



Adam Matysiak
Uniwersytet Warszawski
ORCID: 0009-0008-7803-9331
e-mail: a.matysiak18@student.uw.edu.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2024.030>

Wpływ teorii wiedzy Johanna Gottlieba Fichtego na strukturę psychologii Johanna Friedricha Herbarta

Jednak Fichte dlatego nie chciał, by uznano jego teorię wiedzy za psychologię, że nie wychodziła ona od faktów świadomości, a raczej od na wskroś wolnego produktu spekulacji, której to swobodną refleksją usiłował on ponadto nawet wznieść się nad świadomość.

F. A. Carus, *Geschichte der Psychologie* (1808)¹

Fichte określił program wszystkich następców, nie wyłączając Herbarta, a jego język oddziałuje wszędzie.

H. Cohen, *Kantowska teoria doświadczenia* (1918)²

Wprowadzenie

Związek pomiędzy koncepcjami filozoficznymi Johanna Gottlieba Fichtego oraz Johanna Friedricha Herbarta jest co prawda jasny, lecz niewyraźny. Jest on jasny, ponieważ w drugiej połowie lat 90. XVIII wieku

¹ Friedrich Albert Carus, *Nachgelassene Werke*, t. 3: *Geschichte der Psychologie* (Leipzig, 1808), 735.

² Hermann Cohen, *Kantowska teoria doświadczenia*, przeł. Andrzej J. Noras (Kęty: Antyk, 2012), 534.

Herbart należy do kręgu najbliższych uczniów Fichtego: uczestniczył w jego jenajskich wykładach oraz spotkaniach założonego przez twórcę teorii wiedzy *Gesellschaft der freien Männer*, komentuje również literaturę filozoficzną powstającą w tym środowisku³. Kontekst biograficzny uniemożliwia pominięcie obecności Fichtego w intelektualnym rozwoju Herberta. Niemniej gdyby zbieżność pomiędzy tymi dwoma myślicielami miała przede wszystkim biograficzny charakter, ich związek byłby filozoficznie mało interesujący. Historyka filozofii interesuje raczej pewna strukturalna zależność pomiędzy tym, jak stawiają oni określone problemy filozoficzne. To właśnie w tym aspekcie związek koncepcji Fichtego i Herberta pozostaje niewyraźny. Dotąd wskazywano go najczęściej jedynie na poziomie ogólności, na którym nie sposób wyciągnąć z tego zestawienia interesujących wniosków, bądź też ograniczano wpływ myśli Fichtego przede wszystkim do wczesnej twórczości Herberta, której współczesny walor jest przede wszystkim doksograficzny⁴.

³ Zob. Frederick C. Beiser, *Johann Friedrich Herbart. Grandfather of Analytic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2022), 27–38; Manfred Frank, »Unendliche Annäherung«. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997), 896–897.

⁴ Zob. Andrzej Murzyn, *Johann Friedrich Herbart i jego miejsce w kontekście pokantowskiej myśli idealistycznej* (Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2004), 31–36. Przywołany rozdział z książki Andrzeja Murzyna jest symptomatyczny dla recepcji myśli Herberta w Polsce. Była ona dotychczas ograniczona wyłącznie do pism pedagogicznych niemieckiego filozofa – te zajmują co prawda istotne miejsce w całościach jego filozoficznego dorobku, jednak dalece go nie wyczerpują. Konsekwencją jest to, że współczesna literatura dotycząca Herberta cytowana w książce Murzyna skupia się na problemach z zakresu teorii pedagogiki, natomiast w pozostałych aspektach twórczości niemieckiego filozofa opiera się na opracowaniach dziewiętnastowiecznych bądź na dwudziestowiecznych syntezach historii filozofii, nie wskazując przy tym na potrzebę krytycznego odniesienia się do źródeł tego rodzaju; co więcej, Murzyn sam często nie odnosi się do nich w sposób krytyczny. Ponadto duża część przywoływanej przez Murzyna współczesnej literatury przedmiotu jest napisana w języku czeskim – co dziwi w przypadku polskiej książki na temat niemieckiego i niemieckojęzycznego filozofa, którego związku z Czechami mogły mieć charakter jedynie pośredni – co uniemożliwia nieczeskojęzycznemu czytelnikowi sprawdzenie licznych stwierdzeń autora, często merytorycznie kluczowych. Przy wszystkich tych wadach opracowanie Murzyna stanowi jedyną dokładniejszą analizę poglądów Herberta w języku polskim, a tym samym główny punkt odniesienia dla przedstawień jego myśli w polskiej literaturze filozoficznej, zob. np. Andrzej J. Noras, *Historia neokantyzmu* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012), 59–64. Spośród współczesnych badaczy neokantyzmu w Polsce poglądy Herberta najlepiej przedstawia Wojciech Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcenden-*

Tak zakreślone spojrzenie na związek myśli Fichtego i Herbarta wynika w znacznej mierze ze szczególnej roli, jaką drugi z nich odegrał w kształtowaniu się dziewiętnastowiecznej filozofii. Choć Herbart wywodzi się z tego samego pokolenia co Schelling, Hegel czy niemieccy romantycy, jego badania były uznawane za odrębne względem głównego nurtu rozwoju filozofii niemieckiej w pierwszym trzydziestolecu XIX wieku. Już za życia empirystyczni czy pozytywistyczni psychologowie uznawali go za swojego prekursora – choć ich entuzjazm pod tym względem bywał przesadny, jak w wypadku Friedricha Eduarda Benekego⁵. Wychodząc z tego punktu, w stanowisku Herbarta wyróżnia się przede wszystkim te cechy, które odróżniają je od pozostałych stanowisk filozofii pokantowskiej zebranych w określeniu „idealizm niemiecki”, natomiast pozwalają umiejscowić go wobec zwrotu ku realizmowi – w szczególności ku metafizyce Leibniza – dokonującego się w połowie wieku⁶. Współcześnie Frederick C. Beiser zwrócił również uwagę na znaczenie poglądów Herbarta dla wykształcenia się neokantyzmu⁷. W tej perspektywie także hasło „powrotu do Kanta”, powrotu

talnej (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2013), zwił. 63–67, 105–116. Jego rekonstrukcja jest jednak z oczywistych względów ograniczona do wątków myśli Herbarta rozwijanych lub krytykowanych przez Hermanna Cohena.

⁵ „Although Beneke was completely opposed to the intrusion of metaphysics into psychology, he happened to be a great admirer of Herbart, whom he regarded as nothing less than »the most acute and deepest German philosopher since Jacobi's death«. [...] Beneke hatched the idea of collaborating with Herbart. Together, he believed, they could take psychology forward and they would form a phalanx against the new »forces of darkness«, i.e. the metaphysics of Fichte, Schelling, and Hegel. Hence, first in March 1823 in a public essay, and then in May 1824 in a private letter, Beneke proposed to Herbart that they join forces. He had the *chutzpah* to suggest that, before they collaborate, Herbart drop his rationalism and metaphysics. The proposal came to nothing”, Beiser, *Johann Friedrich Herbart*, 225–226.

⁶ Zob. tamże, 99–100. „Of all the great thinkers of the past, Herbart's greatest debt was to Leibniz, whose monadology was the inspiration for his own thinking. If we permit an oxymoron, Herbart was the greatest post-Kantian Leibnizian. As much as he wanted to push metaphysics forward and beyond Kant, he also hoped to push it backwards and into the past in Leibniz”, tamże, 243.

⁷ Frederick C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism 1796–1880* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 89nn. Warto zwrócić przy tym uwagę na stwierdzenie Beisera z początku podrozdziału o Herbarcie, że jest on wymieniany w historiach neokantyzmu rzadziej niż chociażby przywoływany wyżej Beneke, a przez wielu badaczy nie był w ogóle uważany za kantystę, tamże, 89; por. Noras, *Historia neokantyzmu*, 65–69.

ponad głowami pokolenia Herbarta, można widzieć jako jedną z przyczyn zatarcia złożonych relacji, jakie wiążą go z filozofią pokantowską.

W tym kontekście interesujące okazuje się to, że wzajemne zbliżenie poglądów Fichtego i Herbarta dokonuje się w drugiej połowie XX wieku, wraz z przełomem w badaniach nad filozofią pierwszego z nich. Dieter Henrich w artykule *Fichtes ursprüngliche Einsicht* nie tylko wskazuje Herbarta jako jednego z „najważniejszych następców Fichtego”, ale także określa ramy tego następstwa: „Herbart miał zamiar zweryfikowania rzeczowych wglądów Fichtego za pomocą metody bardziej rzeczowej niż ta teorii wiedzy. Jednak pomimo wszystkich pouczeń, jakie mu zawdzięczamy, nie był on nigdy w stanie ukazać jednolitego fenomenu »samoświadomości«”⁸. W tym artykule podążam za argumentem Henricha, poszukując powiązań dojrzałej filozofii Herbarta z koncepcjami Fichtego nie tyle w ogólnej teoretycznej konstrukcji, ile w sposobie uchwytowania poszczególnych zagadnień. Skoro Herbart odróżnia „rzeczowe” (*sachlich*) twierdzenia Fichtego od nierzeczowych, a nadto poszukuje metody badania pierwszych unikającej popadania w drugie, to zadaniem niniejszego wywodu jest wskazanie pewnego szczególnego zagadnienia (a raczej grupy zagadnień), w którym można odnaleźć kontynuację układu twierdzeń wysuniętego przez autora teorii wiedzy. Gwoli zwięzłości ograniczam się do jednego zagadnienia, które z Herbartowskiej perspektywy wydaje się szczególnie „rzeczowe” już w sposobie, w jaki sformułował je Fichte – mianowicie zagadnienia struktury psychologii jako nauki.

Właściwe pytanie, na jakie postaram się odpowiedzieć w poniższym wywodzie, brzmi następująco: w jakim stopniu dążenie Herbarta do ujednoczenia przedmiotu psychologii (zarzucenia teorii władz umysłowych) oparte jest bądź na rozwinięciu pewnych intuicji Fichtego, bądź też na przyjęciu za nim pewnych przesłanek o charakterze metodycznym? W pierwszym przypadku postaram się wykazać, że ujednoczenie przedmiotu psychologii – choć w postaci bliskiej poglądom Herbarta pojawia się już u Kanta – jest dla Herbarta jednym z podstawowych rzeczowych wglądów Fichtego. W drugim przypadku będę argumentował, że dla realizacji owego dążenia istotne jest znaczenie Fichteańskich dedukcji przedstawienia i oglądu.

