

PIOTR ŁACIAK

(Katowice)

## METODA SCEPTYCKA W FILOZOFII KANTA I HUSSERLA

Celem artykułu nie jest ani systematyczna, ani historycznofilozoficzna prezentacja poglądów Kanta i Husserla na temat sceptycyzmu, lecz wskazanie zasadniczej analogii między nimi w kwestii, w której dotychczas jej nie zauważono. W klasycznych opracowaniach dotyczących filozofii Kanta i Husserla akcentuje się zasadniczą różnicę między filozofią krytyczną a fenomenologią w odniesieniu do transcendentalnej *epoché*, wskazując za samym Husserlem, że Kant nie wypracował metody redukcji fenomenologicznej i dlatego z punktu widzenia fenomenologii transcendentalnej Kantowskie rozważania krytyczne są jeszcze przeprowadzane w ramach nastawienia naturalnego, zakładającego istnienie świata i człowieka jako części świata<sup>1</sup>. Dopiero fenomenologiczna *epoché* umożliwia zmianę nastawienia z nastawienia naturalnego na nastawienie transcendentalne, zmianę, która oznacza przekroczenie ograniczeń naturalno-objektywnego poznania i otwiera dostęp do świadomości transcendentalnej ujmowanej w jej czystości, to znaczy niezależności od świata. Różnica między krytycyzmem Kanta a fenomenologią Husserla w odniesieniu do samego tylko wstrzymania się od sądów (*epoché*) traci jednak na ostrości, jeżeli potraktujemy te koncepcje jako dwie wersje krytyki poznania, których wspólnym elementem okazuje się metoda sceptyczna. Stanowiska Kanta i Husserla bowiem są zasadniczo analogiczne pod względem metody filozofowania, której filar stanowi charakterystyczne dla metody sceptycznej zawieszenie sądów

---

<sup>1</sup> Zob. I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1964, s. 92–114; T. Seeböhm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phenomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1962, s. 21–38, 69–93.

niepoddanych uprzedniej krytyce, to znaczy zawieszenie przesądów, dodajmy: zawieszenie tymczasowe (nie zaś ostateczne) rozumiane jako środek prowadzący do osiągnięcia pewności. Mając na uwadze analogię między Kantowskim krytycyzmem i Husserlowską fenomenologią co do metody filozofowania, zaprezentujemy te koncepcje w samym tylko aspekcie metodologicznym, tak że ich aspekt epistemologiczny, ontologiczny czy historycznofilozoficzny pozostanie poza zakresem rozważań.

### Sceptycyzm a metoda krytyczna w ujęciu Kanta

Kant odróżnia trzy stadia filozofii, trzy możliwe sposoby postępowania rozumu na drodze do metafizyki, rozpatrywane pod kątem zaufania bądź braku zaufania rozumu do siebie samego: dogmatyzm, sceptycyzm i krytycyzm. Myśliciel z Królewca w polemice z Eberhardem precyzyjnie określa znaczenie, jakie tym pojęciom nadaje *Krytyka czystego rozumu*: „Przez dogmatyzm metafizyki rozumie ona mianowicie ogólne zaufanie do jej zasad, bez uprzedniej krytyki samych 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. W przeciwieństwie do tego maksyma powszechnej nieufności w stosunku do wszystkich syntetycznych zdań metafizyki, zanim w istotnych warunkach naszych władz poznawczych nie określono powszechnej podstawy ich możliwości, jest krytycyzmem wobec wszystkiego, co należy do metafizyki (wątpliwość na [czas] odroczenia)”<sup>2</sup>.

Zauważmy, że w tym podziale sceptycyzm jako człon pośredni między dogmatyzmem i krytycyzmem zajmuje szczególne miejsce: sceptycyzm jako „bezugraniczny brak zaufania” do władz poznawczych nie tylko przeciwstawia się dogmatyzmowi jako „nieograniczonemu zaufaniu rozumu do siebie samego”<sup>3</sup>, lecz także z nim łączy (jako negatywny dogmatyzm), a metoda sceptyczna, odróżniona od samego sceptycyzmu, aczkolwiek z nim spokrewniona, polegająca na zawieszaniu sądów, pozostaje w związku z krytyczną maksymą nieufności do wszel-

---

<sup>2</sup> I. Kant, *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej*, przeł. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK pod kierunkiem Mirosława Żelaznego, [w:] tenże, *Dziela zebrane*, t. 6: *Pisma po roku 1781*, red. M. Jankowski, T. Kupś, M. Marcinia, M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 224–225.

<sup>3</sup> I. Kant, *O postępkach metafizyki*, przeł. A. Banaszkiwicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 23.

kich twierdzeń akceptowanych bez uprzedniej krytyki. Zaznaczmy w tym miejscu dobitnie, że Kant zasadniczo odróżnia sceptycyzm od metody sceptycznej. Przez sam sceptycyzm rozumie on „zasadę sztucznej i scjencystycznej niewiedzy, zasadę, która podkopuje podstawy wszelkiego poznania, by, o ile możliwości, nie pozostawić mu nigdzie niezawodności i pewności”<sup>4</sup>. Nietrudno zauważyć, że tak rozumiany sceptycyzm jest jedną z możliwych odmian dogmatyzmu, bo opiera się na zasadzie negatywnej (negatywnej tezie ogólnej), kwestionującej możliwość wszelkiego poznania, zasadzie przyjętej bez uprzedniej krytyki władz poznawczych, a w konsekwencji uniwersalny sceptycyzm, to znaczy zasadę niewiedzy w odniesieniu do całego obszaru poznania, można identyfikować z negatywnym dogmatyzmem<sup>5</sup>. Nieprzypadkowo zwątpienie rozumu w siebie samego, które doprowadza „do rezygnacji z wszelkich roszczeń do pewności”, Kant nazywa „stanem dogmatycznego sceptycyzmu”<sup>6</sup> lub „sceptycyzmem absolutnym”<sup>7</sup>.

Jak sceptycyzm absolutny splata się z dogmatyzmem, tak metoda sceptyczna znajduje zastosowanie w krytycyzmie<sup>8</sup>. W tym kontekście Kant pisze wprost: „Otóż tak jak sceptycyzm ten jest szkodliwy, tak pożyteczna i wskazana jest sceptyczna metoda, o ile nie pojmuje się przez nią niczego więcej, jak tylko taki sposób [myślenia], zgodnie z którym traktuje się coś jako niepewne oraz doprowadza się do tego, iż żywi się co do tego największą niepewność, mając nadzieję, że na tej drodze wpadnie się na trop prawdy. Tak więc metoda ta właściwie jest tylko zawieszeniem sądu. Przynosi ona wielki pożytek postępowaniu krytycznemu, przez które należy rozumieć tę metodę filozofowania, podług której bada się źródła swych twierdzeń lub zarzutów oraz racje, na których się one wspierają – metoda dająca nadzieję na osiągnięcie pewności”<sup>9</sup>. Dla Kantowskiej metody krytycznej charakterystyczne jest wprawdzie wytyczanie granic i badanie źródła, ale krytyczne postępowanie rozumu jest możliwe pod warunkiem zawieszenia (*epoché*) sądów przyjmowanych bez zastanowienia, to znaczy – bez określenia ich podstawy możliwości, ponieważ to właśnie *epoché* warunkuje bezstronność krytycznego namysłu, zabraniającego wydawania jakichkolwiek prze-

---

<sup>4</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, A 424/B 451.

