

TOMASZ KUBALICA

JOHANNES VOLKELT A PROBLEM METAFIZYKI

Przedmiotem artykułu jest przedstawienie i ocena neokantowskiej koncepcji metafizyki Johanna Volkelta w kontekście jej postneokantowskiego ujęcia dokonanego przez Martina Heideggera. Pragnę wykazać, że dokonane przez Heideggera ujęcie Kantowskiej krytyki czystego rozumu (filozofii transcendentalnej) jako projektu ugruntowania metafizyki nie jest nowe i miało swoich znaczących prekursorów właśnie w neokantyzmie metafizycznym. W nurcie neokantyzmu została podjęta kwestia wewnętrznej możliwości metafizyki nie tylko w zakresie *metaphysica specialis*, lecz również ontologii, czyli *metaphysica generalis*.

Celem artykułu jest przedstawienie i porównanie dwóch ukształtowanych na gruncie filozofii niemieckiej koncepcji metafizyki: neokantowskiej, reprezentowanej przez Johanna Volkelta, i postneokantowskiej Martina Heideggera czy też Nicolaja Hartmanna. Łączy ich formułowane na przekór scjentystycznym tendencjom epoki przekonanie o możliwości uprawiania rozważań metafizycznych (ontologicznych). Volkelt jest przekonany o możliwości uprawiania metafizyki krytycznej, zaś z nazwiskami Heideggera i Hartmanna wiąże się odrodzenie ontologii. Ponadto zbliża ich zasadniczo pozytywny, choć niepozbawiony krytycyzmu stosunek do myśli Kanta. Niezależnie od przedstawionych podobieństw zachodzą jednak między nimi zasadnicze różnice. Pod względem historycznofilozoficznym różni ich filozoficzna formacja: filozofię Volkelta wiąże się z wczesnym neokantyzmem, Heidegger i Hartmann natomiast dążą do przewyciężenia neokantyzmu i dlatego są zaliczani do nurtu postneokantowskiego.

W artykule pragnę wykazać, że dokonane przez Heideggera ujęcie Kantowskiej krytyki czystego rozumu (filozofii transcendentalnej) jako projektu ugruntowania metafizyki nie jest nowe i miało swoich znaczących prekursorów już w neokantyzmie metafizycznym. Uważam, że kwestia wewnętrznej możliwości nie tylko meta-

fizyki w sensie *metaphysica specialis*, ujmowanej w kategoriach pozytywnego poznania nauk przyrodniczych, lecz również ontologii jako *metaphysica generalis* była stawiana przez neokantystów, ponieważ jeżeli problem możliwości ontologii sprowadza się – tak jak chce tego Heidegger¹ – do pytania o możliwość sądów syntetycznych *a priori*, to neokantyści, podnosząc kwestię tego rodzaju sądów, podejmowali także zagadnienie ontologii.

1. Neokantyzm i postneokantyzm

Kluczowe jest pojęcie neokantyzmu². Różnorodność poglądów filozoficznych myślicieli zaliczanych do neokantyzmu rodzi problem, jak jednoznacznie zdefiniować neokantyzm. Co stanowi wspólny mianownik łączący poszczególne szkoły i kierunki w ramach neokantyzmu? Zasugerowane przez termin „neokantyzm” odniesienie do poglądów Kanta nie wystarczy do ustalenia tego, co wspólne, i tego, co dzieli, ponieważ mamy do czynienia z wieloma interpretacjami myśli Kanta. Problemy z historycznym określeniem neokantyzmu wpływają na jego merytoryczną ocenę.

Niektórzy autorzy uznają zainteresowanie problematyką teoriopoznawczą za typową cechę neokantyzmu. Maria Szyszkowska charakteryzuje go jako nurt wysuwający na pierwszy plan zagadnienie poznania, gdy stwierdza:

neokantyzm rozpatrywany ogólnie w swym całości kształcie był nurtem o rozbudowanej przede wszystkim problematyce teoriopoznawczej i sprowadzającym doń całą niemal filozofię. Nie ma neokantysty bowiem, który by nie parał się tą dziedziną filozofii³.

Teoriopoznawcza orientacja neokantyzmu wynikała z jego historycznych źródeł. Odniesienie filozofii neokantowskiej do Kanta nie oznaczało próby wiernego odczytania myśli filozofa z Królewca, chodziło raczej o uzasadnienie nauk – a wśród nich także samej filozofii – w nowym kontekście historycznym. Ernst Cassirer istotę neokantyzmu ujął w polemice z Martinem Heideggerem w następujący sposób:

¹ Por. M. Heidegger *Kant a problem metafizyki* B. Baran (tł.) Warszawa 1989 s. 20 i n.

² Na temat istoty neokantyzmu zob. A. J. Noras *Kant a neokantyzm badeński i marburski* Katowice 2000 s. 131 i n.

³ M. Szyszkowska *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści* Warszawa 1970 s. 28 [podkr. oryg.]. Teoriopoznawczą orientację odnowionego kantyzmu (neokantyzmu) podkreśla również W. Tatarkiewicz w swym podręczniku (*Historia filozofii* t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna* Warszawa 1995 s. 93).

wszyscy nominalni przedstawiciele „neokantyzmu” zgadzają się przynajmniej co do jednego, że punktu ciężkości systemu Kanta należałoby szukać w jego teorii poznania, a „fakt nauki” i jego „możliwość” stanowi początek i koniec Kantowskiego ujęcia problemu. W takim postawieniu pytania i w nim samym ugruntowano dla niego naukowy charakter oraz naukowy priorytet teorii Kanta⁴.

Można zatem powiedzieć, że w tym ujęciu kantyzm dla neokantystów oznaczał pewnego rodzaju postulat metodyczny uprawiania filozofii jako nauki. Konsekwencją postulatu naukowości był nakaz uprawiania filozofii jako dyscypliny krytycznej, a także jej aprioryczność, fenomenalizm i agnostycyzm⁵. Efektem tak rozumianego neokantowskiego dezyderatu ma być również negacja prawomocności metafizyki jako dziedziny wiedzy, której nie można pogodzić z postulatem naukowości. Należy jednak zwrócić uwagę, że takie rozumienie neokantyzmu proponuje przedstawiciel późnej fazy tego nurtu. Trzeba więc postawić pytanie: czy taka antymetafizyczna konsekwencja neokantowskiego scjentyzmu charakteryzuje całość zjawiska filozoficznohistorycznego, jakim był neokantyzm? Na to pytanie pragnę odpowiedzieć w niniejszej pracy.

Andrzej J. Noras nazywa postneokantystami filozofów takich jak Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Heinz Heimsoeth oraz Richard Höning-gswald⁶. Tak rozumiany neokantyzm oznacza charakterystyczną przede wszystkim dla filozofii środkowoeuropejskiej formację filozoficzną, która ukształtowała się zarówno po Kancie, jak i po neokantyzmie. To filozoficznohistoryczne następstwo formacji ma istotne znaczenie dla podejmowanej przez nią problematyki. W centrum zainteresowania postneokantystów znajduje się – podobnie jak w neokantyzmie – filozofia Kanta, lecz jest ona interpretowana inaczej: postneokantysty reinterpretują myśl filozofa z Królewca. Podstawowym motywem dokonywanej przez nich reinterpretacji jest przekonanie o zapoznaniu przez neokantyzm ontologicznej istoty poglądów Kanta. Uważają oni, że neokantysty nie docenili należytego znaczenia problematyki ontologicznej zawartej w myśli autora *Krytyki czystego rozumu*. Postneokantowski dezyderat powrotu do samego Kanta różni się od postulatu neokantystów pod tym względem, że o ile neokantysty chcieli kontynuacji Kantowskiej filozofii poznania, to postneokantysty pragną wyjść od jego metafizyki. Punktem wyjścia dla obu formacji pozostaje więc Kantowski projekt filozofii wraz ze związaną z nim wieloznacznością, która jest niezwykle istotna z punktu widzenia wielu różnych sposobów „czytania Kanta”, z jakimi mamy do czynienia. W tym kontekście istotny jest zarówno sposób rozumienia metafizyki przez Kanta, jak i przez epistemologicznie zorientowanych neokantystów, a wreszcie przez postneokantystów.

⁴ E. Cassirer *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation (1931)* [w:] idem *Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931). Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe* t. 17 Darmstadt 2004 s. 222.

⁵ Por. B. Trochimska-Kubacka *Neokantyzm* Wrocław 1997 s. 9.

⁶ Por. A. J. Noras *Kant a neokantyzm...* wyd. cyt.; idem *Postneokantyzm wobec Kanta „Idea – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”* 2004 nr XVI s. 79–88.

