

TOMASZ KUBALICA  
Uniwersytet Śląski w Katowicach

## Świadomość jako relacja w ujęciu Paula Natorpa

Historyczną zasługą neokantyzmu — zdaniem Karen Gloy — było zapoczątkowanie nowego podejścia do problemu świadomości. Wcześniejsze próby zdefiniowania świadomości, podejmowane przez Platona, Arystotelesa, Immanuela Kanta (*Selbstbeziehung*) i Johanna G. Fichtego (*Selbstproduktion*), można bez wyjątku zaklasyfikować jako próby wyjaśnienia świadomości przez świadomość<sup>1</sup>. Neokantyzm zaproponował zasadniczo inny sposób interpretacji tego stanu rzeczy, który określamy mianem świadomości. Świadomość w ujęciu neokantystów stanowi w istocie dwuczłonową relację asymetryczną, to znaczy świadomość jest stosunkiem zachodzącym między dwoma różnymi elementami. Neokantowskie ujęcie świadomości stanowi z jednej strony kontynuację relacyjnego modelu świadomości, lecz z drugiej strony wprowadza nowość — przedstawienie tej relacji jako asymetrycznej. Różnica między starym a nowym modelem relacyjnym polega na tym, że nie chodzi tu o odnoszenie się do siebie, lecz o odnoszenie się do czegoś innego. W starym modelu relacyjnym ów stosunek jest takim odniesieniem do siebie samego, którym podmiot staje się zarazem przedmiotem. W nowym ujęciu świadomość jest rozumiana jako taka relacja dwóch różnych elementów, w której podmiot stanowi pierwszy argument relacji, a przedmiot — drugi argument.

Przedmiotem analiz przedstawionych w niniejszym tekście jest problem świadomości. Interesujące jest przede wszystkim wypracowane przez Paula Natorpa i neokantowską szkołę marburską pojęcie świadomości jako relacji asymetrycznej. Rozważania oparte są głównie na dwóch pracach Paula Natorpa: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* z 1888 roku oraz *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* z 1912<sup>2</sup>. Celem podjętych analiz jest nie tylko historycz-

---

<sup>1</sup> Por. K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*, tłum. T. Kubalica, Kraków 2009, s. 205.

<sup>2</sup> Por. P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i. B. 1888; P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen 1912.

no-filozoficzna rekonstrukcja Natorpowskiego pojęcia świadomości, lecz też próba rozważenia wad i zalet tej neokantowskiej koncepcji świadomości.

W centrum neokantowskich rozważań sytuuje się językowa analiza typowego sposobu wyrażania świadomości w języku naturalnym. Punktem wyjścia rozważań Natorpa jest następująca eksplikacja pojęcia świadomości: „Bezokolicznik »być świadomym« zawiera w sobie poniekąd w sposób skondensowany ogólny sens zdania: »coś jest — dla mnie albo dla kogoś — świadome«”<sup>3</sup>.

Zatem słowo „świadomość” wyraża w sposób abstrakcyjny określoną czynność lub stan, które można wyrazić zdaniem (S) „A jest świadome B”. Według Natorpa w zdaniu *S* można wyabstrahować trzy ściśle powiązane z sobą aspekty świadomości: (A) „coś, co jest świadome”, co podmiot sobie uświadamia — treść (przedmiot) świadomości, (B) „ten, dla którego coś jest świadome” — *Ja* (podmiot), (C) relację świadomości — uświadamianie (*Bewußtheit*). Wymienione aspekty są w rzeczywistości niemożliwe do rozdzielenia, dlatego ich rozróżnienie dokonuje się jedynie abstrakcyjnie, wskutek refleksji nad nimi<sup>4</sup>. W kontekście tak postawionego problemu można za Natorpem zadać następujące pytania dotyczące jedynie formy świadomości: Jakie jest ogólne znaczenie predykatu „być świadomym”? Czym najogólniej może być *A*? A czym może być *B*? Jak *A* odnosi się do *B*? Co ewentualnie może odróżniać świadome *A* od nieświadomego *A*?

Pierwszym elementem relacji świadomości jest treść świadomości, którą Natorp rozumie jako „to, o czym w jakikolwiek sposób jest świadomość” lub „co komukolwiek jest świadome”<sup>5</sup>. Wbrew utartej konwencji filozoficznej, nakazującej rozróżnienie między subiektywną treścią a transsubiektywnym obiektem, Natorp nie chce sytuować treści świadomości w opozycji do pojęcia przedmiotu. Należy raczej powiedzieć, że w ujęciu Natorpa treść świadomości zostaje utożsamiona z przedmiotem jako obiektem świadomości. Przedmiot można utożsamić z treścią tylko w znaczeniu „gramatycznym”, w którym oznacza on „to, o czym istnieje świadomość, co jako *genetivus objectivus* może przystąpić do świadomości”<sup>6</sup>. Natomiast zupełnie inaczej rozumie się przedmiot, gdy jako obiekt będzie tworzył opozycję wobec subiektywności, z którą w tym znaczeniu wiąże się pojęcie treści. Przyjęty przez Natorpa sposób rozumienia treści świadomości jako przedmiotu wynika z tego, że stanowi ona pierwszy z trzech elementów składających się na relację świadomości. Usytuowanie treści — w opozycji do przedmiotu — po stronie podmiotu świadomości doprowadziłoby natomiast do aporii i paradoksów.

<sup>3</sup> „Der Infinitiv »Bewußtsein« enthält in sich gleichsam verdichtet den allgemeinen Sinn der Aussage: »Etwas ist — mir oder irgendwem — bewußt«”; P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, s. 24.

<sup>4</sup> Por. K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, s. 207.

<sup>5</sup> „Wir entnehmen die Bezeichnung »Inhalt« einfach einem in der Psychologie vielfach angenommenen Sprachgebrauch, und verstehen darunter bis jetzt durchaus nicht mehr als: das, wovon es irgendwie Bewußtsein gibt; was Einem, oder wessen irgendwer sich bewußt ist, es sei übrigens, was es sei”; P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, s. 25.

