

Andrzej J. Noras

Pojęcie samoświadomości w filozofii świadomości Paula Natorpa*

Słowa kluczowe: neokantyzm, Hermann Cohen, Paul Natorp, świadomość, samoświadomość

Swoje rozważania chcę w sposób świadomy przedstawić w dwóch częściach, a mianowicie historycznej i systematycznej. Jeśli idzie o pierwszą, to sprawa jest prosta — chodzi o krótkie zaprezentowanie, wspomnienie dzieł Natorpa, zwłaszcza tych, w których podejmuje on kwestię psychologii. Problem złożony jest jednak dlatego, że Natorpa koncepcja świadomości wynika z jego dyskusji z twórcą marburskiej szkoły neokantyzmu, a mianowicie Hermannem Cohenem. Ujawnia się też kwestia pewnej ewolucji myśli Natorpa, gdyż w późniejszych pismach krytykował swe fundamentalne dzieło z zakresu psychologii z roku 1912, jak akcentuje to ostatni wypromowany przez niego doktor, a mianowicie Hinrich Knittermeyer (1891—1958)¹. Jeśli chodzi o kwestię systematyczną, to analiza w zasadzie może się ogra-

* Praca finansowana w ramach grantu „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” projekt „Aporie samowiedzy” nr 0137/FNiTP/H11/80/2011.

¹ Zob. H. Knittermeyer: *Zur Entstehungsgeschichte der „Philosophischen Systematik”*. In: P. Natorp: *Philosophische Systematik. Mit der Gedenkrede zum 100. Geburtstag am 24.1.1954 vom Hans-Georg Gadamer. Einleitung und textkritische Anmerkungen von Hinrich Knittermeyer*. Hamburg 1958, s. XVIII—XL. *De facto* ostatnim doktorem, którego wypromował Natorp, był Hans-Georg Gadamer (1922), ale to nie czyni go marburczykiem.

niczyć do kilku paragrafów najważniejszej książki Natorpa, w której analizuje on problem samoświadomości.

1.

W roku 1888 Natorp wydał książkę, która po raz pierwszy przynosi systematyczny namysł nad rozumieniem psychologii, chociaż publikację poprzedza artykuł ogłoszony rok wcześniej na łamach czasopisma „Philosophische Monatshefte”. Nosi on tytuł *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*² i mimo że sygnowany jest uwagą „Erster Aufsatz” (*Pierwszy artykuł*), to kolejnej części Natorp nie opublikował. Zatem w roku 1888 ukazała się książka *Wprowadzenie do psychologii według metody krytycznej*³. Kolejnym krokiem były wykłady Natorpa opublikowane w latach 1903—1905, a mianowicie najpierw wykłady z propedeutyki filozofii⁴, następnie z logiki⁵, psychologii ogólnej⁶ i — jako ostatnie — z pedagogiki ogólnej⁷. Natomiast w roku 1910 Natorp wydał *Logiczne podstawy nauk ścisłych*⁸, a rok później ukazała się książka podejmująca problem filozofii w jej relacji do logiki, etyki, estetyki oraz do filozofii religii,

² P. Natorp: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*. Tłum. W. Marzęda. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 219—240. Oryginał: Natorp: *Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntniss*. „Philosophische Monatshefte” 1887, Bd. 23, s. 257—286.

³ P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg im Breisgau 1888.

⁴ P. Natorp: *Philosophische Propädeutik. (Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. Marburg 1903 (cytowane według wydania drugiego — Marburg 1905).

⁵ P. Natorp: *Logik (Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. Marburg 1904.

⁶ P. Natorp: *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. Marburg 1904.

⁷ P. Natorp: *Allgemeine Pädagogik in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. Marburg 1905.

⁸ P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig—Berlin 1910.

a także psychologii; książka, której drugie, poprawione wydanie ukazało się w 1918 roku⁹. Szczególne znaczenie miał jednak rok 1912, kiedy opublikował Natorp dwa ważne teksty. Pierwszym była praca poświęcona psychologii ogólnej, która stanowić miała zwrot w jego myśleniu, zatytułowana *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*¹⁰. Natomiast drugim był artykuł zamieszczony pierwotnie na łamach „Kant-Studien”, poświęcony szkole marburskiej, do dziś stanowiący niemal sztandarowe opracowanie tego tematu¹¹. Dwa lata później na łamach czasopisma „Logos” opublikował Natorp tekst zatytułowany *Filozofia a psychologia*¹². Śmierć Hermanna Cohena — 4 kwietnia 1918 roku — stała się pretekstem do tego, aby 10 maja tego roku wygłosić w „Kant-Gesellschaft” wykład zatytułowany *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, który został opublikowany jeszcze tego roku¹³.

Problem psychologii stanowi jeden z problemów fundamentalnych, przy czym chodzi o psychologię właściwie rozumianą. Richard Höningwald w lapidarny sposób określił problem, o którym tu mowa. Przystępując do analizy relacji między psychologią a filozofią, zwraca Höningwald uwagę na rozumienie psychologizmu i podkreśla, że psychologizm oznacza „psychologię na niewłaściwym miejscu”¹⁴. Psychologizm nie oznacza zatem rezygnacji z psychologii, gdyż filozofia nie może po prostu z psychologii zrezygnować. Na fakt konieczności uwzględnienia psychologii zwracał uwagę również Bruno Bauch, który w swej słynnej książce podjął problem syntezy filozofii Kanta. „Poznanie prawidłowości transcendentnej — podkreśla Bauch — ma wprawdzie wartość poznania *a priori*, ale jako proces psychiczny jest

⁹ P. Natorp: *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*. Göttingen 1911; Idem: *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*. 2. Aufl. Göttingen 1918 (cytowane według tego wydania).

¹⁰ P. Natorp: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Erstes Buch: *Objekt und Methode der Psychologie*. Amsterdam 1965. (Pierwodruk — Tübingen 1912; dalej cytowane jako AP).

¹¹ P. Natorp: *Kant a szkoła marburska*. Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski...*, s. 241—266. Oryginał: P. Natorp: *Kant und die Marburger Schule*. „Kant-Studien” 1912, Bd. 17, s. 193—221.

¹² P. Natorp: *Philosophie und Psychologie*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1913, Bd. 4, s. 176—202.

¹³ P. Natorp: *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*. Berlin 1918.

¹⁴ R. Höningwald: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Schmied-Kowarzik. Hamburg 1997, s. 6.

psychologiczne”¹⁵. Tu właśnie ujawnia się problem filozofii pokantowskiej, co Bauch trafnie ujmuje i podkreśla, że problemy te dostrzega Hermann Cohen, odwołując się do fundamentalnej książki twórcy szkoły marburskiej¹⁶. Trudność ujawnia się w trakcie uświadamiania sobie sposobu, w jaki dokonuje się w ujęciu Kanta dedukcja kategorii, i z tego powodu problem dedukcji stanowi jeden z najważniejszych problemów *Krytyki czystego rozumu*. Cohen poświęcił mu wiele miejsca w każdym z trzech wydań *Kants Theorie der Erfahrung*¹⁷. Chodzi o trzy rodzaje dedukcji — o dedukcję empiryczną, dedukcję metafizyczną i dedukcję transcendentálną — i o sposób uzasadnienia apriorycznego charakteru kategorii. Cohen podkreśla, że w dedukcji empirycznej założona jest „psychologiczna analiza świadomości”¹⁸, co pozostaje w zgodzie z przekonaniem o jej niezbędności.

Kwestia ta, zgodna z podstawowym założeniem myślenia, wymaga odwołania się do Baucha, który zwraca w tym kontekście uwagę na dwie ważne kwestie, niejako podsumowując dotychczasowy — trwający do czasu opublikowania przez Cohena *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) — spór, co nie jest równoznaczne z przekonaniem, że Cohen spór ostatecznie rozwiązał. Niemniej jednak prawdą jest, że wskazał jego słabości i właśnie do jego rezultatów odwołuje się Bauch. „Wraz z naszym rozróżnieniem między tym, co transcendentálne, i tym, co *a priori*, z jednej strony oraz poznaniem tego, co transcendentálne, i tego, co *a priori*, z drugiej strony upadły także natychmiast dwa fałszywe ujęcia”¹⁹. Bauch tłumaczy, że Cohen sprzeciwił się z jednej strony ujęciu Kunona Fischera głoszącego, iż to, co *a priori*, musi być także ujęte *a priori*, natomiast z drugiej strony — ujęciu Jürgena Bony Meyera, który, odwołując się do Jakoba Friedricha Friesa, utrzymuje, że „filozofia transcendentálna dlatego powinna być dyscypliną psychologiczną, że wszelkie poznanie jest faktem psychologicznym”²⁰. Zatem wokół tych dwóch rozróżnień toczyć się będzie dyskusja, co jednak mimo wszystko komplikuje się dlatego, że

¹⁵ „Die Erkenntnis der transzendentalen Gesetzmäßigkeit hat zwar Erkenntniswert *a priori*, ist aber als seelischer Vorgang psychologisch”. B. Bauch: *Immanuel Kant*. Berlin—Leipzig 1917, s. 144.

¹⁶ Zob. H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. Berlin 1885, s. 294 (dalej cytowane jako KTE B). Wydanie pierwsze — H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin 1871 — dalej cytowane jako KTE A.

¹⁷ Zob. KTE A, 120—146, KTE B, 291—327; H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918, s. 375—420 (dalej cytowane jako KTE C).

¹⁸ KTE C, 378.

¹⁹ B. Bauch: *Immanuel Kant...*, s. 145.

²⁰ Ibidem.

ujęcie psychologii w filozofii Cohena z pewnością musi budzić pewne wątpliwości.

Wątpliwości te potwierdza najwierniejszy uczeń Cohena — jak określa go Winrich de Schmidt²¹ — i jego biograf Walter Kinkel (1871—1938), późniejszy profesor w Giessen. Wskazuje on zależność koncepcji psychologii od nauki, którą głosił ktoś, kogo w kwestii tej można uznać za mistrza Cohena. Myślicielem tym był Heymann Steinthal (1823—1899), wydawca — wspólnie z urodzonym w miejscowości Filehne (Wieleń) Moritzem Lazarusem (1824—1903) — czasopiśma „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft”, na którego łamach debiutował również Cohen. To tylko jedna strona medalu. Mówiąc o drugiej, trzeba by stwierdzić, że „w swej psychologii co do istoty rzeczy Steinthal pozostawał na gruncie Herbarta”²², a w zasadzie Cohen niezbyt daleko odstąpił od nauki mistrza. Cohen już wprawdzie w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* podjął dyskusję z Herbartem, ale trudno uznać, że od początku miała ona dojrzały charakter. Winrich de Schmidt podkreśla, iż Cohen do tego stopnia cenił wartość badań psychologicznych, że właśnie w pierwszym wydaniu dopuszczał tylko jedną możliwość, mianowicie „uzupełnienie Kanta za pomocą psychologii”²³. Mimo to Cohen podkreśla wagę stanowiska Herbarta, uznając, „iż Kant, owładnięty fałszywą psychologią, podjął się krytyki rozumu, i mniemał, że za pomocą m i t u w ł a d z p s y c h i c z n y c h (*Seelenvermögen*) zdoła rozwiązać problemy poznania”²⁴. Nie rozwiązuje to jednak problemu psychologii w ujęciu Cohena. Winrich de Schmidt wskazuje trzy elementy charakteryzujące stanowisko autora *Kants Theorie der Erfahrung*, które zaczerpnął on z koncepcji Herbarta oraz Steinthala. Są to mianowicie: (1) teza o mechanizmie świadomości, (2) teza o poznaniu rozumianym jako proces (*Prozeßcharakter der Erkenntnis*) i związana z tym krytyka władz psychicznych oraz (3) nauka o transcendentalnej apercpcji²⁵. Świadomość to zatem dla Cohena „możliwy do wyjaśnienia mechanizm przebiegających w charakterze procesualnym zdarzeń”²⁶, a to w rezultacie każe się jednoznacznie odnieść do Her-

²¹ Zob. W. de Schmidt: *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*. Bonn 1976, s. 111.

²² W. Kinkel: *Hermann Cohen. Sein Leben und sein Werk*. Stuttgart 1924, s. 37.

²³ W. de Schmidt: *Psychologie und Transzendentalphilosophie...*, s. 35.

²⁴ KTE A, 94.

²⁵ Zob. W. de Schmidt: *Psychologie und Transzendentalphilosophie...*, s. 34—39.

²⁶ *Ibidem*, s. 36.

barta oraz Steinthala (i Lazarusa). Trudność polega na tym, że w swej rozprawie habilitacyjnej Cohen podejmuje problem tak, jak podjął go w *Kants Theorie der Erfahrung*²⁷.

„Wyraźnie psychologiczno-krytycznych myśli — zauważa de Schmidt — nie ma jeszcze u młodego i przedkrytycznego Cohena”²⁸. De Schmidt podkreśla, że zmiana stanowiska następuje w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* (1885), zarazem jednak nie wspomina o książce opublikowanej dwa lata wcześniej, czyli o rozprawie *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*²⁹. Werner Flach, autor przedmowy do wydania tej książki z roku 1968, podkreśla, że w odniesieniu do tekstu z roku 1883 należy mówić o „stosunku rozprawy do *Logik der reinen Erkenntnis*”³⁰. Pomija więc milczeniem odniesienie do *Kants Theorie der Erfahrung*, uznając, że tezy podjęte w rozprawie z roku 1883 zostały rozwinięte prawie 20 lat później. Zwraca na to również uwagę Hariolf Oberer, który podkreśla, że w *Logik der reinen Erkenntnis* Cohen włączył psychologię do swego systemu filozofii jako „teorię jedności świadomości”³¹. Nie zmienia to wszakże faktu, że problem miejsca psychologii w systemie nauk był dla Cohena jednym z najważniejszych problemów. Gerhard Lehmann podkreśla, że choć Cohen przejął od Trendelenburga niektóre elementy jego filozofii — panmetodyzm, pryncypium tego, co nieskończenie małe (rachunek różniczkowy i całkowity), pojęcie kategorii — to jednak nie przyznaje się do bycia jego uczniem. „Ma on inklinacje do »współczesnego« kierunku: do postępowego herbartyzmu Lazarusa i Steinthala, którzy — wówczas najmłodszy naukowcy — trzymali w ryzach psychologię społeczną (*Völkerpsychologie*)”³².

„Psychologia — pisze w *Das Princip der Infinitesimal-Methode* — szkicuje opis świadomości na podstawie swych elementów. Dlatego elementy te muszą być i pozostają hipotetyczne, ponieważ

²⁷ Zob. H. C o h e n: *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus*. Berlin 1873, s. 34—44.

²⁸ W. d e S c h m i d t: *Psychologie und Transzendentalphilosophie...*, s. 65.

²⁹ H. C o h e n: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Berlin 1883.

³⁰ W. F l a c h: *Einleitung*. In: H. C o h e n: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Frankfurt am Main 1968, s. 28.

³¹ H. O b e r e r: *Transzendentalosphäre und konkrete Subjektivität. Ein zentrales Thema der neueren Transzendentalphilosophie*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. O l l i g. Darmstadt 1987, s. 113.

³² G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953, s. 76.

tę, od czego w istocie rozpoczyna świadomość i z czego to wynika, nie może wydobyć i ustalić nikt z ujmujących świadomość³³. W nauce nie chodzi o źródło świadomości, ale o możliwość poznania obiektywnej prawdy. I w tym sensie nauka jest idealistyczna. Cohen, o którym Lehmann powie, że jest „arcykapłanem nauki”³⁴, nie zajmuje się więc genezą świadomości, ale zasadami poznania. Proces ten opisuje na początku *Das Princip der Infinitesimal-Methode...*, zwracając uwagę, że krytycznopoźnawczy idealizm nie zajmuje się rzeczami ani procesami, ani świadomością jako taką, ale przedmiotem analizy czyni fakty naukowe. „Zatem krytyka poznania jest równoznaczna z logiką transcendentálną; jej zadaniem jest bowiem odkrycie syntetycznych zasad albo tych podstaw poznawania, na których buduje się nauka i od których zależy jej ważność”³⁵. Krytyka psychologizmu zaczyna się wraz z wprowadzonym w *Kants Begründung der Ethik* pojęciem uświadomienia (*Bewusstheit*), pojęciem przeciwstawionym świadomości, i próbą zdefiniowania tak pojętej świadomości oraz jej jedności. „Ale jako warunek doświadczenia — kontynuuje Cohen rozważania poświęcone istocie świadomości — jedność świadomości nie oznacza zgodności osobowego odczuwania ani nic temu podobnego, lecz podstawowe prawo doświadczenia. Jest ona jedynie wyrazem prawidłowości w obrębie zgodnego, wszechobjmującego doświadczenia. Tak jak jedność świadomości oznacza dla logiki pojęcie, tak dla teorii poznania oznacza ona prawo. Dlatego też najwyższa zasada wszelkich sądów syntetycznych jest twierdzeniem transcendentálnej apercepcji”³⁶. Dopiero teraz — jak wskazuje Geert Edel — pojęciu jedności świadomości nadano znaczenie niepsychologiczne³⁷. Przy okazji należy dodać, że bardzo interesujący aspekt systemu Cohena wskazuje Gerhard Lehmann, który analizując strukturę jego samodzielnych prac, a więc tych późniejszych niż *Logik der reinen Erkenntniss*, które już nie odwołują się do Kanta, podkreśla, że system ten ma charakter czwórczłonowy. Składa się mianowicie z trzech książek: *Logik der reinen Erkenntniss*, *Ethik des reinen Willens* i *Ästhetik des reinen Gefühls*; natomiast czwarty człon stanowi — zdaniem Lehmana — „psychologia jako nauka o jedności świado-

³³ H. Cohen: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte...*, s. 5.

³⁴ G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 75.

³⁵ H. Cohen: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte...*, s. 7.

³⁶ *Ibidem*, s. 47.

³⁷ Zob. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Freiburg—München 1988, s. 150.

mości (kulturowej)³⁸. Sprawę podejrzenia o psychologizm zamyka Cohen wtedy, kiedy stopniowo coraz bardziej uświadamia sobie fakt, że jedność świadomości należy ostatecznie ująć jako jedność syntetycznych zasad, co zrobił po raz pierwszy w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* (1885). Jeszcze w *Das Princip der Infinitesimal-Methode...* Cohen mówi, że podstawową formą jedności świadomości jest ciągłość. „Ciągłość (*Continuität*), podobnie jak tożsamość, oznacza ogólny charakter świadomości. Dlatego też jest ona specjalnym wyrażeniem ogólnego prawa jedności świadomości³⁹. W dwa lata później Cohen podkreśla, że największą słabością pierwszego wydania *Kants Theorie der Erfahrung* było właśnie nieuwzględnienie w wystarczającym stopniu syntetycznych zasad. Co więcej, autor podkreśla to już w przedmowie do nowego wydania. „Opracowanie i rehabilitacja — pisze tam — należącej do teorii doświadczenia części nauki o ideach była następnie uwarunkowana tym, że istota syntetycznych zasad, w których przedstawieniu szczególnie wadliwe było wydanie pierwsze, zostanie rozwinięta z odpowiednią stanowczością (*Bestimmtheit*). Zgodnie z tym na szczycie rekonstrukcji musiała zostać ustanowiona najwyższa zasada apercpcji, dzięki czemu bardziej ściśły mógłby być wywód motywu systemu, ponieważ jedność świadomości obowiązywała jako jedność zasad, a została wykluczona jakakolwiek rozbieżność po psychologicznej stronie osobowej świadomości⁴⁰. Mając to na względzie, Cohen rozpoczyna transcendentálną analizę form naoczności zmysłowej, a mianowicie czasu i przestrzeni. Zrazu jednak autor wskazuje konieczność ujęcia tych zasad w system, gdyż jest przekonany, że tylko w takiej sytuacji można mówić o systemie transcendentálnym — mianowicie kiedy mówi się o systemie, który „sprowadza się do całości, do jedności warunków transcendentálnych⁴¹. Gdy więc mowa o całości, wówczas z konieczności ujawnia się problem zebrania poszczególnych zasad, czyli problem najwyższej zasady syntetycznych zasad. „Najwyższą zasadę« — pisze w związku

³⁸ G. L e h m a n n: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 78. Tezę tę potwierdza Helmut Holzhey, kiedy pisze, że „Cohen włączył czwartą część, »psychologię«, rozpatrywaną też pod tytułem »psychologia jako encyklopedia filozofii« niejednokrotnie w wykładach, ale nie mógł jej nadać formy książki”. H. H o l z h e y: *Einleitung des Herausgebers*. In: H. C o h e n: *Werke*. Bd. 6: *Logik der reinen Erkenntnis*. 4. Aufl. Hildesheim—New York 1977, s. VII*.