2. Problem metafizyki

Filozofia Kanta rodzi się w okresie oświecenia, kiedy jedną z palących kwestii filozoficznych staje się problem możliwości metafizyki⁷. Pytania dotyczące oczywistości, metody czy pewności podstaw metafizyki stają się dyżurnym tematem zarówno profesjonalnych, jak i amatorskich dyskusji filozoficznych. Te pytania inspirują Kanta zafascynowanego sukcesami metody Newtona w naukach przyrodniczych do podjęcia próby konsekwentnego zastosowania Newtonowskich zasad w dziedzinie metafizyki⁸. Kantowskie wyobrażenie o metafizyce kształtuje się przede wszystkim pod wpływem dominującej w Niemczech metafizyki leibniziańsko-wolffiańskiej. Z tej tradycji wynika podział na *metaphysica generalis*, czyli ontologię (naukę o bycie jako takim), oraz na *metaphysica specialis*, zajmującą się poszczególnymi obszarami bytu, takimi jak Bóg, świat i człowiek⁹. Wynika stąd również szkolne rozumienie metafizyki, to znaczy uznanie, że właściwą metafizyką jest metafizyka szczegółowa. Ale istotny wpływ miały na niego krytyczne – w stosunku do filozofii Wolffa – ustalenia Christiana Augusta Crusiusa¹⁰. Nowych rozwiązań poszukuje Kant także u Gottfrieda Wilhelma Leibniza, Johna Locke’a, Dawida Hume’a, a w okresie bezpośrednio poprzedzającym powstanie *Krytyki czystego rozumu* u Johanna Heinricha Lamberta, z którym filozof z Królewca nawiązuje bezpośrednią współpracę przy projekcie reformy metafizyki¹¹. Wyrazem kontekstu problemowego epoki, a jednocześnie drogi, którą zmierzał Kant, jest jego udział w konkursach Królewskiej Akademii Berlińskiej. Istotna jest tutaj jego druga rozprawa konkursowa pod tytułem *Jakie są rzeczywiste postępy, jakie uczyniła metafizyka w Niemczech od czasów Leibniza i Wolffa*, w której dochodzi do wniosku, że reforma metafizyki wymaga krytyki czystego rozumu¹². Chodzi mu o to, żeby metafizyka po przejściu stadium dogmatycznego i stadium sceptycznego weszła w stadium krytyczne. W tym kontekście należy zapytać: co znaczy krytyczna metafizyka?

⁷ Por. R. Kuliniak *Spór o oczywistość w naukach metafizycznych. Konkurs Królewskiej Akademii Berlińskiej z 1763 roku* Wrocław 2003 s. 19.

⁸ Por. I. Kant *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* [w:] idem *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken* t. I: *Vorkritische Schriften 1747–1777* electronic edition Berlin 1998 s. 215–368.

⁹ Por. A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...* wyd. cyt. s. 30 i n.

¹⁰ Por. R. Kuliniak *Spór o oczywistość...* wyd. cyt. s. 106.

¹¹ Por. idem *Wpływ ustaleń systemowych Johanna Heinricha Lamberta na ewolucję projektów metafizycznych Immanuela Kanta w latach 1765–1781* „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2004 nr 4 (52) s. 97–110.

¹² I. Kant *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff’s Zeiten in Deutschland gemacht hat?* [w:] tegoż *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken* t. XX: *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* electronic edition Berlin 1998 s. 253–332.

Według Kanta charakterystyczna dla metafizyki jest aprioryczność. Jej istotę Kant ujmuje w *Prolegomenach do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* w następujący sposób:

Przede wszystkim, co się tyczy źródeł poznania metafizycznego, to już w jego pojęciu zawiera się to, że nie mogą one być empiryczne. Zasady tego poznania (a do nich należą nie tylko jego zasadnicze twierdzenia, lecz i zasadnicze pojęcia) nigdy przeto nie mogą być zaczerpnięte z doświadczenia, bo poznanie to ma być nie fizyczne, lecz metafizyczne, tj. leżące poza granicą doświadczenia. [...] Jest więc ono poznaniem *a priori*, czyli poznaniem [płynącym] z czystego intelektu i z czystego rozumu¹³.

Kant podkreśla zatem aprioryczny charakter sądów metafizyki. Choć poznanie metafizyczne nie pochodzi z doświadczenia, dla Kanta nie oznacza to jednak, że nie ma zastosowania w doświadczeniu. Wprost przeciwnie. Oprócz czystych pojęć rozumowych metafizyka ma do czynienia z pojęciami dotyczącymi przyrody, które zawsze znajdują zastosowanie w doświadczeniu:

Każde pojedyncze doświadczenie jest tylko częścią całego obszaru jego dziedziny. A b s o l u t n a c a ł o ś ć w s z e l k i e g o m o ż l i w e g o d o ś w i a d c z e n i a sama nie jest doświadczeniem, a przecież ona to stanowi konieczne zagadnienie dla rozumu, i to takie, że dla samego tylko przedstawienia sobie tego zagadnienia potrzebne są rozumowi zgoła inne pojęcia niż owe czyste pojęcia intelektu, których użytek jest tylko i m m a n e n t n y, tj. dotyczy doświadczenia w tych granicach, w jakich może ono być dane, gdy tymczasem pojęcia rozumowe dotyczą zupełności, tj. kolektywnej jedności całego możliwego doświadczenia, i przez to wykraczają poza wszelkie dane doświadczenie i stają się t r a n s c e n d e n t n e¹⁴.

Koniecznym warunkiem doświadczenia okazuje się jego odniesienie do całości. Do tego celu nie wystarczą kategorie intelektu, ponieważ mają charakter immanentny, lecz niezbędne okazują się transcendentne względem doświadczenia idee rozumu. To oznacza, że dla zagwarantowania jedności całego możliwego doświadczenia musimy sięgnąć do poznania metafizycznego. Przedmiotem tak rozumianej metafizyki są dla Kanta trzy idee: Boga, wolności i nieśmiertelności¹⁵. Właściwa metafizyka zostaje zatem sprowadzona do metafizyki szczegółowej.

¹³ Tenże *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* B. Bornstein (tł.) Warszawa 1993 § 1 s. 19–20.

¹⁴ Tamże § 40 s. 119 i n.

¹⁵ Por. tenże *Krytyka czystego rozumu* R. Ingarden (tł.) Warszawa 1986 (B 395). Kant modyfikuje w tym miejscu ujęcie metafizyki szkolnej, dodając wolność w miejsce świata. Nauka o wolności człowieka zajmuje miejsce kosmologii. Na temat transcendentalizmu por. J. Surzyn *Transcendentalizm Jana Dunsza Szkota i Immanuela Kanta. Próba zestawienia* Bielsko-Biała 2011 s. 93 i n.

Wbrew błędnej opinii neokantyzm „ogólnie w swym całokształcie” nie zrezygnował z metafizyki. Dowodzi tego przede wszystkim kierunek metafizyczny, do którego można zaliczyć takich filozofów, jak Otto Liebmann, Friedrich Paulsen, Johannes Volkelt czy też Erich Adickes, Traugott Konstantin Österreich i Max Wundt¹⁶. Harald Schwaetzer uważa, że różnych reprezentantów tego neokantowskiego nurtu charakteryzują następujące cechy:

1. Reprezentanci neokantyzmu metafizycznego – urodzeni w większości między 1840 a 1850 rokiem – należą do wczesnego neokantyzmu.
2. Są zblizeni do neokantyzmu południowoniemieckiego, a także, częściowo, do późnego idealizmu.
3. Łączą oni [...] teorię poznania i metafizykę.
4. Przy czym akcentują połączenie roli podmiotu w teorii poznania z pytaniem o indywidualność w metafizyce.
5. W celu przezwyciężenia filozoficznych aporii sięgają do sztuki i estetyki¹⁷.

Można tym samym powiedzieć, że metafizyczny nurt neokantyzmu wyróżnia przede wszystkim uznanie możliwości metafizyki jako empiryczno-hipotetycznego poznania rzeczy samych w sobie. Tym samym, jeżeli podział na fenomeny i noumeny stanowi, jak uważa Heidegger¹⁸, przedmiot *metaphysica generalis*, to wymienieni neokantyści podejmują właśnie rozważania nad jej zagadnieniem.

Pozytywne stanowisko wobec kwestii możliwości metafizyki zajmuje prekursor neokantyzmu Otto Liebmann. Wyraził je w 1884 roku w pracy pod tytułem *Die Klimax der Theorieen*¹⁹, w której na podstawie kryterium rodzaju pryncypiów wyróżnia trzy stopnie teorii: pierwszy – empiryczny, drugi – nieempiryczny i trzeci – metafizyczny. Właśnie system metafizyczny okazuje się tytułowym „zwieńczeniem teorii”, które – docierając do tego, co ponadempiryczne – przekracza wszystkie ograniczenia fenomenalizmu. Liebmann określa metafizykę w następujący sposób: „Metafizyczna jest spekulacja, teoria bądź także pojedyncze twierdzenie, które może się wznieść ponad wszystko to, co względne, a więc wierzy w możliwość duchowego uchwycenia czegoś absolutnie realnego”²⁰. Tak rozumiana metafizyka

¹⁶ Por. A. J. Noras *Historia neokantyzmu* Katowice 2012. Problematyczna pozostaje postać Maksa Wundta, którego Janina Kiersnowska-Suchorzewska zalicza do metafizycznego nurtu neokantyzmu, ale pod względem biografii należy on do pokolenia postneokantystów (Heidegger, Hartmann, Jaspers, Heimsoeth). Problem z klasyfikacją Wundta dowodzi, że rozróżnienie między neokantyzmem metafizycznym a postneokantyzmem jest płynne, co potwierdza pogląd przedstawiony w niniejszej pracy, że postneokantyzm nie mógł być powrotem do metafizyki, gdyż nie wszyscy neokantyści od niej odeszli.

