

Z b i g n i e w   D r o z d o w i c z

## Formy krytycyzmu w nowożytnej filozofii – Kartezjusz, Hume i Kant

**Słowa kluczowe:** *krytycyzm kartezjański, krytycyzm humowski, krytycyzm kantowski*

### 1. Krytycyzm kartezjański

Już przed Kartezjuszem różni filozofowie i uczeni wskazywali na potrzebę uwolnienia się od błędów myślenia, które pojawiały się w starożytnej i średniowiecznej tradycji. Jednak mało który z nich tak zdecydowanie artykułował swoją opozycję wobec tego myślenia jak ten filozof i uczoney<sup>1</sup>. W odróżnieniu od niejednego z poprzedzających go i współczesnych mu krytyków tej tradycji bazowanie na niej uznał nie tylko za rzecz zbyteczną, ale także szkodliwą, bowiem nieprowadzącą do osiągnięcia wiedzy; a za wiedzę uznawał tylko to, co jest całkowicie pewne. Swoją negatywny stosunek do niej wyrażał on przy różnych okazjach i w różny sposób – nie tylko dlatego, że baza ta posiadała różne formy (jedną z nich była scholastyka), ale także dlatego, że w różny sposób stanowiła ona w jego przekonaniu barierę w dojściu do wiedzy. Był on przy tym przekonany, że nie tylko można do niej dojść, ale także w zupełności wystarczy posiłkować się w tym celu przyrodzonymi każdemu człowiekowi władzami poznawczymi, w szczególności taką, jaką stanowi ludzki intelekt oraz bezpośrednio z nim związana intuicja intelektualna – nazywana przez Kartezjusza również „światłem naturalnym” i przeciwstawiana omamom (rów-

---

<sup>1</sup> Szerzej na temat krytycznego stosunku Kartezjusza do tradycji scholastycznych, por. R. Ariew, *Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes*, w: J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2005, s. 58 i n.

nież naturalnym, ale – jak każde inne omamy – zwodniczym), jakie pochodzą bądź to ze zmysłów, bądź też z uzależnionej od nich wyobraźni<sup>2</sup>.

To kartezjańskie podejście czy też nastawienie Edmund Husserl łączył z kartezjańskim „zwrotem ku czystemu *ego cogito*” i uznawał za „początek nowej ery filozoficznej (...), początek w absolutnie wyjątkowym znaczeniu”, bowiem „inaugurującym całkiem nowy typ filozofowania, filozofowania, które zmieniając cały typ dotychczasowy styl odwraca się w radykalny sposób od naiwnego obiektywizmu” i zwraca „w kierunku subiektywizmu transcendentalnego”<sup>3</sup>. Częścią składową tego podejścia (nastawienia) jest kartezjański krytycyzm. Trzeba przy tym wyraźnie powiedzieć już na wstępie, że krytycyzm ten nie ma wiele wspólnego ze sceptycyzmem, który najpierw został przypisany Kartezjuszowi przez Davida Hume’a, a później było to powtarzane zarówno przez przeciwników, jak i zwolenników filozofii kartezjańskiej<sup>4</sup>. Nazywany jest on niekiedy sceptycyzmem metodycznym i traktowany jako sceptycyzm „na próbę”, tj. taki, który po wykonaniu swojej destruktywnej roli otwiera możliwość przejścia do budowania jakiejś solidnej systemowej konstrukcji filozoficznej<sup>5</sup>. Moim zdaniem, ten rodzaj sceptycyzmu zawiera wewnętrzną sprzeczność między tym, co się myśli, oraz tym, co się robi w praktyce, i nie ma tutaj żadnej szansy na jakieś „dalej”, „coś więcej” czy „potem”<sup>6</sup>.

Kartezjusz zdawał sobie sprawę z tej destruktywnej roli sceptycyzmu i nie tylko sam go nie stosował w swojej filozofii, ale także przestrzegał innych przed podążaniem wskazywaną przez sceptyków drogą. Dał temu wyraz m.in.

<sup>2</sup> Por. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, PWN, Warszawa 1958, s. 5 i n.

<sup>3</sup> „Subiektywizmu wydającego się dążyć w ciągle nowych, a przecież ciągle jeszcze niezadowolających usiłowaniach, do swego koniecznego, ostatecznego kształtu, w którym odsłoni się być może dopiero jego prawdziwy sens samego owego radykalnego przeistoczenia”. Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982, s. 5 i n.

<sup>4</sup> Na jego występowanie wskazywał Hume w swoich *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*. W rozdziale zatytułowanym: „O filozofii akademickiej, czyli sceptycznej” stwierdza on, że „istnieje pewien rodzaj sceptycyzmu, który poprzedza wszelką pracę badawczą i filozofię, a który nader zalecanym był przez Descartes’a i innych jako znakomita ochrona przed błędami i zbyt pochopnym sądem. Sceptycyzm ten każe nam zająć stanowisko ogólnego powątpiewania nie tylko wobec wszystkich naszych dawniejszych poglądów i zasad, lecz nawet wobec samych władz naszych; o tym, że nas te władze nie wprowadzają w błąd, musimy się, powiadają sceptycy, sami upewnić przy pomocy łańcucha rozumowań wyprowadzonych z pewnej zasady pierwotnej, która żadną miarą nie może być błędną ani zwodniczą. Ani jednak nie ma żadnej takiej pierwotnej zasady, która by miała pierwszeństwo przed innymi oczywistymi i przekonującymi zasadami, ani też, gdyby taka zasada istniała, nie moglibyśmy o krok nawet wyjść poza nią, nie posługując się tymi właśnie władzami, którym już z założenia nie ufamy”. Por. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977, s. 181 i n.

<sup>5</sup> W kwestii owego sceptycyzmu metodycznego por. W. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartes’a i Malenbranche’a*, Warszawa 1973, s. 74 i n.

<sup>6</sup> Szerzej wypowiadałem się w tej kwestii w rozprawie: Z. Drozdowicz, *Kartezjusz a współczesność*, Poznań 1980.

w swojej *Rozprawie o metodzie*, pisząc, że w swoim myśleniu (i dochodzeniu do zasad, które umożliwiły mu osiągnięcie wiedzy) „nie naśladował sceptyków, którzy wątpią dla samego wątpienia i przybierają pozór ciągłego niezdecydowania” (pozór, bowiem faktycznie już zdecydowali, że nie można dojść do niczego pewnego) – przeciwnie, „cały jego plan zmierzał jedynie do zdobycia pewności i do odrzucenia ruchomej ziemi i piasku, aby wynaleźć skałę lub glinę”<sup>7</sup>. W innym miejscu rozprawy porównuje on postępowanie sceptyków do postępowania tych „podróżnych, którzy zmyliwszy drogę w lesie (...) błąkają się krążąc to w tę, to w inną stronę” i nie mogą się zdecydować, która droga może wyprowadzić ich z lasu. Przypomnę jeszcze tylko, że druga z kartezjańskich zasad postępowania głosi, iż należy „być w czynach swych w miarę możliwości jak najbardziej stanowczym i stałym, i trzymać się mniemań nawet najbardziej wątpliwych z chwilą, gdyśmy się raz wreszcie na nie zdecydowali, nie mniej wytrwale, niż gdyby były bardzo pewne”<sup>8</sup>. Problem jednak w tym, że ktoś, kto posługuje się rozumem w taki sposób, w jaki posługiwał się sam Kartezjusz i jaki zalecał on tym wszystkim, którzy chcieliby dojść do tego, do czego on doszedł (a doszedł – w swoim przekonaniu – nie tylko do wiedzy, ale także do ustalenia zasad pomocnych przy jej osiąganiu), powinien być intelektualnie przygotowany na dokonanie radykalnej rewizji tego, co dotychczas akceptował i stosował w praktyce poznawczej, oraz przyjęcie tego, do czego nie można już mieć żadnych wątpliwości (a jeśli ktoś je zgłosi, to można mu wykazać ich bezzasadność).

Przy takim podejściu nie ma, generalnie rzecz biorąc, sensu zajmować się tym, co myśleli, mówili i pisali inni („największe dusze zdolne są bowiem do największych ułomności, równie dobrze, jak do najwyższej cnoty...”) – chyba że potraktujemy to jako ćwiczenie dla „rozbudzenia umysłu” oraz „zachętę do cnoty”. Do tego jednak również należy podchodzić krytycznie. Dopiero bowiem takie podejście pozwala się zorientować, że „teologia uczy jak zdobywać niebo; że filozofia daje środki do mówienia o wszystkim w sposób prawdopodobny oraz do wzbudzania podziwu wśród mniej uczonych; że prawoznawstwo, medycyna oraz inne nauki dostarczają zaszczytów i bogactwa temu, kto je uprawia” itd., ale niestety żadna z tych nauk ani nie doprowadziła do wiedzy, ani też nie może do niej doprowadzić tych, którzy będą podążali którąś z proponowanych przez nie dróg. Wyjątkiem są nauki matematyczne („na skutek pewności i oczywistości ich racji”) – jednak „mimo ich podstaw tak niezachwianych i mocnych, nie zbudowano na nich nic bardziej doniosłego”. Odpowiadając na pytanie: co można i należy w tej sytuacji zrobić? – Kartezjusz stwierdza, że należy zaufać albo własnemu intelektowi, albo też

---

<sup>7</sup> Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1970, s. 34 i n.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 29.

intelektowi tych, którzy potrafili skorzystać z jego mocy poznawczej oraz doszli do prawdy. Odpowiedź na pytanie: jak można i należy z intelektu korzystać? – zawierają w gruncie rzeczy wszystkie rozprawy filozoficzne Kartezjusza.

W ich świetle okazuje się, że nie jest to ani proste, ani łatwe. Droga prowadząca do wiedzy składa się bowiem nie tylko z wielu etapów poznawczych, ale także różni się w zależności od obranego na każdym z tych etapów celu i – co niemniej istotne – osiągnięcie jednego z tych celów ujawnia potrzebę wytyczenia następnych. Sygnalizował to zresztą Husserl w swoich *Medytacjach kartezjańskich*, mówiąc o „ciągłe nowych, a przecież ciągle jeszcze niezadowolających usiłowaniach” medytującego *ego cogito*, w których *ego cogitare* (tj. *ego* wprawdzie myślące, ale nie mające dostatecznej świadomości ani tego, o czym myśli, ani też tego dlaczego myśli tak a nie inaczej) przeistoczy się w *ego cogitatio* (tj. *ego* na tyle świadome samego siebie i swojego bliższego oraz dalszego otoczenia, aby nie wziąć fałszu za prawdę).

Do tego wszystkiego potrzebny jest ów krytycyzm, który Kartezjusz postulował i który z mniejszym lub większym powodzeniem stosował w swojej praktyce poznawczej. Można go nazwać „krytycyzmem intelektualnym”. W jego świetle bowiem za główny filar ludzkiego poznawania i poznania uznaje się taką przyrodzoną – zdaniem tego filozofa – każdemu człowiekowi władzę umysłu, jaką jest intelekt. Trzeba jednak pamiętać, że do tej władzy odwoływali się (zarówno wcześniej, jak i później) różni filozofowie i przypisywali jej różne moce poznawcze oraz łączyli z nią istotnie różniące się wersje krytycyzmu. U samego Kartezjusza zresztą również można znaleźć dwie istotnie różniące się jego wersje – bardziej rygorystyczną (wyłożoną w *Medytacjach o pierwszej filozofii*), oraz nieco złagodzoną (wyłożoną w *Zasadach filozofii*). Odwołam się tutaj krótko tylko do pierwszej z nich.

Punktem wyjścia do niej jest tytułowe pytanie *Medytacji pierwszej*: „O czym można wątpić?” Kartezjusz nie odpowiada wprost na to pytanie, lecz najpierw przedstawia generalny cel wątpienia, które proponuje i które stosuje w swojej praktyce, oraz jego dopuszczalny zakres. Wszystko to zawiera się w stwierdzeniu, że „jeśli chcę [a bez wątpienia Kartezjusz chce – Z.D.] nareszcie coś pewnego i trwałego w naukach ustalić, to trzeba raz w życiu z gruntu wszystko obalić i na nowo rozpocząć od pierwszych podstaw”<sup>9</sup>. Jasno z tego wynika, że celem jest osiągnięcie czegoś „pewnego i trwałego w naukach”. Nie jest natomiast całkiem jasne, jaki jest i powinien być zakres wątpienia. Stąd nieco dalej filozof dodaje, że „sam rozum radzi, by nie mniej ostrożnie powstrzymywać się od uznania tych rzeczy, które są niezupełnie pewne i niewątpliwe, jak i od oczywiście fałszywych, zatem wystarczy do

<sup>9</sup> Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, Warszawa 1958, s. 20.

odrzuć wszelkich, jeśli w każdej znajdę jakąś rację do wątplenia”. Teraz jest już jasne, że nie można racjonalnie wątpić w coś, nie mając ku temu żadnej racji (choćby najmniejszej). Ową rację traktuje Kartezjusz tak, jak traktuje ją każdy matematyk, to znaczy jako coś, co jest całkowicie pewne, albo też coś, do czego można mieć przekonanie graniczące z pewnością. Ta skrupulatność przy odczytywaniu kartezjańskich słów jest absolutnie konieczna, bowiem siła tego krytycyzmu opiera się na dokładności, dosłowności i precyzyjności w używaniu słów, oraz na sposobach jego stosowania w praktyce poznawczej. Bez wchodzenia w szczegóły tej praktyki, która występuje we wszystkich sześciu *Medytacjach*, można stwierdzić, że już w pierwszej części tego dzieła Kartezjusz – z właściwą sobie lapidarnością – powiedział wszystko to, co jest istotne dla jego krytycyzmu, a istotny jest dla niego zarówno radykalizm (wyraża go m.in. owo wezwanie do obalenia „z gruntu” wszystkiego, co jest chociażby trochę niepewne), jak i optymizm (wyraża go wiara, że można na tym oczyszczonym z niepewności gruncie wznieść solidną „budowlę”).

