

Tomasz Kubalica

## Problem pewności w neokantyzmie Johannesa Volkelta\*

**Słowa kluczowe:** Johannes Volkelt, Immanuel Kant, neokantyzm, pewność, sceptycyzm, krytycyzm

Wątpienie stało się w filozofii nowożytnej metodą uprawiania filozofii za sprawą racjonalizmu Kartezjusza, który w *Medytacjach o pierwszej filozofii* używa tego sceptycznego narzędzia w poszukiwaniach uzasadnienia pewnego, czyli niewątpliwego, fundamentu naszej wiedzy<sup>1</sup>. Istotą metody Kartezjusza jest kwestionowanie przesłanek poszczególnych rodzajów sądów, które ogranicza się jedynie do przekonania o ich pewności, gdyż chodzi mu tylko o to, by „powstrzymać się od uznania tych rzeczy, które są niezupełnie pewne i niewątpliwe, jak od oczywiście fałszywych”<sup>2</sup>. Cała subtelność metody Kartezjusza polega więc na tym, że ograniczając się do wykazania niepewności sądów danego rodzaju, nie przechodzi się wcale do uznania ich za fałszywe, lecz dokonuje się tylko ich zawieszenia. Choć Kartezjusz posługuje się argumentami sceptyków starożytnych, to wcale nie odrzuca całkowicie możliwości zyskania pewności, dlatego jego scepty-

---

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

<sup>1</sup> Por. G. Gabriel: *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*. Tłum. T. Kubalica. Kraków 2007, s. 13 i nast.

<sup>2</sup> R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie. Kęty 2001, s. 42 (pag. 18).

cyzm jest sceptycyzmem ograniczonym w swym zakresie. Tak wprowadzony przez ojca nowożytnej filozofii rys sceptyczny jest jednym z głównych motywów następującej po Kartezjuszu filozofii, również filozofii Immanuela Kanta.

Ujęcie stosunku filozofii Kanta do nowożytnego sceptycyzmu — przedstawianej jako pewnego rodzaju synteza empiryzmu i racjonalizmu<sup>3</sup> — nastęrcza jednak problemów. Kant w *Krytyce czystego rozumu* rozróżnia sceptycyzm teoriopoznawczy i sceptycyzm metodologiczny. Metoda sceptyczna różni się, według niego, „całkowicie od sceptycyzmu, od owej zasady sztucznej i scjentyistycznej niewiedzy, zasady, która podkopuje zasady wszelkiego poznania, by, o ile możności, nie pozostawić mu nigdzie niezawodności i pewności”<sup>4</sup>. Kant uznaje w pewnym sensie metodę sceptyczną za podstawę krytycznej filozofii transcendentalnej: „[...] sceptyczne postępowanie rozumu nie jest wprawdzie samo w sobie zadowalające dla pytań rozumu, lecz jest przeciwieństwem ćwiczeniem przygotowującym do obudzenia ostrożności rozumu i do wskazania na gruntowne środki, jakie mogą go ubezpieczyć w jego prawnie mu należnych posiadłościach”<sup>5</sup>. Motyw sceptyczny łączy się zatem z krytycyzmem Kanta w ten sposób, że metoda sceptyczna ma być podporządkowana i służyć krytyce. Można więc powiedzieć, że myśl Kanta charakteryzuje nie tylko zdrowy kompromis między racjonalizmem i empiryzmem, lecz także pewnego rodzaju synteza sceptycyzmu i dogmatyzmu.

Kantowi chodzi bowiem o określenie granic możliwości poznania, gdyż — jak stwierdza w *Krytyce czystego rozumu* — „dla bezkrytycznego dogmatyka, który nie przemierzył dziedziny swojego intelektu, a tym samym nie określił na podstawie zasad granic swego możliwego poznania, [...] te sceptyczne ataki są nie tylko niebezpieczne, lecz nawet zgubne”<sup>6</sup>. Niebezpieczeństwo grożące dogmatykowi polega właśnie na tym, że podważenie jednego, przyjętego bez ograniczających zasięg zastrzeżeń, twierdzenia może wzbudzić podejrzenia co do zasadności pozostałych. Właściwe jest, zdaniem Kanta, podejście krytyczne, w którym „sceptyk jest surowym wychowawcą dogmatycznego mędrka [prowadzącym — R.I.] go do zdrowej krytyki intelektu i rozumu”<sup>7</sup>. Praca filozoficzna rozpoczyna się wprawdzie od

<sup>3</sup> Por. G. Gabriel: *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina...*, s. 59 i nast.

<sup>4</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1986, A 424, B 452.

<sup>5</sup> Ibidem, A 769, B797.

<sup>6</sup> Ibidem, A 768—769, B 796—797.

<sup>7</sup> Ibidem, A 769, B 797.

stanowiska dogmatycznego, dalej musi jednak przejść etap sceptycznego kwestionowania, by ostatecznie osiągnąć status pracy krytycznej. Na czym polega zatem ów dogmatyzm i sceptycyzm?

Istotę dogmatyzmu i sceptycyzmu Kant wyjaśnia — w polemice z Johannem Augustem Eberhardem — w rozprawie *O odkryciu...* z 1790 roku następująco: „[...] poprzez dogmatyzm metafizyki rozumie ona [*Krytyka czystego rozumu* — T.K.] mianowicie ogólne zaufanie do jej zasad, bez uprzedniej krytyki samej możliwości rozumu, tak by się nimi z powodzeniem posługiwać. Przez sceptycyzm natomiast ogólny brak zaufania wysuwany przeciw czystemu rozumowi, bez podjęcia uprzedniej krytyki, tak by wykazać niepowodzenie jej twierdzeń”<sup>8</sup>. Kryterium rozróżnienia między dogmatyzmem i sceptycyzmem jest zatem właśnie zaufanie do metafizyki: dogmatyk bezpodstawnie ufa w jej możliwość, a sceptyk zdecydowanie to zaufanie podważa.

Tym samym kwestia metafizyki wiąże się ściśle z pojęciem pewności, co stwierdza Kant w rozprawie *O postępach metafizyki*, w której określa sceptycyzm jako zastój w rozwoju metafizyki. Jedną z konsekwencji sceptycyzmu jest właśnie to, że „wywołuje w nim [w rozumie — T.K.] zwątpienie w siebie samego, skłaniając do rezygnacji z wszystkich roszczeń do pewności — można by to nazwać stanem dogmatycznego sceptycyzmu”<sup>9</sup>. Dogmatyzm i sceptycyzm są zatem jak dwie strony medalu: o ile dogmatyzm jest stanem absolutnej pewności rozumu, o tyle sceptycyzm jest stanem, w którym rozum ma całkowitą pewność, że nie można naukowo uprawiać metafizyki. Tak rozumiany sceptycyzm posługuje się wątpieniem, którego zasada polega „na maksymie nakazującej takie obchodzenie się z poznaniem, które doprowadza do tego, że stają się one niepewne oraz zostaje wykazana niemożliwość osiągnięcia pewności. Ta metoda filozofowania to sceptyczny sposób myślenia bądź sceptycyzm. Jest ona przeciwieństwem dogmatycznego sposobu myślenia bądź dogmatyzmu, który jest ślepą ufnością w zdolność rozumu do rozszerzania się *a priori* bez [pomocy — A.B.] krytyki, za pomocą samych tylko pojęć, żywną wyłącznie ze względu na jego pozorne powodzenie w tej dziedzinie”<sup>10</sup>. Tym samym krytyka czystego rozumu jest krokiem wień-

<sup>8</sup> I. Kant: *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej*. Tłum. Translatatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK. Toruń 2009, s. 82.

<sup>9</sup> I. Kant: *O postępach metafizyki*. Tłum. A. Banaszekiewicz. Gdańsk 2007, s. 105.

<sup>10</sup> I. Kant: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszekiewicz. Gdańsk 2005, s. 107—108.

czącym filozoficzną działalność, który jednocześnie oznacza zdrowy kompromis między Scyllą dogmatyzmu i Charybdą sceptycyzmu<sup>11</sup>. Obie metody potraktowane jako jedyne zasady naszego myślenia prowadzą do błędu, „albowiem [z jednej strony — T.K.] istnieją liczne wiadomości, w stosunku do których nie możemy postępować dogmatycznie; z drugiej strony zaś sceptycyzm, rezygnując z wszelkich poznań twierdzących, niszczy wszystkie nasze starania zmierzające do poznania tego, co pewne”<sup>12</sup>. Kant uważa zatem, że nie można konsekwentnie utrzymać ani dogmatyzmu, ani sceptycyzmu. Można jedynie przyjąć metodę sceptyczną, która nakazuje zawieszenie każdego niepewnego sądu. Metodyczny sceptycyzm odniesiony zarówno do dogmatyzmu, jak i do sceptycyzmu oznacza właśnie krytycyzm.