Cel zestawienia poglądów Fichtego i Herbarta na strukturę psychologii jest przede wszystkim historyczny. Chciałbym pokazać przemiany

⁸ Dieter Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht”, w: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, red. Dieter Henrich, Hans Wagner (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1966), 231.

pojęć takich jak „dusza” czy „ja” w okresie wyodrębniania się psychologii. Ponadto chciałbym zwrócić uwagę na znaczenie Herbartowskiej „metody relacji” dla przemian metodologicznych leżących u podstaw wykształcenia się niemieckiej nauki drugiej połowy XIX wieku, wraz z trapiącymi ją problemami. W szerszej perspektywie rozważania zawarte w niniejszej pracy mogą być potraktowane jako przyczynek do analizy źródeł niemieckiego pozytywizmu, który pod względem teoretycznych przesłanek wydaje się słabiej zbadany niż pozytywizm francuski – szczególnie w Polsce, wobec przenikliwych opracowań, jakie temu ostatniemu poświęciła Barbara Skarga⁹. Historyczny charakter tej pracy oznacza jednak, że nie podejmuję się w niej stwierdzenia, na ile postawione przez Herbarta pytania oraz odpowiedzi, jakich udziela, odnoszą się do współczesnej filozofii umysłu.

Psychologia Herbarta wobec poglądów Kanta i Fichtego

Interesujące mnie w niniejszej pracy aspekty Herbartowskiej psychologii pojawiają się przede wszystkim w dwóch dziełach. Pierwszym z nich jest *Lehrbuch zur Psychologie (Podręcznik psychologii)*¹⁰. Już spis treści książki umożliwia zauważenie jego polemicznego charakteru wobec teorii władz umysłowych. W pierwszym wydaniu *Podręcznika* z 1816 roku Herbart odróżnia oraz przeciwstawia sobie dwie możliwe podstawy psychologii – hipotezę władz umysłowych (*Geistes-Vermögen*)¹¹ oraz hipotezę przedstawień jako sił (SW 4, 299). W drugim wydaniu z 1834 roku – zatem pochodzącym z okresu, gdy Herbart opracował już swoje podstawowe dzieło filozoficzne: *Allgemeine Metaphysik* (SW 7/8)¹² – roz-

⁹ Zob. Barbara Skarga, *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2016); Barbara Skarga, *Comte, Renan, Claude Bernard* (Warszawa: Stentor, 2014); Barbara Skarga, „Estetyka i historiozofia”; „Claude’a Bernarda »Rozprawa o metodzie«”, w: Barbara Skarga, *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015).

¹⁰ *Joh. Fr. Herbart's Sämtliche Werke: in chronologischer Reihenfolge*, red. K. Kehrbach, t. 4 (Langensalza: Verlag H. Beyer & Söhne, 1887–1912), 295–436. *Sämtliche Werke* cytuję dalej w tekście jako SW z podaniem numeru tomu i strony.

¹¹ Tłumaczenie terminu *Geist* jako „umysł” w kontekście psychologii Herbarta wydaje się uzasadnione przy podawanym przez niego rozumieniu tego terminu, zob. SW 4, 301nn. Warto również zwrócić uwagę na to, że w *Podręczniku* terminy *Geistesvermögen* oraz *Seelenvermögen* są stosowane zamiennie, zob. SW 4, 306–307.

¹² Zob. Beiser, *Johann Friedrich Herbart*, 215.

dział *O przedstawieniach jako siłach* staje się wprowadzeniem do *Podręcznika*, natomiast psychologie oparte na wspomnianych hipotezach zostają nazwane odpowiednio psychologią empiryczną oraz psychologią racjonalną (SW 4, 300). Należy zwrócić przy tym uwagę na to, że o ile hipoteza władz umysłowych ma służyć **porządkowaniu** zjawisk psychologicznych, o tyle hipoteza przedstawień jako sił ma na celu **wyjaśnienie** zjawisk psychologicznych; ponadto w drugim przypadku Herbart pisze o „wyprowadzeniu” (*Ableitung*) tego wyjaśnienia z samej hipotezy.

Drugim dziełem Herbart, które interesuje mnie w związku ze stawianym w tej pracy pytaniem, jest *Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik* (*Psychologia jako nauka ugruntowana na nowo na doświadczeniu, metafizyce oraz matematyce*) (SW 5, 177–402; SW 6, 1–338). Opublikowana w latach 1824–1825 praca jest podstawowym tekstem Herbartowskiej psychologii¹³. W *Psychologii jako nauce* Herbart nie tylko przedstawia systematyczną postać swojej psychologii, lecz także zajmuje się pojęciami Ja oraz samoświadomości, w szczególności w pierwszym rozdziale części pierwszej, *Badanie dotyczące Ja w jego najbliższych odniesieniach* (SW 5, 237–280), w którym zawarta jest również krytyka stanowiska, jakie wobec wskazanych pojęć zajmował autor teorii wiedzy.

Powyższy wybór pomija prace autora *Allgemeine Metaphysik*, które w przypadku zestawienia Fichtego i Herbart narzucałyby się jako pierwsze – mianowicie wczesne prace powstające z bezpośredniej inspiracji teorią wiedzy (SW 1, 1–39). Wydaje się jednak, że nadmierne skupienie się na tych pracach oraz ich treści przysłania – najistotniejszą w niniejszym tekście – formalną strukturę analizowanych koncepcji. Względem całokształtu filozoficznego projektu Herbart prawdziwe wydaje się stwierdzenie Ernsta Cassirera: „Ciągłość spekulatywnego myślenia, tak jak jest ona niewątpliwa – przy wszystkich przeciwieństwach pojedynczych rezultatów – pomiędzy Fichtem, Schellingiem i Heglem, ulega tu bezpośredniemu zerwaniu. Nie tylko rozwiązania filozofii, ale raczej jej problem i pojęcie stały się czymś na wskroś odmiennym”¹⁴. Wypowiedzi potwierdzające słuszność tego stanowiska

¹³ Tamże.

¹⁴ Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band: Die nachkantischen Systeme* [*Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 4] (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000), 364. Należy zwrócić przy tym uwagę na to, że w dalszym wywodzie Cassirer wskazuje na niepełny charakter zerwania ciągłości spekulatywnego myślenia i porównuje szczegółowe poglądy Herbart m.in. z Heglowskimi (zob. tamże, 365–366), choć nie zestawia poglądów autora *Psychologii jako nauki* z poglądami Fichtego.

można co prawda znaleźć w pracach Herbarta z analizowanego tu okresu¹⁵, zazwyczaj jednak poprzedzone są one stwierdzeniami, że zasługą Fichtego są nie tyle odkrycia przedmiotowe (zwłaszcza w dziedzinie psychologii), ile odkrycia dotyczące postawy badawczej oraz pola badań (zob. SW 5, 107–108, 144–145). Stąd Henrich, który zwrócił uwagę na centralną rolę starań o wypracowanie w kolejnych wersjach teorii wiedzy nowego stanowiska filozoficznego wobec samoświadomości¹⁶, był w stanie wskazać na wzajemny stosunek poglądów Fichtego i Herbarta.

Szczególnie wymowne wśród wypowiedzi Herbarta na temat Fichtego jest stwierdzenie padające na początku *Psychologii jako nauki*:

Władze umysłowe były surogatem, którym posługiwała się nie tylko empiryczna psychologia, ale czynił to również Kant w swoim krytycznym przedsięwzięciu. Fichte okazał się w tej kwestii bardziej wolny od przesądów; chciał on znaleźć akty wytwórcze odpowiadające wytworom ludzkiego ducha. Czemu zaniedbano tego koniecznego badania? Niewątpliwie z dwóch powodów. Po pierwsze, ze względu na to, że Fichte rzeczywiście jedynie chciał, ale niczego nie dokonał, a przy swoim postępowaniu niczego nie mógł też dokonać; nic dziwnego, że kontynuacja nie doszła do skutku, skoro nie był dany żaden początek. Po drugie, ponieważ pozwolono sobie zaślepić się kierunkiem Fichteńskiego przedsięwzięcia, mianowicie gigantycznym projektem wydedukowania świata z Ja (SW 5, 179–180).

Dla Herbarta najważniejszym osiągnięciem Fichtego w zakresie psychologii jest to, że w miejsce prób wywiedzenia „wytworów ludzkiego ducha” z jakościowo wyodrębnionych władz umysłowych wywodzi on te wytwory z **różnych aktów jednego Ja**. Co jednak sprawia, że nie można przekształcić tego osiągnięcia w nowego rodzaju psychologię? To, że w ramach filozofii Fichtego nie dotyczą one tego zakresu, w którym umieszcza je Herbart. Innymi słowy, Fichte nie był w stanie upra-

¹⁵ „[...] hiemit lag es am Tage, dass Fichte's Meinungen das vollkommenste Widerspiel der Wahrheit sind; ein lehrreicher Warnungsspiegel für die, welche ihn zu benutzen wissen [tym samym stało się jasne, że poglądy Fichtego są najzupełniejszym przeciwieństwem prawdy – pouczające lustro dla tych, którzy chcieliby się nim posłużyć]”, SW 5, 108.

¹⁶ Zob. Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht”, 189–190. Nie bez znaczenia jest przy tym fakt, że przedstawiona przez Henricha Fichteńska koncepcja samoświadomości również nie wpisuje się w „ciągłość spekulatywnego myślenia”, o której pisze Cassirer. Stąd też zakwestionowanie tej ostatniej otwiera historię recepcji tej pierwszej na formacje nie-spekulatywne, a przynajmniej znajdujące się poza schematem Fichte – Schelling – Hegel.

wiać lepszej psychologii od Kanta dlatego, że **nie zdawał sobie sprawy z tego, że uprawiał psychologię**¹⁷.

Warto zadać w tym miejscu pytanie: z jakiej perspektywy Herbart może dokonać takiej oceny psychologicznych poglądów Kanta i Fichtego? Umieszczenie wielości funkcji spełnianych przez władze umysłowe w obrębie jednego Ja jest jednak dla Herbartu kluczowe dlatego, że dąży on do wyjaśnienia zjawisk zachodzących w umyśle za pomocą **metody ilościowej, matematycznej** (SW 5, 180, 196–197). Autor *Allgemeine Metaphysik* jest w tym miejscu zgodny z Kantem o tyle, o ile uważa, że „w każdej szczególnej teorii przyrody znaleźć można tyle nauki, **we właściwym tego słowa znaczeniu**, ile jest w niej **matematyki**”¹⁸. Jest z nim jednak niezgodny w tym zakresie, że w krąg tak rozumianych nauk włącza on psychologię, którą Kant – jako „empiryczną naukę o duszy” – *explicite* z niego wyklucza¹⁹. Herbart w opublikowanym na dwa

¹⁷ Jest to ten sam wniosek, który wypowiedział Friedrich Albert Carus w zdaniu wybranym na motto tej pracy. Jest to o tyle istotne, że w swoim *Podręczniku* Herbart określa *Geschichte der Psychologie* Carusa mianem dzieła „wyczerpującego [ausführlich]” i tym samym zwalniającego autora z obowiązku przedstawienia zarysu historii dyscypliny (SW 4, 307). Podobne sformułowanie na temat dzieła Carusa można również znaleźć w *Psychologii jako nauce* (zob. SW 5, 212). Chociaż tego rodzaju argumentacja okazuje się mieć swoje historyczne źródła, może się wydawać dziwaczna. Niemniej sięga ona do podstaw Herbartowskiego stanowiska wobec filozofii Kanta, które (przy istotnych różnicach między ich stanowiskami) autor *Allgemeine Metaphysik* dzieli z Jakobem Friedlichem Friesem oraz wspomnianym już Eduardem Benekego (zob. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism*, 13). Nazwanie jej w tym miejscu „psychologizmem” (interpretacją filozofii Kanta w kategoriach psychologiczno-antropologicznych) jest o tyle niewystarczające, że zajmuje nas teraz właśnie próba określenia ram Herbartowskiej psychologii. Przy tym sam termin, począwszy od drugiej połowy XIX wieku aż po czasy współczesne, był definiowany nieprecyzyjnie i zazwyczaj w kontekście polemicznym, zob. Martin Kusch, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge* (London–New York: Routledge, 1995), 4–6, 93–119. Psychologizm, który określa wszystko, czym zajmuje się filozofia, psychologia, a zajmujących się tym filozofów – mniej lub bardziej świadomymi psychologiami, wyraża trafniej stanowisko Benekego, z niego również czyniąc tym karykaturę, zob. tamże, 98–99; Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism*, 142–177. Natomiast to, że Herbart przedstawia wykładnię filozofii Kanta w kategoriach psychologicznych, wynika z jego realistycznej metafizyki, co stanie się widoczne w dalszym wywodzie.

¹⁸ Immanuel Kant, „Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa”, przeł. Translatatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, w: Immanuel Kant, *Dzieła*, t. 3, red. Tomasz Kupś (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2012), 226.

¹⁹ Tamże, 226–227.

lata przed *Psychologią jako nauką*, a przy tym wymownie zatytułowanym eseju *Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit Mathematik auf Psychologie anzuwenden* (O możliwości i konieczności zastosowania matematyki do psychologii) (SW 5, 91–122) szczegółowo argumentuje za tym, że psychologia jest nauką w znaczeniu nadanym tej ostatniej przez Kanta²⁰. Aby mógł on tak twierdzić, musi **uzgodnić ilościowy charakter matematycznego badania z zakresem psychicznych zjawisk**, tzn. skwantyfikować te ostatnie jako pewne wzajemnie zależne wartości.

Właśnie tego uzgodnienia nie da się przeprowadzić, jeśli psychiczne zjawiska pozostaną względem siebie jakościowo zróżnicowane. Kant odmawia psychologii statusu nauki dlatego, że przyjęcie tego założenia uniemożliwia mu sformułowanie **ciągłego** modelu ludzkiej psychiki²¹. Waga tego ograniczenia staje się dla Herbarta coraz bardziej istotna. O ile w *Podręczniku* z 1816 roku pisze on, że „nie można się tu jeszcze całkowicie obyć bez dawnej hipotezy władz umysłowych”, o tyle w wydaniu z 1834 roku stwierdza już wyraźnie, że wynika to wyłącznie z popularnego charakteru dzieła, które nabiera roli propedeutycznej względem *Psychologii jako nauki* (SW 4, 306). Równolegle zmienia się waga tego, że Kant się ową hipotezą „posługuje [*bediente sich*]” (1834) – zamiast jedynie „dać się oszukać [*ließ sich täuschen*]” (1816) przez psychologię Wolffa – skoro jego *Krytyki* w ich istotnej dla Herbarta postaci prowadzą poza ramy zastoju w psychologii, jaki nastąpił po koncepcjach Locke’a i Leibniza (SW 4, 307–308).

W tym kontekście „neo-leibnizjanizm” Herbarta można rozumieć jako rezultat przekonania, że „twierdzenia mówiące, że dusza jest pierwotnie *tabula rasa* oraz że wytwarza przedstawienia sama z siebie, można i należy połączyć”, przy czym pierwsze z twierdzeń przypisane jest Locke’owi, drugie zaś – Leibnizowi (SW 5, 219)²². To, że koncepcja przedstawienia opiera się na tych dwóch twierdzeniach, prowadzi autora *Psychologii jako nauki* do jednego z podstawowych zarzutów, jakie formułuje on wobec Kanta. Mianowicie Herbart zarzuca autorowi *Krytyki czystego rozumu*, że formy zmysłowości oraz kategorie są same

²⁰ Zob. David E. Leary, „The Historical Foundation of Herbart’s Mathematization of Psychology”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 16 (1980): 150, 157.

²¹ Zob. tamże: 157–159.

²² Zob. Matthew Rampley, „Pomiędzy symbolem a alegorią. Teoria sztuki Aby’ego Warburga”, w: *Aby Warburg. Panorama recepcji*, red. Ryszard Kasperowicz (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2020), 251.

w sobie puste (SW 5, 432)²³. Wydaje się, że ta krytyka wynika właśnie z jednostronności Kantowskiej teorii przedstawienia, to znaczy skupienia się przede wszystkim na problematyce podejmowanej przez Locke'a oraz jego krytyków w osobach Berkeley'a i Hume'a²⁴. Herbart dostrzega w tym zapoznanie problemów, które wobec tej samej sfery postawił Leibniz, czyli pytań o to, jak dusza wytwarza przedstawienia w poznaniu zamiast tylko abstrahować je ze zmysłowego doświadczenia. Uwzględnienie tego aspektu poznania prowadzi Herberta do koncepcji, by poznanie przedstawić jako **proces** (SW 5, 427)²⁵, czyli jako **ciągłe i samoistne wytwarzanie przedstawień**.

Teoria świadomości Herberta a teoria wiedzy Fichtego

Jaka jest w tym wszystkim rola teorii wiedzy Fichtego? Czy nie jest tak, że wraz z Fichtem psychologia dopiero wraca do punktu, po osiągnięciu którego jej rozwój był jeszcze na tyle ograniczony, że nie można było uczynić z niej nauki? Jeżeli jednak psychologia się rozwinęła, powrót do tego punktu jest niemożliwy bez utraty rezultatów tego rozwoju. Herbart jest przekonany co do tego, że filozofia krytyczna Kanta przekształciła metafizyczne podstawy psychologii, umożliwiając w ogóle zaistnienie tej ostatniej jako nauki (zob. SW 5, 222–223).

W tym, że Herbartowska psychologia nie daje się sprowadzić do układu pojęć, którymi dysponowała już filozofia przedkantowska, leży zasadność określenia Beisera, który jej autora nazwał „**post-kantowskim leibnizjanistą**”²⁶. Wychodząc od potrzeby sformułowania ciągłego modelu ludzkiej psychiki, można pokazać, że samo pojęcie ciągłości nie umożliwia zastosowania go do zakresu psychicznych zjawisk.

David E. Leary wskazuje na to, że Herbart czerpie zasady intensywności, ciągłości, wariacji i kowariancji z filozofii Leibniza oraz filozofii i psychologii Christiana Wolffa²⁷. Należy jednak zwrócić uwagę, że te

²³ Zob. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena*, 108–111. Co ciekawe, w tym aspekcie Cohen – ze swojej perspektywy całkiem słusznie – przeciwstawia sobie stanowiska Herberta i Fichtego (zob. Cohen, *Kantowska teoria doświadczenia*, 163).

²⁴ Zob. Holger Jergius, *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik. Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehren* (Freiburg–München: Alber, 1975), 152–153, 166–169.

²⁵ Zob. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena*, 108.

²⁶ Beiser, *Johann Friedrich Herbart*, 243, podkreślenie moje.

²⁷ Leary, „The Historical Foundation”: 158.

zasady są dla Herbartowskiego projektu matematyzacji psychologii warunkiem koniecznym, lecz nie wystarczającym²⁸. Gwoli stworzenia modelu wystarczającego do matematycznego badania psychicznych zjawisk konieczna jest – obok wskazanych zasad – również **teoria świadomości** pozwalająca na ich spójną matematyzację²⁹. Teorie świadomości zarówno Wolffa, jak i Kanta są przedmiotem krytyki ze strony Herbarta właśnie dlatego, że nie spełniają wskazanego wymogu. Ma go natomiast spełnić teoria świadomości rozumianej jako „całokształt wszelkiego równoczesnego i rzeczywistego przedstawiania” (SW 4, 372)³⁰.

²⁸ Autor zaznacza zresztą, że podaje jedynie kontekst, w którym autor *Psychologii jako nauki* wypracowuje ten projekt, zob. tamże: 159. Ponadto propozycja „psychometrii” przedstawiona przez Wolffa w § 522 *Psychologia empirica* poświadcza, że choć w XVIII wieku próbowano sformułować koncepcję matematycznej nauki o umyśle ludzkim, aż do czasów Herbarta pozostała ona postulatem, zob. Konstantin Ramul, „The Problem of Measurement in the Psychology of the Eighteenth Century”, *American Psychologist* 15 (1960): 256–265.

²⁹ Przy czym nie ma racji Wojciech Hanuszkiewicz, który twierdzi, że Herbart tym różni się od swoich poprzedników, iż obiektem swoich badań czyni strukturę nie świadomości, a doświadczenia, Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena*, 144. Przy zastrzeżeniu, że Herbartowska psychologia domaga się metafizycznej podstawy, można ją wyczerpująco przedstawić właśnie jako teorię struktury świadomości. Co więcej, teoria ta ma charakter transcendenttalnej metateorii (por. tamże, 142), niemniej ograniczonej do jednego tylko typu zjawisk, które można nazwać umysłowymi. Rekonstrukcja Hanuszkiewicza jest przy tym słuszna o tyle, że odtwarza analogiczny kierunek rozważań Hermanna Cohena. Wydaje się, że krytyka autora *Kantowskiej teorii doświadczenia* ma swoje źródło w przekonaniu, że właściwym przedmiotem *Psychologii jako nauki* jest teoria poznania – czyli właśnie opis struktury doświadczenia rozgrywającej się we wzajemnym odniesieniu podmiotu i przedmiotu – a nie transcendenttalna metateoria samej świadomości (można ją porównać z tym, co współcześnie określa się mianem filozofii umysłu, choć uprawianej przy bardzo specyficznych założeniach). Tymczasem przywołana wyżej Herbartowska krytyka Fichtego skierowana jest właśnie przeciwko przenoszeniu zagadnień z zakresu metateorii świadomości w zakres teorii poznania, uprawiania filozofii umysłu jako epistemologii. Natomiast Cohen – a za nim cały neokantyzm marburski – uprawia epistemologię jako filozofię umysłu, przez co zarówno krytyka Fichtego, jak i wyrosła na niej specyfika *Psychologii jako nauki* jest dla niego niezrozumiała, a raczej zrozumiała dopiero jako teoria doświadczenia.

³⁰ „Man bedarf in der Psychologie durchaus eines Worts, das **die Gesamtheit alles gleichzeitigen wirklichen Vorstellens** bezeichne. Dafür findet sich kein anderes, als das Wort **Bewußtseyn**”.

Krytyka koncepcji popędu przedstawiania

To właśnie pojęcie **przedstawiania jako siły**, mające stanowić podstawę naukowej psychologii³¹, pozwala Herbartowi zająć postawę krytyczną wobec dotychczasowych projektów psychologii. Zarazem to właśnie w tym pojęciu analogia psychologii Herberta do teorii wiedzy jest najbliższa³². W *Podstawach całkowitej teorii wiedzy* Fichte stara się wykazać, że „system naszych przedstawień [...] zależy od naszego popędu i naszej woli”, a system, który wychodzi od tego twierdzenia, „przywraca **jedność i spójność** całego człowieka, której brak w innych systemach”³³. Fichte ujmuje wskazaną zależność w pojęciu **popędu przedstawiania** (*Vorstellungstrieb*) (*Podstawy*, 325). Jest on przekonany, że można opisać doświadczenia świadomości bez uciekania się do podziałów cechujących koncepcje Kanta czy Wolffa, a jedynie dzięki wyczerpującemu wyjaśnieniu treści wspomnianego pojęcia.

Dla Fichtego „popęd ma sam określać **siłę tego, co dąży**”, będąc tym samym wzajemnym oddziaływaniem dążności i refleksji (*Podstawy*, 324). Oznacza to, że Ja pierwotnie rozpoznaje siebie w swojej własnej aktywności, której nie można przedstawić, jako że przestałaby ona być

³¹ Zob. Beiser, *Johann Friedrich Herbart*, 237–239; por. SW 4, 369nn.

³² Beiser próbuje wyjaśnić Herbartowskie pojęcie przedstawiania przez odniesienie do psychologii Wolffa, który definiował umysł jako *vis representativa*, zob. Beiser, *Johann Friedrich Herbart*, 240–241. Jest ono niewątpliwie słuszne o tyle, że Wolff w ogóle wskazał na centralne miejsce przedstawiania wśród sił umysłowych, Leary, „The Historical Foundation”: 158. Jednakże próba uszczegółowienia tego, jak pojęcie *vis representativa* przechodzi pomiędzy systemami psychologii Wolffa i Herberta, rodzi pytania, na które Beiser nie daje przekonującej odpowiedzi, zob. Beiser, *Johann Friedrich Herbart*, 241. Dlaczego Herbart, który buduje swoją psychologię na opozycji wobec teorii władz Wolffa, miałby przyjąć bezpośrednio za nim pojęcie przedstawiania? Nawet jeśli tego rodzaju zapożyczenie miałoby miejsce, musiałoby ono być koniecznie związane ze zmianą znaczenia wskazanego pojęcia. Czy Herbart przekształca znaczenie Wolffiańskiego terminu samodzielnie? Fakt, że pomiędzy Wolffem a Herbartem pojęciem tym posługiwał się Fichte, pozwala sprobować stosunek Herberta do Wolffa w sposób bardziej jednoznaczny, niż czyni to Beiser.

³³ „[...] tu bowiem wykazujemy, że system naszych przedstawień z kolei zależy od naszego popędu i naszej woli. I taki też jest jedyny sposób na gruntowne odparcie fatalizmu. – Mówiąc krótko, nasz system przywraca **jedność i spójność** całego człowieka, której brak w tak wielu innych systemach”, Johann Gottlieb Fichte, „Podstawy całkowitej teorii wiedzy”, przeł. Marek J. Siemek, w: Johann Gottlieb Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1 (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013), 326. „Podstawy całkowitej teorii wiedzy” cytuję dalej w tekście jako *Podstawy* z podaniem numeru strony.

aktywnością, a stałaby się przedmiotem świadomości (zob. *Podstawy*, 289). Samo przedstawienie jest więc dla twórcy teorii wiedzy zawsze pewnym wytworem, który swoją podstawę znajduje w wytwarzającej go sile. Podobny jest kierunek Herbarta krytyki Kantowskiej teorii przedstawienia z perspektywy pojęcia procesu. Puste kategorie *Krytyki czystego rozumu* byłyby uzasadnione i zarazem „wypełnione” przez pierwotną aktywność Ja (por. *Podstawy*, 93–95)³⁴. Pod tym względem Fichteński popęd przedstawiania wydaje się zbieżny ze wskazanymi powyżej założeniami i dążeniami psychologii Herbarta.

Jednakże autor *Psychologii jako nauki* wyraża swoją ostrą opozycję wobec użytego przez Fichtego pojęcia popędu w swoim opublikowanym w 1813 roku *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie [Podręcznik do wprowadzenia w filozofię]*. Wskazuje, że musi ono zniknąć z psychologii, zastąpione matematyczną statyką i mechaniką umysłu (zob. SW 4, 238). Opozycja ta wynika jednak z powodu, który wobec dotychczas zarysowanego obrazu teorii wiedzy wydaje się raczej wskazywać na niekonsekwencję argumentacji Fichtego:

Odpowiednio przedstawienia przekształcają się ze względu na swój przeciwstawny opór w dążności do przedstawienia [*ein Streben vorzustellen*]. Ta **dążność** jest tym, co pod nazwą **pożądania, życia, popędu, realnej aktywności** Fichte fałszywie ustanowił jako drugą, pierwotną jakość, jako własną władzę **obok** władzy przedstawiania. Tym samym rozdwojono duszę, przez to, że miała ona w sobie nieść dwie (jeśli nie więcej) pierwotne siły albo władze; obciążono się tym samym wyobrażonym [*eingebildeten*] absolutnym stawaniem się, przez to, że popęd miał nieustannie pędzić i albo domagać się czegoś, albo tworzyć z siebie coś nowego; przecież przy tym absolutnym stawaniu się zawikłano się jeszcze w dodatku w stosunek przyczynowy pomiędzy tymi dwoma podstawowymi władzami, przez to, że teraz już to z przedstawień miałyby wynikać prawo dla popędu, już to z popędu pobudka dla przedstawień (SW 4, 238).

Pojęcie popędu przedstawiania jest więc dla Herbarta chimera, której twórca teorii wiedzy chciał uniknąć – ustanowieniem na powrót nieciągłości psychicznej, a zatem również załamaniem „jedności i spójności całego człowieka”. Z drugiej strony, Fichte już we wczesniej rozprawie *O pojęciu teorii wiedzy* deklaruje, że zadaniem ustanawianej przez niego nowej nauki jest **wyjście** poza pojęcie przedstawiania³⁵. Różnica między

³⁴ Zob. Marcin Poręba, *Transcendentalna teoria świadomości. Próba rekonstrukcji semantycznej* (Warszawa: Aletheia, 1999), 147–148.

³⁵ Zob. Johann Gottlieb Fichte, „O pojęciu teorii wiedzy, czyli tak zwanej filozofii”, przeł. Marek J. Siemek, w: Fichte, *Teoria wiedzy*, 68–69.

nim a Herbartem leży w tym, jak każdy z nich interpretuje owo wyjście. Dla Herbarta oznacza ono wyjście poza zakres psychologii, opuszczenie dziedziny teorii świadomości. Innymi słowy: konieczność oparcia ich na metafizyce. Dla Fichtego jest to zmiana relacji, która dokonuje się w obrębie Ja³⁶ – twórca teorii wiedzy sproblematyzuje tę zmianę w pojęciu oglądu intelektualnego, odrzuconym już na pierwszych stronach *Psychologii jako nauki* (SW 5, 185)³⁷.

Jednakże, chociaż Herbart kwestionuje zasadność pojęcia Ja, jakim operuje Fichte (SW 5, 242–246), zarazem zgadza się ze wskazanymi przez swojego nauczyciela ograniczeniami dotychczasowej koncepcji przedstawienia³⁸. W tym względzie pozycje obu myślicieli są zbieżne, choć inne są przeprowadzone w ich ramach podziały. Inaczej mówiąc, transcendentalna metateoria, jaką w drugiej połowie XIX wieku próbują sformułować neokantyści, nie jest jeszcze możliwa do przeprowadzenia na podstawie rozstrzygnięć Kanta. Usiłowali ją sformułować już pierwsi kantyści, a pojęciem, z perspektywy którego chciano objąć dotychczasową problematykę filozoficzną, było właśnie pojęcie przedstawienia. Teoria wiedzy Fichtego wskazała natomiast na głęboko sięgające trudności takiego przedsięwzięcia. Pokazała ona, że podstawowe pojęcia Kantowskich *Krytyk* domagają się problematyzacji; spośród nich zaś pojęcie przedstawienia domaga się uzupełnienia przez pojęcie popędu, które nie wynika z niego samego, lecz z ogólnej konstrukcji teorii wiedzy. Samo pojęcie przedstawienia zachowuje swoją ważność również w psychologii Herbarta, różnica polega tu natomiast na zachowaniu jakościowej jednolitości i ciągłości w ramach teorii świadomości kosztem wprowadzenia podziału gdzie indziej. Autor *Allgemeine Metaphysik* rozdziela całokształt Fichteńskiej problematyki wiedzy pomiędzy realistyczną metafizykę oraz psychologię jako matematyczną teorię wytwarzania przedstawię³⁹.

³⁶ Zob. Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht”, 200–201.

³⁷ Zob. Beiser, *Johann Friedrich Herbart*, 224.

³⁸ Fichte zwraca się przede wszystkim przeciwko koncepcji Kanta oraz próbom jej kontynuacji, w szczególności u Karla Leonharda Reinholda, *Podstawy*, 95–96; zob. Poręba, *Transcendentalna teoria świadomości*, 143–147. Warto przy tym zwrócić uwagę na to, że krytykowane przez Herbarta przejście od władzy przedstawiania do władzy popędu pojawia się już w zakończeniu dzieła Reinholda *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* [*Próba nowej teorii ludzkiej władzy przedstawiania*] z 1789 roku, zob. Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge–London: Harvard University Press, 1987), 263–264.

³⁹ Widoczne jest tu istotne ograniczenie Siemkowskiej wykładni metateoretycznej refleksji wokół Kantowskiej filozofii transcendentalnej jako epistemologicznego poziomu teorii, zob. Marek J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego*

Z takiej perspektywy rozjaśnia się stosunek Herbarta do pojęcia popędu przedstawiania, a także do całokształtu tej pojęciowości, którą Marcin Poręba trafnie określa jako „psychologiczno-antropologiczną”: popędu, dążenia, czucia etc.⁴⁰ Mają być one **przedmiotem** naukowej psychologii, a nie jej podstawą; psychologia ma być wiedzą o nich, a nie one podstawą wiedzy. Z takiego punktu widzenia trudno się nie zgodzić z tym, że już samo sformułowanie „popęd przedstawiania” okazuje się błędem kategorialnym, a w konsekwencji to, co Fichte próbuje z niego wywieść – sprzeczne.

Krytyka Herbarta skierowana wobec Fichteńskiej koncepcji podporządkowania przedstawienia popędowi uderza przy tym raczej w **miejsce** w ramach teorii wiedzy, które twórca teorii wiedzy wyznacza pojęciu przedstawiania, niż w samo to pojęcie. Jeżeli za Holgerem Jergiussem można widzieć Kantowską teorię przedstawiania jako kontynuację Locke’owskiego sensualizmu, to odpowiadająca na nią teoria Fichtego ujawnia się jako **poszukiwanie formalno-logicznych zasad pobudzenia podmiotu**⁴¹. Przy tym Fichte stara się przedstawić te zasady jako rezultat interakcji wewnątrz Ja, a zatem w **ciągłym polu podmiotowej aktywności**. Staje się to widoczne zwłaszcza w przypadku dwóch Fichteńskich „dedukcji” – dedukcji przedstawiania (*Podstawy*, 245–268) oraz dedukcji oglądu, pochodzącej z rozprawy *Zarys swoistego stanowiska teorii wiedzy w odniesieniu do władzy teoretycznej*⁴².

i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2017), 60–66. Mianowicie przykład psychologii Herbarta pokazuje, że nie każda metateoria musi być teorią **wiedzy**. Refleksja „epistemologiczna” w obrębie określonej teorii szczegółowej (psychologii jako teorii świadomości) może iść w parze ze zgołą „epistemiczną” ramą teoretyczną (realistyczną metafizyką ogólną). Można w związku z tym podać w wątpliwość, czy stosowanie tych ostatecznie normatywnych kategorii jest odpowiednie dla badań nad myślą niemiecką w XIX wieku. Na podobny problem strukturalny natrafia zresztą koncepcja rewolucji naukowej jako zmiany paradygmatu Thomasa Kuhna, do której Siemek odnosi swoją wykładnię, tamże, 61–62. Alternatywą *avant la lettre*, która (przynajmniej częściowo) opowiada na wskazaną wątpliwość, byłaby „analiza spektralna” Gastona Bachelarda, zob. Barbara Skarga, „Historia nauki a formacje intelektualne”, w: Skarga, *Przeszłość i interpretacje*, 60–62.

⁴⁰ Poręba, *Transcendentalna teoria świadomości*, 196.

⁴¹ Jergius, *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik*, 170–175.

⁴² Johann Gottlieb Fichte, „Zarys swoistego stanowiska teorii wiedzy w odniesieniu do władzy teoretycznej”, przeł. Marek J. Siemek, w: Fichte, *Teoria wiedzy*, 377–439. „Zarys swoistego stanowiska” cytuję dalej w tekście jako *Zarys* z podaniem numeru strony.

Pojęcia przedstawienia i oglądu w teorii wiedzy Fichtego

Dedukcje Fichtego mają za cel wywiedzenie pojęć odpowiednio przedstawienia oraz oglądu, przez co pierwsza z nich wychodzi od pojęcia oglądania (*Podstawy*, 246–247), natomiast druga – od pojęcia doznawania (*Zarys*, 378). Oglądanie jest przy tym „taką aktywnością, która nie jest możliwa bez jakiegoś biernego ulegania, i takim biernym uleganiem, które nie jest możliwe bez jakiejś aktywności” (*Podstawy*, 246)⁴³. Z kolei doznawanie jest najbardziej podstawowym doświadczeniem przedmiotu (*Zarys*, 375–376), odróżniając się przez to od poznania dokonywanego za pomocą zmysłu wewnętrznego, które nie domaga się zewnętrznego przedmiotu. Stąd też podstawowe twierdzenie teoretycznej części teorii wiedzy: „Ja ustanawia siebie jako określane przez Nie-Ja” (*Podstawy*, 234) można w tym kontekście zrozumieć jako punkt wyjścia do **badania podmiotowych struktur relacji podmiotowo-przedmiotowych**⁴⁴. Takie rozumienie Fichteńskiego programu filozofii teoretycznej wynika przy tym wprost z krytyki Reinholdowskiej „zasady świadomości”: „W świadomości przedstawienie zostaje przez podmiot odróżnione od podmiotu i przedmiotu, a zarazem odniesione do obu”⁴⁵. Zdaniem Fichtego określenie przedstawienia jako pojęcia pierwotnego uniemożliwia wyjaśnienie tego, jak odnosi się ono do przedmiotu, a w konsekwencji również sformułowanie logiki odniesień przedmiotowych, które umożliwiałyby porównanie oraz systematyzację poszczególnych przedstawień⁴⁶.

Ze względu na podstawowy punkt negatywnego programu teorii wiedzy – uniknięcie uprzedmiotowienia podmiotu⁴⁷ – Fichte nie chce sprowadzać relacji podmiotowo-przedmiotowych do stałych podmiotowych dyspozycji (byłyby one jedynie abstrakcyjnym ujęciem doznawania przedmiotów). Zamiast tego dąży on do wykazania, że podstawowe struktury wspomnianych relacji są raczej pewnymi **aktywnościami** podmiotu. Przy tym, co okaże się istotne zarówno dla Fichtego, jak i dla

⁴³ Warto przy tym zaznaczyć, że „bierne uleganie” (*Leiden*) nie jest tym samym, co „doznawanie” (*Empfinden*), nie tylko na poziomie leksykalnym, ale również jeśli chodzi o rolę, jaką odgrywa w teorii wiedzy. O ile doznawanie jest pewną strukturą, analogicznie do przedstawienia, i w związku z tym oznacza pewien rodzaj całościowej aktywności podmiotu, o tyle bierne uleganie jest jednym z członów relacji struktury oglądu.

⁴⁴ Zob. Peter Baumanns, *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel* (Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972), 119nn.

⁴⁵ Cyt. za: Poręba, *Transcendentalna teoria świadomości*, 146.

⁴⁶ Zob. tamże, 147nn.

⁴⁷ Zob. Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht”, 193–196.

Herbarta, aktywności te pozostają nieświadome pomimo tego, że umożliwiają one świadomą refleksję (*Podstawy*, 248; *Zarys*, 431–433). Przejście w filozoficznym badaniu od świadomości doznawania przedmiotu, bycia przezeń określanym, do ciągłej aktywności, która leży u źródeł tego doznawania, daje podstawę konstatacji Fichtego, że twierdzenie „Ja ustanawia siebie jako określone przez Nie-Ja” jest „**jakimś pierwotnie w naszym umyśle występującym faktem**” (*Podstawy*, 236). Pierwotnym faktem nie jest żadnego rodzaju trwała dyspozycja, ale układ wzajemnie do siebie odniesionych aktywności. Pojęcie przedstawienia jest dla Fichtego tożsame z tym właśnie układem, uogólnionym do postaci **reguł**, wedle których Ja określa siebie samo i wedle których może się ono wewnątrznie różnicować.

Fichte dąży zatem do uniknięcia takiej teorii przedstawienia, w której zróżnicowanie doznawania przedmiotu przez podmiot wyjaśnia się jako **wypadkową** stosunków między dyskretnymi jednostkami, tzn. pierwotnymi przedstawieniami cząstkowymi. Zamiast tego wyjaśnia on przedstawienie jako relację wzajemnego oddziaływania pomiędzy Ja i Nie-Ja (zob. *Podstawy*, 267). Gdy podstawą przedstawienia okazuje się odniesienie aktywnego Ja do czegoś, co nim nie jest, okazuje się, że dopiero samoograniczenie się tej aktywności umożliwia przedstawienie przedmiotowe. Z kolei na refleksję nad tym, czym jest samo Ja w przedstawieniu, pozwala dopiero następująca po samoograniczeniu aktywność abstrakcji. W ten sposób różnica pomiędzy świadomością przedmiotową a samoświadomością okazuje się wypadkową ciągłego procesu, w którym Ja oddziałuje na samo siebie. Fichteańska dedukcja przedstawienia jest więc skuteczna w ujednoczeniu zakresu teorii świadomości: przedstawia ten zakres jako dającą się systematycznie opisać wypadkową sił, które wychodzą od aktywności jednolitego Ja i dlatego z konieczności przedstawiają przedmiot jako ujednoczoną całość. Zarazem poszczególne własności przedmiotu są rezultatem samoograniczenia Ja i dają się scharakteryzować jako przedstawienia. Z tego względu są one **ilościowo podzielne**, tzn. **kwantyfikowalne** (zob. *Podstawy*, 107–109). Dlatego też Fichte może powiedzieć jednocześnie to, że przedmiotowi refleksji „musi przysługiwać ta cecha każdego wytworu wolnej czynności Ja, jaką jest **przypadkowość**” (*Zarys*, 430–431), oraz to, że w ramach Ja jako rezultatu refleksji możliwe jest określenie przedstawienia w kategoriach ilościowych⁴⁸. Samoograniczenie jest czynnością

⁴⁸ Możliwość przekładu przypadkowych jakości przedmiotów zewnętrznych na określone ilościowe relacje w obrębie przedstawienia staje się w późniejszej filozofii Fichtego jednym z podstawowych problemów jego teorii obra-

wolną, lecz dokonuje się zawsze według reguł, które można przedstawić jako stosunki ilościowe.

Fichteańskie pojęcie przedstawienia jako przedmiot psychologii Herbart

Herbart przyjmuje Fichteańskie pojęcie przedstawienia, przy czym – jak już wskazałem – nie poszukuje jego podstawy w „wolnej spekulacji”, lecz ogranicza się do analizy nowego pola badań, ukonstytuowanego wraz z odkryciem opisywanego przez Fichtego „pierwotnie w naszym umyśle występującego faktu” (zob. SW 5, 189). Wskażę pokrótce znaczenie, jakie opisana koncepcja przedstawienia uzyskuje w psychologii Herbart oraz jak w istotny sposób określa ona jej strukturę.

Postulat matematyzacji psychologii oraz koncepcja przedstawienia jako siły są możliwe do pogodzenia wówczas, gdy przyjmie się, że relacje pomiędzy siłami poszczególnych przedstawień ujęte są w określone reguły, tzn. mają określoną logikę, oraz że relacje te dają się ująć w stosunkach ilościowych. Przesłanki tak scharakteryzowanego pojęcia przedstawienia dały się odnaleźć u Fichtego. Natomiast w psychologii Herbart umożliwia ono zrozumienie całości naszych zmiennych procesów mentalnych – właśnie jako procesów. Nasza każdorazowa aktywność psychiczna nie składa się z prostej sumy poszczególnych przedstawień, ale z ciągle utrzymującej się świadomości („całości kształtu wszelkiego równoczesnego i rzeczywistego przedstawiania”), która jest rezultatem układu określających ją sił⁴⁹. Z tego względu nie każda siła, którą można sobie uświadomić, jest aktualnie przedstawiana, ale może być również ograniczona do „dążności do przedstawienia” (*ein Streben vorzustellen*). Dążność jest potencjalnym przedstawieniem, które nie jest dla świadomości określające, lecz jest wyłączone przez świadome przedstawianie (SW 4, 370). Powraca tu koncepcja, która pojawiła się już

zu. Szkic tej teorii pojawia się już w *Zarysie* (419–426). Na temat relacji między pojęciami własności i obrazu u Fichtego zob. Jergius, *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik*, 175–187. Zarazem interesujące jest podobieństwo pomiędzy tym aspektem Fichteańskiej teorii obrazu a koncepcją poznania symbolicznego u Leibniza, zob. tamże, 207–215; Sybille Krämer, „Poznanie symboliczne u Leibniza”, przeł. Adam Matysiak, *Studia z Historii Filozofii* 4(15) (2024): 7–25.

⁴⁹ „We must imagine, therefore, the Herbartian psyche consisting in a field of mutually resisting forces, where each struggles to maintain itself in consciousness, and where some are repressed as if they did not occur at all”, Beiser, *Johann Friedrich Herbart*, 238.

u Fichtego: zakres regularnych aktywności, które są konstytutywne dla umysłu, jest **szerszy** niż zakres tych aktywności, które są przedstawieniami w świadomości. Herbart określa granicę pomiędzy tymi siłami jako **próg świadomości** (*Schwelle des Bewußtseyns*):

Przedstawienie jest **w świadomości**, o ile nie jest ono zahamowane, lecz jest rzeczywistym przedstawianiem [*wirkliches Vorstellen*]. Wkracza ono **w świadomość**, gdy tylko podnosi się ono ze stanu **całkowitego** zahamowania. Tu zatem jest ono na **progu** świadomości. Bardzo ważne jest określić przez rachunek, jak silne musiałyby być przedstawienie, aby obok dwóch lub więcej silniejszych [przedstawień] mogło ono jeszcze **stać** dokładnie na progu świadomości – tak że przy najmniejszym ustąpieniu tej przeszkody zaczęłoby od razu przechodzić w rzeczywiste przedstawienie (SW 4, 372).

Warto w tym miejscu uporządkować wskazywane przez Herbarta rodzaje przedstawień. Autor *Podręcznika psychologii* odróżnia od siebie to, że „**przedstawienie jest w świadomości**”, od tego, że „**ja jestem świadomy mojego przedstawienia**” (SW 4, 372). Przedstawienie rzeczywiste nie jest zatem koniecznie świadome, lecz jedynie aktualnie konstytuuje świadomość. To, jakie przedstawienia są rzeczywiste, określone jest przez próg świadomości. Pod tym progiem przedstawienie nie może odnosić się do świadomości **jako takie**, lecz jedynie jako dążność do przedstawienia, tzn. jako siła. Stwierdzenie Herbarta, że „same w sobie jednak przedstawienia **nie** są siłami” (SW 4, 370), należałoby rozumieć w ten sposób, że przedstawienia rzeczywiste stają się siłami dopiero wówczas, gdy powstaje próg świadomości, tzn. o ile **przeciwstawiają się** potencjalnym przedstawieniom⁵⁰. Psychologia proponowana przez Herbarta nie mogłaby badać świadomości, której nic się nie przeciwstawia – jednakże każda faktyczna świadomość w istotny sposób określa siebie przez przeciwstawienie⁵¹. To poprzez opozycję świadomości i tego, co nią nie jest, utrzymuje się ona jako jedność, która znajduje się w ruchu

⁵⁰ „Widerstand ist Kraftäußerung (und zwar die einzige metaphysisch mögliche); dem Widerstehenden aber ist sein Wirken ganz zufällig, es richtet sich nach der Anfechtung, die unseren Vorstellungen gegenseitig ist und durch den Grad ihres Gegensatzes bestimmt wird”, SW 4, 370.

⁵¹ „Since presentations resist one another whenever they come into proximity, and since there is always a plurality of presentations in the mind, these presentations always have force (*Kraft*), strength (*Starke*), intensity (*Intensität*) or intensive quality (*intensive Grösse*). Herbart used the term *Kraft* most often, but he used the other terms interchangeably”, Leary, „The Historical Foundation”: 161, przyp. 26.

w rezultacie zmienności przedstawień cząstkowych (zob. SW 4, 371)⁵². Ponieważ utrzymywanie się przedstawień w jedności jest dla Herbarta aktywnością (SW 5, 307), do teorii świadomości przedstawionej w *Podręczniku* oraz *Psychologii jako nauce* stosuje się Fichteński „pierwotny fakt”: „Ja ustanawia siebie jako określone przez Nie-Ja”.

Dająca się wywieść z teorii wiedzy Fichtego przesłanka określa przedmiot psychologii Herbarta – pod względem nie poszczególnych treści, lecz formalnej struktury. Podobnie jak Fichte, Herbart rozumie przedstawienie jako **system reguł**, w którym określona zostaje świadomość, nie zaś jako zespół dyspozycji czy „mentalnych atomów”⁵³. Podział analitycznej części *Psychologii jako nauki* wynika przy tym z tego, czy w danym przypadku rzeczywiste przedstawienie utrzymuje się, tzn. trwa niezmienione – wówczas jego analizą zajmuje się „statyka umysłu” – czy też zmiana relacji w rzeczywistym przedstawieniu sprawia, że siły przechodzą przez próg świadomości – czym zajmuje się „mechanika umysłu” (zob. SW 5, 279–280)⁵⁴.

Teoria świadomości a metodologia

Oprócz zastosowania w szczególnym przypadku sformułowania matematycznej koncepcji psychologii pojęcie przedstawienia jako systemu

⁵² Zob. Beiser, *Johann Friedrich Herbart*, 239.

⁵³ Interpretację przedstawień cząstkowych jako „mentalnych atomów” zaproponowali Geert-Jan A. Boudewijnse, David J. Murray i Christina A. Bandomir, „Herbart’s Mathematical Psychology”, *History of Psychology* 3 (1999): 163–193. O ile jest ona wystarczająca dla przeprowadzenia rekonstrukcji konkretnych matematycznych równań zastosowanych przez Herbarta (pod tym względem artykuł jest wartościowy dla dalszych badań nad jego programem matematyzacji psychologii), o tyle różni się z metateoretycznymi założeniami Herbartowskiej teorii świadomości. Interpretacja nie jest przy tym wyprowadzona z wypowiedzi samego autora *Psychologii jako nauki*, a raczej przez naciąganą analogię z fizyką: „We used the term **mental bodies** to indicate the mental units that obey mathematical formulas. Physical bodies, such as heavenly bodies, move, and the word **movement** was indeed applied occasionally by Herbart and his disciples to the mental entities he studied. But the word **body** (*Körper*) was replaced in most of his writings by the word *Vorstellung* (plural, *Vorstellungen*) when he wished to refer to such mental entities”, tamże: 163–164.

⁵⁴ Przy czym warto zwrócić tu uwagę na to, że stan równowagi opisywany przez statykę ma dla Herbarta charakter idealny, tzn. jest raczej pewnym modelem pozwalającym na opis rzeczywistych i potencjalnych przedstawień w abstrakcji od ciągłej zmiany ich wzajemnych stosunków, zob. SW 5, 110.

reguł wiąże się również z ogólną metodologią Herbarta, tzn. z jego **metodą relacji**. Ze względu na to, że metodologia jest dla autora *Psychologii jako nauki* zagadnieniem omawianym w obrębie jego metafizyki⁵⁵, ograniczę się jedynie do ogólnych uwag. Metoda relacji wyrasta z przekonania, że podstawa wnioskowania oraz wyprowadzony z niej wniosek muszą być jednocześnie różne (bo inaczej wnioskowanie prowadziłyby do tautologii) i tożsame (bo inaczej wniosek zawierałby coś, co nie było zawarte w podstawie), przez co wnioskowanie wydaje się wewnętrznie sprzeczne. Zarazem wniosek nie może być wyprowadzony jedynie z części podstawy, ponieważ wówczas jedynie ta część byłaby rzeczywistą podstawą wnioskowania. Rozwiązaniem tej sprzeczności jest zdaniem Herbarta stwierdzenie, że każdorazowa podstawa wnioskowania nie jest jednolitą całością, ale **strukturą wzajemnie określających się elementów**⁵⁶. Oznacza to, że żaden poszczególny element nie posiada samoistnego, „jednostkowego” znaczenia, ale uzyskuje je dopiero w odniesieniu do całości układu⁵⁷. Pojęcie przedstawienia w Herbartowskiej psychologii analizowane jest właśnie za pomocą takiej metody – przedstawienia cząstkowe nie posiadają samoistnej struktury ani znaczenia, ale uzyskują znaczenie dopiero w strukturze rzeczywistego przedstawienia.

Wnioskowanie polegałoby więc na tym, by odkrywać te wzajemne relacje – a zatem byłoby postępowaniem formalnym. Twierdzenie autora *Allgemeine Metaphysik*, że formalne relacje są raczej czymś odkrywanym niż konstruowanym, sprawia, że sama metoda ma mocne implikacje metafizyczne. Jak pisze Cassirer, metafizyka Herbarta „zwraca się wyłącznie [*rein*] ku przedmiotowej strukturze tego, co rzeczywiste – podczas gdy pytania o psychologiczne procesy, w których doprowadzamy tę rzeczywistość do **świadomości**, nie chce co prawda zaniedbać, ale czyni z niego pytanie szczegółowe psychologii”⁵⁸. Krytyka Cassirera jest trafna o tyle, że metoda relacji zdolna jest wyjaśnić jedynie przedmiotową **strukturę** zjawiska, które co do swojej przedmiotowej **treści** pozostaje przypadkowe, a zatem musi być czymś danym, to znaczy – jak pisze autor *Substanci i funkcji* – „absolutnym założeniem [*absolute Posi-*

⁵⁵ Zob. Beiser, *Johann Friedrich Herbart*, 261.

⁵⁶ Zob. tamże, 258–260; Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, 375–378.

⁵⁷ Herbart wyraża to metodologicznym pojęciem „przypadkowych widoków” (*zufällige Ansichten*), wedle którego możliwe jest zdefiniowanie tej samej struktury w różny sposób, analogicznie do tego, jak przekształca się wyrażenie algebraiczne, zob. tamże, 378.

⁵⁸ Tamże, 379.

tion]”⁵⁹. Herbartowskie pojęcie przedstawienia w psychologii obarczone jest tą cechą – **obrazowi** przedmiotowej struktury umysłu⁶⁰ w jego teorii świadomości odpowiada metafizyczne **absolutne założenie** dotyczące substancjalnej treści tego obrazu: realność psychologii opiera się na prostym pojęciu duszy (SW 4, 363).

Herbarta pojęcie duszy a wczesnoromantyczna Grundsatzskepsis

Wskazanie podobieństw między teorią wiedzy Fichtego oraz strukturą psychologii Herbarta pozwala sformułować pytanie badawcze w tym punkcie, w którym obaj myśliciele najbardziej się od siebie różnią: w ich stosunku do pojęcia Ja. W dotychczasowej literaturze dotyczącej myśli Herbarta powiązania jego psychologii z teorią wiedzy były w znacznej mierze sprowadzane do krytyki tego centralnego dla filozofii Fichtego pojęcia⁶¹. Autor *Psychologii jako nauki* pojęciu Ja przeciwstawia pojęcie **duszy**; argumentuje, że pierwotny akt samoświadomości nie jest wystarczającą podstawą teorii świadomości, lecz że musi ona posiadać podstawę metafizyczną:

Przez pojęcie **duszy**, a nie bezpośrednio przez właśnie wyjaśnione [pojęcie] Ja, uzyskujemy właściwą znajomość samych siebie. Mianowicie to ostatnie musi być przekształcone w pierwsze. Bowiem Ja pospolitego rozsądku zawiera czysto przypadkowe cechy, co zdradza się za pomocą rozkładających sądów (odpowiedzi na pytanie: **kim jestem?**), podobnie jak przedstawienia rzeczy zmysłowych rozkładają się przez sądy w czyste predykaty, których podmiot był wcześniej założony na ślepo, ostatecznie jednak stwierdza się jego brak. Sądy nie pozostawiają teraz z Ja nic oprócz pojęcia **tożsamości przedmiotu i podmiotu**; pojęcia **sprzecznego**, którego przekształcenie w pojęcie duszy stanowi zajęcie metafizyki, odpowiednio do tego, jak przekształciła ona pojęcia substancji, sił, przestrzennych i czasowych rzeczy w teorię prostych istot, ich zaburzania i utrzymywania się (SW 4, 405).

⁵⁹ Tamże, 379–380. Niemniej należy pamiętać, że perspektywa Cassirera, a w konsekwencji również przeprowadzona przez niego krytyka są uwarunkowane przez stanowisko, jakie wobec Herbarta zajmuje Cohen.

⁶⁰ „Logical analysis, application of the method of relations, and accidental views – these are the methods that one has to use in metaphysics. Herbart adds to this list »the art of construction«, which consists in constructing »a picture« (*ein Bild*) of the world of appearance from the real” (Beiser, *Johann Friedrich Herbart*, 261).

⁶¹ Zob. tamże, 43–46, 232–233; Boudewijnse i in., „Herbart’s Mathematical Psychology”: 167.

Rolę, jaką w Herbartowskiej psychologii odgrywa odwołanie do pojęcia duszy, można wyjaśnić wpływem, jaki na jego psychologię wywarła metafizyka Leibnizjańsko-Wolffowska. Pojęcie duszy miałyby być – ze względu na swoją prostotę oraz swój nie-zjawiskowy, ontologiczny charakter – analogiczne do monady Leibniza⁶². Podobnie jak w wypadku sugestii Leary’ego, aby strukturę psychologicznej analizy Herbarta rozumieć w odniesieniu do pojęciowości autora *Monadologii*, tak propozycja Beisera wydaje mi się koniecznym, lecz nie wystarczającym elementem wyjaśnienia metafizycznej podstawy Herbartowskiej psychologii.

W tym względzie interesujące wydają się bliskie stosunki, które podczas pobytu w Jenie łączyły Herbarta z ruchem wczesnoromantycznym skupionym wokół zajęć prowadzonych przez Fichtego. Jak wskazuje Manfred Frank, Herbart formułuje w swoich ówczesnych recenzjach wczesnych rozpraw Schellinga argumentację przeciwko „pomyleniu” przedmiotu i podmiotu ze sobą – a zatem przeciwko zatarciu granicy porządku podmiotowego (epistemicznego) oraz przedmiotowego (realnego)⁶³. Analogiczną argumentację można odnaleźć w krytyce koncepcji tożsamości przedmiotu i podmiotu znajdującej się w *Psychologii jako nauce* (zob. SW 5, 237–242). W obu przypadkach Herbart decyduje się rozstrzygnąć ten konflikt pomiędzy monizmem a dualizmem na rzecz tego drugiego – o ile pierwszy miałby prowadzić do zniesienia odrębnych, określonych form świadomości i bytu. Pod tym względem – stwierdza Frank – stanowisko Herbarta w czasach jenajskich (a w pewnym stopniu również trzydzieści lat później) zbieżne jest ze sceptycyzmem Enezydema-Schulzego oraz C.C.E. Schmida⁶⁴.

⁶² Beiser, *Johann Friedrich Herbart*, 228. Trzeba przy tym wspomnieć, że Boudewijnse, Murray i Bandomir używają terminu *soul* dla pojęcia, które Herbart określa terminem *Geist*, odmiennym od pojęcia określanego w *Psychologii jako nauce* terminem *Seele*. W konsekwencji proponują zmianę terminologiczną, która na gruncie pojęciowości psychologii Herbarta jest absurdalna: „we feel justified in replacing Herbart’s word **soul** by the word **mind** in what follows, in accordance with the fact that, as Reed (1997) Has demonstrated, the word **mind** had come to replace the word **soul** in scientific writings on psychology by the early 20th century”, Boudewijnse i in., „Herbart’s Mathematical Psychology”: 172. W pomieszaniu tych pojęć zupełnie gubi się rozróżnienie pomiędzy tym, co jest przedmiotem psychologicznej analizy, a tym, co jest metafizycznym warunkiem takiej analizy – rozróżnienie kluczowe dla Herbartowskiej koncepcji psychologii.

⁶³ Frank, »Unendliche Annäherung«, 896–898.