Warto zwrócić uwagę, że krytycyzm w *Medytacji drugiej* doprowadził m.in. do odkrycia „archimedesowego” punktu filozofii Kartezjusza – wyrażanego przez formułę „*cogito, ergo sum*” – „myślę, więc jestem”, i tak długo jestem, jak długo myślę. Jeśli przestaję myśleć, to wprawdzie nie mogę powiedzieć, że przestaję istnieć, ale w gruncie rzeczy niczego już sensownego nie mogę powiedzieć, bowiem bez myślenia nie ma również ludzkiego mówienia. Problem jednak nie tyle w tym, aby w ogóle myśleć, czy w ogóle mówić, lecz przede wszystkim w tym, aby myśleć i mówić racjonalnie, a to wymaga m.in. gruntownego sprawdzenia pod kątem prawdziwości tego wszystkiego, co do tej pory myślałem i mówiłem, oraz zdystansowania się od tego, co myśleli i mówili inni (bo przecież nie sposób byłoby tego, co inni myśleli i mówili, poddać rozstrzygającym sprawdzianom na prawdziwość). W ten sposób ujawnia się kolejny filar kartezjańskiego krytycyzmu – stanowi go przekonanie, że zaufanie można mieć w gruncie rzeczy tylko do własnego umysłu, a ściślej rzecz biorąc, do intelektu, który sprawia, że prawdy matematyczne są prawdami dla każdego, kto rozumie sens takiego np. twierdzenia: „dwa plus dwa jest cztery” (w przekonaniu Kartezjusza jego sens jest w stanie zrozumieć nawet dziecko). Stąd właśnie przyjął on założenie, że intelekt jest władzą umysłu wrodzoną każdemu – bez tego matematyczne twierdzenia nie mogłyby mieć waloru konieczności i powszechności. Sztuką jest jednak nie samo tylko posiadanie tej władzy, lecz właściwe jej używanie. A to potrafią już tylko nieliczni.

## 2. Krytycyzm humowski

Jeszcze przed opublikowaniem *Medytacji* Kartezjusza zgłoszone zostały do nich liczne zastrzeżenia (autor dzieła rozesłał je różnego rodzaju „uczonym mężom” z prośbą o uwagi). W późniejszym okresie wypowiedział się o książce krytycznie David Hume. W swoich *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* za kwestię priorytetową uznał on uważne przyjrzenie się wątpliwościom sceptycznym i ocenienie ich zasadności. W rozdziale IV, zatytułowanym „Wątpliwości sceptyczne dotyczące rozumu”, wychodzi on od podzielenia przedmiotów poznania na te, których pewność zależy wyłącznie od intelektualnej intuicji oraz (ewentualnie) od rozumowania dedukcyjnego (nazywanego wówczas „demonstratywnym”), oraz na te, które „nie dają się dowodzić w taki sposób”<sup>10</sup>. Do pierwszej grupy zaliczał „wszelkie twierdzenia, które są albo intuicyjnie, albo demonstratywnie pewne”. Należą do nich m.in. twierdzenia geometrii, algebry i arytmetyki („Twierdzenia tego rodzaju odkryć można dzięki samemu działaniu myśli, niezależnie od jakichkolwiek przedmiotów istniejących we wszechświecie”). Natomiast do drugiej grupy zaliczył wszelkie twierdzenia o faktach. Istotne jest dla nich to, że po pierwsze, „żaden fakt nie wyklucza możliwości faktu przeciwnego”, a po drugie, „umysł równie łatwo i jasno go pojmuje, jak gdyby był najzupełniej zgodny z rzeczywistością”. Skłania to do postawienia pytania: „co uprawnia nas, by w kwestiach rzeczywistego istnienia i faktów żywić pewność wykraczającą poza bieżące świadectwo zmysłów i zapis pamięci?”

Odpowiadając, Hume stwierdza, że „wszelkie rozumowanie dotyczące faktów ma, jak się zdaje, za podstawę stosunek przyczyny i skutku”. To z kolei skłania do zbadania, „w jaki sposób poznajemy przyczyny i skutki”. Zdaniem tego filozofa, wynika to ze „sposobów, że jakieś konkretne przedmioty stale ze sobą się łączą”. Łączą się one jednak nie dlatego, że „potrafimy wskazać ostateczną przyczynę” tego połączenia lub że potrafimy wskazać „wyraźne działanie siły wytwarzającej którykolwiek z danych nam skutków”, lecz dlatego, że skłania nas do tego nasze doświadczenie. Oznacza to, że wypowiadamy się nie o żadnej z owych „sił wytwarzających” ani też o „żadnych w ogóle czynnościach intelektu”, lecz o przeżyciach psychicznych, które składają się na owe doświadczenia.

Kolejne pytanie dotyczy zatem doświadczenia. Sceptyczne rozwiązanie wątpliwości jest znane od dawna – jego podstawą jest dominująca skłonność, która popycha umysł zdecydowanie ku osiągnięciu cechującego filozofa-mędrca spokoju ducha, „pozwalającego mu znaleźć przyjemność tylko w tym, czego nam dostarcza własny umysł” oraz „uczynić z naszej filozofii po prostu wysubtelniony nieco system egoizmu i usprawiedliwić sobie poniechanie wszelkiej cnoty”. Humowski rozwiązanie problemu jest jednak inne. W jego świetle bowiem uchyla się

---

<sup>10</sup> Por. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977, s. 33 i n.

„ustawiczne wątpliwości filozofii akademickiej, czyli sceptycznej”, przejawiające się w zawieszaniu uznawania prawdziwości wszelkich sądów, oraz wskazuje na naturalną zasadę wytwarzania doświadczenia, jaką jest nawyk czy przyzwyczajenie.