### Neokantyzm a sceptycyzm

Na tle przedstawionego, złożonego stosunku Kanta do zagadnienia pewności i sceptycyzmu rodzi się pytanie, jak do tego problemu, wynikającego z zastosowania metody sceptycznej, odniósł się neokantyzm, który nieprzypadkowo bywa określany także jako neokrytycyzm. Nieprzypadkowo również jeden z podstawowych tekstów Wilhelma Windelbanda nosi tytuł *Metoda krytyczna czy genetyczna?*<sup>13</sup>. Można powiedzieć, że ta rozprawa Windelbanda ma dla późnego neokantyzmu charakter programowy. W tym kontekście należy postawić ważne pytania: czy cały neokantyzm charakteryzuje zastosowanie metody krytycznej? Czy neokantowski krytycyzm ma charakter jednorodny? Dobrym punktem odniesienia są poglądy wczesnego neokantysty Johannesesa Volkelta, który właśnie w kontekście Kantowskich rozważań nad poznaniem podejmuje problem metody sceptycznej, a zagadnienie pewności czyni jednym z najważniejszych w swej filozofii.

<sup>11</sup> I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Kraków 2005, s. 114.

<sup>12</sup> I. Kant: *Logika. Podręcznik do wykładów...*, s. 108.

<sup>13</sup> W. Windelband: *Metoda krytyczna czy genetyczna?*. Tłum. A. Pietras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 47—69.

Volkelt rozpoczyna od problemu sceptycyzmu swą rozprawę *Immanuel Kants Erkenntnistheorie* z 1879 roku. Głównym celem jej autora jest „próba analizy Kantowskiej teorii poznania, która odda przy tym sprawiedliwość wszystkim stronom jego teoriopoznawczego myślenia i odsłoni jego najbardziej fundamentalne motywy w ich wzajemnie zazębiającej się współpracy”<sup>14</sup>. Jego intencją jest zatem szczegółowe i wyczerpujące opracowanie podstawowych założeń filozofii Kanta, które przedstawi konstytuujące ją pryncypia w ich wzajemnych powiązaniach. Volkeltowi nie chodzi przy tym o pozbawione dystansu, wierne trzymanie się idei Kantowskich, lecz — jak przystało na neokantystę — chce zrozumieć go lepiej, niż on sam siebie rozumiał, dlatego przedstawia również nieuświadomione przez filozofa z Królewca konsekwencje, które pokazują podstawowe sprzeczności zawarte w jego myśli. Uzasadnienie krytycznego podejścia do myśli Kanta Volkelt znajduje w przekonaniach samego autora *Krytyki czystego rozumu*, dlatego uważa swoje opracowanie Kantowskiej teorii poznania także za jej krytykę<sup>15</sup>.

Volkelt podejmuje również charakterystyczny dla filozofii nowożytnej motyw „nowego początku”, któremu poświęca uwagę zarówno Kartezjusz, Kant, jak i Edmund Husserl. Podobnie jak wymienieni klasycy filozofii, Volkelt jest przekonany, że filozofowanie należy rozpocząć od rozważenia teoriopoznawczych podstaw naszej wiedzy, a służyć temu ma metodyczny sceptycyzm. Nie chodzi przy tym rzecz jasna o dociekania podstaw w ramach systemu nauk szczegółowych, lecz o szczególnego rodzaju podstawowe badania filozoficzne.

Dla Volkelta sceptycyzm wiąże się ściśle z pozytywistycznym pryncypium ograniczającym wszelką wiedzę wyłącznie do sfery naszych indywidualnych przedstawień: „Nasze przedstawienia są tym jedynym, czego bezpośrednio doświadczamy, dlatego wiedzy o nich nie może nam zabrać nawet najbardziej radykalne wątplenie”<sup>16</sup>. Toteż

<sup>14</sup> „Ich fasste daher den Entschluss, eine Analyse der Kantischen Erkenntnistheorie in der Weise zu versuchen, dass dabei allen Seiten seines erkenntnisstheoretischen Denkens Gerechtigkeit widerführe und seine fundamentalsten Triebfedern in ihrem verwickelten Zusammenarbeit blossgelegt würden”. J. Volkelt: *Immanuel Kant's Erkenntnistheorie: nach ihren Grundprincipien analysirt: ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Leipzig 1879, s. III.

<sup>15</sup> Ibidem, s. IV—V.

<sup>16</sup> „Unsere Vorstellungen sind das Einzige, was wir unmittelbar erfahren, unmittelbar erleben; und eben weil wir sie unmittelbar erfahren, deswegen vermag uns auch der radicalste Zweifel das Wissen von denselben nicht zu entreisen”. Ibidem, s. 1; por. O. Hallsby: *Johannes Volkelts Erkenntnistheorie. Eine Darstellung und Kritik*. Erlangen 1909, s. 35 i nast. Drugie pryncypium poznawcze ma charakter racjonalistyczny.

na początku filozofowania należy się ograniczyć tylko i wyłącznie do przedstawień i wykluczyć wszelką wykraczającą poza nie wiedzę.

Warto przy tym zauważyć, że konsekwencja pozytywistycznego pryncypium jest jak najbardziej neokantowska, gdyż sceptycyzm Volkelta prowadzi do odrzucenia naiwnej, realistycznej i zdroworozsądkowej teorii poznania rozumianego jako odbicie otaczającej rzeczywistości: „Na samym początku filozofowania nie mamy żadnego środka, by rozstrzygnąć, czy treść naszej naoczności w jakimś stopniu odbija istniejący na zewnątrz świat. Wręcz trzeba najpierw przyjąć możliwość, że ta nasza naoczność jest sama prawdziwą rzeczywistością”<sup>17</sup>. Volkelt uznaje zatem, że na początku filozoficznego poznania musimy przyjąć, iż pozostając w sferze przedstawień, nie mamy dostępu do rzeczywistości odzwierciedlanej w naszych przedstawieniach. Sens tak rozumianego pryncypium poznania odpowiada w *Krytyce czystego rozumu* twierdzeniu o niepoznawalności rzeczy samej w sobie.

Chociaż Volkelt, mówiąc o pryncypium pozytywistycznym, określa przedlogiczną część teorii poznania jako pozytywistyczną, nie oznacza to jednak pochwały pozytywizmu, do którego miał stosunek krytyczny. Trafnie oddaje tę kwestię Thomas Neumann, który pisze: „Faktyczny punkt styczności między »filozofią czystego doświadczenia« [...] a Volkelta »pozytywistycznym« pryncypium poznania przedlogicznej pewności istnieje do tego momentu, gdy oba powołują się na (rzekomo) nietknięty przez myśl (i oczywiście przez język) opis faktów, bez uwzględnienia tego, że nie tylko językowe »wypowiedzi« o faktach potrzebują myślnego określenia, lecz także same fakty nie interpretują się *jako* fakty”<sup>18</sup>. Neokantowski pozytywizm Volkelta nie oznacza zatem charakterystycznego dla scjentyistycznego pozytywizmu fetyszu faktów.

---

<sup>17</sup> „Allein zu Beginn des Philosophierens haben wir kein Mittel, darüber zu entscheiden, ob der Inhalt unseres Anschauens in irgend einem Grade eine draussen existierende Welt abbilde; ja es muss zunächst sogar die Möglichkeit zugeben werden, dass dieses unser Anschauen selbst die wahre Wirklichkeit sei”. J. Volkelt: *Immanuel Kant's Erkenntnistheorie...*, s. 2.

<sup>18</sup> „Doch besteht insofern ein sachlicher Berührungspunkt zwischen der »Philosophie der reinen Erfahrung« [...] und Volkelta »positivistischem« Erkenntnisprinzip der vorlogischen Gewißheit, als beide sich auf eine (vermeintliche) denk- (und natürlich auch sprach-) unberühende Beschreibung von Tatsachen berufen, ohne zu bedenken, daß nicht nur die sprachlichen »Aussagen« über Tatsachen der Denkbestimmungen bedürfen, sondern auch die Tatsachen selbst als Tatsachen sich nicht selbst auslegen”. T. Neumann: *Gewissheit und Skepsis. Untersuchungen zur Philosophie Johannes Volkelta*. Amsterdam 1978, s. 87.

W ujęciu Volkelta Kantowska kwestia istnienia i poznawalności rzeczy samej w sobie zostaje przeformułowana w zagadnienie poznania transsubiektywnego, które da się zawrzeć w pytaniu, czy w naszej wiedzy możemy wykroczyć poza granice przedstawień. Volkelt ujmując istotę problemu w następującym pytaniu: „Co musiałoby się zatem wydarzyć, żeby wychodząc z jakiegoś niepodlegającego wątpliwości, pewnego zdania można było dotrzeć do wiedzy o transsubiektywnej rzeczywistości?”<sup>19</sup>. Volkelt przyjmuje zatem, że nasze własne, bezpośrednio doświadczane przeżycia są absolutnie pewne<sup>20</sup>. Celem teorii poznania jest wskazanie, w jaki sposób na podstawie absolutnie pewnej wiedzy bezpośredniej można wyjść poza to, co bezpośrednio przeżywane. Pytanie dotyczy tego, czy w ogóle można wyzwolić się od własnej świadomości. Czy postulat obiektywnego, czyli niesubiektywnego, poznania z góry nie popada w *contradictio in adiecto*?