<sup>6</sup> „An sich wäre für das, was wir bezeichnen wollen, gerade der Ausdruck »Gegenstand« sehr wohl brauchbar, wenn man uns nämlich gestatten wollte, ihn einfach grammatisch zu verstehen: als das, wovon es Bewußtsein gibt, was als *Genetivus objectivus* zu »Bewußtsein« treten kann”. *Ibidem*.

Drugi składnik relacji świadomości — *Ja* lub podmiot — Natorp określa jako „to, któremu cokolwiek jest świadome, lub który ma świadomość”<sup>7</sup>. *Ja* jest tutaj rozumiane jedynie jako podmiot gramatyczny. Podmiot nie jest pojmowany w tym wypadku jako stałe, będące w sobie coś (rzecz, *res*). Natorp wyraźnie odcina się od rozumienia *Ja* jako istniejącej stale rzeczy (*res*), której przydarza się to, iż jest czegoś świadoma. Obce jest mu też pojmowanie *Ja* jako substancji lub istoty czy jako koniecznego nośnika świadomości. *Ja* nie stanowi dla Natorpa ani substancji, ani istoty, która miałaby — jako trwałe nośnik świadomości lub zdolności do świadomości — stanowić jej atrybut (stałą właściwość) lub modus (stan przejmujący). *Ja* nie można traktować jako substancji istniejącej poza aktem świadomości, albowiem *Ja* stanowi „tylko dany w tym akcie [świadomości — T.K.] sam punkt odniesienia” do treści świadomości<sup>8</sup>. W najogólniejszym ujęciu świadomości jest ona dwubiegunową relacją, w której jeden biegun (przedmiotowy) to treść świadomości, drugi (podmiotowy) zaś *Ja*. W kontekście tego ujęcia pojawia się jednak pytanie: czy dla Natorpa świadomość jest aktem, czy też raczej relacją?

Szczególną wagę Natorp przywiązuje przede wszystkim do trzeciego składnika, czyli do relacji świadomości stanowiącej istotę świadomości: „Ów stosunek jest dla wszystkich, tak bardzo zmiennych, treści oczywiście jeden i ten sam; tak właściwie jest on tym, co wspólne i specyficzne dla świadomości”<sup>9</sup>.

Analiza Natorpa ukazuje świadomość jako dwuczłonową relację. Jej pierwszym członem jest treść, która na mocy swojego odniesienia do podmiotu zostaje nazwana świadomą, drugi zaś człon reprezentują podmiot albo *Ja*. Ale właściwą świadomością jest dopiero stosunek zachodzący między przedmiotem a podmiotem. Chodzi o relację między dwoma punktami: między tym, co świadome, a tym, dla kogo to jest świadome. Natorp wyjaśnia swoje twierdzenie wyjściowe w następujący sposób:

Coś jest dla mnie świadome lub *Ja* jestem czegoś świadomy. Coś jest dla mnie świadome, to znaczy odniesione w akcie świadomości do mojego *Ja*; jestem świadomy siebie samego, to znaczy *Ja* odnosi się w akcie świadomości do czegoś, co jest dla niego świadome. „Akt” świadomości dla jednego, jak i dla drugiego nie oznacza nic innego niż ów rozumiany zawsze jako wzajemny stosunek *Ja* do czegoś i czegoś do *Ja*<sup>10</sup>.

Ponieważ istotę świadomości, wyrażaną przez zwrot „być świadomym”, stanowi stosunek, to w żadnym razie nie można określić jej w sposób substancjalny, tak jak

<sup>7</sup> „Das zweite Moment am Bewußtsein: das, welchem irgendetwas, oder welches sich dessen bewußt ist, pflegt in der Philosophensprache das »Ich« genannt zu werden”. *Ibidem*, s. 25–26.

<sup>8</sup> Por. *ibidem*, s. 26.

<sup>9</sup> „Jene Beziehung ist für allen noch so mannigfach wechselnden Inhalt offenbar eine und dieselbe; sie ist es eigentlich, welche das Gemeinsame und Spezifische des Bewusstseins ausmacht”; P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, s. 11. Sformułowana w tej pracy z 1888 roku idea ugruntowania psychologii znajduje swoje urzeczywistnienie w pracy Natorpa *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* z 1912 roku.

<sup>10</sup> „Etwas ist mir, oder Ich bin mir eines Etwas bewußt. Etwas ist mir bewußt, d. h. im Akte des Bewußtseins auf mein Ich bezogen; ich bin mir seiner bewußt, d. h. das Ich bezieht sich im Akte des Bewußtseins auf das Etwas, das ihm bewußt ist; und nichts anderes als diese stats wechselseitig zu verstehende Beziehung des Ich auf das Etwas, des Etwas auf das Ich bedeutet für das Eine wie für das Andere der »Akt« des Bewußtseins”; P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, s. 26.

mógłby to sugerować niemiecki rzeczownik „Bewußtsein”, co można przetłumaczyć jako „byt świadomy”. Rzeczownikowa forma „świadomości”, podobnie jak w wypadku „bytu”, zaciera podstawowe znaczenie i powoduje, że w miejsce pojmowania świadomości jako różnorodnych aktów i czynności pojawia się rozumienie świadomości odpowiadające „barbarzyńskiej” liczbie mnogiej: różnym *Ja* i rozmaitym podmiotom wraz z ich świadomą treścią<sup>11</sup>. Pełne „czasownikowe” znaczenie wyrazu „świadomość” oddaje zdanie (S) „coś jest dla mnie świadome”, w którym zawierają się omówione już trzy aspekty świadomości.