¹⁷ H. Schwaetzer *Subjektivistischer Transsubjektivismus* [w:] J. Volkelt *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie* H. Schwaetzer (red.), Hildesheim 2002 s. IX–X.

¹⁸ Por. M. Heidegger *Kant a problem metafizyki* wyd. cyt. s. 137.

¹⁹ Por. O. Liebmann *Die Klimax der Theorien: eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre* Straßburg 1884 s. 13 i n.

²⁰ Tamże, s. 38 [za:] A. J. Noras *Historia neokantyzmu* wyd. cyt. s. 267–268.

oznacza transcendentną wobec wszelkiego doświadczenia refleksję, która dostarcza absolutne pryncypia wyjaśnienia świata. Można powiedzieć, że tak rozumiana refleksja metafizyczna odpowiada pojęciu *metaphysica generalis*.

Metafizyczne nastawienie przejawia się w omawianym nurcie neokantyzmu przede wszystkim jednak w interpretacji filozofii Kanta. Dobrym przykładem jest Friedrich Paulsen, który na pytanie o obecność metafizyki w myśli Kanta stwierdza wprost:

Bez wątplenia tak i to w dwojakim znaczeniu: 1. jako poznanie *a priori* świata zjawiskowego w jego formie; 2. jako system odnoszących się do *mundus intelligibilis* „koniecznych myśli”; 3. natomiast nie istnieje metafizyka w znaczeniu „naukowego poznania” *mundus intelligibilis*²¹.

Według Paulsena Kant nie chciał usunąć samej metafizyki, lecz jedynie jej fałszywą postać. Jak podaje Kiersnowska-Suchorzewska, Paulsen „całkiem apodyktycznie stwierdza, iż Kant, w żadnym razie, nie może być uważany za burzyciela metafizyki, lecz na odwrót, że celem Kanta, tak w okresie przedkrytycznym, jak i krytycznym, była właśnie metafizyka, której chciał dać teoretyczno-poznawczą, nienaruszalną podwalinę w postaci Kr.[ytyki] Cz.[yłego] Roz.[umu] – i że dla niego *physicum* miało być miejscem wlotu do *trans physicum* – jako królestwa Celów”²². Dlatego można powiedzieć, że interpretacja Paulsena odpowiada wykładni Heideggera z tą różnicą, że to, co pierwszy nazywa teoriopoznawczą podwaliną, drugi określa mianem poznania ontologicznego.

Odniesienie do Kanta jako metafizyki wiąże się z dopuszczeniem przez neokantystów możliwości metafizyki oraz uprawianiem metafizyki w ramach filozofii. Tak dzieje się w myśli Paulsena, który uznaje możliwość i konieczność monistycznej metafizyki idealistycznej²³. Tak rozumiana metafizyka ma charakter panpsychiczny i zakłada uniwersalny paralelizm dwóch stron rzeczywistości: zewnętrznej strony cielesnej oraz wewnętrznej duchowej. W ramach metafizyki Paulsen rozróżnia trzy kwestie: ontologiczną, kosmologiczną i teologiczną. Problem ontologiczny ujmuje jako pytanie: „Na czym polega natura rzeczywistości jako taka?”²⁴ To pytanie można inaczej sformułować w postaci pytania o byt jako byt. Można również powiedzieć, że wbrew rozróżnieniu zaproponowanemu przez Baertschiego²⁵ Paul-

²¹ F. Paulsen *Kant und die Metaphysik. Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen* „Kant-Studien” 1903 nr 8 s. 112.

²² J. Kiersnowska-Suchorzewska *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów* „Przełęcz Filozoficzny” 1937 nr IV (40) s. 389.

²³ Por. F. Paulsen *Einleitung in die Philosophie* Berlin 1893 wyd. II s. III i n.

²⁴ Tamże, s. 48.

²⁵ Por. Ch. Baertschi *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre* Zürich 2004 s. 12. Christian Baertschi dzieli wszystkie metafizyczne *sensu largo* interpretacje filozofii Kanta na interpretacje ontologiczne i interpretacje metafizyczne *sensu stricto*. Por. A. Pietras *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii* Kraków 2012 s. 79 i n.

sen również odróżnia przedmiot *metaphysica generalis* (pierwsza kwestia metafizyczna) od kwestii należących do *metaphysica specialis* (druga i trzecia kwestia) i traktuje jako odrębny i podstawowy obiekt badań.

Przykładem podejmowanych przez neokantystów rozważań metafizycznych jest myśl Volkelta. Swoje stanowisko dotyczące możliwości metafizyki wyraził on w mowie inauguracyjnej z 23 października 1883 roku wygłoszonej w Bazylei²⁶. Volkelt nawiązuje w niej wprost do pytania, które Kant postawił na czele swej krytyki rozumu: Czy metafizyka jest właściwie możliwa?

Odpowiedź, którą Kant ustalił, brzmi jak wiadomo dla metafizyki niezbyt pocieszająco. Wprawdzie uznaje on potrzebę metafizyki za niemożliwą do wykorzenia, ale samo jej naukowe zaspokojenie zwalcza jako polegające na pozorze i złudzeniu. Z mocą swego ducha i prawdziwą żądzą zniszczenia podkopuje naukowy gmach metafizyki aż do popadnięcia na naszych oczach w kuglarstwo rozumu. Jednak pozwolił on później wypłynąć na podstawie postulatów moralnych pewnemu rodzajowi metafizyki i to nawet o całkiem pozytywnej naturze²⁷.

Można zatem powiedzieć, że według Volkelta odpowiedź Kanta na pytanie o możliwość metafizyki jest paradoksalna – jednocześnie negatywna i pozytywna. Z jednej strony autor *Krytyki czystego rozumu* zanegował możliwość naukowego uprawiania metafizyki w starym stylu, z drugiej strony jednak stworzył podstawy „nowej, moralnie ugruntowanej metafizyki”, która ma spełnić oczekiwania stawiane przed jej starszą postacią. Można zatem powiedzieć, że w ujęciu Volkelta Kant dokonał reformy metafizyki, to znaczy zmienił sposób jej rozumienia i uprawiania, co wcale nie oznacza radykalnego i jakościowego zerwania ze starą metafizyką.

Aby udzielić odpowiedzi na pytanie o możliwość metafizyki, należy wyjść od jej pojęcia. Wedle Volkelta „metafizyka próbuje wskazać i zrozumieć świat doświadczenia według jego najogólniejszych i ostatecznych pryncypiów”²⁸. Przedmiotem badań metafizycznych jest zatem „istota zjawisk”, jak pisze w wydanej w 1886 roku pracy *Erfahrung und Denken*: „w najszerszym sensie przez metafizykę rozumie się naukę, której przedmiotem pytania oraz badań jest istota rzeczywistości”²⁹. Należy ją wiązać nie tylko z głębokimi sprawami skończoności i absolutu, rozważaniami o tym, co niepoznawalne, tajemnicze, niedostępne zmysłom i doświadczeniu, lecz ze wszystkimi przedmiotami badanymi przez nauki przyrodnicze i psychologię. Metafizyka bada istotę takich pojęć, jak czas i przestrzeń, a także materia, siła i ruch, ponadto jest przedmiotem jej zainteresowania substancja, przy-

²⁶ J. Volkelt *Über die Möglichkeit der Metaphysik. Antrittsrede gehalten zu Basel am 23. Oktober 1883* Hamburg 1884.

²⁷ Tenże, s. 3–4.

²⁸ Tenże, s. 4.

²⁹ J. Volkelt *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie* Hildesheim 2002 s. 433; por. także A. J. Noras *Historia neokantyzmu* wyd. cyt. s. 270.

czynowość i prawo natury, jak też świadomość i nieświadomość. Nie są to przedmioty *metaphysica specialis*, można zatem powiedzieć, że tak rozumiana metafizyka odpowiada pojęciu *metaphysica generalis*.

W tym kontekście istotne jest stanowisko Volkelta wobec Kantowskiego pojęcia rzeczy samej w sobie, stanowiącego podstawę zjawisk. W jego ujęciu Kant nie wątpi w istnienie rzeczy samej w sobie i uznaje jej wyraźnie wypowiedziane lub milcząco dorozumiane założenie za oczywiste³⁰. Choć uznaje, że pojęcie rzeczy samej w sobie jest problematyczne, to jednak akceptuje jej założenie i traktuje ją jako podstawę zjawisk.

Istotny jest związek metafizyki z teorią poznania. Możliwość metafizyki ściśle wiąże się z uznaniem transsubiektywnego minimum, gdyż podstawę jej możliwości wyznaczają rezultaty teorii poznania³¹. Metafizyka jest bowiem możliwa, gdy da się wniknąć w to, co pozapodmiotowe, czyli transsubiektywne. Jak dalece jest możliwe takie wniknięcie, tak daleko sięga metafizyka. W teoriopoznawczym ujęciu możliwości metafizyki Volkelt okazuje się zatem być o wiele bardziej neokantowski, niż mu się wydaje.