Volkelt mocno wiąże pozytywistyczne pryncypium poznania z filozoficznym krytycyzmem. Dla niego dana filozofia zasługuje na miano krytycznej wtedy i tylko wtedy, gdy od początku przyjmuje pryncypium pozytywistyczne i konsekwentnie się go trzyma w dalszym filozofowaniu: „[...] wybitnie krytyczna jest filozofia, która zaczyna od uświadomienia sobie, że na początku filozofowania odnosi dziedzinę bezpośrednio doświadczanych przedstawień i obszar tego, co transsubiektywne, do poznawania w absolutnie heterogeniczny sposób, to znaczy absolutna niewątpliwość bezpośrednio doświadczanych przedstawień staje najpierw wobec równie absolutnej niepewności wszystkiego, co transsubiektywne, czyli pierwotnie teoriopoznawcza przepaść między przedstawianiem a tym, co transsubiektywne, jest absolutna”<sup>21</sup>. Filozofia krytyczna ma, według Volkelta, rozpoczynać się od przeciwstawienia między bezwzględnie pewnymi bezpośrednimi przeżyciami w świadomości a pozbawioną pewności transsubiek-

<sup>19</sup> „Was müsste denn geschehen, wenn es möglich werden sollte, von jenem unbezweifelbar gewissen Satze aus zu einem Wissen von der transsubjectiven Wirklichkeit zu gelangen?”. J. Volkelt: *Immanuel Kant's Erkenntnistheorie...*, s. 2–3.

<sup>20</sup> Por. O. Halleby: *Johannes Volkelts Erkenntnistheorie. Eine Darstellung und Kritik...*, s. 14 i nast.

<sup>21</sup> „Ich könnte auch sagen: eminent kritisch ist die Philosophie, welche mit der Einsicht beginnt, dass sich im Anfange des Philosophierens das Gebiet der unmittelbar erfahrenen Vorstellungen und das Gebiet des Transsubjectiven zum Erkennen in absolut heterogener Weise verhalten, d.h. der absoluten Unbezweifelbarkeit der unmittelbar erfahrenen Vorstellungen zunächst die ebenfalls absolute Unsicherheit alles Transsubjectiven gegenüber stehe, zunächst also die erkenntnisstheoretische Kluft zwischen Vorstellen und Transsubjectiven eine absolute sei”. J. Volkelt: *Immanuel Kant's Erkenntnistheorie...*, s. 7.

tywną sferą przedmiotową. Tak rozumiany podział między tym, co podmiotowe, a tym, co przedmiotowe, ma dla niego charakter absolutny. Podstawowym kryterium tego podziału jest pojęcie pewności rozumiane jako niemożliwość podania danej treści przedstawieniowej w wątpliwość. Tak rozumiana pewność przysługuje jedynie bezpośrednim przedstawieniom, poza które nie można wyjść bez utraty waloru epistemologicznego.

Konsekwencją krytycyzmu w tym ujęciu są dwie postacie filozofii krytycznej<sup>22</sup>. Pierwsza polega na uznaniu możliwości, że temu, co pozapodmiotowe, nie przysługuje całkowity, lecz względny stopień pewności. Krytyczne systemy filozoficzne tego pierwszego rodzaju — ponieważ wkraczają w dziedzinę tego, co transsubiektywne — mają charakter metafizyczny i dostarczają opartego na teoriopoznawczym pryncypium podstawowego zarysu świata. Druga postać filozofii krytycznej popada w absolutny sceptycyzm, gdy głosi w punkcie wyjścia i podaje jako ostateczny rezultat filozofii „absolutną niepewność wszystkiego tego, co znajduje się poza naszymi przedstawieniami”<sup>23</sup>. Ta postać filozofii oparta na kryterium pewności odrzuca w teorii poznania możliwość zdobycia poza podmiotem wiedzy pewnej, gdyż w jej ujęciu poza naszymi przedstawieniami brak jakiegokolwiek punktu odniesienia, który pozwoliłby odróżnić wiedzę prawdopodobną od pozbawionej prawdopodobieństwa. Volkelt stwierdza jednocześnie, że nie ma dotąd konsekwentnego przedstawiciela tak rozumianego absolutnego sceptycyzmu<sup>24</sup>.

Kantowski odpowiednik pojęcia tego, co transsubiektywne, stanowi rzecz sama w sobie, której istnienie jest właśnie problematyczne<sup>25</sup>. Tym samym można powiedzieć, że Volkeltowska opozycja między bezpośrednim przedstawieniem a tym, co transsubiektywne, odpowiada przeciwieństwu zjawiska i rzeczy samej w sobie. Analogicznie jak w stosunku do kwestii istnienia i statusu rzeczy samej w sobie, można zarysować różne stanowiska filozoficzne w sprawie transsubiektywności.

W tym kontekście rozważań nad systemami filozofii krytycznej na uwagę zasługuje nazwisko Karla Leonarda Reinholda, które pośrednio przywołuje Volkelt, gdy odwołuje się do *Aenesidemusa* Gottloba Ernsta Schulzego<sup>26</sup>. Reinhold był tym zwolennikiem filozofii Kantowskiej, który w dziejach jej recepcji wyróżnił się planem prefor-

<sup>22</sup> Por. ibidem, s. 8 i nast.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Por. ibidem, s. 9.

<sup>25</sup> Por. ibidem.

<sup>26</sup> Por. ibidem, s. 10.



mułowania jej w system<sup>27</sup>. Dla Reinholda system filozofii krytycznej wymaga oparcia na naczelnej zasadzie, z której na drodze dedukcji można wyprowadzić kolejne wnioski. Przyjęta przez niego zasada świadomości (*Satz des Bewußtseins*) głosi, że w świadomości dokonuje się podział na przedstawiający podmiot i przedstawiony przedmiot wraz z ich wzajemnym odniesieniem. Volkelt, tak jak Reinhold, opiera filozofię na mającym zbliżony sens pozytywistycznym pryncypium, które zakłada stosunek bezpośredniego przedstawienia przedstawiającego podmiotu do tego, co pozapodmiotowe. Samo przedstawienie, tak jak w ujęciu Reinholda, jest rozumiane jako podstawowy i nieredukowalny fakt świadomości. Volkelt jednak przyznaje bezpośrednim przedstawieniom uprzywilejowany status epistemologiczny, uznając je za niepowątpiewalnie pewne, czym różni się od Reinholda.

Kwestię absolutnego sceptycyzmu Volkelt odnosi do filozofii Kanta, a w szczególności do jego stanowiska wobec poznawalności rzeczy samej w sobie. W tym kontekście Volkelt stwierdza na temat filozofii krytycznej, że „natrafiamy przy niej od razu na szczególne i bardzo skomplikowane problemy”<sup>28</sup>. Przyczyną owych problemów jest to, że Kant nie wychodzi w swych rozważaniach od pryncypium pozytywistycznego, by w kolejnym kroku dokonać przejścia ponad przepaścią między przedstawieniem a rzeczą samą w sobie. W konsekwencji Volkelt stwierdza, że „krytycyzm Kanta nie zasługuje na orzeczenie »wybitnej krytyczności« w [...] omówionym znaczeniu”<sup>29</sup>.

W odniesieniu do fundamentalnego, teoriopoznawczego pytania o granice między niewątpliwie pewnym przedstawianiem a całkowicie niepewnym obszarem tego, co transsubiektywne, Volkelt dochodzi do wniosku, że Kant pozostawił je zupełnie nierozpatrzone. Owe granice pozostają w filozofii Kanta „w postaci jedynie mętnie uświadamianej p o b u d k i, n i e r o z p a t r y w a n e g o, o c z y w i s t e g o z a ł o ż e n i a”<sup>30</sup>, które należy dopiero zbadać. Jednocześnie Volkelt podejmuje się analizy myśli Kanta, która dostarczy odpowiedzi na tak postawione pytanie.

Kant w wielu tekstach opowiada się za niepoznawalnością rzeczy samej w sobie i dotyczy ona dla niego zarówno zewnętrznej naoczno-

<sup>27</sup> Por. A.J. N o r a s: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007, s. 47 i nast.

<sup>28</sup> „Wir treten bei ihm sofort in weit speciellere und höchst complicirte Probleme ein”. J. V o l k e l t: *Immanuel Kant's Erkenntnistheorie...*, s. 11.

<sup>29</sup> „Wir können also schon hier ausgesprechen, dass Kant's Criticismus das Praedicat »eminent kritisch« in dem im vorigen Kapitel erörterten Sinne nicht verdient”. Ibidem.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 12.

ści rzeczy poza nami, jak i wewnętrznej naoczności siebie samego. Ale zdaniem Volkelta, stanowisko Kanta nie jest konsekwentne, gdyż „mniej lub bardziej przypisuje im [rzeczom samym w sobie — T.K.] cały szereg negatywnych lub pozytywnych określeń”<sup>31</sup>. Obok sceptycznego wątpienia w poznawalność rzeczy samej w sobie można znaleźć u Kanta milczące racjonalistyczne założenia o rzeczowej wielkości, substancjalności, realności, przyczynowości i tym podobne, które zaprzeczają niepoznawalności rzeczy samej w sobie. Kant, określając rzecz samą w sobie jako problematyczną, pozostaje zawieszony między racjonalizmem a sceptycyzmem.

Volkelt doszukuje się w Kantowskim sposobie rozumienia rzeczy samej w sobie jako wszystkim tym, co niezależne od naszego przedstawiania, nie zawsze konsekwentnie podtrzymywanej tezy podstawowej absolutnego sceptycyzmu, gdyż „ograniczenie poznania do naszych przedstawień nie jest niczym innym niż pozytywnym wyrazem niepoznawalności rzeczy samej w sobie”<sup>32</sup>. Potwierdzenie swojego przekonania Volkelt znajduje w Kantowskim stosunku do form zmysłowości przestrzeni i czasu, które są dla filozofa z Królewca znane tylko i wyłącznie w naszych przedstawieniach, a poza nim nie mają sensu, co zostało mocno podkreślone w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu*.