<sup>5</sup> Na temat samego pojęcia negatywnego dogmatyzmu zob. R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 35–37; D. Kubok, *Ksenofanes z Kolofonu i greckie źródła problemu poznania*, „Analiza i Egzystencja” 23 (2013), s. 5–23.

<sup>6</sup> I. Kant, *O postępkach metafizyki*, wyd. cyt., s. 105.

<sup>7</sup> I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszekiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 108.

<sup>8</sup> Zob. R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, wyd. cyt., s. 263–271.

<sup>9</sup> I. Kant, *Logika...*, wyd. cyt., s. 108.

sądów<sup>10</sup>. W tym ostatnim punkcie metoda krytyczna okazuje się spokrewniona z metodą sceptyczną: jak metoda sceptyczna sprowadza się do zawieszenia sądu, tak sam krytycyzm jest wyrazem nieufności w odniesieniu do sądów roszczeniowych pretensję do prawdziwości bez uprzedniego zbadania ich pochodzenia i wartości poznawczej. W krytycyzmie dochodzi do chwilowego zawieszenia sądu, a nie jak w sceptycyzmie (w znaczeniu negatywnego dogmatyzmu, odróżnionego od metody sceptycznej) – do zawieszenia stałego (ostatecznego): sąd zawieszamy, o ile nie istnieją jeszcze wystarczające podstawy do uznania jego prawdziwości, a samo zawieszenie sądu ma na celu zbadanie jego źródła i odnalezienie racji, na której się opiera: „Zawieszenie sądu może mieć dwojaki cel: albo aby odszukać racje dla sądu określającego, albo aby nigdy nie wydawać sądów. W pierwszym wypadku wstrzymanie się od sądu ma charakter krytyczny (*suspensio iudicii indagatoria*), w drugim – sceptyczny (*suspensio iudicii sceptica*). Sceptyk bowiem rezygnuje z wszelkiego wydawania sądów, natomiast prawdziwy filozof jedynie zawiesza swój sąd, o ile nie ma jeszcze wystarczających podstaw do uznania czegoś za prawdę”<sup>11</sup>.

Jeżeli chodzi o zawieszenie sądów, to „polega ono na postanowieniu, iż nie dopuści się do tego, by sąd wyłącznie tymczasowy stał się sądem określającym”<sup>12</sup>. Ścisłej mówiąc, zawieszeniu podlegają uzurpujące roszczenia sądu tymczasowego do uznawania go za sąd określający, to znaczy sąd ostateczny, definitywnie prawdziwy. Takie roszczenia są bezzasadne, bo sąd tymczasowy, w przeciwieństwie do sądu określającego dany przedmiot, nie stanowi ostatecznego rozstrzygnięcia i jako taki jest sądem o pewnych aspektach danego przedmiotu, to znaczy przed-sądem, czyli sądem o przedmiocie przed jego dokładnym poznaniem. Jeżeli chodzi o sądy tymczasowe, to są one sądami właściwymi dla pewnego etapu poznania, a zarazem okazują się konieczne w obrębie heurystyki poznania, ponieważ prowadzą do sądów prawdziwych, stanowią impuls do dalszego badania i mają rozstrzygające znaczenie dla samego procesu odkrywania<sup>13</sup>. „By coś odkryć (co ukryte jest albo w nas samych, albo poza nami), potrzeba w wielu wypadkach szczególnego talentu, trzeba mianowicie wiedzieć, gdzie szukać. Jest to dar prowizorycznej oceny (*judicii praevisi*), gdzie najprawdopodobniej ukryta jest prawda, tropienia rzeczy i wykorzystania najdrobniej-

<sup>10</sup> Zob. K. Röttgers, *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, [w:] *Quellen und Studien zur Philosophie*, Bd. 8, hrsg. von G. Patzig, E. Scheibe, W. Wieland, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1975, s. 39–47.

<sup>11</sup> I. Kant, *Logika...*, wyd. cyt., s. 96.

<sup>12</sup> Tamże, s. 95–96.

<sup>13</sup> Zob. R. Godel, *Vorurteil–Anthropologie–Literatur: Der Vorurteilsdiskurs als Modus der Selbstaufklärung im 18. Jahrhundert*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2007, s. 16.

szych przyczyn do dostrzeżenia pokrewieństwa, by wynaleźć lub odkryć to, czego się szuka”<sup>14</sup>.

Brak odróżnienia sądów tymczasowych od sądów określających prowadzi do przesądów, charakterystycznych dla filozofii niekrytycznej, która sprowadza się do wydawania sądów bez rozróżniania władz poznawczych, z jakich one wypływają, tak że typowa dla metody krytycznej postawa zawieszania sądów, postawa spokrewniona z metodą sceptyczną, czy wręcz identyfikowana z nią, polega w istocie na zawieszaniu przesądów. Źródłem wszelkich sądów jest rozum, jako że sądy są efektem jego różnych możliwych zastosowań, a rozum jako zdolność tworzenia sądów podlega krytyce, która zabrania wydawania przesądów: sama krytyka rozumu (gr. *krinein*: rozróżniać, osądzać, rozstrzygać, oddzielać) jest rozróżnieniem możliwości użycia rozumu, osądzaniem ich i oddzielaniem użycia właściwego od nieuprawnionego. Zdaniem Kanta, postępowanie krytyczne wymaga zastanowienia; samo zaś zastanowienie (*reflexio*) w swej funkcji transcendentальной jest „świadomością stosunku danych [nam] przedstawień do różnych naszych źródeł poznania”<sup>15</sup> (zmysłowości czy intelektu), z których te przedstawienia wypływają, i to właśnie zastanowienie transcendentálne chroni przed pomieszaniem odmiennych rodzajów użycia władz poznawczych. Brak owego zastanowienia generuje przesady, ponieważ przesady to sądy wydawane bez zastanowienia; w konsekwencji przesady to nie tylko sądy o przedmiocie, zanim przedmiot zostanie wyraźnie poznany, lecz także sądy przyjęte bezrefleksyjnie, przed rozpoznaniem ich źródła i granic. „Jeśli [...] przyjmujemy sądy bez [...] zastanowienia, które konieczne jest również tam, gdzie nie przeprowadza się żadnego badania, to powstają z tego przesady, czyli pryncypia wydawania sądów na podstawie przyczyn podmiotowych, które mylnie brane są za racje przedmiotowe”<sup>16</sup>.

Bez wątpienia przesadami roszcującymi pretensję do ostatecznych rozstrzygnięć, bez uprzedniego zbadania możliwości władz poznawczych, są zarówno dogmatyzm, jak i sceptycyzm. Dogmatyczność metafizyki to „przesąd, że można się w niej obejść bez krytyki czystego rozumu”<sup>17</sup>. Absolutny sceptycyzm jest również przesądem, ponieważ uznaje bezkrytycznie (bez zbadania źródeł poznania) zasadę niewiedzy za sąd aspirujący do bezwarunkowej prawdziwości, dodajmy – jest przesądem negatywnego dogmatyzmu. Dogmatyczny czy też absolutny (uniwersalny) sceptycyzm jest tym samym stanowiskiem niespójnym i samoobalającym się.