Volkelt argumentuje, że metafizyka jako teoria najogólniejszych i ostatecznych pryncypiów rzeczywistości jest najważniejszą dla człowieka dziedziną wiedzy. Mogłaby przekonywająco wykazywać możliwe do zrozumienia podstawy świata zjawiskowego³². W przeciwieństwie do metafizyki inne dziedziny wiedzy, takie jak matematyka, nauki przyrodnicze czy historia, skupiają się jedynie na powierzchownej zewnętrżności, która jest podzielona na mniejsze części. Dopiero dzięki metafizyce natomiast możemy dysponować holistycznym, pierwotnie i samoistnie zakorzenionym w świecie ducha spojrzeniem na rzeczywistość.

Problem w tym, że jeżeli metafizyka nie ma statusu nauki, która tak jak matematyka przeprowadza ściśle dowody, traci tym samym znaczenie ludzkiej woli i dążenia. Gdyby metafizyka odnosiła się do prawdopodobieństwa i miała status lepiej lub gorzej udowodnionej hipotezy, to pozostawałaby ważna dla ludzkiego życia, chociaż w odniesieniu do niego brakowałoby jej jednomyślności. To znaczy, że ze względu na to, iż twierdzenia metafizyki byłyby jedynie prawdopodobne, czyli nie całkiem pewne, nie tak łatwo można by je przeciwstawić przeciwnym dążeniom wynikającym z charakteru i temperamentu jednostki, gdyż nie można żyć samymi hipotezami. Metafizyczne hipotezy musiałyby wtedy zostać przekształcone na drodze subiektywnej w osobiste, subiektywnie pewne przekonania jednostki.

Volkelt bierze także pod uwagę możliwość, że kwestie metafizyczne wcale nie są możliwe do rozwiązania i nie mogą stać się przedmiotem badań empirycznych³³. Taki wniosek prowadziłby do rezygnacji z wszelkiej metafizyki. Konsekwencją

³⁰ Por. J. Volkelt *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie* Leipzig 1879 s. 93.

³¹ Zob. tamże, s. 200.

³² Por. J. Volkelt *Über die Möglichkeit der Metaphysik...* wyd. cyt. s. 5.

³³ Por. tamże, s. 7.

tego rodzaju metafizycznego sceptycyzmu byłaby konieczność uzyskiwania pewności na drodze religijnej, gdyż wtedy odpowiedź na pytania o życie i świat można by osiągnąć jedynie na drodze uczucia, wiary czy przeczuć. Następstwo byłoby również takie, że postawa antymetafizyczna musiałaby charakteryzować także życie wewnętrzne człowieka religijnego. W tym kontekście Volkelt stwierdza jednak, że „metafizycznie niewierzący nie byłby w stanie wypełnić swej religijnej pustki przez religijną pewność”³⁴. Prowadziłoby to zatem nie tylko do niewiary filozoficznej, lecz przede wszystkim do ateizmu. Gdyby religia nie wypełniała luki po rezygnacji z metafizyki, to przy konsekwentnym myśleniu musiałoby dojść również do porzucenia zasad moralnych. A to oznacza, że kwestia możliwości metafizyki ma znaczenie nie tylko naukowe, lecz przede wszystkim moralne. Jak lapidarnie ujmuje to Volkelt: „w jej rozwiązaniu bierze udział nie tylko głowa, lecz również serce”³⁵. Tak problemy teoretyczne okazują się mieć doniosłe konsekwencje dla praktyki.

Volkelt rozpatruje również problem możliwości metafizyki z punktu widzenia historii. Uważa, że zasadnicza dyskusja w filozofii współczesnej nie dotyczy ani spirytualizmu i materializmu, ani teizmu, panteizmu i ateizmu, ani nawet dualizmu i monizmu, lecz pytania, czy w ogóle da się przeprowadzić rozważania nad najogólniejszymi i ostatecznymi pytaniami o byt (*Daseinsfragen*). Podstawowy spór filozoficzny nie dotyczy możliwości materializmu czy spirytualizmu jako takich, lecz właśnie istnienia filozofii pozbawionej metafizyki. Volkelt dostrzega w swoich czasach przedstawicieli wszystkich trzech możliwych sposobów rozwiązania problemu możliwości metafizyki i odnosi się do nich.

Pierwszy sposób uprawniania metafizyki wiąże się ze spekulatywną metafizyką w dawnym stylu³⁶. Tę dogmatyczną metafizykę cechuje naiwna wiara, że jej postępowanie charakteryzuje taka sama moc dowodowa jak w matematyce. Od tego rodzaju metafizyki chcą odciąć się neokantyści i pozytywiści. Volkelt w pierwszej kolejności przedstawia pozytywistyczną krytykę tak rozumianej metafizyki. Pozytywiści nawiązują w swej krytyce metafizyki do filozofii Davida Hume’a, Augusta Comte’a i Johna Stuarta Milla. Jak pisze:

pozytywiści obawiają się utknięcia w bezpodstawności, gdy tak zwane doświadczenie nie będzie odczuwane bezpośrednio pod ich nogami; wszelkie interpretowanie i pojmowanie doświadczenia uważają za samooszukiwanie lub lekkomyślność³⁷.

³⁴ Tamże. Por. także J. Volkelt *Die Gefühlsgewissheit. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung* München 1922 s. 77 i n. Polski przekład fragmentów: tenże *Pewność uczuciowa. Wybór tekstów* B. Markiewicz (tł.) Warszawa 1983.

³⁵ Tenże *Über die Möglichkeit der Metaphysik...* wyd. cyt. s. 8.

³⁶ Por. tamże, s. 10.

³⁷ Tamże, s. 10–11.

Jedyne zadanie, jakie w ujęciu pozytywistycznym ma filozofia, polega na „wiernym oddaniu tego, co zawiera doświadczenie”. Poznanie polega bowiem na odbiciu otaczającej nas rzeczywistości. U podstaw antymetafizycznej pozytywistycznej teorii poznania znajduje się zatem teoria odbicia.

Metafizykę dogmatyczną odrzucają również neokantyści. Zdaniem Volkelta różnią się oni od pozytywistów pod tym względem, że zakładają istnienie „wielkiego nieznanego [*ein grosses Unbekanntes*], które panuje poza lub ponad światem doświadczanym”³⁸. Niemniej jednak świat spostrzegany pozostaje w tym ujęciu jedyną możliwą do poznania rzeczywistością.

Pomiędzy skrajnością dogmatycznej metafizyki i antymetafizycznego pozytywizmu można jednak znaleźć stanowisko pośrednie. Takie stanowisko zajmują metafizycy, którzy uważają, że „uprawiają swoją naukę na podstawie czy też w sensie krytycznej teorii poznania”³⁹. Zdaniem Volkelta, choć nie można ich nazwać wprost kantystami, to jednak ich podejście do problemu pozostaje pod widocznym wpływem autora *Krytyki czystego rozumu*. „Tutaj stawia się metafizyce zadanie, by najpierw sformułować problemy ściśle i możliwie w nawiązaniu do posiadanego poznania, a dopiero wtedy rozgraniczyć między sobą ich rozmaite możliwości rozwiązań i rozważyć pod względem empiryczno-logicznym argumenty przemawiające za i przeciw każdemu z nich”⁴⁰. Tak rozumiana metafizyka nie zawiera zatem wiedzy absolutnej, gdyż w swym postępowaniu opiera się na elementach, które mają charakter subiektywny i niepewny. Tego rodzaju krytyczna, podchodząca ostrożnie i hipotetycznie metafizyka opiera się na ograniczonym, zawodnym i niepewnym „opracowywującym doświadczenie myśleniu”. Volkelt wymienia wśród tak rozumianych metafizyków środka myślicieli takich jak: Christoph Sigwart, Otto Liebmann, Max Wundt, a także Rudolph Hermann Lotze czy Eduard von Hartmann. Ich obecność w ówczesnej filozofii dowodzi jego zdaniem, że pytanie o możliwość metafizyki nie straciło na ważności.

Volkelt odrzuca pierwszy, dogmatyczny rodzaj metafizyki⁴¹. Uzasadnia to tym, że nie można rozwiązać problemu metafizyki w jeden całkowicie pozbawiony mętności i sprzeczności sposób. Ujmuje to następująco: „Dlatego niemożliwa jest metafizyka, która wyczerpuje swój przedmiot aż do absolutnej jasności i aż do ostatecznej głębi wprawiających ją w ruch przyczyn oraz wewnętrznego procesu stawania się”⁴². Wszelka metafizyka może bowiem zaproponować jedynie większe lub mniejsze prawdopodobieństwo. Obietnica pewności byłaby obietnicą na wyrost, gdyż metafizyk w swych badaniach nie może dojść do istoty rzeczy i musi mieć świadomość względności swojego poznania.

³⁸ Tamże, s. 11. W tym kontekście można postawić pytanie, czy filozofia Volkelta spełnia to kryterium i tym samym należy do neokantyzmu?

³⁹ Tamże, s. 11.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 12.

⁴² Tamże.

Metafizyk musi przyznać, że jego rozwiązanie zagadki świata jest jedynie symboliczne i analogiczne. Tym samym metafizycy powinni przyznać, że wyniki ich badań nie muszą skłaniać każdego normalnie myślącego człowieka do aprobaty. Volkelt uważa, że

przede wszystkim metafizyk musi sobie wyjaśnić, że myślenie indywidualne, gdy tylko chodzi o głębsze pytania o pryncypia, nigdy i nigdzie nie wyrazi absolutnej konieczności myślenia ani idealnej i wiecznej logiki, a konieczność myślenia, jaka panuje w ludzkiej głowie, jest zawsze tylko względnie uprawniona i względnie słuszna, tak że się w różnych głowach urzeczywistnia raz jedna, raz druga strona absolutnej i idealnej konieczności myślenia⁴³.