W Kantowskim sposobie rozumienia przedstawienia Volkelt znajduje potwierdzenie nie tylko poznawczego pryncypium absolutnego sceptycyzmu, lecz także potwierdzenie pozytywistycznego pryncypium, że „wszelka wiedza, która rzeczywiście zasługuje na to miano, sprowadza się do bezpośredniego przeżycia naszych aktualnych przedstawień, do pewności samoswiadomości”<sup>33</sup>. To oznacza dla Volkelta, że Kant uznawał za absolutnie i niewątpliwie pewne jedynie bezpośrednio obecne przedstawienia, natomiast wszystko poza nimi — za pozbawione pewności.

---

<sup>31</sup> „Ich weiss sehr wohl, dass Kant diese gänzliche Unerkennbarkeit des Dinges an sich nicht consequent durchführt, dass er ihm [Ding an sich — T.K.] eine Reihe negativer und positiver Bestimmungen mehr oder weniger ausdrücklich zuspricht, ja dass diese Bestimmungen des Dinges an sich einem grundwissenschaftlichen Factor seines Denkens entspringen”. Ibidem, s. 13—14.

<sup>32</sup> „Die Einschränkung des Erkennens auf unsere Vorstellungen ist nichts Anderes als der positive Ausdruck für die Unerkannbarkeit des Dinges an sich”. Ibidem, s. 16.

<sup>33</sup> „Und alles Wissen, das diesen Name wirklich verdient, wird auf das unmittelbare Erleben unserer gegenwärtigen Vorstellungen, auf die Gewissheit des Selbstbewusstseins zurückgeführt, auf den Satz: »Ich bin mir meiner Vorstellungen bewusst; also existieren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe«. Ibidem, s. 19.

Według Volkelta, „Kant zarazem zacier a i gmatwa tę teoriopoznawczą różnicę podstawową między przedstawianiem a rzeczą samą w sobie, gdy ją wprowadza i traktuje jako nieprzezwy- cieżalną”<sup>34</sup>. Owo podstawowe rozróżnienie ulega zatarciu i zatracaniu na rzecz naiwnego realizmu w rozważaniach nad czwartym paralogi- zmem, gdy Kant stwierdza: „[...] wszelkie zewnętrzne spostrzeżenie udowadnia więc bezpośrednio coś rzeczywistego w przestrzeni lub ra- czej jest samym tym czymś rzeczywistym [...], tzn. naszym zewnętr- znym danym naocznym odpowiada coś rzeczywistego w przestrzeni”<sup>35</sup>. W tym miejscu niekonsekwentnie, wbrew pozytywistycznemu pryncy- pium, przyjmuje zatem, że istnieje rzeczywistość, z którą korespondu- je zewnętrzna naoczność.

W dalszym ciągu autor *Immanuel Kant's Erkenntnistheorie* wiąże metafizyczne rozważania Kanta nad wewnętrzną koniecznością meta- fizyki — wynikającą z potrzeby serca i umysłu — z pojęciem myślniej konieczności (*Denknothwendigkeit*), które służy Volkeltowi do wyjaś- nienia możliwości poznania dziedziny znajdującej się poza przedsta- wieniami: „W myślniej konieczności staje się nam bezpośrednio wiadomym, że w niej wyraża się coś więcej niż tylko subiektywny przymus, że w niej zarazem zostaje rozstrzygnięte coś o transsubiektywnej rze- czywistości. Myślowo konieczna treść przedstawienia narzuca się nam z bezpośrednio wyjaśniającą oczywistością jako odbicie odpowiadające temu, co transsubiektywne powiązania. W myślniej konieczności bez- pośrednio uwewnętrzniamy, że jej treść jest zgodna z treścią odpo- wiedniej transsubiektywnej rzeczywistości”<sup>36</sup>. Myślna konieczność stanowi dla Volkelta drugie racjonalistyczne pryncypium i zarazem pojęcie klucz otwierające drzwi do wyjścia poza wyznaczoną przez po- zytywistyczne pryncypium sferę przedstawiania, a tym samym śro- dek pozwalający na teoretyczne przewyżczenie absolutnego scep- tycyzmu. Jednocześnie w kontekście myślniej konieczności należy zwrócić uwagę na to, iż tak rozumiana konieczność odnosi podmiot do

<sup>34</sup> „So zeigt sich uns also, dass Kant jenen erkenntnistheoretischen Fundamenta- lunterschied zwischen Vorstellen und Ding an sich, indem er ihn aufstellt und als unüberwindbar behandelt, zugleich verwischt und verwirrt”. Ibidem, s. 21.

<sup>35</sup> I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, A 375.

<sup>36</sup> „In der Denknothwendigkeit thut sich uns unmittelbar kund, dass sich in ihr mehr als ein bloss subjectiver Zwang ausspreche, dass in ihr zugleich etwas über die transsubjective Wirklichkeit entschieden werde. Der denknothwendige Vorstellung- sinhalt drängt sich uns mit unmittelbar erleuchtender Offenbarung als das Abbild eines entsprechenden transsubjectiven Zusammenhanges auf. Wir werden an der Denknothwendigkeit unmittelbar inne, dass ihr Inhalt mit dem Inhalte des entspre- chenden transsubjectiven Wirklichkeitsgebietes zusammenstimmt”. J. Volkelt: *Immanuel Kant's Erkenntnistheorie...*, s. 24.

transsubiektywnej rzeczywistości w ten sposób, że pozapodmiotowe stosunki zostają odzwierciedlone jako bezpośrednio narzucająca się oczywistość. Tym samym wraz z pojęciem myślniej konieczności Volkelt przywraca do łask odrzucone wcześniej rozumienie poznania jako odbicia, gdyż na tym etapie poznanie jest rozumiane jako myślowo konieczne odbicie rzeczywistości. Zagwarantowana przez bezpośredniość przeżywanych przedstawień pewność zostaje wraz z myślną koniecznością porzucona na rzecz metafizycznych przekonań, których pewność zależy tylko i wyłącznie od niej samej. Z tego powodu przyjęcie racjonalistycznego pryncypium myślniej konieczności rodzi nadzwyczaj istotną kwestię, czy myślna konieczność oznacza konieczność bytową. Problem jest istotny, gdyż *ratio cognoscendi* nie musi oznaczać *ratio essendi* i może prowadzić w złym kierunku — do pozoru i iluzji. Volkelt stawia pytanie: czy Kantowska myślna konieczność oznacza jednocześnie konieczność istnienia?

Według Kanta, to rozum skłania nas do tego, by łączyć myślną konieczność z koniecznością istnienia rzeczy. Ta skłonność prowadzi jednak do pozorów i ułudy, przed czym uchronić nas może jedynie krytyczny namysł. Jak wyjaśnia Kantowska koncepcję Volkelt: „[...] nigdy nie można wnioskować z myślenia, czy z pojęć, o bycie”<sup>37</sup>. Byt nie jest ani predykatem rzeczy samej w sobie, ani jej cechą, lecz jedynie jej stanem (*Position*). Byt i pojęcie mają całkowicie różny status ontyczny. Takie założenie wynika właśnie z absolutnego sceptycyzmu i leży u podstaw dokonanej przez Kanta krytyki dowodu ontologicznego. Volkelt jest zdania, że Kant zniesieniem tożsamości konieczności myśli z koniecznością bytu dokonał istotnego osłabienia myślniej konieczności, a tym samym „oburzającej degradacji myślenia filozoficznego”<sup>38</sup>.

W dalszej kolejności Volkelt stawia doniosłe pytanie: czy w Kantowskim ujęciu problemu absolutny sceptycyzm jest nieunikniony? Odwołuje się przy tym do listu Kanta do Marcusa Herza z 21 lutego 1772 roku, listu, w którym pada główne pytanie o stosunek przedstawienia do przedmiotu<sup>39</sup>. Kant rozważa dwie możliwości: wedle pierwszej przedmiot pobudza podmiot, a wedle drugiej podmiot sam wytwarza przedmiot. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku podmiot nadal pozostaje w obrębie własnych przedstawień. Kant nie znajduje zatem rozwiązania problemu transsubiektywności.

<sup>37</sup> „So führt also nach Kant keine Brücke vom Denken zum Sein hinüber, niemals darf vom Denken, vom Begriff auf das Sein irgendwie geschlossen werden”. Ibidem, s. 26.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>39</sup> Por. ibidem, s. 31.