---

<sup>14</sup> I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 150. Zob. R. Godel, *Vorurteil–Anthropologie–Literatur...*, wyd. cyt., s. 16.

<sup>15</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., A 260/B 316.

<sup>16</sup> I. Kant, *Logika...*, wyd. cyt., s. 98.

<sup>17</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., B XXX.

„Sceptycyzm absolutny utrzymuje, iż wszystko jest pozorem. Zatem odróżnia on pozór od prawdy, musi więc dysponować cechą tej różnicy; w konsekwencji zmuszony jest zakładać poznanie prawdy, przez co sam sobie przeczy”<sup>18</sup>. Skoro sceptycyzm jest w istocie przesądem negatywnego dogmatyzmu, krytyczne odparcie dogmatycznego postępowania czystego rozumu skutkuje zarazem odparciem sceptycyzmu, przy czym to właśnie metoda sceptyczna prowadzi do krytyki rozumu, jest „środkiem do zbudzenia go ze słodkiego snu dogmatycznego, by stan jego poddać staranniejszemu badaniu”<sup>19</sup>.

Wzorcowym przykładem posługiwania się metodą sceptyczną w filozofii transcendentnej jest jej zastosowanie do antynomii czystego rozumu. „Występuje tu mianowicie – pisze Kant – nowe zjawisko rozumu ludzkiego, mianowicie całkiem naturalna antytetyka [...], w którą rozum popada sam przez się, i to nieuchronnie, a przez to zabezpiecza się wprawdzie przed drzemką urojonego przekonania, którą wywołuje pozór tylko jednostronny, ale zarazem narażony jest na pokusę, żeby albo wydać się na łup sceptycznej beznadziejności, albo też popaść w dogmatyczny upór i ślepo trzymać się niektórych twierdzeń, nie udzielając posłuchu ani nie oddając sprawiedliwości racjom przeciwnego poglądu. Jedno i drugie jest śmiercią zdrowej filozofii [...]”<sup>20</sup>. Klasyczna metafizyka jest polem walki, na którym spierające się strony nigdy nie dochodzą do porozumienia, polem walki sprzecznych, acz jednakowo dobrze uzasadnionych twierdzeń, rozszczyających z równą mocą pretensję do sądów określających (definitywnie prawdziwych), twierdzeń spornych co do problematycznych kwestii, jak: czy świat ma początek, czy myślące Ja posiada naturę prostą, to znaczy niepodlegającą rozkładowi, czy podmiot w swych działaniach jest wolny, czy porządek rzeczy pochodzi od bezwzględnie koniecznej istoty. Pierwsza strona sporu (dogmatyczny racjonalizm) odpowiada na te pytania twierdząco, natomiast strona druga (empiryzm) – przecząco, tak że sprzeczne twierdzenia przyjmują formę przeciwieństwa między tezą i antytezą<sup>21</sup>.

Filozofia krytyczna proponuje rozwiązanie tych sprzeczności, posiłkując się metodą sceptyczną, polegającą na tym, że zamiast opowiadać się po jednej stronie sporu, aranżuje się próby dowodzenia sprzecznych stanowisk metafizycznych, aby przeciwstawić tezę i antytezę „jako zarzuty równej doniosłości” i wniknąć w samo źródło sporu<sup>22</sup>. Metoda sceptyczna ukierunkowana jest zatem na sam przedmiot

<sup>18</sup> I. Kant, *Logika...*, wyd. cyt., s. 108.

<sup>19</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., A 757/B 785.

<sup>20</sup> Tamże, A 407/B 433–434.

<sup>21</sup> Zob. tamże, A 462–476/B 490–504.

<sup>22</sup> Tamże, A 388–389. Kant twierdzi wprost, że Hume przerwał jego dogmatyczną drzemkę. Zob. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako*

sporu i jako taka skłania do zastanowienia nad „źródłem [...] niezgodności rozumu z samym sobą”<sup>23</sup>, to znaczy „stara się wykryć punkt, w którym zachodzi nieporozumienie w tego rodzaju sporze po obu stronach”<sup>24</sup>. „Tę metodę przyglądania się sporowi między twierdzeniami lub raczej wywołania go samemu nie po to, by go wreszcie rozstrzygnąć na korzyść jednej lub drugiej strony, lecz by zbadać, czy przedmiot sporu nie jest może tylko pustym świecidełkiem [...] – to postępowanie [...] można nazwać metodą sceptyczną”<sup>25</sup>. Ów namysł nad przedmiotem sporu pozwala usunąć nieporozumienie, demaskując bezzasadne roszczenia spierających się stron, i ustanowić pokój, „trwałe spokojne rządy rozumu nad intelektem i zmysłami”<sup>26</sup>. Instancją rozpatrującą niezgodność rozumu z sobą samym jest przy tym wyższy, występujący jako sędzia rozum. Rozum nie tylko przygląda się sporowi między twierdzeniami, lecz także dochodzi do pojednania z sobą: rozum jako sędzia wznosi się ponad spierające się strony, wstrzymując od rozstrzygnięcia na rzecz jednej ze stron, i usuwając nieporozumienie na podstawie zastanowienia, które powinno poprzedzać wydawanie wszelkich sądów. Stąd wniosek, że metoda sceptyczna, w przeciwieństwie do sceptycyzmu, który nie może pojednać poróżnionego z sobą samym rozumu, nie sprowadza się jedynie do zawieszenia sądu czy poskromienia dogmatyzujących roszczeń rozumu, lecz prowadzi również do rozwiązania sporu rozumu z sobą samym, i jako taka stosowana jest po to, by dogmatyka „wytrącić z równowagi i doprowadzić do poznania samego siebie”<sup>27</sup>. Dlatego metoda sceptyczna nie tkwi w beznadziejności charakterystycznej dla sceptycyzmu, lecz „zmierza [...] do pewności”<sup>28</sup>.

---

*nauka*, przeł. B. Bornstein, PWN, Warszawa 1993, s. 10. Należy jednak zaakcentować fakt, że postępowaniu krytycznemu bliska jest również charakterystyczna dla pirrońskiego sceptycyzmu metoda izostonii, to znaczy równości sprzecznych argumentów, która w efekcie prowadzi do zawieszenia sądów (*epoché*) odnośnie do problematycznych kwestii, i to właśnie zawieszenie sądów stanowi istotową cechę sceptycyzmu starożytnego, odróżniającą go od sceptycyzmu nowożytnego, sprowadzającego się do wątplenia w wartość poznawczą sądów roszcujących pretensję do prawdziwości. Michael N. Forster akcentując zasadnicze podobieństwo między sceptycyzmem pirrońskim i metodą krytyczną, zauważa, że pierwotną motywacją filozofii krytycznej Kanta jest zarówno sceptycyzm pirroński, jak i sceptycyzm nowożytny w wersji Hume’a, ale przyznaje zarazem, że Kant najpierw doznał przebudzenia z dogmatycznej drzemki pod wpływem sceptycyzmu pirrońskiego, którego zetetyczna metoda jest rozpoznawalna już w wydanym w 1766 roku dziele, pt. *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, gdzie odnajdujemy metodę zawieszania sądów, a po tym pierwszym przebudzeniu nastąpiło drugie, którego sprawcą był Hume. Zob. M.N. Forster, *Kant and Skepticism*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2008, s. 4–5, 16–32. Zob. również R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu...*, wyd. cyt., s. 263–271.

<sup>23</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., A 464/B 492.

<sup>24</sup> Tamże, A 424/B 451–452.

<sup>25</sup> Tamże, A 423–424/B 451.

<sup>26</sup> Tamże, A 465/B 493.

<sup>27</sup> Tamże, A 763/B 791.

<sup>28</sup> Tamże, A 424/B 451.

Pojednanie rozumu z sobą samym oznacza jego samoograniczenie w znaczeniu samopoznania własnej niewiedzy, usunięcie dogmatycznego balastu, „by na jego miejsce postawić trzeźwą krytykę, która, jak prawdziwe *kathartikon*, szczęśliwie usunie urojenie wraz z pozorną wszechwiedzą (*Vielwisserei*), która idzie w ślad z nim”<sup>29</sup>. Jako taka, krytyka kwestionuje zarówno dogmatyzm wszechwiedzy czystego rozumu, jak i sceptycyzm jako zasadę scjentystycznej niewiedzy – dogmatyzm i sceptycyzm paraliżują badania teoriopoznawcze. Dogmatyczny sceptycyzm – jako zasada scjentystycznej niewiedzy przeciwna do dogmatyzmu wszechwiedzy – uznaje przy tym, że niewiedza jest bezwzględnie konieczna, a owo wyznaczenie niewiedzy wyraża się, paradoksalnie, w sądach pretendujących do miana sądów określających (definitywnie prawdziwych, aczkolwiek negatywnych), a właściwie – w przesądach, bo sądy te nie są poprzedzone zastanowieniem transcendentnym; podczas gdy metoda sceptyczna, wbrew negatywnemu dogmatyzmowi, zaleca niewiedzę przypadkową, implikowaną w sądach tymczasowych, ponieważ sąd tymczasowy stanowi splot wiedzy i niewiedzy. To właśnie krytyka czystego rozumu, posługująca się metodą sceptyczną, umożliwia poznanie niewiedzy rozumu co do siebie samego, niewiedzy przypadkowej, ale niedającej się nigdy całkowicie usunąć, pobudzającej do dalszych badań, dającej nadzieję na osiągnięcie pewności<sup>30</sup>. W ten sposób niewiedza przypadkowa, w przeciwieństwie do niewiedzy bezwzględnie koniecznej, „miał kończyć moje badania, staje się raczej właściwą przyczyną ich rozbudzenia”<sup>31</sup>, a w konsekwencji „gdy czysta filozofia jest krytyczna – jest ona podmiotowo ważna; jest badawcza, sceptyczna, problematyczna”<sup>32</sup>. Podmiotową ważność metody krytycznej Kant przy tym wyjaśnia, przeciwstawiając zarzut krytyczny zarzutom: dogmatycznemu i sceptycznemu (sceptycznemu, to znaczy właściwemu sceptycyzmowi jako negatywnemu dogmatyzmowi): w przeciwieństwie do zarzutów – dogmatycznego i sceptycznego, które bezzasadnie (bez uprzedniej krytyki) roszczą pretensję do przedmiotowej ważności, zarzut krytyczny jest podmiotowo ważny, ponieważ nie rozstrzyga niczego o przedmiocie i tym samym twierdzenie na temat przedmiotu „pozostawia [...] nienaruszone w jego wartości lub bezwartościowości”, wykazując jedynie, że „twierdzenie jest bezpodstawne, ale nie, że jest niesłuszne”<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Tamże, A 486/B 514.

<sup>30</sup> Zob. tamże A 758/B 786.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, przeł. A. Banaszkiwicz, Aureus, Kraków 2003, s. 91.

<sup>33</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., A 388.



### Dogmatyczny sceptycyzm a krytyczny sceptycyzm w ujęciu Husserla

Husserl, podobnie jak Kant, odróżnia dogmatyczny sceptycyzm od sceptycyzmu metodycznego, przy czym dogmatyczny sceptycyzm utożsamia z „negatywną teorią poznania”<sup>34</sup>, to znaczy z teorią uchybiającą warunkom możliwości teorii w ogóle, natomiast sceptycyzm metodyczny nazywa krytycznym sceptycyzmem. Za dogmatyczny sceptycyzm należy uznać wszelkie teorie, które za pomocą argumentów i dowodów przeczą możliwości racjonalnego uzasadnienia teorii w ogóle i jako takie okazują się niedorzeczne: „[...] każda sceptyczna teoria, o ile sama jest teorią, w treści swego twierdzenia zaprzecza temu, co jest warunkiem możliwości teorii w ogóle”<sup>35</sup>. W konsekwencji dogmatyczny sceptycyzm sprowadza się do negatywnego dogmatyzmu, który stanowi wyraz sprzeczności rozumu z sobą samym<sup>36</sup>. Taki sceptycyzm występujący współcześnie w formie psychologizmu Husserl poddał krytyce w pierwszym tomie *Badania logiczne* pt. *Prolegomena do czystej logiki*, krytyce wykazującej jego niedorzeczność.

Od dogmatycznego sceptycyzmu należy odróżnić krytyczny sceptycyzm, który nie jest teorią, lecz postawą i metodą<sup>37</sup>. Husserl przy tym rozpoznaje związek między dogmatycznym sceptycyzmem i krytycznym sceptycyzmem: dogmatyczny sceptycyzm można rozpatrywać w funkcji teleologicznej, mając na uwadze to, że jego celem jest przygotowanie krytycznego sceptycyzmu, który w dogmatycznym sceptycyzmie jest już założony, aczkolwiek niewyraźniony<sup>38</sup>. Każdy teoretyk poznania powinien przejść przez szkołę sceptycyzmu, bo sceptycyzm ma znaczenie pedagogiczne w kształtowaniu filozoficznego myślenia<sup>39</sup>. Badanie negatywnych teorii poznania wyostrza świadomość trudności myślenia, jakie napotyka poznanie i powinno doprowadzić prawdziwego filozofa do odróżnienia tego, co w poznaniu konieczne, od tego, co przypadkowe, a rozróżnienie to skutkuje przewyciężeniem sceptycyzmu, nie zaś dogmatycznym trwaniem w nim. Krytyczny sceptycyzm jest nieodłączny od idei krytyki poznania, i w przeciwieństwie do dogmatycznego sceptycyzmu, nie neguje zastanego poznania i istniejących nauk –

<sup>34</sup> E. Husserl, *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, hrsg. von E. Schuhmann, [w:] *Husserliana, Materialienbände*, Bd. 3, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, s. 88.

<sup>35</sup> Tamże, s. 85.

<sup>36</sup> Zob. E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. von U. Melle, [w:] *Husserliana, Gesammelte Werke*, Bd. 24, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht–Boston–Lancaster 1984, s. 184

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 180

<sup>38</sup> Zob. tamże.