Gdziekolwiek bowiem powtarzanie się pewnej czynności lub funkcji wytwarza skłonność do ponawiania tej samej czynności lub funkcji, także wtedy, gdy nie pobudza nas do niej żadne rozumowanie ani działanie umysłu, tam zawsze powiadamy, że skłonność ta jest efektem przyzwyczajenia. Używając tego wyrazu wcale nie sądzimy, jakobyśmy podali ostateczną przyczynę tego rodzaju skłonności. Wskazujemy tylko pewną tkwiącą w naturze ludzkiej zasadę, powszechnie uznawaną i dobrze znaną ze swego działania. Być może nie potrafimy posunąć się w badaniach dalej i pokusić o to, by podać przyczynę tej przyczyny; w takim razie musimy zadowolić się tym, że jest to zasada ostateczna, jaką możemy wskazać, gdy chodzi o wszystkie nasze wnioski z doświadczenia<sup>11</sup>.

Z takiego rozpoznania podstaw ludzkiego doświadczenia Hume wyprowadza różne generalizacje. Jedną z nich jest stwierdzenie, że „wszelkie przekonania o faktach, czyli o rzeczywistym istnieniu” mają charakter nie logiczny, lecz psychologiczny, a co za tym idzie, stanowią nie sądy, lecz przeświadczenia. Jest jednak zasadnicza różnica między fikcją a przeświadczeniem. To drugie bowiem jest „rezultatem zetknięcia się umysłu z danym faktem” i „wynika z określonej sytuacji, wobec której umysł znalazł się w danej chwili”. Natomiast fikcja jest rezultatem działalności naszej wyobraźni, która „swobodnie rozporządza wszystkimi swoimi ideami (może je łączyć, mieszać, zmieniać we wszelki możliwy sposób)”.

W ostatniej części *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* Hume dokonuje swoistej rekapitulacji swojego krytycyzmu. W centrum uwagi stawia on tutaj problem istnienia Boga. Na wstępie zauważa, że miano sceptyka różni „oburzeni teolodzy i solenniejsi filozofowie” nadają ludziom, którzy przeczą istnieniu Boga („nazywani są oni *ateistami*”). Jednak na takiej samej zasadzie można nazywać sceptykami np. tych, którzy mają wątpliwości co do istnienia monstrów, od których chcieli świat uwolnić „włóczyący się po świecie błędni rycerze”. Trzeba zatem odpowiedzieć na pytanie: do jakich granic można posunąć filozoficzne wątplenie, aby nie zostać posądzonym o sceptycyzm lub też – co na to samo wychodzi – gdzie kończy się krytycyzm i zaczyna sceptycyzm? Odpowiadając na to pytanie, Hume wyróżnia kilka rodzajów sceptycyzmu. W pierwszej kolejności ten, który „poprzedza pracę badawczą i filozofię, a który nader zalecany był przez Descartes’a i innych jako znakomita ochrona przed błędami i zbyt pochopnym sądem”. Jego zdaniem, jest on nie tylko niemożliwy do zrealizo-

---

<sup>11</sup> „Przyzwyczajenie więc jest tym wielkim kierownikiem życia ludzkiego. Jest ono jedyną zasadą, która sprawia, że doświadczenie jest dla nas pożyteczne i że oczekujemy w przyszłości podobnego porządku zjawisk jak ten, który poznaliśmy dawniej”. Tamże, s. 56 i n.

wania w praktyce przez żadną istotę ludzką (nie można bowiem na wstępie we wszystko wątpić, łącznie z wątpieniem w wątpienie), ale także jest wewnętrznie sprzeczny. Innym rodzajem sceptycyzmu jest ten, który stanowi „następstwo nauki i zajęć badawczych, a polega na przypuszczeniu, że ludzie wykryli bądź to całkowitą zawodność władz umysłowych do wyrobienia sobie jakiegoś ustalonego przekonania”, bądź też taką zawodność władz zmysłowych, że czyni się przedmiotem sporu nawet „prawidła postępowania w życiu potocznym”. Zwolennicy tego sceptycyzmu swoje „oklepane argumenty czerpią z niedoskonałości i zawodności naszych władz zmysłowych objawiających się przy niezliczonych sposobnościach” oraz z ograniczoności ludzkiego rozumu – wyrażającej się m.in. w tym, że „widzi on jasne światło, rozjaśniające niektóre miejsca; ale tuż obok tego światła rozciąga się nieprzenikniona ciemność”<sup>12</sup>. Przeciwno temu sceptycyzmowi Hume wysuwa argument natury epistemicznej, związany ze statusem jakości zmysłowych (w jego świetle „wszystkie jakości zmysłowe są w umyśle, a nie w przedmiotach”), oraz natury logicznej, związany z rozumowaniem *in infinitum* (w jego świetle jest to „konstrukcja tak zuchwała i zadziwiająca, że żaden ewentualny dowód nie potrafi jej ciężaru udźwignąć, albowiem obraża ona najjaśniejsze i najnaturalniejsze zasady rozumu ludzkiego”). Wskazuje również na „zarzuty sceptyków przeciw dowodzeniu moralnemu”. Uznaje je jednak za „zbyt blahe”, aby się nimi poważnie zajmować.