Wskazana przez Natorpa relacja świadomości ma charakter podstawowy i nie można jej sprowadzić do niczego bardziej podstawowego. Treść świadomości, a także jej podmiot są wtórnymi argumentami wobec relacji świadomości, której przysługuje logiczny prymat. Helmut Löns wymienia trzy właściwości relacji świadomości<sup>12</sup>. Po pierwsze — jego zdaniem — relacja świadomości stanowi „różnicujący oraz syntetyzujący proces immanentny wobec świadomości”. Po drugie — jest ona „najbardziej źródłową funkcją świadomości, której nie można ani wyjaśnić, ani wyprowadzić z czegoś innego”. W konsekwencji dwóch poprzednich punktów — po trzecie — nie można jej porównać z niczym innym i dlatego można ją opisać „jedynie tautologicznie”. Istotą świadomości zatem jest czysta relacja, na której opierają się pozostałe jej fenomeny.

Natomiast Karen Gloy podkreśla trzy punkty w Natorpowskim opisie świadomości<sup>13</sup>. Po pierwsze, Natorp ujmuje świadomość jako czystą relację, która jest takim samym rodzajem relacji jak na przykład relacja następstwa czasowego lub relacja przestrzennej koegzystencji. Po drugie, stosunek między przedmiotem a podmiotem ma charakter asymetryczny, a to oznacza, że nie można zamienić miejscami argumentów tej relacji, czyli podmiotu z przedmiotem i *vice versa*. W ten sposób stosunek ów jest jednostronny i niemożliwy do odwrócenia. To znaczy, że świadomość oznacza tylko i wyłącznie stosunek przedmiotu do podmiotu. Nie może zachodzić odwrotny stosunek, *Ja* do przedmiotu, ponieważ treść może być uświadomiona tylko i wyłącznie przez *Ja*, a nigdy — *Ja* przez treść. Po trzecie, stosunek, który zachodzi między powiązаныmi z sobą treściami świadomości, zasadniczo różni się od stosunku treści do *Ja*. Różnica polega na tym, że zanim do skutku dojdą powiązania między danymi, wcześniej znajdują się one już w odniesieniu do podmiotu, ponieważ muszą być dla nas świadome.

Można podsumować, że neokantowskie rozwiązanie problemu świadomości charakteryzuje się tym, iż świadomość nie jest rozumiana ani jako substancja, ani jako rzecz, ani jako stan, lecz jest czystym stosunkiem *Ja* do treści świadomości. Świadomość jest w tym ujęciu relacją asymetryczną, a to oznacza, że podmiotu nie można ująć jako przedmiotu i odwrotnie, czyli tylko treść może być uświadomiona przez podmiot. Natomiast powiązania zachodzące między treściami świadomości zakładają istnienie podstawowego stosunku między danymi a podmiotem.

<sup>11</sup> Por. *ibidem*, s. 27.

<sup>12</sup> Por. H. Löns, *Transzendentalpsychologie und „Metaphysik“ der Kultur. Eine Untersuchung zur theoretischen Philosophie Paul Natorps*, Frankfurt a. M. 1994, s. 105–106.

<sup>13</sup> Por. K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, s. 208.

Przedstawienie świadomości jako stosunku czegoś do czegoś wydaje się nam bardzo oczywiste i naturalne. Dlatego szybko zostało zaakceptowane przez teoretyków świadomości. Taki sposób rozumienia świadomości wynika ze struktury narzuconej przez język, w którym świadomość funkcjonuje jako bycie skierowanym od czegoś do czegoś. Na przykład, gdy mówimy: „mam świadomość danego przedmiotu” lub „danego przedmiotu jestem świadomy”. W ten sposób nasz język wyraża zasadniczy kierunek naszej aktywności myślowej, zorientowany na zewnętrzne stosunki usytuowane w pewnej przestrzeni. Głoy wyraża to za pomocą schematu promienia światła, który wychodzi z pewnego źródła światła i trafia na leżący naprzeciwko przedmiot<sup>14</sup>. W analogii do tego modelu świadomość zostaje zinterpretowana też jako pewnego rodzaju promień, który — w różnych stanach świadomości — może odpowiadać zwróceniu na coś uwagi, zajęciu stanowiska wobec czegoś, sądzeniu o czymś, doświadczaniu czegoś i tak dalej. Świadomość jest tu zawsze skierowana z jednego punktu do drugiego, z punktu wyjścia do punktu docelowego. Dodatkowym argumentem przemawiającym za posłużeniem się tą analogią do światła jest fakt, że podmiot — podobnie jak źródło światła — wobec wielości zmiennych przedmiotów jest zawsze jeden i ten sam; w aktach świadomości podmiot się nie zmienia mimo wielości zmieniających się treści.

Ponadto koncepcja Natorpa powstała jako świadoma i dobrowolna próba uniknięcia sprzeczności, kolistości i regresów, które wynikają z interpretacji świadomości jako samoświadomości, a tym samym jako odnoszenia się do siebie<sup>15</sup>. Neokantowski model świadomości należy rozumieć jako wyraźną opozycję wobec autoreferencjalnej interpretacji świadomości.

Do wymienionych przez Głoy zalet neokantowskiego konceptu świadomości można dodać jeszcze jedną, która wiąże się z relacyjnym ujęciem istoty świadomości. Celem analizy Natorpa jest przedstawienie tego, co konieczne i powszechne w zjawisku świadomości, i pominięcie tego, co przypadkowe i jednostkowe. Otrzymujemy tym samym wolny od manowców naturalizmu koncept świadomości, który — zgodnie z wymogiem filozofii transcendentalnej — przedstawia konieczne warunki jej możliwości. Stąd Natorpowskie ujęcie świadomości jako relacji można z powodzeniem potraktować jako antypsychologistyczną wykładnię Kantowskiego pojęcia świadomości w ogóle<sup>16</sup>.

Zgodnie z teorią poznania Kanta podmiot poznający narzuca przedmiotom swoje własne formy aprioryczne, o których — nawiązując do ujęcia kartezjańskiego — można powiedzieć, że są wrodzone, gdyż umysł zawiera je w sobie<sup>17</sup>. W konsekwencji tego założenia można dojść do psychologistycznego wniosku, że gdyby umysł miał inną strukturę, to owe formy aprioryczne byłyby też inne. Taka interpretacja nosi miano transcendentalno-psychologicznej. Natorp, podobnie jak inni marburczycy, był jednak bardzo przekonany, że te aprioryczne formy poznania nie są wrodzonymi formami psychiki, ale całkowicie niezależnymi od budowy na-

<sup>14</sup> Por. *ibidem*.