To oznacza, że hipotetyczne rozważania, które są przekonywające dla jednego, mogą nie być przekonywające dla innego.

Volkelt stoi na stanowisku realistycznym – każdy może być pewien tego, iż przy logicznym rozważaniu bytu ma do czynienia z samą rzeczywistością:

Gdy ktoś na serio dyskutuje materialistyczną lub jakąś inną idealistyczną hipotezę, to ma przy tym [...] pewność, iż nie działa na oślep i bezpodstawnie, lecz że w swej obronie trafia w rzecz, mówi coś dotyczącego rzeczywistości. Ta pewność powszechnie wiąże się nieodparcie z logiczną lub myślowo konieczną metodą również w dziedzinie metafizycznej⁴⁴.

Istnieje zatem wynikająca z myślowej konieczności logiczna pewność, która dostarcza podstaw również metafizyce.

Mimo tej pewności – jak zauważa Volkelt – metafizycy niejednokrotnie dochodzili do rozbieżnych wyników, chociaż rozumowali zgodnie z wymogiem logicznej i rzeczowej konieczności⁴⁵. Może to oznaczać, że któryś z tych metafizyków jako jedyny wziął pod uwagę właściwą myślową konieczność, natomiast pozostali popełnili błąd. Jeżeli tak jest, to pojawia się pytanie, którzy z nich są myślicielami jasnymi, poprawnymi i rzeczowymi, a którzy popadli w niejasność, błędne i dowolne myślenie. Każdy jest bowiem subiektywnie przekonany do własnych racji.

Być może przyczyną takiego stanu jest samo pojęcie myślowej konieczności, która musi w kontekście bytu być rozumiana wielorako, to znaczy nie jako jedna myślowa konieczność, lecz jako „wiele relatywnie uprawnionych myślowych konieczności”⁴⁶. Wtedy można powiedzieć, że różni metafizycy widzą prawdę z różnych stron: „zbliżają się do niej w różnym stopniu i przytaczają z niej raz jedno,

⁴³ Tamże, s. 13.

⁴⁴ Tamże, s. 34.

⁴⁵ Por. tamże, s. 34–35.

⁴⁶ Tamże, s. 35.

a raz drugie, raz więcej, a raz mniej, raz powiązane, a raz izolowane momenty”⁴⁷. Tym samym prawda jako całość pozostaje nieznaną, a każdy metafizyk może ją poznać tylko z określonej perspektywy, osiągnąć tylko jej część. Prawa absolutne pozostają zatem tajemnicą. Tym samym absolutna myślowa konieczność stanowi jedynie postulat, który *implicite* rządzi poszczególnymi myślowymi koniecznościami. Stanowi ona pewien rodzaj wewnętrznego prawa, które panuje nad indywidualnymi i subiektywnymi myślowymi koniecznościami. Dzięki temu umożliwia postępujące zbliżanie się do całej prawdy, która jednak nigdy nie może zostać osiągnięta w pełni.

Metafizyki nie zalicza się do nauk ścisłych, gdyż jej twierdzenia nie są tak jasne, że wywierałyby na normalny umysł absolutną presję, lecz charakteryzują się przeważnie niejasnością, sprzecznością i brakiem pojęcia. Inaczej będzie, gdy rozszerzymy pojęcie ścisłości. Wtedy obejmie ono swym zakresem również „możliwie czyste dystynkcje pojęciowe, logicznie ostrożne i stopniowe postępowanie, poważne rozważanie wszystkich trudności”⁴⁸. Wraz z takim rozszerzonym rozumieniem ścisłości metafizyka stanie się także nauką krytyczną. Tego rodzaju krytyczna metafizyka zostaje przeciwstawiona metafizyce dogmatycznej, która bez ograniczeń chce zastąpić niesprawdzalną wiarę w zdolność ludzkiego myślenia do zgłębiania istoty rzeczy. Volkelt uważa jednak, że szczególnie w metafizyce należy brać pod uwagę ograniczenia wynikające z poznania empirycznego. To oznacza, że wszelkie badania metafizyczne muszą być potwierdzane w kontekście zdolności do doświadczenia i myślenia, czyli przez warunki i ograniczenia empiryczno-logicznej metody. Temu celowi ma służyć teoria poznania, którą metafizyka zakłada i bez której przyjmując przedwczesne wnioski, popadłaby w łatwowierność i impertynencję.

Rezultaty podejmowanych przez metafizykę rozważań nad podstawami mają charakter rozstrzygnięć względnych i przybliżonych. Dlatego nie można jej pod tym względem nazwać nauką ścisłą. Volkelt uważa, że „polega ona jednak na ostrożnym, klaryfikującym zastosowaniu logiki do faktów doświadczenia i zakłada ważny sprawdzian uprawnień i zdolności dowodowej poznania i dlatego może w tym sensie rościć prawo do waloru ścisłości i nadzwyczajnej krytyczności”⁴⁹. Dlatego taka metafizyka krytyczna, w przeciwieństwie do metafizyki dogmatycznej, może być uznawana za naukę ścisłą. Zdaniem Volkelta, różnica między metafizyką dogmatyczną a metafizyką krytyczną nie wynika z natury ludzkiego poznania, lecz polega na różnicy w wyniku metafizycznych dążeń.

Historia metafizyki pełna jest wykluczających się stanowisk. Mimo to ciągle znajdują się myśliciele, zarówno naturalistyczni materialści, jak i idealści, którzy zapewne w dobrej wierze przedstawiają założenia dogmatycznej metafizyki. Volkelt zauważa, że dotyczy to w szczególności darwinizmu, który w sposób niezma-

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 13–14.

⁴⁹ Tamże, s. 15.

cony teorią poznania podnosi pretensję do podania wystarczającego pryncypium wyjaśnienia świata. Tym pryncypium miałby być mechanizm adaptacji i dziedziczności. Volkelt kieruje pod adresem teorii ewolucji pytanie o epistemologiczne podstawy: czy posiada ona oparcie w doświadczeniu?

Ale porzucenie metafizyki w starym stylu nie oznacza kwestionowania wszelkiej metafizyki. Takie podejście byłoby bezowocnym sceptycyzmem, który również grzeszy niemożliwą do utrzymania jednostronnością. Właściwa droga biegnie pośrodku – między dogmatyczną Scyllą i sceptyczną Charybdą. Ta droga ma charakter krytyczny, względny i hipotetyczny. Volkelt chce pokazać, że pozytywści i neokantysty, którzy sprowadzają poznanie do doświadczenia, nie doceniają przy tym własnego myślenia. Volkelt uważa, że Kant i Hume wnieśli do filozoficznego myślenia „bojaźliwość i małoduszność”, które jednak na dłuższą metę są niemożliwe do utrzymania. Właśnie tym zastrzeżeniem wobec filozofii neokantowskiej Volkelt antycypuje nową ontologię.

Brak możliwości metafizyki dogmatycznej nie oznacza dla Volkelta niemożliwości uprawiania wszelkiej metafizyki zgodnie z naukowymi standardami. Takie stanowisko jest zbyt radykalne, gdyż pomija fakt, iż nauka jest obecna wszędzie tam, gdzie możliwe są logiczne i empiryczne badania. Volkelt stwierdza, że „decydującą cechą naukowości jest logiczne opracowanie doświadczenia i ta cecha dotyczy tak samo metafizyki, jak wszystkich pozostałych nauk”⁵⁰. Żadna nauka nie zaspokaja bowiem całkowicie ciekawości poznawczej i wcale nie musi tego czynić. Nauce wystarczy bowiem skromny, acz pewny wynik poznawczy. Narzuca się w tym kontekście pytanie: Jaki sens ma praca, która dostarcza jedynie względne i ledwo widoczne rozstrzygnięcia?

Volkelt stawia pytanie, na czym polega postęp w metafizyce. Nie polega on na dostarczaniu coraz większej ilości prawd. Dla rozwoju metafizyki istotna jest wielość myślowych konieczności. Nie oznacza ona jednak dowolnych zmian w poglądach. Volkelt uważa, że

metafizyczne myślenie dokonuje coraz głębszego i coraz bardziej wszechstronnego postępu dopiero przez to, że zostaje ono wypracowane przez różnych osobników w różnych czasach w radykalnie i pryncypialnie różny sposób; właśnie dzięki tym nigdy niekończącym się walkom i przeciwieństwom napędza ono coraz bardziej wyczerpujące i bogatsze dokonania z siebie i zachowuje coraz bardziej wielostronne i coraz bardziej dostosowane stanowisko wobec rzeczywistości⁵¹.

Postęp metafizyki nie polega zatem na formułowaniu nowych i odkrywczych prawd, lecz na uczynieniu ich jak najbardziej wielostronnymi i odpowiadającymi rzeczywistości. W metafizyce chodzi zatem o wszechstronne rozważenie przyjętych prawd

⁵⁰ Tamże, s. 17.