³⁹ H. C o h e n: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte...*, s. 34.

⁴⁰ KTE B, XI—XII.

⁴¹ KTE B, 137.

z tym Herta Mayerhofer — należy myśleć w ten sposób, że jako »gątownik« stanowi ona punkt wyjścia podziału (*Unterteilung*) na poszczególne zasady, do których treści poszczególne *a priori* (*Apriori*) stanowią (*leisten*) »przyczynki« i »materiał«⁴².

Antypsychologistyczne myślenie Cohena osiąga więc apogeum wówczas, gdy jedność świadomości myśli on jako jedność syntetycznych zasad i mając to na względzie, stwierdza, że „z tego powodu wszelka jedność jest jednością świadomości”⁴³. Jedność świadomości jest zatem warunkiem możliwości doświadczenia, a najwyższą zasadę określa on mianem zasady jedności świadomości. „Najwyższa zasada jest najwyższą zasadą sądów syntetycznych. Dlatego też jeśli jedność świadomości nie może być już pomyślana w prawach logicznych jako prawo naturalne świadomości psychologicznej, to jest to wykluczone w zasadzie sądów syntetycznych. Możliwość i jedność doświadczenia poznajemy jako będącą w jedności świadomości”⁴⁴. Tak więc Cohen dokonuje krytyki psychologicznie zorientowanej świadomości i interpretuje świadomość w duchu własnej krytyki poznania, która transcendentalizm Kantowski wznosi na poziom logiczny. Cohen podkreśla, że nie chodzi tu jedynie o deklarację dotyczącą świadomości, ponieważ samo stwierdzenie faktu czystości świadomości nie wystarcza. „Naukowo ustalona, jednoznaczna ważność obiektywności wymaga jedności świadomości jedynie w znaczeniu jedności zasad. Pod tym bowiem wyrażeniem nie może się więcej ukrywać nic osobowego ani też nic psychologicznego”⁴⁵. Zresztą nieco wcześniej Cohen pisze: „Jedność świadomości nie jest jednością kategorii ani jednością naoczności, lecz jednością syntezy różnorodności naoczności — jest ona połączeniem tych dwóch metod. A ponieważ znajdują one wyraz w syntetycznych zasadach, to jest ona jednością zasad”⁴⁶. Czytelnik znajduje więc w przytoczonym tu fragmencie wyjście poza tezę Kanta, gdyż autor *Krytyki czystego rozumu* jedności świadomości z pewnością nie pojmował jako jedności zasad. Natomiast w *Logik der reinen Erkenntnis* Cohen powie wprost: „Jedność świadomości definiuje się jako jedność świadomości naukowej”⁴⁷.

⁴² H. Mayerhofer: *Der philosophische Begriff der Bewegung in Hermann Cohens „Logik der reinen Erkenntnis“*. Wien 2004, s. 108.

⁴³ KTE B, 141.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ KTE B, 590.

⁴⁶ KTE B, 589.

⁴⁷ H. Cohen: *System der Philosophie*. 1. Theil: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin 1902, s. 15.

„Już pierwsza Kantowska książka Cohena — zauważa Winrich de Schmidt — zwraca się przeciwko psychologizującym i antropologizującym tendencjom interpretacji Kanta”⁴⁸. Co więcej, wskazuje de Schmidt trzy aspekty, w których dochodzi do głosu krytyka psychologii, a mianowicie aspekt metodyczny, aspekt teoriopoznawczo-krytyczny i aspekt podmiotowo-teoretyczny. Mimo to krytyka ta nie jest jeszcze dojrzała i z pełną świadomością Cohen prezentuje ją dopiero w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*. „Pomimo tych wszystkich wczesnych skłonności do krytyki psychologii dopiero w drugim wydaniu »Kants Theorie der Erfahrung« (1885) ma miejsce właściwa walka z psychologią”⁴⁹. Wymaga to wskazania fundamentalnych założeń owej krytyki — tym bardziej, że zawartość książki ujawnia kilka kwestii. Po pierwsze, pojawia się odwołanie do wskazania relacji między psychologią a krytyką poznania, po drugie — zostaje określone miejsce psychologii w ramach metody transcendentalnej, po trzecie — wyakcentowana zostaje rola świadomości w odróżnieniu od uświadomienia (*Bewusstheit*). Cohen mówi ponadto o paralogizmach psychologii racjonalnej.

Kiedy zapytać o miejsce, jakie zajmuje psychologia względem krytyki poznania, wtedy Cohenowi od razu nasuwa się skojarzenie z Arystotelesem⁵⁰. Znajduje to wyraz w doktrynie szkoły, która jest jednoznacznie skierowana ku filozofii Platona, a odwrócona od koncepcji Arystotelesa. Cohen odrzuca metafizykę Arystotelesa właśnie ze względu na zarzucany mu psychologizm. Wspomina o tym Władysław Tatarkiewicz, któremu Cohen miał powiedzieć: „Niech pan napisze o Arystotelesie, to się panu przyda w pana kraju”⁵¹. A mimo to problem psychologii sprowadza się do tego, że nie da się jej uniknąć. Już w *Das Princip...* Cohen wyraźnie podkreśla konieczność ograniczenia ważności psychologii. „Psychologia jednak, także ta najlepsza, nie ma sposobu na to, aby sprostać roszczeniom logiki. Sensualizm zaś wszędzie jest psychologią. Jednakże teoria poznania nie powinna być pojęta jako psychologia. Psychologia bowiem ową teorię poznania sama zakłada, i to zarówno w pojęciu świadomości, jak i w pojęciu materii, a stosownie do tego — również we wrażeniach i w pobudzeniach (*Reizen*)”⁵². To ograniczenie

⁴⁸ W. de Schmidt: *Psychologie und Transzendentalphilosophie...*, s. 66.

⁴⁹ Ibidem, s. 67.

⁵⁰ Zob. KTE B, 17.

⁵¹ W. Tatarkiewicz: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Tłum. I. Dąmb-ska. Warszawa 1978, s. 10.

⁵² H. Cohen: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte...*, s. 4—5.

psychologii wiąże się również z odróżnieniem uświadomienia (*Bewusstheit*) od świadomości (*Bewusstsein*). O tym pierwszym powiada, że stanowi „możliwość świadomości naturalnej”⁵³. Trzeba jednak podkreślić, że pojęcie uświadomienia (*Bewusstheit*) pojawiło się już w roku 1877⁵⁴. Odróżniając właściwą psychologię, mówi Cohen o fizjologicznej psychologii Kartezjusza⁵⁵, psychologii wrażeń empirystów brytyjskich⁵⁶, przy czym zwraca uwagę na „przypuszczalnie fałszywą psychologię Kanta”⁵⁷.

