

PAWEŁ ŁUKÓW
Warszawa

KANTA REDEFINICJA ROZUMU: KRYTYKA, WOLNOŚĆ, OŚWIECENIE

Redefinicja pojęcia zastanego w tradycji lub będącego w powszechnym użyciu to ryzykowne przedsięwzięcie. Wymaga powiedzenia czegoś odkrywczego, co naraża pojęcie na nierozpoznanie, a zarazem czegoś dobrze znanego, co łączy je z jego dotychczasowym rozumieniem. Redefinicja ma własną dialektykę tego, co rozpoznawalne, zrozumiałe i swoje oraz tego, co niezauważone, trudno dostępne i obce. Jej sukces pozostaje problematyczny niezależnie od tego, czy spotkała się z odrzuceniem czy faktycznie zmieniła funkcjonowanie pojęcia. Często jedynym następstwem redefinicji jest nowe, samodzielne życie tego, co jej poddane, mające niewiele wspólnego z wyjściowym pojęciem lub też z jego nową definicją.

Typową reakcją na próby redefinicji jest niezrozumienie. Najczęściej nie zauważamy nowego sensu pojęcia, niezależnie od tego, jak bardzo jasno nowator je przedstawi. Widząc nową definicję czy nowe użycie, chętniej przyjmujemy hipotezę, że nowator się przejęzyczył lub nie dość starannie wyraził, niż że mamy do czynienia z czymś nowym. Tak zrobił już Menon, gdy, proszony przez Sokratesa o definicję cnoty, opisywał cnoty właściwe dla niewolników, kobiet, wolnych obywateli¹. Pytany „Czym jest cnota?” odpowiedział na pytanie „Jakie są cnoty bądź ich rodzaje?”, ponieważ nie przyjmował za platońskim Sokratesem, że wszystkie cnoty należą do jednego i tego samego rodzaju. Założył więc, że Sokratesowi „tak się tylko powiedziało”, a miał na myśli to, co zazwyczaj wszyscy: nie istotę cnoty rzekomo wspólną wszystkim cnotom, lecz cnoty – różne dla różnych rodzajów ludzi.

¹ Platon, *Menon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1959, s. 15/16.

Podobnie jest z takimi kantowskimi pojęciami jak rozum czy krytyka. Stały się częścią nowoczesnej kultury intelektualnej, lecz najczęściej żyją własnym życiem mającym więcej wspólnego z ich niekantowskimi poprzednikami lub następcami niż z ideami królewieckiego filozofa. Rozum najczęściej utożsamia się z modelowaną na wzór kartezjański zdolnością indywiduów do uporządkowanego według niezmiennych prawideł dochodzenia do przekonań poznawczych lub decyzji, a krytykę – z opartym na argumentach ocenianiem poglądów lub praktyk.

Takie ujęcie relacji między krytyką a rozumem jest nie do obrony. Dowiodły tego denuncjacje poglądów tych, co wierzą w zbawczą moc rozumu w dochodzeniu do przekonań o świecie i o normach działania. Krytyk tych – najczęściej pojawiających się pod hasłem walki z „oświeceniowym projektem” czy nowoczesnością – nie sposób byłoby nie podzielać, gdyby nie pewien szczegół. Wyznawcom rozumu i oświecenia demaskatorzy przypisują poleganie na koncepcji rozumu, która pociągała tylko część oświeceniowych myślicieli. Denuncjatorzy Oświecenia i oświecenia w ogóle zwykle przypisują oświeceniowcom kartezjańską koncepcję rozumu², która izoluje czynności rozumowe od ich naturalnego kontekstu i wyrasta z metafizycznie zakorzenionych wymogów myślenia i działania.

W tym ujęciu, rozum jest czymś z samej swej istoty wątpliwym, a odwołania do niego budzą nieufność i zachęcają do krytyki. Rozum jawi się tu jako w najlepszym razie dowód naiwnej wiary w możliwość dotarcia do ostatecznych standardów namysłu i działania, a w najgorszym jako narzędzie manipulacji lub opresji, za pomocą którego jego wyznawcy usiłują forsować swoje wyobrażenia o właściwym obrazy świata i porządku społecznego. Rozum jest zatem narzędziem zniewolenia myśli i działania, a nie emancypacji jednostek i zbiorowości, jak głosili oświeceniowcy, wobec czego naturalną rzeczą jest poddanie go krytyce. Rozum i krytyka definiują odrębne światy. Pochwała rozumu świadczy o mniej lub bardziej uświadomionym dążeniu do zniewolenia lub o popadnięciu w nie; krytyka dowodzi dążeń emancypacyjnych oraz wolności myśli i czynów.