W tym kontekście należy zauważyć, że istotną rolę w filozofii Kanta odgrywa założenie o możliwości intelektualnego poznania *a priori*, kwestię możliwości metafizyki sprowadza on natomiast do pytania o możliwość sądów syntetycznych *a priori*. W związku z tym Volkelt zarzuca Kantowi, że poznanie aprioryczne autor *Krytyki czystego rozumu* przyjął bez należytego wyjaśnienia możliwości odniesienia przedstawić do tego, co transsubiektywne. W odniesieniu do kwestii poznania apriorycznego Volkelt zaznacza: „Okazuje się coraz bardziej, że jest to przede wszystkim stanowisko wobec poznania apriorycznego, przez które Kant zapobiega temu, aby konieczność czy nieuchronność absolutnego sceptycyzmu w czysty lub bezpośredni sposób stały się przedmiotem jego głównego problemu”<sup>40</sup>. Okazuje się bowiem, że przyjęte przez Kanta powszechnie ważne i konieczne poznanie aprioryczne umożliwiłoby myślenie o rzeczach samych w sobie, a tym samym ich aprioryczne poznanie. Volkelt negatywnie odnosi się do takiego ujęcia i uznaje je za pewnego rodzaju relikty nowożytnego, kontynentalnego racjonalizmu, jakim jest pojęcie *a priori*, który przeszkodził Kantowi w wyciągnięciu w pełni konsekwentnych wniosków z całkowitego sceptycyzmu, mającego swe źródło w anglosaskim empiryzmie. Volkelt uważa, że Kant powinien był konsekwentnie przejść od przedkrytycznej wiary w doświadczenie ku absolutnemu sceptycyzmowi filozofii krytycznej, czemu przeszkodził „pretensjonalny odwrót do dogmatycznego racjonalizmu Wolffiańskiej filozofii”<sup>41</sup>.

W odniesieniu do tego Neumann zwraca uwagę na doniosły fakt metodologiczny, że Volkelta argumentacja sceptyczna wiąże się z odrzuceniem „założenia transcendentального”<sup>42</sup>. Interesujące jest to, że Volkelt w swej wykładni filozofii Kanta, zupełnie inaczej niż reprezentanci późnego neokantyzmu, nie przywiązuje wagi do metody transcendentальной<sup>43</sup>, lecz analizuje ją tak, jakby autor *Krytyki czystego rozumu* posługiwał się metodą fundacjonistyczną, która opiera się na przekonaniu, że naszą wiedzę można ugruntować na niekwestionowalnych podstawach. Z pewnością źródłem takiego podejścia było niehomogeniczne przekonanie Volkelta, że transcendentálna teoria poznania popada w błąd kółkości, ponieważ uzasadnienie poznania

<sup>40</sup> „Es wird sich weiterhin immer mehr zeigen, dass es hauptsächlich die Stellung zum apriorischen Erkennen ist, wodurch Kant verhindert wird, die Vermeidbarkeit oder Nothwendigkeit des absoluten Scepticismus in reiner oder directer Weise zum Gegenstand seines Hauptproblems zu machen”. Ibidem, s. 32.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 43.

<sup>42</sup> T. Neumann: *Gewissheit und Skepsis...*, s. 12.

<sup>43</sup> Por. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2000, s. 99 i nast.

zostało tutaj dostarczone wraz z poznaniem<sup>44</sup>. Zadanie teorii poznania polega — zdaniem Volkelta — na wyjaśnieniu poznania „przed wszelkim rzeczywistym poznawaniem”, dlatego teoria poznania ma znaleźć „ostateczne i najbardziej prymitywne pryncypia poznawania [...], to znaczy takie pryncypia, które już więcej nie opierają się na założeniu poznawania i nie dają się dlatego dalej rozłożyć, zredukować i uzasadnić”<sup>45</sup>. Z tej właśnie przyczyny Volkelt poszukuje przede wszystkim ostatecznych pryncypiów poznania. Do ostatecznego ugruntowania podstaw naszej wiedzy wiecie go — tak jak Kartezjusza — metodyczne wątplenie. Według Neumanna, owo wątplenie ma zakres uniwersalny: „Wątpliwość kwestionuje zatem tutaj nie to czy inne poznanie, tę czy inną »wiedzę«. Ono kwestionuje *wszelkie* poznanie i *wszelką* rzekomą wiedzę”<sup>46</sup>. Tym samym teoria poznania, stawiając podstawowe pytania, staje się główną dziedziną filozofii: „Teoria poznania jest podstawową nauką filozofii, a nawet podstawą całego naukowego poznania w ogóle”<sup>47</sup>.

Nowy początek filozoficznych rozważań nad podstawowymi problemami teorii poznania ma przede wszystkim być pozbawiony założeń<sup>48</sup>. Postulowany przez Volkelta sposób uprawiania filozofii jest pod wieloma względami zbliżony do historycznie późniejszej metody fenomenologicznej Husserla, która również zakładała bezzakończoność, czyli odrzucenie charakteryzujących nastawienie naturalne na temat świata pewnych założeń, domysłów, teorii czy spekulacji. Zarówno fenomenologia, jak i Volkelt nawołują do ich odrzucenia po to, by przyrzec się światu tak, jak się on bezpośrednio przejawia. Husserl, tak jak wcześniej Volkelt, postuluje rodzaj redukcji (*epoché*), który tak samo w koncepcjach obu filozofów oznacza wzięcie w nawias, zawie-

<sup>44</sup> Por. T. Neumann: *Gewissheit und Skepsis...*, s. 26.

<sup>45</sup> „Wer sich über die Möglichkeit des Erkennens, über seine allgemeinsten Leistungsweisen und ihre Schranken und Grade klar werden will, wird sich vor Allem darüber Rechenschaft zu geben haben, worin die letzten, primitivsten Prinzipien des Erkennens bestehen, d.h. diejenigen Prinzipien, die nicht selbst schon auf der Voraussetzung eines Erkennens beruhen und sich daher nicht weiter zerlegen, zurückführen und begründen lassen”. J. Volkelt: *Die Aufgabe und die Fundamentalschwierigkeit der Erkenntnistheorie als einer voraussetzungslosen Wissenschaft*. „Philosophische Monatshefte” 1881, Nr. 17, s. 518.

<sup>46</sup> „Der Zweifel bezweifelt also hier nicht diese oder jene Erkenntnis, dieses oder jenes ‚Wissen‘; er bezweifelt *alle* Erkenntnis und *alles* vermeintliche Wissen”. T. Neumann: *Gewissheit und Skepsis...*, s. 13—14.

<sup>47</sup> „Die Erkenntnistheorie ist die Grundwissenschaft der Philosophie, ja die Grundlage der gesamten wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt”. J. Volkelt: *Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. München 1892, s. 46.

<sup>48</sup> Por. J. Volkelt: *Gewißheit und Wahrheit. Unersuchung der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnistheorie*. München 1918, s. 1 i nast.

szenie przekonania o realnym istnieniu świata i poznającego podmiotu. Tak rozumiana *epoché* miała sprawić, że świadomość stanie się czysta (pozbawiona założeń) i będzie traktować świat wyłącznie jako fenomeny, zjawiska. Takie samo założenie leży u podstaw opisanej koncepcji Volkelta, według której filozofia oparta na pryncypium sceptycznym może rozpocząć się jedynie od pozbawionych wszelkich dodatkowych założeń przeżytych bezpośrednio przedstawięń.

Istotny jest również metafizyczny kontekst rozważań Volkelta, na który zwraca uwagę Neumann: „[...] tym samym wraz z tym pytaniem wyjściowym problem jest pod względem rzeczowym wręcz »metafizyczny«, przeciw z Volkeltowskiego punktu widzenia teoria poznania przywłaszcza sobie jedynie *funkcję* »prima philosophica«<sup>49</sup>. Z założenia teoriopoznawcza myśl Volkelta nie tylko w punkcie wyjścia, lecz także w konsekwencjach ma charakter metafizyczny. Sam Volkelt miał świadomość takiego stanu rzeczy, czego wyrazem jest wygłoszona w Bazylei mowa inauguracyjna z 23 października 1883 roku, w której przedstawił swoje pozytywne stanowisko dotyczące możliwości metafizyki<sup>50</sup>. Volkelt nawiązuje w niej do głównego problemu Kantowskiej krytyki rozumu: „Odpowiedź, którą Kant ustalił, brzmi, jak wiadomo, dla metafizyki niezbyt pocieszająco. Wprawdzie uznaje on potrzebę metafizyki za niemożliwą do wykorzenienia, 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 naturze”<sup>51</sup>. Volkelt uważa stanowisko Kanta wobec pytania o możliwość metafizyki za paradoksalne, gdyż zarazem potwierdza on i zaprzecza jej dopuszczalności. Kant kwestionuje możliwość naukowego uprawiania metafizyki w starym stylu, ale jednocześnie stwarza podstawy nowej metafizyki praktycznej. Dlatego Volkelt wyraża przekonanie, że Kant zreformował metafizykę w tym sensie, iż zmienił sam sposób jej rozumienia i jej uprawiania. Reforma ta nie oznacza jednak radykalnego zażegnania problemu starej metafizyki.

<sup>49</sup> „Allerdings dürfen wir nicht übersehen, daß demnach — mit dieser Ausgangsfrage — das Problem sachlich zwar ein, metaphysisches' ist, dennoch unter Volkelt'scher Rücksicht Erkenntnistheorie lediglich die Funktion einer, prima philosophica' sich zueignet”. T. Neumann: *Gewissheit und Skepsis...*, s. 15.

<sup>50</sup> J. Volkelt: *Über die Möglichkeit der Metaphysik: Antrittsrede gehalten zu Basel am 23. Oktober 1883*. Hamburg 1884.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 3—4. Por. T. Kubalica: *Johannes Volkelt a problem metafizyki*. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26, s. 27.