Pytanie o miejsce psychologii w transcendentalizmie jest — zdaniem Cohena — pytaniem, które prowadzi do ujęcia relacji poznawczej. „W tym sporze psychologii i krytyki poznania chcemy wyznaczyć szczególne znaczenie terminowi »przedstawienie« (*Vorstellung*)”⁵⁸. Cohen jest przeświadczony, a przeświadczenie to znajduje również wyraz w jego ocenie Kanta, że kwestia fundamentalna sprowadza się do niezwracania uwagi na pojęciową precyzję, jeśli idzie o psychologię⁵⁹. Filozofem, który — zdaniem Cohena — dzielnie sekundował w tym Kantowi, był Johann Friedrich Herbart. Mając na względzie fakt, że Cohen stawia pytanie o poznanie, de Schmidt uważa, że należy dokonać analizy jego metodologii, i podkreśla, że „metodologia Cohena rozwija się w trzech krokach”⁶⁰. Pierwszy krok nazywa naukowo-historycznym przyjęciem do wiadomości założeń badacza przyrody, drugim krokiem jest metafizyczne rozważenie (dedukcja), trzecim zaś — opowiedzenie się za metodą transcendentalną. „Ten dowód przynosi metodę transcendentalną, której pryncypium i normę stanowi prosta myśl: te elementy świadomości są elementami poznającej świadomości, które są wystarczające i konieczne do tego, aby umocnić fakt nauki. Zgodnie z tym jej odniesieniem i kompetencją określenie elementów apriorycznych zwraca się więc do faktów naukowego poznania, które ma ona ugruntować”⁶¹. Winrich de Schmidt zwraca szczególną uwagę na drugi krok, a mianowicie na najbardziej kontrowersyjny element Kantowskiej doktryny, jakim jest metafizyczna dedukcja kategorii. Ten element ma charakter złożony. Składają się nań bowiem trzy zadania: (1) odrzucenie pomieszania pomiędzy metodą specyficz-

⁵³ Ibidem, s. 20.

⁵⁴ KBE A, 47, 181—182.

⁵⁵ KTE B, 41.

⁵⁶ KTE B, 71.

⁵⁷ KTE B, 82.

⁵⁸ KTE B, 84.

⁵⁹ KTE B, 146—147.

⁶⁰ W. de Schmidt: *Psychologie und Transzendentalphilosophie...*, s. 69.

⁶¹ KTE B, 77.

nie filozoficzną a metodą psychologiczną, (2) wykazanie apriorycznych elementów świadomości jako danych oraz (3) wstępne przygotowanie metody transcendentalnej⁶².

Waga problemu, jaki podejmuje Cohen, uwyrażnia się tu w dwojaki sposób. Po pierwsze, właśnie w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* zostaje po raz pierwszy użyte określenie „krytyka psychologii”. „Przejście — zauważa de Schmidt — od wielowarstwowej recepcji psychologii do jednoznacznej krytyki psychologii stanowi jedną z głównych różnic między pierwszym a drugim wydaniem »Kants Theorie der Erfahrung«⁶³. Po drugie, trudność z psychologią rozpoczyna się właśnie wówczas, gdy Cohen pisze: „A przecież wydaje się nieuniknione, że metoda filozoficzna, która bada wartość poznań — i w tym celu te same warunkujące ją pojęcia podstawowe — jeśli nie zbiega się z analizą psychologiczną, to przynajmniej jej dotyka i się z nią łączy”⁶⁴. Dlatego też de Schmidt uznaje, że właśnie w ramach metodologii w sposób dojrzały ukazany zostaje problem psychologii. „Teraz — zauważa w tym kontekście — należy jednak ograniczyć to prawo psychologii, a wskutek tego rozpoczyna się krytyka psychologii w ramach metodologii”⁶⁵.

2.

Natorp analizuje pojęcie świadomości już w roku 1888, kiedy pisze *Wprowadzenie do psychologii zgodnie z metodą krytyczną*, a jednym z podstawowych pojęć swej analizy czyni właśnie pojęcie świadomości. Filozof zwraca uwagę na złożony charakter świadomości: „W fakcie świadomości możemy odróżnić kilka elementów, które są w niej wprawdzie rzeczywiście nierozłącznie połączone, ale jednak w rozważaniu koniecznie należy je rozróżniać: po pierwsze, treść, której jest się świadomym (treść świadomości); po drugie, jej bycie-świadomym (*Bewusst-sein*) albo jej odniesienie do Ja; to ostatnie można przez dalszą abstrakcję jako trzeci moment faktu świadomości odróżnić od

⁶² Zob. W. de Schmidt: *Psychologie und Transzendentalphilosophie...*, s. 70—71.

⁶³ Ibidem, s. 67.

⁶⁴ KTE B, 69.

⁶⁵ W. de Schmidt: *Psychologie und Transzendentalphilosophie...*, s. 72.

samego odniesienia”⁶⁶. To rozróżnienie jest ważne właśnie ze względu na wskazanie trzech członów, trzech elementów fenomenu, który nazywa się świadomością. Natorp uczynił tu mały krok do przodu w stosunku do tekstu z roku 1887, gdzie niemal identyfikował świadomość ze świadomością nauki. „Zapytywanie świadomości poznania o jej właściwy czyn było drogą, którą wskazywały już nasze wstępne rozważania; był to pogląd, w którym — po niektórych obiecujących przecuciach poprzedników — Kant w rozstrzygający sposób wysunął roszczenie, aby na podstawie świadomości, a mianowicie świadomości nauki, wykazać warunki i prawa przedmiotowości”⁶⁷. Takie rozumienie świadomości zbliżało Natorpa raczej do Cohena, a tymczasem chodzi właśnie o zdystansowanie się do sposobu, w jaki rozumiał świadomość twórca szkoły marburskiej. Z perspektywy szkoły marburskiej, choć oczywiście warto na to spojrzeć szerzej, cennym jest wskazanie ujawniającego się tu pojęcia uświadomienia. „Tamto odniesienie do wszelkiej, tak różnorodnie zmiennej treści jest oczywiście jedno i to samo; jest ono właściwie tym, co stanowi to, co wspólne, i to, co swoiste świadomości. Aby odróżnić je od wspólnego faktu świadomości, oznaczmy je szczególnym określeniem: uświadomienie”⁶⁸. Warto podkreślić w tym kontekście dwie kwestie. Po pierwsze, fakt, że świadomość jest tu pojęta w świetle trzech, wzajemnie się uzupełniających, elementów. Po drugie, Natorp posługuje się tu terminem *Beziehung*, co zwyczajowo tłumaczy się jako „odniesienie”, „relacja”⁶⁹. Świadomość jest więc relacją. „Świadomości nie możemy tutaj ujmować jako rzeczy, przyczyny czy siły, krótko — jako zasady wyjaśniającej, lecz po prostu jako fenomen, a mianowicie jako podstawowy fenomen psychologii, i musimy pytać: co zawiera ten fenomen?”⁷⁰.