Do dyskusji Hume pozostawia natomiast „sceptycyzm bardziej umiarkowany, czyli filozofię akademicką, która może być zarazem trwała i pożyteczna, a która może po części wypływać z owego pyrronizmu, czyli sceptycyzmu przesadnego, jeżeli jego niewiele znaczące wątpliwości zostaną w jakiejś mierze sprostowane przez zdrowy rozsądek i refleksje”. Może on być przydatny zwłaszcza w tych sytuacjach, w których spotykamy się z jakimś dogmatyzmem, a zdaniem Hume’a, spotykamy się z nim nader często, bowiem „większość ludzi z natury ma skłonność do poglądów stanowczych i dogmatycznych”. Rzecz jasna, jest on nieprzydatny wówczas, gdy zgłaszane przez tych sceptyków wątpliwości nie zostaną sprostowane przez zdrowy rozsądek, co przydarza się może nie tak często zwykłym ludziom, ale znacznie częściej różnego rodzaju teologom i przedstawicielom „nauk abstrakcyjnych i rozumowań demonstratywnych” (takich np. jak matematyka czy astronomia) oraz tym wszystkim, którzy „zajmują się faktami ogólnymi” („są to polityka, filozofia naturalna, medycyna, chemia itd., gdzie bada się własności, przyczyny i skutki całych kategorii zjawisk”). Co w tej sytuacji można i powinno się zrobić, aby uniknąć „niezdecydowania i niepewności płączącej jej myśli, unieruchamiającej uczucia i paraliżującej działania”? Zdaniem Hume’a, „biorąc do ręki

---

<sup>12</sup> „To wszystko tak go razi i miesza, że niemal o niczym nie może wypowiedzieć się w sposób stanowczy i pewny”. Tamże, s. 191.

jakiś tom, traktujący np. o teologii albo o szkolnej metafizyce”, powinniśmy odpowiedzieć sobie na pytanie: „czy zawiera jakieś oparte na doświadczeniu rozumowanie dotyczące faktów i istnienia?” – jeśli nie, to „w ogień z nim, albowiem nie może zawierać nic prócz sofisterei i złudzeń”. Trudno byłoby znaleźć mocniejszy „argument” skierowany zarówno przeciwko dogmatykom, jak i tym sceptykom, którzy mnożą niekończące się wątpliwości (można jednak się zastanawiać, czy sam Hume traktował go poważnie).

### 3. Krytycyzm kantowski

W przypadku filozofii Immanuela Kanta raczej nie ma wątpliwości, że mamy do czynienia nie ze sceptycyzmem, lecz z krytycyzmem. Kwestią dyskusyjną jest natomiast kantowskie samookreślenie się w stosunku do innych wersji krytycyzmu, w tym tych, które były udziałem innych filozofów epoki Oświecenia. Filozof ten miał zresztą świadomość, że takie wątpliwości mogą się pojawić, i z góry podjął próbę ich ograniczenia. W najszerszym zakresie przedstawił ją w *Krytyce czystego rozumu* oraz *Krytyce praktycznego rozumu*. W obu rozprawach odwołuje się do filozofów, u których znajduje jakieś formy krytycyzmu. Ich lista nie jest jednak długa. Jest ich bowiem zaledwie kilku – spośród filozofów starożytnych pojawiają się Platon, Arystoteles i Epikur, natomiast z nowożytnych – Kartezjusz, Locke, Leibniz i Hume.

Odpowiedź na pytanie, według jakiego klucza ta lista została sporządzona, znajduje się w „Przedmowie” do pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* (1781). Kant rozpoczyna od stwierdzenia:

rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznać ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość. Popada w ten kłopot bez własnej winy. Rozpoczyna bowiem od zasad, których używanie w toku doświadczenia jest nieuniknione, a zarazem przez nie dostatecznie wypróbowane. Ponieważ jednak uprzytomnia sobie, że jego praca musiałaby w ten sposób zostać zawsze nie dokończona, więc czuje się zmuszony uciec się do zasad, które wykraczają poza wszelkie możliwe posługiwanie się doświadczeniem, a mimo to wyglądają tak niepodejrzanie, że i prosty rozum ludzki na nie się zgadza. Przez to jednak stacza się w mrok i sprzeczności, po których może wprawdzie wnosić, że gdzieś u podłoża muszą się kryć błędy, ale ich nie może odkryć, ponieważ zasady przezeń używane wychodzą poza granice doświadczenia, nie uznają już żadnego probierza doświadczenia. Otóż pole bitwy tych nie kończących się sporów nazywa się *metafizyką*<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> „Był czas, gdy nazywano ją królową nauk, i jeżeli wolę bierze się za czyn, zasługiwałyby ona rzeczywiście na to zaszczytne miano z uwagi na znakomitą ważność jej przedmiotu”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, Warszawa 1957, s. 7 i n.