⁵¹ Tamże, s. 18.

i nadanie im takiego kształtu, który w zgodzie z rzeczywistością będzie łączył odmienne stanowiska. Dla Volkelta tylko wtedy, gdy odrzuci się absolutny sceptycyzm i w ogóle jakąkolwiek jednostronność, dzieje metafizyki będą mogły być rozumiane jako organiczny postęp.

W taki właśnie sposób postęp metafizyki prowadzi do ciągłego wzbogacania, wyostrowania i pogłębienia myślenia⁵². Nie jest on dokonany raz na zawsze, lecz wielorako przekształca punkty widzenia pod względem jakości oraz znaczenia. Volkelt stwierdza:

kto zatem chce wykryć postępy metafizyki, musi zwrócić swą uwagę na ścisłą ciągłość w niepowstrzymanej zmianie metafizycznych punktów widzenia; jeżeli jego wzrok nie jest zbyt słabym osłabiony przez sceptycyzm, to ujrzy on w tej ciągłości bez większego trudu postępujące zbliżanie się do prawdy, choć owo zbliżanie się może pozostawać ciągle odległe od celu⁵³.

Zmienne i niekiedy burzliwe dzieje metafizyki pokazują zatem ustawiczne dążenie do prawdy i na tym właśnie polega jej postęp. Sceptycyzm wobec metafizyki wynika z krótkowzroczności, która pozostawia sceptyka ślepym na głęboką perspektywę historyczną.

Według Volkelta takie przekonanie o teleologiczności rozwoju metafizyki jest możliwe pod dwoma warunkami⁵⁴. Pierwszym jest okazanie minimum zaufania, które w istocie polega na unikaniu jednostronności w ocenach. Po drugie, należy koniecznie wziąć pod uwagę wewnętrzną dynamikę pojęć, to znaczy, że mają one w różnych systemach tendencję do rozszerzania albo do zawężania, w różnych postaciach mogą się komplikować lub upraszczać, a mimo to będą wykazywać wewnętrzne pokrewieństwo z innymi pojęciami. Dopiero uwzględnienie tych warunków umożliwi ujęcie rozwoju metafizyki w wielorakiej perspektywie prawd względnych, a także dokonanie istotnego kroku w stronę prawdy. Takie ujęcie prowadzi do tego, że historycznie dane systemy metafizyczne nie będą oceniane jako fałszywe, lecz co najwyżej jako jednostronne. Oznacza to również, że w dziejach metafizyki istniało wiele relatywnych myślowych konieczności i dlatego nigdy nie mogą one zostać uznane za absolutne.

Widać to – zdaniem Volkelta – szczególnie w filozofii Hegla, od którego pochodzi przekonanie o wewnętrznym, stopniowym rozwoju myślenia metafizycznego dokonującym się w dziejach przez pokonywanie jednostronności⁵⁵. Postęp metafizyki następuje przez to, że absolutna prawda toruje sobie drogę poprzez indywidualne i niedoskonałe elementy subiektywnego myślenia. Hegel był przy tym

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 19.

⁵⁴ Por. tamże, s. 35 i n.

⁵⁵ Por. tamże, s. 36 i n.

przekonany, że jego system osiągnął absolutną myślową konieczność i stanowi zwieńczenie dziejów, z czym nie zgadza się Volkelt, gdyż uznaje on koniec dziejów za niemożliwy do osiągnięcia ideał. Można zatem powiedzieć, że Volkelt przyjmuje zasadniczo Heglowską filozofię dziejów, lecz nie uznaje, iż koniec filozofii jest możliwy. Tym samym można powiedzieć, że w stosunku do heglizmu Volkelt zajmuje stanowisko neokantowskie.

Volkelt przeciwstawia się stawianiu sprawy możliwości metafizyki na ostrzu noża w formie fałszywych alternatyw typu: albo nauka ścisła, albo żadna; albo postęp, albo jego brak⁵⁶. Takie ujęcie sprawy wynika z arogancji i przesady, która nie zadaje sobie trudu wielostronnego spojrzenia na problem metafizyki. Takie stanowisko świadczy o niedojrzałości. Dlatego Volkelt stara się wykazać, że pośrodku istnieje ostrożna i krytyczna – aczkolwiek skomplikowana – droga między ekstremami, na której również można mówić o nauce i o naukowym postępie. Pytanie jednak, czy kwestie metafizyczne poddają się takiej logicznej metodzie? Czy da się je badać krytycznie i hipotetycznie? Istnieją bowiem przeciwnicy takiego podejścia, którzy uważają, że doprowadzi ono do płytkich i pozbawionych dalszych perspektyw sprzeczności. Aby odeprzeć zarzut przeciwników krytycznego uprawiania metafizyki, Volkelt uważa, że należy podjąć próbę empirycznego i logicznego rozważenia konkretnych problemów metafizycznych⁵⁷.

Zwykle metafizykę rozumie się jako tę dziedzinę wiedzy, która przekracza doświadczenie i prowadzi głębiej w sferę tego, co niemożliwe do doświadczenia. Volkelt uważa jednak, iż „da się z oczywistością wykazać, że nauki empiryczne, również w najbardziej ścisłych i najbardziej uznanych twierdzeniach, przekraczają krok za krokiem doświadczenie i domyślają się poza doświadczeniem całego mnóstwa absolutnie niedoświadczalnych czynników”⁵⁸.

Nieempiryczne składniki doświadczenia zawiera każdy, nawet najprostszy akt myślenia i wydawany przez nas sąd. Dzieje się tak, ponieważ nasze codzienne doświadczenie stanowi połączenie elementów empirycznych z nieempirycznymi, to znaczy takimi, które w sposób niedowolny są przez nas dorozumiane. Do elementów empirycznych należą rozmaitego rodzaju wrażenia i spostrzeżenia, a także przedstawienia pochodzące z pamięci i będące wytworami fantazji, ponadto uczucia i zamiary⁵⁹. Volkelt zalicza do nich również pojęcia i myśli, które jednak nie wydają się być empirycznymi składnikami doświadczenia. Natomiast spoza doświadczenia – według Volkelta – pochodzi nasze przeświadczenie o istnieniu innych świadomych podmiotów czy wreszcie o istnieniu świata zewnętrznego. Ponadto nie posiadamy wiedzy opartej na doświadczeniu na temat relacji między świadomymi podmiotami w świecie zewnętrznym, między nimi a innymi przedmiotami czy też między światem zewnętrznym a własnymi procesami świadomości. Jedyne na

⁵⁶ Por. tamże, s. 19.

⁵⁷ Por. tamże, s. 20–21.

⁵⁸ Tamże, s. 21. Por. tenże *Erfahrung und Denken...* wyd. cyt. s. 294 i n.

⁵⁹ Por. tenże *Über die Möglichkeit der Metaphysik...* wyd. cyt. s. 22.

podstawie naszych własnych przypuszczeń, w sposób niedowolny i najczęściej nieświadomy zakładamy istnienie innych podmiotów, zwierząt, roślin czy rzeczy nieożywionych. Volkelt przyjmuje zatem, podobnie jak Kant, że na doświadczenie składają się nie tylko czynniki empiryczne, lecz istotną rolę odgrywają przyjmowane z góry założenia aprioryczne. Doświadczenie, na którym opiera się nasze myślenie, odwołuje się zarówno do empirii, jak i do rozumu.

Volkelt używa dosadnego określenia – pisze wręcz o „nędzy doświadczenia”. Doświadczenie nigdy i nigdzie nie dostarcza bowiem podstaw do przekonania o zachodzeniu związku przyczynowego, prawidłowości (*Gesetzmässigkeit*), ciągłości, związku, porządku, jedności czy regularności, gdyż „moje rzeczywiste procesy świadomości są tym jedynym, czego doświadczam”⁶⁰. To znaczy, że nie doświadczam zależności jako takiej, ponieważ w świadomości mam daną jedynie koegzystencję lub następstwo. Ani jedno, ani drugie nie znajduje podstawy w doświadczeniu, gdyż doświadczamy w sposób nieciągły wrażeń, spostrzeżeń czy wspomnień. Wedle Volkelta „świadome procesy – potraktowane tylko jako świadome – przedstawiają ustawiczną zmianę zachodzącą między absolutnym brakiem a absolutnie nowym pojawieniem się, czyli między nicością a stworzeniem”⁶¹. Można zatem powiedzieć, że sam proces świadomości ma zasadniczo twórczy i kreatywny charakter. Należy postawić pytanie, czy to oznacza, że owe procesy mogą być dowolnie przez nas kształtowane.

W celu dotarcia do samej świadomości Volkelt postuluje coś na kształt redukcji, czyli odseparowania wszystkiego tego, co w rzeczywistości nie zachodzi w świadomości, a zatem założeń o zachodzeniu w Ja nieświadomych psychicznych możliwości czy też przypuszczeń o istniejących poza świadomością rzeczach. Należy tego dokonać, gdyż właśnie na tego rodzaju założeniach opiera się przekonanie o ciągłości i uporządkowaniu procesów świadomości. Bez założenia, że procesy świadomości opierają się na nieświadomych i nieprzerwanie zachodzących fundamentach naszego życia duchowego czy też na fizjologii naszego systemu nerwowego, nie ma podstaw do traktowania ich jako ciągłych i uporządkowanych. Ciągłość i porządek są w rzeczywistości jedynie wynikiem przyjętych z góry założeń zarówno o procesach psychicznych i fizjologicznych, jak też o świecie zewnętrznym.