Odpowiedź na pytanie o świadomość jest prosta, a Natorp udzielił jej już w książce z roku 1888 — świadomość jest (trójczłonową) relacją, na którą składają się: treść świadomości, bycie świadomym treści oraz uświadomienie. Ten sam motyw przewija się w wykładach z psy-

⁶⁶ P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode...*, s. 11.

⁶⁷ P. Natorp: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania...*, s. 227.

⁶⁸ P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode...*, s. 11. U Karen Gloy czytamy: „K a ż d a [podkr. — AJN] relacja...”. Zob. K. Gloy: *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*. Thum. T. Kubalica. Kraków 2009, s. 207.

⁶⁹ Zob. T. Kubalica: *Świadomość jako relacja w ujęciu Paula Natorpa*. „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2011, vol. 6, fasc. 4, s. 23—35.

⁷⁰ P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode...*, s. 11—12.

chologii, opublikowanych po raz pierwszy w roku 1904. „W fundamentalnym fakcie świadomości — pisze tam Natorp — można wyróżnić kilka elementów, które wprawdzie w nim rzeczywiście są czymś jednym nierozdzielny, ale w rozważaniu można je ściśle rozdzielić: 1) treść, której jest się świadomym (treść świadomości), 2) bycie-świadomym (*Bewußt-sein*) treści albo jej odniesienie do wspólnego centrum, do Ja, które w drodze dalszej abstrakcji można jako trzeci element faktu świadomości odróżnić od samego odniesienia”⁷¹. Ten motyw będzie istotny również w książce z roku 1912, którą sam Natorp traktował jako nowe opracowanie edycji z roku 1888. I wreszcie ostateczną postać teza ta przyjmuje w roku 1912, kiedy stwierdza, że w pojęciu świadomości musimy wyróżnić trzy elementy, to znaczy:

- 1) coś, czego ktoś jest świadomy,
- 2) to, czemu coś jest świadome albo czego jest się świadomym,
- 3) relacja (*Beziehung*) między nimi: coś jest komukolwiek świadome.

„Jedynie ze względu na zwięzłość nazwy, określam pierwsze t r e ś c i a, drugie — Ja, trzecie — u ś w i a d o m i e n i e m”⁷².

Już w roku 1888 odwoływał się Natorp do pojęcia samoświadomości, chociaż nie w takim stopniu, jak uczynił to później. „Treścią» — pisał w książce *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* — nazywamy wszystko, co ciągle tylko w świadomości jest odniesione do »ja«, które ma dowolną własność”⁷³. W dziele tym posługuje się pojęciem samoświadomości, i to pięć razy, chociaż ma ono przede wszystkim znaczenie historyczne. Po pierwsze, Natorp podkreśla, że pojęcie samoświadomości Kartezjusz przejął od Augustyna⁷⁴. Po drugie, trzecie i czwarte, odnosi się Natorp do Kanta, który świadomość rozumie jako jedność świadomości⁷⁵. Sam Kant w *Krytyce czystego rozumu* pisze: „Jest więc bezwzględnie konieczne, by w mym poznaniu wszelka świadomość należała do jednej świadomości (mego Ja). Otóż tu występuje syntetyczna jedność tego, co różnorodne (świadomości), którą poznaje się *a priori* i która właśnie w ten sam sposób dostarcza podstawy dla syntetycznych zdań *a priori* dotyczących czystego myślenia, jak przestrzeń i czas, dla zdań, które dotyczą formy samej tylko naoczności. Syntetyczne twierdzenie, że wszelka różna świadomość

⁷¹ P. Natorp: *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen...*, s. 3—4.

⁷² AP, 24.

⁷³ „»Inhalt« nennen wir alles, was nur immer im Bewusstsein auf ein Ich bezogen ist, es habe übrigens eine Beschaffenheit, welche es wolle”. P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode...*, s. 12.

⁷⁴ Zob. *ibidem*, s. 9.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 111.

empiryczna musi być związana w jednej jedynej świadomości samego siebie, jest bezwzględnie pierwszą i syntetyczną zasadą naszego myślenia w ogóle⁷⁶. Jedna kwestia jest tu interesująca, a mianowicie problem tłumaczenia, gdyż Roman Ingarden zastanawia się nad zwrotem „in einem einigen Bewusstsein” i proponuje czytać za Karlem Vorländerem „in einem einzigen Bewusstsein”, gdy tymczasem w wydaniu Pruskiej Akademii Nauk (*Akademie-Ausgabe*) czytamy „in einem einigen Selbstbewusstsein⁷⁷. Gwoli sprawiedliwości dodać trzeba, że Ingarden w tekście mówi o „świadomości samego siebie⁷⁸, a nie o samoświadomości czy też samowiedzy. Po piąte wreszcie, termin „samoświadomość” powraca znowu w kontekście Kanta, kiedy Natorp pyta o fundament świadomości i podkreśla, że „w odniesieniu do p o z n a n i a »świadomość« może oznaczać tylko określoną (*bestimmtes*) świadomość, a więc świadomość przedmiotu⁷⁹, po czym zadaje pytanie, czy nie jest tak, że Kant mówi raczej o jedności samoświadomości⁸⁰.

Kiedy więc Natorp w roku 1912 podejmuje problem świadomości, rozumie ją w kontekście trzech elementów, którymi są: „treść”, „ja” oraz „uświadomienie⁸¹. Już pierwszy problem sprawia rozumienie treści, „ponieważ świadomość nie jest naczyniem czy zbiornikiem (*Behältnis*), który mieści w sobie materię⁸². Natorp podkreśla, że trudność zawiera się także w rozróżnieniu między „treścią” i „przedmiotem”, dlatego też najwygodniej byłoby unikać obydwu terminów i posługiwać się zwrotem „czego jest się świadomym⁸³. Drugi element stanowi „ja” albo „podmiot”. Trudność polega tu, zdaniem Natorpa, na tym, że „świadomość nie zawiera po prostu w sobie »ja« jako istniejącej w sobie, niezależnej od aktu świadomości substancji, lecz jedynie jako w samym tym akcie dany punkt odniesienia⁸⁴. Ele-

⁷⁶ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, A 118 (t. 1, s. 222).

⁷⁷ I. Kant: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.) Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Berlin 1903, s. 87 (A 117). Mirosław Żelazny w najnowszym tłumaczeniu dzieła Kanta pisze: „w jednej jedynej świadomości bycia sobą”. I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 2: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. M. Żelazny. Toruń 2013, s. 214.

⁷⁸ Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 118 (t. 1, s. 222).

⁷⁹ P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode...*, s. 119.

⁸⁰ Zob. *ibidem*.

⁸¹ Zob. AP, 24.

⁸² AP, 24—25.

⁸³ AP, 25.

⁸⁴ AP, 26.

ment trzeci stanowi relacja między „treścią” a „ja”, którą Natorp określa pojęciem „uświadomienie” (*Bewußtheit*). W związku z tym pisze: „Dlatego zgodnie z regułą będę po prostu mówić, po pierwsze, o treści albo świadomym czymś, po drugie, o »ja« i, po trzecie, o relacji między tymi dwoma, którą niekiedy tylko ze względu na zwięzłość będę określać słowem »uświadomienie«”⁸⁵.