W tych kilku zdaniach wskazany został zarówno obszar kantowskiego krytycyzmu, jak i podane zostało dla jego zakreszenia ogólne uzasadnienie. Pozostaje do wykonania jego skonkretyzowanie poprzez przywołanie tych filozofów, którzy wprawdzie w swoim krytycyzmie dochodzą do odkrycia pewnych zasad i stosują je w swoim myśleniu i praktycznym postępowaniu, jednak nie są na tyle krytyczni, aby uniknąć „stoczenia się w mrok i w sprzeczności”.

Pierwszym z przywoływanych w *Krytyce czystego rozumu* nowożytnych filozofów jest „słynny Locke”. W „Przedmowie” do pierwszego wydania Kant pisał o nim:

wydawało mu się wprawdzie w pewnej chwili, że wszystkim sporom położy kres pewnego rodzaju fizjologia umysłu (...). Pokazało się jednak, że choć pochodzenie owej królowej [tj. metafizyki – Z.D.] wywiedziono z nizin pospolitego doświadczenia [to znaczy takiego, które oparte się na kontakcie ludzkich zmysłów z otaczającym nas światem – Z.D.] i choć jej uroszczenia musiały się przez to słusznie stać podejrzane, to przecież wobec tego, że w rzeczywistości fałszywie przypisano jej tę genealogię, zachowała ona nadal swoje roszczenia. Dzięki temu znowu wszystko popadło w przestarzały, robaczywy dogmatyzm, a stąd w lekceważenie, z którego chciano nauk wydobyć<sup>14</sup>.

W „Przedmowie” do drugiego wydania Kant wychodzi wprawdzie również od przywołania jednego ze zwolenników pewnej wersji „fizjologii umysłu”, tj. Arystotelesa, jednak szybko przechodzi do tych, którzy w większym stopniu skłonni byli zaufać intelektowi niż zmysłom, oraz takim naukom jak logika („W jej granicach intelekt nie ma do czynienia z niczym innym prócz siebie samego i swej formy”) lub matematyka i fizyka („Matematyka i fizyka są dwoma teoretycznymi poznaniami rozumowymi, które powinny swe przedmioty określać *a priori*, pierwsza zupełnie czysta, druga przynajmniej częściowo czysta...”). Dalej padają nazwiska tych uczonych, którzy – tak jak Galileusz, czy Torricelli – „zrozumieli, że rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu wytwarza, że kierując się stałymi prawami winien z zasadami swych sądów iść na czele i skłaniać przyrodę do dania odpowiedzi na jego pytania (...). Inaczej bowiem obserwacje, przypadkowe i nie przeprowadzone wedle jakiegoś uprzednio obmyślanego planu, nie wiążą się ze sobą w żadnym koniecznym prawie, którego przecież rozum poszukuje i które mu jest potrzebne”<sup>15</sup>.

Stąd już jest bezpośrednio przejście do tego, co przyjęło się nazywać „przewrotem kopernikańskim” Kanta i co uznaje się za jedną z zasad jego filozofii. Została ona sformułowana w opozycji do tych wszystkich odmian metafizyki, w których „wszelkie nasze poznanie musi się dostosować do przedmiotów. Lecz wszelkie próby, by o nich przy pomocy pojęć orzec coś, co by rozsze-

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 9 i n.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 27 i n.

rzyło poznanie, obracały się przy tym założeniu wniwecz. Spróbujmy więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmiemy, że to przedmioty muszą się dostosować do naszego poznania”<sup>16</sup>.

Kant miał oczywiście świadomość, że podobne próby podejmowane były już wcześniej. Jednak w jego przekonaniu żadna z nich nie zakończyła się powodzeniem lub też – co mu na to samo wychodzi – każda z nich „stoczyła się w mrok” i w różnego rodzaju sprzeczności. Analizowanymi przez niego przypadkami są m.in. próby podejmowane przez Kartezjusza i Hume’a. Stanowisko pierwszego z nich określa on mianem „idealizmu materialnego, problematycznego” (jest to „teoria, która istnienie rzeczy w przestrzeni poza nami uznaje tylko za wątpliwe i niedające się wykazać”). Różnić się on ma m.in. od idealizmu dogmatycznego Berkeley’a tym, że „uznaje za niewątpliwe tylko jedno empiryczne stwierdzenie, mianowicie: «Istnieję»”. Jednak „udaje on jedynie niemożność udowodnienia jakiegokolwiek istnienia poza naszym własnym za pomocą bezpośredniego doświadczenia”, bowiem nie jest w stanie „nie dopuścić do powzięcia żadnego rozstrzygającego sądu przed wynalezieniem wystarczającego dowodu. Dowód wymagany musi więc wykazać, że posiadamy także doświadczenie rzeczy zewnętrznych, a nie tylko urojenia; czego nie będzie można dokonać inaczej, jak tylko wtedy, gdy można dowieść, że nawet nasze wewnętrzne doświadczenie, niewątpliwe dla Kartezjusza, jest możliwe jedynie przy założeniu doświadczenia zewnętrznego”<sup>17</sup>. Stanowi to sprzeczność między założeniami przyjmowanymi w teorii poznania i poznawania.

Inaczej wyglądają sprzeczności, w które popada teoria Hume’a.

zrozumiał on, że na to, by było można uczynić to [co zamierzał uczynić Kartezjusz – Z.D.], jest konieczne, żeby te pojęcia musiały mieć swe źródła *a priori*. Lecz ponieważ nie umiał sobie wcale wytłumaczyć, jak to jest możliwe, że intelekt musi pojęcia, które w intelekcie nie są wcale ze sobą powiązane, pomyśleć przecież jako w sposób konieczny powiązane ze sobą w przedmiocie, i ponieważ nie wpadł na tę myśl, że może to sam intelekt może być za pomocą tych pojęć twórcą doświadczenia, w którym występują jego przedmioty, więc zmuszony do tego kłopotliwą sytuacją, wyprowadzał je z doświadczenia (mianowicie z podmiotowej konieczności, wytworzonej w doświadczeniu przez częste kojarzenie, którą w końcu bierze się błędnie za konieczność przedmiotową, tzn. z przyzwyczajenia)<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> „Rzecz się z tym ma tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika, który, gdy wyjaśnienie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował, czy nie uda się lepiej, jeżeli każe się obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju”. Tamże, s. 31.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 398 i n.

<sup>18</sup> „Potem jednak postępował bardzo konsekwentnie w tym, że za niemożliwe uznał wykraczanie poza granicę doświadczenia przy pomocy tych pojęć i spowodowanych przez nie zasad”. Tamże, s. 196.

Oceniając porównawczo stanowiska Locke'a i Hume'a, Kant stwierdza, że „pierwszy z tych sławnych ludzi otworzył na oścież drzwi marzeniom (...) poprzez nieokreślone sławienie umiarkowania”, natomiast drugi „oddał się zupełnie sceptycyzmowi”. Natomiast o swojej filozofii i związanym z nią krytycyzmie napisał, że stanowi „próbę, czy nie uda się przeprowadzić rozumu szczęśliwie między tymi dwoma rafami, wyznaczyć mu określone granice, a mimo to zachować dlań otwarte pole jego celowej działalności”.

Odpowiedź na pytanie, jak wygląda w praktyce to „przeprowadzanie rozumu przez rafy”, znajduje się nie tylko w *Krytykach*, ale także w wielu innych rozprawach Kanta. Na każdym z etapów zmierzających do ustalenia ludzkich możliwości i granic poznania wymagany jest intelektualny krytycyzm, ale to niewiele jeszcze rozjaśnia „mroki”, które Kant zarzucał innym filozofom i których on sam chciał uniknąć w swojej filozofii. Na każdym z tych etapów bowiem ów krytycyzm konkretyzuje się w istotnie różniących się formach i idzie raz dalej, innym razem bliżej, w stosunku do tego, co można nazwać zaufaniem do ludzkich władz poznawczych, a dokładniej: do form oglądu zmysłowego, form oglądu umysłowego, a także tych idei regulatywnych, bez których nie można by było formułować sądów ściśle ogólnych, tj. idei jedności podmiotu, jedności przedmiotu oraz jedności wszystkich podmiotów i przedmiotów razem wziętych. Dodam jeszcze tylko, że tak rozumiany krytycyzm jest zarówno ogólną zasadą filozofii Kanta, jak i prowadzi do odkrycia innych filozoficznych zasad, w tym takiej zasady, jaką jest zasada transcendentalizmu. Stąd w podtytule *Krytyki czystego rozumu* stwierdza się, że jest to „transcendentalna nauka o elementach”, a w tytułach jej poszczególnych części wyróżnia Kant transcendentalną estetykę (naukę o elementach poznania zmysłowego), transcendentalną analitykę (naukę o elementach poznania umysłowego) oraz transcendentalną dialektykę (naukę zarówno o paralogizmach i antynomiach czystego rozumu, jak i o ich pokonywaniu oraz wkraczaniu w „architektonikę czystego rozumu”).

## Bibliografia

- Ariew R., *Descartes and scholasticism: The intellectual background to Descartes*, w: J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press 2005.
- Augustyn W., *Podstawy wiedzy u Descartes'a i Malenbranche'a*, Warszawa 1973.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Prawidła kierowania umysłem*, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1970.

Drozdowicz Z., *Kartezjusz a współczesność*, Poznań 1980.

Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977.

Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957.

## Streszczenie

Krytycyzm, który pojawił się w nowożytnej filozofii, w istotnym stopniu różnił się od swoich starożytnych i średniowiecznych odpowiedników. Celem rozważań jest prezentacja wskazanych w tytule form krytycyzmu Kartezjusza, Hume'a i Kanta, połączona z wykazaniem, że wszystkie one artykułowane były w opozycji do dwóch głównych teoretycznych adwersarzy, tj. dogmatyzmu oraz sceptycyzmu.