 and the Origins of Polish Romanticism." *Studies in East European Thought*, 72(1): 19-30. DOI 10.1007/s11212-019-09340-7.
- Filutowska, Katarzyna. 2021. "Schelling's Narrative Philosophy and Ankersmit's Narrative Logic – Is There Any Philosophy to Narrative?" *Journal of Transcendental Philosophy*, 2(2): 237-257. DOI 10.1515/jtph-2021-0013.
- Gołuchowski, Józef. 1822. *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganze Völker und einzelner Menschen*. Erlangen: J. J. Palm und E. Enke.
- Harassek, Stefan. 1924. *Józef Gołuchowski. Zarys życia i filozofii*. Kraków: Kasa im. J. Mianowskiego.

- Harassek, Stefan. 1935. „Pomysły i założenia epistemologiczne »filozofii narodowej« Trentowskiego.” *Kwartalnik Filozoficzny*, 1(12): 1-47.
- Kozanecki, Tadeusz. (Ed.). 1962. „Rozprawa konkursowa (1821) J. Gołuchowskiego.” *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 8: 261-311.
- Libelt, Karol. 2014. *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umniactwa. O panteizmie w filozofii*. Warszawa: PWN.
- Liebich, André. 1979. *Between ideology and utopia. The politics and philosophy of August Cieszkowski*. Dordrecht: D. Reidel.
- McQuillan, Colin. 2011. *German Idealism. Internet Encyclopedia of Philosophy*. Access: 02.08.2025. <https://iep.utm.edu/germidea/#H5>.
- Mochnecki, Maurycy. 2000. *Rozprawy literackie*. Wrocław – Warszawa: Ossolineum.
- Roskal, Zenon. 2022. „Edward Dembowski (1822-1846) – krytyk filozofii eklektycznej.” *Ruch Filozoficzny*, 1: 97-124. DOI 10.12775/Rf.2022.005.
- Schelling, F. W. J. 1978. *System of Transcendental Idealism (1800)*, translated by Peter Heath. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Schelling, F. W. J. 2019. *The Ages of the World. Book One: Past* (Original Version, 1811), translated by Joseph P. Lawrence. New York: SUNY Press.
- Starzyńska-Kościszko, Ewa. 2005. „Bronisław F. Trentowski – »polski Hegel«, »polski Schelling« czy »polski Krause«?” *Filo-Sofija*, 1(5): 47-64.
- Szaniawski, Józef K. 1823. *Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauk i filozofii pragnącemu znaleźć pewniejszą drogę do prawdziwego i wyższego oświecenia*. Lwów: J. J. Piller.
- Trentowski, Bronisław F. 1978. *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze*, translated by Michał Żułkoś-Rozmaryn. Warszawa: PWN.
- Trentowski, Bronisław F. 2014. *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842-1845*. Warszawa: PWN.
- Vabalaite, Ruta M. 2012. “The Reception of German Philosophy in the Tractate of Józef Gołuchowski.” *Societal Studies*, 4(1): 7-18.
- Walicki, Andrzej. 1977. *Polska myśl filozoficzna i społeczna w latach 1831-1864*. Warszawa: PWN.
- Wiszniewski, Michał. 1976. *Bacona metoda tłumaczenia natury i inne pisma filozoficzne*. Warszawa: PWN.
- Zabieglik, Stefan. 2003-2004. „Józef Gołuchowski – profesor filozofii w Wilnie.” *Principia*, 35-36: 123-149.

KATARZYNA FILUTOWSKA – Assistant Professor at the University of Humanities and Economics in Łódź. Doctor of philosophy; currently she is Assistant Professor at the University of Humanities and Economics in Łódź. A lecturer in philosophy and ethics and the author of numerous publications, among others, a monograph *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800-1811* (2007), a monograph *Tożsamość narracyjna jako empiryczna podmiotowość – MacIntyre, Taylor, Ricoeur* (2018), a chapter in a monograph *Kulturtransfer in der Proviz. Wilna als Ort deutscher Wissenschaft und Kultur, 1803-1832* (2020) and articles in international journals such as *Studies in East European Thought* (2020; 2023), *Journal of Transcendental Philosophy* (2021), *Narrative Inquiry* (2021), or *Pro-Fil – An Internet Journal of Philosophy* (2023).

