

HANS MICHAEL BAUMGARTNER
Uniwersytet Bonn

PRZEMIANY POJĘCIA ROZUMU W DZIEJACH MYŚLI EUROPEJSKIEGO*

Rozum popadł w niełaskę. Od jakiegoś czasu stawiany jest przed trybunałem, którym nie jest już oczywiście on sam. Wjemy w czasach zasadniczej krytyki racjonalności. Sam rozum stał się zasadniczo problematyczny. Wszystkie przypisywane mu przez tę krytykę określenia są negatywne. Mówi się więc - krytycznie - doprowadzeniu do powszechnej racjonalizacji zarówno myślenia, jak i życia codziennego [*Lebenswelt*] i upatruje się w tym nastęstwo epoki o wiecieniu. Twierdzi się, że o wiecienie i nauka wprawdzie doprowadziły do hipertrofii racjonalizmu i obłądnego przekonania o wszechmocy rozumu, a obecnie ukazały się drugie (destrukcyjne) strony. Niekiedy te przyczyny tego upatruje się w nadmiernych wymaganiach stawianych rozumowi i miast niego oskarża się o historię, tradycję, wiele „wiatów” i swoistą aurę rzeczy. Osobliwie pouczające są te interpretacje współczesne, które - co szczególnie ciekawe - opierają się na tych klasycznych terminach i twierdzeniach filozoficznych, które są właśnie wyrazem istotnych niedostatków naszej epoki, i głoszą np. rozpad jednostki i wiata, rozchodzenie się dróg przeszłości i przyszłości, zanikanie związku subiektywności z obiektywnością i w nastęstwie tego reifikację podmiotu oraz instrumentalizację zarówno rozumu, jak i człowieka. Nastęstwa tych procesów przejawiają się jako indywidualizacja i prywatyzacja życia człowieka i jego rozumienia samego siebie; jako powszechne zobiektywizowanie i urzeczowienie wiata i jako pojawienie się czystej, zorientowanej na cele, racjonalności jako jedynej prawomocnej formy rozumności, w nastęstwie czego mamy troszczyć się o dobór środków, a nie o ocenę samych tych celów. I właśnie dlatego, z zasady realizowane są po prostu cele, polegające na ogólnym dążeniu do wiedzy i panowania. To co się nam ukazuje, to wiat ekspansywnego nihilizmu, w którym wraz z przewartościowaniem [*Entwertung*] wszystkich wartości (Nietzsche) odczarowana zostaje zarazem i sama rzeczywistość (Max Weber), a „stalowy gmach” biurokratyczno-technicznej epoki swój punkt kulminacyjny osiąga w anihilacji wszelkiego sensu oraz autodestrukcji człowieka i jego wiata.

* Tytuł oryginału: *Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens*, zam. w zbiorze *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, wydany jako numer specjalny w serii *Grenzfragen*, Band 16; Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1989, str. 167-203. Por. tak e artykuł tego autora: *Kantowska „Krytyka czystego rozumu” - fundamentalne dzieło filozofii nowożytnej*, zam. w „Edukacji Filozoficznej” nr 13, 1992, str. 127-138, a także ci le związane z tymi tematami zbiór jego rozpraw *Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst* (Bouvier Verlag, Bonn-Berlin 1991). Wyróżnienia pisane pogrubionym drukiem pochodzą od tłumacza - Z. Z.

W celu przeciwdziałania tej tendencji pojawiają się projekty poszukiwania nowego zbawienia w coraz to „innych” „rozumach”: w zmysłowości i uczuciach, popędach i woli, czy w irracjonalności życia jako takiego. Nowo odrodzona filozofia życia, wydaje się, upatruje ratunku dla człowieka w jakimś nowym, estetyczno-mistycznym postrzeganiu świata. W każdym razie propaguje to bądź to w postaci mono-mitu jakiejś racjonalnie nieobejmowalnej całości, jakiejś nowej ery, czy też - w innych wersjach - jako jakiejś „polimitologii” [*Polymities*] wielu różnych wiatopoglądów. A nawet tam, gdzie dziś mówi się jeszcze o rozumie, to, co dotychczas uważano za *Jeden* rozum, aczkolwiek obejmujący wiele różnych relacji, zostaje porzucone i - kiedy zostaje wyrażone - jawi się jako wiele heterogennych form racjonalności i dyskursów.

Nawet jeżeli do znanego wyrażenia, ukutego według wzorca pewnej teologii, można na filozofii posiłkować się naszkicowanymi tu pojęciami, opowiadając się za „innymi rozumami” - nazwa *filozofii głoszącej mier rozumu* [*Vernunft-ist-tot-Philosophie*]. Według Derridy, tej koncepcji filozofii głoszącej mier rozumu można rozumieć jako odwrót od logocentryzmu dziejów Europy. U jego protoplasty, Heideggera - jako przezwycięzenie [*Verwindung*] zachodniej metafizyki; u jej podstawy u Lyotarda wreszcie oznacza to m. in. odwrót od trzech wielkich baśni, których nie możemy sobie dalej opowiadać: 1. odwrót od baśni o wieceniach wraz z jego optymizmem w kwestii postępu, który okazał się fatalny; 2. od baśni idealizmu, który całe rzeczywistość pojmował jako rozwinięcie jakiejś duchowej substancji, jako samourzeczywistnienie się ducha, a także 3. jako odwrót od baśni historyzmu, który rzeczywistość i jej dzieje pragnął rozumieć nie jako postępek, czy rozwinięcie ducha, ale jako strukturę posiadającą sens [*Sinngefüge*].

Obserwujemy w sposób nieuprzedzony te procesy, człowiek współczesny zadaje sobie wiele pytań: 1. o jakim rozumie tu mowa? 2. jakie pojęcie i jakie wyobrażenie rozumu jest tu ka dorazowo tematem rozważań? I 3. czy, niezależnie od tego, jak w owej ogólnikowej krytyce rozumu jest on bliżej określony, musimy zawsze się takim właśnie rozumem posługiwać? Wszakże tam, gdzie rozum ujmowany i krytykowany jest jako znamiona, czy wręcz wzorzec epoki nowożytnej, trzeba ponadto zapytać, czy istnieje jakaś możliwość sensownego cofnięcia się przed te epoki, i - jeżeli miałyby się już tak właśnie sformułować - to czy znajdziemy wówczas to, czego szukamy: mianowicie jakie zdrowy, nie zepsuty wiat?

W związku z tematami tych rozważań winniśmy oczywiście niektóre, przynajmniej podstawowe z tych pytań, rozpatrzyć dokładniej, a mianowicie: 1. Jak rozum odnosi się do siebie samego, czyli, przede wszystkim, jak jest on pojmowany w ramach filozofii i jej dziejów? 2. Co oznacza pojęcie *rozum*? 3. Czy ma on sam odrębne dzieje? 4. Czy pierwotne pojęcie rozumu uległo jakimś istotnym zmianom? 5. Czy istniały i istnieją nieadekwatne określenia, błędne rozumienia i niesłuszne wobec rozumu oczekiwania, którym towarzyszą późniejsze rozczarowania? 6. Czy można rozum - właśnie ciwie pojmowany - odrzucić; czy można go poniechać?

Aby odpowiedzieć na te pytania, należy, w oparciu o powyższe, przynajmniej dziejów europejskiego myślenia, zarysować krytyczny szkic dziejów rozumu. Co rozumiano przez „rozum”? Co określano mianem „rozum”? Czy to, co w ten sposób określano pozostawało niezmiennie, czy też ulegało zmianom? A jeżeli tak, to jakie znaczenie miały te zmiany?

Naturalnie, tego rodzaju historycznych rozważań nie można tu przeprowadzić w pełni i we wszystkich złożonych szczegółach; skoncentrować się tu można tylko na głównych etapach i ich podstawowych cechach. Poza tym, trzeba sobie uprzytomnić, że istnieje wiele możliwych perspektyw opisywania dziejów rozumu, jak choćby eksplikowanie definicji rozumu jako historii pojęcia budowanej w oparciu o te podstawy; analiza konkretnych odniesień rozumu do różnych przedmiotów; różnych umiejscowień rozumu w horyzoncie poznania wiatów i dziejów; analizowanie różnych relacji, w których czy to wewnątrz, czy to zewnątrz znajduje się rozum. Przedmiotem badania staje się tu niekiedy relacja między rozumem praktycznym i teoretycznym, relacja między rozumem, a tym, co irracjonalne; między rozumem a historią; między rozumem i językiem, a dalej: możliwość pojmowania dziejów rozumu jako dziejów zmieniających się metaforyki rozumu, czy jako dziejów rozumienia samego siebie przez człowieka jako *animal rationale*; i - wreszcie - jako perspektywa dziejów rozumu jako dziejów nauk i kulturalnego dorozumienia przez nie „racjonalności”. Na podstawie wielości tych perspektyw badawczych staje się rzecz zrozumiałą, iż rozważania moje muszą ograniczyć do jakiegoś aspektu istotnego, który niekiedy dotyczy bezpośrednio i innych aspektów. Dlatego w centrum tych rozważań znajduje się pierwotne pojęcie rozumu, czyli pojęcie rozumu poznającego; jego ogólne określenia, momenty strukturalne i jego relacje do konkretnych treści, które wytwarza jako produkt swego poznania, czy te do czego odniesiony jest jako pewna władza poznawcza.

1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA ROZUMU

Od zarania europejskiej filozofii rozumu, sformułowanej *explicite*, a więc od Platona, rozum jest pojmowany jako dwuczłowa „władza”; odróżnia się w nim bowiem „rozum” i „intelekt”. Oba one, rozum i intelekt, przysługują człowiekowi jako jego szczególne, konstytutywne zdolności. W nich to, tzn. w jedności i różności, przejawia się istota człowieka jako *animal rationale*. Łczy on bowiem w sobie zarówno rozum (*rationalitas*), jak i zmysłowość (*animalitas*); obejmuje przeto w sobie dwojaką relację władzy rozumu: do siebie samego i do zmysłowości. Te ogólne cechy pojęcia rozumu przedstawione zostaną poniżej przede wszystkim w przeciwstawieniu klasycznego rozróżnienia i określenia rozumu i intelektu późniejszej, wywodzi się z wieku XIX, eksplikacji tego stosunku.

W sensie klasycznym, rozum i intelekt wzięte łącznie oznaczają pewną duchową władzę poznawczą człowieka. U Platona to, co dziś nazywamy intelektem [*Verstand*], nazywa się *dianoia*; obejmuje ono zarówno wychodzące od założeń myślenie pojęciowe, jak i *nous*, czyli to, co rozumiemy pod pojęciem rozumu [*Vernunft*] *noesis*, względnie w idee i ich wzajemne relacje, poznanie prawdziwego bytu. U Tomasza z Akwinu, który wycisnął istotne piętno na klasycznej tradycji pojęcia rozumu, *intellectus* (*Vernunft*) określany jest jako władza poznawania naczelných zasad poznania i działania. Dzięki temu poznaniu możliwe jest przechodzenie od poznania zmysłowego do duchowego oglądu bytu i jego podstawy. Intelekt nie postrzega wprawdzie tej podstawy bezpośrednio, ale poznaje naczelną zasadę bytu, a następnie takież naczelną zasadę działania,

po rednio uzyskuje do niej dost p. Ratio (*Verstand*) natomiast okrelane jest jako władza ducha ludzkiego obejmuj ca zarówno intelekt, jak i zmyslowo ; jako władza umo liwiaj ca abstrahowanie i tworzenie poj , czy te - jak to nazywa Tomasz - jako władza rozdzielaj cego i ł cz cego intelektu, czyli władza wychodz ca od zasad naczelnych, zagł biaj ca si w wiat zmysłów i uchwytuj ca istot rzeczy oraz umo liwiaj ca przechodzenie do wnioskowania o rzeczywisto ci (*ratiocinatio*) i jej strukturze. W j zyku niemieckim, od czasów Mistra Eckharta a do wieku XIX, poj cie *intellectus* oddawane było przez *Verstand*, a *ratio* przez *Vernunft*. Ma to za sob zapewne dobre racje, jednak e j zykowo i merytorycznie wła ciwsze byłoby tu u ycie słowa „*Vernunft*” (od *Vernehmen*) dla oznaczenia poznania zasad naczelnych, a wi c przyporz dkowanie go poj ciu *intellectus*, a poj cia „*Verstand*” (od *Verständigsein*) ze wzgl du na silnie zaakcentowan w j zyku potocznym ostro i dokladno tego poj cia - my leniu dyskursywnemu, czyli *ratio*. Uwyr niłoby to fakt, e „*Verstand*” ma do czynienia z abstrahowaniem, tworzeniem poj , s dzeniem i dedukowaniem, „*Vernunft*” natomiast z odbiorem (*Vernehmen*) i refleksj , z docieraniem do tego, co nieuwarunkowane, nieprzedmiotowe, do pocz tków i ródeł rzeczywisto ci oraz do naczelnych zasad my lenia. Podobne rozró nienie mi dzy „*Verstand*” a „*Vernunft*” wyst puje u Kanta, gdzie „*Verstand*” odnosi si do logiki i poznania opartego o do wiadczenie, natomiast „*Vernunft*” w sensie wł ciwym do poj -idei metafizyki, zwłascza do idei tego, co nieuwarunkowane. Z klasycznego punktu widzenia, poj cie *Vernunft* jest przeto nadrz dne wobec poj cia *Verstand*, gdy jako władza poznawania zasad naczelnych - odnosz ca si do bytu nieuwarunkowanego i obejmuj cego wszystko - przyporz dkowana jest bytowi. „*Verstand*” natomiast, jako władza tworzenia poj , oraz na podstawie jej odnoszenia si do zmyslowo ci, przyporz dkowana jest wiatu rzeczy i stawania si . Tak pomy lane, poj ciu *Vernunft* przyporz dkowane i podporz dkowane poj cie *Verstand*, to znaczy poj cie *Verstand* w sensie wł ciwym, mo na przeto okre li jako zdolno poj cioworacjonalnego my lenia, a wi c jako t wła nie zdolno , dzi ki której człowiek odró nia si od zwierz cia i jego inteligencji nie tylko stopniem, lecz istotowo. Jako władza tworzenia poj i ich odniesie do wiata przedmiotowego, „*Verstand*” jest zarazem i koniecznie odniesiony do warunków ludzkiego poznania w ogóle, tzn. do zmyslowo ci (do zmyslowo danych przedstawie). „*Verstand*”, jako podstawowa [*primär*] cecha charakteryzuj ca człowieka, jest przeto władz po rednicz c mi dzy rozumem [*Vernunft*] w sensie wł ciwym i zmyslowo ci , a wi c jest władz , która przyporz dkowana jest im obojgu, oboje w sposób istotny determinuje i po rednicz c mi dzy nimi.

Ludzki „*Verstand*” posiada tedy dwie charakterystyczne cechy: z jednej strony jest władz duchow , odniesion do „*Vernunft*”, z drugiej natomiast jest zwi zany z funkcjami zmysłowymi. W filozofii Tomasza z Akwinu, a tak e pó niej, to odniesienie do zmyslowo ci okrelane było mianem *conversio ad phantasmata*. To odniesienie i wi ze zmyslowo ci stanowi podstaw dyskursywnego i abstrahuj cego charakteru ludzkiej aktywno ci intelektualnej: *Verstand*, w przeciwnie stwie do *Vernunft*, jest wi c *ratio discursiva*.

Drua, wł ciwa cecha przysłuuje intelektowi [*Verstand*] ze wzgl du na to, e wskutek jego dwojakiego miejsca, znajduje si on mi dzy receptywno ci a spontaniczno ci ludzkiego poznania. Poczynaj c od Arystotelesa a po Tomasza

z Akwinu, receptywno okre lano poj ciem odbiorczego *intellectus possibilis* (*nous pathetikos*), podczas gdy spontaniczno wyra ano poj ciem *intellectus agens* (*nous poietikos*), czyli poj mowano j jako t aktywn wladz , która przede wszystkim umo liwia poznanie, które mo e by poznaniem prawdziwym. Spontaniczno i receptywno , czyli aktywny i bierny intelekt, władza odsłaniaj ca i uchwytuj ca rzeczywisto , s istotnymi warunkami mo liwo ci prawdziwego poznania, wiod ce go od wra enia zmysłowego do wiata poj i idei.

Tyle w skrócie na temat klasycznej koncepcji wewn trznego podziału poj cia rozumu. Stanowi ona tło prezentacji istotnych etapów jego dziejów. Ju w tym miejscu trzeba wszak e zauwa y , e w tej wywodz cej si od Platona, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu koncepcji rozumu i intelektu, władze te pomy lane s nie tylko (gnoseologicznie) jako władze umo liwiaj ce prawdziwe poznanie, ale zarazem (ontologicznie) jako okre lenia bytu istoty człowieka.

Zwró my teraz uwag na jedno z wcze niejszych obja nie poj *Verstand* i *Vernunft*. Pochodz ce z *Großes Konversationslexikon* Meyersa z roku 1879, szeroko rozpowszechnione okre lenia *Vernunft* i *Verstand* nie s wprawdzie niepodobne do tych, które dot d tu omawiali my, ale celem ich, przynajmniej bezpo rednio, nie jest ju pełnienie funkcji konstytutywnych okre le człowieka, które informowałyby zarazem o jego metafizycznym miejscu w wiecie, lecz takich okre le , które ukazywałyby przede wszystkim indywidualne wła ciwo ci i zdolno ci człowieka. Objawienia poj cia *Vernunft* (okre lanego tu jako *ratio* - por. wy ej) id w dwu kierunkach i ukazuj go jako okre lon wła ciwo zarówno ducha, jak i charakteru. Jako wła ciwo ducha, rozum zostaje okre lony jako władza poznawania relacji rzeczowych, przy czym poprzez ich tre umotywowany jest on do wydawania s du. Gdy zajmuje si on prawdziwo ci , czy fałszywo ci twierdze , nazywa si go *rozumem teoretycznym*, gdy natomiast rzecz dotyczy oceny sposobów post powania - *rozumem praktycznym*. Wówczas wreszcie, gdy s dy dotycz pi kna, czy szpetoty przedmiotów przyrody, b d sztuki, to wspomniana zdolno nazywana jest rozumem estetycznym. Ze wzgl du na wła ciwo ci swego charakteru, rozumnym nazywany jest ten, czyje post powanie determinowane jest w ogólnoci przez rozum, a wi c ten, kto post puje w sposób wolny i autonomiczny. Je li rozumem teoretycznym, tzn. naukowo uzasadnionymi przekonaniem i kieruje si on w swoich przekonaniach i ocenach, to post powanie jego jest racjonalne. Je li natomiast jego wola determinowana jest przez jego rozum praktyczny, b d gdy akt kreacji artystycznej determinowany jest przez rozum estetyczny, to cechy jego rozumego post powania nazywane s odpowiednio: moralno ci b d genialno ci . Rozum jako wła ciwo ducha, czyli jako instancja decyduj ca w sprawach s dów, je eli s dy maj by zawsze wyprowadzane z racji, zakłada, z jednej strony, rozumienie tych racji, z drugiej za poprawno wnioskowania, czyli roztropno w ogóle. Je eli uzasadnianie ogranicza si tylko do najbli szych i bliskich racji, to nazywa si to rozumem refleksyjnym, a sposób jego post powania rozumowaniem dyskursywnym, je li natomiast uzasadnianie dociera a do samych ostatecznych podstaw, których dalej ju ani nie mo na (pryncypia), ani te nie potrzeba uzasadnia (idee) - to rozum taki nazywany jest rozumem spekulatywnym, a sposób jego działania - filozofi . Ona wła nie stanowi najdoskonalsz form uzasadniania, a poniewa jest wła nie nauk o pryncypiach i ideach, nazywana jest nauką o rozumie *par excellence*. Przeci-

wie stwami tego zarówno dyskursywnego, jak i spekulatywnego rozumu s b d nierozumno [*Unvernunft*], która nie kieruje si adnymi racjami, antyrozumno [*Widervernunft*], która nie kieruje si racjami rzeczowymi, b d te sofistyczna pseudorozumno . Podobnie mo na sformułowa przeciwie stwa rozumnego post powania, którymi s : niedojrzało , brak wolno ci i wolno pozorna.

Tak e hasło „*Verstand*” (intellectus) wprowadzone zostało tam w dwojakim znaczeniu: raz oznacza ono pewien stopie zrozumienia i poznania, innym razem - pewn zdolno techniczn . Zrozumieniem i poznaniem dysponuje ten, kto zdolny jest zrozumie tre przedstawie , to znaczy uchwyci je bez zniekształce i subiektywnego zabarwienia. Z punktu widzenia sprawno ci technicznej natomiast, rozumiej cym nazywany jest ten, czyje post powanie determinowane jest przez *Verstand*, a wi c ten, kto umie logicznie my le i celowo działa . Zdolno rozumienia przedstawie nazwana zostaje zmysłem postrzegania wewn trznego. Jest ona przez rozum [*Vernunft*] zakładana równie koniecznie, jak ona z kolei zakłada istnienie pewnego zbioru [*Vorrat*] czy to zmysłowo danych, czy te abstrakcyjnych przedstawie , a wi c nale cych do abstrakcyjnego intelektu. Z punktu widzenia rozumu [*Vernunft*], intelekt [*Verstand*] funkcjonuje poniek d jak pewnego rodzaju duchowa lupa; jest instrumentem poznawczym i ma jedynie formalny charakter. Uwyra nia przedstawienia i wyprowadza z nich wnioski. Obie te funkcje realizowane s w dwojaki sposób: jako kompetentna krytyka przez opis i obja nianie (pospolity rozs dek) i jako naukowe wyja nianie przez definiowanie i analizowanie (rozum analityczno-naukowy). Zdrowy rozs dek pozostaje w pewnym po rednim obszarze mo liwego zrozumienia, natomiast intelekt naukowy zajmuje si regułami analizy logicznej. Sposób jego post powania, czyli logiczna sztuka my lenia, nazwana zostaje intelektem *par excellence*. Dlatego to logika jest nauk intelektualn w pierwotnym sensie tego słowa, a wi c modelem intelektu, a filozofia, jako nauka spekulatywna badaj ca ostateczne podstawy - modelem rozumu.

Tyle retrospekcji i parafrazy przykładowej prezentacji poj *Vernunft* i *Verstand* oraz porówna z encyklopediami naszego stulecia. Pod wzgl dem rzeczowym, i ze wzgl du na poj ciowe rozró nienia, s one reprezentatywne zarówno dla wiata filozoficznych wyobra e ko ca XIX wieku, jak i dla współczesnej refleksji filozoficznej.

W takiej porównawczej konfrontacji zarysowanych tu stanowisk ze stanowiskiem klasycznym, gdyby miała by ona kompletna, nale ałoby rzecz jasna przeanalizowa wiele szczegółów. Poniewa jednak wykraczałoby to poza wyznaczone tu ramy, musz ograniczy si do najistotniejszych aspektów formalnych. Jedna z istotnych ró nic mi dzy obiema koncepcjami polega na tym, e ostatnia z nich nie traktuje ju rozumu i intelektu jako (metafizycznych) konstytutywnych okre le istoty człowieka, lecz jako poj cia oznaczaj ce te wła ciwo ci indywiduum, które przypisywane s mu, albo nie, na podstawie jego okrelonego post powania, b d sprawno ci. Rozumnym, b d kompetentnym, nazywany jest tu ten, kto posiada okrelon cech charakteru. Ró nica ta jednak pozostawia bez zmian funkcjonalne okrelenia rozumu i intelektu oraz relacj mi dzy nimi.

Ró nice te nie dotycz jednak, b d te nie dotycz w sposób istotny, formalnego okrelenia tego poj cia. W obu koncepcjach bowiem *Vernunft* i *Verstand* s od siebie ró ne, i w obu rozum jest czym nadrz dnym wobec intelektu.

Vernunft odnosi si do racji, na podstawie których odró niamy to, co „prawdziwe”, od tego, co „fałszywe”, to, co „pi kne”, od tego, co „brzydkie”, a przede wszystkim dociera do racji ostatecznych, do zasad naczelnych i idei. *Verstand* natomiast stanowi analityczne narz dzie poznania, uwyra niaj ce przedstawienia i wyprowadzaj ce z nich wnioski. Jako czynno formalna *Verstand* opiera si na poj ciach, nie na racjach, na definicjach, a nie na zasadach naczelnych, posługuje si opisem i wyja nianiem, a nie dyskursem i spekulacj . Poza tym, *Verstand* jest w obu modelach przyporz dkowany zmysłowo ci, wyst puj cej b d to w formie fantazji, b d zmysłowo danych przedstawie i naocznych wyobra e . W ten sposób, w obu koncepcjach intelekt zostaje usytuowany mi dzy zmysłowo ci a rozumem. W odniesieniu do ogólnych, funkcjonalnych wła ciwo ci struktury rozumu, intelektu i zmysłowo ci, nie mo na tedy, jak si wydaje, stwierdzi wyst powania jakiej podstawowej historycznej przemiany. I to nawet wówczas, gdy - jak to ma miejsce w tradycji empirystycznej - poj cie rozumu uznane zostaje za zb dne. Wówczas to bowiem jego funkcje zostaj tylko inaczej przyporz dkowane. Je eli w dziejach my li europejskiej poj cie rozumu mimo to ulega jednak jakim przemianom - a e tak wła nie jest, nie wydaje si w tpi nikt, kto nawet powierzchownie zapoznał si z dziejami filozofii - to mo e to zachodzi tylko w obr bie tych okre le „rozumu”, które odnosz si do jakiej jego specyficznej tre ci, jakiego specyficznego przedmiotu jego poznania, czy do jakiego jego momentu. Obiektami intelektu s bowiem zawsze przedmioty zmysłów i przekazywane za po rednictwem zmysłów przedstawienia. Tylko przedmioty rozumu w sensie wła ciwym, czyli te, które nazywamy w jednym przypadku prawdziwym bytem, za w drugim racjami i naczelnymi zasadami, mog tedy stanowi obszar, w którym mo liwa jest przemiana znacze poj cia rozumu.

2. DZIEJE POJ CIA ROZUMU

Główne pytanie poni szych, tak e szkicowych jedynie, rozwa a , brzmi wi c: co stanowi punkt odniesienia, konstytutywny moment - nadrz dnego wobec intelektu - rozumu (niezale nie do tego, czy rozum nazywany jest *ratio*, czy *intellectus*)? Na czym, na poznaniu jakiego przedmiotu poznania, polega jego przeznaczenie? Do czego jest on bezpo rednio podł czony i gdzie w zwi zku z tym jest prawdziwe miejsce istoty, której ten konstytutywny moment jest przypisany, czyli prawdziwe miejsce człowieka?

Zaczn od Platona. W *Pa stwie* przedstawił on swoj teori poznania w trzech alegoriach: w alegorii wiatła słonecznego, w alegorii linii i w alegorii jaskini. W alegorii linii naszkicował cztery zasadnicze szczeble poznania: ten sposób ludzkiego poznania, który ogranicza si do postrzegania cieni, nazwał *eikasia*, b d „opartym na postrzeganiu domniemywaniem”, a poznanie, które ogranicza si do poznawania rzeczy widzialnego wiata, okre lił mianem „wiary”, *pistis*. Oba one ł cznie nale do obszaru *doxa*, czyli „mniemania”. Bardziej abstrakcyjne przedmioty matematyki i ich zało enia, czyli *hypothesis*, ujmowane s przez intelekt, czyli *dianoia*; to natomiast, co stanowi podstaw wszelkiego istnienia i mo liwo ci wszelkiego poznania, czyli wiat idei (*eide*), poznawane jest przez

noesis, czyli przez rozum. Intelkt i rozum tworzą łącznie episteme, czyli nauki w sensie szerszym, natomiast nauka w sensie węższym (dialektike), zastrzeżona jest wyłącznie dla **noesis**. Te szczeble poznania stanowią podstawowe szczeble ludzkiego poznania, i jeżeli człowiek pragnie osiągnąć swój prawdziwy istotny, musi dotrzeć do wiata idei i je poznać. W alegorii jaskini to wznoszenie się opisane jest jako droga kształcenia się (*paideia*), jako droga z jaskini ku światłu dziennemu, jako droga ku wiatowi prawdziwego bytu idei i ku idei Dobra (Słowa). Wiat widzialny jest wiatem pozoru, a prawdziwy rzeczywisty jest, który poznajemy rozumem (*noesis*), jest **kosmos noetos** idei. Przedmiotem rozumu jest wiata u Platona Idea, czysta istotowo, czyli ten kształt, czy wygląd, który stanowi praworzec i wzorzec wszystkiego, co w ogóle występuje we wszelkim możliwym świecie, a wiata u w rzeczywistości ukazującej się zmysłom. Te wzorce konstytuują podstawę, bytu i istot tego, co rzeczywiste, są poznawane nie przez zmysły, lecz przez rozum. Na tej podstawie zrozumiała staje się teologia u Platona różnicami między wiatem widzialnym a niewidzialnym, oraz deprecjacja widzialnego wiata zmysłowego i wywyższenie *kosmos noetos*, czyli mundus intelligibilis - niewidzialnego [zmysłowo] wiata prawdziwego bytu. Prawdziwe miejsce człowieka - to wiat tego, co inteligibilne. Jego prawdziwy istotny jest wiata nieczłowiecznej duszy, determinowana przez zmysłowość (dusza zmysłowa), lecz rozumna człowieka jego duszy, logistikon, dusza rozumna. Nauka w sensie czystym jest wiata tylko wiedza zdobyta przez *noesis*, której przedmiotem jest wiat prawdziwy, wiat idei, w których wszystko inne jedynie partycypuje jako ich odwzorowanie.

Arystoteles krytykował teorię idei swego nauczyciela, Platona, zarzucając mu niepotrzebne podważanie wiata oraz *regressus in infinitum*. Dla niego idea, *eidos*, stanowi pewną immanentną, istotną cechę konkretnych substancji tego wiata, cechę, która nie może istnieć, jako odrębna rzecz, poza obrębem zmysłowego wiata. Przedmiotem nauki jest wiata cały obszar do wiadczenia, a leżący u jego podstaw - wykraczający poza fizykę i matematykę - konstytutywne momenty struktury bytu jako takiego - rozważane są przez Filozofa Pierwszego. W ten sposób Arystoteles mógł również w perspektywie teoriopoznawczej bardziej adekwatnie uzasadnić tezę, że człowiek jest istotą ożywioną, która ma rozum (*zoon logon echon*) czyli istotą ożywioną, która posiada zdolność mówienia, tworzenia słów i pojęć. Platon natomiast zmuszony był zredukować „człowieka w sensie właściwym” do „duszy rozumnej”. Fakt, że dusza, bez względu na przyczynę, skazana jest na przebywanie w ciele nieożywionym, traktował jako niedość, czy wręcz winę, a w każdym razie jako pewien brak. Jednakże i dla Arystotelesa istotne było to, że zdolność owego *animal rationale* do rzeczywistego poznawania *eide*, określeń istot rzeczy naszego wiata, wymaga istnienia w *noesis*, w ludzkim rozumie, jakiej iskry boskiej, boskiego elementu. Powiada bowiem: *nous de thyrathen* (duch jednakże pochodzi z zewnątrz), od nieruchomego poruszyciela, który - jako zasada bytu - wprawia w ruch cały kosmos, i w oparciu o którego *hos eromenon*, przez odniesienie do *noesis noeseos*, czyli Boga, rozumiany by musi wszelki ruch. Prawdziwe miejsce człowieka znajduje się wiata, wedle Arystotelesa, nie poza wiatem widzialnym, lecz wewnątrz niego, choć jego poznanie nie jest możliwe bez elementu boskiego, nazywanego przez *nous poietikos* - rozumem aktywnie odkrywającym. Nauka ogranicza się do poznania tego wiata; z jednej strony jest ona poznaniem naczelných zasad bytu i myślenia,

z drugiej natomiast -posługuj c si dowodami wiedzy dedukcyjno-aksjomatyczn . Mimo to jednak, zarówno u Platona, jak i u Arystotelesa, rozum jest ostatecznie pojmowany przez odniesienie do kosmicznego rozumu boskiego, albowiem s dzi on, e tylko w ten sposób poznanie istoty rzeczy staje si mo liwe.

W tradycji chrze cija skiej, od Augustyna po Anzelma i Tomasza, ten boski element w poznaniu bytu pojmowany jest jako *intellectus divinus* osobowego Boga-Stwórcy. Bogu-Stwórcy przypisane zostaj przy tym te same predykaty, które przyslugiwały Plato skiej idei Dobra i Arystotelesowskiemu Bogu noesis noetos. Dla Augustyna jest on Prawd , która nas o wieca; dla Anzelma - prawd , której w nas, jako *similitudo Dei*, odpowiada nasze ratio, i to odpowiada w taki sposób, e jego program *fides quaerens intellectum* staje si w ogóle dopiero wówczas programem sensownym. Wedle Tomasza, Bóg jest tym, przez kogo *intellectus humanus* został stworzony tak, e wychodz c od poznania zmysłowego, dzi ki *ratio*, w drodze tworzenia poj i dedukowania, Bóg mo e przez ten e *intellectus humanus* zosta poznany. U Tomasza jednak e, bezpo rednie poznanie boskiej zasady przez intelekt w taki sposób, w jaki pojmowali to jeszcze Augustyn i Anzelm, nie jest mo liwe. Dla niego poznanie Boga jest jedynie poznaniem po rednim. Fakt, e *intellectus humanus* oraz rzeczy realne stworzone zostały przez *intellectus divinus*, oznacza, e rzeczy te maj swoj prawd ontologiczn i e prawda ta mo e by przez *intellectus humanus* poznana. Za po rednictwem tej prawdy *intellectus humanus* pozna mo e tak e podstaw bytow tych rzeczy i jej prawd ; jednak e mimo to, i *intellectus* ten jest *similitudo Dei* nie jest on sam w stanie w sposób pewny *a priori* pozna istoty Boga i jego egzystencji. To tak rozumiane, zapo redniczone poznaniem wiata rzeczy, poznanie Boga, oznacza istotn zmian w przedmiotowym odniesieniu ludzkiego intelektu. Wprawdzie *intellectus humanus* jest tu rozumiany ci gle jeszcze zasadniczo przez odniesienie do intelektu boskiego, ale nie mo e on jednak odniesienia tego bezpo rednio realizowa . W zwi zku z tym, u Tomasza mo na mów i ju o pierwszym kroku w kierunku ograniczenia, czyli likwidacji bezpo redniego powi zania intelektu ludzkiego z intelektem boskim. Mo na wi c krok ten nazwa krokiem w nowo ytno , gdy tu, w pewnym sensie, po raz pierwszy - i wła nie na tle nauki o stworzeniu - uwypuklona zostaje samodzielno rozumu ludzkiego jako ró dła poznania. W perspektywie cało ciowej, wzmiankowane wy ej zerwanie Arystotelesa z jego nauczycielem, Platonem, zostaje w filozofii chrze cija skiej przez Tomasza - w przeciwie stwie do Augustyna i neoplatonizmu - powtórzone i, w porównaniu z Arystotelesem, jeszcze zaostrzone. Nadal jednak najwa niejszym punktem odniesienia intelektu jest bosko , Bóg, iskra bo a i - okrelany odt d jako immanentny Bogu - wiat idei.

Nast pnego kroku w kierunku ograniczenia i depotencjalizacji rozumu dokonuje nominalizm. Stanowi on radykalne zerwanie z przedstawian tu klasyczn tradycj , albowiem kwestionuje w sposób zasadniczy mo liwo poznania przez intelekt istoty. Aczkolwiek dla my licieli nawi zuj cych do Arystotelesa i Tomasza, *intellectus* nie był w stanie poznawa sfery bosko ci, to mógł jednak poznawa rzeczy tego wiata i uchwytywa ich istot , a wi c, przynajmniej po rednio, wnioskowa o istnieniu Boga. W nominalizmie bowiem w sposób zasadniczy zakwestionowane zostały, zaczerpni te z arystotelesowskiej nauki o kategoriach oraz tradycji neoplato skiej i przekazane przez Porfiriusza i Boecjusza tradycji

redniowiecznej, pojęcia ogólne, zwłaszcza pojęcia gatunku i rodzaju. Ich znaczenie stało się problematyczne. W wątpliwość podana została możliwość rzeczywistego poznania *genus i species*, a wraz z tym możliwość poznania istoty rzeczy. Pytania o miejsce tych pojęć w strukturze wiata rzeczy i poznania, o to, czy są one jestestwami istniejącymi samodzielnie, istotnościami determinującymi rzeczywistość zmysłów, czy jedynie pojęciami wytwarzanymi przez ludzki intelekt, zainicjowały długotrwały, gorący spór o tak zwane *universalia*. Klasyczny prób rozwiązania tego problemu jest próba Tomasza, który rozważając uniwersalia z różnych perspektyw, przyznał im trzy różne znaczenia. 1. Z punktu widzenia boskiego aktu stwarzania, pojęcia ogólne istnieją w umyśle boskim, tzn. istnieją przed zaistnieniem rzeczy, czyli *ante res*. 2. Z punktu widzenia rzeczy stworzonych, pojęcia te, jako konstytutywne określenia tych rzeczy znajdują się w rzeczach, *in rebus*. 3. Wreszcie, pojęcia te - oczywiście tylko jako abstrakcyjne wytwory naszego intelektu, a nie jako bezpośrednio oglądane idee, czy istoty - istnieją także *post res*, czyli w naszym, poznającym te rzeczy intelekcie. Jednak próba Tomasza nie znalazła uznania. Ten występujący u Roscelina i Abelarda, a całkowicie już dominujący u Ockhama, spór doprowadził w końcu do tego, że pojęcia uniwersalne i ogólne zaczęto uważać jedynie za produkty ludzkiego umysłu. Nie istnieją one ani w rzeczach, ani w Bogu, który w swej wszechmocy może myśleć i tworzyć to, co chce i tak, jak chce. Depotencjalizacji uległ nawet podporządkowany *voluntas divina* intelekt boski. Jeśli tedy pojęcia ogólne mają jeszcze w ogóle jakiś sens, to mogą mieć go tylko wtedy, gdy będziemy je rozumieć jako nasze pojęcia, które przez abstrahowanie wyprowadzamy z konkretnego poznania zmysłowego, i których używamy w roli hipotetycznych konstruktorów różnych orientacji w tym świecie. Dlatego całe nasze poznanie (z wyjątkiem logiki) uznane zostaje za poznanie oparte na doświadczeniu, a ponieważ zarzucone zostało także pojęcie istoty, to wszelkiemu rzeczowemu poznaniu przyznany zostaje status poznania hipotetycznego. Zwrot nominalistyczny prowadzi do tego, że umysł ludzki powraca do samego siebie i jednocześnie nie pojmowany by musi jako pewna wytwórcza władza, nie dysponująca już żadną metafizyczną gwarancją dla wyników swego poznania. To, czy osiąga on rzeczywistość, czy nie, musi być - w każdym konkretnym przypadku - rozstrzygane w doświadczeniu. W następstwie tego, nauki stają się dyscypliny oparte na doświadczeniu: filozofia - refleksyjnie nad metodami i warunkami nauki, a rozum - narzędziem empirii. Przez destrukcję poznania istoty filozofia i nauki skierowane zostają na nowe tory. Podobnie rzecz się ma z pojmowaniem człowieka przez niego samego; zaczyna on pojmować siebie coraz wyraźniej jako indywidualium, jako wolny, autonomiczny podmiot, którego poznanie wiata, i sam wiata, zależy zasadniczo od niego samego, od jego twórczych projektów i osiągnięć. Rozum - można powiedzieć - staje się rozumem radykalnie subiektywnym. Jego przedmiotowym korelatem nie jest już byt idei, boski kosmos, *intellectus divinus* i jego kreacje, lecz chaotyczny wiata doświadczenia, w którym nie jest już jednak w stanie znaleźć żadnego obiektywnego, stałego punktu oparcia, żadnego kryterium, ani żadnego prawodawcy siebie samego.

Historia pojęcia rozumu wiedzie nas więc od kosmicznego rozumu przyporządkowanego sferom boskim, do stworzonego, ale cięgle jeszcze odniesionego do bytu i istoty rozumu filozofii chrześcijańskiej, i w końcu do nominalistycznego

pojęcie racjonalizmu radykalnie subiektywizowanego. Oddzielenie sfery boskiej i sfery istoty od opartego o dążenie do samego siebie racjonalizmu ludzkiego doprowadziło w konsekwencji do powstania, z jednej strony, nauk empirycznych i reprezentującego je empiryzm filozoficzny, z drugiej natomiast, jakby na przekór temu, do przeciwstawnej mu, badającej możliwości racjonalizmu subiektywnego i dążącej do oparcia empirii na rozumie, nowej filozofii racjonalistycznej. Dlatego właśnie nie podstawowym problemem filozofii nowożytnej stał się spór empiryzmu z racjonalizmem. Rozstrzygnięcie tego sporu stało się pilne, albowiem po wyrażeniu zmniejszenia się znaczenia zasad dawnej metafizyki, funkcjonujących - obok zasad wiary chrześcijańskiej - jako zasady kształtowania życia ludzkiego, jedynymi dyscyplinami, które, jak się wydawało, dawały kierunki odpowiedniego nim kierowania, były nowe nauki empiryczne. Oparty na samym sobie subiektywny rozum był tedy zmuszony poszukiwać właściwej podstawy tych nauk, to znaczy fundamentu ogólnego dla niego samego, jako racjonalizmu, prawdziwego i pewnego.

Descartes, który w tej właśnie sytuacji zaczął swoje filozofowanie, starał się, w związku z tym, w samym rozumie znaleźć miejsce, w którym ujawnia się pewna źródłowa, aby na tej podstawie oprzeć kryteria wszelkiej wiedzy naukowej. Pomimo nominalistycznej krytyki metafizyki, nie mógł więc - przynajmniej z początku - oprzeć się ani na danych obiektywnych treściach przedstawić, ani na Bogu, ani na rzeczach, ani na jakichkolwiek bytach realnych. Pozostawała mu tylko aktywność samego rozumu. W niej to - poszukując się procedur w tym, co jest we wszystkim treścią myśli [cogitata] - znalazł niewzruszony fundament, ową pewną, która tkwi w samym akcie myślenia [cogitatio]. Myśl, więc, jest: *ego cogito, ego existo*. Dana w tym akcie oczywistość i jej formalne właściwości zostały odtąd wyniesione do rangi wzorca wszelkiej pewności, tak i wszystko, co ma tego rodzaju introspekcyjną jasność, tzn. to, co jawi się w poznaniu jako idea jasna i wyraźna (*idea clara et distincta*) jest uznane za prawdziwe. Dokładnego rozwinięcia tej teorii, ani jej skomplikowanego uzasadnienia nie potrzebujemy tu przedstawiać, ponieważ chodzi nam tu jedynie o jej podstawowy moment i jego znaczenie. Podmiot myślenia, mogący być w samym sobie i we wszystkim inne, zdobywa pewność własnego istnienia. Ta subiektywna pewność stanowi właśnie poszukiwany niepodważalny fundament (*fundamentum inconcussum*) wiedzy, czyli podstawę wszelkiej dalszej wiedzy. Na jej podstawie oparta zostaje - poprzez filozoficzną teologię - teoria rzeczy myśliczej (*res cogitans*), a także teoria świata zewnętrznego (*res extensa*), i całe „drzewo” prawdziwych nauk, które można uzasadnić. Z metafizyki, jako „korzenia”, wyrasta „pień” filozofii przyrody, rozgałęziający się z kolei na konary trzech wielkich dyscyplin: anatomii, mechaniki i psychologii, wywarzających owoce w postaci: medycyny, techniki i moralności. W ten sposób, Kartezjańskie ugruntowanie wiedzy na pewności istnienia samego podmiotu doprowadziło do stworzenia podstawy wiedzy naukowej, która jest wyciekiem autorefleksyjnym, aktem myślenia opartym na samym sobie rozumie; można na to powiedzieć: na teorii podmiotu i jego pewności własnego istnienia.

Dziękuję za stworzenie przez Kartezjusza nowego fundamentu dla filozofii i nauk oraz oparcie ich na wiadomości własnego myślenia (*ego cogito*), a także w następstwie opartej przede wszystkim na subiektywnym rozumie koncepcji filozoficznej, powstał - rozwinięty potem przez Spinozę i Leibniza - racjonalizm filozoficzny. W przeciwieństwie do opartej na danych zmysłowych i do wiadczenia filozofii

empirystycznej prowadzącej od Bacona przez Hobbesa do Locke'a, i wreszcie do Berkeley'a i Hume'a, koncepcja racjonalistyczna obstała mocno przy tym, określenie rzeczy uchwytowane są nie przez doświadczenie zmysłowe, lecz wyłącznie przez jasne i wyraźne poznanie za pośrednictwem właściwych samemu rozumowi ludzkiemu pojęć. Pytanie o to, czy poznanie możliwe jest jedynie przez doświadczenie, obserwację i eksperyment, czy też, że jest ono możliwe tylko przez rozum i jego pojęcia, stanowiło decydującą alternatywę w sporze między empiryzmem a racjonalizmem. Podstawowa teza empiryzmu głosi, że wszelkie nasze poznanie jest poznaniem zmysłowym; nie tylko od zmysłów się zaczyna, ale i bez reszty pozostaje w obszarze zmysłowości. Wszystko, co jest przedmiotem naszej refleksji, naszego namysłu, co jest przedmiotem tworzonych przez nas pojęć, ma znaczenie wyłącznie wtedy, gdy odniesione jest do materiału zmysłowego; poza tym nie ma żadnego znaczenia. W następstwie tego więc, rozum nie jest władzą samodzielną, która byłaby w stanie sama z siebie wytwarzać idee i pojęcia, lecz władzą bierną, mogącą odbierać wrażenia [*Rezeptivität*], której jedynym treścią są przedstawienia i pojęcia pochodzące ze zmysłowych postrzeżeń, ze świata zmysłowych, za pośrednictwem których dostarczane są rozumowi. Rozum może tylko dostarczone mu spostrzeżenia opracowywać, zestawiać ze sobą i konstataować występujące między nimi podobieństwa i różnice; poza te funkcje nie jest on w stanie wykroczyć. Z drugiej strony, racjonalizm głosił, że wszelkie nasze poznanie jest poznaniem rozumowym; tak jest to bowiem, co uważamy za doświadczenie zmysłowe, jest jedynie osłabionym, nierozjaśnionym poznaniem rozumowym, które na początku nie zostaje jedynie jako rozumowe, ale nie rozpoznane. Tam więc, gdzie poznajemy coś rzeczywistego, determinujemy zasadę, źródłem poznania jest nie zmysłowość, lecz „zanurzony” [*eingetaucht*] w zmysłowości - odkrywany i eksplikowany później przez refleksję filozoficzną - rozum.

Kant uwiadomiał sobie tę sytuację i starał się ją ukazać z wielu różnych perspektyw. Dzieje rozwoju jego poglądów, a po *Krytyce czystego rozumu*, to zasadniczo historia jego prób uzgodnienia ze sobą racjonalizmu i empiryzmu. Christian Wolff - i później popularna filozofia o wieceniowa w Niemczech, która się głównie ze szkockiej filozofii pospolitego zdrowego rozsądku (*common sense*) - stworzył pewien swoisty eklektyczny, całościowy system [*Gesamtschau*], w którym starał się uwzględnić zasadne rozszczenia obu tych stanowisk; czynił to jednak kosztem filozoficznej jedności i wewnętrznej spójności tego systemu. Doświadczenie i refleksja rozumowa zostały w nim mechanicznie zestawione ze sobą na gruncie pospolitego rozsądku, ale bez rzeczywistego powiązania ich ze sobą. Pozostały w nim bowiem jako istniejące obok siebie, bez dokładnego określenia zarówno ich samodzielności, jak i sposobu ich współdziałania ze sobą. Kantowskie rozwinięcie tego problemu polegało na wykazaniu zasadniczej jednostronności obu tych koncepcji oraz powiązaniu ich ze sobą w nowej teorii ludzkiego poznania i, w następstwie tego, ukazaniu nowej perspektywy i możliwości metafizyki. Sformułowane w *Krytyce czystego rozumu* stanowisko sytuuje się między tymi alternatywnymi koncepcjami. Przyjmuje się w nim wobec obu tych stanowisk postawę dwoistą: z jednej strony, jest to *krytyka* ich fałszywych rozszczeń, z drugiej natomiast - ukazanie tego, co w nich obu jest trafne i prawdziwe. W dziele swoim Kant stara się wykazać, iż twierdzenie głoszące, że wszelkie poznanie nie tylko się ze zmysłów wywodzi, ale i ma zasadniczo tylko zmysłowy

charakter, jest twierdzeniem fałszywym, a ponadto sprzecznym wewn trznie. Twierdzenie, e co ma swoje miejsce w zmysłach, nie jest przecie wynikiem poznania zmysłami, lecz jest rezultatem naszego posługiwania si tym, co nazywamy rozumem, a wi c samo jest poznaniem przez rozum. Na tym odkryciu krytyka Kanta jednak nie poprzestaje. Zawiera bowiem, oprócz tego, tak e pozytywn analiz struktury poznania do wiadzeniowego i wykazuje, e do wiadzenie bez apriorycznych poj i idei rozumu jest niemo liwe. Kto by chciał obstawa przy wył czno ci stanowiska racjonalizmu, zapoznawałby swoisto i niezale no naszych zmysłów jako ró dła poznania. Kantowska krytyka Leibniza, na przykład, sprowadza si głównie do wykazania, e zmysłowo nale y pojmowa jako samodzieln władz , a nie tylko jako osłabion posta rozumu. Je li jednak zmysłowo jest samodzieln władz , to powi zanie empiryzmu z racjonalizmem mo na sobie wyobrazi tylko tak, e rozum jest niezbdny zarówno do okre lania, jak i do opracowywania materiału zmysłowego. Do wiadzenie nie jest bowiem mo liwe ani bez danych zmysłowych, ani bez apriorycznych elementów rozumu. *Krytyka czystego rozumu* podkre la i wykazuje, e zmysłowo bez intelektu musiałaby pozosta lepa, a intelekt bez zmysłowoci - pusty. Władze rozumu i zmysłowoci, ka da w swój sposób, s dla zapewnienia mo liwo ci naszemu poznaniu niezbdne i na wykazaniu tego powi zania zmysłowoci z rozumem - przez wykazanie ich zwi zku w konstytuowaniu naszej wiedzy - polega zarówno podstawowy problem *Krytyki czystego rozumu*, jak i osi gni cie, którego Kant w tym zakresie dokonał.

Ze sporem racjonalizmu z empiryzmem wi e si te Kantowskie rozwi zanie kontrowersji dogmatyzm-sceptycyzm. Kant, zbudzony przez Hume'a z dogmatycznej drzemki, na jaki czas popadł w sceptycyzm. W ko cu jednak zrozumiał, e traktowanie takich poj , jak substancja i przyczynowo , jedynie jako rezultatu naszych nawyków, ostatecznie nie wystarcza do oparcia na nich nauki. Jego odpowiedzi na to była nauka o kategoriach czystego intelektu. Krytyczna filozofia transcendentalka Kanta, jako cało , stanowi tedy trzeci drog , przeciwnie zarówno sceptycyzmowi, jak i dogmatyzmowi, a tak e wywa one powi zanie zasadnych roszcze empiryzmu i racjonalizmu.

Wyłaniaj si z tego pewne istotne konsekwencje: wpieryw nale y odł czy od siebie zmysłowo , intelekt i rozum. Obok zmysłowoci, jako odrbnego ró dła poznania, wystpuje intelekt jako samodzielna i niezale na władza tworzenia poj , bez których poznanie do wiadzeniowe nie jest mo liwe. Na pytania o to, jak mo liwa jest nauka rozumiana jako system wyników poznania i jak mo liwe jest do wiadzenie rozumiane jako pewna cało - same bowiem jednostkowe wyniki poznawcze nie s w stanie dostarczy podstawy ani dla nauki, ani dla do wiadzenia jako systemu - Kant odpowiada, e poznanie oparte na intelekcie wł czone jest ju zawsze w pewien nadrz dny zwi zek, który nazwa mo na totalno ci , i e zwi zek ten trzeba rozumie jako wynik własnej aktywno ci rozumu pojmowanego jako władza tworzenia zasad naczelnych, tzn. jako władza dedukowania. W ten sposób trzecia władza, władza dedukowania, odrónia zostaje od władz zmysłowoci i intelektu. Poniewa tym, ku czemu ta władza rozumu w sensie właciwym jest zwrócona, jest totalno warunków i zało e mo liwych dedukcyjnych wnioskowa , to przedmiotem jej mylenia musi by to, co bezwzgl dnie i nieuwarunkowane. To, co bezwzgl dnie i nieuwarunkowane,

mo e by przedmiotem jej my lenia, ale nie poznania, poniewa poznanie kon-
 stytuowane jest przez zmysłowo i intelekt. W ten sposób przedmiotem rozumu
 jest to, co bezwzł dne i nieuwarunkowane, rozumiane jako idea w trojakim
 podziale wniosków rozumu: jako 1. idea Boga (bezwzł dna totalno wszystkich
 okre le realnych), jako 2. idea podmiotu (wolnej i autonomicznej istoty istniej cej
 w zdeterminowanym wiecie) i jako 3. idea wiata (bezwzł dna, nieuwarunkowana
 totalno wszystkich warunków zjawisk). Dlatego wiat, dusza i Bóg stanowi
 konieczne idee czystego rozumu. Dlatego te ka da z tych władz - zmysłowo ,
 intelekt i rozum - ma swoj , odr bn „dziedziny przedmiotow ”. Według Kanta,
 zasady tego podziału musz by respektowane, je li jakiegokolwiek systematyczne
 poznanie w pewnym cało ciowym systemie do wiadzczenia - czy to jako metafizyka,
 czy te jako nauka czysta, b d empiryczna - ma by w ogóle mo liwe.

Kant rozwija i precyzuje to sformułowane w *Krytyce czystego rozumu* stanowisko
 w dwu dalszych dziełach krytycznych: *Krytyce praktycznego rozumu*, zwłaszcza
 w teorii wolno ci i prawa moralnego, oraz w *Krytyce władzy s dzenia*, w której
 centrum znajduje si problem zwi zku mi dzy rozumem teoretycznym i praktycznym,
 to znaczy mi dzy przyrod i wolno ci . Zwi zek ten, ze wzł du na „sposób
 u ywania” rozumu, stanowi jedno trzech odniesionych do siebie jego aspektów:
 teoretycznego, praktycznego i refleksyjnego, które funkcjonuj wprawdzie razem,
 ale nie mog by spekulatywnie poj te z punktu widzenia jakiej wy szej jedno ci.

Z koncepcji Kanta wypływaj zasadniczo trzy konsekwencje, które maj
 znaczenie dla nowego rozumienia poj cia rozumu i jego przemian.

Pierwsza konsekwencja jest nast pstwem nowego okre lenia przez Kanta relacji
 mi dzy filozofi i naukami przyrodniczymi, rozumem i do wiadzczeniem, oraz
 mi dzy logik , matematyk i metafizyk . Polega ona na jasnym oddzieleniu od
 siebie ró nych nauk. Logika zajmuje si formaln stron posługiwania si rozumem
 i bada prawa my lenia w ogóle. Matematyka - na mocy jej wi zi z czyst
 naoczno ci - nie jest ani logik , ani te metafizyk ; projektuje ona *a priori*
 geometryczne zwi zki mi dzy figurami i arytmetyczne zwi zki mi dzy liczbami.
 Od tego odró ni trzeba tak e ukonstituowan w *Krytyce czystego rozumu*
 metafizyk w ciłym sensie naukowym: jako metafizyk przyrody, z jednej strony,
 i jako metafizyk moralno ci, z drugiej. Jej podstawy sformułowane zostaj
 w pierw w teorii intelektu i w rozwi zaniu antynomii wolno ci, a potem - w *Krytyce*
praktycznego rozumu - przez u wiadomienie sobie, e ka da istota, która zdolna
 jest do stawiania celów i działania, podlega bezwarunkowemu imperatywowi,
 prawu moralnemu. Z metafizyki przyrody wynikaj metafizyczne podstawy
 przyrodoznawstwa. Obie one ł cznie tworz filozoficzno-metafizyczn teori
 przyrody materialnej, która przez Kanta, po raz pierwszy z powodów systemowych,
 oddzielona zostaje jednoznacznie od empirycznych nauk przyrodniczych, tak e
 filozofia przyrody i posługuj ce si metodami empirycznymi nauki empiryczne
 traktowane s jako nauki istniej ce wprawdzie na własnych prawach i posiadaj ce
 własne metody, ale bez zatracenia istniej cego mi dzy nimi zwi zku. Rozwój
 metafizyki moralno ci prowadzi [u Kanta] do wyłonienia si teorii stosunków
 prawnych, powstania nauki o moralno ci [*Tugendlehre*], a nadto - do pewnej,
 do problematycznej, filozofii dziejów. Kwestie dawnej metafizyki: teologia
 filozoficzna i racjonalistyczna psychologia, znalazły swe miejsce na skrzy owaniu
 rozumu teoretycznego z praktycznym w teorii postulatów *Krytyki praktycznego*

rozumu, którą nazwał metafizycznym *credo* Kanta. Z punktu widzenia ich treści, postulatów rozumu praktycznego - istnienia Boga, nieśmiertelności duszy i wolności człowieka, nie można ani dowiedzieć, ani obalić za pomocą narzędzi teoretycznych; mają one swoje podstawy w ideach czystego rozumu i są konieczne w perspektywie rozumu praktycznego.

Drugą konsekwencją dotyczy określenia istoty człowieka. Krytyczna analiza skłania do uznania rozumu za narzędzie poznania świata zmysłowego oraz uświadomienia człowiekowi prawa moralnego i wolności. Teoretycznie nie jest on zdolny do poznania absolutu, ani świata inteligibilnego. A więc nie można go już traktować jako zwierzę zdolnego do tworzenia metafizyki (*animal metaphysicum*), czyli jako istoty, która jest w stanie ustanowić i określić swoje miejsce w poznawalnym świecie (*mundus intelligibilis*), a więc jako istoty, która za pomocą swego rozumu dociera (w sposób platoński) do pozaziemskiego świata idei, albo sięga (po arystotelesowsku) do *noesis noetos*, którego iskra o wietla go podczas jego ziemskiego życia, czy (po chrześcijańsku) - do stwórczego intelektu boskiego (*intellectus divinus*), który pozwala mu poznać świat stworzony jako teleologicznie zorganizowany porządek i siebie w nim. Istota [*Bestimmung*] człowieka polega raczej na tym, że należy do świata przyrody podlega on zarazem prawu moralnemu i w swoim działaniu za siebie i za innych ponosi musi odpowiedzialność. Jego rozum ograniczony jest do dziedziny przyrody i moralności; jest on skończoną istotą rozumem podległą prawom moralnym.

Trzecia konsekwencja polega na tym, że w przeciwieństwie do koncepcji dotychczasowych - pojęcie rozumu [*Vernunft*] podzielone zostaje na różne funkcje czystkowe i specyficzne czynności, w następstwie czego rozum teoretyczny w sensie właściwym zostaje ograniczony i na pierwsze miejsce wysunięty zostaje rozum praktyczny. Przedmioty poznania klasycznej metafizyki traktowane są od teraz tylko jako konieczne idee [*Gedanken*], a nie jako przedmioty możliwości poznania. Takie w poznaniu przyrody rozum (jako intelekt) nie dociera już do rzeczy samych w sobie. Tak przez Kanta pomylony rozum staje się wtedy w sumie rozumem osłabionym [*depotenzierte Vernunft*]. Pozostaje jednak autonomiczny i sam nadaje sobie swoje prawa, prawo wolności i prawo przyrody. Dzięki refleksji jest w stanie zrozumieć i wyjaśnić własną skończoność. W sposób konieczny myślenie musi Boga, duszę i świat jako idee regulatywne, ale nie jest w stanie ich poznać. Dociera do granic świata, ale nie sięga już bezpośrednio tego, co boskie. W perspektywie jego dotychczasowych najwyższych osiągnięć w dziedzinie teorii stał się rozumem, który dotarł do granic - rozumem granicznym [*Grenzvernunft*].

3. POKANTOWSKA TEORIA ROZUMU

W swojej nowej koncepcji pozostawił Kant problemy, które, ujmując to do ogólnie, zebrał można w poniższych istotnych punktach:

1. Centralny problem polega na rozdzieleniu rozumu [*Vernunft*] na trzy jakby odgródzone od siebie „rozumy” czyste: rozum teoretyczny, praktyczny i refleksyjny, z których każdy posiada odrębne dziedziny przedmiotów i możliwości poznawcze.

2. Kant jest teoretykiem wiadomo ci: jego sposób mówienia jest mentalistyczny. Analizuje on „przedstawienia” [*Vorstellungen*], „poj cia”, „s dy”, „samo wiadomo”, „refleksj”. Na podstawie nieuniknionego zwi zku wiadomo ci z podmiotem nasuwa si pytanie, czy wskutek tego nie została wybrana koncepcja, która podwa a tez, e uzyskane wyniki mo na uwa a zarówno za historycznie niezienne, jak i intersubiektywnie wi ce.

3. W Kantowskiej analizie rozumu znajduj si irytuj ce konotacje psychologiczno-zdolno ciowe [*vermögenspsychologische Konnotationen*]. W ten sposób zrozumiałym si staje, e ci gle pojawiaj si interpretacje, rozumiej ce w sposób fałszywy konstytucyjnoteoretyczn i wa no ciowoteoretyczn [*konstitutions- und geltungstheoretische*] filozofi rozumu jako pewnego rodzaju (empiryczn) psychologii poznania.

4. Wła ciwa teorii Kanta ró nica mi dzy podmiotem transcendentalem, a podmiotem empirycznym, ci gle daje okazj do pytania o zachodz cy mi dzy nimi zwi zek. Czy „podmiot transcendentálny” sam nie jest pewnym konstytutywnym poj ciem [*Wesensbegriff*] klasyczno-ontologicznego typu, co musiałoby by wprost sprzeczne z wynikami teorii poznania Kanta?

5. Centralnym problemem pozostaje pytanie o historyczne uwarunkowania zarówno podmiotu empirycznego, jak i podmiotu transcendentálnego. Czy Kantowska analiza struktury kompleksu odniesie [*Beziehungsgefüge*] rozumu sama nie podlega historycznym zmianom? Jest to pytanie, które dało powód do sformułowanej ju przez Herdera i Hamanna - wskazuj cych na zwi zan z j zykowym charakterem naszego poznawania jego historyczno - krytyki Kantowskich wyobra e o niezmiennym rozumie.

Naszkieowane tu problemy były po Kancie przedmiotem licznych sporów i krytyki z wielu stron. Jego trzy „rozumy” stały si motywem powstania niemieckiego idealizmu. Fichte, Schelling i Hegel, ka dy na swój sposób, próbowali rozum teoretyczny, praktyczny i refleksyjny doprowadzi spekulatywnie do jedno ci. Ich próby zako czyły si pora k - i to nie tylko w perspektywie historycznej, lecz dlatego, e nie były post pem w my leniu filozoficznym. Mo emy pozwoli sobie powiedzie, e zarówno przecenili oni rozum i jego mo liwo ci dokonywania refleksji nad samym sob, jak i obarczyli go zadaniami ponad jego mo liwo ci. Z tego do wiadczenia z idealizmem wyrósł wła nie ruch zasadniczo antymetafizyczny - wyrosła filozofia postuluj ca rozbrat z filozofi i jej rozumem, filozofia, która swe zadanie upatrywa zacz ła odt d w walce ze spekulatywnymi koncepcjami niemieckiego idealizmu i doprowadzeniu przez to do ostatecznego pogrzebania metafizyki. Nieprzypadkowo te jej miejsce zaj ły nauki przyrodnicze, socjologia i ekonomia polityczna. Oczywi cie nie mogło zabrakn i tego, e wyra one wobec idealizmu podejrzenie o jego ideologiczny charakter wkrótce obj ło te i je same, zwłaszcza tam, gdzie same stały si wiatopogl dami i zacz ły ro ci pretensje do bycia absolutnymi narz dziami zbawienia i prawdy. Godne pochwały wysiłki ci gle na nowo zaczynaj cego neokantyzmu traktowały wprawdzie tradycj i mo liwo odrodzenia filozofii kantowskiej jako krytycznej teorii nauk przyrodniczych, a pó niej tak e nauk historycznych i humanistycznych, jako mo liwo otwart, ale w ko cu uległy jednak zarówno rozprzestrzeniaj cemu si od Schopenhauera i Nietzschego a po filozofi ycia i filozofi egzystencji

irracjonalizmowi, jak i, z drugiej strony, krytycznemu wobec metafizyki, upożewianemu patetycznie i niewolniczo hołdowniczemu wobec nauk przyrodniczych pozytywizmowi logicznemu i empiryzmowi. Poza tym, tak e w neokantyzmie nie znalazły zadowalajacego opracowania, ani odpowiedzi, dwa następujące problemy z Kantowskiego dziedzictwa: 1. problem językowego charakteru naszego poznawania oraz 2. historyczny charakter samego rozumu.

Koncepcja, która miałaby być wierna zarazem Kantowi i jego transcendentalno-krytycznej filozofii rozumu, musiałaby, i musi, podjąć następujące problemy: 1. Uhistorycznienie rozumu, 2. Językowo-filozoficzny meta-krytyk filozofii krytycznej, i to zarówno w jej wariacie lingwistyczno-analityczno-logicznym, jak i w formie historycznej i filozoficznej hermeneutyki. 3. Krytyk zarówno jego mentalistycznej teorii wiadomości, jak i wpływającej z niej, jak wszystko zdaje się na to wskazywać, braku obiektywności i intersubiektywnej wiaryności [*Verbindlichkeit*]; 4. Krytyk rozumu jako swoistego źródła poznania oraz bliskiej filozofii transcendentalnej idei uzasadnienia ostatecznego.

Temu właśnie kompleksowi problemów poświęcone są liczne koncepcje filozofii współczesnej. Ich autorzy, każdy na swój, specyficzny, krytyczny sposób nawiązując do Kanta, przedstawiają własną teorię racjonalności. Należą do nich, między innymi: 1. racjonalny krytycyzm (Popper, Albrecht, w dość istotny sposób zmodyfikowany przez Hansa Lenka); 2. normatywny konstruktywizm (Lorenz i inni, zmodyfikowany później przez Jürgena Mittelstrassa); 3. językowo-pragmatyczna teoria rozumu komunikatywnego (Habermas); 4. pragmatyzm transcendentalny (Karl Otto Apel) oraz 5. powstała w sporze o modernizm i postmodernizm koncepcja rozumu „transwersalnego” (Welsch). Charakterystycznym cechem wszystkich tych koncepcji, które w pewnym sensie ukazują typowe możliwości teorii rozumu pod kątem spekulatywnej filozofii systemów i filozofii dziejów, mimo ich różnorodności, jest to, że w tej centralnej kwestii twierdzą, iż rozum nie posiada żadnej własnej treści, żadnych - jak to było jeszcze u Kanta - wpływających z niego idei, że jest jedynie narzędziem pewnej metody, że jest rozumem metodologicznym [*Verfahrensvernunft*]: metod i procedur w służbie bądź to postępu naukowego, bądź też położenia normatywnych podstaw pod ludzkie poznanie i działanie, bądź instrumentem zarówno teoretycznego, jak i praktycznego porozumiewania się, czy też narzędziem tworzenia pomostu między heterogenicznymi formami dyskursu i różnymi formami racjonalności. Powstaje więc pytanie fundamentalne: dlaczego i w jaki sposób, określono na kryteria dla tak pojmowanego rozumu i skąd je brać?

Systematyczna polemika z wymienionymi tu próbami rekonstrukcji rozumu jako rozumu proceduralnego musiałaby indywidualnie rozważyć ich założenia i szczegółowo je przeanalizować. Ponieważ w ramach tego artykułu nie jest to możliwe, pragnęłbym zwrócić uwagę przynajmniej na pewne charakterystyczne wady najbliższych - jak mi się wydaje - w stosunku do teorii Kanta, koncepcji K. O. Apela, wad, która w różnych odmianach wspólna jest wszystkim koncepcjom, w których rozum redukowany jest do zbioru reguł metodycznych [*Verfahrensgesetze*].

W swojej rekonstrukcji Apel, z Habermasem, interpretuje rozum jako zbiór takich założeń, które muszą być przyjęte, aby czy to w teoretycznym, czy praktycznym dyskursie możliwe było porozumiewanie się i dojdzie do uczestników

do konsensusu. Rozum [*Vernunft*] i intelekt [*Verstand*] mo na tu tedy rozró ni jako dwa poziomy dyskursu: poziom reguł podstawowych [*Grundregeln*], których respektowanie w ogóle dyskurs ten umo liwia, oraz poziom dyskursu potocznego, który według tych powszechnych warunków i reguł si odbywa, i który sam nadaje sobie specyficzne (immanentne dyskursowi) reguły. Rozum byłby wi c, z jednej strony, duchow zdolno ci poznawania owych reguł podstawowych jako tych wła nie warunków, które umo liwiają w ogóle sensowny dyskurs, z drugiej natomiast, zdolno ci praktyczn , umo liwiają c samodzielne okre lanie dyskursywnej umiej tno ci posługiwania si twierdzeniami teoretycznymi oraz okre leniami praktycznych celów i warto ci. Intelekt z kolei miałby do czynienia z immanentnym dyskursowi kształtowaniem i opracowywaniem zmysłowych do wiadcze i opinii i przetwarzaniem ich w teoretyczne i praktyczne wyra enia, pretenduj ce do miana wyra e prawdziwych b d prawomocnych. Szczególne znaczenie ma przy tym oznaczana jako rozum kompetencja duchowa. Powstaje jednak pytanie, czy zdolno t nale y rozumie tylko jako kompetencj w zakresie reguł i metodyki - oczywi cie w perspektywie jakiej antycypowanej „idealnej wspólnoty komunikacyjnej” - jak to, moim zdaniem, faktycznie czyni Apel, czy te w sposób istotny wykracza ona poza te ramy? Czy potencjalny uczestnik dyskursu me musi ju wcze niej usłysze , dowiedzie si i zrozumie , e tylko te, a nie adne inne reguły s warunkami powodzenia, a wi c warunkami konsensusu, okre laj cymi to, co jest prawdziwe, b d słuszne? W ka dym razie zdolno ta, to rozumienie, nie mo e by wytworzone przez samo uczestniczenie w dyskursach. Rozum dyskursu [*die Vernunft des Diskurses*] - a tak wła nie pragn łbym spointowa mo j krytyczn uwag - nie jest rozumem dyskursywnym [*Diskursvernunft*]. Poznanie rozumno ci danej procedury, samo procedur nie jest. J zykowopragmatyczna transformacja rozumu ma wi c pewien brak: brakuje jej - mówi c słowami H. Kringsa - „my lenia reguł” [*Denken der Regel*] samych. Koncepcja rozumu jako zbioru reguł post powania, czy kryteriów post powania, jest koncepcj , która pozostaje w tyle za własnymi aspiracjami. Ma ona luk w rekonstrukcji i pokazuje, e po to, aby rozum mógł by rozumem zdolnym do stanowienia zbioru reguł post powania, musi sam zawiera pewn istotn pozostało [*Rest*], pewien moment rozumienia, samooczywisto ci. Kant wiedziałby zapewne, dlaczego mimo całego ograniczenia rozumu i mimo wył cznej relacji rozumu w sensie wła ciwym do intelektu, obstawał przy tym, by w aspekcie teoretycznym nazwa go „władz zasad naczelných”, a w aspekcie praktycznym - pewnym „faktum”. S to wła nie te okre lenia rozumu, które dot d niepotrzebnie pozostawały w cieniu, ale które przez rekonstrukcj musz zosta docenione i powinny otrzyma nale ne im miejsce, je eli samo poj cie rozumu nie ma w ko cu znikn .

Powró my jednak do faktycznego stanu poj cia rozumu we współczesno ci. Rozum nie ma ju adnego własnego przedmiotu. Nie jest ani wyró nionym sposobem wiadomo ci siebie samego, ani poj ciem oznaczaj cym ludzk władz poznawcz , lecz tylko zbiorem formalnych warunków, reguł i kryteriów mo liwego, tak e transwersalnego porozumiewania si w teoretycznych i praktycznych dyskursach, a wi c i warunków mo liwo ci nauk - ale i to tylko w zmieniaj cym si wiecie, w którym i te kryteria mog si historycznie zmienia . Z punktu

widzenia takiego rozumu instrumentalnego [*Verfahrensvernunft*] człowiek nie jest już *animal rationale*, nie jest istotą rozumną, lecz indywiduum zdobywającym orientację w myśleniu i działaniu przez rozmawianie z innymi. Rozum nie ma tu już statusu konstytutywnej cechy człowieka. Stał się bowiem znamieniem aktywności istoty, która funkcjonuje jeszcze tylko jako pewne „X” w zorientowanym na osiągnięcie konsensusu i porozumienia dialogu. Rozum został zdegradowany do roli pewnej zasadniczo dowolnie określonej jako cele komunikacji. Jego pierwotnie istotne znaczenie uległo zupełnemu rozpuszczeniu, stał się nazwą [*Begriff*] pewnego (zresztą zmiennego) metodycznego postępowania - pojęciem rozumu jako procedury. Taki jest przede wszystkim - zapewne też prowizoryczny jedynie - koniec przemian pojęcia rozumu.

Naszkicowane tu dzieje rozumu dają asumpt do całego szeregu wniosków. Ogranicz się tu, w wielkim skrócie, do czterech spośród nich:

1. Postmoderniści krytycy rozumu totalizującego mają na uwadze taki wizerunek rozumu, którego zresztą w aktualnych teoriach racjonalności już nie ma. To, co opierają się oni na pewnej karykaturze rozumu, może wynikać z ciwo z tego, że wskutek pewnej wiary w swój samowystarczalność i w następnym zajmowania się Fichtem, Heglem i Husserlem, z jednej strony, oraz Nietzsche, Freudem i Heideggerem, z drugiej, zbyt długo unikali konfrontacji z filozofią analityczną i, poza tym, nie wzięli, bądź prawie nie wzięli, pod uwagę nowszych, nawiązujących do Kanta, teorii filozoficznych powstałych w niemieckim obszarze językowym. Najnowsza koncepcja Lyotarda sformułowana w *Le différend* pozwala jednak mieć tu pewną nadzieję. Oczywiście, francuscy protagoniści postmodernizmu mają rację, krytykując pierwsze przesadne wersje filozofii rozumu z epoki oświecenia, czy spekulatywne bądź niemieckiego idealizmu, zwłaszcza Hegla, ale także i Marksa. Ale czy owe patetyczne filozofie doskonałości rozumu [*Vollendung*] są doprawdy naszym problemem? Warto pamiętać, że współcześni harcownicy filozofii francuskiej pierwotnie serce i umysł oddali Marksowi i rozumowej idei emancypacji, wywodzącej się z wieku oświecenia, a teraz - jakby pod przymusem stłumienia swej przeszłości - do zerwania wiązki z pokoleniem swych duchowych ojców, a głównie z ich naczelnym ojcem - Sartrem. Nie widać jednak powodu, dlaczego jakiś paryski „wewnętrzny spór w rodzinie” miałby być wynoszony do rangi ogólnego problemu całej filozofii.

2. Z historycznego punktu widzenia w dziejach myśli europejskiej występuje niewątpliwie prawie cię gła, ale z merytorycznego punktu widzenia istotna zmiana w pojmowaniu rozumu i dzieje się tak mimo formalnej identyczności używanych do jego eksplikacji pojęć i mimo stałości jego znaczenia jako kryterium poznania. Przemiany te, mówiąc ogólnie, są wynikiem procesu postępującego jego desubstancjalizacji, degradacji [*Depotenzierung*] i funkcjonalizacji, a moim zdaniem - wynikiem procesu mediatyzacji. Rozum z najwyższej, wyróżniającej człowieka władzy poznawczej o własnej, obiektywnej, bądź transcendentalnej „treści”, zmienia się w rodek, czy instrument opracowywania danego mu przedtem wstępnie materiału poznania i, w końcu, w taką historycznie zmienną strukturę warunków dla procedur umożliwiającej komunikację. Z punktu widzenia treści, ten proces przebiega od poznania bytu i boskiej prawdy, poprzez pewno samego

siebie mylenia, i poznanie regulatywnych zasad wszelkiego poznania do wiadczeniowego - do beztreściowego i jedynie formalnego kryterium proceduralnego w obszarze różnorodnego intersubiektywnego porozumiewania się i dyskusowania o różnorodnych teoretycznych, bądź praktycznych roszczeniach. W sumie: rozum utracił charakter swoistego, odrębnego, samodzielnego źródła poznania, i stał się historycznie uwarunkowanym rodzkiem poszukiwania porozumienia [*Konsensbindung*].

3. W odniesieniu do obecnego pojmowania rozumu jako pewnej procedury [*Verfahren*], konieczne wydaje mi się tu pewne krytyczne uzupełnienie. Uwzględniwszy Kantowski nauk o ideach i nawijając do - szkieletowych zresztą jedynie - krytycznych uwag na temat transcendentnego pragmatyzmu Apla, uważam, że mimo na podtrzymanie tezy następującej: określenie rozumu jako procedury jest samo w sobie pod względem merytorycznym jego niedookreśleniem i zarazem niedocenianiem go z punktu widzenia osobowego charakteru człowieka, którego jest właściwością konstytutywną. Tak pojmowane określenie rozumu, mimo jego - zrozumiałej zresztą - opozycyjności wobec jego idealistycznej hipertrofii, samo jest zarówno zniekształceniem, jak i niepotrzebnym samopomniejszeniem rozumu i człowieka. Wykazanie tego w immanentnej krytyce zarysowanych tu różnorodnych przyczynków do teorii racjonalności winno być zarówno pilnym, jak i opłaczającym się zadaniem.

4. Z punktu widzenia szerszego i - w kontekście tego opracowania - własnego problemu relacji między rozumem i wiarą, do rozważań tych można na wstępie zadać pytanie o to, która z tych koncepcji rozumu byłaby najbardziej odpowiednią dla przedstawicieli jakiego przesadnego stanowiska w kwestii wiary. Oczywiście wydaje się przypuszczenie, że największe szanse ma tu koncepcja zdesubstancjalizowanego i funkcjonalistycznie pojmowanego rozumu instrumentalnego, ponieważ, z jednej strony, jest w stanie traktować zdania wyrażające wiarę jako wypowiedzi hipotetyczne i ograniczać ich wagę, a z drugiej - rozumowi pozostawia musi możliwość twierdzenia wszystkiego, co nie stoi w sprzeczności z kryteriami mającymi na celu ukierunkowanie na porozumienie się komunikacji. W tej koncepcji nie ma więc właściwie rzeczywistego problemu relacji między rozumem a wiarą. Rzeczywiście trudne problemy odgraniczenia, jak np. te, które skłaniały do myślenia Tomasza z Akwinu, wyłaniają się dopiero wtedy, gdy rozum, pojmowany jako odrębne, swoiste źródło poznania, przeciwstawiony zostaje wierze, która te pojmowana jest jako odrębne, swoiste źródło prawdy objawionej. Dlatego można powiedzieć, że w sporze między wiarą a rozumem problematycznym wydaje się musi raczej rozum u Tomasza, niż np. u Apla. Byłoby więc takie zdegradowanie do zbioru reguł instrumentalnych rozum, który - choć w różnorodnych wariantach - prezentowany jest przez współczesne modele rozumu, nie jest przez teologów w niektórych z jej przedsięwzięciach tak całkiem niemile widziany. Szczególnie naturalnie wówczas, gdyby - niepomna swej wielkiej tradycji - od nowa chciała by ona rozumiana fideistycznie, czy wręcz mitycznie. Dlaczego bowiem w taki zorientowany na konsensus sposób nie mogłyby być dyskutowane również objawienia prywatne i mity? Powstałoby wtedy jednak pytanie, czy mogłyby one prawdziwe? A do tego potrzebny jest rozum, który zna nie tylko reguły tego postępowania, lecz sam może je poznać *a priori*. Takie dlatego obstarżają przy tym, że rozum w sensie *treściowym*, a więc pojmowany

przynajmniej jako rozum poznający w drodze *reditio in se ipsum*, jest niezbędnym. Winno się go strzec przed błędnymi ocenami: zarówno przed absolutystycznym rozumieniem przez samego siebie, na wzór Heglowskiej filozofii rozumu, która spekulatywnie przeceniała jego możliwości, jak i przed innym skrajnym - mianowicie przed jego błędnym interpretowaniem jako funkcjonalistycznie pojmowanego rozumu instrumentalnego, czyli przed traktowaniem go jako zwykłego kryterium dyskursu, czy argumentacji. W wersji pozytywnej oznacza to, że skończony rozum, jako rozum graniczny, posiada własną treść; jest niezależnym od empirii i dyskursu źródłem poznania *a priori*. Umożliwia teoretycznie poznanie istotnych wymiarów naszego doświadczenia wiata i zarazem wykraczanie ku temu, co bezwzględnie, nieuwarunkowane, ku temu, co warunkuje nasze myślenie. Przede wszystkim jednak jest niezbędnym, konstytutywnym właściwością człowieka w wymiarze praktycznym. Mówi nam bowiem, czym jesteśmy; informuje nas, że jesteśmy istotami, na których spoczywa obowiązek respektowania idei człowieczeństwa, istotami podległymi prawom moralnym.

Sądzi, że uprawnione będzie zacytowanie tych rozważań na temat pojęcia rozumu ostrzeżeniem, które Kant wystosował był pod adresem pewnych ciągłych odradzających się w filozofii roje [Schwärmerei]. Ostrzeżenie to znajduje się w jego rozprawie z roku 1786 *Was heisst sich im Denken orientieren?* w której zajął krytyczne stanowisko wobec sporu między Jacobim a Mendelssohmem na temat możliwości kierowania się rozumem. Powiada tam: (ani „pojmowanie rozumowe”, ani „wnikanie za pomoc rozumu”, lecz) „czysta rozumowa wiara jest... drogowskazem, bądź kompasem, za pomoc którego myliciel spekulatywny może orientować się w swoich rozumowych harcach w dziedzinie przedmiotów ponadzmysłowych, a człowiek o pospolitym, ale (moralnie) zdrowym rozsądku może wytyczać sobie swój całkowicie odpowiedni dla całego celu jego konstytucji drogę, zarówno w celach teoretycznych, jak i praktycznych; i ta rozumowa wiara jest tak samo tym, co musi stanowić podstawę wszelkiej innej wiary, nawet wszelkiego objawienia”. I dalej: „Kiedy więc rozumowi odmawia się należnego mu przede wszystkim prawa wypowiedzania się w sprawach dotyczących przedmiotów nadzmysłowych, takich jak istnienie Boga, czy życie przyszłe - to otwiera się szeroko bramę wszelkim urojeniom, przesdomom, a nawet ateizmowi”. I wreszcie jego apel do wszystkich „przyjaciół rodzaju ludzkiego”: „Przyjmijcie to, co po starannym i uczciwym sprawdzeniu wyda się wam najbardziej wiarygodne: czy to fakty, czy raczej rozumowe. Rozum nie kwestionuje jedynie tego, co czyni go najwyśszym dobrem na Ziemi, mianowicie swego prymatu jako probierza prawdy. W przeciwnym razie, jako niegodni tej wolności, na pewno jesteście postradacie i nieszczęśliwymi. Tym jeszcze ponadto obci życie pozostał, niewinny [rodzaju ludzkiego], która skądinąd zapewne pragnęłyby posługiwać się swoją wolnością zgodnie z prawem, i przez to również w sposób celowy, do osiągnięcia tego, co w waszym najlepszym” (Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, s. 142, 143, 147, nast.). Kant powtarza to ostrzeżenie w swojej dziesięć lat później wydanej rozprawie *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie***.

Zachowuje ono swoją wagę nie tylko w odniesieniu do postmodernistycznych krytyków modernizmu. Wszelkie

** Por. wydanie polskie: I. Kant: *O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii*. Tłum. Mirosław Elazny. Wydawnictwo Comer, Toruń 1992, seria Biblioteka Filozofów.

rojenja skierowane przeciw rozumowi prowadz bowiem do „mierci filozofii”
- do przes dów, lub arbitralno ci my lenia, do zniewolenia, albo do anarchii.

BIBLIOGRAFIA

- Artykuł: *Vernunft*. W: *Meyers grosses Konversationslexikon*, 1879;
- H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen 1968;
- K. O. Apel: *Transformation der Philosophie* (2 Bde). Frankfurt/Main 1973;
- H. M. Baumgartner: *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Anleitung zur Lektüre*. Freising/München 1985, (2. wyd. 1988);
- H. M. Baumgartner: *Kant*. W: *Staatslexikon der Görresgesellschaft*. 1. wyd. Bd. 3, s. 278-284. Freiburg/Basel/Wien 1987;
- J. Habermas: *Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen*. W: „Merkur” 42/1 (1988) 1-4;
- H. Krings: *Erkennen und Denken. Zur Struktur und Geschichte des transzendentalphilosophischen Verfahren in der Philosophie*. W: „Philosophisches Jahrbuch” 86 (1979) 1-15;
- H. Krings: *Vom Sinn der Metaphysik, oder über den Unterschied von Ursache und Bedingung*. W: „philosophisches Jahrbuch” 92 (1985) 98-109;
- H. Krings: *Vernunft*. W: *Staatslexikon der Görresgesellschaft*. 7. wyd., Bd. 5. Freiburg/Basel/Wien 1989;
- J. Mittelstrass: *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*. Frankfurt/Main 1982;
- H. Schnädelbach (red.): *Rationalität. Philosophische Beiträge*. Frankfurt/Main 1984;
- H. Schnädelbach: *Vernunft*. W: *Philosophie. Ein Grundkurs*. Red. E. Martens i H. Schnädelbach. Hamburg 1985, 77-115;
- O. Schwemmer (red.): *Vernunft, Handlung und Erfahrung. Über die Grundlagen und Ziele der Wissenschaften*. München 1981;
- A. Wellmer: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt/Main 1985;
- W. Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*. 2. wyd., Weinheim 1988.

Z niemieckiego tłumaczył:
Zbigniew Zwoliński
Przekład zweryfikował:
Maciej Potpa