<sup>39</sup> Zob. E. Husserl, *Allgemeine Erkenntnistheorie...*, wyd. cyt., s. 87; tenże, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie...*, wyd. cyt., s. 179.

naturalne poznanie i nauki opatruje jedynie wskaźnikiem problematyczności<sup>40</sup>. Kieruje się w ten sposób przeciwko naiwności nastawienia naturalnego, w której tkwi światowe poznanie i pozytywne nauki. Dla nastawienia naturalnego charakterystyczny jest dogmatyzm, którego oznaką okazuje się nieograniczone zaufanie do naturalnego poznania i pozytywnych nauk, zaufanie generujące naturalistyczne przesady, absolutyzujące naturalną rzeczywistość i prowadzące do zaślepienia za bobonem faktu sceptycznego światopoglądu. W nastawieniu naturalnym bowiem pozostajemy jednostronnie nakierowani na świat, uznając go bezproblematycznie za istniejący, zakładając możliwość jego poznawalności jako zrozumiałą samą przez się i tym samym nie troszcząc się o problematykę epistemologiczną czy sceptyczną<sup>41</sup>. W konsekwencji nauki tkwiące dogmatycznie w nastawieniu naturalnym nie mogą rozwiązać problemu poznania, zakładając to, co dopiero należy objaśnić, i popadając w *circulus vitiosus* czy *regressus in infinitum*<sup>42</sup>. „Dopóki wnikamy w nauki naturalne – pisze Husserl – to w tej mierze, w jakiej są one ściśle, wszystko jest jasne i zrozumiałe. Jesteśmy pewni, że posiadamy obiektywną prawdę ugruntowaną przez godne zaufania, naprawdę docierające do obiektywności metody. Ale gdy tylko podejmujemy refleksję, popadamy w gmatwaninę błędów i niejasności. Wkłamy się w jawne niezgodności a nawet sprzeczności. Stale grozi nam popadnięcie w sceptycyzm, mówiąc zaś dokładniej, w jedną z wielu form sceptycyzmu, których wspólną cechą jest, niestety, jedno i to samo: niedorzeczność”<sup>43</sup>.

Tak więc możliwość poznania staje się zagadką wtedy, gdy nastawienie naturalne poddamy krytyce problematyzującej to, co naturalnie zrozumiałe samo przez się, to znaczy problematyzującej zarówno naturalny świat, jak i nauki, które do niego się odnoszą. Aby uniknąć błędnego koła w teorii poznania, należy zawiesić to, co pozostaje obciążone problematycznością: „Na początku krytyki poznania należy tedy opatrzyć wskaźnikiem problematyczności cały świat, fizyczną i psychiczną przyrodę, w końcu także [nasze] własne ludzkie Ja, wraz ze wszystkimi naukami, które odnoszą się do tych przedmiotów. Ich byt, ich moc obowiązująca pozostają w zawieszeniu”<sup>44</sup>. Od krytyki poznania nieodzowna jest zatem *epoché*, zawieszenie niejasnych, niezrozumiałych, niepoddanych krytyce sądów, dlatego „teorię poznania musimy rzeczywiście zaczynać jako sceptycy”<sup>45</sup>. Wstrzymanie

<sup>40</sup> Zob. E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie...*, wyd. cyt., s. 180, 185.

<sup>41</sup> Zob. E. Husserl, *Idea czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, 77–78.

<sup>42</sup> Zob. S. Taguchi, *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe” des Selbst*, Springer, Dordrecht 2006, s. 27.

<sup>43</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1990, s. 31–32.

<sup>44</sup> Tamże, s. 38.

<sup>45</sup> E. Husserl, *Allgemeine Erkenntnistheorie...*, wyd. cyt., s. 88.

się od sądu jest przy tym neutralne wobec jego wartości poznawczej: „Nie jest to przemiana tezy w antytezę, uznania w negację; nie jest to też przekształcenie w przypuszczenie, w domysł, w niezdecydowanie, w wątpliwość (w jakimkolwiek sensie tego słowa)”, tak że sąd pozostaje w sobie taki, jaki jest, doznając jedynie pewnej modyfikacji, która polega na uchyleniu jego działania, wzięciu go w nawias, zawieszeniu mocy jego obowiązywania<sup>46</sup>. Na temat krytyki poznania czytamy: „Jej stanowisko nie jest stanowiskiem sceptycyzmu w dogmatycznym sensie, które z góry przeczy poznaniu; jej stanowisko nie jest stanowiskiem *epoché*, które zasadniczo wstrzymuje się od wszelkiego sądu, lecz *epoché* odnośnie do danych z góry i jeszcze nieprzebadanych poznań, mianowicie poznań, które są obciążone jakimś problemem”<sup>47</sup>. Husserl dodaje, że „wstrzymanie się od sądu nie jest [...] metodą uzyskiwania poznania, jest co najwyżej składnikiem metody”, jako że zawieszenie sądu może być tylko „czymś chwilowym i tymczasowym”, aż do uczynienia go zrozumiałym<sup>48</sup>.

Krytyka poznania nie poprzestaje zatem na samej tylko problematyzacji tego, co naturalnie oczywiste, na samym tylko zawieszeniu tego, co problematyczne, bo oznaczałoby to dogmatyczne trwanie w sceptycyzmie, ale zmierza do pokonania problematyczności naturalnego poznania. Taka krytyka zasadniczo różni się od kartezyjańskiego sceptycyzmu metodycznego, ponieważ jej celem nie jest zapewnienie fundamentu, który stanowiłby archimedesowy punkt wyjścia wszelkiego poznania, fundamentu, na podstawie którego można byłoby wydedukować system wzajemnie powiązanych ze sobą prawd; krytyka nie oferuje również naturalnie rozwijającym się naukom metody dochodzenia do ich zasad. W konsekwencji prawdy teoriopoznawcze nie pomnażają ani nie zubożają poznania naukowego, a krytyka poznania stawia sobie za cel uczynienie zrozumiałym tego, co należy do istoty poznania, tego, co naukę czyni nauką, co nadaje jej sens i podstawę ważności jej dokonaniom<sup>49</sup>. Stąd wniosek, że krytyka poznania, w przeciwieństwie do teorii naukowych, nie teoretyzuje, nie dedukuje; co więcej, jawną niedorzecznością byłby pogląd, że dopiero krytyka rozstrzyga w odniesieniu do każdego poznania, czy jest ono w ogóle prawomocnym poznaniem, czy też nie, a więc błędne jest twierdzenie, że zanim krytyka poznania ukonstytuuje się, żadne poznanie nie jest poznaniem prawdziwym i właściwym<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, wyd. cyt., s. 89–90.

<sup>47</sup> E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie...*, wyd. cyt., s. 194.

<sup>48</sup> Tamże, s. 195.

<sup>49</sup> Zob. tamże, s. 189; tenże, *Allgemeine Erkenntnistheorie...*, wyd. cyt., s. 59–60. Zob. również S. Taguchi, *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl...*, wyd. cyt., s. 26.

<sup>50</sup> Zob. E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie...*, wyd. cyt., s. 190, 196.