Istota Natorpowego ujęcia świadomości sprowadza się więc do relacji stanowiącej klucz do jej zrozumienia. Uznaje ją bowiem za to, co ostateczne: „Wszelka relacja zachodzi w świadomości, na mocy świadomości; w ogóle relacja jest właściwością (*Charakter*), fundamentalną właściwością świadomości”⁸⁶. A dalej podkreśla: „jeśli więc świadomość w ogóle wyjaśnia się jako relację, to nie mówi się tym samym niczego nowego, lecz tylko przypomina się, że we wszelkiej świadomości zachodzi rozróżnianie, a zarazem jednoczenie”⁸⁷. Relacja ta jest czymś zagadkowym, tym bardziej że zawsze jest to relacja „ja” i odmiennej od niego treści. Tym samym wynika stąd doniosła konsekwencja dla rozumienia samoświadomości, a ściślej: jej niemożliwości. „Bycie świadomym oznacza: bycie przedmiotem dla jakiegoś Ja; to bycie-przedmiotem nie uczyni się znowu samo przedmiotem”⁸⁸. Problem samoświadomości sprowadza się więc zasadniczo do jej niemożności. Możliwość, a raczej niemożliwość poznania samego siebie odnosi Natorp do siatkówki, która odbiera bodźce wzrokowe, ale której przecież nie widzimy. „Tak jak siatkówka nie może dosłownie widzieć samej siebie, lecz co najwyżej tylko swoją kopię (*Gegenbild*) w lustrze, tak też świadomość nie może być świadoma samej siebie we właściwym sensie, lecz tylko niejako przez swój odblask (*Reflex*) w treści”⁸⁹.

Pytanie o samoświadomość jeszcze raz każe powrócić do tekstu z roku 1888, w którym Natorp podejmuje problem samoświadomości i odwołując się do przykładu Fichtego, stwierdza: „Ja przedstawia samo siebie. Co to znaczy: »samo siebie«?. Oczywiście, właśnie Ja bądź to, co przedstawia samo siebie — bo przecież podmiot i przedmiot tego przedstawienia powinien być jednym i tym samym. Zatem: Ja przedstawia przedstawiające samo siebie. Oczywiście, znowu nasuwa się pytanie: co to znaczy samo siebie?. Oczywiście, znowu Ja albo przedstawiające samo siebie. Zatem: Ja przedstawia to, co przedstawia przedstawiające samo siebie, i tak *in infinitum*. Ja rozplywa się więc w nieskończonym szeregu: przedstawienie przed-

⁸⁵ AP, 27.

⁸⁶ AP, 27.

⁸⁷ AP, 27—28.

⁸⁸ AP, 29.

⁸⁹ AP, 30.

stawienia przedstawiania *etc.*”⁹⁰. Karen Gloy, która przytacza ten fragment tekstu Natorpa, podkreśla jego zbieżność z poglądem Johanna Friedricha Herbarta, zawartym w pierwszej części pochodzącego z roku 1824 dzieła *Psychologie als Wissenschaft*⁹¹. Podkreśla jednak, chyba nie do końca słusznie, Gloy podobieństwo cytatów oraz ich rozbieżność ze względu na intencję i konkluzję, by dojść do wniosku, że Natorp nie docenił stanowiska Herbarta. „Herbartowi — pisze Gloy — chodzi jedynie o to, aby wykazać za pomocą kolistości niemożliwość definicji pojęciowej oraz teoretycznego rozwiązania, bezspornego co do swego istnienia stanu rzeczy »samoświadomości«. Natorp natomiast zobowiązuje się do wyprowadzenia wniosku z niemożliwości definicji o niemożliwości istnienia samoświadomości”⁹². Z tego wniosek, iż Gloy dostrzega jedynie fakt, że Natorp analizuje pojęcie świadomości w kontekście zwrotu „coś jest dla mnie świadome”, ale nie zauważa, iż konsekwencją jest rozumienie świadomości jako relacji. Skoro bowiem Natorp ma trudności z rozumieniem samoświadomości, to wynikają one z faktu, że świadomość jest rozumiana jako relacja.

Potwierdza to Natorp w książce z roku 1912, kiedy podkreśla, że próba uczynienia świadomości przedmiotem poznania jest możliwa tylko w drodze refleksji. „Nie wymagamy więc (od siebie samych i od innych), aby całkowicie wykluczyli tę obiektywizację Ja; trzeba tylko wiedzieć, że wówczas to, co mamy przed oczyma, nie jest już zupełnie nim samym, lecz jakby jego lustrzanym odbiciem, jego odblask (*Reflex*), jego reprezentant w jego *vis-à-vis*, treści i obiekcie, to znaczy świadomym czymś”⁹³. Tym samym ujawnia się trudność w rozumieniu samoświadomości, co z kolei potwierdza dyskusja, jaka na ten temat wywiązała się pomiędzy Natorpem a Husserlem. Karen Gloy podkreśla, że pod wpływem krytyki autora *Badań logicznych* „Natorp poczuł się zmuszony przyznać, że przyjęcie samoświadomości oraz sprowadzenie jej do roli podmiotu i przedmiotu byłoby »może nieuniknione«, »gdyby chciano w ogóle o niej mówić oraz uczynić ją przedmiotem (tematem) własnej refleksji«”⁹⁴. Tymczasem Natorp kilkana-

⁹⁰ P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode...*, s. 14—15. Por. K. Gloy: *Wprowadzenie do filozofii świadomości...*, s. 210.

⁹¹ Zob. J.F. Herbart: *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*. Erster, synthetischer Theil. In: I d e m: *Sämtliche Werke*. Bd. 5: *Schriften zur Psychologie*. Erster Theil. Hrsg. von G. Hartenstein. Leipzig 1850, s. 187—514.

⁹² K. Gloy: *Wprowadzenie do filozofii świadomości...*, s. 211.

⁹³ AP, 30.

⁹⁴ K. Gloy: *Wprowadzenie do filozofii świadomości...*, s. 212.

ście wierszy niżej (w stosunku do przytoczonego przez Głoy cytatu) stwierdza: „Sądzę, że przedmiotem aktu, który nazywamy samoświadomością, nie może już więcej być Ja źródłowe, lecz Ja pochodne (*abgeleitetes*)”⁹⁵. Natorp *de facto* odrzuca pojęcie samoświadomości, uznając, że jest ona niepoznawalna w takim samym stopniu, jak „ja” jako pryncypium psychologii⁹⁶. Nie wyciąga jednak z tego żadnych wniosków; wręcz przeciwnie — twierdzi, że „czysta jaźń (*Ichheit*), podobnie jak czysta relacja do Ja, nie jest problemem psychologii. Ona sama nie jest problemem, gdyż właśnie stanowi podstawę i założenie wszelkich problemów psychologicznych”⁹⁷.