W tym kierunku poszedł brytyjski empirysta David Hume, który z czystego doświadczenia wyeliminował właśnie przyczynowość oraz duchową i materialną substancję. Volkelt uważa, że pomimo radykalnego empiryzmu do pojęcia doświadczenia Hume’a zakradły się elementy o charakterze nieempirycznym, co doprowadziło do błędnego wniosku, że filozofia i nauka mogą opierać się jedynie na czystym doświadczeniu⁶². W tak zwanym czystym doświadczeniu istotną rolę odgrywają właśnie czynniki nieempiryczne.

⁶⁰ Tamże, s. 23.

⁶¹ Tamże, s. 24.

⁶² Por. tamże.

Volkelt jest zdania, że wszelkie poznanie, zarówno w naukach empirycznych, jak i w życiu codziennym, musi sięgnąć poza doświadczenie do tego, co nieempiryczne⁶³. Jego zdaniem takie wyjście poza doświadczenie dokonuje się w trzech wymiarach. Po pierwsze, dokonuje się na poziomie ważności każdego sądu, ponieważ musi on obowiązywać każdy myślący podmiot. Tego rodzaju logiczne rozszczenie zakłada istnienie innych podmiotów, czego nie możemy doświadczyć w czystej empirii. Po drugie, poza doświadczenie wychodzimy, przyjmując, że zachodzą stałe i niezmiennie stosunki między przedmiotem sądu a poznającym podmiotem⁶⁴. Po trzecie, nieempiryczne założenia ujawniają się w naukach empirycznych, gdy stawiają sobie za cel odnalezienie prawidłowości, związków przyczynowych czy konsekwentnych linii rozwojowych. Nauki tego rodzaju wychodzą poza samo stwierdzanie faktów, gdy próbują je uporządkować i ze sobą powiązać.

Najważniejszym jednak nieempirycznym składnikiem doświadczenia jest założenie dotyczące transsubiektywnego, czyli usytuowanego poza podmiotem, przedmiotu sądu. Volkelt analizuje przykład prostego sądu „teraz świeci słońce”⁶⁵. Uważa on, że podmiot wydający taki sąd musi przyjąć, że istnieje świat pozapodmiotowy, który inicjuje wrażenia zmysłowe światła słonecznego. W przeciwnym razie bowiem należałoby przyjąć, że ów sąd pozostaje bezprzedmiotowy i nieważny.

Jakikolwiek mógłby się zarysować obraz o transsubiektywnym świecie, to w każdym razie rozumie się przez ten sąd, że to, co transsubiektywnie odpowiada światłu słonecznemu, posiada również swoje istnienie, pomijając w s e l k ą spostrzegającą indywidualną świadomość, zatem że wraz z tym sądem zostanie oznaczone zachodzące zdarzenie nie tylko poza moją własną świadomością, lecz również poza w s z e l k i m i p o z o s t a ł y m i świadomymi podmiotami⁶⁶.

W doświadczeniu będącym podstawą sądu przyjmujemy zatem nieempiryczne założenie o niezależnym od nas istnieniu przedmiotu. Jakikolwiek wydamy sąd o rzeczywistości, to za każdym razem rozumiemy go tak, że odnosi się do rzeczywistych zjawisk. Tego rodzaju założenie o istnieniu niezależnego od jakiegokolwiek świadomości egzemplarza wiąże się w sposób konieczny i nieodzowny z sądem. Każdy akt myślenia przyjmuje tego rodzaju założenie o zachodzeniu stosunku transsubiektywnego. Volkelt stwierdza wprost, że „każdy akt myślenia, każdy sąd sądzi oraz dotyczy wprost transsubiektywnego przedmiotu, odnosi się zatem do czegoś absolutnie niedoświadczanego”⁶⁷. Konieczne założenie o transsubiektywnym przedmiocie naszego doświadczenia, czy naszego sądu, ma charakter całkowicie nieempiryczny, to znaczy nie jest oparte na doświadczeniu.

⁶³ Por. tamże, s. 25.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 37 i n. przyp. 6.

⁶⁵ Por. tamże, s. 37.

⁶⁶ Tamże, s. 38.

⁶⁷ Tamże, s. 38.

Volkelt znosi zasadnicze rozróżnienie między metafizyką a naukami empirycznymi: „Zasadniczo metafizyka dąży do tego samego, co nauki empiryczne: chce ona uczynić zrozumiałym doświadczenie na podstawie logicznie niezbędnego zamysłu i wycucia niedoświadczanych czynników”⁶⁸.

W metafizyce nowego, postulowanego przez Volkelta typu chodzi o badanie założeń i przesłanek poznania doświadczalnego. Takie ujęcie niesie – zdaniem Volkelta – istotne konsekwencje dla pozytywizmu i neokantyzmu, które kwestionują metafizykę. Jeżeli wiedza nie może zawierać składników nieempirycznych, to w konsekwencji zaprzeczyć należy nie tylko możliwości metafizyki, lecz także nauk empirycznych. W przeciwnym wypadku należałoby zapytać, na czym polega różnica między nimi, skoro wszystkie zawierają elementy nie pochodzące z doświadczenia. Metafizyczne badania nad tym, co niedoświadczalne, nie oznaczają zatem w żadnym razie pogrążania się w ciemności.

Przeciwnicy metafizyki zarzucają jej nie tylko wyjście poza doświadczenie. Zastrzeżenia budzi niekiedy również to, że w metafizyce poszczególne kierunki i poglądy często wykluczają się wzajemnie i są sprzeczne⁶⁹. Jednak tego rodzaju zarzuty są formułowane również z określonych, niejednokrotnie wzajemnie sprzecznych i znoszących się perspektyw. Na przykład chrześcijanie kwestionują materializm czy panteizm, opierając się na religijnych przesłankach, natomiast przeciwnicy idealizmu i spirytualizmu odrzucają również przesłanki religijne. Zdaniem Volkelta świadczy to dobitnie o niekonsekwencji przeciwników metafizyki, którzy zarzucając jej sprzeczności i nonsensy, sami popełniają podobne błędy. Okazuje się bowiem, że łatwiej jest negować niż zaproponować coś pozytywnego w zamian⁷⁰. W tym kontekście Volkelt formułuje swoją wątpliwość: jeżeli myślenie może zaprzeczać możliwości udzielenia odpowiedzi na pewne pytania, to powinno być również w stanie do pewnego stopnia pozytywnie opracować te pytania. Wylimowanie niemożliwych do utrzymania odpowiedzi na pytania metafizyki powinno, zdaniem Volkelta, pozwolić na dokonanie pozytywnych rozstrzygnięć w tej dziedzinie wiedzy. Krytyka metafizyki, która miała w intencji autorów doprowadzić do jej eliminacji, ujawnia niekonsekwencje przeciwników metafizyki. Okazuje się bowiem, że „jeżeli uznaje się to metafizycznie negatywne myślenie, to wraz z nim przyznaje się również pozytywnie dowodzące poznanie metafizyczne”⁷¹. Można zatem powiedzieć, paradoksalnie, że negacja możliwości naukowego uprawiania metafizyki *implicite* zakłada, że istnieje możliwość naukowo uznawanego metafizycznego poznania.

W przypisie Volkelt podaje jeszcze inny argument za możliwością metafizyki, który powinni uznać również przeciwnicy metafizycznych rozważań. Wyraża go w następujący sposób: „nawet jeżeli nie metafizyczne rozwiązania, to chociaż problemy metafizyczne są formułowane z biegiem czasu coraz jaśniej i trafniej, alter-

⁶⁸ Tamże, s. 26.

⁶⁹ Por. tamże, s. 27.

⁷⁰ Por. tamże, s. 27–28.

⁷¹ Tamże, s. 28.

natywy i rozróżnienia kwestii metafizycznych zostają coraz ostrzej poznane⁷². W tym znaczeniu praca nad metafizyką oznacza pracę nad eksplikacją problemów metafizycznych. To oznacza problemowe rozumienie metafizyki, przy czym Volkelt wyciąga z założenia o problemowym charakterze badań metafizycznych wnioski, że jeżeli jest możliwe logiczne ujęcie pytań, to również do pewnego stopnia możliwe musi być logiczne ujęcie metafizycznych odpowiedzi. Jeśli można naukowo sensownie zajmować się eksplikacją metafizycznych problemów, to również można w podobny sposób podejść do rozwiązań.

Twierdzenia metafizyczne formułowane w duchu metafizyki krytycznej muszą być wyrażane z zastrzeżeniami, że określone wnioski są wymagane logicznie, lecz nasze myślenie nie jest w stanie kontynuować danego wywodu⁷³. Volkelt uważa, że „w ten sposób same metafizyczne rozwiązania uzyskają formę zadań, zostaną wypowiedziane w formie perspektywy⁷⁴. Można zatem powiedzieć, że twierdzenia metafizyki mają charakter postulatywny i stanowią coś, co należy wykonać. Z tego powodu nie mogą mieć postaci formułowanych w sposób kategoryczny sądów apodyktycznych, lecz muszą mieć postać sądów warunkowych i wyrażać jednocześnie uwagi na temat słabych i mocnych stron danego stwierdzenia.