Jeżeli mówimy, że naturalne poznanie jest problematyczne, to jedynie twierdzimy, że pozostaje dla nas niezrozumiałe, nie twierdzimy jednak, że jest ono fałszywe, nieuzasadnione, pozbawione wartości. Skoro naturalne poznanie okazuje się problematyczne, krytyka poznania ma uczynić zrozumiałą możliwość tego poznania, przy czym sama krytyka poznania czy teoria poznania nie jest niczym innym jak samorozumieniem poznania na zasadzie „koniecznego wstecznego odniesienia wyjaśnienia poznania do siebie samego”<sup>51</sup>. Gdy twierdzimy, że poznanie jest problematyczne, dokonujemy już refleksji nad poznaniem, dochodząc do poznania pewnego, a mianowicie poznania, że poznanie jest problematyczne, i staje się dla nas w dalszej kolejności oczywiste, że może istnieć poznanie, w którym odsłania się poszukiwany przez nas ostateczny sens wszelkiego poznania, sens jego dokonań, sens przedmiotowości, którą poznajemy<sup>52</sup>. Takie poznanie wskazuje nam Kartezjańskie rozważanie sceptyczne: „Pewien początek oferuje nam [...] Kartezjańskie rozważanie sceptyczne: byt *cogitatio*, [byt] przeżycia podczas przeżywania i w prostej skierowanej nań refleksji jest niepowątpiewalny; bezpośrednie oglądowe uchwycenie i posiadanie *cogitatio* są już pewnym poznaniem, *cogitationes* są pierwszymi danymi absolutnymi”<sup>53</sup>.

Krytyka poznania wymaga zatem przeciwnego naturze ukierunkowania, a takie ukierunkowanie dokonuje się dzięki refleksji: zamiast kierować się wprost na przedmioty, zwracamy się ku przeżyciom, w których uświadamiamy sobie przedmioty. O ile w nastawieniu naturalnym określonym jako naiwne, które przyjmujemy jako ludzie pozostający na gruncie zastanego świata, żyjemy w przeżyciach uznających w różnych modusach bycia transcendentne wobec świadomości przedmioty, o tyle nastawienie fenomenologiczne, rozumiane jako krytyczne, oznacza skierowanie badań na sferę samych tych przeżyć z tylko im właściwą zawartością. Dlatego wszelkie naukowe i przednaukowe sądy dotyczące transcendentnej przyrody są traktowane jako obiekty badania, jako fenomeny, jako to czym są, nie zaś jako takie, które uznają w istnieniu realny świat<sup>54</sup>. „Dopuszczamy jedynie rozważanie i opisywanie wszystkich [...] spostrzeżeń, sądów itd. jako tego (*Wesenheiten*), czym same są w swej istocie, ustalanie tego tylko, co na nich czy w nich jest dane w sposób oczywisty; nie pozwalamy natomiast na żaden sąd, który by czynił użytek z tezy dotyczącej »rzeczywistej« rzeczy, jak i całej »transcendentnej« przyrody, który by tę tezę »podzielał«. Jako fenomenologowie powstrzymujemy się od wszelkich takich tez. Nie odrzucamy ich przez to, że »nie stajemy na ich gruncie«, że ich »nie podzielamy«. Są one wszak obecne, współprzynależą

<sup>51</sup> Tamże, s. 193.

<sup>52</sup> Zob. tamże.

<sup>53</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii...*, wyd. cyt., s. 11.

<sup>54</sup> Zob. E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie...*, wyd. cyt., s. 199, 214.

w sposób istotny do fenomenu. Raczej przyglądamy się im, zamiast je podzielać, czynimy je obiektami, bierzemy je jako części składowe fenomenu, tezę spostrzeżenia właśnie jako jego składową”<sup>55</sup>.

Nastawienie fenomenologiczne, w odróżnieniu od nastawienia naturalnego, jest tym samym nastawieniem krytyczno-refleksyjnym: nie odwołuje się do żadnych rozumiałych samo przez się założeń (przesądów), a zarazem znamionuje zwrot „od obiektywistycznego doświadczenia świata do subiektywnych warunków możliwości poznania”<sup>56</sup>. Sebastian Luft krytykę określa jako „eliminowanie naiwności”<sup>57</sup>. Ścisłej mówiąc, zadaniem krytyki poznania jest zawieszenie przesądów, których źródła należy upatrywać w naiwności nastawienia naturalnego, w szczególności zawieszenie przesądu wszelkich przesądów, jakim jest generalna teza nastawienia naturalnego. Sam Husserl mówi o *epoché* w odniesieniu do wszelkich przesądów, a ogół przesądów stanowi tradycję<sup>58</sup>. Fenomenologiczną *epoché* można potraktować jako zabieg metodyczny w obrębie krytyki poznania, mający na celu uniknięcie błędu *petitio principii* w teorii poznania, zabieg zabraniający wydawania sądów (zarówno przednaukowych, jak i naukowych) przed krytyczno-rozumiejącym wglądem w ich wartość poznawczą, to znaczy zabraniający wydawać przesądów<sup>59</sup>. Przesąd – zdaniem Husserla – to sąd przyjmowany naiwnie, bezrefleksyjnie, założony jako dany z góry (*vorgegeben*), przed wniknięciem w przedmiot. Bezrefleksyjność przesądów wyklucza ich rozpoznanie, ponieważ refleksja jest jedynym źródłem wiedzy o zasobach przeżyć świadomości. Jeżeli zatem dla świadomości naturalnej charakterystyczne jest bezrefleksyjne uleganie różnego rodzaju przesądom, to w nastawieniu naturalnym nie możemy ich rozpoznać – aby rozpoznać przesady nastawienia naturalnego, musimy to nastawienie opuścić, a nastawienie naturalne opuszczamy wtedy, gdy poddajemy je refleksji.

---

<sup>55</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, wyd. cyt., s. 293–294. Ścisłej mówiąc, *epoché* podlega tzw. generalna teza nastawienia naturalnego, to znaczy niewyrażone, nieuświadomione przeświadczenie o istnieniu świata, przenikające całe nasze naturalne życie, przeświadczenie, które sprawia, że świat uświadamiamy sobie jako wstępnie dany, jako zastany, to znaczy istniejący przed wszelkim możliwym odniesieniem do świadomości, a samych siebie uznajemy za ludzi istniejących w świecie. Na temat *epoché* jako zawieszenia generalnej tezy nastawienia naturalnego zob. *ibidem*, s. 88–92.

<sup>56</sup> G.H. Shin, *Die Struktur des inneren Zeitbewusstseins. Eine Studie über den Begriff der Protention in den veröffentlichten Schriften Edmund Husserls*, Verlag Peter Lang, Bern 1978, s. 73.

<sup>57</sup> Zob. S. Luft, „Phänomenologie der Phänomenologie”. *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 2002, s. 66.

<sup>58</sup> Zob. E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, hrsg. von S. Luft, [w:] *Husserliana, Gesammelte Werke*, Bd. 34, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 2002, s. 441.

<sup>59</sup> Zob. S. Taguchi, *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, wyd. cyt., s. 27.