## Pewność subiektywna a rzeczowa pewność transsubiektywna

Zagadnieniu pewności Volkelt, już jako profesor Uniwersytetu w Lipsku, poświęca swą dojrzałą pracę z 1918 roku: *Gewissheit und Wahrheit*, będącą kontynuacją teoriopoznawczej problematyki wcześniejszych rozpraw: *Erfahrung und Denken* z 1886 roku oraz *Quellen der menschlichen Gewißheit* z 1906 roku<sup>52</sup>. Volkelt wyjaśnia w przedmowie do swej pracy z 1918 roku związek między prawdą i pewnością, który polega, jego zdaniem, na tym, że „prawdę możemy zyskać tylko na sposób pewności”<sup>53</sup>. Volkeltowi chodzi o to, że pewność w naszej subiektywnej świadomości lepiej opisuje status epistemologiczny przekonania o transsubiektywnych przedmiotach niż odwołanie się do samej prawdy. Jeżeli pominiemy pewność, to sama prawda nie może być nam dana. Toteż dopiero stan pewności należy uznać za konieczny warunek prawdziwości. Volkelt nazywa to stanowisko subiektywistycznym transsubiektywizmem.

Takie ujęcie wiąże się z jego sposobem rozumienia świadomości, którą pojmuje jako konkretną i indywidualną czynność (akt) przeżywania. Píše: „[...] poznawanie zachodzi dla mnie jako indywidualny proces świadomości, jako subiektywne przeżycie. Poznawanie dokonuje się dokładnie tak jak każdy inny składnik stanu mojego Ja w mojej indywidualnej świadomości”<sup>54</sup>. Na tak rozumiane poznania *par excellence* składają się subiektywne i immanentne akty świadomości, któ-

<sup>52</sup> J. Volkelt: *Gewißheit und Wahrheit. Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnistheorie...*, s. III; I d e m: *Erfahrung und Denken: kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Hamburg 1886; I d e m: *Die Quellen der menschlichen Gewißheit*. München 1906; por. także R. Eisler: *Volkelt, Johannes*. In: *Philosophen-Lexikon: Leben, Werke und Lehren der Denker*. Hrsg. von R. Eisler. Berlin 1912, s. 792–794.

<sup>53</sup> „Wenn ich dem vorliegenden Bande den Titel »Gewißheit und Wahrheit« gebe, so hat dies den Sinn, daß wir der Wahrheit nur in der Weise der Gewißheit habhaft werden können; mit anderen Worten: daß es für unser Erkennen ein Identischwerden mit der Wahrheit nicht gibt”. J. Volkelt: *Gewißheit und Wahrheit. Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnistheorie...*, s. IV. W zbliżony sposób problematykę prawdy i pewności ujmuje później Ludwig Wittgenstein. Por. L. Wittgenstein: *O pewności*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 2001.

<sup>54</sup> „Das Erkennen ist für mich als individueller Bewußtseinsvorgang, als subjektives Erlebnis vorhanden. Das Erkennen vollzieht sich genau wie jedes beliebige andere Stück meines Ichbestandes innerhalb meines Einzelbewußtseins”. J. Volkelt: *Gewißheit und Wahrheit...*, s. 22.



re jednak roszczą sobie dwojakiego rodzaju pretensje do ważności<sup>55</sup>: po pierwsze, do ważności jako powszechnej i intersubiektywnej ważności w stosunku do innych podmiotów; po drugie, do ważności bytowej w stosunku do przedmiotu, czyli „interobiektywnej powszechności”. Dopiero dzięki takiemu podwójnemu roszczeniu do ważności psychiczne akty poznania w świadomości mogą uzyskać status obiektywności, jeśli jest to w ogóle możliwe.

Johannes Erich Heyde zarzuca Volkeltowi, że pojęcia pewności używa on w trojakim znaczeniu: pewność jako wiedza jasna; pewność jako wiedza wyraźna; pewność jako wiedza po prostu<sup>56</sup>. Tym samym Volkelt myli psychologiczne pojęcie pewności z przedmiotową pewnością wiedzy. Z tą wieloznacznością krzyżuje się — i pozwala poniekąd uniknąć pułapek pojęciowych — dokonane przez Volkelta rozróżnienie pewności intrasubiektywnej i transsubiektywnej.

Neumann komentuje i ocenia ujęcie Volkelta następująco. Para pojęć „intrasubiektywne — transsubiektywne” charakteryzuje całą filozofię Volkelta, wyraża „radykałne rozbitcie między świadomością a »światem«, a tym samym jego rozważania świadomości w przestrzenny, czyli ujęty w przestrzeni, sposób wraz z wynikającym stąd podaniem w wątpliwość »realności świata zewnętrznego« nie uzyskuje żadnego gruntownego usprawiedliwienia lub choćby problematyzacji<sup>57</sup>. Fundamentalny rozdział między sferą podmiotową a pozapodmiotową znajduje się zatem w centrum rozważań Volkelta. Neumann za Johannesem Erichem Heydem sugeruje z tego powodu przekład przedrostka „trans-” w pojęciu „transsubjektiven” jako „Ver-” czy też „Ge-schiedenheit” („różne” czy „oddzielne”)<sup>58</sup>. Jego zdaniem bowiem, „wprowadzona alternatywa lub występująca tutaj sprzeczność wydają się jedynie *pozornie* alternatywne lub sprzeczne, gdyż w prezentowanej argumentacji chodzi o taką, która wiąże różne (= odróżniane), to

<sup>55</sup> Por. T. Neumann: *Gewissheit und Skepsis...*, s. 6.

<sup>56</sup> Por. J.E. Heyde: *Kritische Bemerkungen zu Volkelts? „Gewissheit und Wahrheit”*. „Grundwissenschaft. Die Schriften der Johannes Rehmke Gesellschaft zur Ausrichtung der Philosophie als Wissenschaft wider Erkenntnistheorie und metaphysische Weltichtung” 1919, Nr. 1, s. 168.

<sup>57</sup> „Bemerkenswert scheint nun die Tatsache, daß das für ganze Philosophie Volkelts — nicht nur für den »Anfang« — konstitutive Begriffspaar intrasubjektiv-transsubjektiv, die damit im vorhinein gesetzte radikale Spaltung von Bewußtsein und »Welt« und somit seine Betrachtung des Bewußtseins in räumlicher bzw. raumhafter Weise zusammen mit der damit erfolgten Bezweiflung der »Realität der Außenwelt« keine eingehende Rechtfertigung oder überhaupt nur Problematisierung erhält”. T. Neumann: *Gewissheit und Skepsis...*, s. 7—8; por. J.E. Heyde: *Kritische Bemerkungen zu Volkelts? „Gewissheit und Wahrheit”...*, s. 170 i nast.

<sup>58</sup> T. Neumann: *Gewissheit und Skepsis...*, s. 7, przypis 23.

znaczy jakościowo i zmysłowo, czyli inaczej, określone wymiary w bezpośrednim (= niezreflektowanym) porównaniu<sup>59</sup>. Opozycja intransubiektywne — transsubiektywne nie jest zatem zasadniczą i nieprzekraczalną sprzecznością, lecz ma na celu wydobywanie istotnych składników naszego poznania, które poza teoriopoznawczą refleksją pozostają z sobą zespolone.

Sposób ujęcia zagadnienia pewności przez Volkelta jest bezpośrednią konsekwencją postulatu bezałożeniowości, która nie ma dla niego charakteru psychologicznego, lecz jest rozumiana w sensie logiczno-systematycznym i wynika z zarzutu *petitio principii*<sup>60</sup>. Wedle Volkelta teoria poznania — podobnie jak później, zdaniem Husserla, fenomenologia — nie może się odwoływać do wyników nauk szczegółowych, ponieważ sama ma wykazać możliwość poznania, także poznania naukowego. Dotyczy to również psychologii i logiki, które Volkelt — inaczej niż Husserl — traktuje jako nauki szczegółowe. Te nauki mają charakter dziedzin opartych na założeniach, nawet jeżeli aspirują do bycia teoriopoznawczą logiką czy psychologiczną teorią poznania. Ani wiedza potoczna, ani naukowa nie mogą być przyjęte w punkcie wyjścia badań teorii poznania.

Teoria poznania w punkcie wyjścia nie może się opierać na żadnej zastanej wiedzy, lecz może jedynie wyjść od tego, co bezpośrednio przeżywane. Volkelt wyklucza obiektywność rozumianą jako przedmiotowość realnych przedmiotów, a także jako przedmiotowość myślenia. Punkt wyjścia filozofii jest dla niego subiektywny w sensie subiektywnego transsubiektywizmu, który wprowadza rozdział między podmiotem a obiektem i wykazuje teoretyczny brak już na początku refleksji teoriopoznawczej<sup>61</sup>.

Zawsze jesteśmy pewni własnych przeżyć rozumianych jako treść przedstawięń. Neumann zwraca jednak uwagę na wieloznaczność ukrywającą się w Volkelta pojęciu pewności przeżycia. Jak konstatu-

<sup>59</sup> „Und doch wird dieses Erlebnisaxiom als schlechweg selbstverständlich zur Grundlage des Zweifels am Erkennen gemacht; dies scheint aber gerade durch das Fehlen einer Reflexion auf diese »Ur-Gewißheit« allein möglich: denn bei genauerem Hinsehen könnte sich zeigen, daß die vorgeführte Alternative oder der hier auftretende Widerspruch bloß scheinbar alternativ bzw. widersprüchlich sind, da es sich bei der vorgeführten Argumentation um eine solche handelt, die verschiedene (= unterschiedliche), d.h. qualitativ und sinnhaft je anders bestimmte Dimensionen in Beziehung eines unmittelbaren (= unreflektierten) Vergleichs bringt”. Ibidem, s. 8.

