

Artur Banaszekiewicz
Uniwersytet Łódzki

Pedagogika transcendentalna. Kanta filozofia umysłu oraz jego filozofia filozofii jako projekt wychowawczy

[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 (Kant 2003: 109).

Człowiek jest jedyną istotą, która musi być wychowywana (Kant 1999: 41).

Abstrakt

Filozofia umysłu, w tym przede wszystkim sama filozofia krytyczna (transcendentalna krytyka rozumu), oraz filozofia filozofii Kanta przedstawione tu zostają jako jedyne w swoim rodzaju przedsięwzięcie wychowawcze. Tytułowa pedagogika transcendentalna (termin zaproponowany przeze mnie na użytek tego tekstu) nie stanowi teorii wychowania, lecz jego praktykę. Realizuje się ona na dwu płaszczyznach — (samo)wychowanie i (samo)kształcenie rozumu w krytyce oraz (samo)wychowanie i (samo)kształcenie człowieka w filozofii. Jest ona transcendentalna, tzn. nieempiryczna, ponieważ stanowi pewien system przekształceń mentalnych dokonywanych *in abstracto* w, jeśli wolno tak się wyrazić, mentalnej przestrzeni ludzkiej samoświadomości za pomocą narzędzi najzupełniej dyskursywnych i spekulatywnych. Krytyka rozumu oraz Kantowska filozofia filozofii ujęte zostają tutaj nie tylko jako narzędzia i metody tego swoistego procesu wychowawczego, lecz także, a właściwie przede wszystkim, jako transformacyjna praktyka intelektualna. Pojęcia wychowania, wychowanka i wychowawcy z płaszczyzny *stricte* pedagogicznej zostaną tu przeniesione w dziedzinę interpretacji Kanta koncepcji filozofii (w tym transcendentальной krytyki rozumu), która zaprezentowana zostanie jako narzędzie kształtowania umysłu najprzód własnego, w dalszej zaś kolejności cudzego. Tekst podzielony jest na dwie podstawowe części: pierwsza poświęcona jest krytyce rozumu ujętej jako tegoż rozumu dyscyplinowanie i kształcenie, druga traktuje o filozofii jako narzędziu wychowania człowieka.

Słowa kluczowe: rozum, krytyka, umysł, filozofia, wychowanie, kształcenie filozofia transcendentalna, Oświecenie.

Transcendental Pedagogy. Kant's Philosophy of Mind and Philosophy of Philosophy as an Educational Project

Abstract

The philosophy of mind, and especially the critical philosophy (transcendental critique of reason) and philosophy of philosophy are presented here as a unique pedagogical endeavour. The work's titular 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 human in philosophy. It is transcendental, which means non-empirical, as it is a system of mental transformations made *in abstracto* in, so to speak, mental space of human self-consciousness by means of entirely discursive and speculative tools. The critique of reason and Kant's philosophy of philosophy are taken not only as tools and methods of this peculiar pedagogical process, but most of all as transformational intellectual practice. The concepts of upbringing, upbringer and upbringing 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). This philosophy is then shown as a tool for shaping both one's own and the other's minds. The paper is divided into two basic parts: the first one talks about the critique of reason as a discipline and education of reason, and the other one discusses philosophy as a tool for upbringing the human.

Keywords: reason, critique, mind, philosophy, upbringing, education, transcendental philosophy, Enlightenment.

Pozwolę sobie zacząć od tego, co najłatwiejsze, a więc od wyjaśnienia, o 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 Immanuela Kanta, zrekonstruowanej na podstawie jego własnych wypowiedzi i przeniesionej na jakąś inną, rzekomo wyższą, bo transcendentalną, płaszczyznę¹. 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), oraz jego filozofia filozofii, ujęte zostają jako jedyne w swoim rodzaju przedsięwzięcie wychowawcze, realizujące postulat wychowania człowieka² (jako podmiotu moralnego zarówno w wymiarze prywatnym, jak

¹ Na temat historycznych uwarunkowań i kontynuacji pedagogicznych koncepcji Kanta zob. Sztobryn (1999).

² Mówiąc w tym tekście o człowieku, stale mam na myśli człowieka jako skończone, rozumne indywiduum, nie zaś ludzkość czy rodzaj ludzki.

i publicznym) poprzez kształcenie (formowanie) rozumu. Przedsięwzięciu temu na imię Oświecenie, zaś jego głównym „narzędziem” ma być swoście 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 transcendentálna (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 i (samo)kształcenie człowieka w filozofii. Jest ona transcendentálna 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 oraz Kantowska filozofia filozofii zostają tu zaprezentowane nie tylko jako narzędzia i metody 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 koncepcji filozofii (w tym transcendentálnej 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 powiedziałaby 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 pospólnej podług wskazań rozumu praktycznego). W krytyce rozum, w filozofii zaś człowiek jest zarazem wychowawcą i wychowankiem. Tekst podzielony jest na dwie podstawowe części: pierwsza poświęcona jest krytyce rozumu ujętej jako tegoż rozumu dyscyplinowanie i kształcenie, druga traktuje o filozofii jako narzędziu wychowania człowieka. W obu częściach staram się udzielić odpowiedzi na następujące podstawowe pytania: „kto jest wychowywany i dlaczego?”, „kto jest wychowawcą?” i „ku czemu zmierza wychowanie?”.

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 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 możemy znaleźć 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 zrealizowanego 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, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość (Kant 1986: A VII)³.

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. 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. Zaznaczmy 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 posiada również zastosowanie praktyczne.

Pozostaliśmy 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 s p o n t a n i c z n i e pewnych pojęć (zwanych ideami transcendentálnymi), w których tematyzuje on owe najwyższe obiekty swojego metafizycznego zainteresowania. Są to: Bóg, wolność i nieśmiertelność. Zagadnienia te odznaczają się tą szczególną cechą, iż z samej swej natury nie

³ Dalej, cytując *Krytykę czystego rozumu*, podaję tylko paginację boczna.

są związane z tą lub ową szkołą czy doktryną filozoficzną, lecz wpływają 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 (Kant 1986: A X).