Refleksyjne odsłonięcie przesądów i ich zawieszenie nie są dwiema różnymi następującymi po sobie fazami metody fenomenologicznej, lecz raczej tematyza-  
cja przesądów jest nieodłączna od *epoché* względem nich<sup>60</sup>. Zawieszenie przesądów bowiem oznacza powstrzymanie się od ich bezrefleksyjnego spełniania, to znaczy poddanie ich refleksji (rozpoznanie)<sup>61</sup>. Dlatego metodą krytyki okazuje się refleksja. W fenomenologii nie można przyjmować nieprzebadanej podstawy poznania, a wszelkie przesady powinny zostać rozpoznane, przy czym z chwilą gdy przesąd zostaje poddany refleksji, przestaje być przesądem<sup>62</sup>. Zdaniem Lufta, celem fenomenologii, która dąży do urzeczywistnienia idei filozofii jako ścisłej nauki, jest poddanie przesądów krytycznej refleksji, to znaczy przyglądanie się im, zrozumienie jako przesądów i „zyskanie możliwie jak największej samoprzejrzystości odnośnie do elementów jeszcze nietematyzowanych (w Husserlowskiej terminologii: »anonimowych«)”<sup>63</sup>.

### Przyczynek do analizy porównawczej

Zarówno Kant, jak i Husserl odróżniają sceptycyzm od metody sceptycznej, zgodnie twierdząc, że sceptycyzm jako stanowisko teoretyczne (w terminologii Kanta i Husserla dogmatyczny sceptycyzm) sprowadza się do negatywnego dogmatyzmu i jest poglądem wewnątrznie sprzecznym, samoobalającym się; podczas gdy metoda sceptyczna ma zastosowanie w krytyce poznania (Kant mocno akcentuje przydatność metody sceptycznej w krytycyzmie, a Husserl sceptycyzm w znaczeniu metody nazywa wprost krytycznym sceptycyzmem) i prowadzi do osiągnięcia pewności. Krytyka poznania dlatego posiłkuje się metodą sceptyczną, że charakterystyczne dla niej zawieszanie sądów (*epoché*) ma sceptyczne konotacje, czy wręcz jest zapożyczony z metody sceptycznej, przy czym chodzi o zawieszenie sądów w odniesieniu do problematycznych kwestii, a *epoché* w ujęciu obu filozofów pozostawia zawieszony sądy co do wartości poznawczej nienaruszone, zgodnie z zasadą, że postępowanie krytyczne ma jedynie wartość podmiotową, to znaczy unika jakiegokolwiek wyrokowania o przedmiotach, i jako takie stawia sobie za cel objaśnienie zastanych poznań co do ich podstawy prawomocności (Kant) lub uczy-

<sup>60</sup> Zob. E. Ströker, *Phänomenologische Studien*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1987, s. 42–43.

<sup>61</sup> Zob. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 135–142.

<sup>62</sup> Zob. S. Luft, „*Phänomenologie der Phänomenologie*”..., wyd. cyt., s. 61, 77–78.

<sup>63</sup> Tamże, s. 20.

nienie ich rozumiały (Husserl). W ujęciu Kanta krytyczne zawieszenie sądu jest motywowane bezstronnością krytyki czystego rozumu, która nie opowiada się po żadnej ze spierających się stron, lecz wykracza poza nie, próbując wyjaśnić sam przedmiot sporu; natomiast według Husserla fenomenologiczna *epoché* jako element krytyki poznania jest równoznaczna z zasadą bezzakończoności badań teoriopoznawczych, pozwalającą uniknąć błędu *petitio principii* w teorii poznania.

Kant i Husserl zgadzają się w tym, że zawieszenie sądu (*epoché*) ma charakter tymczasowy, nie zaś stały i jest zawieszeniem częściowym, a nie całościowym. Zdaniem Kanta, zawieszenie stałe i całościowe skutkowałoby bezkrytycznie przyjętą zasadą scjentystycznej niewiedzy, z kolei według Husserla – doprowadziłoby do dogmatycznego trwania w sceptycyzmie. Krytyczne zawieszenie sądu jest tymczasowe, ponieważ w ramach Kantowskiego transcendentalizmu zawieszamy sąd aż do zbadania jego źródła i granic stosowalności; podczas gdy w fenomenologicznym krytycyzmie zawieszanie sądów jest motywowane potrzebą zrozumienia tego, dzięki czemu sąd jest sądem, tego, co nadaje mu sens i podstawę ważności. Jeżeli chodzi o *epoché* jako częściowe zawieszenie, to – zdaniem Kanta – zawieszamy sądy co do których nie mamy jeszcze wystarczających podstaw, aby uznać je za prawdziwe, a według Husserla należy uznać, że uniwersalna *epoché* obejmująca całość wiedzy jest niedorzeczna, ponieważ samo zawieszenie sądu jest rezultatem refleksji nad poznaniem, refleksji nad problematycznością naszego naturalnego poznania, refleksji implikującej już pewne poznanie, a mianowicie, że samo poznanie jest problematyczne, skłaniającej do poszukiwania niepowątpiewalnego poznania, w którym zostanie rozjaśniony sens wszelkiego poznania.

Ścisłej mówiąc, w zakres *epoché* wchodzi przesady, a według Kanta przesady „okazują się kajdanami utrzymującymi w ciągłej niedojrzałości”<sup>64</sup>, to znaczy przesady to sądy wydawane bez uprzedniego zastanowienia (*reflexio*), mechanicznie, zanim przedmiot zostanie poznany, sądy będące rezultatem pasywnego używania rozumu<sup>65</sup>, rezultatem „nieumiejętności w posługiwaniu się własnym rozumem bez przewodnictwa innych”<sup>66</sup>; podczas gdy Husserl przesady rozumie podobnie jako sądy zrozumiałe samo przez się, przed wszelkim poznaniem, nieuświadomione, spełniane bezwiednie, niepoddane refleksji. W konsekwencji to właśnie refleksja jest teoriopoznawczym środkiem umożliwiającym wyzwolenie podmiotu spod władzy przesądów. Dlatego zarówno Kant, jak i Husserl akcentują centralne miejsce refleksji w metodzie krytycznej. Według Kanta, wszelkie sądy powinny być poprzedzone zastanowieniem transcendentalnym, porównującym przedstawienia z wła-

---

<sup>64</sup> I. Kant, *Odpowiedź na pytanie, czym jest Oświecenie?*, przeł. T. Kupś, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 6, wyd. cyt., s. 47.

<sup>65</sup> Zob. I. Kant, *Logika...*, wyd. cyt., s. 98–99.

<sup>66</sup> I. Kant, *Odpowiedź na pytanie, czym jest Oświecenie?*, wyd. cyt., s. 47.

dziami poznawczymi, od których pochodzą, określającym relację, w jakiej władze poznawcze pozostają do siebie. To właśnie zastanowienie transcendentale prowadzi do osiągnięcia przez podmiot stanu samodzielnego myślenia, stanu oświecenia, określonego jako „wyjście człowieka z zawińionej przez niego niedojrzałości”<sup>67</sup>. Analogicznie według Husserla, wolność od przesądów jest możliwa dzięki refleksji, przy czym Husserl mocno akcentuje, że źródłem przesądów jest charakterystyczna dla nastawienia naturalnego anonimowość, bezrefleksyjność, a jeżeli refleksja jest jedynym źródłem wiedzy o subiektywności i zasobach jej przeżyć, bo bezrefleksyjna świadomość nie ma charakteru poznania, to przesady nie mogą zostać rozpoznane w nastawieniu naturalnym. Samo rozpoznanie przesądów stanowi już transcendentálny wgląd, który umożliwia *epoché*, przy czym rozpoznanie przesądów oznacza zarazem uwolnienie od nich, skutkujące przejściem od nastawienia naturalnego do nastawienia transcendentálnego.