<sup>60</sup> Por. J. Volkelt: *Gewißheit und Wahrheit...*, s. 3; Idem: *Systematische Selbstdarstellung*. In: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*. Hrsg. von H. Schwarz. Berlin 1933, s. 6; J. Volkelt: *Immanuel Kant's Erkenntnistheorie...*, s. 12.

<sup>61</sup> Por. T. Neumann: *Gewissheit und Skepsis...*, s. 41 i nast.

je, ostatecznie nie wiadomo, czy chodzi tutaj o pewność przedstawienia (*Vorstellungsgewißheit*) czy o pewność tego, co przedstawione (*Geißheit des vorgestellten „Sachverhalts“*). Granica między nimi pozostaje, w ujęciu Volkelta, nieostra i ostatecznie dwuznaczna.

Dla wywodu Volkelta najważniejsza jest jednak samopewność świadomości (*Selbstgewißheit des Bewußtseins*), która oznacza zarówno pewne posiadanie treści, jak i pewność tego świadomego posiadania<sup>62</sup>. Zdaniem Volkelta, jedno musi wiązać się z drugim, gdyż „Posiadanie tej bezpośredniej pewności jest zarazem wiedzą o niej”<sup>63</sup>. Jeżeli zatem posiadam bezpośrednią pewność treści świadomości, to muszę również wiedzieć, że mam pewność. Takie ujęcie samopewności nastęrcza jednak wielu problemów interpretacyjnych.

Subiektywny punkt wyjścia oznacza zatem, że konkretna świadomość odnosi się do przeżywanego, pozapodmiotowego świata w spostrzeżeniach, przypomnieniach, myślach, pragnieniach, jak również w wytworach fantazji<sup>64</sup>. Treść świadomości jest rozumiana tak szeroko, że należą do niej takie jej fenomeny, jak emocje, akty woli, oczekiwania czy wrażenia przyjemności i nieprzyjemności. Wszystkie traktowane są jako nastawienia świadomości. Chociaż akty świadomości nie są tak łatwo dostępne pewności jak treści świadomości, to mimo wszystko są dla Volkelta tak samo samopewne, czyli doświadczalne z taką samą pewnością.

Volkelt wiąże pewność aktu z pewnością jego treści w ten sposób, że pewność aktu przejawia się zawsze jako pewność treści. Akt i jego treść rozumie on psychologicznie: jako dwa powiązane z sobą stany w akcie przeżycia nie tylko pod względem logicznym, lecz przede wszystkim faktycznym<sup>65</sup>. Jeżeli interesuje nas psychologicznie uchwytny akt, to nie można ująć go jako oddzielonego od jego korelatu, którym jest treść przeżycia. Pewność polega zatem właśnie na tym, aby odnosić się w akcie przeżycia do przeżywanego przeżycia.

Samopewność jako wiedza o procesach świadomości dotyczy również treści świadomości jako tego, co dane. Tak rozumianą pewność treści świadomości Volkelt określa mianem czystego doświadczenia. Zakres możliwych treści wchodzących w skład tak rozumianego doświadczenia jest szeroki i obejmuje zarówno rzeczy zmysłowo spo-

<sup>62</sup> Zob. *ibidem*, s. 44.

<sup>63</sup> „Das Haben dieser unmittelbaren Gewißheit ist zugleich ein Wissen von ihr”. J. Volkelt: *Gewißheit und Wahrheit...*, s. 56.

<sup>64</sup> Por. *ibidem*, s. 116.

<sup>65</sup> Neumann porównuje też Volkeltowskie pojęcie pewności aktu z ujęciem tego problemu przez Edmunda Husserla. Por. T. Neumann: *Gewissheit und Skepsis...*, s. 49–50, przypis 113.

strzeżone, jak i doznawane uczucia. W żadnym razie jednak samopewność nie może zagwarantować realności poznania, gdyż nie odnosi się bezpośrednio do transsubiektywnego przedmiotu<sup>66</sup>. Obiektem tej pewności jest bowiem jedynie faktycznie dany w przeżyciu przedmiot świadomości.

Neumann omawia stosunek Volkelta do kwestii immanencji we wczesnej filozofii pokantowskiej<sup>67</sup>. Komentator Volkelta podkreśla, że „według znanej wykładni Kanta, która opiera się na hipostazowaniu modelu treść — forma poznania, istnieją dla niego [dla Volkelta — T.K.] »dwa źródła pewności«: czyste doświadczenie (jako »bycie-uwewnętrznym« faktów świadomości) oraz »myślna konieczność« (lepiej: jako »pewność myślnej konieczności«), przy czym Volkelt zawsze podkreśla ściśle rozgraniczenie między tymi dwoma — biorąc mianowicie pod uwagę ich bieżącą własną definicję, oraz ich współprzynależność — pod względem poznawczego postępu<sup>68</sup>. Volkelt przejmuje zatem z filozofii Kantowskiej zasady podstawy pewności naszego poznania: bezpośrednią treść świadomości oraz myślą konieczność. Pierwsza odpowiada pryncypium sceptycznemu, a druga — pryncypium racjonalistycznemu. Najistotniejsze jest jednak to, że w Volkeltowskim rozumieniu poznania nie ma mowy o pobudzaniu (*Affektion*) świadomości przez transsubiektywne rzeczy, gdyż są one ujęte jedynie jako samopewność świadomości, która jako pewność treści odnosi się wyłącznie do tego, co różnorodnie dane w świadomości. Tym samym Volkelt odcina się od tej części nauki Kanta, w której mówi on o wewnętrznych i zewnętrznych pobudzeniach, na których opierają się wszystkie dane naoczne<sup>69</sup>.

Należy przy tym zwrócić uwagę, że pogląd Volkelta całkowicie odbiega od stanowiska zajmowanego w ramach późnego neokantyzmu szkół badeńskiej i marburskiej, które prawdę i pewność wiązały z logicznymi wytworami podmiotu poznającego, takimi jak sąd czy myśl<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Por. J. Volkelt: *Erfahrung und Denken...*, s. 61.

<sup>67</sup> Por. T. Neumann: *Gewissheit und Skepsis...*, s. 53—55, przypis 117.

<sup>68</sup> „[...] gemäß geläufigen Kantinterpretation, die auf der Hypostasierung des Inhalt-Form-Modell der Erkenntnis aufbaut, gibt es bei ihm [Volkelt — T.K.] »zwei Gewissheitsquellen«: die reine Erfahrung (als »Innesein« der Bewußtseinstatsachen) und die »Denknotwendigkeit« (bzw. näher als »Denknotwendigkeitsgewißheit«), wobei Volkelt stets die strikte Trennung beider — unter Rücksicht ihrer jeweiligen Eigenbestimmtheit nämlich — und ihre Zusammengehörigkeit — unter Rücksicht des Erkenntnisprogresses — betont”. Ibidem, s. 56—57.

<sup>69</sup> Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 68, B 93.

<sup>70</sup> Por. E. Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin 1923, s. 393. Za: T. Neumann: *Gewissheit und Skepsis...*, s. 84—85, przypis 176.

Samopewność świadomości towarzyszy, według Volkelta, pewnego rodzaju przedpredykatywnemu, przedkategorialnemu i przedpojęciowemu ujęciu treści, które polega jedynie na samej konstatacji danej w przeżyciu treści. Uchwytne na tym etapie poznania czyste doświadczenie ma zatem status przedlogiczny. Oznacza to, że treści czystego doświadczenia nie są pozyskiwane pośrednio na drodze dowodzenia, lecz jedynie jako bezpośrednio dane przedmioty. Samopewność bezpośrednich treści świadomości nie obejmuje sądów. Zdaniem Neumanna, jedną z przyczyn upierania się, że posiadanie tego, co dane, jest poza sądem, stanowi za wąskie rozumienie sądu<sup>71</sup>. Wąskie rozumienie sądu jest z jednej strony konsekwencją Volkeltowskiego sposobu rozumienia czystego doświadczenia jako wolnego od sądzenia posiadania treści świadomości, z drugiej strony jednak wynika z rozumienia przeżycia treści świadomości jako czegoś przedjęzykowego. Tym samym początek poznania leży w pewności pozajęzykowej. Jak to ujmuje Neumann, „w jego określeniu przedlogicznego »wyrażenia« jako czystego »wskazania« oddzielenie tego, co bezpośrednio przeżywane w myśli, w sądzie (zdaniu) i pojęciu (słowo), ukazuje [...] fenomen przedstawiający poniekąd wtórne odbicie. Jest ono wtórne, ponieważ pierwotne (właściwe, rozumiane jako rzeczywiście i »w sobie« trafiające w treść lub stan rzeczy) odwzorowanie powinno istnieć właśnie w wolnym od języka wskazaniu na to, co dane»<sup>72</sup>. Tym samym rola języka jest tutaj odpowiednio większa niż tylko rola narzędzia czy środka opisu, gdyż pełni on funkcję narzędzia obiektywizacji.