⁶⁴ Zob. tamże, 898–899. Skądinąd Frank zwraca uwagę na to, że jedną z przesłanek Herbartowskiej krytyki teorii władz umysłowych mogła być lektura rozprawy *Aenesidemus* Schulzego, zob. tamże, 264.

Tego rodzaju krytyka, zwłaszcza kierowana przeciwko dążeniom do absolutyzacji twierdzeń teorii wiedzy poza teorię świadomości, nie jest prowadzona wyłącznie przez Herbarta. Dla Franka jest ona pewną charakterystyczną cechą formacji wczesnoromantycznej – **sceptycyzmem wobec zasad naczelných** (*Grundsatzskepsis*)⁶⁵. Na podstawie przedstawionej w tej pracy analizy, która zbliża do siebie postawy Fichtego i Herbarta, można zasadnie zadać pytanie prowadzące już poza ramy niniejszego wywodu: czy metafizyczne podstawy psychologii Herbarta są konsekwencją problemów, które postawiono w ramach sceptycznej reakcji wczesnych romantyków na filozofie Kanta, Reinholda i Fichtego?

Z pewnością metafizyka Herbarta ma już inny charakter niż próby wykroczenia poza ramy teorii wiedzy, jakie podejmowane były przez Novalisa, braci Schległów czy Friedricha Hölderlina. Nie należy zapominać, że stosunek Herbarta do Friedricha Heinricha Jacobiego – który jako pierwszy postawił pytania sceptyczne wobec filozofii transcendentalnej – był dalece bardziej ambiwalentny niż u wczesnych romantyków⁶⁶. System przedstawiony w *Allgemeine Metaphysik* w żadnym razie nie jest kontynuacją, a raczej **odpowiedzią** na problemy nurtujące romantycznych sceptyków – odpowiedzią, której oni sami by nie udzielili.

Bibliografia

- Baumanns Peter. 1972. *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Beiser Frederick C. 1987. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Beiser Frederick C. 2014. *The Genesis of Neo-Kantianism 1796–1880*. Oxford: Oxford University Press.
- Beiser Frederick C. 2022. *Johann Friedrich Herbart. Grandfather of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Boudewijnse Geert-Jan A., David J. Murray, Christina A. Bandomir. 1999. „Herbart’s Mathematical Psychology”. *History of Psychology* 3: 163–193.
- Carus Friedrich August. 1808. *Nachgelassene Werke*, t. 3: *Geschichte der Psychologie*. Leipzig.
- Cassirer Ernst. 2000. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band: Die nachkantischen Systeme [Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, t. 4]*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

⁶⁵ Zob. tamże, 42–44.

⁶⁶ Zob. Beiser, *Johann Friedrich Herbart*, 253.

- Cohen Hermann. 2012. *Kantowska teoria doświadczenia*, przeł. Andrzej J. Noras Noras. Kęty: Antyk.
- Fichte Johann Gottlieb. 2013. „O pojęciu teorii wiedzy, czyli tak zwanej filozofii”, przeł. Marek J. Siemek. W: Johann Gottlieb Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, 3–73. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fichte Johann Gottlieb. 2013. „Podstawy całkowitej teorii wiedzy”, przeł. Marek J. Siemek. W: Johann Gottlieb Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, 75–365. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fichte Johann Gottlieb. 2013. „Zarys swoistego stanowiska teorii wiedzy w odniesieniu do władzy teoretycznej”, przeł. Marek J. Siemek. W: Johann Gottlieb Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, 367–463. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Frank Manfred. 1997. »Unendliche Annäherung«. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hanuszkiewicz Wojciech. 2013. *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Henrich Dieter. 1966. „Fichtes ursprüngliche Einsicht”. W: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, red. Dieter Henrich, Hans Wagner, 188–232. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Herbart Johann Friedrich. 1887–1912. *Joh. Fr. Herbart's Sämtliche Werke: in chronologischer Reihenfolge*, red. Karl Kehrbach. Langensalza: Verlag H. Beyer & Söhne.
- Jergius Holger. 1975. *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik. Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehren*. Freiburg–München: Alber.
- Kant Immanuel. 2012. „Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa”, przeł. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK. W: Immanuel Kant, *Dzieła*, t. 3, red. Tomasz Kupś. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Krämer Sybille. 2024. „Poznanie symboliczne u Leibniza”, przeł. Adam Matysiak. *Studia z Historii Filozofii* 4(15): 7–25.
- Kusch Martin. 1995. *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London–New York: Routledge.
- Leary David E. 1980. „The Historical Foundation of Herbart's Mathematization of Psychology”. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 16: 150–163.
- Murzyn Andrzej. 2004. *Johann Friedrich Herbart i jego miejsce w kontekście pokantowskiej myśli idealistycznej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Noras Andrzej J. 2012. *Historia neokantyzmu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Poręba Marcin. 1999. *Transcendentalna teoria świadomości. Próba rekonstrukcji semantycznej*. Warszawa: Aletheia.
- Rampley Matthew. 2020. „Pomiędzy symbolem a alegorią. Teoria sztuki Aby'ego Warburga”. W: *Aby Warburg. Panorama recepcji*, red. Ryszard Kasperowicz, 245–279. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Ramul Konstantin. 1960. „The Problem of Measurement in the Psychology of the Eighteenth Century”. *American Psychologist* 15: 256–265.

- Siemek Marek J. 2017. *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Skarga Barbara. 2014. *Comte, Renan, Claude Bernard*. Warszawa: Stentor.
- Skarga Barbara. 2015. „Claude’a Bernarda »Rozprawa o metodzie«”. W: Barbara Skarga, *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*, 324–338. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Skarga Barbara. 2015. „Estetyka i historiozofia”. W: Barbara Skarga, *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*, 290–302. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Skarga Barbara. 2015. „Historia nauki a formacje intelektualne”. W: Barbara Skarga, *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*, 45–70. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Skarga Barbara. 2016. *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Streszczenie

Artykuł przedstawia odpowiedź na pytanie: w jakim stopniu dążenie Johanna Friedricha Herbartu do ujednoczenia przedmiotu psychologii (zarzucenia teorii władz umysłowych) oparte jest na rozwinięciu intuicji teorii wiedzy Johanna Gottlieba Fichtego? W części pierwszej omawiam temat artykułu i uzasadniam wybór psychologii Herbartu jako przedmiotu analizy. W drugiej części prezentuję podstawowe teksty psychologiczne Herbartu. Wskazuję koncepcje zaczerpnięte z tradycji filozoficznej, które Herbart włącza w swoją psychologię: w szczególności Fichteańską krytykę teorii władz umysłowych oraz przekonanie Kanta, że o naukowości teorii świadczy możliwość jej matematyzacji. Argumentuję, że postulat matematyzacji psychologii skłania Herbartu do krytyki teorii władz umysłowych, co zbliża go do stanowiska Fichtego. W części trzeciej wykazuję, że u podstaw tej krytyki leży teoria świadomości niesprowadzalna do pojęć przedkantowskiej psychologii i metafizyki. Wskazuję na źródła tej teorii świadomości w teorii wiedzy Fichtego, szczególnie pod względem ujęcia pojęcia przedstawienia. Argumentuję, że pojęcie to odgrywa istotną rolę w psychologii Herbartu, choć krytykuje on splecenie przedstawienia i dążności w Fichteańskiej filozofii praktycznej. Umożliwia ono przekształcenie przedmiotu psychologii z układu trwałych dyspozycji w system dynamicznie warunkujących się wzajemnie reguł. Ta zmiana struktury pozwala na ujęcie zjawisk psychicznych w kategoriach ilościowych, a zatem na matematyzację psychologii. Pokróćce omawiam Herbartowską metodę relacji. Wskazuję na jej związek z przedstawioną teorią świadomości, ale też na jej mocne implikacje metafizyczne. W czwartej części krótko omawiam metafizyczne implikacje psychologii Herbartu: zarzucenie pojęcia Ja na rzecz prostego pojęcia duszy. Na zakończenie formułuję pytanie o potencjalny związek Herbartowskiej koncepcji duszy z zagadnieniami poruszonymi przez wczesnych romantyków niemieckich.

Słowa kluczowe: Johann Friedrich Herbart, Johann Gottlieb Fichte, psychologia, filozofia umysłu, świadomość, przedstawienie, matematyzacja

The Influence of Johann Gottlieb Fichte's Theory of Knowledge on the Structure of Johann Friedrich Herbart's Psychology

Summary

The article answers the question: to what degree is Johann Friedrich Herbart's tendency to unify the object of psychology (subsequently abandoning faculty psychology) relies on developing intuitions of Johann Gottlieb Fichte's theory of knowledge? In the first part, I discuss the topic of the article and justify the choice of Herbartian psychology as the object of investigation. In the second part, I present Herbart's basic psychological texts. I present ideas stemming from the philosophical tradition, which Herbart introduces into his psychology: especially Fichte's critique of the faculty theory and Kant's conviction, that a theory is scientific only inasmuch as it is mathematized. I argue that postulating mathematization of psychology brings Herbart to a critique of faculty psychology, subsequently closer to a Fichtean perspective. In the third part, I present a theory of consciousness, underlying Herbart's critique, which cannot be reduced to the concepts of pre-Kantian psychology and metaphysics. I point out the origins of such theory in Fichte's theory of knowledge, especially in his analyses of representation. I discuss Herbart's critique of Fichte, interconnecting the notions of representation and drive. Furthermore, I argue that the notion of representation as analyzed in Fichte's theoretical philosophy remains important for Herbartian psychology. It allows transforming the object of psychology into a system of dynamically and reciprocally conditioning rules. This change of structure allows presenting psychic phenomena in quantitative categories, allowing for mathematizing psychology. I shortly discuss Herbart's method of relations. I point out its connection to his theory of consciousness, but also its strong metaphysical implications. In the fourth part of the article, I briefly discuss such implications of Herbart's psychology: the abandonment of the ego for the simple notion of the soul. I conclude with a question about the potential relation between Herbart's concept of the soul and problems posed within German early romanticism.

Keywords: Johann Friedrich Herbart, Johann Gottlieb Fichte, psychology, philosophy of mind, consciousness, representation, mathematization