

Wojciech Torzewski

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego
w Bydgoszczy

Kazimierz Wielki University
in Bydgoszcz

**W OBRONIE ROZUMU.
UWAGI NA TEMAT HERBERTA SCHNÄDELBACHA
KONCEPCJI „ROZUMU OTWARTEGO”**

**Defense of Reason.
On the Margins of Schnaedelbach's Concept
of the "Open Reason"**

Słowa kluczowe: rozum, teoria racjonalności, uzasadnienie, historyczność.

Key words: reason, theory of rationality, justification, historicity.

Streszczenie

Artykuł porusza problematykę związaną z pojęciem rozumu. W szczególności kwestię, jakie czynniki musi wziąć pod uwagę obrońca znaczenia idei rozumu oraz jak może uzasadniać swoją obronę. Ponadto, jakie uwagi można sformułować co do tego uzasadnienia i jaki ono samo ma walor. Przyjrzymy się zatem najpierw próbom obrony rozumu formułowanym na gruncie niemieckiej filozofii współczesnej, kładąc szczególny nacisk na Herberta Schnädelbacha koncepcję „rozumu otwartego”, następnie zapytamy o uzasadnienie samego dążenia do ustanowienia takiej koncepcji, która w zamierzeniu ma być obroną rozumu. W końcu sformułujemy podstawowe uwagi krytyczne.

Abstract

The article discusses issues related to the concept of reason. In particular, the question of what factors must be taken into account by a defender of the importance of the idea of reason, and how he can justify his defense. Moreover, what conclusions can be drawn regarding that justification and what a value it has. Therefore, let us look at the defenses of reason formulated on the basis of the modern German philosophy with a special emphasis on Herbert Schnaedelbach's concept of the "open reason", and then we will ask about a justification of the efforts to establish such a concept which is intended to be a defense of reason. Finally, we will draw basic criticism.

Rozum i wiedzę miej za proch i pył,
 Gardź tą najwyższą z ludzkich sił,
 Niech tylko w złud i czarów dziwy
 Pcha cię wciąż dalej duch kłamiwy,
 A już bez reszty będziesz mój!
 (Goethe, *Faust*)

Słowa Mefistofelesa brzmią jak przestroga, a wobec natłoku „złud” i „czarów” w dzisiejszej kulturze masowej nabierają szczególnie aktualnego wydźwięku. Niewątpliwie nie jest nieuzasadniona obawa przed tym, że gdy stracimy zaufanie do rozumu, zostaniemy wydani na pastwę mocy, co do których podejrzewamy, że są mocami demonicznymi. Nieznane są nam przecież w pełni, prawdopodobnie na nasze szczęście, owe moce, ale nazbyt często okazuje się, że mają one charakter głęboko destrukcyjny. Nieznajomość ich i niepewność co do ich pochodzenia jest jednak przyczyną wielości interpretacji dotyczących domniemych przyczyn zła. I oto pośród interpretacji tych spotykamy i takie, które właśnie rozum i zaufanie, jakie się w nim pokłada, uznają za właściwe miejsce narodzin ludzkich demonów. W ten sposób sam „rozum” trafia na ławę oskarżonych o najwyższe zbrodnie. Temu, który Kantowi kojarzył się z Najwyższym Trybunałem, przypada rola oskarżonego. Zarzuca się mu bycie przyczyną najbardziej ukrytego zniewolenia, jakie w ogóle miało miejsce, zniewolenia spowodowanego przemocą tego, co ogólne, nad tym, co jednostkowe. Ta ambiwalencja tkwiąca w jednym z najważniejszych pojęć tradycyjnie określających ludzką tożsamość przekłada się na utratę pewności co do tejże tożsamości, utratę pewności co do tego, czy w ogóle mamy odwoływać się do *logosu*, *ratio*, *intellectus*, by pojąć samych siebie. „Racjonalne zwierzę” używa oczywiście swego rozumu, ale przede wszystkim dlatego, że ma „apetyt na swego przeciwnika”¹.

Na tle tej tak bardzo lakonicznie zaznaczonej sytuacji tytuł jednej z książek Herberta Schnädelbacha – *Próba rehabilitacji „animal rationale”*² – brzmi zaskakująco. Dlaczego mielibyśmy rehabilitować ideę, która prezentuje obraz człowieka, co prawda przez wiele wieków nośny i silnie oddziaływujący, ale już przedawniony i poddany radykalnej krytyce, która uczyniła go moralnie podejrzany – jest on przecież wykorzystywany jako narzędzie wzmacniające to, co złe.

¹ Nawiązuję tutaj do określenia Theodora W. Adorno, jakie pojawia się w *Dialektyce negatywnej* (tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 35). Jest ono wyrazem takiej perspektywy patrzenia na „ludzką naturę”, która zaciera jakościowe różnice pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, ustanawiając instynkt samozachowawczy podstawowym motywem wszelkiej aktywności. Oczywiście sam Adorno jej nie podziela.

² H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji „animal rationale”*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.

Kłopot powiększa się, gdy uświadamiamy sobie, że obrońca idei rozumu musi wziąć pod uwagę nie tylko radykalne krytyki, mające miejsce w XIX i XX wieku³, lecz również inne, znamienne dla ostatniego stulecia, „wydarzenie” intelektualne, mianowicie proces „uhistorycznienia rozumu”⁴. Rehabilitacja *animal rationale* nie może oznaczać zapoznania tego procesu. Uwzględnienie „świadomości historycznej” oraz protestów wobec panowania rozumu kognitywno-instrumentalnego to zatem dwa główne zadania teorii rozumności. Ponadto obrońca rozumu i obrazu człowieka jako istoty rozumnej, oprócz prezentacji pewnej teorii racjonalności, musi podjąć się jeszcze jednego zadania, mianowicie uzasadnienia „uporczywego” obstawania po stronie rozumu. Konieczność takiego uzasadnienia wynika już choćby ze stanu dzisiejszej myśli. „Naszą historyczno-filozoficzną sytuację [...] charakteryzuje to, że rozumu, racjonalności, nie możemy już bez argumentacji uznawać za to, co dobre, wiążące, stanowiące miarę”⁵.

Wobec powyższego cele niniejszego artykułu są następujące: odpowiedzieć na pytanie, co do powiedzenia ma dziś obrońca idei rozumu, tj. jakie czynniki musi wziąć pod uwagę oraz jak może uzasadniać swoje przedsięwzięcie. Ponadto, jakie uwagi można sformułować co do tego uzasadnienia i jaki ono samo ma walor. Przyjrzymy się zatem najpierw próbom obrony rozumu sformułowanym na gruncie niemieckiej filozofii współczesnej, kładąc szczególnie nacisk na Herberta Schnädelbacha koncepcję „rozumu otwartego”, następnie zapytamy o uzasadnienie samego dążenia do ustanowienia takiej koncepcji, która w zamierzeniu ma być obroną rozumu. W końcu sformułujemy podstawowe uwagi krytyczne.

Jak już zostało powiedziane, koncepcja rozumu musi wziąć pod uwagę dwa czynniki: radykalną krytykę rozumu jako władzy panowania oraz uhistorycznienie rozumu. Wobec tego racjonalność musi zostać pojęta jako szersza niż ta, do której sprowadzają ją krytycy rozumu jako narzędzia panowania (albo musi zostać wykazane, że radykalna krytyka stosuje się tylko do pewnej postaci racjonalności, a nie do rozumu w ogóle), ponadto winno się ją ujmować jako dziejowo otwartą możliwość, uwzględniając tym samym świadomość historyczną. Z jednej więc strony chodzić będzie o to, by ukazać wielość typów racjonalności, z drugiej, by ukazać ich historyczność. Czyniąc to trzeba jednak również zachować pewien rdzeń, który uniemożliwiałby całkowitą pluralizację i relatywizację tego, co związane z pojęciem rozumu.

³ Mam tu na myśli przede wszystkim radykalne krytyki obrazu człowieka jako istoty racjonalnej dokonujące się u Marksa, Nietzschego i Freuda.

⁴ Na temat owej „istotnej” zmiany w ujmowaniu rozumu por. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 66–68.

⁵ H. Schnädelbach, *Uwagi o racjonalności i języku*, (w:) idem, *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 83. Ponadto: „Historię rozumu, o ile potrafimy ją ogarnąć, można by napisać jako historię normatywnej jego neutralizacji” – H. Schnädelbach, *Racjonalność i normatywność*, (w:) idem, *Próba rehabilitacji...*, s. 79.

Wielość racjonalności

Sposób obrony rozumu polegający na wskazaniu, iż zarzuty jego przeciwników odnoszą się do jednego tylko rodzaju racjonalności i nie dotyczą tego, co obejmuje wewnętrznie zróżnicowana idea rozumności, widoczny jest u takich myślicieli, jak Baumgartner, Habermas, Welsch. Dostrzegamy go również u Schnädelbacha. Wykazują oni (każdy na swój sposób), że „rozum absolutny”, na ideę którego naprowadza Hegel, czy też „rozum instrumentalny”, którego znanej krytyki dokonuje Horkheimer⁶, są to tylko pewne pojęcia czy koncepcje, które totalizują to, co wewnętrznie zróżnicowane.

Welsch, odwołując się do tradycji filozoficznej, przypomina, iż świadomość wewnętrznego zróżnicowania w obrębie najwyższych „władz duchowych” była niegdyś powszechna. Już samo wyliczenie słów określających różnorodne funkcje związane z naszą rozumnością może uświadomić jej wewnętrzne skomplikowanie. Mamy więc *episteme* i *téchne* (naukę i sztukę), ale też *nous* (wgląd intuicyjny) i *phrónesis* (rozsądek). Teoretyczne zatem zdolności człowieka do przedmiotowego opanowania świata, kalkulacji zysków i strat, pozostające neutralnymi wobec dobra i zła, a przez to „wydanymi na pastwę” ludzkiej słabości i zamienione w narzędzie panowania nad przyrodą i nad człowiekiem, muszą zostać uzupełnione innymi zdolnościami, które już tak neutralne nie są: rozumieniem, rozsądkiem czy zdolnością do łączenia różnorodnych dyskursów, a przez to zawiązywania wspólnoty. W języku Welscha oznacza to, że teoria rozumu musi uwzględnić wielość typów racjonalności⁷.

Podobne podejście realizuje Baumgartner. Dokonując próby szkicowego ukazania dziejów pojmowania rozumu wskazuje on na jego wieloaspektowość, a co za tym idzie wykazuje, iż radykalni krytycy rozumu dokonują dezinterpretacji polegającej na wzięciu jednego z aspektów za całość. Jedną z konkluzji zabiegów teoretycznych Baumgartnera brzmi: „Postmoderniści krytycy rozumu operującego totalizacjami zwracają się przeciwko rozumowi, jakiego, w każdym razie w aktualnych teoriach racjonalności, już nie ma”⁸.

Również Habermas wskazuje na pluralizację racjonalności⁹, wiążąc różne jej rodzaje z podstawowymi typami działań. I tak, obok racjonalności kognitywno-

⁶ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, (w:) idem, *Spoleczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987.

⁷ Por. W. Welsch, *Rozum i przejścia. O rozumie transwersalnym*, tłum. B. Mrozewicz, (w:) T. Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1997, s. 92–93.

⁸ H.-M. Baumgartner, *Przemiany pojęcia rozumu*, (w:) idem, *Rozum skończony*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1996, s. 219–220. W podobnym duchu wypowiada się Schnädelbach, gdy zarzuca radykalnym krytykom rozumu absolutyzację tych idei, jakie wprowadził Hegel, a potem Nietzsche. Por. H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji...*, s. 6.

⁹ Chociaż w tym miejscu należy zaznaczyć, że z perspektywy Welscha tego rodzaju pluralizacja jest jeszcze niewystarczająca, stanowi ona bowiem tylko pierwszy krok na drodze

instrumentalnej, mamy praktyczno-moralną i praktyczno-estetyczną, a ponadto centralną racjonalność komunikacyjną, która pod względem stanowienia płaszczyzny jedności spełnia podobną rolę jak rozum transwersalny u Welscha¹⁰, tj. stanowi podstawę jedności pośród wielości albo przynajmniej podstawę mediacji pomiędzy różnorodnymi perspektywami. Wyróżnienie racjonalności komunikacyjnej to poszerzenie wizji rozumu¹¹, która w epoce nowożytnej, a szczególnie w ramach krytyki tradycji nowożytnej, została zawężona do postaci kognitywno-instrumentalnej. Zawężanie to, dodajmy jeszcze, jest – według Habermasa – wynikiem panującej w epoce nowożytnej koncepcji rozumu „ześrodkowanego w podmiocie” (rozumu subiektywnego¹²).

Czytając autorów takich jak Habermas, Baumgartner czy Welsch, można by odnieść wrażenie, że redukcjonistyczne zapatrywania na to, czym jest ludzka rozumność były udziałem minionej epoki. Jednakże prace takie, jak np. Saint-Sernina *Rozum w XX wieku*¹³, wskazują, że wcale tak nie jest. Krytycy rozumu zawsze mogą pisać tak, jakby redukcja rozumności nie była dziełem pewnej epoki, lecz przynależała niejako do „istoty” rozumu. Tym samym rozum, który „z istoty” w ten sposób sam siebie redukuje, a przynajmniej ma do tego „wrodzoną skłonność”, zasługuje na пониżenie raczej niż wywyższenie.

Racjonalność i uzasadnienie

Jedną z ciekawszych propozycji w ramach teorii rozumu jest Schnädelbacha koncepcja „rozumu otwartego”. Należy zrazu zaznaczyć, że jego głównym partnerem w rozmowie na temat rozumu, spośród autorów wymienionych wyżej, jest

uwzględnienia wielości w teorii rozumu. Wedle Welscha samo wewnętrzne zróżnicowanie rodzajów racjonalności pogłębione powinno zostać przez wskazanie na bardziej zasadniczą wielość paradygmatów racjonalności, która tworzy sytuację, w której niemożliwe staje się wskazanie na jakąś nadrzędną strukturę porządkującą różnorodne typy racjonalności. „Bezpowrotnie minął zorganizowany porządek dokładnie dopasowanych, połączonych jedna z drugą form racjonalności, tak że sprawiała jeszcze wiarygodne wrażenie w ramach zróżnicowania” – W. Welsch, *Rozum i przejścia...*, s. 93.

¹⁰ Koncepcję rozumu transwersalnego znajdujemy oczywiście przede wszystkim w: W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.

¹¹ Racjonalność komunikacyjna ma zdawać sprawę z szerokiego pojęcia rozumu i wydobyć potencjał racjonalności, jaki tkwi w naszej praktyce komunikacyjnej: „Nie ma czystego rozumu, który by następnie przybierał językowe szaty. Rozum jest od początku rozumem ucieleśnionym w układach działania komunikacyjnego, tak jak w strukturach świata przeżywanego” – J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukaszewicz, Kraków 2000, s. 363.

¹² Charakterystykę „rozumu subiektywnego” znajdziemy m.in. w: J. Habermas, *Teoria działań komunikacyjnych*, t. I, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 632–633.

¹³ B. Saint-Sernin, *Rozum w XX wieku*, tłum. M.L. Kalinowski, B. Banasik, Gdańsk 2001.

Habermas. Podobnie jak ten ostatni, rozróżnia Schnädelbach typy racjonalności, stwarzając tym samym przestrzeń dla subtelniejszych rozważań nad rozumem. Inaczej jednak niż Habermas, będzie on bronił nieproceduralnego charakteru racjonalności, tj. będzie starał się wykazywać, że „rozum” musi być pojęty szerzej niż tylko jako zdolność do uzasadniania¹⁴.

Uzasadnienie tradycyjnie było elementem konstytutywnym pojęcia racjonalności. U Arystotelesa występuje ono jako cecha wyróżniająca wiedzę naukową, a sama zdolność do uzasadniania jest jedną z dziedzin intelektualnych: *episteme* określona jest jako „dyspozycja do dowodzenia”¹⁵. Istotna dla niej jest znajomość zasad, racji: „wiedza – pisze Arystoteles – dotyczy tego, co można poznać i co da się potwierdzić za pomocą dowodzenia i naukowego uzasadnienia”¹⁶. U Arystotelesa wiedza naukowa zakłada jednak wiedzę o zasadach, osiąganą na innej drodze niż dowodzenie i uzasadnienie. Podanie właściwego, racjonalnego uzasadnienia nie jest zależne od zasad, do których odwołuje się uzasadnienie, lecz zasadniczo od poprawności procedury uzasadniania. Jednakże w przypadku autora *Metafizyki* istotne dla pojmowania rozumu jest, obok zdolności do uzasadniania, uwzględnienie również jego funkcji noetycznej (czyli zdolności poznawania zasad i istoty rzeczy), bo dopiero ona daje rzeczywisty, treściowy fundament naszej wiedzy. Rozum więc, choć posiada aspekt proceduralny („dyspozycja do dowodzenia”), jest określony również i przede wszystkim przez treść, która – dodajmy – odpowiada samemu bytowi.

Niejako naturalnym efektem zmian, jakie głównie w epoce nowożytnej dokonują się w dziedzinie rozumienia rozumności, jest sprowadzenie „rozumu” do tego jego aspektu, który tożsamy jest z uzasadnieniem. Wraz z początkiem epoki nowożytnej mamy do czynienia z problematyzacją wiary w istnienie fundamentu wiedzy (który byłby zarazem istotnym wyznacznikiem możliwości rozumu i określałby jego ideę) w postaci sądów i pojęć uzyskiwanych na mocy bezpośredniego oglądu, intuicji intelektualnej, tj. tzw. wglądu w istotę. Metafizyka racjonalistyczna poszukuje odtąd ostatecznego uzasadnienia wiedzy w samym podmiocie, w sądach i pojęciach jasnych i wyraźnych, znamionujących się podmiotową oczywistością. Empirystyczna krytyka racjonalizmu nowożytnego wskazuje na jego dogmatyczny charakter i stawia z kolei pod znakiem zapytania ów podmiotowy, racjonalny fundament. W empiryzmie brytyjskim dokonuje się przeformułowanie idei wiedzy i pojmowania rozumu. Staje się on mianowicie

¹⁴ Habermas pisze definiując racjonalność: „Racjonalność będziemy rozumieli jako dyspozycję podmiotów, które są zdolne do działania i mówienia. Wyraża się ona w sposobach zachowań, dla których istnieją zawsze słuszne powody” – idem, *Teoria działań komunikacyjnych*, t. I, s. 54.

¹⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 196.

¹⁶ Arystoteles, *Etyka wielka*, tłum. W. Wróblewski, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, s. 346.

zasadą operacyjną, zdolnością do formowania danych doświadczenia w pojęcia i zdolnością do uzasadniania na tej bazie dalszej, pośredniej już wiedzy, a nie źródłem stanowiącym jej treściowy początek.

Tendencja, na jaką można tu wskazać, zdaje się polegać na tym, że wraz z coraz większymi trudnościami w uchwyceniu tego, co miałyby być fundamentem wiedzy, wraz z pogłębianiem się teoretycznych wątpliwości co do oczywistego charakteru jakiegokolwiek fundamentu, racjonalność zostaje stopniowo redukowana do tego jej aspektu, który polega na zdolności uzasadniania i podawania „dobrych racji”. Z dwóch podstawowych funkcji rozumu, jakie wymieniała tradycja filozoficzna, począwszy przynajmniej od Platona i Arystotelesa, tj. z funkcji noetycznej i dianoetycznej, tylko ta druga wydaje się jeszcze coś znaczyć dla teorii racjonalności. Funkcje dianoetyczne, funkcje uzasadniania, bez podstawy czy to metafizycznej, czy transcendentalnej, czyli ujęte niefundamentalistycznie, pozostają jednak uzależnione od każdorazowo zakładanych czy świadomie przyjmowanych treści będących podstawą uzasadniania. Te ze swej strony mogą stanowić jedynie podstawę tymczasową, lokalną, zatem niekonieczną i relatywną. W skrajnej wersji może prowadzić to do odrzucenia w ogóle idei racjonalności jako nieistotnej, tj. nieprowadzącej do niczego innego, jak tylko do partykularnych prób rozwijania dowolnych systemów przekonań. Szczególnie wówczas, kiedy zakłada się, że idea racjonalności niesie ze sobą uniwersalistyczne roszczenia i zaciemnia sytuację równorzędności teoretycznej różnorodnych systemów, które mogą być oceniane jedynie na gruncie swoich własnych założeń. Redukcja racjonalności do możliwości uzasadniania będzie zatem sprzyjać wąskiemu rozumieniu rozumu. To wąskie pojęcie rozumu z kolei będzie jednym z warunków możliwości ujęcia wielości typów racjonalności. Jedynym wyjściem, jakie pozostaje w obliczu usunięcia treściowej podstawy tego, co rozumne, jest definiowanie rozumu poprzez racjonalność pojętą jako zdolność do uzasadniania, z tym że uzasadnianie musi być pojmowane różnorodnie¹⁷. Oznacza to, że tam, gdzie chcemy uzasadniać i argumentować, świadomi jesteśmy relatywności i lokalności obowiązywania owych uzasadnień. Nie ma więc jednego wzorca racjonalności, nawet jeśli wziąć za ideę przewodnią jej ujmowania zdolność do uzasadniania. Dążenie do tego, by wykazać wewnętrzne zróżnicowanie rozumu, sprzęga się z zawężeniem zakresu pojęcia tego, co racjonalne. Dlatego też dzisiejsza postać dyskusji nad pojęciem racjonalności obraca się wokół jej proceduralnego charakteru. Jeżeli trzeba pokazać wielorakość typów racjonalności (np. po to, by bronić rozumu przed niesłusznym zawężaniem go tylko do jednej z wielu możliwych postaci), to jest to wielorakość tego, co uznaje się za uzasadnienie. Schnädelbach wylicza różne rodzaje uzasadnienia, przyjmując krzyżują-

¹⁷ Na fakt zależności pomiędzy pewnym rozumieniem uzasadnienia a koncepcją racjonalności wskazuje Schnädelbach, o czym mowa poniżej.

ce się podziały na aspekty praktyczny i teoretyczny oraz subiektywny i obiektywny. Mamy wówczas do czynienia z racjonalnością kognitywistyczną (uzasadnienie kauzalne, teleologiczne, funkcjonalne, odwołujące się do obiektywnych zależności), epistemiczną (uzasadnienie odwołujące się do wiedzy podmiotu), instrumentalną (uzasadnienie techniczne odwołujące się do obiektywnych powiązań pomiędzy celami a środkami) i praktyczno-komunikacyjną (uzasadnienie intencjonalne).

Jednym z podstawowych powodów, dla których Schnädelbach polemizuje ze sprowadzeniem racjonalności do „uzasadnialności”, jest przekonanie, iż „uparte trzymanie się uzasadnieniowego modelu racjonalności skłania ku temu, by za irracjonalne uważać wszystko, co argumentacyjnie, czyli dyskursywnie, nie daje się w pełni dowieść; pole irracjonalności rozrosłoby się tym samym do gigantycznych rozmiarów”¹⁸. Dodatkowo utożsamienie racjonalności z uzasadnianiem skłania, według Schnädelbacha, do zbytniego eksponowania tych jej rodzajów, które z argumentacją rzeczywiście najwięcej mają wspólnego, tj. eksponowania racjonalności naukowej i technicznej (kognitywistycznej i instrumentalnej)¹⁹. Można by dodać, że w ten sposób sugeruje on, iż Habermas, stawiając na pierwszym miejscu pojęcie uzasadniania, przeczy temu projektowi, który chce realizować albo przynajmniej sam powstrzymuje jego pełną realizację.

Racjonalności zatem, według Schnädelbacha, nie da się ostatecznie określić, odwołując się do pojęcia uzasadniania z trzech powodów: pojęcie uzasadniania jest zbyt wąskie, tj. nie zdaje ono w pełni sprawy z tego, co uznajemy za racjonalne czy rozumne; pojęcie uzasadniania zawsze już musi zawierać w sobie pewną charakterystykę rozumności, jakies przed-rozumenie tego, co racjonalne, a zatem definiując racjonalność przez uzasadnienie, pozostajemy w obrębie koła, gdzie to, co definiowane, zawiera się w tym, przez co definiujemy; pojęcie uzasadniania nie zdaje sprawy z „otwartego”, „historycznego” charakteru racjonalności. Schnädelbach wskazuje na to, iż wszelkie pojęcie uzasadnienia związane jest nieodłącznie z jakąś koncepcją racjonalności, a ponieważ jest ich wiele (o czym poucza doświadczenie historyczne, dzieje filozofii), żadne z nich nie może pretendować do uniwersalności i jedyności (oczywiście wówczas, gdy istotnie utożsamimy racjonalność z uzasadnieniem). W skrajnym przypadku moglibyśmy nawet uznać, że „racjonalność” i „uzasadnienie” stają się słowami mającymi znaczenie przede wszystkim perswazyjne, stają się narzędziem retorycznym w kulturze wyrosłej na tradycyjnej „wierze w rozum” i kulcie racjonalności. Oczywiście wszędzie tam, gdzie tradycja ta jeszcze oddziałuje. W takim świetle nie miałyby już sensu zadawanie pytania o „prawdziwą” racjonalność i o to, co

¹⁸ H. Schnädelbach, *O racjonalności i uzasadnianiu*, (w:) idem, *Próba rehabilitacji...*, s. 59–60.

¹⁹ Por. *ibidem*.

jest rzeczywiście uzasadnieniem. Oznaczałoby to przecież uznanie możliwości wykroczenia poza wszelkie konteksty ujmowania racjonalności i przyglądanie się dyskusjom filozoficznym z wyróżnionego, „obiektywnego” punktu widzenia.

Podążając za argumentacją Schnädelbacha, dostrzegamy, że stara się on ujawnić całe spektrum różnorodnych postaci racjonalności, ale równocześnie zmierza ku temu, by wskazać na nieodzowne „założenie”, jakie musimy czynić, mówiąc o owej różnorodności. To, co wychodzi na jaw przy okazji polemiki z „uzasadnieniową” koncepcją racjonalności, to płaszczyzna wstępnego rozumienia racjonalności. Tutaj jednak, ponieważ „różnorodność” związana jest z dziejami filozofii, przechodzimy na płaszczyznę omawiania stosunku tego, co historyczne, do tego, co niehistoryczne w obrębie teorii racjonalności.