Ostatecznym podmiotowym źródłem metafizyki jest „(...) dla każdego widoczna właściwość natury człowieka, że nie może go nigdy zaspokoić to, co czasowe (...)” (tamże: B XXXII). Oznacza to, iż rozum/człowiek z samej swej natury samorzutnie dąży do poznania zasad ostatecznych (tego, co bezwarunkowe i inteligibilne), by w tym zakończyć i zarazem zakorzenić 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 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 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 bitwy (tamże: A VIII). 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 pominąć, 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 sama 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 subtelnym 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 (wiara

w mądrego i wielkiego stwórcy świata) (Kant 1986: B XXXII-XXXIII). Temu zgorzeniu 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 zgorzenia, 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 je przywołać:

Tylko za pomocą krytyki dadzą się podciąć same korzenie materializmu, fatalizmu, ateizmu, wolnomysłicielskiej niewiary, rojeń i zabobonu, 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 publiczności (tamże: B XXXIV).

Zadaniem krytyki jest zatem nie tylko zapobieżenie konfliktowi rozumu z samym sobą poprzez ostateczne rozwiązanie problemu metafizyki, 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, niewiarą na czele). Rozum, choć może wydać się to samo w sobie dziwne, posiada naturalne potrzeby i 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 niestosownym⁴.

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

⁴ Na ten temat zob. Hazard 1972: 35.

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” (Kant 1986: B XXII-XXIII). System ten miał składać się z dwu podstawowych elementów: „Metafizyki natury” (*die Metaphysik der Natur*)⁵ i „Metafizyki moralności” (*die Metaphysik der Sitten*). Jak wiadomo, tylko druga część doczekała się realizacji. Problem systemu metafizyki w filozofii Kanta nie należy do zakresu tego eseju; pozostajmy 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 próbę (tamże: A XI). 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 miałyby 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 (...)” (Kant 2005a: 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.

⁵ 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 (Kant 1986: B 868). Jeśli tłumaczymy *die Natur* jako „przyroda”, to sugerujemy, że istnieje tylko przyroda, że 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).

Tak tedy rozum jest zarazem przedmiotem i podmiotem krytyki, ta zaś jest, twierdzi Kant, najuciążliwszym ze wszystkich zadań rozumu, a mianowicie jego samopoznaniem (*die Selbsterkenntnis*). 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 unieważnione (Kant 1986: A XI). 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” (tamże: A XII). 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 [...]”) (tamże: B XXV). 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. 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 subtelnego poznania, niż to, którym dysponuje „zwykły” człowiek posługujący się „pospolitym” rozumem ludzkim. Krytyka doprowadza rozum do stanu dojrzałości, którym nie jest jego ani 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-cielesnych uwarunkowań ludzkiego działania). Jest to możliwe dzięki przeprowadzonemu rozróżnieniu dwu sposobów rozważania (jako fenomenowi 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 i wolność.

Filozofia jako „narzędzie” i praktyka wychowania człowieka

Rozważania dotyczące wychowawczej funkcji filozofii zacznijmy od dwu pytań: „dlaczego człowiek wymaga wychowania?” i „dlaczego to filozofia ma być jego narzędziem, jeśli nie jedynym to jednym z ważniejszych?”. W słynnej rozprawce *Czym jest Oświecenie?* podał Kant szeroko i często komentowaną definicję, w myśl której Oświecenie jest „(...) wyjściem człowieka z niedojrzałości (*die Unmündigkeit*), w którą popadł z własnej winy” (Kant 1966: 164, przekład zmieniony – A.B.). Niedojrzałość ta polega natomiast na niezdolności człowieka do posługiwania się własnym rozumem bez cudzego przewodnictwa. Jest zawiniona, ponieważ jej przyczyną nie jest niedostatek rozumu, lecz odwagi. Definicja ta ma przynajmniej jedną oczywistą presupozycję zawierającą ważną diagnozę kondycji człowieka — obecnie człowiek jest istotą niedojrzałą, niepełną (*homo defectus*, by posłużyć się terminem Arnolda Gehlena). W niedojrzałość tę popadł, to zaś implikuje przekonanie, iż kiedyś, gdzieś, był już w stanie dojrzałości, który z własnej winy utracił, potrafił samodzielnie posługiwać się własnym rozumem. Niestety nie dowiadujemy się od Kanta, gdzie i kiedy człowiek cieszył się utraconą dojrzałością. Nie to jednak jest ważne. Chwila zastanowienia nad podaną definicją wystarczy, by spostrzec, iż podstawowa idea

Oświecenia (wyjście z duchowej niedojrzałości ku jej odzyskaniu) ufundowana jest w micie raju utraconego, *resp.* złotego wieku ludzkości, pełni dojrzałości mentalnej, która z winy człowieka została utracona. Jej odzyskanie stanowi największe wyzwanie i paląca potrzeba, zaś narzędziem restytucji utraconej dojrzałości (pełni) ma być właśnie filozofia jako poznanie *stricte* rozumowe (*sine fide*)⁶. Jeśli naszkicowane tu intuicje są trafne, to w konsekwencji filozofia w ramach ideologii Oświecenia posiada *quasi*-religijny charakter, o ile przez „religię” rozumieć będziemy (etymologicznie fałszywie, ale rzeczowo trafnie) działania człowieka nakierowane na odzyskanie utraconej wspólnoty bogów i ludzi. Projekt Oświecenia okazuje się tedy nowym wyrazem starej, gnostyckiej tęsknoty za samozbawieniem człowieka przez wiedzę. Wszelako gnostyckie źródła filozofii Oświecenia nie są przedmiotem tego eseju. Poprzestaną tu jedynie na uwadze, iż zbyt rzadko, jeśli w ogóle, zwraca się uwagę na to, że Oświecenie jako ideologia i praktyka działania jest projektem z natury gnostyckim.

Człowiek zatem jest niedojrzały i wymaga wychowania (*die Erziehung*), a ponieważ jest on istotą żywą (zwierzęcą) i zarazem rozumną, to wychowanie człowieka musi zaczynać się od zwykłego utrzymywania przy życiu oraz zapewnienia warunków prawidłowego rozwoju fizycznego, by w swej fazie ostatniej i najważniejszej stać się nauczaniem i kształceniem (*die Bildung*), które nie jest li tylko jego prostym edukowaniem, ale także, a właściwie przede wszystkim, formowaniem jego podmiotowości moralnej⁷. Wychowanie człowieka w swej postaci najwyższej jest kształceniem (formowaniem) go jako istoty rozumnej. Natomiast najlepszym narzędziem kształcenia rozumu jest filozofia, dlatego właśnie filozofia ma tak szczególną rolę do odegrania w procesie wychodzenia człowieka z zawinonego stanu niedojrzałości intelektualnej. Przejdźmy teraz do samego pojęcia filozofii u Kanta, by scharakteryzować jej walory wychowawcze i terapeutyczne.

⁶ Stąd już tylko krok do stwierdzenia, iż samo Oświecenie również jest mitem, tym bardziej niebezpiecznym od innych, iż samo siebie rozumie i prezentuje jako ideę najzupełniej nie-mityczną oraz ideę bezkompromisowego wroga wszelkich mitów, które zbiorczo określa pogardliwym mianem „rojeń i zabobonów”. Mitem tym bardziej zwodniczym, iż w swej wersji najpełniejszej, u Kanta właśnie, występującym w szacie absolutnie racjonalnego, czystego poznania.

⁷ Ponieważ Kanta pomysły pedagogiczne są dość odległe od dzisiejszych koncepcji wychowawczych, pozwolę sobie przytoczyć cytat, który z pewnością nie wyjaśnia wszystkich nasuwających się wątpliwości, ale pozwoli zorientować się w podstawowych aspektach jego podejścia oraz wyrobić sobie pojęcie relacji między wychowaniem (*die Erziehung*) a kształceniem (*die Bildung*). „Przez wychowywanie (*die Erziehung*) rozumiemy pielęgnowanie (żywienie i utrzymanie) – ćwiczenie (dyscyplinowanie, karność) – nauczanie i kształcenie (*die Bildung*). Zgodnie z tym człowiek jest niemowlęciem – wychowankiem – uczniem. (...) Człowiek potrzebuje pielęgnowania i kształcenia. Kształcenie zawiera w sobie dyscyplinowanie (*die Zucht*) i nauczanie (*die Unterweisung*). Nie jest to potrzebne, jak wiadomo, żadnemu zwierzęciu. (...) Człowiek może stać się człowiekiem tylko poprzez wychowanie” (Kant 1999: 41-43). Jak widać, dla samego Kanta pojęcie wychowania jest bardzo szerokie — obejmuje wszystkie aspekty pedagogicznej troski o człowieka, od żywienia i zapewnienia prawidłowego rozwoju (wzrostu) po kształtowanie umysłu zarówno w aspekcie czysto edukacyjnym (przekazywanie i nabywanie wiedzy), jak i moralno-praktycznym (formowanie podmiotowości moralnej w wymiarze prywatnym i publicznym).

Filozofię teoretyczną Kanta interpretuje się i wyklada zazwyczaj jako wybitne i autoteliczne osiągnięcie teoretyczne w dziedzinie epistemologii. Tymczasem jednak, o czym pisałem już wcześniej, sprawą najwyższej wagi w ramach tej filozofii jest nie teoria, lecz praktyka, zaś jej najwyższą ambicją nie jest odpowiedź na pytanie o sądy syntetyczne *a priori* lub ilość czystych pojęć intelektu, lecz rozumne, a więc wolne kształtowanie egzystencji człowieka zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. Twierdzę, że interpretowanie filozofii krytycznej jako, by posłużyć się terminologią jej twórcy, filozofii „szkolnej” jest z gruntu chybione i stanowi jedną z ważniejszych przyczyn jej niezrozumienia.

W tej części eseju przedstawię eksplikację pojęcia filozofii, jakim operuje Kant, aby w najogólniejszym zarysie zrekonstruować jego filozofię filozofii. Zagadnienia te raczej nigdy nie stanowiły oddzielnego przedmiotu systematycznego namysłu filozofa z Królewca, dlatego też rozważania moje mają charakter uogólnień opartych na uwagach i wypowiedziach Kanta rozsianych w jego licznych pracach z okresu krytycznego i późniejszych. Stawiam sobie tu cel dwojaki, po pierwsze sformułowanie w miarę kompletnej i wyraźnej rekonstrukcji pojęcia filozofii, a to przez wskazanie i scharakteryzowanie dwojakiego sensu tego pojęcia u Kanta: szkolne i światowe pojęcie filozofii. Po drugie wykazanie, iż jego rozumienie filozofii miało decydujący wpływ na kształt uprawianej przez niego dojrzałej refleksji krytycznej, która w swej intencji, celach i realizacji jest na wskroś praktyczna i zmierza do wychowania człowieka, a ostatecznie i ludzkości, do dojrzałości. Zaznajomienie się z tym dwojakim pojmowaniem filozofii może być pomocne w ustanowieniu adekwatnej perspektywy interpretacyjnej w badaniach da filozofią transcendentalną. Uważam, że filozofia krytyczna Kanta może być sensownie wykładana, rozumiana i przyswajana jako swoista *medicina mentis*. Próbuję tu pokrótce pokazać, jak można, a nawet należy, rozumieć jej walory terapeutyczne oraz w jakim sensie może ona stanowić ćwiczenie duchowe. W konsekwencji, mam nadzieję, uda mi się choć częściowo wykazać, iż obok treści powszechnie znanych wśród ludzi znających się na rzeczy, znajduje się w niej pewien ładunek, by tak rzec, egzystencjalny, który, jak sądzę, zazwyczaj umyka interpretatorom.

Zacznijmy od ogólnego pojęcia filozofii. Formułując pojęcie filozofii, Kant posługuje się tradycyjną dychotomią: poznanie rozumowe — poznanie historyczne. To pierwsze charakteryzuje jako poznanie z pryncypiów (*ex principiis*), drugie zaś z danych (*ex datis*) (Kant 2005b: 33). Poznanie rozumowe jako poznanie wpływające z pryncypiów zawsze jest *a priori*, tzn. jest genetycznie niezależne od doświadczenia. W obrębie poznania rozumowego Kant wyodrębnia poznanie matematyczne i filozoficzne — na tle tradycji (Wolfańska trychotomia: filozofia — matematyka — historia) nie jest to niczym nowym. Wszelako wbrew tej tradycji Kant twierdzi, iż matematykę od filozofii odróżnia nie przedmiot (tam ilość i proporcja, tu jakość), lecz sposób

dochodzenia do poznania. Filozofia zostaje zdefiniowana jako poznanie rozumowe (wypływające) z pojęć, matematyka zaś jako poznanie rozumowe (wypływające) z konstrukcji pojęć, w konsekwencji poznanie filozoficzne zawsze jest dyskursywne (*in abstracto*), matematyczne zaś intuitywne (*in concreto*). Pociąga to za sobą co najmniej dwa następstwa o decydującym znaczeniu dla sposobu uprawiania filozofii, zarówno w wymiarze prywatnym, jak i publicznym.

Po pierwsze, filozofia zawsze jest poznaniem li tylko dyskursywnym, tzn. nie ma w niej miejsca na żadne czyste naoczne wglądy intelektualne, nie tylko w naturę przedmiotów nadmysłowych, lecz także, co trzeba z całą mocą podkreślić, w naturę samego intelektu i rozumu. Rozum ludzki zawsze jest tylko dyskursywny i nawet sama krytyka rozumu jest dla Kanta zawsze przedsięwzięciem refleksyjnym i dyskursywnym. Pociąga to za sobą konsekwencje, które należałoby rozważyć oddzielnie. Po drugie, słynna wówczas matematyczna metoda myślenia (definicje, aksjomaty, dowody unaoczniające) nie znajduje w filozofii żadnego zastosowania.

Tak tedy filozofia jest poznaniem rozumowym, apriorycznym, dyskursywnym i abstrakcyjnym. Tak pojęta filozofia jest dla Kanta szeroko rozumianą metafizyką (czyste poznanie rozumowe [wypływające] z pojęć). Stanowi to jednak tylko najogólniejszą jej charakterystykę. Dookreślając to najogólniejsze pojęcie poznania filozoficznego Kant wprowadza kolejną dystynkcję: szkolne i światowe pojęcie filozofii.

Filozofia, a zwłaszcza najważniejsza jej część, jaką jest metafizyka, ma być zdaniem Kanta nauką. Dlatego też musi ona uczynić zadość dwu podstawowym wymogom: 1) jej twierdzenia muszą być ściśle ogólne i apodyktycznie pewne, 2) ona sama wzięta jako całość musi stanowić system, „ponieważ jedność systematyczna jest tym, co z pospolitego poznania czyni dopiero naukę, tj. z prostego zbioru (*das Aggregat*) poznań tworzy system” (Kant 1986: B 860). Z systemem, powiada Kant, mamy do czynienia tylko wówczas, gdy idea całości, jaką dany zbiór twierdzeń ma stanowić, poprzedza części, czy też elementy, z których zostanie on utworzony; w przeciwnym wypadku mamy do czynienia z agregatem. System bowiem to:

jedność różnorodnych poznań podporządkowanych pewnej idei; ideą tą jest pojęcie rozumowe formy całości, o ile przez nie zostaje określony a priori zarówno zakres tego, co różnorodne, jak i miejsce [poszczególnych] części względem siebie (tamże: B 860).

Jeśli pojęcie to jest naukowe, to zawiera cel i dokładnie odpowiadającą mu formę, dzięki czemu system jest całością ułożoną (*articulatio*), a nie nagromadzeniem (*coacervatio*), która — tak jak każdy organizm — wzrastać może wyłącznie wewnątrznie, lecz nie zewnątrznie (przez addycję). System, jaki tworzyć ma wszelkie czyste poznanie rozumowe (ściśle pojęta filozofia), swą organiczną jedność architektoniczną zawdzięcza organicznej jedności rozumu (w sensie szerokim, jako wyższej zdolności poznawczej⁸), w którym idea filozofii (zarówno w jej pojęciu szkolnym,

⁸ „Rozum nasz bowiem (subiektywnie) sam jest systemem, lecz w swym czystym użyciu za pomocą samych

jak i światowym) tkwi niczym zarodek, w którym wszystkie jej części są już niejako z góry preformowane. Dlatego też realizacja nauki, jaką jest czysta filozofia, jest w zasadzie tylko urzeczywistnieniem się jej pierwotnie obecnej w samym rozumie idei, a historia filozofii to w istocie dzieje urzeczywistniania się idei filozofii, w której to historii poszczególne systemy, same stanowiące całości organiczne, dają się rozpatrywać jako celowo powiązane organiczne części pewnej uczonej całości, jaką jest system poznania ludzkiego (tamże: B 863). Stąd już tylko krok do postrzegania historii filozofii jako historii samopoznania Rozumu, a poszczególnych systemów jako koniecznych momentów w pochodzie Ducha przez dzieje.

Wszelako idea do swego urzeczywistnienia potrzebuje schematu, tj. „pewnej, określonej *a priori* na podstawie zasady celu, istotnej różnorodności i uporządkowania części” (tamże: B 861). Schemat ten musi zostać utworzony całkowicie *a priori*, tylko wtedy bowiem zagwarantuje on powstającej nauce jedność architektoniczną, a nie techniczną (powstała dzięki schematowi ułożonemu empirycznie). W konsekwencji „schemat nauki musi zawierać zarys (*monogramma*) i podział całości na człony [przeprowadzony – A.B] wedle idei, tj. *a priori* i musi tę całość odróżnić w sposób pewny i na podstawie zasad od wszelkich innych [całości – A.B]” (tamże: B 861).

Jeśli chodzi o schemat realizacji idei filozofii jako czystego poznania rozumowego, to przede wszystkim zaznaczyć trzeba, iż chodzi tu o filozofię pojętą jako „system wszelkiego filozoficznego poznania”, czyli poznania rozumowego zbudowanego z pojęć. Takie pojęcie filozofii po pierwsze jest jej pojęciem szkolnym (*der Schulbegriff der Philosophie*), „pojęciem pewnego systemu poznania, jakiego poszukuje się tylko jako nauki, nie mającej nic więcej za cel jak tylko systematyczną jedność tej wiedzy, a więc logiczną doskonałość poznania” (tamże: B 861). Po drugie tak pojęta filozofia, wzięta obiektywnie (tj. nie rozpatrywana od strony tego, w jaki sposób w jej posiadanie wszedł ten lub ów podmiot)

jest jedynie ideą pewnej możliwej nauki, która nie jest nigdzie dana *in concreto*, do której jednak dopóty staramy się zbliżyć na różnych drogach, dopóki nie zostanie odkryta jedyna, bardzo przez zmysłowość zarosła ścieżka, i dopóki – o ile to w ogóle jest dane człowiekowi – nie uda się sprawić, by niezdarne dotychczas odtworzenie dorównało oryginałowi (tamże: B 861).

Nie czas i miejsce rozważać tu, czym jest i kędy wiedzie owa „bardzo przez zmysłowość zarosła ścieżka”, która miałaby doprowadzić nas do pełnej i adekwatnej realizacji idei filozofii (metafizyki). Znacznie ważniejsza jest implikowana przez te

tylko pojęć jest jedynie systemem dociekania wedle zasad jedności, do którego materiału dostarczyć może jedynie doświadczenie.” (Kant 1986: B 766, przekład zmodyfikowany – A.B.). „Rozum ludzki jest w swej naturze architektoniczny, tzn. traktuje wszelkie poznania jako należące do pewnego możliwego systemu i dopuszcza przeto tylko takie zasady naczelné, które nie czynią przynajmniej pewnego istniejącego poznania niezdatnym do pozostawania wraz z innymi w jakimś systemie” (Kant 1986: B 502).

stwierdzenia konkluzja, iż obiektywnie nigdzie nie istnieje filozofia jako szkolnie pojęty, gotowy system czystego poznania rozumowego. W konsekwencji nie sposób uczyć filozofii, co najwyżej samego tylko filozofowania, tj. samodzielnego posługiwania się własnym rozumem.

Filozofia wzięta w jej pojęciu szkolnym ma to do siebie, że stanowi ona (lub ma stanowić) pewien system poznania, który buduje się gwoili samej tylko nauki, mając przy tym na uwadze jedynie to, co Kant nazywa logiczną doskonałością poznania, a co wolno chyba utożsamiać z najbardziej rudymenarnym warunkiem prawdziwości, jakim jest niesprzeczność twierdzeń i poprawność dedukcji. Jest ona, jak to ujął z właściwą sobie bezpretensjonalnością Artur Schopenhauer, „szermierką przed lustrem”. Uosobieniem tak pojętej filozofii jest filozof jako *der Vernunftkünstler* — sztukmistrz rozumowy, intelektualny linoskok, sokratejski filodoks biegły w systematyzowaniu poznania podług pryncypiów logicznych, lecz niezdolny do wzięcia na siebie roli prawodawcy rozumu ludzkiego. Nie jest on filozofem we właściwym i ścisłym znaczeniu tego terminu⁹. Dla Kanta kimś takim był Christian Wolff, ktoś, kto zabiega o poznanie spekulatywne dla niego samego (to, zaznaczymy od razu, nie znajduje potwierdzenia ani w wypowiedziach samego Wolffa, ani w jego praktyce filozofowania). Tak rozumiane poznanie filozoficzne ani nie wyczerpuje, ani nie realizuje w pełni pojęcia filozofii.

Obok filozofii pojmowanej jako system czystych poznań rozumowych Kant posługuje się również światowym pojęciem (*der Weltbegriff der Philosophie, conceptus cosmicus*) filozofii, zgodnie z którym jest ona „nauką o stosunku wszelkiego poznania do istotnych celów rozumu ludzkiego (*teleologia rationis humanae*)” (tamże: B 867), lub „nauką o ostatecznych celach ludzkiego rozumu” (Kant 2005b: 35). Na to pojęcie

⁹ Uwagi te pozwolę sobie zilustrować dłuższym cytatem, którego zawartość usprawiedliwia objętość. „Nauczyciel filozofii może być doskonały, wystarczy, że wyuczył się jej na pamięć. Właściwie jednak filozofii nie można nauczyć się na pamięć, gdyż przede wszystkim wymaga to, by istniał filozof, który dostarczył wzorca pozbawionego błędów i, w następstwie tego, przeznaczonego do naśladownictwa. Matematyki rzeczywiście można się nauczyć i stać się dzięki temu doskonałym matematykiem, ponieważ nawet jej prawidła są metodyczne. Historia i geografia są sprawą naśladownictwa. Jeśli naśladowuję jakąś filozofię, a wzór nie jest dobry, to także cała moja filozofia jest do niczego nie przydatna. Naśladować czyjeś myśli nie znaczy filozofować – do tego trzeba myśleć samodzielnie i to a priori. (...) Sztukmistrzem rozumowym jest ten, kto tylko spekuluje. (...) W rzeczywistości filozof (...) zdarza się tak rzadko, jak prawdziwy chrześcijanin. Obaj oni są prawzorami. Prawzór przestaje być sobą, jeśli można go osiągnąć; powinien on służyć jedynie za nić przewodnią. Filozof jest jedynie ideą. Być może będziemy ku niemu spoglądać, być może też będziemy mogli go pod pewnymi względami naśladować, ale nigdy nie zrealizujemy tego wzorca w całości. Filozof wnika w prawidła mądrości, mędrzec zaś według nich postępuje. O filozofie mogę powiedzieć tylko tyle, że filozofuje, natomiast mędrzec stara się określić najwyższe cele i wyznaczniki swojego rozumu; jeśli dotrze do nich, będzie już w świątyni mądrości. Filozof jako przewodnik rozumu (*der Führer der Vernunft*) prowadzi człowieka ku jego powołaniu. (...) Jako sztukmistrz rozumowy pomnaża on nasze odkrycia oraz powiększa wiedzę. (Właściwie jednak wiedza nie jest naszym powołaniem.) Filozof jako przewodnik rozumu jest nauczycielem mądrości, a jako sztukmistrz rozumowy, nauczycielem wiedzy. Używanie rozumu ze względu na cele jest najszlachetniejszym jego zastosowaniem. Filozof wówczas jest przewodnikiem i prawodawcą rozumu, gdy wszystkie swoje spekulacje, całą swoją wiedzę etc. wiąże z celami, z powołaniem człowieka. Taki filozof jest ideą, jest nauczycielem mądrości. Idea mądrości musi leżeć u podstaw filozofii, tak, jak świętość u podstaw chrześcijaństwa” (Kant 2003: 30-32).

filozofii napotykamy, gdy zapytujemy, do czego właściwie służy filozofowanie i jaki jest cel ostateczny filozofii jako nauki rozważanej podług pojęcia szkolnego? Tak pojętą filozofię uosabia ideał filozofa — mędrca, który nie jest tu samym tylko sztukmistrzem rozumowym (jak w przypadku filozofii pojmowanej szkolnie), lecz prawodawcą ludzkiego rozumu, moralistą badającym „całe przeznaczenie człowieka”. Filozofia tego przeznaczenia to nauka o moralności (*die Moral*), posiadająca niekwestionowaną wyższość nad wszelkimi spekulatywnymi osiągnięciami rozumu ludzkiego. Wyższość ta zasadza się na tym, iż filozofia jako nauka o najwyższym celu używania rozumu nadaje filozofii właściwą jej godność, której nie jest w stanie zapewnić filozofii uprawianie jej na modłę szkolną. Godność ta zaś jest wartością absolutną.

Charakteryzując w ten sposób filozofię w pojęciu światowym, Kant niedwuznacznie odwołuje się do starożytnych i ich pojęcia filozofii jako umiłowania mądrości. Filozofem jest nade wszystko moralista — prawodawca rozumu ludzkiego. O ile celem filozofii szkolnej jest zręczność (znajomość prawideł osiągania wszelkich dowolnych celów), o tyle w aspekcie światowym ma nim być pożyteczność, przez co staje się ona nauką mądrości, mądrość zaś to „zestrojenie woli z celem ostatecznym (dobrem najwyższym)”. Ponieważ dążenie do niego jest naszym obowiązkiem, a prawo, które sprawia, że coś jest dla nas obowiązkiem, nazywa się prawem moralnym, to „mądrość nie będzie dla ludzi niczym innym, jak wewnętrznym pryncypium woli postępowania według praw moralnych” (Kant 1923: 418, przekład własny — A.B.). Właściwym filozofem jest tedy filozof praktyczny — nauczyciel mądrości, dający doktrynę i p r z y k ł a d . Teoria i praktyka kształtowana podług wskazań rozumu są tu nierozdzielnie związane. Tak pojęta filozofia jest „ideą doskonałej mądrości, która wskazuje nam ostateczne cele ludzkiego rozumu” (Kant 2005b: 36).

Filozof praktyczny jako dokonały prawodawca ludzkiego rozumu pozostaje dla nas, rzecz jasna, tylko ideą — rozumowym przedstawieniem, którego korelat n i g d y nie będzie dany naocznie *in concreto* w świecie możliwego doświadczenia. Dlatego też „byłoby wielką zarozumiałością nazywać siebie filozofem i mieć pretensję, że dorównało się pierwowzorowi zawartemu tylko w idei” (Kant 1986: B 867). Tak jak nie ma filozofii jako w pełni adekwatnej realizacji systemu całości czystego poznania rozumowego, tak nie ma również nigdzie człowieka stanowiącego zupełne urzeczywistnienie filozofa – mędrca. Nie ma filozofów, są tylko filozofujący ludzie. Niemniej jednak idee te (filozofii i filozofa) wyznacza horyzont wszelkiego filozofowania możliwego dla skończonej istoty rozumnej. Posiada to tę niebagatelną konsekwencję dla nauczania, iż jego przedmiotem nigdy nie może być filozofia, lecz zawsze tylko filozofowanie jako dążenie do urzeczywistnienia idei filozofii. Także jego podmiot nie jest skończonym ucieleśnieniem idei filozofa. Nauczyciel (w dziedzinie) filozofii, powiada Kant, może i powinien uczyć nie gotowych już myśli (*die Gedanken*), lecz

myślenia (*denken*), nie ma on bowiem swoim adeptom do zaferowania żadnej skończonej nauki. Ucznia „nie należy n i e ś ć , lecz g o p r o w a d z i ć [podkr. A.B.], jeśli tylko pragnie się, by w przyszłości chodził on o własnych siłach” (Kant 1912: 306, przekład własny — A.B.). Tak oto w filozofii zachodzi dość paradoksalna sytuacja: ani przedmiot nauczania, ani jego podmiot nie są tym, za co można by je brać kierując się analogią z innymi naukami. Nigdy nie mamy tu do czynienia z gotowymi urzeczywistnieniami zakładanych *a priori* idei, lecz zawsze tylko z procesem ich urzeczywistniania¹⁰.

Zaznaczmy przy tym, że filozofia wzięta w aspekcie światowym nie jest jakąś szczególną nauką uprawianą obok lub wbrew filozofii szkolnej (akademickiej). Na filozofię w pojęciu światowym składa się to wszystko, co interesuje w filozofii każdego z racji bycia skończoną istotą rozumną, z racji bycia człowiekiem, a nie profesorem filozofii. Jasnym więc jest, że zakres tego zainteresowania nie musi pokrywać się z zakresem zainteresowań profesorów filozofii uprawiających swą naukę w aspekcie li tylko szkolnym. I rzeczywiście nie pokrywa się.

Wszelki interes mego rozumu — powiada Kant w *Krytyce czystego rozumu* — (spekulatywnego zarówno, jak i praktycznego) skupia się w następujących trzech pytaniach:

Co mogę wiedzieć?

Co powinienem czynić? (by nie być niegodnym szczęśliwości)

Czego mogę się spodziewać? [*resp.* na co wolno mi mieć nadzieję? — A.B.]

(Kant 1986: B 833)

W wykładach z logiki doda Kant jeszcze czwarte, najważniejsze pytanie, do którego sprowadzają się trzy pierwsze: „Czym jest człowiek?” (Kant 2005b: 37).

Na pierwsze z tych pytań odpowiada metafizyka, na drugie nauka o moralności, na trzecie filozofia religii, na czwarte antropologia. Wytyczenie granic kompetencji rozumu teoretycznego (stanowiące odpowiedź na pierwsze z tych pytań) nie oznacza, że odpowiedzi na pozostałe pytania leżą poza kompetencjami rozumu. Znaczący to tylko tyle, że nie mieszczą się one w ramach poznania spekulatywnego i wymaga praktycznego użycia rozumu. Wszystkie cele filozofii, zarówno w aspekcie szkolnym jak i światowym mogą i muszą być osiągnęte na drodze naukowego (racjonalnego) badania. Z całą mocą należy przy tym podkreślić, że filozofia w aspekcie światowym, jako poszukiwanie mądrości (dążenie do zestrojenia woli z dobrem najwyższym) w żadnym wypadku nie może być mizologią. Nie jest ona poszukiwaniem odpowiedzi na najważniejsze dla człowieka pytania poza granicami rozumu w dziedzinie

¹⁰ Niewątpliwie stanowi to, jakże charakterystyczną dla epoki Oświecenia, świadomą rezygnacją z nadmiernych ambicji poznawczych i świadomie deklarowaną gotowość dobrowolnego pozostawania w raz zakreślonych granicach własnych kompetencji. Jeśli jednak odniesiemy takie rozumienie (nauczania) filozofii i jej celu do źródłowego, a więc starożytnego, jej rozumienia, to nie sposób nie dostrzec w tych wypowiedziach Kanta również wyrazu ducha rezygnacji, zniechęcenia, a być może i pewnej dekadencji, w jaką popada samowiedza filozofii w XVIII wieku. By sobie to uświadomić wystarczy podaną tu charakterystykę filozofii odnieść na przykład do jej pojęcia u Platona (zob. Albert 1991).

ezoterycznych wglądów dostępnych tylko dla umysłów specjalnych i wtajemniczonych. Filozof nie może być mizologiem, a tym samym mizolog nigdy nie może być przewodnikiem i nauczycielem rodzaju ludzkiego. Mianem mizologa określa Kant tego, „kto nienawidzi nauki, lecz tym bardziej kocha mądrość”, nienawiść ta, powiada:

zazwyczaj wypływa z niedostatku wiadomości naukowych oraz ze związanej z tym pewnego rodzaju próżności. Niekiedy jednak w błąd mizologii popadają także ci, którzy początkowo z wielką pilnością oraz z wielkim szczęściem zgłębiali nauki, na końcu wszakże w całej swej wiedzy nie znaleźli żadnego zadowolenia (tamże: 39).

Filozofia w pojęciu szkolnym jest przede wszystkim przedsięwzięciem spekulatywnym, ściśle teoretycznym, nakierowanym na systematyzację uzyskanej wiedzy o naturze (o tym, co jest). Stanowi ona zajęcie „zawodowców”, którzy nierzadko nie mają nic do zaoferowania ludziom żywotnie zainteresowanym zagadnieniami konstytuującymi filozofię wziętą w jej aspekcie światowym. Natomiast w filozofii *in sensu cosmico* poszukujemy przede wszystkim, choć nie tylko (pierwsze pytanie), poznania praktycznego, najściślej związanego z problemami najważniejszymi dla każdego myślącego człowieka. O ile można, pozostając człowiekiem (istotą żywą i rozumną, czyli zdolną do poznawania i działania podług principiów *a priori*), doskonale obyć się bez filozofii w jej sensie szkolnym, o tyle nie sposób — o ile w ogóle się myśli — nie mieć jakiejś metafizyki, etyki, eschatologii i antropologii. Nie sposób bowiem, będąc istotą rozumną i samowiedzą, choć raz w życiu nie zapytać o granice swojej wiedzy, o powinności moralne wobec siebie i innych, o własną śmiertelność, a wreszcie o samego siebie. Znakomita większość poznania składającego się na filozofię *in sensu cosmico* ma charakter praktyczny (z łatwością można wykazać, iż nawet odpowiedź na pierwsze z wymienionych wcześniej pytań ostatecznie również zmierza ku praktyce). Jest tedy filozofia w aspekcie światowym poszukiwaniem adekwatnej samowiedzy teoretycznej i praktycznej nie dla niej samej, lecz gwoli przekształcania oraz formowania egzystencji ludzkiej podług wskazań rozumu, zarówno w wymiarze prywatnym, jaki i publicznym. Filozofia wzięta w swym pojęciu światowym stanowi więc swoistą *medicina mentis* i ćwiczenie duchowe.

Fizycznym (naturalnym?) skutkiem filozofii, powiada Kant, jest zdrowie (*status salubritatis*) rozumu. Zdrowie to jest stanem kruchym i sama dieta praktycznego rozumu (jego niejako gimnastyka) nie wystarcza. Filozofia, twierdzi, musi oddziaływać terapeutycznie jak lekarstwo (*materia medica*) (Kant 1923: 413). W tym kontekście odpowiedzi, jakich udzielił Kant na pytania wytyczające dziedzinę filozofii w pojęciu światowym, wolno, a nawet trzeba, uznać za swoisty transcendentalny tetrafarmakon. Filozofia, odpowiadając na pytanie o granice ludzkiej wiedzy i zakres obowiązków, wskazuje, iż nadzieja (która zawsze „zmierza do szczęścia i w stosunku do tego, co praktyczne, [...] jest zupełnie tym samym [podkr. A.B.], czym wiedza i prawo przyrody jest w odniesieniu do teoretycznego poznania rzecz”) (Kant 1986: 833) nie jest czymś nie-rozumnym. Filozofia, umożliwiając adekwatne

samookreślenie człowieka zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym, staje się mentalną terapią i profilaktyką — nie tylko leczy z wymienionych przez filozofa „chorób” mentalnych (ateizm, materializm, fatalizm itd.), ale także przed nimi zabezpiecza. Filozofia w aspekcie światowym, udzielając odpowiedzi na cztery podstawowe pytania, w konsekwencji stanowi narzędzie i metodę przekształcania egzystencji istoty rozumnej i tak, jak u starożytnych, staje się przez to sposobem życia, jego formą.

Filozofia jako nauka mądrości i filozof jako mędrzec są, zdaniem Kanta, tylko pewną ideą. Pociąga to za sobą co najmniej dwa następstwa. Po pierwsze, filozofia w perspektywie skończonego rozumu ludzkiego jest wiecznym zadaniem. Po drugie, filozofii nie można uczyć, bo jej nie ma w takim sensie, w jakim istnieje matematyka, czy fizyka. Uczyć można, powiada Kant, tylko filozofowania, ono zaś jest ćwiczeniem się w samodzielnym myśleniu — w samodzielnym poszukiwaniu odpowiedzi na powyższe pytania, jest ćwiczeniem rozumu (Kant 2005b: 38). Jeśli za Pierrem Hadotem uznamy, że podstawowym wyznacznikiem filozofii jako ćwiczenia duchowego i sposobu życia jest to, iż prowadzi ona do całościowego przekształcenia widzenia i rozumienia świata oraz do metamorfozy umysłu (Hadot 1992: 12), to Kantowską filozofię wziętą w aspekcie światowym można, jak sądzę, zasadnie uznać za jedną z postaci urzeczywistnienia idei filozofii jako ćwiczenia duchowego. W tym kontekście sławny „przewrót [zwrot – A.B.] kopernikański”¹¹, stanowiący teoretyczną podstawę całej filozofii krytycznej, okazuje się czymś więcej niż tylko hipotezą prowadzącą do „eksperymentu czystego rozumu”. Otóż stanowi on całościową metamorfozę sposobu widzenia i pojmowania siebie oraz świata, jest konwersją nie tylko w obrębie spekulatywnego namysłu, ale także umożliwia świadomą autonomię

¹¹ Mianem tym określił Kant, przeprowadzony przez siebie w *Krytyce czystego rozumu*, eksperyment myślowy, polegający na rewolucyjnej (w dosłownym znaczeniu) zmianie dotychczasowego sposobu postrzegania fundamentalnej relacji podmiot – przedmiot w poznaniu ludzkim. Dotychczas, powiada Kant, uważano, iż to przedmiot określa podmiot, który ma się doń w poznaniu niejako dostosować. Ponieważ przy tym założeniu nie udało się dotychczas rozwiązać podstawowych problemów metafizyki (z zagadnieniem wolności na czele), to przyjmijmy na początku jako hipotezę odwrotne założenie, „iż nasze przedstawienie rzeczy [tak wziętych – A.B.], jak są nam dane, nie dostosowuje się do rzeczy samych w sobie, lecz przeciwnie, że te przedmioty jako zjawiska dostosowują się raczej do naszego sposobu przedstawiania ich sobie” (Kant 1986: B XX). Jeśli na tej podstawie uda się rozwiązać konflikt rozumu z samym sobą, to początkowe hipotetyczne założenie stanie się pewnikiem. Kantowski zwrot kopernikański w myśleniu ma dwa podstawowe elementy. 1. Odwrócenie relacji determinowania w stosunku podmiot – przedmiot. 2. Dwojaki rozumienie (rozważanie) przedmiotu poznania: jako zjawiska i jako rzeczy samej (przedmiotem poznania dostosowującym się do podmiotu jest rzecz jasna przedmiot jako zjawisko). „Dotychczas przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie musi dostosowywać się do przedmiotów. Lecz wszelkie próby, by o nich przy pomocy pojęć orzec coś, co by rozszerzało poznanie nasze, obracały się przy tym założeniu wniwecz. Spróbujmy więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmujemy, że to przedmioty muszą dostosowywać się do naszego poznania (...) Rzecz się ma z tym tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika, który, gdy wyjaśnianie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował, czy nie uda się lepiej, jeżeli każde obracać się widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju” (tamże: B XVI).

człowieka (samostanowienie siebie jako podmiotu moralnego poprzez praktyczne użycie rozumu), a przez to prowadzi do przekształcenia całej egzystencji człowieka. W ten sposób filozofia, nie tracąc niczego ze swej ściśłości i racjonalności, staje się poznaniem kształtującym życie, zarówno w wymiarze prywatnym, jak i publicznym — jest rozumną formą ludzkiego życia, a sam Kant okazuje się bodaj ostatnim z wielkich filozofów akademickich rozumiejących, że filozofia jest lub powinna być czymś więcej niż rozumową igraszką, „szermierką przed lustrem”, sam filozof powinien przynajmniej dążyć do mądrości, aspirować do roli prawodawcy ludzkiego rozumu. Uważam, że filozofia Kanta nie jest i nigdy nie była pomyślana jako sama tylko „epistemologia”, „teoria poznania” czy „ontologia”. Wszystko, co w niej najważniejsze i decydujące o jej wartości składa się na odpowiedzi na pytania wytyczające dziedzinę filozofii w aspekcie światowym.

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 zwinionej 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 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, a filozof z roli przewodnika rozumu ludzkiego (*der Führer der Vernunft*) niepostrzeżenie, acz nieuchronnie, przepoczwarzy się w jego i nas zwodziciela (*der Verführer*).

Bibliografia

Albert K. (1991) *O platońskim pojęciu filozofii*, przeł. J. Drewnowski, postłowie opatrzył J. Domański, Warszawa, Polska Akademia Nauk.

Hadot P. (1992) *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa, Polska Akademia Nauk.

Hazard P. (1972) *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, wstępem poprzedził S. Pietraszko, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.

Kant I. (1912) *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, w: *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin und Leipzig, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. II, s. 305-313.

Kant I. (1923) *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, w: *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin und Leipzig, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VIII, s. 411-422.

Kant I. (1966) *Co to jest oświecenie*, przeł. A. Landman, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, s. 164-173.

Kant I. (1986) *Krytyka czystego rozumu*, z oryginału niemieckiego przełożył oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kant I. (1999) *O pedagogice*, przeł. D. Sztobryn, Łódź, Wydawnictwo Dajas.

Kant I. (2003) *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769-1781*, przełożył, opracował i wstępem poprzedził A. Banaszkiewicz, Kraków, Wydawnictwo Aureus.

Kant I. (2005a) *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przełożył, opracował i posłowiem opatrzył A. Banaszkiewicz, Kraków, Wydawnictwo Zielona Sowa.

Kant I. (2005b) *Logika. Podręcznik do wykładów*, przełożył, opracował oraz posłowiem opatrzył A. Banaszkiewicz, Kraków, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.

Sztobryn S. (1999) *Słowo wstępne*, w: I. Kant, *O pedagogice*, przeł. D. Sztobryn, Łódź, Wydawnictwo Dajas, s. 5-38.