Opozycję między rozumem i zniewoleniem a krytyką i wolnością widać do dziś nie tylko w dziełach filozofów, ale też w codziennej praktyce znacznych segmentów współczesnej kultury politycznej i społecznej. Liberalizm i tolerancję często wiąże się z agnostycyzmem aksjologi-

² M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia: fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa, 1994, zwł. „Dygresja II. Julia albo oświecenie i moralność”.

cznym, wedle którego nikt nie ma monopolu na słuszość, wobec czego każdy powinien mieć swobodę działania i głoszenia poglądów, których nie musi być w stanie racjonalnie uzasadnić. Podobnie wiele programów edukacyjnych wydaje się opierać na nieufności dla rozumu kojarzonego ze zniewoleniem. Typowe programy nauczania (przynajmniej oficjalnie) głoszą, że przedstawiają opcje normatywne, wybór pozostawiając uczniom czy studentom.

Poleganie na kartezjańskim wyobrażeniu o rozumie nie pozwala krytykom Oświecenia zauważyć, że oświeceniowcami byli nie tylko tacy super-racjonałiści jak G. Leibniz, ale też sceptycy w sprawie rozumu jak D. Hume. Nie pozwala im też docenić tych oświeceniowych ujęć rozumu, które są bliższe im samym niż np. francuskim encyklopedystom zapatrzonym w kartezjański rozum i nie przeciwstawiają rozumu i krytyki. Oświecenie było epoką niezwykle różnorodną. Wydało czcicieli rozumu i sceptyków, ale też Kanta, który wierzył w możliwość rozumnego porządkowania poznania i działania, a zarazem zdawał sobie sprawę z zagrożeń, jakie przedsięwzięcie to ze sobą niesie. I właśnie dlatego oferował swoją redefinicję rozumu i krytyki.

Ten zapoznany przez krytyków „oświeceniowego projektu”, ale nieunikniony kontekst odwołań do rozumu wraz z ich konstytutywnym elementem, jakim jest krytyka, obecny jest u Kanta. Dostrzeżenie ich ujawnia, że krytycyzm oraz wolność myślenia i działania mogą stanowić istotę odwołań do rozumu, a nie coś, co stoi w konflikcie z nimi. Dla królewieckiego filozofa naturalnym i nieuniknionym kontekstem rozumu jest publiczna debata, której nieusuwalnym składnikiem jest wolna krytyka. Związek rozumu z krytyką jest u Kanta zdecydowanie bardziej intymny niż sądzą demaskatorzy „oświeceniowego projektu,” którzy obwiniają o wszystkie nieszczęścia nowoczesności. Próba mówienia o rozumie lub krytyce oddzielnie jest zdaniem Kanta niemożliwa bez rezygnacji z myślenia. Zauważenie tego związku pokazuje, że swobodna krytyka to konstytutywna część zbiorowej praktyki zwanej rozumem, a nie dowód rozczarowania nim.

Bez względu na różnice dzielące myślicieli Oświecenia, z pewnością łączyła ich wiara w możliwość uporządkowania życia społecznego wedle prawideł, które legitymizuje coś więcej niż nawyk, tradycja bądź jednostkowa wola władcy. Większość z nich widziała „to coś więcej” w rozumie, który miał być źródłem pouczenia moralnego. Tak postępowali francuscy encyklopedyści. Inni źródła takiego pouczenia upatrywali w naturze ludzkiej jak myśliciele szkoccy z D. Hume na czele. Byli też indywidualiści, jak J. J. Rousseau.

Dla Kanta żadna z tych propozycji porządkowania życia społecznego nie była do przyjęcia, ponieważ zdawał sobie sprawę z zagrożeń, jakie wiążą się z każdą z nich. Pomimo fascynacji dziełem Rousseau, Kant widział, że uczucia nie wystarczą, aby opierać na nich ufność w możliwość budowania norm życia społecznego. W Rousseau fascynowała Kanta wiara w wolność, ale nie przepis na jej uregulowanie³. Równie zawodna jak uczucie była dla Kanta natura ludzka w roli źródła pouczenia moralnego. Przepisy moralne znajdowane w naturze ludzkiej w zbyt dużym stopniu zależą od wcześniej akceptowanych norm życia społecznego. To bowiem, co opisujemy jako naturalne zazwyczaj jest powtórzeniem tego, co uznajemy za dobre. Społeczny i polityczny kwietyzm Hume'a w połączeniu ze jego sceptycyzmem wobec rozumu jako źródła pouczenia moralnego upewniał Kanta, że norm postępowania trzeba szukać poza przygodnością zastanych form życia. Ale Humowski sceptycyzm wobec rozumu dowodził też, że jeśli rozum ma być źródłem jakiegokolwiek pouczenia, to trzeba poddać go krytyce. Brak krytyki i dogmatyczna wiara w siły rozumu – tak charakterystyczna dla ojców intelektualnych rewolucji francuskiej – grozi chaosem i nieszczęściem.

Osiągnięcia osiemnastowiecznych intelektualistów europejskich przekonywały Kanta i współczesnych mu myślicieli pruskich, że rozum – bez względu na zalety tego uniwersalnego narzędzia – nie może być kolejnym bożkiem, którego należy czcić i nie wolno krytykować. Pruscy oświeceniowcy rozumieli, że zmiana norm życia społecznego wymaga krytyki reguł uznawanych do tej pory, a tego rodzaju krytyka wymaga prawideł. Krytyka, nawet racjonalna, jest bowiem ryzykowną wyprawą. Bezkrytyczna i nieuregulowana wiara w rozum może owocować anomią lub przemocą. Odejście od zastanych form życia społecznego może skończyć się brakiem norm, które zajęłyby ich miejsce. Zamiast więc porządkować życie społeczne i polityczne, rozum i krytyka, mogą doprowadzić do chaosu. Nieuregulowana – chciałoby się powiedzieć: ponowoczesna – krytyka groziłaby załamaniem się nie tylko dotychczasowych, ale wszelkich form życia intelektualnego i społecznego, czego rezultatem byłaby nieemożliwość odróżnienia wypowiedzi od bełkotu, argumentu od przemocy, sporu od wojny.

Zdając sobie sprawę z ryzykowności przedsięwzięcia, jakim jest zmiana społeczna, która opiera się na krytyce i odwołaniach do rozum-

³

E. Cassirer, *Kant i Rousseau* [w:] tegoż, Rousseau, *Kant, Goethe*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk, 2008.

ności, intelektualiści pruscy końca XVIII w. pytali – jak żadni inni oświeceniowcy – o to, czym jest oświecenie. Jeśli jest ono procesem racjonalizacji życia społecznego i politycznego, zastępującej przygodne historycznie formy życia, to według jakich norm ów proces ma się odbywać? Próby odpowiedzi na to pytanie czasem przybierały zaskakujące dzisiaj postaci, lecz wyrażały kluczowe nadzieje i obawy związane z krytyką i rozumnością.

W sierpniu 1783 r., w „*Berlinische Monatschrift*” anonimowo ukazał się artykuł, którego autorem był Johann Erich Biester, królewski bibliotekarz w Berlinie i założyciel tego pisma⁴. Biester pisał, że oświeconym członkom społeczeństwa nie przystoi brać udział w religijnej ceremonii małżeństwa. W odpowiedzi na to stanowisko, w numerze grudniowym głos zabrał berliński pastor Johann Friedrich Zöllner, który przekonywał, że religijny charakter ceremonii zapobiega upadkowi moralności i dlatego władze powinny wspierać taki sposób zawierania małżeństwa. Tym samym Zöllner kwestionował optymizm oświeceniowych piewców rozumu namawiających do porzucenia starych form życia społecznego i zastąpienia ich racjonalnie uzasadnionymi. Rezygnacja z religijnej otoczki ważnych społecznie czynności prawnych może zdaniem Zöllnera zagrażać porządkowi publicznemu. Chcąc zapewne dodać swemu stanowisku siły perswazyjnej, zawarł w przypisie pytanie, w którym skupiły się nadzieje i obawy oświeceniowców. Zöllner pytał: „Czym jest Oświecenie? Jest to pytanie równie ważne jak: Czym jest prawda? na które należy dać odpowiedź zanim zaczniesz się oświecać! A mimo to nie znalazłem na nie odpowiedzi”⁵.

Dla osiemnastowiecznych intelektualistów pruskich pytanie o Oświecenie dotyczyło zasięgu zmian społecznych, co rozumiano jako pytanie o granice krytyki i wolności myślenia. Moses Mendelssohn opowiadał się za wyznaczeniem krytyce i myśleniu granic, korzystając z idei powołania człowieka (*Bestimmung des Menschen*)⁶. Porządkowanie życia społecznego, krytyka i zmiana nie będą jego zdaniem ryzykowne, jeśli będą podejmowane w celu realizacji tego powołania. To ono – w prze-

⁴ J. Schmidt, *The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn and the Mittwochs-gesellschaft*, „*Journal of the History of Ideas*”, vol. 50, No 2 (1989): 269–291; por. też M. Kuehn, *Kant: A Biography*, Cambridge 2001, s. 290.

⁵ E. Bahr (red.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, Von Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland*, Stuttgart 1974, s. 3.

⁶ M. Mendelssohn, *Über die Frage: Was heißt Aufklären?* [w:] *Was ist Aufklärung?* dz. cyt.

ciwieństwie do zastanych form życia społecznego, których respektowanie zalecał Zöllner – ma wskazać, co dokładnie służy oświeceniu, lecz nie grozi anomią.

Podobnie jak Mendelssohn, Kant również – pomimo, że pisząc swój artykuł *Co to jest oświecenie* nie znał tekstu Mendelssohna! – korzysta z idei powołania człowieka, lecz w odróżnieniu od mu współczesnych, nie broni oświecenia za pomocą ograniczeń krytyki czy rozumu. Przeciwnie, oświecenie ma jego zdaniem polegać na całkowicie wolnej publicznej debacie, która nie zakłada kwestionowania czy odrzucenia przyjętych form życia społecznego *przed* dojściem do rozstrzygnięć, lecz dopiero *po* ich osiągnięciu. Nie ma więc zdaniem Kanta zasadniczej opozycji między rozumem, krytyką i oświeceniem a porządkiem publicznym. W celu sformułowania swego stanowiska przeprowadza podział na publiczny i prywatny użytek rozumu. Nie jest to jednak podział, który ma narzucać ograniczenia, lecz odróżniać *konteksty* krytycyzmu i właściwe im normy.

Prywatnie rozumu używają ci, co piastują urząd: duchowni nauczający zgodnie z ortodoksją ich kościoła, oficerowie bezwarunkowo posłuszni rozkazom i regulaminom, członkowie administracji państwowej wypełniający polecenia króla. Ich użytek rozumu jest prywatny dlatego, że jest naznaczony *prywatnością* tj. niekorzystaniem z części znanych zasobów racjonalności w wyniku ograniczeń nakładanych przez wymagania piastowanych urzędów. Natomiast publiczny użytek rozumu nie podlega ograniczeniom doktryn i regulaminów czy woli władcy, ponieważ uczestnicy wolnej debaty mają pełny dostęp do zasobów rozumu, tj. do racji wspierających określone stanowiska teoretyczne lub normatywne. Nie oznacza to, że w publicznym użytku rozumu dostępny jest z góry określony zasób racji i argumentów. Publicznego użytku rozumu nie definiuje zasób dostępnych racji czy niezawodność argumentów, ale jego kontekst i adresaci. Ten, kto w swych dziełach używa rozumu publicznie, zwraca się, jak pisze Kant, do „całej publiczności *czytającego świata*”⁷, czyli korzysta „z nieograniczonej wolności posługiwania się [rozumem] i przemawia we własnym imieniu”⁸, nie w imieniu jakiegokolwiek instytucji czy doktryny.

⁷ „Co to jest Oświecenie?” [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995, s. 55 (8: 37).

⁸ Tamże, s. 56 (8: 38). Odsyłacze w nawiasach zawierają numer tomu i strony [w:] *Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1902.

Wartość i ważność tego, co głoszą osoby używające rozumu w sposób publiczny, nie zależy od jakiegokolwiek instytucjonalnego lub doktrynalnego autorytetu, tj. od prywatnego, a przez to ograniczonego i zubożonego, użycia rozumu. Wartość publicznego użytku rozumu polega na tym, że przybliża do oświecenia, które Kant definiuje jako *wyjście człowieka z niedojrzałości, w którą popadł z własnej winy*. Niedojrzałość to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa⁹. U Kanta *Oświecenie* nie jest więc stanem jednostki lub społeczeństwa, lecz aktywnością polegającą na rosnącej samodzielności myślenia. Wartość oświecenia nie tkwi w wyznawaniu wybranych poglądów, posiadaniu jakiejś szczególnej wiedzy, czy doskonałości. Wartość tego, co myślą i co robią oświeceni polega na wolności od „obcego kierownictwa” obyczaju, stereotypu, przesądu czy przymusu, czyli na wewnętrznej emancypacji jednostki, a w konsekwencji na emancypacji społeczeństwa¹⁰.

Ponieważ publiczny użytek rozumu dokonuje się poza instytucjami i urzędami, nie grozi on anomią ani chaosem. Wolność posługiwania się własnym rozumem i przemawiania we własnym imieniu jest, jak pisze Kant, najbardziej nieszkodliwą „spośród wszystkiego, co nazwać można wolnością”¹¹, ponieważ nie wkracza w funkcjonowanie instytucji, a przez to nie narusza przyjętych form życia społecznego dopóki nie zostaną ocenione w wolnej wymianie idei. Stanowiska i normy wypracowane w toku publicznego używania rozumu mogą zatem dostarczyć podstaw do modyfikacji zasad życia społecznego i jego instytucji; mogą pozwolić na modyfikację norm rządzących prywatnymi użytkami rozumu. W ten sposób normy te mogą podlegać zmianom bez zaburzania życia społecznego:

publiczność może tylko powoli dojrzeć do Oświecenia. Rewolucja może wprawdzie doprowadzić do obalenia despotyzmu jednostek czy ucisku ze strony ludzi żądnych zysków i władzy – nigdy jednak nie doprowadzi do prawdziwej reformy sposobu myślenia; nowe przesady, tak jak przedtem stare, staną się nicią przewodnią bezmyślnej masy¹².

⁹ Tamże, s. 53 (8: 35).

¹⁰ Szerzej na ten temat: W. Schneiders, *Emazipazion und Kritik* [w:] *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Z. Batscha (red.), Frankfurt/Main 1974.

¹¹ *Co to jest Oświecenie?*, dz. cyt. s. 54 (8: 36).

¹² Tamże.

Pojmowanie rozumu jako publicznej praktyki nie było odkryciem Kanta dokonanym dopiero w trakcie dyskusji nad Oświeceniem. To ujęcie rozumu obecne było już w nowym otwarciu w filozofii, którego dokonała *Krytyka czystego rozumu*, a punktem odniesienia były dla Kanta dotychczasowe doktryny filozoficzne, które przedstawiał jako tworzone z punktu widzenia koncepcji rozumu zupełnie nie odpowiadającej ludzkim zdolnościom myślenia i działania. Niestety, wielu mu współczesnych i niemal wszyscy późniejsi filozofowie i twórcy kultury nie dostrzegli kantowskiej redefinicji rozumu i relacji, w jakiej do rozumu pozostaje krytyka.

Krytyka czystego rozumu, której pierwsze wydanie ukazało się w 1781 roku, składa się z dwóch części: „Transcendentalnej nauki o elementach” i „Metodologii transcendentalnej”. Niestety, uwagę badaczy przyciągała niemal wyłącznie ta pierwsza. „Metodologia”, która zajmuje tylko około jednej szóstej książki, nie cieszyła się wzięciem pomimo, że jest rodzajem podręcznika dla nauczyciela, który zdecydowałby się użyć *Krytyki* jako podręcznika w uniwersyteckim kursie teorii poznania i metafizyki. Tymczasem to właśnie w „Metodologii transcendentalnej” znajdują się kluczowe wyjaśnienia Kanta dotyczące jego nowego pojmowania rozumu.

W „Metodologii transcendentalnej”, Kant przedstawia swoje stanowisko w opozycji do zastanych filozoficznych koncepcji rozumu. Jego zdaniem opierają się one na założeniu rodzajowej identyczności ludzkiego rozumu z domniemanym rozumem boskim. Korzystając z zdomowionych w filozoficznej tradycji Zachodu wyobrażeń o racjonalności doskonałej czy boskiej, Kant przekonuje, że różnica między rozumem ludzkim, a więc niedoskonałym, a doskonałym nie jest tylko kwestią stopnia, jak chcieli racjoniści z Leibnizem na czele, ale – rodzaju. Rozum ludzki to nie po prostu władza oglądania rzeczy mniej jasno i wyraźnie niż czyni to rozum doskonały. Różnica między tymi dwoma rodzajami rozumu polega na tym, że doskonały tworzy przedmioty w akcie oglądania, a niedoskonały je zastaje:

[Nasz sposób oglądania] jest oglądaniem pochodnym (*intuitus derivativus*), a nie pierwotnym (*intuitus originarius*), a więc nie jest oglądaniem intelektualnym, które jako takie – jak się wydaje – ... przysługuje jedynie praistocie, nigdy zaś istocie, która jest zależna zarówno w swym bycie, jak w swym oglądaniu (określającym jej byt w stosunku do danych przedmiotów)...¹³.

¹³ *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986 t. 1 s. 136 (B 72; por. też A 277/278, B 333/334). Odsyłacze w nawiasach odnoszą się do pierwszych dwóch oryginalnych wydań (A i B).

W oglądaniu pierwotnym obiekty są powoływane do istnienia przez sam akt oglądu, jak – zgodnie z tradycją – dzieje się to w stwórczym akcie Boga. Taki sposób poznawania nie wymaga procesu poznawczego, zbierania danych, konfrontowania ich, ani wnioskowania. W nim wszystko jest dane. Ludzki sposób docierania do rzeczy wyrasta natomiast, jak pisze Kant, z dwóch wzajemnie nieredukowalnych pni: z oglądania i z rozumowania¹⁴. W oglądzie rzeczy nas pobudzają, a intelekt porządkuje uzyskane w ten sposób dane po to, by utworzyć sobie możliwie spójny obraz rzeczy. Ponieważ w przeciwieństwie do rozumu doskonałego, w tym sposobie poznawania dokonuje się przejście od pobudzenia zmysłów do przedstawienia rzeczy, ludzkie zdolności poznawcze są z konieczności narażone na złudzenie lub błąd.