W paragrafie szóstym książki z roku 1912 Natorp wymienia Husserla, który polemikę ze stanowiskiem Natorpa podjął w piątym badaniu logicznym *O przeżyciach intencjonalnych i ich „treściach”*. Natorp tytułuje paragraf wprost: *Treść jako jedyny problem. Rozprawa z Husserlem*, i pisze: „Natomiast przedmiotem badań psychologicznych jest: jak w relacji do jednego i tego samego Ja definitywnie przedstawia się to, co jest świadome, a więc treść świadomości: mianowicie właśnie jako »treść«, to znaczy — jak należy to zaakcentować ze względu na jego ważność — z jednej strony rozdzielić (albo przynajmniej uznać za zdolne do rozdzielenia) jako o g ó ł (*Inbegriff*), jako to, c o r ó ż n o r o d n e (*Mannigfaltiges*), z drugiej strony zebrać w jedność (bądź przynajmniej być możliwym do takiego zebrania w jedność)”⁹⁸. Dalej podkreśla Natorp, że Husserl próbuje uzupełnić jego stanowisko, przy czym, co zrozumiałe, Husserl odwołuje się do tekstu z roku 1888, to znaczy do *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Ale Natorp podkreśla, że już wcześniej wyraził myśl o powiązaniu (*Verbindung*) treści w świadomości⁹⁹, przy czym fundamentalny zarzut sprowadza się do odrzucenia rozróżnienia między treścią i aktem świadomości¹⁰⁰. Zarazem jednak trzeba pamiętać, że Husserl swoją krytykę psychologizmu opiera na tekście Natorpa z roku 1887, poświęconym ugruntowaniu poznania¹⁰¹.

⁹⁵ AP, 30.

⁹⁶ Zob. W. de S c h m i d t: *Psychologie und Transzendentalphilosophie...*, s. 119.

⁹⁷ AP, 32—33.

⁹⁸ AP, 33.

⁹⁹ AP, 33. Por. P. N a t o r p: *Sozialpädagogik. Theorie des Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*. Stuttgart 1899, s. 15—25; I d e m: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode...*, s. 30, gdzie Natorp pisze: „Ogólnie więc powiązanie treści w faktycznej świadomości (zatem bez względu na obiektywną bądź tylko subiektywną ważność) stanowi przedmiot badań psychologicznych”.

¹⁰⁰ Szerzej zob. I. K e r n: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1963, s. 356—366.

¹⁰¹ P. N a t o r p: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania...*

3.

Z perspektywy interesującego ujęcia Natorpa istotne jest to, że jego ślady można znaleźć już w roku 1789 — kiedy po raz pierwszy, a w roku 1795 po raz drugi — Karl Leonhard Reinhold (1757—1823) opublikował swe najważniejsze dzieło *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*¹⁰², w którym czytamy między innymi: „To, co jest świadomym siebie, oznacza podmiot świadomości; to, czego jest on świadomy, jest przedmiotem świadomości. Dzięki relacji (*Beziehen*) przedstawienia do przedmiotu podmiot jest czegoś świadomy, dzięki relacji do podmiotu jest on świadomy sam siebie. [...] Podmiot świadomości nie może zostać przedstawiony tylko jako podmiot świadomości”¹⁰³. Pogląd Reinholda, znany jako „zasada świadomości”, opiera się więc na istnieniu trzech rodzajów świadomości, a raczej ich wzajemnej relacji, a mianowicie: świadomości przedstawienia, świadomości podmiotu (samoświadomości) i świadomości przedmiotu¹⁰⁴.

Koncepcja świadomości ujawnia odejście Natorpa od Cohena, dla którego świadomość była jednością świadomości naukowej i w tym sensie stanowiła uzupełnienie filozofii — ta bowiem punktem wyjścia ustanowiła fakt nauki. Dlatego rację ma Siegfried Marck, który pisze: „Książka Natorpa »Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode« szła najpierw tą nową, nieakceptowaną również całkowicie przez twórcę szkoły Cohena drogą”¹⁰⁵. Jednocześnie, kiedy przyjrzeć się tezie Natorpa w kontekście rozwoju doktryny marburskiej, wtedy okaże się, że tropem Cohena podążał Ernst Cassirer, natomiast tropem Natorpa — Nicolai Hartmann, chociaż odmiennego zdania jest Winrich de Schmidt, którego zdaniem, bezpośrednimi uczniami Natorpa byli właśnie Cassirer i Hartmann¹⁰⁶. Zarazem jednak warto na koniec odwołać się do wspomnianej na początku ewolucji poglądów Natorpa, która sama w sobie nie stanowiła przedmiotu analiz. W swym ostatnim dziele podkreśla Natorp, że stanowisko *Allgemeine*

¹⁰² K.L. Reinhold: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. 2. Aufl. Prag—Jena 1795.

¹⁰³ Ibidem, s. 325.

¹⁰⁴ Zob. ibidem, s. 331. Por. K.L. Reinhold: *Beyträge zur Berechtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Bd. 1: *Das Fundement der Elementarphilosophie betreffend*. Jena 1790, s. 220—221.

¹⁰⁵ S. Marck: *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 21.

¹⁰⁶ Zob. W. de Schmidt: *Psychologie und Transzendentalphilosophie...*, s. 152—158.

Psychologie nach kritischer Methode jest nie do utrzymania, gdyż „całe zewnętrzne rozdzielanie obiektywności i subiektywności jest niemożliwe do utrzymania, a zatem nie jest możliwe także do utrzymania moje wcześniejsze stanowisko, że subiektywność można skonstruować dopiero na podstawie uprzednio istniejącej obiektywności”¹⁰⁷. Natorp jest teraz przekonany, że to, co wcześniej postrzegał jako obiektywne, należałoby interpretować jako logiczne.

¹⁰⁷ P. Natorp: *Philosophische Systematik...*, s. 383.

Andrzej J. Noras

The concept of consciousness in Paul Natorp's philosophy of consciousness

Keywords: neo-Kantianism, Herman Cohen, Paul Natorp, consciousness, self-consciousness

S u m m a r y

The paper aims at presenting Paul Natorp's views on consciousness discussed on historical and systematic plane. In the former case understanding of consciousness and self-consciousness is discussed in the context of Cohen's views. In the latter the problem is conceived in the light of evolution of both these concepts in Natorp.

Andrzej J. Noras

Der Begriff des Selbstbewusstseins in der Bewusstseinsphilosophie von Paul Natorp

Schlüsselwörter: Neukantianismus, Hermann Cohen, Paul Natorp, Bewusstsein, Selbstbewusstsein

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel versucht, die Ansichten Paul Natorps über das Selbstbewusstsein auf historischer und systematischer Ebene zu schildern. Im ersten Fall erscheinen die Begriffe *Bewusstsein* und *Selbstbewusstsein* im Zusammenhang mit Cohens Auffassung und im anderen Fall dagegen bespricht der Verfasser die von Natorp festgestellte Weiterentwicklung der beiden Begriffe.