RADA WYDAWNICZA

MALWINA KOZŁOWSKA, DARIUSZ KWIATKOWSKI, PRZEWODNICZĄCY – MIECZYSLAW POLAK,
MACIEJ SZCZEPANIAK, PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI

RADA NAUKOWA

KS. PROF. DR HAB. PAWEŁ BORTKIEWICZ TCHR – AKADEMIA KULTURY SPOŁECZNEJ
I MEDIALNEJ W TORUNIU
KS. PROF. US DR HAB. GRZEGORZ CHOJNACKI – UNIwersYTET SZCZECIŃSKI
KS. PROF. DR HAB. KONRAD GŁOMBIK – UNIwersYTET OPOLSKI
PROF. DR JOHN S. GRABOWSKI – THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, WASHINGTON D.C.
(USA)
KS. PROF. DR ARKADIUSZ KRASICKI – UNIVERSITY OF ZADAR (CHORWACJA)
KS. PROF. DR MARTIN M. LINTNER – PHILOSOPHISCH THEOLOGISCHE HOHSCHULE
BRIXEN/BRESSANONE (WŁOCHY)
KS. PROF. DR JUAN-JOSE PÉREZ-SOBA – PONTIFICIO ISTITUTO TEOLOGICO GIOVANNI PAOLO II
(WŁOCHY)
KS. PROF. DR HAB. PETER SCHALLENBERG – THEOLOGISCHE FAKULTÄT PADEBORN (NIEMCY)
O. PROF. DR HAB. ANDRZEJ WODKA CSSR – ISTITUTO SUPERIORE DI TEOLOGIA MORALE
ACCADEMIA ALFONSIANA DI ROMA (WŁOCHY)
KS. BP PROF. DR HAB. JÓZEF WRÓBEL SCJ – KATOLICKI UNIwersYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
KS. PROF. DR STEFANO ZAMBONI SCJ – ISTITUTO SUPERIORE DI TEOLOGIA MORALE
ACCADEMIA ALFONSIANA DI ROMA (WŁOCHY)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ANDRZEJ PRYBA (REDAKTOR NACZELNY)
ANDRZEJ BOHDANOWICZ (REDAKTOR TEMATYCZNY)
DAMIAN BRYL (REDAKTOR TEMATYCZNY)
MONIKA OLIWA-CIESIELSKA (REDAKTOR TEMATYCZNY)
AGNIESZKA GROMKOWSKA-MELOSİK (REDAKTOR TEMATYCZNY)
KRZYSZTOF BIELIŃSKI (REDAKTOR TEMATYCZNY)
EMILIA LICHTENBERG-KOKOSZKA (SEKRETARZ REDAKCJI)
TOMASZ GWOŹDZIEWICZ (SEKRETARZ REDAKCJI)
JÓZEF MŁYŃSKI (REDAKTOR STATYSTYCZNY)
MACIEJ OSTOJA-LNISKI (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK POLSKI)
THADDÄUS PYRCZEK (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK NIEMIECKI)
JOHN M. GRONDELSKI (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK ANGIELSKI)

Adres pocztowy: ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań

tel. +48 519 340 537

adres mailowy: tim@amu.edu.pl

Adres internetowy: <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/tim>

PROJEKT OKŁADKI: JACEK GRZEŚKOWIAK
OPRACOWANIE REDAKCYJNE: ANNA MACIEJEWSKA, MACIEJ OSTOJA-LNISKI
SKŁAD KOMPUTEROWY: KEAMI HOUSE
TŁUMACZENIE NA JĘZYK ANGIELSKI: PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI
WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA JEST WERSJA ELEKTRONICZNA

PÓŁROCZNIK

ISSN 1898-2964

eISSN 2450-4602

WYDAWNICTWO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl
<http://teologia.amu.edu.pl>

Druk: volumina.pl Sp. z o.o., ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin

