



ARTUR BANASZKIEWICZ

Pedagogika transcendentalna. Kantowska krytyka rozumu jako projekt wychowawczy

*Transcendental Pedagogy. Kant's Critique
of Reason as a Pedagogical Project*

[O tym], że rozum wymaga wychowania i zdyscyplinowania (die Zucht), że jeśli się go nie uprawia, lecz pozwala, by jego gałęzie dziko się rozrastały, to kwitnie on nie dostarczając żadnych owoców. Że więc potrzebny jest mistrz wychowania i dyscyplinowania (a nie surowy wychowawca), który będzie jego guwernerem. Że bez tego wychowania i zdyscyplinowania nie harmonizuje on z religią i moralnością, chełpi się i nie znając siebie samego wprowadza zamęt w zdrowy i na doświadczeniu wyćwiczony rozsądek.

Immanuel Kant¹

Człowiek jest jedyną istotą, która musi być wychowywana.

Immanuel Kant²

ABSTRACT: The philosophy of mind, and especially the critical philosophy (transcendental critique of reason) and are presented here as a unique pedagogical endeavor. The title transcendental pedagogy (which is a term proposed by me solely for the use of the following paper) does not mean the theory of upbringing, but rather its practice. It works on two separate levels: (self)upbringing and (self)education of reason in the critique, and (self)upbringing and (self)education of man in philosophy. It is transcendental, which means non-empirical, as it is a system of mental transformations made in abstracto in, so to speak, the mental space of human self-consciousness by means of entirely discursive and speculative tools.

¹ I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, tłum. A. Banaszkiewicz, Kraków 2003, s. 109.

² I. Kant, *O pedagogice*, przeł. D. Sztobryn, Łódź 1999, s. 41.

The critique of reason istaken not only as tool and method of this peculiar pedagogical process, but most of all as transformational intellectual practice. The concepts of upbringing, upbringeer and upbringer are moved from the strictly pedagogical level into the field of the interpretation of Kant's conception of philosophy (including the transcendental critique of reason) as a discipline and education of reason.

KEYWORDS: reason • critique • mind • philosophy • upbringing • education • transcendental philosophy • Enlightenment

Pozwolę sobie zacząć od tego, co najłatwiejsze, a więc od wyjaśnienia, po czym ten tekst nie jest. Nie stanowi on interpretacji filozofii transcendentalnej Kanta z perspektywy jego poglądów pedagogicznych, ani też interpretacji tychże poglądów z punktu widzenia ustanowionego w *Krytyce czystego rozumu*. Nie jest on również studium Kantowskiej filozofii umysłu – ta bowiem wymaga odrębnego i szerszego ujęcia. Bezpośrednią intencją stojącą za tym esejem nie jest też chęć zaprezentowania pedagogiki, czy też filozofii wychowania filozofa z Królewca, zrekonstruowanej na podstawie jego własnych wypowiedzi i przeniesionej na jakąś inną, rzekomo wyższą, bo transcendentalną, płaszczyznę³. Głównym zamysłem powstania tego tekstu jest próba przedstawienia takiej perspektywy interpretacyjnej, w ramach której Kanta filozofia umysłu, w tym przede wszystkim sama filozofia krytyczna (transcendentalna krytyka rozumu), ujęta zostaje jako jedyne w swoim rodzaju przedsięwzięcie wychowawcze, realizujące postulat wychowania człowieka⁴ (jako podmiotu moralnego zarówno w wymiarze prywatnym, jak i publicznym) poprzez kształcenie (formowanie) rozumu. Przedsięwzięciu temu na imię Oświecenie, zaś jego głównym „narzędziem” ma być swoiście pojęta filozofia, której momentem centralnym i konstytutywnym jest mądrość (praktyczna), a nie wiedza (teoretyczna). Na czym ta swoistość ma polegać oraz jaki w związku z tym sens można wiązać ze słynnym, ustanowionym przez Kanta, prymatem praktycznego użycia rozumu nad jego użyciem teoretycznym, stać się winno jasne w toku zaprezentowanych tu rozważań.

Tytułowa pedagogika transcendentalna (termin zaproponowany przeze mnie na użytek tego tekstu) stanowi nie tyle teorię wychowania, co raczej jego praktykę realizującą się na dwu płaszczyznach – (samo)wychowanie i (samo)kształcenie rozumu w krytyce oraz (samo)wychowanie

³ Na temat historycznych uwarunkowań i kontynuacji pedagogicznych koncepcji Kanta zob. S. Sztobryn, *Słowo wstępne*, w: I. Kant, *O pedagogice*, przeł. D. Sztobryn, Łódź 1999, s. 5–38.

⁴ Mówiąc w tym tekście o człowieku, stale mam na myśli człowieka jako skończone, rozumne indywiduum, nie zaś ludzkość czy rodzaj ludzki.

i (samo)kształcenie człowieka w filozofii. Tutaj zajmę się pierwszą z nich. Jest ona transcendentalna w najoczywistszym tego słowa znaczeniu, tj. nieempiryczna, ponieważ stanowi pewien system przekształceń mentalnych dokonywanych *in abstracto* w, jeśli wolno tak się wyrazić, duchowej przestrzeni ludzkiej samoświadomości za pomocą narzędzi najzupełniej dyskursywnych i spekulatywnych. Krytyka rozumu zostaje tu zaprezentowana nie tylko jako narzędzie i metoda tego swoistego procesu wychowawczego, lecz także, a właściwie przede wszystkim, jako sam ów proces – jako transformacyjna praktyka intelektualna, która ostatecznie dotyczy nie tylko samego rozumu, lecz człowieka i kształtu jego realnej egzystencji. Pojęcia wychowania, wychowanka i wychowawcy zostaną tu przeniesione z płaszczyzny *stricte* pedagogicznej w dziedzinę interpretacji Kanta transcendentalnej krytyki rozumu, która ujęta zostaje jako narzędzie kształtowania umysłu najprzód własnego, w dalszej zaś kolejności cudzego, a w konsekwencji jako czynnik określający całość pola wyznaczonego przez relację nauczyciel – uczeń najpierw w obrębie filozofującego podmiotu, następnie w relacji filozofa do, jak powiedziałby Kant, „czytającej publiczności”. Krytyka rozumu, i szerzej filozofia, jest tu interpretowana jako (samo)wychowywanie tegoż rozumu, a przez to i człowieka, do dojrzałości, zarówno w aspekcie teoretycznym (pozostawanie w raz wyznaczonych granicach kompetencji poznawczych), jak i praktycznym (kształtowanie egzystencji indywidualnej i wspólnej podług wskazań rozumu praktycznego). W krytyce rozum człowiek okazuje się zarazem wychowawcą i wychowankiem.

Krytyka jako „narzędzie” i praktyka wychowania rozumu

Żyjącym filozofią oraz żyjącym z filozofii, Kant znany jest przede wszystkim jako autor trzech słynnych *Krytyk*, z których bodaj największą sławą do dziś cieszy się *Krytyka czystego rozumu*. O historycznym i systematycznym znaczeniu tego traktatu nie trzeba nikogo przekonywać. Dla każdego, kto choć raz w życiu książkę tę miał w ręku, jasne jest również, dlaczego z czasem obrosła ona gąszczem komentarzy, analiz i omówień. Nie zamierzam tu ani formułować syntetycznego przeglądu jej treści, ani polemizować z jej licznymi interpretacjami. W celu przeprowadzenia przedstawionej wcześniej tezy skupię się jedynie na pojęciu krytyki rozumu – takim, jakie znajdujemy u samego Kanta. Sądzę, że można mu w tej kwestii w zupełności zaufać, ponieważ mamy tu do czynienia z dość wyjątkową wśród filozofów zgodnością między tym, co się *explicite* twierdzi na temat swoich zamiarów i celów realizowanego dzieła a rzeczywistą praktyką myślenia i jego realnymi rezultatami.

Już pierwsze zdanie *Krytyki* ujawnia zarówno, dlaczego jest ona konieczna, jak i, jaki jest najogólniejszy jej wynik:

Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, a lena które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość⁵.

Ów „pewien rodzaj poznań” to rzecz jasna dziedzina wyznaczona przez pytania metafizyczne, których wspólną cechą (w ujęciu Kanta) jest to, iż odnoszą się do tego, co bezwarunkowe i, jak później doda, nadzmysłowe). Zdiagnozowana sytuacja rozumu jest w dosłownym sensie dramatyczna. Rozum, co warte podkreślenia, popada w nią bez własnej winy. Ma on bowiem do czynienia z jednej strony z nieuchronnymi pytaniami o to, co bezwarunkowe i inteligibilne (dostępne dla samego tylko intelektu) ponad nami (Bóg), w nas (wolność) i po nas (nieśmiertelność i życie przyszłe), z drugiej zaś z nieusuwalną, zdaniem Kanta, niemożnością udzielenia na te pytania satysfakcjonującej odpowiedzi. Zaznamy od razu, iż niemożność ta dotyczy tzw. rozumu teoretycznego (spekulatywnego), a więc takiego jego użycia, które miałyby nam dostarczyć wiedzy o jakiejś dziedzinie przedmiotowej niezależnie od wszelkiego doświadczenia. To zaś, o czym nazbyt chętnie się zapomina, nie oznacza zupełnej niekompetencji rozumu w dziedzinie zagadnień metafizycznych, ponieważ rozum, zdaniem autora *Krytyki czystego rozumu*, posiada również zastosowanie praktyczne⁶.

Pozostaniemy tu jednak na razie przy rozumie teoretycznym. Z samej swej natury pragnie on wszelkie stawianie pytań o „dlaczego” (o *ratio*) doprowadzić do kresu, tj. do takiego „dlatego” (takiego *rationatum*), w stosunku do którego nie sposób już sensownie pytać „dlaczego”. Pytań tych nie może on nie stawiać także z tego powodu, iż jako czynna, czy też samorzutna, strona umysłu ludzkiego musi być aktywny. Rozum nie może nie działać i nie wytwarzać spontanicznie pewnych pojęć (zwanymi ideami transcendentalnymi), w których tematyzuje on owe najwyższe obiekty swojego metafizycznego zainteresowania. Są to: Bóg, wolność i nieśmiertelność. Zagadnienia te odznaczają się tą szczególną

⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, A VII. Dalej, cytując *Krytykę czystego rozumu*, podaję tylko paginację boczną.

⁶ Jednym z częściej popełnianych błędów w interpretacji Kanta krytyki rozumu i metafizyki jest uznawanie negatywnych wyników krytyki rozumu teoretycznego za obowiązujące dla rozumu ludzkiego w ogóle, w tym przede wszystkim uznawanie niemożliwości metafizyki jako poznania teoretyczno-dogmatycznego i spekulatywnego za niemożność wszelkiej metafizyki w ogóle.

cechą, iż z samej swej natury nie są związane z tą lub ową szkołą czy doktryną filozoficzną, lecz wypływają z prostego faktu bycia człowiekiem, tj. skończoną istotą rozumną, która pyta o samą siebie – swoją skończoność, przygodność i swoje przeznaczenie. W żaden sposób nie można spowodować u ludzi obojętności dla dociekań metafizycznych, ponieważ ich „(...) przedmiot nie może być obojętny dla natury ludzkiej. Także i owi indferentyści, choć przez zmianę gwary szkolnej tak bardzo starają się zamaskować się tonem popularnym, popadają z powrotem – o ile w ogóle coś myślą – nieuchronnie w twierdzenia metafizyczne, dla których wszak udawali tak wielką pogardę”⁷.

Ostatecznym podmiotowym źródłem metafizyki jest:

„(...) dla każdego widoczna właściwość natury człowieka, że nie może go nigdy zaspokoić to, co czasowe (...)”⁸.

Oznacza to, iż rozum/człowiek z samej swej natury samorzutnie dąży do poznania zasad ostatecznych (tego, co bezwarunkowe i inteligibilne), by w tym zakorzeńć byt i wszelkie poznanie tego, co uwarunkowane oraz zmysłowo dane. W konsekwencji nieuchronnie usiłuje on (w dziedzinie spekulatywnego poznania teoretycznego) wykraczać poza granicę możliwego doświadczenia, ponieważ tylko w ten sposób może oczekiwać uchwycenia tego, co bezwarunkowo pierwsze i bezwzględnie ostateczne – najwyższych pryncypiów tego, co jest, to znaczy natury.

Wszelako z tego samego źródła, z tej samej natury rozumu (takiej, jak ją ujmuje Kant) wypływa to, co stanowi najogólniejszy oraz bodaj najbardziej znany wynik *Krytyki*, a mianowicie niemożność ostatecznego uporania się z tymi pytaniami w dziedzinie teoretycznego użycia rozumu, tj. udzielenia na nie odpowiedzi powszechnie ważnej i niepodważalnej, a więc – w ówczesnym sprawy ujęciu – naukowej. Wskazuje na to dowodnie nie tylko krytyka rozumu, odsłaniając immanentne i nieusuwalne ograniczenia kompetencji poznawczych ludzkiego rozumu, ale nawet sama historia metafizyki, która ukazuje się w niej jako pole bitwy⁹. Taki stan rzeczy był nie do zaakceptowania dla filozofa, który od poznania rozumowego wymagał, by stało się ono nauką, a więc poznaniem ściśle ogólnym, powszechnie ważnym i koniecznym, a w konsekwencji również niezmiennym. Ograniczenia i historyczne uwarunkowania Kantowskiego rozumienia poznania naukowego nie są przedmiotem tych rozważań, dlatego wątek ten pozwolę sobie pomi-

⁷ I. Kant, *op.cit.*, A X.

⁸ *Ibidem*, B XXXII.

⁹ *Ibidem*, A VIII.

nąć, wskazując jedynie na to, że przedstawiona tu diagnoza sytuacji rozumu w oczywisty sposób jest w nich zakorzeniona.

Metafizyka, rozumiana jako poznanie przekraczające granicę doświadczenia, tylko wtedy okazuje się niemożliwa z samej swej natury, gdy – co Kant rzeczywiście robi – zakłada się dwa skorelowane ze sobą warunki. Po pierwsze, iż poznanie przedmiotowe możliwe jest wyłącznie wtedy, gdy pojęciom odpowiadają jakieś dane naoczne, a dokładniej mówiąc przedmioty dane w naoczności (z samej analizy pojęć nie wypływa nigdy żadne poznanie przedmiotowe); po drugie, że naoczność, w której mogą być dane korelaty naszych pojęć, jest u nas wyłącznie zmysłowa (nie dysponujemy naocznością intelektualną). Dlatego właśnie sytuacja umysłu ludzkiego jest w dosłownym sensie dramatyczna: z jednej strony do poznania przedmiotowego może on dochodzić tylko pod warunkiem powiązania pojęć z danymi naocznymi (tymi zaś dla najważniejszych i najwyższych swoich pojęć nie dysponuje), z drugiej zaś nie może nie zadawać pytań, które w swej intencji wykraczają poza granice wszelkiej możliwej dla człowieka naoczności (poza granicę doświadczenia). Jedno i drugie wynika z samej jego natury. Zainteresowanie metafizyczne jest tak samo naturalne, jak niemożność jego zaspokojenia na drodze bezkrytycznego używania rozumu teoretycznego. W konsekwencji rozum (teoretyczny) z konieczności popada w konflikt z samym sobą, próbując rozwiązać problemy, których nie może porzucić, a zarazem nie potrafi ich definitywnie rozwiązać. Konflikt ów jest, zdaniem Kanta, stanem nienormalnym, niemożliwym do zaakceptowania oraz dla samego rozumu zawstydzającym. Stanowi on pierwszy powód, dla którego krytyka rozumu, będąca jego wychowaniem i dyscyplinowaniem, jest nieodzowna.

Drugi powód, wskazany przez Kanta, ma charakter, by tak rzec, moralno-społeczny. Otóż niemożność definitywnego rozstrzygnięcia podstawowych problemów metafizycznych na płaszczyźnie teoretyczno-spekulatywnego używania rozumu (istnienie Boga, wolność woli, nieśmiertelność duszy) z jednej strony, oraz niemożność ich niepodejmowania z drugiej (konieczność filozofowania), powodują w obrębie filozofii powstawanie szkół i stronnictw pozostających w niedającym się zażegnać konflikcie. Historia metafizyki jest, w ujęciu Kanta, historią walk toczonych nie tylko w obrębie samego obozu tak zwanych dogmatyków (filozofów kategorycznie twierdzących coś na temat wymienionych zagadnień, bez uprzedniego krytycznego sprawdzenia samej możliwości poznania w tej dziedzinie), ale także zwolenników dogmatyzmu ze sceptykami, którzy od wieków usiłowali podważać ich bezkrytyczne zaufanie do kompetencji poznawczych rozumu, popadając przy tym niekiedy w nihilizm epistemologiczny. Oba stanowiska

są nie do zaakceptowania. Dogmatycy oczekują od rozumu za dużo, sceptycy zaś, sądzi Kant, nie mają w istocie do zaoferowania nic pozytywnego. Potrzebna jest mediacja między tymi skrajnymi stanowiskami.

Wszelako, znacznie gorszym sporem, niżli konflikt dogmatyków ze sceptykami, jest walka w obrębie samego dogmatyzmu, tu bowiem przeciwstawne szkoły formułują kategoryczne sądy egzystencjalne na temat istnienia lub nie istnienia Boga, wolności i nieśmiertelnej duszy. To zaś prowadzi do, jak to Kant nazywa, skandalu, albowiem spory między filozofami uderzają ostatecznie w ludzi „prostych” (czyli po prostu w ludzi), mącąc ich poprawne i właściwe metafizyczne przekonania; dodajmy, przekonania wsparte bynajmniej nie na niepodważalnych i subtelnych racjach natury spekulatywno-teoretycznej, lecz na właściwym człowiekowi nieukontentowaniu tym, co czasowe i przygodne (nadzieja życia przyszłego), na pewności moralnej (świadomość wolności) lub prostej obserwacji porządku przyrody (wiarą w mądrego i wielkiego stwórcy świata)¹⁰. Temu zgorszeniu powszechnemu ma zapobiec nie likwidacja filozofii jako przedsięwzięcia spekulatywnego (tylko filozofia może uleczyć filozofię), lecz takie filozoficzne poznanie teoretyczne, które stematyzuje same prawa rozumu spekulatywnego i w ten sposób wyznaczy granice jego prawomocnego używania. Poznaniem tym ma być właśnie transcendentalna krytyka czystego rozumu. Krótko mówiąc, szkoły filozoficzne w toku wewnętrznych sporów wypracowują stanowiska, które w ocenie Kanta, są szkodliwe nie tyle dla samych filozofów (tym bowiem niewiele może już zaszkodzić), lecz dla społeczności, w której oni działają. Zadaniem krytyki ma być usunięcie powodowanego zgorszenia, przez wykazanie bezzasadności samego sporu lub stanowiska jednej z jego stron. Ci wrogowie powszechnego rozumu ludzkiego (*die gemeine Menschenvernunft*), który, moim zdaniem, jest wielkim milczącym bohaterem *Krytyki czystego rozumu* (jej bohaterem wielce gadatliwym jest spekulatywny rozum filozoficzny), mają swoje imiona. Posłużę się cytatem, by ich przywołać:

Tylko za pomocą krytyki dadzą się podciąć same korzenie materializmu, fatalizmu, ateizmu, wolnomyślicielskiej niewiary, rojeń i zaboronu, które mogą stać się szkodliwe dla wszystkich, a ostatecznie też idealizmu i sceptycyzmu, które są niebezpieczne raczej tylko dla szkół i jedynie z trudem przedostają się do publiczności¹¹.

Zadaniem krytyki jest zatem nie tylko zapobieżenie konfliktowi rozumu z samym sobą poprzez ostateczne rozwiązanie problemu metafizyki,

¹⁰ *Ibidem*, B XXXII–XXXIII.

¹¹ *Ibidem*, B XXXIV (przekład zmieniony).

ale także, jeśli nie przede wszystkim, usunięcie źródła ewentualnych niepożądanych i szkodliwych wpływów filozoficznych sporów na „zwykłych” ludzi w dziedzinie ich ze wszech miar uzasadnionych przekonań metafizycznych i moralnych. Stanowi więc krytyka rozumu, w ujęciu Kanta, rodzaj terapii mentalnej, która posiada nie tylko wymiar indywidualny (uzdrowienie umysłu filozofa, który zbyt dużo lub zbyt mało oczekuje od rozumu ludzkiego), lecz nade wszystko powszechny (usunięcie źródeł poważnych zagrożeń duchowych z materializmem, ateizmem i niewiarą na czele). Rozum, choć może wydać się to samo w sobie dziwne, posiada naturalne potrzeby oraz zainteresowania; gdy nie są one zaspokajane, jest niespokojny i drażliwy. Krytyka rozumu stanowi więc, poza wszystkimi innymi zastosowaniami i rolami, także swoisty środek uspokajający powszechny rozum ludzki. Na tle epoki, której jednym z ważniejszych haseł było właśnie uspokojenie rozumu ludzkiego, idea ta nie wydaje się niczym dziwnym ani niestosownym¹².

Tak tedy krytyka rozumu jest konieczna nie tylko, aby wygasić spór rozumu z samym sobą, a tym samym i wszelkie gorszące pospolity rozum ludzki spory „szkół”, lecz także, by rozstrzygnąć ostatecznie możliwość lub niemożliwość metafizyki w ogóle i albo definitywnie zamknąć ten dział filozofii (to, jak nietrudno się domyślić, z racji natury ludzkiego umysłu nie jest możliwe), albo w ten sposób, jak pisze Kant, wprowadzić ją na pewną drogę postępowania naukowego. Wątkiem bodaj najważniejszym jest tu wszelako prymat tego, co praktyczno-moralne nad elementami i zainteresowaniami teoretyczno-spekulatywnymi, co wyraża się w programie zabezpieczenia „czytającej publiczności” przed zgorzeniem intelektualnym w wymiarze moralnym. Ostatecznym celem rozumu, w ujęciu Kanta, zawsze jest praktyka rozumiana jako moralne lub prawne działanie jednostki i wspólnoty podług wskazań (samo)zdyscyplinowanego, krytycznego rozumu.

Sama nie będąc nauką przedmiotową, krytyka ma – jako traktat o metodzie – przygotować grunt pod przyszły system metafizyki oraz „nakreślić cały pierwszy zarys systemu metafizyki”¹³. System ten miał składać się z dwu podstawowych elementów: „Metafizyki natury” (*die Metaphysik der Natur*)¹⁴ i „Metafizyki moralności” (*die Metaphysik der Sitten*). Jak

¹² Na ten temat zob. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. H. Suwała, Warszawa 1972, s. 35.

¹³ I. Kant, *op.cit.*, B XXII–XXIII.

¹⁴ W polskich przekładach pisma Kanta dominuje błędna, moim zdaniem, lekcja przekładu terminu *Metaphysik der Natur* jako „metafizyka przyrody”; natura bowiem (*physis*) to po prostu wszystko, co jest, wszystko, co istnieje niezależnie od ustanowienia woli ludzkiej, przyroda (natura cielesna) to tylko jeden z momentów „natury”. Metafizyka natury miała być poznaniem tego, co jest, na podstawie principów *a priori* (*Ibidem*, B 868). Jeśli tłumaczymy „*die Natur*” jako „przyroda”, to sugerujemy, że istnieje tylko przyroda, że

wiadomo, tylko druga część doczekała się realizacji. Problem systemu metafizyki w filozofii Kanta nie należy do zakresu tego eseju; pozostawimy przy samej krytyce rozumu. Skoro wiemy już, dlaczego rozum winien być okiełznany i zdyscyplinowany, zapytajmy, kto ma być jego wychowawcą i jakich ma w tym celu użyć metod i narzędzi.

W świecie ludzkim, tak jak go widzi Kant, nic nie przewyższa godnością rozumu. Nawet religia i prawodawstwo muszą w epoce Oświecenia, będącej czasem krytyki powszechnej i nieubłaganej, poddać się ocenie przed jego trybunałem. Rozum okazuje niewymuszone uszanowanie tylko temu, powiada Kant, co zdołało wytrzymać wolną i publiczną próbę¹⁵. Niewątpliwie więc nie inaczej może on zyskać szacunek do samego siebie. Z godnością rozumu nie do pogodzenia jest sytuacja, w której jego wychowawcą, krytykiem i przewodnikiem miałby być ktoś inny lub coś innego niż on sam. Zrazu mogłoby się wydawać, że autorem/podmiotem sformułowanej w *Krytyce* oceny kompetencji poznawczych rozumu w jego czystym zastosowaniu do przedmiotów transcendujących granicę wszelkiego możliwego doświadczenia, jest Kant, on bowiem figuruje na pierwszej stronie tej książki jako jej niezaprzeczalny autor. Otóż przekonanie takie byłoby tyleż pochopne, co nieprawdziwe. Wychowawcą i krytykiem rozumu może być wyłącznie sam rozum, ponieważ „(...) poza rozumem nie istnieje nic, co mogłoby skorygować nasz sąd w jego obrębie (...)”¹⁶. Sytuacja teoretyczna, w której przedmiotem i podmiotem dyscyplinującego samopoznania jest ta sama zdolności ludzkiego umysłu, bez wątplenia godna jest oddzielnego przemyślenia, zwłaszcza w kontekście roli, jaką w tym procesie odgrywa sam filozof jako podmiot refleksji i autor traktatu.

Tak tedy rozum jest zarazem przedmiotem i podmiotem krytyki, ta zaś jest, twierdzi Kant, najuciążliwszym ze wszystkich zadań rozumu, a mianowicie jego samopoznaniem (*die Selbsterkenntniß*). W *Krytyce czystego rozumu* to rozum występuje w roli zarówno pełniącego swój urząd sędziego, jak i podsądnego, jest ona bowiem trybunałem (*sic!*), przed którym mają być rozpatrzone wszystkie pretensje i wymagania rozumu – w usprawiedliwionych ma on zostać utwierdzony, bezpodstawne mają zostać ostatecznie unie-

wszystko, co jest, jest naturą cielesną, a metafizyka tego, co jest, może być tylko apriorycznym poznaniem natury cielesnej, wówczas jednak nie sposób odróżnić metafizyki natury od tzw. czystego przyrodoznawstwa (błędne to utożsamienie można znaleźć u niektórych komentatorów Kanta, choć on sam przestrzegał przed mieszaniem filozoficznego, metafizycznego poznania natury, z apriorycznym, matematycznym przyrodoznawstwem, czyli apriorycznym poznaniem natury cielesnej).

¹⁵ *Ibidem*, A XI.

¹⁶ *Idem*, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. A. Banaszekiewicz, Kraków 2005, s. 16.

ważnione¹⁷. Przedmiotem krytyki, warto podkreślić, nie są systemy i książki filozoficzne, ale sam rozum ludzki w ogóle „w odniesieniu do poznań, do których by (...) mógł dążyć niezależnie od wszelkiego doświadczenia”¹⁸. Trybunał czystego rozumu zostaje ustanowiony w miejscu górującym ponad „polem bitwy”, jakim jest filozofia. Ponad sporem między empiryzmem a racjonalizmem (aprioryzmem), realizmem a idealizmem, sceptycyzmem a dogmatyzmem, fatalizmem a woluntaryzmem. „Miejscem” tym jest punkt, w którym umysł ludzki w akcie refleksji transcendentalnej dochodzi do samopoznania. Umożliwia mu ono, w stosunku do najważniejszej swojej funkcji, jaką jest rozum, rozpoznanie granic jej czystego stosowania, z jednej strony w stosunku do poznawania przedmiotów nadzmysłowych (metafizyka), z drugiej w odniesieniu do determinowania przez nią człowieka do działania moralnego (etyka). O ile w pierwszym zakresie wynik krytyki będzie negatywny (metafizyka jako spekulatywne poznanie przedmiotów nadzmysłowych okaże się niemożliwa), o tyle w dziedzinie praktyki rozum zostanie utwierdzony w swoich słusznych żądaniach i wymaganiach („[...] istnieje bezwzględnie konieczne praktyczne (moralne) posługiwanie się czystym rozumem, w którym sięga on nieuchronnie poza granice zmysłowości [...]”)¹⁹. Najważniejszym zadaniem krytyki jest zabezpieczenie rozumu w użyciu praktycznym przed niszczącym przeciwdziałaniem rozumu w zastosowaniu spekulatywnym poprzez wyznaczenie mu nieprzekraczalnych granic epistemicznych. Dzięki temu odnaleziona zostaje, w mniemaniu Kanta, ostatnia możliwa droga do zaspokojenia naturalnego, metafizycznego zainteresowania rozumu, nie w dziedzinie teoretycznego, lecz praktycznego stosowania rozumu i uważania-za-prawdę (*das Fürwahrhalten*) na podstawie racji natury praktyczno-moralnej (wiara filozoficzna).

Efektom krytyki jest samoograniczenie rozumu przez samopoznanie. Samoograniczenie stanowi stan dojrzałości rozumu, do której jest on w stanie sam siebie wychować. Rozpoznana i zaakceptowana niezdolność do udzielenia odpowiedzi na najważniejsze pytania (Bóg, wolność, nieśmiertelność) na płaszczyźnie teoretycznego, wiedzotwórczego użycia rozumu, nie oznacza, co należy z całą mocą podkreślić, iż jakaś postać nihilistycznego agnostycyzmu jest ostatnim słowem krytyki rozumu w dziedzinie tych podstawowych zagadnień metafizycznych. Samoograniczenie się rozumu w dziedzinie teoretycznej otwiera przestrzeń możliwego rozwiązania podstawowych kwestii metafizycznych w dziedzinie jego użycia praktycznego.

¹⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A XI.

¹⁸ *Ibidem*, A XII.

¹⁹ *Ibidem*, A XXV.


Odpowiedzi twierdzącej na pytanie o istnienie Boga, wolności i nieśmiertelności udziela rozum w obszarze użycia praktycznego, w którym człowiek stanowi podmiot moralny, podmiot rozpoznania nie tego, co jest, lecz co być powinno i tego, co wolno uważać za prawdę ze względu na racje natury moralnej. W konsekwencji stanowi więc krytyka zdyscyplinowanie rozumu spekulatywno-teoretycznego przez pouczenie go, w jego obrębie i za jego pomocą, iż w najważniejszych dla człowieka kwestiach (Bóg, wolność, nieśmiertelność) nie ma on praw ani kompetencji do żadnego rzekomo wyższego i bardziej subtelного poznania, niż to, którym dysponuje „zwykły” człowiek posługujący się „pospolitym” rozumem ludzkim. Krytyka doprowadza rozum do stanu dojrzałości, którym nie jest już ani jego nadmierna ufność ani nadmierna nieufność do samego siebie. Uczy człowieka właściwie myśleć o sobie – właściwie to znaczy, w taki sposób, który ani nie niedocenia rozumu i człowieka (naturalizm w dziedzinie filozofii teoretycznej i praktycznej), ani też go nie przecenia (zdolności mistyczne, optymizm moralny nie niedoceniający zmysłowo-cieleśnych uwarunkowań ludzkiego działania). Jest to możliwe dzięki przeprowadzonemu rozróżnieniu dwu sposobów rozważania człowieka (jako fenomenu i rzeczy samej), jako istoty przynależącej zarazem do świata przyrodniczej konieczności naturalnej jak i do nadzmysłowej rzeczywistości inteligibilnej, jaką jest *mundus moralis*. Krytyka wypracowuje stanowisko, które, przynajmniej w mniemaniu jego autora, potrafi ocalić zarazem konieczność naturalną jak i wolność.

Kilka uwag końcowych

Kształcenie rozumu i wychowanie człowieka jest tedy samokształceniem i samowychowaniem. Samowychowanie człowieka dokonuje się przez samokształcenie rozumu, to zaś jest filozofią, która ma wyprowadzić go ze stanu pewnej dzikości (nieokiełznana przez krytykę, samorzutna aktywność poznawcza nieznająca swoich granic) oraz zawinionej niedojrzałości (dobrowolna rezygnacja z samodzielnego używania własnego rozumu). Celem (samo)wychowania i (samo)kształcenia rozumu/człowieka jest Oświecenie – odzyskanie utraconej(?) dojrzałości. Dojrzałość tę można rozumieć dwojako. Po pierwsze jako dojrzałość rozumu, to znaczy, w aspekcie teoretycznym, pozostawanie w raz zakreślonych przez siebie i dla siebie granicach, zawieszenie sądu tam, gdzie to jest konieczne oraz, co znacznie ważniejsze, w aspekcie praktycznym, jako jego samoutwierdzenie się w roli moralnego prawodawcy (autonomiczne, prawodawcze determinowanie woli do działania). Po drugie zaś jako dojrzałość samego człowieka, a więc zdolność samodzielnego posługiwania się własnym rozumem w dziedzinie poznania tego, co jest oraz tego,

co być powinno ze względu na wolność, to zaś zarówno w roli nauczyciela, jak i ucznia. Rzecz jasna w filozofii Kanta mamy do czynienia z prymatem praktyki nad teorią i praktycznego użycia rozumu nad teoretycznym – w nim bowiem i dzięki niemu człowiek zyskuje możliwość realizacji swojej natury. Samowychowanie człowieka jest więc wychowaniem ku autonomii praktycznej poprzez autonomię teoretyczną, ku podmiotowości moralnej i ostatecznie ku mądrości i szczęśliwości.

Nasuwa się tu pytanie: czy człowiek może stać się w pełni dojrzały? Czy oświecenie nie jest raczej procesem, który nigdy nie osiąga pełni? W świetle Kanta uwag na temat niemożliwości zupełnej realizacji ideału filozofa – mędrca, jasnym jest, że rozum/człowiek, przynajmniej w filozofii, jest wiecznym uczniem, będąc jednocześnie swoim własnym nauczycielem. Mamy tu wszakże do czynienia z dwoma paradoksami, o których warto jeszcze wspomnieć na koniec. Pierwszy polega na tym, że człowiek/rozum, by dojrzeć, musi niejako być mądrzejszy od samego siebie, musi być zdolny do rozpoznania swojej niedojrzałości i samodzielnego wyprowadzenia siebie z tego stanu. W nim samym musi być stale obecny i pierwotnie założony (przynajmniej jako warunek możliwości wychowania) podział na ucznia i nauczyciela, wychowanka i wychowawcę.

Drugi ze wspomnianych paradoksów polega na tym, iż człowiek rzeczywiście oświecony, tj. faktycznie myślący samodzielnie, a nie tylko myślący, iż myśli samodzielnie, musi mieć prawo i możliwość zakwestionowania, a być może nawet (gdyby okazało się to nieuchronnym efektem samodzielnego posługiwania się własnym rozsądkiem), odrzucenia „Oświecenia” wraz z jego ideologią niedojrzałości ludzkości, postępu i myślenia krytycznego, które we wszystkim, w rzeczach nawet najbardziej szlachetnych i wzniosłych, widzi tylko jakieś działania kompensacyjne, skrywające mało szlachetne, nieświadomie działające, ukryte, i zazwyczaj niskie, moce manifestujące się w tym, co widzialne, znane i akceptowane. W konsekwencji samodzielne używanie rozumu może mieć i takie paradoksalne następstwo, jakim jest odrzucenie „Oświecenia” i „Rozumu”, a zwłaszcza tzw. „czystego rozumu” jako instancji ostatecznej w życiu człowieka. Jeśli możliwości tej sobie i innym odmówimy, oświecenie stanie się oślepieniem i nowym zabobonem, a filozof z roli przewodnika rozumu ludzkiego (*der Führer der Vernunft*) niepostrzeżenie, acz nieuchronnie, przepoczwarzy się w jego i nas zwodziciela (*der Verführer*). 

ARTUR BANASZKIEWICZ, doktor habilitowany nauk humanistycznych, profesor Uniwersytetu Łódzkiego. Od 1995 zatrudniony w Katedrze Historii Filozofii UŁ. Obszary badawcze: historia filozofii niemieckiej, zwłaszcza niemieckiego Oświecenia. Autor wielu przekładów i samodzielnych publikacji poświęconych filozofii Ch. Wolffa i I. Kanta. Opublikował m.in.: *Byt i pojęcie. Prolegomena do metafizyki, która usiłowała wystąpić jako nauka* (2005), *Rozum i doświadczenie, wprowadzenie do dogmatyzmu w teorii poznania* (2005), *Między światem dostępnym zmysłom a transcendencją. Kanta krytyka rozumu jako próba nowego ufundowania metafizyki* (2013).

ARTUR BANASZKIEWICZ, Doctor of Humanities, Professor at the University of Łódź. Since 1995 employed at the Department of History of Philosophy, University of Łódź. Areas of research: history of German philosophy, in particular the German Enlightenment. Banasziewicz is the author of numerous translations and publications on the philosophy of Ch. Wolff and I. Kant. Notable among his works are.: *Byt i pojęcie. Prolegomena do metafizyki, która usiłowała wystąpić jako nauka* (2005), *Rozum i doświadczenie, wprowadzenie do dogmatyzmu w teorii poznania* (2005), *Między światem dostępnym zmysłom a transcendencją. Kanta krytyka rozumu jako próba nowego ufundowania metafizyki* (2013).