Według Husserla, w nastawieniu naturalnym nigdy nie zrozumiemy natury poznania, ponieważ w tym nastawieniu nie przeprowadzamy krytyki poznania, uznając poznanie i jego źródło, jakim jest rozum, za naturalnie samozrozumiałe. „Rozum w naturalnym stanie, w teoretyzowaniu nauk naturalnych czuje się całkowicie zaspokojony, popada jednak natychmiast w najbardziej przykre zakłopotanie, skoro tylko zacznie dokonywać refleksji nad sensem i możliwością poznania [...]”<sup>68</sup>. Dla nastawienia naturalnego, które Husserl rozumie jako nastawienie przedkrytyczne, typowy jest teoriopoznawczy zamęt, jako że uprawiana w nastawieniu naturalnym teoria poznania jest „polem walki [...] pełnych sprzeczności teorii, jak również związanych z nimi niekończących się sporów”<sup>69</sup>, przy czym dokonując fenomenologicznej *epoché*, która stanowi moment krytyki rozumu, rozpoznajemy ów zamęt i poddajemy rozumiejącej refleksji samo nastawienie naturalne, przechodząc na poziom transcendentálny (krytyczny). Jeżeli nastawienie naturalne określimy jako przedkrytyczne, a nastawienie transcendentálne czy fenomenologiczne – jako krytyczne, to przejścia od nastawienia naturalnego do nastawienia transcendentálnego, charakterystycznego dla fenomenologicznej refleksji, można doszukać się również w Kantowskim krytycyzmie. Kant bowiem twierdzi wprost, że stan naturalny jest stanem przedkrytycznym. „Bez [...] krytyki rozum znajduje się niejako w stanie natury i nie może inaczej nadać wagi swym twierdzeniom i roszczeniom lub ich zabezpieczyć, jak tylko przez wojnę. Krytyka natomiast, czerpiąca wszystkie rozstrzygnięcia z podstawowych prawideł swego własnego ustanowienia, których powagi nie może nikt podać w wątpliwość,

---

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie...*, wyd. cyt., s. 184–185.

<sup>69</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii...*, wyd. cyt., s. 32.



dostarcza nam spokoju stanu prawnego, w którym nie powinniśmy naszych sporów prowadzić inaczej niż w drodze przewodu prawnego [procesu]”<sup>70</sup>. Rozum w stanie natury popada w sprzeczności z sobą samym, bo „stan natury jest stanem bezprawia i gwałtu”<sup>71</sup>; skoro zaś rozum w stanie natury jest rozumem pozbawionym krytyki, może on opuścić ten stan dopiero wtedy, gdy podda się krytyce, której nieodzownym elementem okazuje się zawieszenie (*epoché*) jego sprzecznych sądów aż do objaśnienia samego przedmiotu sporu. Wskazanie analogii między Kantem i Husserlem w odniesieniu do warunkowanego przez *epoché* przejścia rozumu ze stanu naturalnego (jako przedkrytycznego) do stanu transcendentnego (jako krytycznego) może rzucić nowe światło na relację między nimi w kwestii, w której zazwyczaj akcentuje się zasadniczą rozbieżność omawianych stanowisk.

### The skeptical method in Kant's and Husserl's philosophy

#### Summary

The article presents Kant's and Husserl's philosophy from the point of view of the skeptical method, understood as an attitude of suspending judgment. Both philosophers make a distinction between skepticism and the skeptical method: skepticism comes down to negative dogmatism, while the skeptical method is characterized as a part of the critical procedure because criticism consists in a suspension of judgments (*epoché*) which we formulate without previous research of their origins and limits. The aim of the article is to indicate analogy between Kant and Husserl with reference to the suspension of judgments. This analogy opens new interpretational possibilities of the phenomenological *epoché* from the critical perspective.

**Key words:** phenomenology, criticism, dogmatism, skepticism, suspension of judgment

**Słowa kluczowe:** fenomenologia, krytycyzm, dogmatyzm, sceptycyzm, zawieszenie sądu

#### Bibliografia

- Forster M.N., *Kant and Skepticism*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2008.  
Godel R., *Vorurteil-Anthropologie-Literatur: Der Vorurteilsdiskurs als Modus der Selbstaufklärung im 18. Jahrhundert*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2007.

---

<sup>70</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., A 751/B 779.

<sup>71</sup> Tamże, A 752/B 780.

- Husserl E., *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, hrsg. von E. Schuhmann, [w:] Husserliana, *Materialienbände*, Bd. 3, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001.
- Husserl E., *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. von U. Melle, [w:] Husserliana, *Gesammelte Werke*, Bd. 24, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht–Boston–Lancaster 1984.
- Husserl E., *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1990.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, hrsg. von S. Luft, [w:] Husserliana, *Gesammelte Werke*, Bd. 34, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 2002.
- Kant I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Kant I., *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, przeł. A. Banaszkiewicz, Aureus, Kraków 2003.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001.
- Kant I., *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.
- Kant I., *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej*, przeł. Translatatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK pod kierunkiem Mirosława Żelaznego, [w:] tenże, *Dziela zebrane*, t. 6: *Pisma po roku 1781*, red. M. Jankowski, T. Kupś, M. Marciniak, M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
- Kant I., *Odpowiedź na pytanie, czym jest Oświecenie*, przeł. T. Kupś, [w:] tenże, *Dziela zebrane*, t. 6: *Pisma po roku 1781*, red. M. Jankowski, T. Kupś, M. Marciniak, M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
- Kant I., *O postępach metafizyki*, przeł. A. Banaszkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.
- Kern I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1964.
- Kubok D., *Ksenofanes z Kolofonu i greckie źródła problemu poznania*, „Analiza i Egzystencja” 23 (2013), s. 5–23.
- Luft S., „*Phänomenologie der Phänomenologie*”. *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 2002.
- Łaciak P., *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.

- 
- Röttgers K., *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, [w:] *Quellen und Studien zur Philosophie*, Bd. 8, hrsg. von G. Patzig, E. Scheibe, W. Wieland, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1975.
- Seebohm T., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1962.
- Shin G.H., *Die Struktur des inneren Zeitbewusstseins. Eine Studie über den Begriff der Protention in den veröffentlichten Schriften Edmund Husserls*, Verlag Peter Lang, Bern 1978.
- Ströker E., *Phänomenologische Studien*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1987.
- Taguchi S., *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe“ des Selbst*, Springer, Dordrecht 2006.
- Ziemińska R., *Historia sceptycyzmu*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.
- 

Piotr Łaciak, prof. dr hab., profesor nadzwyczajny w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego.