

Anna Musioł

Neokrytyczna gnoseologia szkoły marburskiej Ujęcie Paula Natorpa

Słowa kluczowe: Immanuel Kant, Paul Natorp, Hermann Cohen, neokantyzm, epistemologia, aprioryzm, logika transcendentálna

Filozofia Paula Natorpa (1854—1924), dzielona granicą trzech znamienych okresów, należy współcześnie do zjawisk zapoznanych, co otwiera szerokie możliwości badawcze. Ewolucja poglądów myśliciela znaczone jest śladami rozważań pedagogiczno-psychologicznych i religijnych pierwszego okresu (1885—1900), w którym powstają prace: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (1888), *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* (1894) oraz *Sozialpädagogik* (1899), stające się z czasem przyczynkiem do rozkwitu założeń neokantowskich, wynikających z ujęcia Kantowskiej logiki transcendentálnej w formę myśli przewodniej. Okres drugi (1900—1911) sygnują: *Platos Ideenlehre* (1903), *Die logische Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910) oraz *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme* (1911). Zainteresowanie Natorpa teorią marburskiej szkoły neokantyzmu sięga trzeciego okresu pracy twórczo-naukowej, w którym na jaw wychodzą różnice w porównaniu z pierwszymi tezami głoszonymi w katedrze. Natorp, reformując pierwotne założenia, wychodzi poza filozoficzne nauki Hermanna Cohena, ojca neokantyzmu marburskiego. W tym czasie powstaje monumentalna

praca *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912), w której autor rozważa zagadnienie psychologii ogólnej¹.

Natrop — z chwilą Cohenowskiej rezygnacji z przewodzenia szkole — odgrywa rolę zatroskanego o jej wizerunek. W systematyczno-metodyczny sposób wyznacza nowy tor neokrytycznej ekspresji myślenia. Szybko walka o utrzymanie naukowego wizerunku szkoły staje się przedmiotem prywatnej korespondencji, jaką Natorp prowadzi z Albertem Görlandem. W jego listach do Görlanda czytamy o niełatwej sytuacji szkoły, której dalsze istnienie jest poważnie zagrożone. Nieobecność Cohena — założyciela — rodzi pytania o jego następcę. Złą atmosferę potęguje odrzucenie habilitacji Dymitra Gawronskiego, którego — związany z placówką — Nicolai Hartmann nazywa człowiekiem wielce uzdolnionym i urodzonym matematykiem.

W świetle zaistniałej sytuacji jedynym ratunkiem gwarantującym utrzymanie szkoły staje się — jak zapowiada Natorp — próba mocnego oparcia jej teorii na trzech głównych filozoficznych filarach: na ponownym przestudiowaniu dzieł Kanta w świetle badań poczynionych już przez Cohena — pierwszego i najbardziej miarodajnego pod względem posiadanej wiedzy krzewiciela marburskiej doktryny; na filozoficznych pracach dobrze zapowiadającego się Cassirera; na nauce Platona, wyłożonej zgodnie z ideami transcendentального logicyzmu². Zanim nastaną lata naukowo-filozoficznego rozstrojenia, szkoła marburska przeżywa długi okres swej świetności, której początek wyznacza Friedrich Albert Lange³.

Utworzony przez Langego na Uniwersytecie Filipa w Marburgu nad Lahną (Philipps-Universität Marburg) niewielki ośrodek myśli filozoficznej zapisuje się w kartach historii jako twierdza gloryfikujących myśl Immanuela Kanta⁴. Powodem nazwania marburskiej katedry tym właśnie mianem stają się przekonania jej czołowych, wymienionych wcześniej, wykładowców: Hermanna Cohena i Paula Natorpa, o których Władysław Tatarkiewicz — nieświadomy jeszcze dokonujących się w naukowej pracy obu myślicieli przeobrażeń i wy-

¹ Por. *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 217—218. Por. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012, s. 578—596.

² Zob. H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 1: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule“ des Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*. Basel—Stuttgart 1986, s. 410—412.

³ Jak pisze Marek Kazimierczak, Friedrich Albert Lange w 1872 roku został powołany na katedrę filozofii do Marburga. Pozostał tam do końca życia. Zob. M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999, s. 191.

⁴ Zob. R. Gaj: *Ortega y Gasset*. Warszawa 2007, s. 11.

nikających z nich deiktycznych różnic — pisze: „obaj profesorowie zajmowali identyczne stanowisko filozoficzne, głosili te same poglądy. A były to poglądy zdecydowane, skrajne, pewne swej prawdy, niedopuszczające sprzeciwu. Niezostawiające pola do wahań. Stanowiły [one (to znaczy poglądy) — A.M.] zamknięty system. Student filozofii, który się znalazł w Marburgu, przystawał do panującego tu poglądu albo prędko stąd wyjeżdżał. [...] Studiując w Marburgu, łatwo było o złudzenie, że istnieje jedna tylko filozofia, a w każdym razie jedna tylko prawdziwa, ta marburska. To, co się poza nią w Niemczech i w całym świecie działo, profesorowie uważali za błąd i nie interesowali się tym”⁵. W takiej atmosferze kształtuje się marburski system transcendentnego idealizmu.

Głęboka zależność od myśli Kanta nie przekreśla indywidualnych osiągnięć neokantyzmu. Ruch ten, wychodząc poza Kantowską teorię, zostaje ujęty w nową formę filozofii systemowej — w neokrytycyzm, którego zadaniem jest zbudowanie systematu o wyraźnie antypozytywistycznym i antypsychologistycznym charakterze, co jest żywą reakcją na intelektualne znamiona epoki⁶. Ponadto, jak pisze Maria Szyszkowska, ten powstały w drugiej połowie XIX wieku kierunek „wysuwa na pierwszy plan zagadnienie poznania, sprowadza filozofię do gnoseologii i staje w opozycji do wszelkich kierunków filozoficznych. Neokantyści rezygnują z filozofii bytu, zamykając poznanie w swoiście pojętym doświadczeniu. Wbrew empirystom i pozytywistom traktują to doświadczenie jako twór umysłu, uwarunkowany jego apriorycznymi formami”⁷. Jeżeli zatem przyjmują istnienie bytu, to zawsze jest to tylko aprioryczny byt świadomości.

Epistemologicznego, a zarazem niemetafizycznego stanowiska neokantyści dowodzą, rezygnując z rozstrzygania o bycie istniejącym poza świadomością. Świadomość konstytuuje rzeczywistość, natomiast dokonująca się w świadomości analiza bytu jako bytu myślowego poświadcza nieprzekraczalność granic immanencji. Filozofia ta, schodząc zatem z metafizycznych wyżyn, żądając dla siebie jedynie przestrzeni czystej myśli, zajmuje nizinne rejony doświadczenia zako-

⁵ W. Tatariewicz: *Szkola marburska i jej idealizm (w setną rocznicę marburskiej dysertacji Profesora Władysława Tatariewiczza)*. Red. P. Parszutowicz. Kęty 2010, s. 26.

⁶ Por. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005, s. 144—146.

⁷ M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 47. Por. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu...*, s. 21—28.

rzeniaego w teoretyczno-naukowym oraz apriorycznym ujmowaniu zjawisk⁸.

Neokrytyczny aprioryzm, który staje się centralnym punktem filozofii marburskiej, przyczynia się do rozbudowy autorskiego projektu filozofii, która, choć niezgodna z literą nauki Kanta, w pełni oddaje jej ducha⁹. Z tego powodu Natorp, broniąc naukowej niezależności szkoły, odpiera zarzut biernej kontynuacji ortodoksyjnego kantyizmu, przejawiającego się w bezwarunkowym powtarzaniu tez nowożytnego filozofa¹⁰. Optuje za przynależnością filozofii autora *Kritik der reinen Vernunft* do „duchowej rodziny, której rodowód sięga przynajmniej Platona i Parmenidesa”¹¹. Uznając priorytet teorii poznania, sprawia, że inspiracją staje się dla niego sposób Kantowskiego filozofowania, dlatego zarówno on, jak i Cohen koncentrują swą uwagę na metodologii filozofowania Kanta. Obaj przekonują, iż twórca metodologii transcendentalnej nie tworzy systemu filozofii, lecz angażuje się w aktywny proces badawczego postępowania, co sprawia, iż utożsamia on filozofię z metodą i krytyką władz poznawczych. Dlatego, zależna od wykładni spekulatywnej filozofii Kanta, filozofia szkoły marburskiej staje się krytyką poznania.

Centralnym punktem XVIII-wiecznego programu filozofii Kantowskiej jest zatem — wedle założeń szkoły — metoda transcendentalna. Na niej właśnie „polega przede wszystkim oryginalność i misja Kanta”¹². Z tego powodu staje się ona dla marburczyków głównym źródłem inspiracji. Stopień zależności od tej metody decyduje także o doniosłości każdego fragmentu naukowej pracy Natorpa, której owocem jest rodząca się niezależność od wszelkiego dogmatyzmu. Ta odrzucająca dogmatyzm strategia badawcza staje się podstawą jego filozoficznego projektu.

Trafnie ten krytyczny tryb postępowania definiuje Nicolai Hartmann. „Metoda transcendentalna jest — jak sugeruje — czynnością, która biorąc za punkt wyjścia rzecz istniejąca, odkrywa warunki jej możliwości”¹³. Słowa te parafrazują Natorpowską wypowiedź opi-

⁸ Por. P. Natorp: *Kant a szkoła marburska*. Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski...*, s. 244. Zob. M. Szyszkowska: *Neokantyzm...*, s. 32—39. Por. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu...*, s. 33—34.

⁹ Zob. H. Cohen: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin 1921, s. 245. Zob. K. Vorländer: *Kant und Marx*. Tübingen 1911, s. 118.

¹⁰ Por. P. Natorp: *Kant a szkoła marburska...*, s. 242.

¹¹ Ibidem.

¹² H. Cohen: *Kantowska teoria doświadczenia*. Tłum. A.J. Noras. Kęty 2012, s. 94.

¹³ N. Hartmann: *Systematische Methode*. „Logos” 1912, Nr. 3, s. 125.

sującą znaczenie warunków możliwości jako roszczenia metody transcendentalnej; żądania, które dowodzi podstawy prawnej, co znaczy komenderuje podstawą możliwości faktu. Ma to związek z tym iż, według Natorpa, metoda transcendentalna powinna „wykazywać podstawę »możliwości« faktu, a tym samym wskazywać na »podstawę prawną« (*Rechtsgrund*), czyli legitymizację jedności logosu i jedności *ratio* we wszystkich poznawczo-twórczych czynach”¹⁴. Z tej przyczyny zadaniem transcendentalnego postępowania w filozofii jest wykazanie możliwości poznania *a priori*, przez ukazanie warunków możliwości doświadczenia o statusie doświadczenia koniecznego i powszechnego, które fundują aprioryczne pojęcia intelektu¹⁵.

Metoda transcendentalna — jako narzędzie wyszukiwania zasad formujących treści poznania, to znaczy wyznaczania reguł określających aprioryczną materię poznania — zarządza ruchem myśli. Myśl swą wiedzę o przedmiotach buduje samodzielnie, co wynika z ograniczenia roli zmysłów i ich lapidarnym znaczeniu w procesie poznania. Zmysły, nie dostarczając materiału poznania, są jedynie bodźcem/impulsem uruchamiającym proces poznawczy¹⁶.

Transcendentalizm jako metoda jest więc, opierającą się na postępie i wyrastającą z nieskończonego rozwoju, metodą immanentną, to znaczy procedurą postępowania niewychodzącą poza obszar *mens*, myśli i intelektu; jest jedynie zainicjowanym przez zmysły postępowaniem poznawczym, zamkniętym w intelektualnym obszarze ruchu myśli. Tak ujęty transcendentalizm rozkłada to, co dotąd uznawano za stałe i niezmienne w procesie myślenia. Wskutek tego „zarówno eleackie, jak i idealistyczne zrównanie bytu i myślenia traci pozór pustej tautologii, stając się funkcją ustanawiającą byt w myśleniu; a zatem przyjmuje się, że byt jest bytem pomyślanym, a myśl — myślą o bycie”¹⁷. Z założenia Natorpa wynika także, że ze świata zewnętrznego (czyli postrzeganego) to tylko może zostać poznane, co wcześniej zostanie ujęte myślą; poznać można jedynie to, co można ująć myślą¹⁸. Epistemologię szkoły marburskiej Natorp sprowadza więc do myślenia, którego początkiem jest postrzeżenie. Uznaje, że wszelkie postrzegane treści, aby mogły zostać poznane, muszą przyjąć status treści myślowych. Tylko tak mogą zostać poznane.

¹⁴ P. Natorp: *Kant a szkoła marburska...*, s. 245.

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 246.

¹⁶ Por. W. Tatariewicz: *Szkoła marburska...*, s. 37.

¹⁷ *Ibidem*, s. 69.

¹⁸ Por. J. Legowicz: *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*. Warszawa 1980, s. 398.

W ten sposób rodzi się nowa postać idealizmu. Stanowisko, o którym traktuje Natorp, jest idealizmem ruchu i zmiany; idealizmem „wiecznego »stawania się bytem«”¹⁹. Zdaniem marburczyka, pogląd ten wcześniej rozwija Kant w analityce transcendentальной, w której intelekt zyskuje miano, określanej przez prawo, funkcji przyrody²⁰. Nazywając myślenie samorzutną spontanicznością, opartą na działaniu i relacji, Kantowską metodę Natorp postrzega jako wolną od psychologizmu oraz naleciałości metafizycznych, trwałą podstawę (fundament) systemu. Stanowi ona przewodnią myśl postępowania badawczego, wolną zarówno od logiki w jej starożytnym (Arystotelesowskim), jak i oświeceniowym (Wolffiańskim) znaczeniu. Potwierdza to obeznany w teoretycznych założeniach szkoły Walter Kinkel oraz Tatarkiewicz, zauważając, że wiążąca poszczególnych przedstawicieli refleksja przyjmuje postać krytycznego, skrajnie racjonalistycznego idealizmu, który, wychodząc poza kantyzm, zbliża się do myśli Fichtego i Hegla²¹.

Kreślony w Marburgu idealistyczny program badań opiera się zatem na analizie historyczno-filozoficznej, w której wyniku punkt źródłowy metodologicznie zinterpretowanego pojęcia idealizmu Natorp odnajduje w pismach swych poprzedników, między innymi Platona, którego epistemologię wiąże z wywodami Cohena. Tę — naznaczoną badaniami historycznymi — podległość Cohenowskiej wykładni potwierdza pisemna wypowiedź Natorpa, który w książce *Platos Ideenlehre. Einführung in den Idealismus*, pisze: „Dopiero ponowne narodziny Kantowskiego idealizmu umożliwiły pełne zrozumienie idealizmu Platona. Nie wypada mi nie wymienić Hermanna Cohena jako tego, który stworzył nam oczy zarówno na Kanta, jak i na Platona. Nie można mi przez to zarzucić stronniczości pojęć określonej szkoły. Nie można także przeoczyć, że w interpretacji poszczególnych elementów dochodzimy wielokrotnie — nie tylko w rzeczach pobocznych — do odmiennych wniosków. Pojęcie idealizmu mamy jednak wspólne i [wspólny] mamy także podstawowy pogląd, iż idealizm ten zapoczątkowany został koncepcją Platońskich idei, a nie, przykładowo, idei Berkeleya; w Platońskiej nauce o ideach [nasz idealizm — A.M.] znalazł również swój pierwszy, najbardziej źródłowy, powiedziec trzeba niemal: najmniej zniekształcony, wyraz”²².

¹⁹ P. Natorp: *Kant a szkoła marburska...*, s. 246.

²⁰ Ibidem, s. 246. Zob. M. Szyszkowska: *Neokantyzm...*, s. 52.

²¹ Zob. H. Noack: *Die Philosophie Westeuropas*. Darmstadt 1965, s. 143. Zob. W. Kinkel: *Paul Natorp und der kritische Idealismus*. „Kant-Studien” 1923, Bd. 28, s. 398—418. W. Tatarkiewicz: *Szkoła marburska...*, s. 37.

²² P. Natorp: *Platos Ideenlehre. Einführung in den Idealismus*. Leipzig 1921, s. X—XI.

Jan Ożarowski, przywołując słowa Tatarkiewicza, dodaje: „Natorp patrzy na Platona przez Kantowskie okulary i znajduje w jego filozofii motywy, które stanowią charakterystyczne momenty doktryny królewieckiego myśliciela”²³. Ku podobnej wykładni myśli marburszczyka skłania się Jan Stepa, sugerujący, iż Natorp nazywa Platońską *ἐπιστήμη* poznaniem naukowym, w którym antyczny filozof formułuje pierwszą tezę filozofii transcendentalnej: „Myśl stwarza podwaliny bytu”²⁴.

Nie narzucając Platonowi własnych przekonań, a jednocześnie zawieszając Arystotelesowską, powszechnie uznawaną interpretację jego idealizmu, Natorp — nieograniczony barierą językową — czyta pisma starożytnego myśliciela w oryginale. Nadając Ateńczykowi miano filozofa bytu, rozważa teoriopoznawczy problem relacji: byt — myślenie. Pytając o status bytu w Platońskiej filozofii odpowiada, że byt jest tym, co ustanawiane w myśleniu, w treści myśli i w sądzie. Przez myślenie rozumie samą treść myślenia; myślą jest tylko to, co może zostać pomyślane²⁵. W takim ujęciu „myślenie jest zgodne z całym swoim sensem, a zatem w każdym przypadku [jest — A.M.] ustanawianiem jakiegoś bytu”²⁶. Platoński byt staje się nieprzedmiotowym bytem logicznym; jest tworzącym się w sądzie i przyjmującym postać sądenia logosem, dlatego „wypowiedź o bycie [...] z wszystkimi jego szczególnymi określeniami zostaje w ostateczności sprowadzona do jednej jedynej podstawowej formy ustanawiania w myśleniu, która może być określona wyłącznie jako [logiczny — A.M.] sąd”²⁷.

W związku z logicznym sposobem ujęcia bytu szczególny wpływ na poglądy Natorpa wywiera dialog *Sofista* z II tetralogii, w którym Platon toczy wywody na temat nie metafizycznego, lecz myślowego statusu idei. Taka wykładnia idei potwierdza, zdaniem neokantysty, jej logiczny charakter. Idea jest bowiem logosem, logicznym prawem, zasadą, bytem ustanowionym w myśleniu; jest nie metafizyczną, lecz logiczną kategorią konstytuującą byt; to metodologiczna kategoria wiedzy będąca pierwszym (czyli źródłowym) momentem wszelkiej rze-

²³ J. Ożarowski: *Metoda transcendentalna a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1959, nr 5, s. 141. Zob. W. Tatarkiewicz: *Spór o Platona*. W: Idem: *Szkola marburska i jej idealizm...*, s. 46—58.

²⁴ J. Stepa: *Neokantowskie próby realizmu a neotomizm*. Lwów 1927, s. 102.

²⁵ Zob. M. Szyszowska: *Neokantyzm...*, s. 64.

²⁶ M. Czarnawska: *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*. Białystok 1970, s. 63.

²⁷ P. Natorp: *Über Platos Ideenlehre*. Berlin 1914, s. 15. Por. M. Czarnawska: *Platońska teoria idei...*, s. 98.

czywistości²⁸; jest „podstawowym pojęciem kierującym badaniem i poznawaniem rzeczywistości”²⁹; jest samoporuszającą się *hypothesis*, zasadą syntezy i określającym, jednoczącym logicznym prawem myślącego umysłu³⁰. W rezultacie ten niezmysłowy i niezwiązany z żadną przedmiotowością logiczno-myślowy byt, którego Natorp doszukuje się w Platonskich dialogach, Mirosława Czarnańska nazywa podstawą poznania³¹.

W filozoficznym programie Natorpa myśl jest formą odpowiedzialną za ujmowanie subiektywnych zjawisk, natomiast idea, ujęta w logiczną zasadę, stanowi obiektywizującą formę umysłu. Tak scharakteryzowana, nadaje niesubiektywny wymiar rozwijanemu przez Natorpa systemowi idealizmu, w którym logiczny byt ma status pojęcia i tak rozumiany istnieje tylko dla myślenia i w myśleniu, wyrażając się w mającej swój sens wypowiedzi, że coś jest³². W pracy *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme* Natorp przyjmuje założenie, w myśl którego „tylko dla myślenia istnieje »byt«, tzn. sens wypowiedzi, że coś jest. I odwrotnie: tylko coś, co jest, daje się wypowiedzieć, wypowiedzieć z sensem, a zatem pomyśleć. Stąd myślenie i byt istnieją i znaczą coś tylko we wzajemnym stosunku, który nie poddaje się zniesieniu”³³.

Według Natorpa, myślenie funduje byt, a byt funduje myślenie. Jeśli jednak myślenie jako ruch i metoda jest procesem, to byt — jako ujęty myślą byt logiczny — w miarę postępu procesu myślenia zyskuje swe określenie, stając się jego funkcją (to znaczy funkcją myślenia). W ten sposób zawieszony zostaje, właściwy metodzie dogmatycznej, postulat istnienia formy absolutnego, zewnętrznego i zjawiskowego bytu, którego poznanie polega wyłącznie na wskazywaniu jego cech i własności. Natorp akcentuje znaczenie — wyrażającej się w symbolu drogi — metodologii nieskończonego procesu poznawania, w którym byt nie jest stałą strukturą, lecz wyłącznie tym, co się staje. Broniąc koncepcji poznawania jako wiecznego *fieri*, Natorp głosi motto: droga jest wszystkim, o cel nie chodzi tu wcale, ponieważ byt

²⁸ Por. P. Natorp: *Platos Ideenlehre...*, s. 278—279.

²⁹ W. Tatarakiewicz: *Spór o Platona...*, s. 48.

³⁰ Zob. M. Czarnańska: *Platońska teoria idei...*, s. 139—145.

³¹ Zob. ibidem, s. 98.

³² „Diesem entspricht in ziemlich zutreffender Analogie das unendlich ferne »Ziel« der Erkenntnis, die »Idee«, unter deren Begriff hauptsächlich die Philosophie das, was »sein soll«, im Unterschied von dem, was »ist«, zu fassen sucht”. P. Natorp: *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*. Göttingen 1911, s. 34.

³³ P. Natorp: *Filozofia*. Tłum. J. Ożarowski. W: *Filozofia i socjologia XX wieku*. Cz. 2. Red. B. Baczeko. Warszawa 1965, s. 163.

jako logiczna materia procesu poznawania zostaje nazwany niewiadomą; byt jest x -em w równaniu, które poznający rozwiązuje³⁴. Uznanie procesualnego charakteru poznawania wyklucza bierność. Poznanie nie jest bezruchem; jest aktywnością, ma charakter czynny, a — jak dodaje Natorp — zakłada nieskończoność³⁵. Dlatego „wprawdzie każde osiągnięte stadium poznania dostarcza odpowiedzi na pytania poprzedniego oraz wcześniejszych stadiów, ale jednocześnie wysuwa nowe pytania i coraz to większe problemy dla stadium następnego, to znów dla kolejnego, i tak bez końca. Istnieje zatem niewątpliwie całkowita pewność, ale nie ma nigdy takiego rozwiązania, które by jednocześnie nie zawierało w sobie nowych, większych problemów. »Rozum« [w poznawaniu — A.M.] nie zatrzymuje się nigdy”³⁶.

Proces poznania jest zatem nieskończonym zadaniem, a pogląd o nieskończonym charakterze poznania wyznacza także sposób wykładni przedmiotu poznania. Dopiero ujęcie stałego bytu w stosunek procesualno-metodologiczny, wsparty argumentacją, w myśl której „byt ma znaczenie sensu relacji, wszelka bowiem treść relacji jest stosunkiem i dlatego w sensie stosunku pojęte zostaje znaczenie bytu jako procesu”³⁷, przybliży sposób ujęcia przedmiotu poznania. Teraz przedmiot, podobnie jak byt — jest niejako zadany poznaniu; przedmiot jest wiecznym zadaniem poznania i jako zadanie bierze bezpośredni udział w tworzeniu poznania, powstającego wedle zasad i kryteriów logicznego krytycyzmu. Dawne orzekanie o przedmiocie, który jest; jest tym, co raz na zawsze dane, staje się wielkim złudzeniem dogmatyzmu³⁸. Współczesna Natorpowi rzeczywistość nieskończoności teoriopoznawczej czyni materię jej badań — przedmiot — zadaniem poznania³⁹.

³⁴ Por. P. Natorp: *Philosophie...*, s. 16.

³⁵ Por. P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig—Berlin 1910, s. 12.

³⁶ P. Natorp: *Filozofia...*, s. 168.

³⁷ „Denn »Sein« bedeutet den Sinn der Aussage, aller Aussageinhalt aber ist Beziehung. Und eben aus dem Sinn der Beziehung begreift sich die Bedeutung des Seins als Prozeß”. P. Natorp: *Philosophie...*, s. 38, 41, 42.

³⁸ „eine Voraussetzung, die als stillschweigendes, gewöhnlich weder geahntes noch gewolltes a priori dem gemeinen Begriff der »Erfahrung« deutlich zugrunde liegt und die große Täuschung des »Dogmatismus« — zwar als solche entlarvt, aber zugleich begreiflich macht: als ob der Gegenstand »gegeben« sei, fertig da und vorhanden, ja an sich auch unserem Bereich und nur noch durch ein unfabbares hinterdrein kommendes Tun der Erkenntnis erst in unseren vollen, gesicherten Besitz zu bringen”. P. Natorp: *Philosophie...*, s. 35.

³⁹ „Die Unendlichkeit der Aufgabe der Erkenntnis scheint es zu sein, was den gesuchten Abschluß in einer letzten, absoluten Einheit der Erkenntnis unmöglich

Przedmiot ujęty w formułę zadania nadaje czynności poznawania dynamiczny charakter. Poznanie to progresywny proces — postęp, który najłatwiej zaobserwować w obszarze badań naukowych⁴⁰. Z tego powodu Natorp, po pierwsze, wiąże filozofię z nauką, sugerując wzajemną relację łączącą obie dziedziny wiedzy; po drugie, skonstruował te dziedziny z sobą, głosi postulat jedności poznania. Dowodząc naukowości filozofii, myśliciel ten łączy w jedność naukę i filozofię, aczkolwiek to „filozofia ma doprowadzić do jedności całe nasze możliwe poznanie”⁴¹. Nie ma innej niż filozoficzna drogi dochodzenia do jedności poznania. Słowa marburczyka tłumaczy w książce *Neokantowskie próby realizmu a neotomizm* wspomniany już Jan Stepa, który zauważa, że rolą filozofii jest — według Natorpa — „jednoczenie zasad wszystkich nauk, dlatego „filozofia jest dla nauk tym, czym środek koła dla jego promieni”⁴².

Chociaż tych dwóch *modi* ludzkiego poznania nie można utożsamiać, Natorp proponuje — zachowując ich niezależność — postawić je obok siebie, jego bowiem zdaniem, zmierzają one tą samą drogą. Nauka i filozofia, pomimo dzielących je przeciwności, zdążają w przeciwnych kierunkach tej samej drogi⁴³. Obie, dążąc do jedności poznania, są w drodze wiodącej z peryferii ku centrum oraz z centrum ku peryferiom. Pokonując kolejne fazy drogi, mijają te same punkty, dowodząc wzajemnych zależności. Wzajemne przenikanie się naukowych treści i filozoficznej refleksji, obopólna zależność dziedzin od siebie są dla Natorpa *par excellence* pewne. Dyscypliny te zbliżają się do siebie; przenikają się, co mają potwierdzać cechy ich wzajemnego sprzężenia, dyferencjacji oraz ujednoczenia, które mają prowadzić do pożądanej wewnętrznej jedności⁴⁴. Natorp potwierdza to, stwierdzając, że „w samych naukach szczegółowych daje się obecnie zauważyć usilne dążenie ku filozofii, gdy jednocześnie pojedynczym badaniom, na skutek stałego rozszerzania się ich dziedziny, coraz trudniej zadość uczynić owemu dążeniu do ujednoczenia. Filozofia, aby zachować prawo do własnej egzystencji, musi się starać wkorzenić w pracę nauk pojedynczych”⁴⁵. To ona zapewnia jedność poznaniu. Jak jednak

macht. Keine Frage: die Aufgabe der menschlichen Erkenntnis ist unendlich”. P. Natorp: *Philosophie...*, s. 8—9.

⁴⁰ Por. P. Natorp: *Die logischen Grundlagen...*, s. 12.

⁴¹ P. Natorp: *Philosophie und Psychologie*. „Logos” 1913, Nr. 4, s. 176.

⁴² J. Stepa: *Neokantowskie próby realizmu...*, s. 85.

⁴³ „Beide dürfen überhaupt nicht einander stehen bleiben, sondern sie müssten, ideal genommen, sich etwa so verhalten wie die einander Richtungen eines und desselben Wegs”. P. Natorp: *Philosophie...*, s. 3—4.

⁴⁴ Por. P. Natorp: *Filozofia...*, s. 155.

⁴⁵ Ibidem, s. 156.

żądanie jedności poznania pogodzić z — mocno podkreślanym przez Natorpa — faktem jego ciągłego i permanentnego stawania się; a co się z tym wiąże, radzenia sobie z nowo napływającymi, rozszerzającymi naszą wiedzę treściami i porządkowaniem nowej wiedzy?

Nieskończonym procesem poznawania kieruje jego wewnętrzne prawo, które wyznacza granice naszego poznania⁴⁶. Dlatego poszukiwanie jedności w filozofii powinno — jak sugeruje Natorp — poprzedzać rozważanie filozoficznych pytań zgodnie z chronologią ich historycznego rozwoju. Jego zdaniem, o kształcie rzeczywistości i filozoficznego myślenia decyduje czas, który — nie wyrzekając się dawnego tytułu filozofii — decyduje zarówno o kierunku rozwoju nauk przyrodniczych, o postępie technicznym, jak i o formie oraz poziomie życia kulturalno-artystycznego. „Życie doczesne człowieka może dotrzeć do dobra i wewnętrznej prawdy tylko wtedy, jeśli się całkiem przepoi filozofią i jeśli właśnie przez to filozofia całkowicie przemieni się w życie”⁴⁷. Ujmując życie w jego całości, przenosi się ona na całą kulturę jako wspólnotę ludzkiej pracy. Tym samym filozofia i nauka, jako właściwe człowiekowi dziedziny poznania, rozciągają się na całość świadomego ludzkiego życia. Filozofia, pragnąc zachować status nauki, wiąże w jedno zewnętrzne — społeczne, i wewnętrzne — indywidualno-duchowe, życie człowieka, rozstrzygając o jego kształcie.

Zadanie filozofii realizuje się w wyniku pracy nauk. Gromadzenie merytorycznych treści nauk potwierdza ważność filozofii, natomiast naukowe środki i metody także w filozofii odnajdują własny obszar zadań. Tak rozumiana, filozofia potwierdza swój naukowy status, aczkolwiek nie może zostać utożsamiona z nauką szczegółową, o ile bowiem nauka żąda celu, o tyle w filozofii pewna jest jedynie droga do celu. Nauka żąda „pewności, nie tylko samego wiecznego posuwania się naprzód, gdyż to zawiera w sobie również przykrą pewność, iż nie osiągnęło się celu, [a istnieje wysokie prawdopodobieństwo — A.M.] że można go nigdy nie osiągnąć. [Dlatego w nauce szczegółowej — A.M.] pragnie się pewności osiągniętego lub przynajmniej pewności osiągalnego celu; poszukuje się pewności nie coraz to lepszego poznania, lecz zupełnego bytu”⁴⁸. Pod tym względem nauka jest tworem autonomicznym. Jej wiedza ma charakter syntetyczny, a więc nie tyle wyjaśniający, ile rozszerzający zakres treści. Tak rozumiana, rozwijając się w otwartym, jednoczącym procesie ciągłego

⁴⁶ „In der Unendlichkeit ihrer Aufgabe liegt, das ihrem Fortgang eine Schranke nirgends gesetzt ist; ihre Grenze aber findet sie allein in ihrem eigenen, inneren Gesetz”. P. Natorp: *Philosophie...*, s. 67.

⁴⁷ P. Natorp: *Filozofia...*, s. 152.

⁴⁸ Ibidem, s. 162.

kroczenia naprzód, poświadcza także o wartości i ważności refleksji filozoficznej⁴⁹.

Natorp jest człowiekiem tradycji idealistycznej, co potwierdza na każdym etapie budowanego przez siebie systemu teorii poznania. Swoje filozoficzne stanowisko wzbogaca naukową metodologiczną krytyką, stawiając pytania o poznawczą relację, o możliwość przedmiotu poznania oraz o logiczne podstawy nauk. Prawo nauki jest dla niego prawem syntezy, z kolei syntetyczne myślenie stanowi warunek możliwości nauki, dlatego elementarnym składnikiem swojej krytyki poznania czyni koncepcję syntetycznej jedności (*synthetischen Einheit*), zwanej także jednością syntezy (*Einheit der Synthesis*). To ściśle Kantowski termin, pełniący funkcję pryncypium poznania, a jednocześnie będący fundamentalną formą procesu poznania, nadającą poznaniu właściwy kształt i stanowiącą jego rdzenną strukturę⁵⁰. Syntetyczną jedność autor *Logicznych podstaw nauk ścisłych* nazywa praaktem bądź pierwszym momentem, opartego na myśleniu, krytycyzmu.

Każdy praakt jako podstawowy akt poznawczy, wraz z budującym go pojęciem i sądem, jest aktem syntetycznej jedności. Praakt syntetycznej jedności rozwija się w systemie logicznych funkcji, dlatego Natorp przyjmuje, że w syntetycznej jedności myślenia, której reguła brzmi następująco: wszelkie określenie nieokreślonego dokonuje się przez łączenie i rozłączanie, w tym spełnia się logiczna możliwość nauki⁵¹. Sens przytoczonej definicji syntetycznej jedności wyjaśnia relacja uchwycona w korelację. Natorp rozważa bowiem problem jedności przez pryzmat współzależności odgrywającej rolę zasady zasad. Jedność, o której traktuje, jest jednością przez korelację łączenia i rozłączania; to jedność syntezy będąca jednością różnorodności, a zarazem podstawowym prawem logicznym.

Uwzględniając korelację, czyli wzajemne powiązanie obu momentów (łączenia i rozłączania), Natorp opisuje koncepcję prajedności w jej kategoriałnych momentach procesu poznania; momentach przebiegających w dwóch kierunkach, z których jeden pełni funkcję łączenia, drugi pełni funkcję rozłączania. Kierunki te, korelując z sobą, angażują poznawcze centrum i peryferie, natomiast całym procesem kieruje zasada logicznego myślenia.

⁴⁹ Zob. P. Natorp: *Philosophie...*, s. 5.

⁵⁰ Zob. P. Natorp: *Die logischen Grundlagen...*, s. 49. Zob. H. Holzhey: *Cohen und Natorp...*, s. 202.

⁵¹ „Halten wir für diesen Urakt der denkenden Bestimmung den kantischen Namen: »synthetischen Einheit« oder »Einheit der Synthesis« fest, so soll damit nur dies gesagt sein: das alle Bestimmung des Unbestimmten sich notwendig vollziehe als Sonderung und zugleich Vereinigung”. P. Natorp: *Philosophie...*, s. 51.

Natorp domaga się jedności tej zasady. Jest ona logicznym momentem naszego myślenia; myślenia, z którego pierwotnie wychodzimy, i myślenia, które prowadzi do jedności. Stanowi ją system logicznych funkcji podstawowych (*Systeme der logischen Grundfunktionen*), które wiąże logiczne prawo intelektu⁵². Wśród funkcji tych Natorp wyróżnia: funkcję ilości, w której człowiek dzięki relacji jedności wydobywa różnorodność momentów; drugą, korelującą z pierwszą, funkcję jakości, ustalającą pewne treści myślenia; trzecią, niewydobywaną bezpośrednio z syntetycznej jedności, lecz z wyższej syntezy syntez, funkcję stosunku. Funkcja ta realizuje się we wzajemnych zależnościach pomiędzy tym, co kwantytatywne (ilościowe), a tym, co jakościowe (jakościowe); ostatnią funkcją wyróżnioną przez Natorpa jest funkcja modalności, która, choć zaliczana do systemu logicznych funkcji podstawowych, nie wywodzi się z syntetycznej jedności. Funkcja ta rozbudowuje się w logicznym procesie poznania przedmiotu; w następstwie syntetycznego procesu myślenia. Wyraża się stopniowo: w myśleniu jako postępującym procesie poznania i w fundującym to poznanie następstwie kroków: jako stopień ilości, jako stopień jakości, jako stopień stosunku oraz jako stopień modalności⁵³.

Natorp obrazowo przedstawia proces poznawczy, odwołując się do poznawczego centrum i jego peryferii, sądzi bowiem, iż każdy uporządkowany system składa się ze środka — poznawczego ogniska, i z należących do niego krańców. Nie interesuje go jednak centrum jako punkt/byt wyposażony w cechy, które musimy odkryć i zbadać. Nie interesują go również punkty zwane peryferiami. Twierdzi, że zadaniem poznającego jest zbadanie wzajemnych stosunków/relacji pomiędzy środkiem/centrum a peryferiami jako tym, co obok. Centrum to źródłowa subiektywność, którą uzyskujemy dzięki rekonstrukcji polegającej na cofaniu się od przedmiotowego świata nauki do subiektywnego centrum; rekonstrukcja ta ma kierunek dośrodkowy; subiektywne centrum stanowi podmiotowy warunek wszelkiej obiektywnej konstrukcji. Z kolei peryferie systemu są przedmiotowym światem nauki. Tworzy go konstrukcja będąca kierunkiem odśrodkowym. Naszą powinnością jest zbadanie relacji oddziałujących pomiędzy dośrodkowym — subiektywnym — wprowadzającym jedność a odśrodkowym — obiektywnym — wprowadzającym wielość kierunkiem poznania⁵⁴.

⁵² Zob. P. Natorp: *Die logischen Grundlagen...*, s. 35—51. Por. H. Holzhey: *Cohen und Natorp...*, s. 63.

⁵³ Zob. P. Natorp: *Die logischen Grundlagen...*, s. 52—97. Por. H. Holzhey: *Cohen und Natorp...*, s. 122—123.

⁵⁴ Por. W. Hanuszkiewicz: *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*. Warszawa 2011, s. 408.