Do zadań metafizyka należy konfrontowanie przekonania z różnymi zastrzeżeniami, aby wydobyć ukryte luki czy niejasności. Celem jest możliwie wszechstronny sprawdzian przyjętych twierdzeń z różnych punktów widzenia; przyjęcie innego punktu widzenia ma służyć jego weryfikacji, potwierdzeniu albo korekcie. Tym samym właściwy sposób postępowania w metafizyce charakteryzuje niepokój ciągłego poszukiwania i sprawdzania. Tak rozumiane metody uprawiania metafizyki mogą budzić wątpliwości, lecz – jak uważa Volkelt – tylko podjęcie w tym duchu badań nad metafizyką może rozwiązać zastrzeżenia⁷⁵. Niebezpieczeństwem dla myślenia metafizycznego są sprzeczności oraz niepojmowalność. W metafizyce należy je energicznie przezwyciężać i eliminować, by nie popadać w wahanie.

Wbrew pozorom Volkelt nie formułuje swojej koncepcji metafizyki krytycznej w opozycji do wielkich idealistycznych filozofów pokantowskich, takich jak Schelling, Hegel czy Schopenhauer. Uważa, że istotne elementy metafizyki krytycznej będą zgodne z intuicjami wszystkich myślicieli⁷⁶. Volkelt pisze:

I tak mogę zatem ostatecznie cel moich dążeń określić jako zjednoczenie i przeniknięcie metafizycznych dążeń idealistycznych, tak jak wypełniali to przede wszystkim niezapomnianie pokantowscy myśliciele, oraz sceptyczno-krytycznego i teoriopoznawczego ducha, tak jak ucieleśniło się to u Hume'a, a szczególnie u subtelnie, a zarazem z rozmachem pracującego Kanta⁷⁷.

⁷² Tamże, s. 39–40.

⁷³ Por. tamże, s. 28 i n.

⁷⁴ Tamże, s. 29.

⁷⁵ Por. tamże, s. 30.

⁷⁶ Por. tamże, s. 31.

⁷⁷ Tamże.

Volkelt wybiera zatem drogę kompromisu między skrajnościami „dążącego wzwyż idealizmu i przezornego krytycyzmu” i podejmuje próbę połączenia tego, co w nich wspólne.

Wnioski

Celem rozprawy Heideggera *Kant a problem metafizyki* jest interpretacja Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* jako „ugruntowania”, czyli potwierdzenia metafizyki w kontekście ontologii fundamentalnej⁷⁸. W swej interpretacji wysuwa na pierwszy plan poznanie ontologiczne – w istocie chodzi o możliwość ujęcia bycia bytu⁷⁹. Krytyka ma zatem służyć poznaniu ontologicznemu. Ontologia zostaje utożsamiona w tej fazie rozwoju intelektualnego Heideggera z poznaniem transcendentnym, które nie bada bytu samego, lecz

możliwość uprzedniego rozumienia bycia, tzn. równocześnie: ujęcie bycia bytu. Poznanie to dotyczy wykraczania (transcendencji) czystego rozumu ku bytowi, tak iż doświadczenie może się dopasować dopiero do tego ostatniego – jako do możliwego przedmiotu⁸⁰.

Intencją Heideggera jest wykazanie, że przedmiotem krytyki czystego rozumu nie jest poznanie (doświadczenie), lecz byt. Tym samym krytyka nie jest teorią poznania, lecz ontologią w sensie *metaphysica generalis*. Chodzi o problem możliwości ontologii jako metafizyki ogólnej, która byłaby konieczną podstawą metafizyki szczegółowej.

Prima facie wydaje się, że istnieje zasadnicza różnica między ontologicznym ugruntowaniem metafizyki w ujęciu Heideggera a teoriopoznawczym uzasadnieniem jej możliwości dokonany przez Volkelta. Różnica ta szybko ulega jednak zatarciu, gdy zwrócimy uwagę na to, że Heidegger mówi jednak o „poznaniu transcendentnym” Kanta oraz o tym, iż krytyka czystego rozumu jest „teorią poznania ontologicznego”⁸¹. Oznacza to, że Heideggerowskie „ujęcie bycia bytu” nie oznacza nic innego niż jego poznanie. Okazuje się zatem, że w tłumaczeniu na powszechny język filozoficzny ginie doniosłość ustaleń dokonanych przez Heideggera. Nieco inaczej sprawa wygląda z Hartmannem, który nie opiera swych wniosków na własnych projekciach.

⁷⁸ Por. M. Heidegger *Kant a problem metafizyki* wyd. cyt. s. 7.

⁷⁹ Por. A. J. Noras *Kant a neokantyzm...* wyd. cyt. s. 57 i n.

⁸⁰ M. Heidegger *Kant a problem metafizyki* wyd. cyt. s. 22–23. Inaczej w rozprawie *Bycie i czas*, gdzie wykazuje, że ontologia jest fenomenologią. Por. tenże *Bycie i czas* B. Baran (tł.) Warszawa 1994 s. 53.

⁸¹ M. Heidegger *Kant a problem metafizyki* wyd. cyt. s. 22, 24.

Podobnie jak Heidegger, również Hartmann pragnie odrodzenia ontologii. Pragnie w jej ramach wykazać obiektywne znaczenie poznania. Zarzuca teorii poznania tworzonej przez neokantystów, że nie dostrzega się w niej ontologicznego aspektu problemu poznania. Uważa bowiem, że warunkiem możliwości poznawania bytu jest częściowe pokrywanie się kategorii poznawczych z kategoriami bytowymi. Dlatego w stosunku do neokantyzmu stwierdza, że zaprzeczając możliwości jakiegokolwiek metafizyki, nie poznał znaczenia Kantowskiej krytyki:

Przeciwieństwo „krytyka – metafizyka” nie jest wcale Kantowskie. Jakże inaczej mógłby Kant rozumieć *Krytykę czystego rozumu* niż jako prolegomena przyszłej metafizyki!⁸²

Hartmann przypisuje zatem neokantystom pogląd, że ze względu na krytyczne wyzwanie dla filozofii odrzucili oni metafizykę. Pogląd Hartmanna o negatywnym stanowisku neokantyzmu do metafizyki jest jednak błędny, gdyż – jak zostało pokazane – istnieli neokantyści, którzy ani nie zaprzeczali metafizycznej wykładni filozofii Kanta, ani sami nie powstrzymywali się od uprawiania metafizyki. Błąd Hartmanna wynika z wąskiego rozumienia neokantyzmu, który sprowadza właściwie do późnego neokantyzmu szkoły marburskiej, która w rzeczywistości była niechętna metafizyce. Jego wniosek nie dotyczy jednak całości neokantyzmu.

Można sformułować również nieco bardziej ogólne wnioski. Jak się okazuje, na tle neokantyzmu podejście omówionych postneokantystów nie jest jednak niczym nowym, gdyż przedstawieni reprezentanci nurtu metafizycznego, podobnie jak później Heidegger i Hartmann, rozwijali problematykę metafizyki ogólnej, chociaż nie traktowali jej jako tożsamej z krytyką czystego rozumu Kanta. W omówionych rozprawach Liebmann, Paulsen, Österreicha czy wreszcie Volkelta znajdujemy metafizyczną wykładnię poglądów Kanta oraz ich metafizyczne rozwinięcie również w kierunku metafizyki ogólnej.

Istotna różnica między przedstawionym nurtem neokantyzmu a Heideggerem mogłaby dopiero dotyczyć wyraźnego zabarwienia antropologicznego interpretacji przeprowadzonej przez autora książki *Kant a problem metafizyki*, to znaczy, że kwestia fundamentu metafizyki przekształca się w pytanie o istotę człowieka⁸³. Można by wtedy powiedzieć, że neokantowskie pojęcie podmiotu poznania zostaje rozwinięte przez Heideggera w problematykę antropologiczną. Niezależnie od kwestii oryginalności takiej wykładni filozofii Kanta podstawą antropologii musi być teoria poznania. Zagadnienie antropologii wykracza poza ramy podjętego zagadnienia, ale może stanowić podstawę dalszych rozważań.

⁸² N. Hartmann *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie* [w:] idem *Kleinere Schriften* t. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte* Berlin 1957 s. 283; por. także tenże *Kant und die Philosophie unserer Tage* [w:] tenże *Kleinere Schriften* t. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie* Berlin 1958 s. 339 [za:] A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...* wyd. cyt. s. 66.

⁸³ Por. A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...* wyd. cyt. s. 60.

JOHANNES VOLKELT AND THE PROBLEM OF METAPHYSICS

The aim of the paper is a historical analysis and evaluate of the metaphysic of neo-Kantian philosopher Johannes Volkelt and of post-neo-Kantian Martin Heidegger. Heidegger's approach to Kant's critique of pure reason (transcendental philosophy) as the foundation of metaphysics is not new and it had a major precursor in the metaphysical neo-Kantianism. In the neo-Kantianism was taken inside the question of the possibility of metaphysics, not only as *metaphysica specialis*, but also as the ontology (*metaphysica generalis*).

Tomasz Kubalica – e-mail: tomasz.kubalica@us.edu.pl

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/B/HS1/00373.