Uhistorycznienie rozumu

Zanim przejdziemy do wskazania na jeden z podstawowych tematów Schnädelbacha koncepcji racjonalności, należy zaznaczyć, że jest to myśliciel, dla którego istotne są dwa przekonania: o ważności zachowania pojęcia rozumu jako charakterystyki człowieka oraz o konieczności uwzględnienia roli świadomości historycznej. Ten podwójny punkt wyjścia nadaje refleksji autora *Rozumu i historii* szczególny wewnętrzny dynamizm. Z punktu widzenia świadomości historycznej pojęcia rozumu i historii zdają się być nieodłącznie ze sobą związane. Trudno dziś negować fakt, iż rozum ma swoją historię. Stanowisko takie kształtuje się po całym „doświadczeniu”, jakie stanowi filozofia przynajmniej od Hegla, dla której to filozofii związek rozumu i historii jest jednym z centralnych problemów. Problematyczność powiązania „historii” i „rozumu”, jak podkreślać będzie Schnädelbach²⁰, polega na tym, że z jednej strony pojęcia te od XIX wieku zaczynają być coraz częściej wiązane ze sobą, z drugiej jednak zawierają wykluczające się treści. Historia zawsze musi zawierać coś z rozumu, bo inaczej nie byłibyśmy w stanie w ogóle jej sformułować. Dzieje jako całkowity przypadek wydarzenia się, chaotycznego i pozbawionego ciągłości stawania się byłby dla rozumu sferą całkowicie odizolowaną i niepoznawalną. Sam rozum jednak również posiada historię, na co z takim naciskiem wskazują wszelkie odmiany historyzmu, ukazując zmieniające się w dziejach przekonania co do podstaw i reguł racjonalności²¹.

²⁰ Por. np. H. Schnädelbach, *O rozumności historii i historyczności rozumu*, (w:) idem, *Rozum i historia*, s. 5–9.

²¹ Przywołajmy choćby Diltheya diagnozę świadomości przelomu wieków XIX i XX: „Zmienność ludzkich form istnienia odpowiada różnaitości sposobów myślenia, systemów religijnych, ideałów obyczajowych i systemów metafizycznych. Jest to fakt historyczny. Systemy filozoficzne zmieniają się [podobnie] jak obyczaje, religie i konstytucje. Tak więc okazują się one historycznie uwarunkowanymi wytworami. To, co zależy od stosunków historycznych jest relatywne w swojej wartości” – W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VIII, Leipzig – Berlin, 1931, s. 6.

Historyzm, którego konsekwencji Schnädelbach nie może zaakceptować, jest przez niego traktowany przede wszystkim jako nurt myślenia filozoficznego, który zmusza do refleksji nad pojęciem rozumu i jego uwikłaniem w historię. „Systematyczny problem, jaki narzuca historyzm, to problem stosunku rozumu i historii”²². W pojęciu historii i w pojęciu rozumu zawarte są przecież tradycyjnie takie treści, które czynią je przeciwstawnymi. Innymi słowy: Schnädelbach uznaje „historyczne i empiryczne wykazanie kontekstowości wszelkich koncepcji rozumu”, ale również podkreśla wiążącą moc argumentu antyrelatywistycznego. Stąd mówi on o „aporetyce rozumu historycznego”²³.

Na tym tle zadanie, jakie formułuje autor *Rozumu i historii*, polegać będzie na tym, aby tak przekształcić koncepcję racjonalności, by nie tracąc tego, co wnosi świadomość historyczna, nie zredukować rozumu tylko i wyłącznie do tego, co historyczne. Steenblock, referując poglądy Schnädelbacha, pisze: „Ratujemy świadomość historyczną i pojęcie rozumu wówczas, gdy zestawimy je konsekwentniej, niż to miało miejsce u Hegla”²⁴. Oznacza to, że nie można *a priori* redukować jednej strony w powyższym zestawieniu do drugiej, a w takim przypadku mówienie o „rozumie historycznym” czy „historycznym oświeceniu” musi się wydawać pozbawione sensu: przede wszystkim rozum, o ile mamy zachować to pojęcie, musi pozostać czymś ahistorycznym.

W tym miejscu spotykają się dwa wątki teorii racjonalności: po pierwsze – poszukiwanie zasady jednoczącej pośród wielości, po drugie – poszukiwanie tego, co ahistoryczne w świetle „uhistorycznienia rozumu”²⁵. Schnädelbach próbuje formułować zatem swą koncepcję jako teorię „rozumu otwartego” albo, jak to określa Steenblock, jako „niefundamentalną filozofię transcendentálną”, łączącą w sobie poszukiwanie ahistorycznych i uniwersalnych warunków możliwości z hermeneutyką i podkreślaną przez nią zmiennością kulturowych kontekstów.

„Rozum otwarty”

Mamy zatem do czynienia z łączeniem refleksji transcendentalno-pragmatycznej z inspiracjami idącymi ze strony hermeneutyki. Kompetencję językową, która ma odzwierciedlać to, czym jest racjonalność, tj. zdolność przestrzegania reguł, posługiwania się nimi, rozszerza Schnädelbach (za Habermasem i Aplem)

²² H. Schnädelbach, za: V. Steenblock, *Transformationen des Historismus*, München 1991, s. 77.

²³ Por. H. Schnädelbach, *O dialektyce rozumu historycznego*, (w:) idem, *Rozum i historia*, s. 61.

²⁴ V. Steenblock, op. cit., s. 78.

²⁵ Na temat „uhistorycznienia rozumu” por. H. Schnädelbach, *O dialektyce rozumu historycznego*, s. 48–51.

o aspekt dysponowania regułami²⁶. Jeśli jednak dokonujemy takiego zabiegu, to, nie wchodząc w szczegóły, docieramy do konstatacji, która brzmi: również to, co wydawało się elementem trwałym, niezmiennym, należącym do sfery transcendentalnej, podlega zmianie. Zmieniają się zatem również sposoby i reguły uzasadniania i argumentacji. „W tej perspektywie – pisze Schnädelbach – racjonalność ukazuje się co najmniej jako otwarty, tzn. niewyczerpujący się w regułach system komunikacyjnej kompetencji, system wprawdzie ograniczony regułami, ale regułami takimi, które dzięki kompetentnemu ich przestrzeganiu dają się w zasadzie zmienić również intencjonalnie [...]”; z racji hermeneutycznych implikacji tego sposobu widzenia musimy również w teorii racjonalności rozstać się z myślą o stałych regułach komunikacyjnych oraz o stałych regułach stosowania reguł²⁷. Z tego punktu widzenia transcendentalna pragmatyka jest więc niewystarczającym ujęciem racjonalności, bowiem z jednej strony nie uwzględnia doświadczenia historycznego, z drugiej okazuje się ostatecznie, po jej reinterpretowaniu, tożsama z historyzmem. Jest to cena, jaką płaci ona za sprowadzenie racjonalności do kompetencji językowych. Zestaw trwałych, ponadhistorycznych, niezmiennych i uniwersalnych reguł komunikacyjnych daje się obronić tylko na gruncie silnych przesłanek natywistycznych. Jest ogólnie mówiąc dogmatyczny. „W perspektywie transcendentalno-pragmatycznej wynik ten ma tę oto konsekwencję teoriopoznawczą, że twierdzenia o uniwersalności reguł reprezentujących racjonalność nigdy nie mogą mieć charakteru apodyktycznego, a zawsze tylko hipotetyczny²⁸”.

Schnädelbach zdaje sobie jednak sprawę, że konkluzja historystyczna, z punktu widzenia tradycyjnego pojmowania rozumności, prowadziłyby do zadekretowania relatywizmu oraz utraty uniwersalnej miary prawdziwości i słuszności. Dlatego też, choć tak wrażliwy na „historyczność” tego, co racjonalne, będzie starał się wykazać, iż radykalny historyzm nie może być ostatnim słowem

²⁶ Por. H. Schnädelbach, *Uwagi o racjonalności i języku*, s. 96: „Ten wszakże, kto może zawiesić reguły, musi dobrze przyswoić sobie umiejętność zamierzonego naruszenia reguł bądź ich kreatywnego zmieniania; dokładnie tym wszakże są – co intuicyjnie zrozumiałe – strukturalne znamiona racjonalności jako predykatu dyspozycyjnego wyższego stopnia [...]”; „Jeżeli teraz zapytamy, co mogłoby dla kompetentnych mówiących być bodźcem do kreatywnego zmieniania reguł, to odsłoni się punkt, w którym rozszerzona teoria kompetencji styka się z tradycją filozofii hermeneutycznej”; „Do podstawowych idei hermeneutyki należy myśl, że stosowanie reguł i doświadczenie w tym zakresie mają konstytutywne znaczenie dla zasobu reguł, że reguły zmieniają się w toku ich stosowania i że z tej racji nie można ich podać, nie podając zarazem warunków ich stosowania; zmienione reguły wszakże wytwarzają z kolei nowe zastosowania reguł i tak dalej”.

²⁷ Ibidem, s. 97.

²⁸ Ibidem, s. 98, jak też s. 100: „Jeśli jednak transcendentalno-pragmatyczny zrekonstruowany rozum zawsze jest tylko rozumem historycznym, to nie istnieje żadna transcendentalno-pragmatyczna *prima philosophia*”.

w teorii racjonalności. Wspomniano powyżej o wskazywanym przez autora *W obronie „animal rationale”* wzajemnym powiązaniu pojęć „rozumu” i „historii”. W kontekście obrony przed historyzmem powiązanie to staje się wersją argumentu antyrelatywistycznego. Głoszenie tezy historystycznej nie miałoby sensu i pozostawałoby poza zakresem możliwego rozumienia, gdyby nie pierwotna supozycja: „jestem rozumny w sensie nie tylko historycznym”. Presupozycja ta „leży u podstaw naszych wypowiedzi i działań”²⁹. Przypominając transcendentalny warunek możliwości, pozostaje ona zarazem czystą formą. To, czym jest rozumność w swej treści, określane będzie każdorazowo i zawsze historycznie, a więc w sposób niezawierający koniecznych sądów. Natomiast „fakt” rozumu, jego „że” zostaje odkryte jako transcendentalne, konieczne tło i warunek dyskusji o rozumie, w tym również i przede wszystkim o jego historyczności. Oczywiście, jak zaznaczyliśmy, samo „że” nie przesądza jeszcze o treści, nie można zatem na jego podstawie wygłaszać żadnych twierdzeń mających określić naszą ponadczasową rozumność i to, na czym ona miałaby polegać. Pod tym względem wciąż pozostajemy na płaszczyźnie pewnych konceptualizacji koniecznie związanych z kontyngencją języka. Sam „fakt” rozumu – jako element formalny – nie wchodzi w zakres tezy o uhistorycznieniu, nie podlega on bowiem wpływowi doświadczenia historycznego, które jako doświadczenie może przecież dotyczyć jedynie treści, szczególnie tych roszcujących sobie pretensje do ahistorycznego charakteru. Akcentowanie koniecznego charakteru presupozycji „jestem rozumny nie tylko w sensie historycznym” nabiera zrazu wydźwięku przede wszystkim negatywnego, podkreśla mianowicie wewnętrzne problemy tezy o historyczności rozumu. Zauważmy raz jeszcze: nie byłoby przecież sensu i nie można by było poważnie brać pod uwagę stwierdzenia historyczności, jeśli wypowiedziałaby je domniemany podmiot, co do którego można by przypuszczać z równą siłą, że nie jest rozumny, jak i że jest rozumny. Pojęcie „rozumu historycznego” i dialektyka w nim zawarta prowadzi, wedle Schnädelbacha, do aporii, której nie jesteśmy w stanie przewyciężyć na gruncie teoretycznym. W ten sposób osłabiona zostaje pozycja historystyczna i złagodzone jej relatywistyczne konsekwencje.

Tutaj jednak ujawnia się możliwe znaczenie omawianej presupozycji. Nie wyraża ona, jak już zostało powiedziane, nic treściowego. Oznajmia nam jedynie zdecydowane roszczenie do uznania³⁰. Presupozycja, na którą wskazuje Schnädelbach, okazać się może jedynie wyrazem tego, iż nie wyobraża on sobie jakiegokolwiek dyskusji bez założenia o racjonalności. Ale dlaczego w założeniu tym musi się kryć aspekt ahistoryczności? Ponadto, nawet gdyby przyjąć, że

²⁹ H. Schnädelbach, *O dialektyce rozumu historycznego*, s. 57.

³⁰ To z kolei możliwe jest tylko wówczas, gdy już założymy, że „godne uznania” jest to, co niehistoryczne, a więc gdy posługujemy się pojęciowością, w ramach której „historyczny” oznacza m.in. „niegodny wiary” i „niemogący rościć sobie pretensji do uznania”.

aspekt ten musi się tam znajdować, to czy jest on stroną wobec uznania historyczności rozumu i jego treści? Czy wobec świadomości historycznej nie pozostaje czymś niezmiernie nieznaczącym owa idea ahistoryczności zawarta w presupozycji „jestem rozumny”? Czy jej eksponowanie nie przypomina rozpaczliwych gestów tonącego?

Wola rozumu – uwagi krytyczne

Z teoretycznego punktu widzenia presupozycja „jestem rozumny” pozostaje pusta. Nie wnosi ona żadnej wiedzy, która dotyczyłaby naszej racjonalności i nas samych jako istot rozumnych. Ponadto nie można jej w pełni interpretować na sposób transcendentalny, bo hermeneutyczny zwrot w filozofii przynosi również uhistorycznienie Kantowskiego *a priori*. Dlatego też wyjście z aporii, która rodzi się po skonstatowaniu historyczności rozumu na gruncie dialektyki rozumu historycznego, wskazuje wedle Schnädelbacha rozum praktyczny i jego postulatywny charakter. Innymi słowy: pierwszorzędne znaczenie omawianej presupozycji ujawnia się dopiero z perspektywy praktycznej.

Schnädelbach dokonuje opowiedzenia się za rozumem w imię przeciwdziałania władzy siły. „Zachodnia filozofia – pisze on – od swych początków była przekonana, że jedyną rzeczą, która może ograniczać i legitymizować władzę, jest rozum. Od czasów Nietzschego słyszymy: »Rozum sam jest władzą, ponieważ wola prawdy jest wolą władzy«³¹. Wbrew Nietzschemu, Schnädelbach zachowuje owo wskazywane przez siebie tradycyjne przekonanie filozofii.

Tutaj jednakże pojawia się krytyczna wątpliwość co do skuteczności „obrony” rozumu zaprezentowanej powyżej. Należy zapytać, czy rozum, będący jedynie postulowanym „że”, a nie jakimś określonym treściowo „co”, jest w stanie w ogóle być jakąś przeciwwagą dla siły partykularnych interesów? Czy, by sprostać temu zadaniu, nie musi on przyoblec się w historyczną treść? I to nie jakkolwiek, bo wówczas nie miałaby ona żadnego znaczenia. To, czego Schnädelbach próbuje bronić, zakłada, że instrument tej obrony (rozum) jest czymś więcej niż tylko formalnym warunkiem możliwości. Dopiero jako określony treściowo mógłby on pełnić tę funkcję, którą się na niego nakłada: inaczej nie miałoby sensu to uzasadnienie wyboru „za rozumem”, które podaje Schnädelbach, a które jest uzasadnieniem etycznym, nie teoretycznym. Chyba żeby przyjąć taką interpretację, iż fakt „że” ludzkiej rozumności powinniśmy przyjmować za realny już dlatego, że stanowi on podstawę wszelkiej treściowo określonej racjonalności i przeto jest warunkiem „obrony”. Wymóg dalszy w takim wypadku sprowa-

³¹ H. Schnädelbach, *Filozofia w nowoczesnej kulturze*, tłum. T. Buksiński, (w:) T. Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Poznań 1994, s. 63.

działy się do podania przekonującej, treściowej charakterystyki pojęcia racjonalności, które mogłoby spełniać te funkcje „etyczne”, jakie chciałby w nim dostrzec Schnädelbach. Wówczas jednak ograniczamy „otwartość” koncepcji rozumu. Rozum „otwarty” to rozum „słaby”, a za przyjęciem tego rozumu, wedle Schnädelbacha, przemawia wiara w jego moc. Jednak jako czysto formalne „że” jest on przecież bezsilny i by stać się silnym, musi się „zamknąć” (przyoblec w historycznie określoną treść). Jest to trudność, do której prowadzi nas myślenie o rozumie jako elemencie ukierunkowującym: chcielibyśmy ukierunkowania, ale jednocześnie lękamy się zniewolenia. Nie chcemy żyć w niezróżnicowanej wielości, a jednocześnie czujemy się skrepowani jednością. Ponieważ jednak ostatecznie rozum wyzwuty z wszelkiej treści nie miałby żadnego znaczenia praktycznego, treść owa musi zostać jakoś określona. „Otwartość” rozumu potrzebuje swego ograniczenia.

Najistotniejsza przy tym okazuje się zatem „wola rozumu”, której treścią jest „opowiedzenie się za rozumem”³². „To opowiedzenie się – pisze Schnädelbach – nie następuje abstrakcyjnie, ale następuje wszędzie tam, gdzie utożsamiamy się praktycznie z tymi spośród naszych tradycji kulturowych, które skłaniają nas do realizowania i rozumienia presupozycji »jestem rozumny« nie tylko w historycznie kontyngentnym znaczeniu”³³. „Jestem rozumny” oznacza więc pewną określoną praktyczną postawę, polegającą m.in. na odrzuceniu wszelkich środków przymusu w stosunku do innego i dążeniu do zaprowadzenia symetrycznych relacji pomiędzy partnerami najszerzej pojętego dialogu. Rozum zatem jest z tej perspektywy jedyną „siłą”, która jest w stanie umniejszać rolę władzy przymusu w społeczeństwie. Ponieważ zaś skrajny historyzm i relatywizm wydają się być destrukcyjne dla idei rozumu, a zarazem dla związanej z nią praktyki i tradycji (tradycji egalitarno-humanistycznej i demokratyczno-wolnościowej, jak ją określa Schnädelbach³⁴), to właśnie w „woli rozumu” (jako woli kontynuacji i rozwijania owej zagrożonej tradycji) zawierać się musi roszczenie do ahistorycznego pojmowania presupozycji „jestem rozumny”. Uhistoryczniona rozumność nie mogłaby spełniać swej roli. Jako tylko kontyngentna musiałaby ulec partykularnym, doraźnym interesom. Dzięki postulatowi rozumności (nie tylko w sensie historycznym) ukazujemy znaczenie pewnej, istotnej ze względu na realizację tego postulatu, tradycji w obrębie kultury zachodniej.

W ten sposób to, co z perspektywy teoretycznej było konieczną, ale „pustą” presupozycją, w perspektywie praktycznej (i pierwszorzędnej – dodajmy) nabiera zupełnie realnych kształtów pewnej tradycji filozoficznej i politycznej. Tutaj jednak pojawia się druga uwaga krytyczna. Czy w ten sposób wychodzimy poza

³² H. Schnädelbach, *O dialektyce rozumu historycznego*, s. 65.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, s. 64.

obręb dialektyki rozumu historycznego? Jako treściowo określony, utożsamiony z pewną tradycją, rozum na powrót dostaje się w krąg oddziaływania tezy historyczystycznej, a jego określenie wydaje się być dogmatyczne i arbitralne. Więcej nawet: zapytać można, czy samo wskazywanie na presupozycję „jestem rozumny (nie tylko w historycznym sensie)”, a więc czy już owo „że” rozumności nie stanowi efektu oddziaływania pewnej dziejowej autointerpretacji człowieka. Należy zatem w tym miejscu uprzytomnić sobie, z jakiego powodu chcemy trwać przy tej autointerpretacji raczej niż przy jakiejś innej.

Oświeceniowe nadzieje co do rozumu upadły wraz z końcem wieku XIX i wiekiem XX. Czy wobec bezsilności rozumu i wobec krytyk rozumu jest jeszcze w stanie przetrwać coś z idei rozumu, czy też może powinniśmy raczej porzucić cały dyskurs powstały na gruncie filozofii rozumu i „zostawić pole swobodnej walce o władzę między ideologiami i interesami?”³⁵. Starania o to, by teoretycznie uzasadnić podstawowe przekonanie o tym, iż tylko rozum (rozumna praktyka) jest w stanie zapobiec dezintegracji i fatalnym społecznie skutkom nieumiarkowanego realizowania egoistycznych dążeń, spełzają na niczym. Stąd też takiemu obrońcy rozumu, jakim jest Schnädelbach, pozostaje „jedynie” odwołać się do „woli rozumu”. „Wszystko zależy od odpowiedzi na pytanie, dlaczego z predykatu »racjonalny« mamy czynić *użytek* normatywny, choć możliwe są również inne zastosowania. Odpowiedź może być tylko taka: Ponieważ *chcemy*, albo: ponieważ jest to wskazane w kontekście tego, czego jeszcze poza tym *chcemy*”³⁶. Konsekwentnie jednak nie oznacza to przejścia na płaszczyznę skrajnego decyzyzmu. Jak u Kanta, wola jest tu ściśle związana z rozumem praktycznym. Chociaż, jak powiada autor *Rozumu i historii*, „resztkowy decyzyzizm” jest nie do uniknięcia, wola nie pojmuje tutaj samej siebie jako całkowicie arbitralnej władzy stanowienia i chcenia, która istnieje jako osobna i zewnętrzna wobec rozumu. Wskazaliśmy powyżej, iż Schnädelbach broni pojęcia racjonalności przed sprowadzeniem go do „uzasadnialności”. Tutaj znajdujemy się być może w punkcie, gdzie ujawnia się znaczenie tego przekonania. Gdyby utożsamić racjonalność z uzasadnieniem, popadlibyśmy w podstawową trudność (a nawet stanęlibyśmy wobec paradoksu). Nie mielibyśmy mianowicie uzasadnienia dla obstawania za rozumem, tj. trwanie przy „racjonalizmie” okazałoby się nieracjonalne. Jednak koszty takiego poszerzenia i otwarcia mogą być również negatywne: poszerzając zakres pojęcia tego, co racjonalne, poza zakres pojęcia uzasadnienia, wchodzimy zarazem na płaszczyznę, na której samo pojęcie rozumu, jak wskazywałem wyżej, może stać się już na tyle szerokie i na tyle „otwarte”, że racjonalizm nie będzie żadną alternatywą dla „społecznego zła”. Z perspektywy

³⁵ H. Lenk, *Rozum jako idea i wezwanie*, (w:) idem, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995, s. 82.

³⁶ H. Schnädelbach, *Racjonalność i normatywność*, (w:) idem, *Próba rehabilitacji...*, s. 106.

„szerokiego” (i zarazem „otwartego”) pojęcia racjonalności nie mamy już żadnych argumentacyjnych narzędzi, by uznawać za nierozumne (i tym samym odrzucać, pozbawiać wartości) te działania i przekonania, dla których nie można już podać „dobrych powodów” (Habermas), bowiem „dobre powody” można zdefiniować dopiero w węższej płaszczyźnie już jakoś pojętej racjonalności. W ten sposób jednak pojęcie rozumu traci również owo znaczenie, które wydawało się przewycięzać aporię rozumu historycznego, znaczenie praktyczne. Ponownie okazuje się, że jedynym, co mogłoby wzmocnić jego znaczenie jest uznanie pewnej tradycji filozoficzno-politycznej za miarę wszelkiej treściowo określonej racjonalności oraz za wzorzec tego, co słuszne i dobre.

Czy wątpliwości powyższe prowadzą do wniosku, że lepiej byłoby porzucić pojęcie rozumu jako współokreślające naszą ludzką kondycję? Czy jednak nie stracilibyśmy w ten sposób z oczu bardzo istotnego wymiaru naszego bycia w świecie? A może wniosek, jaki płynie z powyższego, jest tylko taki, że współczesna dyskusja na temat rozumności (ściślej: zaprezentowany jej fragment) wciąż ze zbytnią oczywistością przyjmuje jako nienaruszalne klasyczne opozycje: rozumu i historii, wieczności i czasu, obowiązywania i powstawania, tego, co uzasadnione i tego, co arbitralne itd.

Broniąc rozumu, bronimy przede wszystkim rozumnych relacji, które nas wiążą z innymi i dzięki którym tworzymy wspólnotę. U podstaw tej obrony tkwi troska o to, by władza siły i partykularne interesy, które nią kierują, nie uczyniły owych relacji i owej wspólnoty źródłami cierpienia i niesprawiedliwości. Niewątpliwym, jak się wydaje, pożytkiem płynącym z dyskusji nad rozumnością, szczególnie w kontekście praktycznym, jest ukazywanie możliwej alternatywy dla tego, co może wystąpić jako władza siły i partykularyzm. Wskazując jednak problematyczność każdej z określonych wizji rozumności chronimy się jednocześnie przed tym rodzajem zła, jakie może być udziałem człowieka, który sam rozum (jego zabsolutyzowaną ideę) wprzecznie w realizację nierozumnych celów.

Literatura

- Adorno T. W., *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Etyka wielka*, tłum. W. Wróblewski, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.
- Baumgartner H.-M., *Rozum skończony*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1996.
- Dilthey W., *Gesammelte Schriften*, t. VIII, Leipzig – Berlin 1931.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukaszewicz, Kraków 2000.
- Habermas J., *Teoria działań komunikacyjnych*, t. I, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999.
- Horkheimer M., *Społeczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987.

- Saint-Sernin B., *Rozum w XX wieku*, tłum. M. L. Kalinowski, B. Banasik, Gdańsk 2001.
- Lenk H., *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995.
- Schnädelbach H., *Próba rehabilitacji „animal rationale”*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992.
- Schnädelbach H., *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Schnädelbach H., *Filozofia w nowoczesnej kulturze*, tłum. T. Buksiński, (w:) T. Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Poznań 1994.
- Steenblock V., *Transformationen des Historismus*, München 1991.
- Welsch W., *Rozum i przejścia. O rozumie transwersalnym*, tłum. B. Mrozewicz, (w:) T. Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1997.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.