<sup>15</sup> Por. *ibidem*, s. 208–209.

<sup>16</sup> Por. H. Löns, *Transzendentalpsychologie und „Metaphysik“ der Kultur*, s. 93.

<sup>17</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6. *Od Wolffa do Kanta*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1996, s. 231, 236.

szego umysłu, i opowiadał się za transcendentally-logiczną interpretacją filozofii kantowskiej<sup>18</sup>. Każdy podmiot poznający przedmiot musi posługiwać się tymi apriorycznymi formami. Takie ujęcie prowadzi do usunięcia z filozofii wszystkiego, co subiektywne, relatywistyczne i antropomorficzne.

Przejsie Natorpa od logiki do psychologii nie polega na zamianie jednej dziedziny wiedzy na drugą, ale na zastosowaniu logicznych podstaw do tego, co można ująć jako treść w konkretnej sytuacji<sup>19</sup>. Dokonuje się to zgodnie z założeniem transcendentally krytyki poznania, które polega na wykazywaniu podstaw tworzących konieczne warunki ważności wszelkiego poznania na płaszczyźnie logicznej. Nauka i logika ważności stanowią źródłową strukturę relacji, w której wszelki byt — niezależnie od każdorazowego stanu rozwoju wiedzy — może zostać wyprowadzony przez pryncypia pozwalające go zrozumieć oraz określić.

Właśnie dlatego Natorp tworzy teorię czystego myślenia, która na drodze transcendentally-logicznej formuluje i definiuje pryncypia oraz kryteria konieczne do zrozumienia świata z punktu widzenia nauki<sup>20</sup>. Nie dokonuje on tego w wyniku spekulatywnej konceptualizacji czystych możliwości, lecz przez odniesienie do wszystkich możliwych do pomyślenia treści myśli. Nie można ująć takiego odniesienia w jego indywidualnym procesie powstawania, dlatego Natorp musi od niego abstrahować. Rezygnacja z indywidualnego procesu myślenia nie oznacza jednak całkowitej rezygnacji z podmiotu. Helmut Löns wyjaśnia tę kwestię następująco:

Nie oznacza to oczywiście, że może istnieć coś takiego jak bezpodmiotowy wynik w procesie naukowym, lecz jedynie to, iż indywidualny mechanizm funkcjonalny konkretnego podmiotu nie może być podstawą ważnego poznania. Subiektywny aparat myśli jako źródło legitymizacji jest wykluczony w odniesieniu do uzasadnienia powszechnie ważnych pryncypiów, lecz jest on raczej organem, w którym owe pryncypia znajdują swoje zastosowanie<sup>21</sup>.

Chociaż naukę zawdzięczamy zawsze konkretnemu podmiotowi, to jednak jej obiektywność wymaga od niego wzniesienia się ponad swoją indywidualność. Te założenia Natorpowskiej teorii poznania leżą u podstaw jego formalnej i apriorycznej koncepcji świadomości.

Nie można zapominać, że Natorpa ujęcie świadomości jest także wyrazem relacjonistycznego sposobu rozumienia nauki przez marburczyków<sup>22</sup>. Nauka — w ich przekonaniu — ustala stosunki między zjawiskami, prawdziwe zaś, czyli naukowe, poznanie jest tylko poznaniem tych stosunków. Wynika to stąd, że owe stosunki są nam lepiej znane i bardziej określone niż rzeczy, między którymi za-

<sup>18</sup> Por. K. Bakradze, *Z dziejów filozofii współczesnej*, tłum. H. Zelnikowa, Warszawa 1964, s. 161 nn.; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2. *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 1995, s. 184–185.

<sup>19</sup> Por. H. Löns, *Transzendentalpsychologie und „Metaphysik“ der Kultur*, s. 73 nn.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> „Das bedeutet natürlich nicht, daß es so etwas wie einen subjektlosen Vollzug wissenschaftlicher Vorgänge geben kann, sondern nur, daß der individuelle Funktionsmechanismus eines konkreten Subjekts nicht das Fundament gültiger Erkenntnis sein kann. Der subjektive Denkapparat scheidet für die Begründung von allgemeingültigen Prinzipien als Legitimationsquelle aus, er ist eher das Vollzugsorgan, in dem diese Prinzipien ihre Anwendung finden”. *Ibidem*, s. 74.

<sup>22</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, s. 246.

chodzą. Filozofia klasyczna ma charakter substancjalny i zakłada, że pierwotne są substancje, natomiast relacje są wobec nich wtórne i zależne. Szkoła marburska odrzuca substancjalizm i w jego miejsce przyjmuje relacjonizm. W poznaniu pierwotne są relacje, substancje zaś są wobec nich wtórne. Innymi słowy, w sposób naukowo uzasadniony o rzeczach możemy mówić pod warunkiem, że znamy zależności między tymi rzeczami a innymi. Jednocześnie, jak podkreśla Tatarkiewicz, relacjonizm nie jest relatywizmem, gdyż wiedza o relacjach nie jest względna, lecz przeciwnie — bezwzględna.

Marburska filozofia relacjonistyczna powstała jako alternatywa „pojęciowych piramid” charakterystycznych dla arystotelesowskiego substancjonalizmu<sup>23</sup>. Löns komentuje tę filozofię następująco:

Z pomocą teorii relacji zostaje rozwinięty następujący model podstawowy. Tradycyjny stosunek rzeczy do jej właściwości, jak również [stosunek — T.K.] przedstawienia i wszystkich zawartych w nim składników przedstawieniowych, zostaje zastąpiony przez koncepcję schematów funkcyjnych, w której wszystkie możliwe do określenia elementy uzyskują swoje znaczenie dopiero w odgraniczeniu od pozostałych elementów i obok swej wewnętrznej struktury treściowej otrzymują zewnętrzny moment odniesienia do pozostałych treściowo określonych elementów, wraz z którymi dopiero tworzą możliwy do zrozumienia kompleks<sup>24</sup>.