Tworzenie obrazów rzeczy lub świata nie dokonuje się jednorazowo. I nie dokonuje się w pojedynkę. W „Metodologii transcendentalnej” pisze Kant o dziejach czystego rozumu, na które składają się metafizyczne próby utworzenia całościowego ujęcia wszystkiego, co istnieje, i spory między zwolennikami wypracowanych w tym procesie stanowisk. Centralną rolę odgrywają tu idee i teorie filozoficzne. Kant przedstawia ich tworzenie jako wyrastające z określonej koncepcji rozumu i zwrótnie koncepcję tę kształtujące. Stanowiska powstające na bazie koncepcji, które ujmują rozum ludzki jako różniący się od doskonałego stopniem jasności i wyraźności oglądu, każą widzieć ludzki obraz rzeczy jako co najmniej potencjalnie pełny i adekwatny. W terminologii Kanta są to dogmatyzmy, które przyjmują postać realizmu transcendentalnego, wedle którego nasz obraz rzeczy jest zgodny z tym, jak się one mają naprawdę. Spór takich stanowisk prowadzi zdaniem Kanta do sceptycyzmu, czyli utraty wiary w możliwość uzyskania jakiegokolwiek rzetelnej wiedzy o świecie.

Alternatywą wobec dogmatyzmów i sceptycyzmu jest według Kanta krytycyzm oparty na koncepcji rozumu niedoskonałego, konstytuowanego przez oglądanie i myślenie. Jest to rozum rodzajowo inny od doskonałego. Jego poznanie polega na zbieraniu, porządkowaniu, konfrontowaniu danych, wnioskowaniu z nich, itd. Nie ma on pełnego i adekwatnego oglądu rzeczy, lecz musi go tworzyć. Właściwym dla niego stanowiskiem epistemologicznym może być zatem tylko jakaś postać idealizmu transcendentalnego, a więc poglądu głoszącego, że ludzki obraz świata nie musi być jego adekwatnym odzwierciedleniem ze względu na wkład

¹⁴ Tamże, s. 90 (A15, B 29).

naszych władz poznawczych w zawartość i strukturę tego obrazu. Podobnie jak to się dzieje z poznaniem rzeczy, tak i najszersze ujęcia wszytkiego, co istnieje, jakimi dysponują istoty niedoskonale rozumne, *powstają*, a nie są tylko dane.

Zarówno tworzenie wiedzy naukowej, jak i koncepcji filozoficznych nie odbywa się po prostu w umyśle jednostki, lecz ma charakter publiczny. W pierwszej *Krytyce* rozum nie jest tylko władzą czy zdolnością jednostki, jak to było w ujęciach kartezjańskich faworyzowanych przez następców i krytyków Kanta. Rozum jest również – a może przede wszystkim – rozciągniętą w czasie i publiczną praktyką wypracowywania ujęć rozumienia świata oraz sporu o najlepsze z nich. Owe wysiłki metafizyczne zwrotnie wpływają na wyobrażenia o naturze ich rozumności, jakie tworzą ci, którzy ich dokonują.

W „Metodologii transcendentnej” w *Krytyce czystego rozumu* Kant niejednokrotnie daje wyraz przekonaniu o publiczności rozumu odwołując się do – zaskakujących w dziele o metafizyce i epistemologii – metafor politycznych i prawnych. Publiczny charakter rozumu ujawnia się nie w samotnych rozmyślaniach, lecz w polemice, w której rozum ma „do czynienia nie z oceną sędziego, lecz z roszczeniami swych współobywateli”¹⁵. Elementem konstytutywnym tej praktyki jest

swoboda przedkładania swoich myśli, swych wątpliwości, których się samemu nie może rozwiązać, publicznie do oceny, nie zostając za to okrzyczanym za niespokojnego i niebezpiecznego obywatela. Tkwi to już w pierwotnym uprawnieniu ludzkiego rozumu, który nie uznaje innego sędziego prócz właśnie samego powszechnego rozumu ludzkiego, w którym każdy [człowiek] ma swój głos. A ponieważ od rozumu musi pochodzić wszelka poprawa, do jakiej jest zdolny stan człowieczy, to prawo takie jest święte i nie może być ograniczane¹⁶.

Rozum to dla Kanta przedsięwzięcie społeczne, rodzaj praktyki, której owocami są koncepcje filozoficzne i spór ich zwolenników. Nosicielem rozumu nie jest jedynie jednostka, lecz zbiorowość spierających się, dążących do wspólnych przekonań. Rozum niedoskonały bowiem „nie dopuszcza innego probierza prócz próby uzgodnienia jego twierdzeń a tym samym przede wszystkim i swobodnego i niepohamowanego współzawodnictwa”¹⁷. Z punktu widzenia uczestnika praktyki rozumu, dążenie do

¹⁵ Tamże, dz. cyt. t. 2 s. 480 (A 739, B 767).

¹⁶ Tamże, dz. cyt. t. 2 s. 493 (A 752, B 780) por. też t. 2 s. 163 (A 425, B 453).

przekonań, które mogą zostać uzgodnione z przekonaniem pozostałych uczestników debaty, przyjmuje postać „maksymy samozachowania rozumu”, która wykazuje jawne pokrewieństwo z Imperatywem Kategorycznym. Wymaga ona sprawdzenia, „czy wykonalne jest uczynienie z podstawy, dla której się coś przyjmuje bądź też z prawidła, które wynika z tego, co się przyjmuje, powszechnego prawa użytku własnego rozumu”¹⁸. Rozum zachowuje więc swój publiczny charakter także wtedy, gdy refleksji czy badań dokonują jednostki.

Spór ma dla Kanta właściwości oczyszczające: z błędów, stereotypów, przesądów, uproszczeń i pominięć. Głównym narzędziem tej praktyki jest krytyka, którą można uznać za „prawdziwy trybunał dla wszystkich jego sporów”¹⁹. Krytyka jest

wezwaniami skierowanym do rozumu, żeby się na nowo podjął najuczciwszego z wszelkich swych zadań, a mianowicie poznania samego siebie, i żeby ustanowił trybunał, który by go umocnił w jego sprawiedliwych wymaganiach, a natomiast mógł odrzucić wszelkie bezpodstawne uroszczenia i to nie za pomocą dowolnych rozstrzygnięć, lecz na podstawie wiecznych i niezmiennych praw²⁰.

Kantowska wizja rozumu odbiega od jego typowego pojmowania i od standardowych interpretacji filozofii krytycznej. Dla Kanta rozum nie jest zdolnością indywiduów, która jest pełna bądź równie ograniczona w każdym z nich. Myślenia, poznawania, decydowania nie pojmuje się tu jako podlegających wiecznym czy niezależnym od samego rozumu normom poprawności. Normy myślenia i działania są wypracowywane w toku praktyki rozumu, której kluczowym elementem jest publiczna ocena „dorobku” rozumu, czyli krytyka. Odbywa się ona nie w odwołaniu do ostatecznych i obiektywnych standardów poprawności, lecz w toku badania stanowisk i odrzucania tych, które nie przetrwają krytyki. Krytyka daje negatywne pouczenie o tym, co nie nadaje się na trafny pogląd naukowy, metafizyczny czy moralny. Oddziałuje też zwrotnie: służy wypracowywaniu i doskonaleniu koncepcji rozumu. W podejściu Kanta rozum jest nierozzerwalnie powiązany z krytyką, która stanowi podstawowe narzędzie konstytuującej go publicznej praktyki.

¹⁷ Tamże, dz. cyt. t. 2 s. 163 (A 425, B 453).

¹⁸ I. Kant, *Was heißt sich im Denken orientieren?* [w:] *Kants gesammelte* 8: 146/147.

¹⁹ *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt. t. 2 s. (A 751, B 779).

²⁰ Tamże, dz. cyt. t. 1 s. 10/11 (A XI/XII).

Rozum musi we wszystkich swych przedsięwzięciach sam poddać siebie krytyce i nie może przez żaden zakaz uczynić uszczerbku jej wolności, nie szkodząc sobie samemu i nie ściągając na siebie szkodliwych podejrzeń. Z uwagi na pożytek nie ma tu nic tak ważnego, nic tak świętego, co by się mogło uchylić od tego badania dokonującego kontroli i przeglądu, a nie znającego żadnych względów na autorytet osoby. Na tej wolności opiera się nawet istnienie rozumu...²¹.

Łącznikiem między rozumem i krytyką a oświeceniem jest wolność myślenia, a więc to, na czym najbardziej zależało krytykom Oświecenia i Kanta. Wolność stanowi też węzłową część kantowskiego pojmowania powołania człowieka. Argumentując przeciw ortodoksjom religijnym – a jego racje stosują się równie dobrze do ortodoksji prawnych, arbitralności zwyczaju, przesądu, stereotypu czy woli władcy – Kant pisze, że pozbawiają one następne pokolenia szansy „czynienia dalszych postępów w dziedzinie oświecenia”. Narzucanie każdej ortodoksji jest „zbrodnią przeciw naturze ludzkiej, której podstawowym powołaniem jest właśnie postęp w dziedzinie oświecenia”²², a więc w samodzielności myślenia. Pozbawienie człowieka szans czynienia postępów w oświeceniu jest dla Kanta pogwałceniem i podeptaniem „najświętszych praw człowieczeństwa”²³.

Powołaniem człowieka jest zatem wedle Kanta postęp w samodzielności myślenia, tj. w używaniu rozumu w wolnej publicznej debacie, która ma na celu dotarcie do przekonań nie ograniczonych arbitralnym autorytetem przesądów, doktryn, osób, instytucji czy urzędów. Nieusuwalną częścią składową debaty jest krytyka wykorzystująca wszystkie dostępne racje i argumenty w celu wyeliminowania tych stanowisk, które nie przetrwają publicznego sporu, tj. nie mogą być podzielane przez wszystkich. Powołaniem człowieka jest wolność myślenia realizowana w publicznej krytyce. Stąd trącające egzaltacją zawołanie Kanta:

Wiek nasz jest właściwym wiekiem krytyki, której wszystko musi się poddać. Religia – przez swą świętość, prawodawstwo – przez swój majestat, chcą jej zazwyczaj uniknąć. Lecz budzą wtedy uzasadnione podejrzenia przeciw sobie i nie mogą domagać się nieuda-

²¹ Tamże, dz. cyt. t. 2 s. 479/480 (A 738, B 766).

²² *Co to jest Oświecenie*, dz. cyt., s. 57 (8: 39).

²³ Tamże.

wanego uszanowania, które rozum przyznaje tylko temu, co zdołało wytrzymać jego wolną i publiczną próbę²⁴.

Kantowskie powiązanie rozumu i krytyki z oświeceniem pozwala docenić specyfikę jego nowego pojmowania rozumu jako praktyki i dostrzec błąd przeciwstawiania krytycyzmu rozumowi. Ta redefinicja nie ogranicza się do zmiany perspektywy w pojmowaniu nauki czy metafizyki, ale obejmuje zapatrywania, do których należą także normy porządku moralnego i społecznego. Rozum nie jest u Kanta niezmiennym i ostatecznym źródłem pouczenia o tym, co prawdziwe, słuszne lub dobre, lecz praktyką docierania do przekonań o prawdzie, słuszności i dobru drogą publicznego sporu. Praktyka rozumu nie prowadzi do ostatecznych rozstrzygnięć, a tylko umożliwia postęp w dojrzewaniu do samodzielności w myśleniu. To dojrzewanie, czyli emancypacja jednostek i zbiorowości, jest możliwe dzięki krytycyzmowi nieodłącznemu od rozumności niedoskonałej, a nie dzięki odkryciu czy autorytetowi.

Jak każde inne dojrzewanie tak i oświecenie niesie ze sobą zagrożenia, do których należy sceptycyzm wobec standardów myślenia i działania bądź ich odrzucenie. Zagrożeniem jest też wyznawanie obiegowych wyobrażeń o poglądach filozofów i stereotypów o epokach. Oświecenie może zakończyć się porażką polegającą na pozostawaniu w stanie zależności od własnych uprzedzeń, niesprawdzonych autorytetów, czy nieprzemyślanych norm działania. Krytycyzm i wolność myślenia nie gwarantują pewności, że dana forma życia jest najlepsza. Używanie własnego rozumu w wolnej publicznej debacie jest stałym wyzwaniem dla umysłu i woli, a nie źródłem pewności i ukojenia.

Kantowska redefinicja rozumu pozwala docenić wartość krytyki i naturę wyzwania, jakim jest rozumność. Rozum i krytyka to wciąż trwający, jeden proces, w którym rewizji zostaje poddane wszystko: przekonania, decyzje, porządki społeczne, a nawet sam rozum i krytyka. Kantowska redefinicja rozumu, wiążąca racjonalność z krytyką i wolnością, pozwala też zrozumieć zmianę, jaką w kulturze i życiu społecznym zainicjowało Oświecenie. Pomimo niezauważenia redefinicji rozumu, której dokonał Kant, następcy i krytycy oświeceniowców przyjęli ją jako własną. Stali się dziedzicami filozofa, z którym, jak sądzą, walczą.

²⁴ *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt. t. I s. 10 (A XI).

ABSTRACT**Kant's Redefinition of Reason: Criticism, Freedom, Enlightenment**

Redefinition of a concept which is well-established in a culture is a risky enterprise. One needs to say something new and revealing and to connect it to the old understanding of the concept at the same time. It is easy therefore that the novelty remains unappreciated. This is the fate of Kant's concepts of reason and critique. They are part of the modern intellectual culture but they are usually understood in the old Cartesian senses and in this way they provide a basis for criticisms of Kant's philosophy and the "Enlightenment project". It is argued in the paper that Kant talked about reason and critique as constituents of a public practice in which finite beings question and correct established views and social institutions. This practice relies on freedom of speech which establishes a very close link between reason and critique. On Kant's view, reason and critique are inseparable in that they are a public practice of free debate of a plurality of finite beings. This account of reason and critique are parts of Kant's more comprehensive view in which enlightenment is seen as a project of liberation and modernization of society and state.