Centrum jako źródłowa subiektywność jest zjawianiem się, którego nie można utożsamić z tym, co się zjawia, to znaczy z fenomenem. Zjawianie się źródłowej subiektywności stanowi logiczny warunek, na którego mocy wszelką fenomenalną treść poznawczą może ująć świadomość; zostaje udostępniona świadomości. Tym samym obiektywność zakorzenia się w świadomości, a więc w tym, co subiektywne; w tym, co jest „ostateczną koncentracją”⁵⁵. W ten sposób subiektywna świadomość jest nośnikiem wszelkich treści poznania naukowego. Te poznawcze treści stanowią jej warunek poznawczy i jako takie, poprzedzają świadomość. Dlatego treści poznawcze (fenomeny) ujęte w postać przedmiotu-bytu naukowego przyjmują formę tego, co się staje; tego, co się dokonuje w konstrukcyjnym procesie obiektywizacji; przyjmują one postać tego, co jako dokonujące się w procesie, ukierunkowanym na subiektywne centrum, jest wiecznym obiektywizującym stawaniem się. W tym ukierunkowanym na subiektywne, świadomościowe centrum procesie każdy fenomen, każda poznawcza treść podlegają procesowi — dokonującej się w ruchu odśrodkowym — obiektywizacji. Dlatego zadanie poznania Natorp formułuje w słowach: „Nie rozchodzi się o centrum jako punkt (*Punkt des Zentrums*), lecz o odniesienie do centrum, a raczej o wzajemny stosunek pomiędzy centrum a peryferiami, czy też jeszcze dokładniej: o wzajemną relację pomiędzy dośrodkowym a odśrodkowym kierunkiem poznania”⁵⁶.

U podstaw każdego stosunku poznawczego Natorp kładzie relację transcendentálną: subiektywny podmiot transcendentálny — obiektywny przedmiot transcendentálny. Opozycja podmiot — przedmiot jest asymetryczna, co znaczy, że elementów tej relacji nie należy utożsamiać. Podmiot nie może stać się przedmiotem i przejąć jego funkcji. Myślące Ja i jego relacja są nieuprzedmiotawialne. Ja, które ma status tego, co nieuprzedmiotawialne, stanowi warunek konieczny uświadamiania sobie wszelkich treści poznawczych⁵⁷.

Chociaż Natorp nie rozpatruje świadomości samej w sobie, nadając jej relacyjny charakter, to rozważa problematykę jedności świadomości, która w jedności prawa konstytuuje jedność przedmiotu. Dowodząc nietożsamości podmiotowego (*das Ich*) i przedmiotowego

⁵⁵ Por. P. Natorp: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Tübingen 1912, s. 20. Zob. W. Hanuszkiewicz: *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu...*, s. 407.

⁵⁶ P. Natorp: *Die logischen Grundlagen...*, s. 29.

⁵⁷ Zob. A.J. Noras: *O relacji: Kant — neokantyzm — Husserl*. W: *W 100-lecie ukazania się dzieła Edmunda Husserla*. Red. C. Głombik, A.J. Noras. Katowice 2003, s. 13.

(*der Inhalt*) argumentu tej relacji (*die Beziehung zwischen beiden*), wyznaje, iż tylko podmiotowe Ja jest zdolne uświadamiać sobie napływające treści⁵⁸. Dlatego utwierdza się w przekonaniu, że wszelkie stosunki i relacje są poznawane lepiej niż jakakolwiek próba zbadania jednostkowych cech i właściwości rzeczy, pomiędzy którymi stosunki te się ujawniają. Poznajemy wyłącznie stosunki zachodzące pomiędzy poszczególnymi zjawiskami, a nie same te zjawiska-rzeczy-byty.

Oparta na filozoficznym programie funkcyjnych schematów teoria relacji, umożliwiająca poznanie otaczającego nas świata przez złączenie danych spostrzeżeniowych (te stanowią materię poznania) w samorzutnym, logicznym akcie myślenia, decyduje o sposobie ujęcia świadomości. Świadomość jest przepływem sukcesywnie napływających i łączących się treści⁵⁹. Każda treść konkretnego momentu ma swoje logiczne podstawy, których wykazanie dokonuje się zgodnie z założeniami transcendentalnie rozumianej krytyki poznania i polega na wydobywaniu „podstaw tworzących konieczne warunki ważności wszelkiego poznania na płaszczyźnie logicznej”⁶⁰.

Opisując zależność pomiędzy materią spostrzeżenia i logicznym aktem myślenia, Natorp akcentuje nie tylko znaczenie świadomości i procesu uświadamiania, lecz porusza także płaszczyznę psychologiczną, stwierdzając, że „metodą psychologii nie jest bezpośrednia obserwacja świadomości, lecz jej rekonstrukcja na podstawie jej wytworów”⁶¹. Psychologia to nauka o tym, co subiektywne-podmiotowe; jednocześnie nie traktuje jej jako nauki empirycznej. Psychologia nie jest empirią, lecz metodyką empirii *id est*: próbą uzasadnienia empirii w czystej idei; jako metodyka empirii, psychologia jest czystym idealizmem, w którym doświadczenie oraz idea nie są przeciwieństwami, lecz wzajemnie się uzupełniają. Związane łączącą je zależnością, stanowią jedność logicznego związku. Natorpowskie psychologiczne uzasadnienie poznania dokonuje się zatem w kole zależności: idea — doświadczenie, idea bowiem dowodzi siebie jako podstawy

⁵⁸ Zob. P. Natorp: *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. Marburg 1904, s. 3—10; I d e m: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg 1888, s. 107. Por. T. Kubalica: *Świadomość jako relacja w ujęciu Paula Natorpa*. W: „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2011, nr 6, s. 26.

⁵⁹ „Da alle Inhalte im Bewusstsein in Succession auftreten, mithin aller sonstigen Verbindung die Succession als ursprünglichste Form der Verbindung zu Grunde liegt, so erscheint leicht das Bewusstsein selbst als successive Geschehen, als Process”. P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg 1888, s. 31.

⁶⁰ T. Kubalica: *Świadomość jako relacja w ujęciu Paula Natorpa...*, s. 28.

⁶¹ W. Tatarkiewicz: *Szkoła marburska...*, s. 42.

możliwości w doświadczeniu, doświadczenie zaś odnajduje własną możliwość w idei⁶².

Zadanie, które stawia sobie Natorp, nie polega na rozważaniu, czym jest psychologia i jakie cechy znamionują tę naukę, ale na wykonaniu krytycznej pracy nad właściwą metodologią psychologii — to znaczy na wskazaniu drogi jej badawczego postępowania, a następnie na stopniowym zmierzaniu tą drogą w taki sposób, by każdy kolejny krok naprzód poprzedzało krytyczne badanie logicznych możliwości poznawczych świadomego podmiotu poznającego. Natorp bada zatem metodę psychologii, sugerując, iż status nauki zyska ona tylko wówczas, gdy stanie się nauką logiczną; logiką transcendentálną w jej ścisłym sensie. Psychologia zyska status nauki jedynie wówczas, gdy dowiedzie swej logiczności⁶³.

Tej logiczności dowiodła już filozofia. „Zadaniem filozofii jest bowiem badanie, wykrywanie i ustalanie nie ontologicznych czy psychologicznych [w sensie psychologii empirycznej — A.M.], lecz »czysto« matematyczno-logicznych przesłań poznawczych”⁶⁴. Dopiero gdy psychologia dowiedzie swej logicznej podstawy, stanie się „koroną i ostatnim słowem filozofii”⁶⁵. Stanie się psychologią ogólną — fundamentálną. Poszukując logosu w psychologii, Natorp nadaje tej dziedzinie wiedzy ściśle filozoficzne znaczenie. Psychologia ogólna jest epistemologicznym uzasadnieniem uzasadnienia; logicznym uzasadnieniem wszelkich naukowych dziedzin, w tym — także empirycznego odłamu psychologii⁶⁶.

Prowadzone analizy utwierdzają w przekonaniu, że Natorpowska logika jest próbą nadania nie empirycznego, lecz idealnego statusu psychologii, a zarazem nauką poszukującą apriorycznych podstaw wiedzy. To logika transcendentálna Kanta, w której praca logosu rozwija się w logikę rozumu-intelektu. Chociaż znamienne dla szkoły

⁶² Por. P. Natorp: *Philosophie...*, s. 171. Zob. I d e m: *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*. Stuttgart 1899, s. 10—25.

⁶³ „Das heißt: Psychologie als Methode ist selbst ganz und gar abhängig von der letzten, der einzig grundlegenden »Methode«, der des Logos selbst; Psychologie kann Wissenschaft nur werden auf Grund der Wissenschaft des Logischen, der Logik, im weiten wie engeren Sinn”. P. Natorp: *Philosophie...*, s. 47. Zob. Ch. Wolzogen: *Die Autonomie Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation*. Würzburg 1984, s. 69—100.

⁶⁴ J. Legowicz: *Zarys historii filozofii...*, s. 398.

⁶⁵ P. Natorp: *Philosophie und Psychologie...*, s. 202; J. Stepa: *Neokantowskie próby realizmu...*, s. 86.

⁶⁶ Zob. T. Kubalica: *Świadomość jako relacja...*, s. 32. Zob. G. Artl: *Subjektivität und Wissenschaft. Zur Psychologie des Subjekts bei Natorp und Husserl*. Würzburg 1985, s. 24—32.

marburskiej zamknięcie się w zakresie teorii budowanej w warunkach Kantowskich dyscyplin specjalnych „zostało w ostatnich pismach Natorpa całkowicie przewyciężone”⁶⁷, to na każdym etapie jego filozoficznej refleksji logika zostaje uchwycona w funkcję myślenia, rozpatrywanego zgodnie z wymaganiami metody transcendentalnej.

Zadanie logiki jako metodologii poznania wyznacza pierwotnie Kant, natomiast niuanse, ujawniające się w kontrastującym tego myśliciela i marburczyków sposobie traktowania metody transcendentalnej, nie zmieniają wspólnego i łączącego przeświadczenia, uznającego za punkt wyjścia wykorzystywanej metody fakt nauki (fakt istnienia nauki); badawczego rozstrzygnięcia wymaga, w ramach epistemologicznych analiz, pytanie o prawomocność tego faktu⁶⁸, dlatego filozoficzna praca, którą wykonują marburczycy, polega na wyszukaniu uprawomocnienia owego faktu nauki. W ten sposób wskazują jedynie punkt wyjścia i zadanie metody. O ile punktem wyjścia jest fakt nauki, o tyle wymagającym realizacji zadaniem — wykazanie jego prawomocności. U podstaw tego uprawomocnienia musi jednak leżeć przyjęcie faktu nauki jako założenia/hipotezy. Tylko wtedy może zostać postawiony problem logiki transcendentalnej. W ten sposób podstawowa hipoteza filozofii, to znaczy założenie faktu nauki, zostaje złączona z logiką. Potwierdza to Manfred Brelage, odwołując się do założeń szkoły marburskiej: faktu nauki ścisłej, matematyki, fizyki i logiki w jej Kantowskim sensie⁶⁹. Długi czas Natorp, podobnie jak inni przedstawiciele szkoły, ideału nauki upatruje w logicznym charakterze matematyki i w matematycznym przyrodoznawstwie.

Logicznie usankcjonowana matematyka jest — jak przekonuje — wzorcem wiedzy. Stanowi czystą metodykę teoretycznego poznania⁷⁰. I chociaż myślenie matematyczne sprowadza się do czystego myślenia metody, to jednak filozofia jako metodologia w swym postępowaniu nigdy nie dorówna matematyce. Nie oznacza to wcale, że — dążący do jedności syntezy — filozof nie może w swym badawczym kroczeniu naprzód czerpać inspiracji z matematyki i logiki matematycznej. Te dziedziny wiedzy korzystają z siły czystego, nieskończonego myślenia, które funduje — ujęty w kategoriach dynamicznego procesu — namysł filozoficzny. Filozoficzna refleksja czystego myślenia, angażując pracę intelektu, staje się aprioryzmem; matematyka także na każ-

⁶⁷ J. O ż a r o w s k i: *Teoria, praktyka oraz inne kierunki obiektywizacyjne*. W: *Filozofia i socjologia XX wieku...*, s. 148.

⁶⁸ H. C o h e n: *Kantowska teoria doświadczenia...*, s. 65.

⁶⁹ Por. M. B r e l a g e: *Studie zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 80—104.

⁷⁰ Zob. P. N a t o r p: *Die Logischen Grundlagen...*, s. 33.

dym kroku dowodzi swej aprioryczności; chętnie posługuje się również hipotezami, które stawia filozofia⁷¹.

Priorytet rozważań gnoseologicznych i aprioryzmu rzutuje także na sposób rozumienia metafizyki. Szkoła marburska prezentuje inny, w porównaniu z klasycznym i dogmatycznym myśleniem Arystotelesa, sposób patrzenia na zagadnienie metafizyki. Nową definicję metafizyki rodzi filozofia Kanta, a różnicy ujęcia należy upatrywać w tym, że „o ile byt starej metafizyki był substancją; tym, co służyło za podstawę — trwały fundament — o tyle byt w nowej metafizyce nie jest już bytem substancji, lecz bytem, który wychodzi z różnorodności funkcjonalnych określeń i znaczeń”⁷². Zagadnienia metafizyczne dotyczą granic ludzkiego rozumu, granic ludzkiego poznania i dlatego Kant — twierdzą marburczycy — rezygnuje z orzekania o niedowodliwej, dogmatycznej metafizyce traktującej o stałym bycie. Filozoficzny talent Kanta ujawnia się w umiejętnym odróżnieniu świata naukowej prawdy od świata tego, co ponadmaterialne, oraz w wyznaczeniu granic ludzkiej wiedzy. Metafizyka staje się filozofią transcendentalną. Jej przedmiotem nie jest konkretna rzecz/byt i poznawanie polegające na wykazywaniu własności owej rzeczy/bytu, lecz ma ona związek z intelektualnym procesem; aktem rozwoju nauki, który zawiadamia o stale zmieniającym się stanie wiedzy, czego dowodzą wciąż przesuwające się granice poznania. Ujęcie metafizyki rzutuje także na sposób rozumienia ontologii — ontologią może być tylko logika czystego poznania.

Teoretyczną podstawę rozważań szkoły marburskiej stanowi logika transcendentalna Kanta. Jej teoria — wbrew temu, co sądził Tartarkiewicz — nie jest jednak jednolita. Kwestie sporne ujawniają się już pomiędzy jej czołowymi przedstawicielami: Cohenem i Natorpem. Choć oficjalnie różnice uwidaczniają się z chwilą przejścia Cohena na emeryturę w 1912 roku i po jego przeprowadzce do Berlina, w którym filozof rozpoczyna współpracę z tamtejszą Gminą Żydowską, rozbieżności ujawniają się w mniej oficjalnej formie znacznie wcześniej, bo już w latach osiemdziesiątych XIX wieku. W 1902 roku sceptyczną reakcją Natorpa wywołuje Cohenowska publikacja *Logik der reinen Erkenntnis*.

⁷¹ Zob. ibidem, s. 1—4, 160—224; M. S z y s z k o w s k a: *Neokantyzm...*, s. 50. „Der Fortgang, die Methode ist alles; im lateinischen Wort: der Prozeß. Also darf das Faktum der Wissenschaft nur als Fieri verstanden werden”. P. N a t o r p: *Die Logischen Grundlagen...*, s. 14. Zob. H. H o l z h e y: *Cohen und Natorp...*, s. 54, 174.

⁷² *Dysputa w Davos pomiędzy Ernstem Cassirerem i Martinem Heideggerem*. Tłum. A. J. N o r a s. „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 4, s. 25.

Natorp krytykuje Cohena w formie mniej oficjalnej, podczas wykładów ze studentami, jednocześnie nie decyduje się na opublikowanie swoich krytycznych uwag w żadnej pełnej i otwartej formie. Z tego powodu o wątpliwościach Natorpa dowiadujemy się ze źródeł pośrednich, których przykładem jest prywatna korespondencja — list Nicolai Hartmanna do Heinza Heimsoetha z 9 czerwca 1908 roku, w którym Hartmann pisze: „Pogorszył się stosunek Cohena do Natorpa. Natorp ma osobliwą manierę. Bardzo szczegółowo, przez wiele godzin krytykuje Cohenowską logikę, ale publicznie niestety milczy, nawet nie rozmawia o tych sprawach z Cohenem. Tak dzieje się już od lat. Natorp nadal siedzi na seminarium i czasem przemawia. Obecnie najwięcej zwolenników ma logika Cohena, który okazuje obojętność wobec zarzutów Natorpa. Podczas seminarium wszyscy wypowiadają się przeciw Natorpowi, więc obecnie pozostaje on wraz ze swymi poglądami w zupełnym odosobnieniu”⁷³.

W innym liście Natorp informuje, że Cohen stworzonym programem estetyki, nieodnoszącej się do faktu nauki i systemu praw logicznych, wykracza poza metodologię transcendentalizmu. Zdaniem Natorpa, sprzeczność zawiera również termin „czyste czucie”, stanowiący istotę Cohenowskiej estetyki. Czystość, o której traktuje Cohen, przysługuje jedynie temu co, jako objęte prawem, bierze udział w obiektywizacji świata przedmiotowego; tym samym zapomina, że czucie zawsze ma charakter subiektywny i nieobiektywizowalny⁷⁴.

Punktem spornym jest nade wszystko ujęcie pierwszego momentu, na podstawie którego powinien być budowany system filozofii. Dla Natorpa takim początkiem jest syntetyczna jedność (*synthetische Einheit*), natomiast dla Cohena — pryncypium źródła (*Prinzip des Ursprungs*)⁷⁵. Natorpowska krytyka koncepcji Cohena dotyczy głównie sposobu, w jaki Cohen to źródło definiuje. Żaden sąd — twierdzi Natorp — nawet jeśli mowa o Cohenowskim sądzie źródła, nie jest elementem bardziej pierwotnym niż wszelkie pozostałe logiczne konstytuanty systemu wiedzy w jego całości. Dlatego nadanie temu sądowi znaczenia elementu koncentrycznego jest błędem. Cohen nadaje mu zbyt wysoki status; odznacza go zbyt dużą niezależno-

⁷³ Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel. Hrsg. F. Hartmann, R. Heimsoeth. Bonn 1978, s. 29, 30—31.

⁷⁴ Por. W. Hanuszkiewicz: *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu...*, s. 409—410. Por. List Hartmanna do Heimsoetha z 9 czerwca 1912 roku. Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth..., s. 115.

⁷⁵ H. Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Berlin 1883; *Idem: Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin 1885; *Idem: Kantowska teoria doświadczenia*.

ścią od peryferii, to znaczy całej reszty systemu. Uważa, że dopiero zjednoczenie wszystkich konstytuantów (*Konstituentien*) tego, co logiczne, nadaje pełny kształt każdemu z sądów i sprawia, że każdy sąd staje się w pełni ukształtowany. Zatem Cohenowski sąd źródła nie jest i nie może być żadnym metasądem (sądem sądów)⁷⁶.

Różnice ujawniające się pomiędzy Cohenem a Natorpem interpretatorzy zauważają w różnych okresach naukowej pracy filozofów. Heinrich Levy pęknięcie neokantowskiego systemu dostrzega w zwrocie metafizycznym filozofii późnego okresu, w którym pierwszym przedmiotem badań obu filozofów staje się zagadnienie świadomości metafizycznej, poznawczego subiektywizmu, indywidualizmu, idei Boga i spekulacji na temat zagadnienia bytu⁷⁷. W późnym okresie pracy twórczej Cohen staje się obrońcą idei religijnego personalizmu (1919), z kolei Natorp opowiada się za religijnym mistycyzmem (1925). Nie mniejsze różnice ujawniające się w marburskiej Philipina dostrzega również Jozef Solowiejczyk⁷⁸ który, akcentując znaczenie Cohenowskiego myślenia źródła (*Ursprungsgedanken*), odnosi je do nieskończonego ciągu dedukcji. O rozłamie w szkole marburskiej pisze także Joseph Klein⁷⁹. Jego pisemna wypowiedź jest próbą konfrontacji filozofii Cohena i Natorpa, z której wynika, że Cohen poszukuje potwierdzenia każdej części systemu w fakcie, natomiast Natorp, odwołując się do argumentu doświadczenia naukowego, rozpatruje zagadnienie logiki poznania będącej zgłębieniem Cohenowskiego myślenia źródła oraz procesualności myślenia, zgodnej z twórczym charakterem metody transcendentalnej⁸⁰.

Transcendentalizm jako metodologia wiąże wspólną nicią reprezentantów szkoły marburskiej. Jego oddziaływanie szczególnie mocno ujawnia się w gnoseologicznym programie Natorpa, w którym zarówno problem nauki, rozumienia świadomości w ogóle, jak i psychologii fundamentalnej, chociaż rozpatrywany w duchu kantyzyzmu, zyskuje niezależną wykładnię. Ta przejawia się w tym, że Natorp — podobnie jak inni marburczycy — czerpiąc inspirację z *Krytyki czystego rozumu*, nadaje nowe, bo skupione wyłącznie na pracy intelektu, monistyczne oblicze Kantowskiemu krytycyzmowi.

⁷⁶ H. Holzhey: *Cohen und Natorp...*, s. 175.

⁷⁷ Ibidem, s. 107—109.

⁷⁸ Zob. J. Solowiejczyk: *Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei Hermann Cohen*. Berlin 1932.

⁷⁹ Zob. J. Klein: *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps — eine Kritik des Marburger Neukantianismus*. Göttingen 1976.

⁸⁰ Por. M. Szyszowska: *Neokantyzm...*, s. 24.

Anna Musioł

Neo-Kantian gnoseology of Marburg School Paul Natorp's view

Keywords: Immanuel Kant, Paul Natorp, Hermann Cohen, neo-Kantianism, epistemology, apriorism, transcendental logic

S u m m a r y

The paper presents epistemological project of philosophy by Paul Natorp in the context of Marburg School of neo-Kantianism. I take into account not only intellectual atmosphere of the department of philosophy at the University of Marburg, but also its influence on the character of Natorp's works, changing characteristics of his presuppositions-hypotheses and the way of argumentation for them. Paying attention to strong influence of Immanuel Kant, and especially his transcendental logic, I disclose the differences emerging between Natorp's programme of philosophy and the rules of neo-Kantianism set originally by Hermann Cohen.

Anna Musioł

Neokritische Gnoseologie der Marburger Schule Paul Natorps Auffassung

Schlüsselwörter: Immanuel Kant, Paul Natorp, Hermann Cohen, Neukantianismus, Epistemologie, Apriorismus, transzendente Logik

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

Der Artikel lässt den erkenntnistheoretischen Projekt der Philosophie von Paul Natorp im Vergleich mit der Marburger Schule des Neukantianismus erscheinen. Die Verfasserin berücksichtigt hier sowohl die damals in dem Lehrstuhl für Philosophie an der Philipps-Universität Marburg herrschende Atmosphäre, als auch deren Einfluss auf die von Natorp geschaffenen Werke, auf seine Annahmen-Hypothesen und deren Argumentationsweise. Eine starke Einwirkung der Philosophie Immanuel Kants, und besonders der kantischen transzendentalen Logik in Betracht ziehend, stellt sie die Unterschiede zwischen dem Programm der Natorps Philosophie und den ursprünglich von Hermann Cohen bestimmten Grundsätzen des Neokritizismus dar.