Warunkiem możliwości poznania i zrozumienia otaczającego nas świata jest, że w podmiocie istnieją określone schematy, których funkcja polega na tym, iż umożliwiają nam przypisanie określonego porządku heterogenicznym danym spostrzeżeniowym, jako materii poznania, i powiązanie ich w zrozumiałe dla nas całości<sup>25</sup>. Jedność tych schematów zostaje zagwarantowana dzięki temu, że akt myśli polega na samorzutnym wytworzeniu określonych związków relacyjnych, a zatem inaczej niż w klasycznej teorii abstrakcji, w której myślenie ma charakter bierny i receptywny.

Podstawy marburskiego relacjonizmu znajdują się w konceptualistycznej teorii pojęcia, która była formułowana w opozycji zarówno do arystotelesowskiego realizmu, jak i do reprezentowanego przez Berkeleygo nominalizmu<sup>26</sup>. Spór o uniwersalia nie obejmował natomiast kwestii logicznej istoty pojęcia, dotyczył tylko pytania o metafizyczną rzeczywistość pojęć. W kwestii tego pytania obie strony sporu przyjmowały, że na pojęcie składają się cechy wspólne podobnych lub porównywalnych rzeczy konkretnych — *de facto* zakładały, że istnieje substancja i jej właściwości. Alternatywą realizmu i nominalizmu pojęciowego ma być marburski konceptualizm logiczny, który zakłada, że pojęcia, jako przedmioty myśli

<sup>23</sup> Por. E. Cassirer, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty 2008, s. 28 nn.

<sup>24</sup> „Mit Hilfe der Relationstheorie wird folgendes Grundmodell entwickelt: das traditionelle Verhältnis des Dings zu seinen Eigenschaften sowie der Vorstellung und aller in ihr enthaltenen Vorstellungsmomente werden abgelöst durch das Konzept eines Funktionsschemas in dem alle bestimmbaren Elemente in Abgrenzung gegen andere Elemente erst ihre Bedeutung erhalten und neben ihrer internen inhaltlichen Struktur ein externes Bezugsmoment auf andere inhaltlich bestimmte Elemente bekommen, mit denen zusammen sie erst einen verstehbaren Komplex bilden”. H. Löns, *Transzendentalpsychologie und „Metaphysik“ der Kultur*, s. 75.

<sup>25</sup> Por. E. Cassirer, *Substancja i funkcja*, s. 38.

<sup>26</sup> Por. *ibidem*, s. 32.

w podmiocie poznającym, mają byt czysto intencjonalny. Pojęcia — w filozofii szkoły marburskiej — nie są Arystotelesowskimi „formami substancji”, stanowią samorzutnie wytwarzane przez podmiot określone związki relacyjne, które pozwalają uporządkować nieskończoną różnorodność przedstawionych w świadomości treści. Pojęcia nie pochodzą z substancji, lecz są konstruowane przez podmiot.

Konceptualistyczne stanowisko szkoły marburskiej w sporze o uniwersalia ściśle łączy się z jej relacjonizmem. Ernst Cassirer w poświęconej teorii pojęcia, przytaczanej już pracy *Substancja i funkcja* związek między pojęciem a relacją w odniesieniu do matematyki ujął następująco: „Nie wyodrębniamy z różnorodności leżącej przed nami jakiejś abstrakcyjnej części, ale tworzymy dla jej elementów jednoznaczną relację w ten sposób, że myślimy o nich jako o powiązanych przez obejmujące je prawo”<sup>27</sup>.

W postulowanym przez tradycję arystotelesowsko-scholastyczną procesie tworzenia pojęć przez abstrakcję intelekt czynny wydobywa z materiału przedstawieniowego elementy zmienne i jednostkowe, aby je pominąć, a zatrzymuje elementy trwałe i konieczne, stanowiące o istocie danego przedmiotu, żeby przekazać je dalej intelektowi, który wyraża je jako pojęcie. Cassirer stawia przede wszystkim zarzut, że w ten sposób nie da się odróżnić elementów istotnych od nieistotnych.

Dlatego właściwy proces tworzenia pojęć (matematycznych) musi — w jego ujęciu — obejmować wszystkie treści za pomocą uniwersalnej reguły koniecznego powiązania tych szczegółów<sup>28</sup>. Zawarta w pojęciu zasada wyraża konieczne powiązania łączące wszystkie elementy danego przedmiotu. Takiej ogólnej reguły nie można wyprowadzić z poznania empirycznego, lecz jedynie ją zastosować do niego, tak że poszczególne przypadki są ujmowane jako określone stopnie w ogólnym procesie zmian. Istotą pojęcia nie jest „powszechność” przedstawienia, lecz powszechna ważność zasady pozwalającej uszeregować poszczególne przypadki. Ponadto, inaczej niż w tradycyjnie rozumianej abstrakcji, pojęcie utworzone w postulowany przez Cassirera sposób okazuje się bogatsze w treść. Pojęcia nie mogą być jedynie uogólnioną treścią spostrzeżenia, muszą obejmować horyzont całego dostępnego poznaniu materiału.

Podstawą nowej teorii abstrakcji muszą być konieczne relacje, a nie takie wyobrażenie gatunku, w którym ujmuje się istotne wyróżniające cechy konkretnych rzeczy, podobnych do siebie na skutek pochodzenia z wspólnego pnia. Zatem dla Cassirera najważniejsze są funkcje, jakie spełniają owe cechy, oraz relacje — nie tylko podobieństwa — zachodzące między nimi. Zadaniem pojęcia jest jedynie synteza tych funkcji pod wspólną nazwą<sup>29</sup>. Tą syntezą relacji między poszczególnymi treściami wrażenia rządzą określone prawa, które są właściwym przedmiotem badania naukowego. Cassirer odwołuje się tutaj do wyników wielu nauk ścisłych, zawierających jedynie opisy relacji między różnymi tworamii hipotetycznymi, takimi jak punkt, prosta i tak dalej. Najlepszym przykładem dla niego jest podstawowe

<sup>27</sup> E. Cassirer, *Substancja i funkcja*, s. 42.

<sup>28</sup> Por. B. Andrzejewski, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu E. Cassirera*, Poznań 1980, s. 26 nn.

<sup>29</sup> Por. *ibidem*, s. 27.



w badaniach matematycznych pojęcie liczby, którą definiuje się nie jako wielość jednostek, lecz przez podanie reguły określającej miejsce w szeregu.

Relacjonistyczna teoria pojęcia stała się dla Natorpa nauką podstawą jego badań nad świadomością. W rezultacie przyjętych przez niego założeń teorio-poznawczych świadomość nie może być rozumiana ani jako substancja, ani jako jej właściwości. Relacyjne ujęcie świadomości stanowi konsekwencję marburskiego konceptualizmu. W konsekwencji teoria świadomości uzyskała — zdaniem Natorpa — postać logicznej koncepcji teoriopoznawczego podmiotu. Podmiot logiczny różni się od podmiotu indywidualnego tym, że jest pozbawiony „przypadkowych” treści. Podmiot logiczny stanowi — powtarzając za Lönssem — „organ wykonawczy oraz nośnik logicznych pryncypiów podstawowych”<sup>30</sup>. Podmiot logiczny jest podmiotem obowiązujących sądów, podmiot psychologiczny zaś jest podmiotem jedynie indywidualnych przedstawień świadomości. Ponadto można dodać, że podmiot logiczny stanowi pryncypium, które umożliwia konkretnemu podmiotowi poznanie w powszechnie ważnym sensie.

Natorp realizuje opisane przez Cassirera postulaty psychologii relacji, która znosi metafizyczny dualizm świata subiektywnego i obiektywnego<sup>31</sup>. Ów dualizm zostaje zastąpiony relacją, której podstawowym założeniem jest logiczne przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu. Ta relacja tworzy podstawę treści wszelkiego doświadczenia. Przeciwstawienia myśli i bytu nie można poszukiwać w „absolutnej prapodstawie wszystkich rzeczy w ogóle, lecz wyłącznie w powszechnie ważnych funkcjonalnych formach racjonalnego i empirycznego poznania”<sup>32</sup>. Formy te są warunkiem możliwości mówienia zarówno o przedmiocie i obiekcie, jak i o *Ja* i podmiocie. Żadne badania genetyczne owych form funkcjonalnych, które mają prowadzić do empirycznego wykazania jeszcze bardziej podstawowych sił fizycznych i psychicznych, nie są możliwe, ponieważ wszelkie takie badania zakładają już istnienie form funkcjonalnych. Można zatem — jak Löns — powiedzieć, że: „Teoria relacji jest teorią zależności materiału empirycznego od jego form funkcjonalnych. Dlatego wszelki materiał empiryczny jest określony jedynie względnie, tymczasowo i w sposób niedomknięty ze względu na jego umożliwiające zrozumienie formy”<sup>33</sup>.

Relacja świadomości zatem stanowi formę kształtującą i petryfikującą zmienną materię, czyli treści świadomości. Sama psychofizyczna konstytucja świadomości jest pod względem logicznym wtórna w stosunku do podstawowej relacji podmiotu i przedmiotu.

Zdaniem Natorpa podstawy psychologii jako „nauki o tym, co podmiotowe” (*Wissenschaft des Subjektiven*) nie mają charakteru empirycznego; jednakże w jego ujęciu stawia ona sobie konkretne zadanie: „samo doświadczenie sprowadzić do do-

<sup>30</sup> H. Löns, *Transzendentalpsychologie und „Metaphysik“ der Kultur*, s. 80.

<sup>31</sup> Por. E. Cassirer, *Substancja i funkcja*, s. 319 nn.

<sup>32</sup> Por. *ibidem*, s. 304 nn.

<sup>33</sup> „Die Theorie der Relationen ist die Theorie der Abhängigkeit des empirischen Materials von seinen Funktionsformen. Deshalb ist alles empirische Material nur relativ bestimmt, damit vorläufig und unabgeschlossen, in bezug auf seine es verstehbarmachenden Formen”. H. Löns, *Transzendentalpsychologie und „Metaphysik“ der Kultur*, s. 81.

świadczania oraz zobiektywizować je w jego prawach”<sup>34</sup>. To znaczy, że ma ona dany nam w spostrzeżeniu podmiot oczyścić z tego, co przysługuje mu w sposób indywidualny, i przedstawić go w formie obiektywnej jako psychologiczne prawo natury. Psychologia w naukowym procesie obiektywizacji ujmuje prawo jako zrozumiałą dla nas stałą regułę jednoczącą nieprzeniknioną dla naszych umysłów różnorodność treści świadomości. W ten sposób nieprzerwany „strumień świadomości” może zostać „skanalizowany” w postaci rządzącego świadomością prawa<sup>35</sup>. Dokonywane przez naukę ujęcie ludzkiego myślenia w postaci powszechnego prawa nigdy nie jest ostateczne i stanowi nieskończone zadanie nauki.

Zatem psychologia ogólna (*Allgemeine Psychologie*) Natorpa nie przedstawia empirycznych podstaw psychologii, lecz poszukuje jej filozoficznych fundamentów. Próbuje ona odnaleźć „logos w psyche”<sup>36</sup>, czyli niezienne składniki ludzkiej świadomości, na których opierają się wszystkie dokonywane w myśli działania naukowe, inaczej mówiąc — początek i źródło nauki. Jak podaje omawiany przedstawiciel neokantowskiej szkoły marburskiej, przymiotnik „ogólna” oznacza to samo co „fundamentalna”. Ogólność tej psychologii polega na zapewnieniu jej logicznych fundamentów. Według Natorpa psychologia ogólna jako dyscyplina filozoficzna stanowi teoriopoznawcze uzasadnienie logicznych podstaw nie tylko psychologii empirycznej, lecz w ogóle wszystkich dziedzin nauki. Ma ona być „uzasadnieniem uzasadnienia psychologii” (*Grundlegung zur Grundlegung der Psychologie*)<sup>37</sup>. Helmut Löns, za Hermannem Cohenem, charakteryzuje trzy składniki marburskiej teorii poznania, które cechują także psychologię ogólną Natorpa<sup>38</sup>: (1) psychologia ogólna sprowadza naukę do założeń i podstaw, które są przyjmowane w jej prawach, (2) ma ona za przedmiot fakty naukowe oraz (3) uznaje, że u podstaw wszystkich twierdzeń są założone twierdzenia podstawowe.