Na przykładzie pewności treści pamięci uwidacznia się w myśli Volkelta znaczenie pewności treściowej wraz z jej przedmiotowym sensem. Pewność zapamiętanych treści ma dla niego taką samą wartość, jak pewność aktualnych przeżyć bieżących. Volkelt rozróżnia dwa rodzaje pamięci: ciągłą i dyskretną<sup>73</sup>, a w pełnym tego słowa znaczeniu pamięć jest tą funkcją podmiotu, w której treść jest obecna w świadomości bez przerw. Najistotniejsze dla Volkelta jest to, że poza sensem subiektywnym przypomnienia mają sens przedmiotowy o transsubiektywnym charakterze. Przekonanie Volkelta o transsubiektywności przypomnień Neumann uważa za niezgodne z postula-

<sup>71</sup> Por. T. Neumann: *Gewissheit und Skepsis...*, s. 80.

<sup>72</sup> „Die Ausfaltung des unmittelbar Erlebten in Gedachtes, in Urteil (Satz) und Begriff (Wort) scheint nach seiner Bestimmung des vorlogischen »Aussagens« als bloßes »Hinzeigen« ein mehrfach abgeleitetes Phänomen, gewissermaßen eine sekundäre Abbildung darzustellen; sekundär deshalb, da das erste (eigentliche, den Inhalt oder Sachverhalt wirklich und »an sich« zu treffen meinende) Abbilden eben im sprachfreien Zeigen auf das Gegebene bestehen soll”. Ibidem, s. 82.

<sup>73</sup> Por. J. Volkelt: *Gewißheit und Wahrheit...*, s. 18.

tem absolutnej bezałożeniowości: „W przeciwieństwie do właściwego sceptycznego programu redukowania początkującej teorii poznania do czysto »intrasubiektywnych« wyrażen w pewności treści są już zawarte w ogóle nieodnotowane tendencje »transsubiektywne«. Pod tym względem jest też tutaj możliwa do stwierdzenia rozbieżność między zamierzoną przez niego absolutnie bezałożeniową teorią poznania a jej faktyczną postacią. Owa rozbieżność — jak można powiedzieć — ma swą podstawę w absolutnym oddzieleniu »tego, co subiektywne«, od »tego, co transsubiektywne«, którego dokonał Volkelt”<sup>74</sup>. Z tego przykładu wynika, że z powodu niemożliwego do spełnienia postulatu bezałożeniowości filozofia Volkelta nie może być konsekwentna.

Innym rodzajem niż pewność pamięci jest pewność, która towarzyszy regularnemu powiązaniu, czyli pewność relacji. W rozwoju filozoficznym Volkelta znaczenie tej pewności stopniowo wzrasta, co przybliżyła go do stanowiska relacjonistycznego neokantowskiej szkoły marburskiej, aczkolwiek różnią się tym, że Volkeltowi chodzi o przedlogiczne relacje treści świadomości. Jak stwierdza Volkelt, „z tą samą pewnością wiem też, że wiele, bardzo wiele dźwięków, które z niewątpliwą pewnością przypominam sobie, że słyszałem, wykazuje współlistnienie właśnie tych czterech właściwości, stron, momentów (lub jakkolwiek można powiedzieć inaczej)”<sup>75</sup>. Samopewność towarzyszy nie tylko pojedynczym treściom świadomości, lecz także danym i regularnie współwystępującym właściwościom, które można uchwycić jako wielostronną relację różnych treści świadomości. W tym kontekście Neumann podkreśla, że dla Volkelta istotne jest, że „połączenie, przez które treści są z sobą powiązane, samo powinno być *dane* w sensie Volkelta, to znaczy nie jest pojmowane dopiero dzięki syntetyzującej funkcji myślenia”<sup>76</sup>. Inaczej jednak niż u mar-

<sup>74</sup> „Entgegen dem eigentlichen skeptischen Programm der Einschränkung der beginnenden Erkenntnistheorie auf rein »intrasubjektive« Aussagen sind in der Inhaltsgewißheit überhaupt unvermerkt bereits »transsubjektive« Tendenzen angelegt, und unter dieser Rücksicht ist auch hier eine Diskrepanz zwischen seiner Absicht einer absolut voraussetzungslosen Erkenntnistheorie und ihrer tatsächlichen Gestaltung festzustellen, welche Diskrepanz — so läßt sich vorgreifend sagen — ihren Grund in Volkelts absoluter Trennung von »Subjektivem« und »Transsubjektiven« hat”. T. Neumann: *Gewissheit und Skepsis...*, s. 62.

<sup>75</sup> „Mit der gleichen Gewißheit weiß ich auch, daß auch die vielen, sehr vielen, unzähligen Töne, die ich gehört zu haben mich mit unzweifelhafter Sicherheit erinnere, ein Zusammenbestehen eben dieser vier Eigenschaften, Seiten, Momente (oder wie man sonst sagen mag) aufweisen”. J. Volkelt: *Gewißheit und Wahrheit...*, s. 106.

<sup>76</sup> „Allen diesen beschriebenen Momenten der unmittelbar Beziehungsgewißheit ist gemeinsam, daß der Zusammenhang, durch den die Inhalte aufeinander bezogen sind, in Volkelts Sinne selbst gegeben sein soll, d.h. nicht erst durch eine synthesesie-

burczyków, związek między treściami nie może być, zdaniem Volkelta, dziełem świadomości, lecz musi być dany.

Na zakończenie można dokonać całościowego podsumowania i oceny. Pojęcie pewności jest jednym z najistotniejszych składników bezzałożeniowej teorii poznania Volkelta, który próbuje wykazać, że podmiotowa pewność bezpośrednich treści świadomości znajduje transsubiektywne podłoże w pewności przedmiotowej. Na tym polega podstawowy i ostatecznie nierozwiązany problem Volkelta, który stara się wykazać, tak jak Kartezjusz, że można, wychodząc od pewności subiektywnej, dojść do rzeczowej pewności transsubiektywnej. Ale Kartezjusz miał zadanie ułatwione, gdyż mógł się powołać w swym dowodzie na wrodzoną ideę Boga, czego Volkelt, jako spadkobierca filozofii Kanta, nie może uczynić. Dlatego ostatecznie jego próba wykazania, że rzeczowa konieczność opiera się na myślniej konieczności, pozostaje chybiona. Przyczyn niepowodzenia należy upatrywać w przyjętym przez Volkelta postulatcie bezzałożeniowości, który unie możliwia z powodu zarzutu *petitio principii* akceptację sytuacji, że relacja poznawcza podmiotu do przedmiotu musi stanowić punkt wyjścia rozważań teorii poznania. Bez tego założenia — przyjmowanego przez transcendentalistów — Volkelt nie ma oparcia dla swej teorii poznania. Inaczej do tego samego zagadnienia podchodzą późni neokantysty (H. Rickert, H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer), którzy w swych rozważaniach wychodzą od podstawowej relacji poznawczej i — choć narażają się na zarzut *petitio principii* — unikają typowo Kartezjańskiego problemu dualizmu psychofizycznego.

---

rende Funktion des Denkens (die erst in den späteren Teilen der Erkenntnistheorie, nämlich für die allgemeingültig-notwendige Erkenntnis, anerkannt werden wird) zu begreifen ist". T. N e u m a n n: *Gewissheit und Skepsis...*, s. 95.

Tomasz Kubalica

### Problem of certainty in Neo-Kantianism of Johannes Volkelt

**Keywords:** Johannes Volkelt, Immanuel Kant, Neo-Kantianism, certainty, skepticism, criticism

#### S u m m a r y

The paper is devoted to an analysis of the epistemology of Johannes Volkelt, its main arguments and the relation of Volkelt's theory of certainty to Kant and other

contemporary philosophers, such as Edmund Husserl. Volkelt's problem of scepticism is closely related to the positivist principle, which aimed at limiting all knowledge to our individual sphere of representations. This principle in Kant's *Critique of Pure Reason* means the unknowableness of the thing in itself. Volkelt seeks for answer to the question about the trans-subjective knowledge. He finds a basis for the certainty in the dispresuppositional theory of the transsubjective minimum. The acceptance of the trans-subjective minimum determines too the possibility of metaphysics.

Tomasz Kubalica

### Zum Problem der Gewissheit im Neukantianismus von Johannes Volkelt

**Schlüsselwörter:** Johannes Volkelt, Immanuel Kant, Neukantianismus, Gewissheit, Skeptizismus, Kritizismus

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

Der vorliegende Artikel bezweckt, die Erkenntnistheorie von Johannes Volkelt und deren wichtigste Argumente zu ergründen und dessen Konzeption der Gewissheit mit der Erkenntnistheorie von Kant und von anderen gegenwärtigen Philosophen, wie z.B.: Husserl zu konfrontieren. Bei Volkelt ist der Skeptizismus mit dessen positivistischen Prinzip, die Erkenntnis zu unserer individuellen Vorstellungssphäre zu beschränken, eng verbunden. In Kantischem Werk *Kritik der reinen Vernunft* wird das Prinzip mit Unerkennbarkeit des Dinges an sich selbst gleichgesetzt. Volkelt fragt nach der Transsubjektivität der Erkenntnis und die Grundlage der Gewissheit sieht er in der Theorie des transsubjektiven Minimums. Das transsubjektive Minimum ist für die Möglichkeit der Metaphysik ausschlaggebend.