Takie rozumienie świadomości wiąże się z doniosłymi następstwami dla pojęcia samoświadomości. Koncepcja samoświadomości staje wobec dwóch poważnych problemów: można jej zarzucić sprzeczność oraz regres *ad infinitum*. Uprzedmiotowanie samego siebie, z którym mamy do czynienia w samoświadomości, nie może — zdaniem Natorpa — oznaczać nic innego jak to, że w tym szczególnym przypadku temu, co sprawuje funkcję podmiotu, zostaje przyznana funkcja przedmiotu. Jeżeli w wyniku odniesienia do samego siebie podmiot staje się przedmiotem, to — ponieważ w koncepcji Natorpa przedmiot musi być czymś innym niż podmiot — podmiot przestaje być podmiotem. Karen Gloy trafnie zauważa, że ta „sprzeczność wynika dopiero ze specyficznego założenia teorii Natorpa, który zabrania możliwości używania tego, co posiada świadomość, w miejsce tego, co jest świadome”<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> Por. P. Natorp, *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in die kritischen Idealismus*, Göttingen 1911, s. 142 nn.

<sup>35</sup> Por. H. Löns, *Transzendentalpsychologie und „Metaphysik” der Kultur*, s. 83.

<sup>36</sup> Por. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, s. IV.

<sup>37</sup> Por. *ibidem*, s. VI.

<sup>38</sup> Por. H. Löns, *Transzendentalpsychologie und „Metaphysik” der Kultur*, s. 88.

<sup>39</sup> K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, s. 210.

Drugi problem polega na niebezpieczeństwie nieskończonego regresu, jakie pojawia się w związku z samoświadomością<sup>40</sup>. Jeżeli w samoświadomości *Ja* przedstawia siebie samo, to przedstawia właśnie *Ja*, które przedstawia siebie samo, ponieważ podmiot i przedmiot tego przedstawiania musi być jednym i tym samym. *Ja* przedstawia przedstawiające siebie *Ja* i tak *in infinitum*. W akcie samoświadomości pojawia się nieskończony szereg podmiotów przedstawiających to, jak podmiot przedstawia przedmiot.

Jednak również koncepcja Natorpa popada w nie mniejsze aporie niż te, których próbuje uniknąć<sup>41</sup>. Jeżeli świadomość jest relacją asymetryczną, to nie można pierwszego argumentu relacji, czyli podmiotu świadomości, postawić w miejsce przedmiotu. Przyjęcie takiego rozwiązania może prowadzić do dwóch wniosków: (1) albo samoświadomość jest niemożliwa, (2) albo niewłaściwa jest jej definicja. Konsekwencją pierwszego wniosku jest radykalny wniosek o całkowitym braku możliwości ściślej relacji do samego siebie, czyli samoświadomości. Natomiast z jego alternatywy, która pozornie dopuszcza coś takiego jak relację do samego siebie, wynika, że samoświadomości nie da się wyjaśnić w sposób, w jaki to się zazwyczaj praktykuje (wniosek umiarkowany).

Podobne zastrzeżenia formułował Johann F. Herbart<sup>42</sup>. Różnica między nimi dotyczy jednak intencji oraz konkluzji. Przez kolistość Herbart wykazuje jedynie, że definicja pojęciowa oraz teoretycznie bezsporne rozwiązanie kwestii istnienia stanu rzeczy zwanego „samoświadomością” jest niemożliwe. Natomiast Natorp z niemożności definicji wyprowadza wniosek o niemożności istnienia samoświadomości. W istocie rzeczy zarzut kolistości — chociaż uprawniony — nie oznacza jednak nic więcej ponad to, że wiedza *Ja* o sobie nie może zostać ani opisana, ani wyjaśniona na podstawie definicji przedstawiającego siebie *Ja*; nie dowodzi to niemożności istnienia samoświadomości, lecz jedynie nieadekwatność jej opisu. Gloy zarzuca Natorpowi, że

opacznie zrozumiał pointę Herbartowskiej argumentacji i nie dostrzegł przepaści między kolistym teoretycznym ujęciem stanu rzeczy a oczywistym, niemożliwym do zakwestionowania stanem rzeczy; albowiem nikt nie ma zamiaru kwestionować faktyczności samoświadomości, lecz co najwyżej możliwość jej definicji oraz teoretycznego wyjaśnienia przez redundantną strukturę. Natorp odnosi jednak tę teoretyczną trudność do istnienia samoświadomości i z niej wyprowadza wniosek o jej niemożliwości<sup>43</sup>.

Krytyka Edmunda Husserla przeprowadzona w *Badaniach logicznych*<sup>44</sup> skłoniła Natorpa do przyznania, że w pewnym sensie można mówić o samoświadomości<sup>45</sup>. Z tego powodu uzupełnił swoją koncepcję świadomości o nową interpretację uprzedmiotowionego podmiotu: *Ja* (podmiot) po stronie przedmiotu jest — zdaniem Natorpa — tylko „lustrzanym odbiciem, jego refleksem, jego reprezentantem znajdującym się naprzeciwko, w treści lub w przedmiocie, czyli w czymś świadomo-

<sup>40</sup> Por. P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, s. 14–15.

<sup>41</sup> Por. K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, s. 209 nn.

<sup>42</sup> Por. *ibidem*, s. 211.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 212.

<sup>44</sup> Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2. *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania. Część I*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 452 nn.

<sup>45</sup> Por. K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, s. 212 nn.

mym”<sup>46</sup>. Przez przyjęcie takiej zmodyfikowanej koncepcji podmiotu Natorp próbuje z jednej strony dopuścić możliwość odnoszenia się podmiotu do siebie, z drugiej jednak — zachować swoje podstawowe twierdzenie o odnoszeniu się podmiotu do czegoś innego. W ten sposób podmiot czy uprzedmiotowione *Ja* jest rozumiane jako wytwór pochodny wobec pierwotnego *Ja*; wtórne *Ja* zastępuje *Ja* pierwotne. Gloy nazywa ten model reprezentacyjnym, ponieważ zachodzi tutaj stosunek przerwory do odbicia.

Analiza zaproponowanego przez Natorpa modelu ujawnia jednak ten sam problem, który wystąpił we właściwym odnoszeniu się do siebie: jak podmiot ma zidentyfikować różniący się od niego przedmiot? Skąd podmiot ma wiedzieć, że odzwierciedlony w przedmiocie podmiot jest właśnie tym podmiotem? Po czym można poznać, że drugi argument relacji jest reprezentantem pierwszego? Gloy twierdzi, że Natorp wpada tutaj ponownie w błędne koło oraz *regressus ad infinitum*, ponieważ wyjaśnia przynależność przedmiotu i podmiotu przez stosunek reprezentacji, którego funkcjonowanie zakłada znajomość istniejącej przynależności<sup>47</sup>. Nieskończony regres polega na tym, że jeżeli posiadliśmy wiedzę o przynależności uprzedmiotowionego podmiotu do podmiotu jako podmiotu, to możemy uznać naszą wiedzę na temat podmiotu za „reprezentatywną”, to znaczy uprzedmiotowiony podmiot jest reprezentantem reprezentowanego podmiotu. Jednak nasza reprezentatywna wiedza o reprezentowanym podmiocie polega na reprezentowaniu reprezentowania kolejnego reprezentowania jeszcze innego reprezentowania i tak dalej w nieskończoność. Okazuje się, że również model reprezentacyjny Natorpa ulega tym samym epistemologicznym i metafizycznym aporiom, których miał uniknąć.

Karen Gloy formułuje pod adresem koncepcji Natorpa więcej zarzutów. Niezależnie od trudności, jakie sprawia problem samoświadomości, można pewnego rodzaju krytyce poddać też podstawowe twierdzenie teorii Natorpa o tym, że świadomość stanowi relację<sup>48</sup>. Jeżeli świadomość jest rozumiana przez Natorpa jako czysty stosunek podmiotu do przedmiotu, to ta koncepcja nie wyjaśnia, czym różni się taki stosunek od innych stosunków, które też są pewnym rodzajem relacji. Gloy uważa, że podstawowa trudność wynika ze sposobu ujęcia świadomości jako relacji. Albowiem, według założeń Natorpa, sama świadomość nie może pojawić się w świadomości, tak jak oko — w znanym przykładzie Ludwiga Wittgensteina — nie może bezpośrednio zobaczyć samo siebie. Relacja świadomości nie może zostać bezpośrednio uświadomiona, ponieważ sama wyznacza ów stosunek, natomiast podmiot nie może zostać uświadomiony, dlatego że stanowi on stały korelat i argument relacji. Ponadto — zdaniem Gloy — niezrozumiałe jest, w jaki sposób podmiot na podstawie czystego stosunku może dojść do treści świadomości, która wraz ze stosunkiem pozostaje poza nim. Byłoby to możliwe jedynie wtedy, gdyby

<sup>46</sup> „Wir fordern also (von uns selbst und von Andern) nicht, daß man diese Objektivierung des Ich sich durchaus verbiete; nur muß man wissen: es ist dann nicht mehr ganz es selbst, was man vor Augen hat, sondern gleichsam sein Spiegelbild, sein Reflex, sein Repräsentant in seinem Gegenüber, dem Inhalt oder Objekt d. h. dem bewußten Etwas”. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, s. 30.

<sup>47</sup> Por. K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, s. 214.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 216.

podmiot dokonywał czynności świadomych, takich jak spostrzeganie, przedstawianie, myślenie, chcenie i tak dalej. Ponadto, Gloy zarzuca Natorpowi, że jego koncepcja nie wyjaśnia nie tylko tego, jak podmiot dochodzi do świadomości, lecz też tego, jak są możliwe różnorodne stany świadomości.

Niektóre zastrzeżenia wyrażane przez Gloy wynikają z oczekiwań, których koncepcja Natorpa nie mogła spełnić ze względu na swoje założenia filozoficzne. O ile pytanie dotyczące specyfiki relacji świadomości na tle innych rodzajów relacji wydaje się trafne, o tyle pytania o sposób, w jaki podmiot dochodzi do świadomości, oraz o stany świadomości wykraczają poza założenia psychologii transcendentalnej. Albowiem Natorp ujmuje świadomość z perspektywy „świadomości w ogóle” (podmiotu transcendentalnego), czyli zajmuje się najogólniejszym pojęciem świadomości, a nie świadomością indywidualną i jednostkową, która polega na określonych czynnościach oraz doznaje różnych stanów. W konsekwencji neokantowska koncepcja świadomości Natorpa nie może wyjaśnić sposobu funkcjonowania świadomości, ponieważ zajmuje się tylko jej formalnym uzasadnieniem. Natomiast pozostałe wątpliwości rzeczywiście wymagają znalezienia właściwej odpowiedzi.

### Consciousness as a Relationship

#### Summary

In the article I analyze the theory of consciousness understood as a asymmetric binary relation. This concept was formulated by Paul Natorp in *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* and by Heinrich Rickert in *Der Gegenstand der in Erkenntnis*. According to this theory, consciousness is neither the act nor the action or the condition, but a clear relationship of subject to the object. Consciousness in this perspective is the relation of asymmetric and differential. This means that the subject cannot be recognized as an object and vice versa. Only the object can be conscious by the subject.