

KRYTYKA CHOREGO ROZUMU

Herbert Schnädelbach, *Rozum i historia*,
przekład Krystyna Krzemieniowa, Oficyna
Naukowa, Warszawa 2001, 261 stron

Narzekania na kryzys filozofii nie są niczym nowym. W tradycji nowożytnej pojawiają się wraz z Kartezjuszem i Baconem. Kolejne pokolenia filozofów borykają się jednak z zupełnie innego rodzaju kryzysami. Sytuacja stała się szczególnie dramatyczna w wieku XX, z chwilą, gdy część filozofów odrzuciła tradycyjne problemy filozofii jako nienaukowe lub literackie, inni zaś uznali, że wszystko zostało już powiedziane i w związku z tym można już tylko czytać klasyków (hermeneutyka) albo wszystko-jedno-co-robić (postmodernizm). Sam fakt, że mówi się już o wielu filozofiiach – tak jak niegdyś mówiło się o światopoglądach – jest najlepszym dowodem „kryzysu tożsamości” filozofii.

Zbiór odczytów i rozpraw Herberta Schnädelbacha zebranych w tomiku *Rozum i historia* jest próbą odkrycia źródeł owego „kryzysu tożsamości” i wskazania drogi przezwyciężenia go. Autor, czując się po części spadkobiercą Szkoły Frankfurckiej, duży nacisk kładzie na diagnozę aktualnej sytuacji; diagnozę, która umożliwiłaby rozpoznanie ograniczeń filozoficznej racjonalności, a zarazem prowadziła do jej rehabilitacji jako normatywnej podstawy myślenia i działania. Nie jest to jednak zadanie łatwe. Od swych początków aż po wiek XIX postulaty zgłaszane przez filozoficzną racjonalność znajdowały mocne oparcie poza samą filozofią – filozoficzna argumentacja mogła odwoływać się do mitologii, *physis*, boskiego rozumu czy objawienia. Za sprawą francuskiego oświecenia z dumą oparła się na samym człowieku. Według Schnädelbacha niemiecki idealizm przedstawia się w tej perspektywie jako ponowne „zaczarowanie świata”. Zarazem jednak zewnętrzne, boskie usankcjonowanie racjonalności było podstawą sfery normatywnej, a tym samym – źródłem uzasadnień etycznych. Za sprawą Hegla owa „zewnętrzność” została zamknięta w obrębie „tego świata” – absolut stracił swą transcendencję, nie stracił jednak boskości¹.

¹ Schnädelbach pozostaje tu zwolennikiem bardzo tradycyjnych interpretacji Hegla. Powołała mu to przy opisywaniu relacji dyskursu i racjonalności sklasyfikować Hegla jako przedstawiciela dyskursu autoreferencyjnego.

Jeszcze racjonalność marksowska mogła być fundamentem dla etyki, gdyż – jak zauważa Schnädelbach – marksowska historiozofia jest proweniencji heglowskiej, a tym samym zajmuje miejsce historii postępującego uzewnętrzniania się absolutu, bez uszczerbku dla apodyktyczności obowiązywania norm. Jednocześnie Schnädelbach wskazuje u Marksa tendencję do zastąpienia etyki historiozofią; tendencję podjętą przez Engelsa i zwulgaryzowaną przez myślicieli z kręgu Drugiej Międzynarodówki. O ile emancypacyjne intencje Marksa pozwalały na zachowanie treści etycznych w łonie „naukowego socjalizmu”, to u jego następców widać na tym polu wyraźne niedostatki.

Kryzys rozumu zaczął się wraz z wyciągnięciem konsekwencji z „odkrycia historii”. Historyzm, w jednej ze swych postaci², dostarczył argumentów na rzecz sceptycyzmu i relatywizmu. Tym samym można było sam rozum potraktować jako historyczny, a jego zalecenia – jako względne. Pociągnęło to za sobą bardzo poważne konsekwencje. W pierwszym kroku potraktowano racjonalną sferę normatywną jako li tylko historyczną, w drugim trzeba było zwrócić uwagę, że owej historyczności – a zatem i względności – podlega także nasz własny (teraźniejszy) rozum. Skutkiem tego procesu jest sceptycyzm dotyczący możliwości jakiegokolwiek uzasadniania norm – bo przecież normy są historycznie zmienne, jeśli historycznie zmienny jest sam rozum. Oczywiście jednak „to naszą historyczno-filozoficzną sytuację, a nie niemiecki idealizm charakteryzuje to, że rozumu, racjonalności nie możemy już bez argumentacji uznawać za to, co dobre, wiążące, stanowiące miarę”³.

Skąd jednak możemy wiedzieć, że właśnie rozum i racjonalność jest tym co dobre i słuszne? Oprócz „resztek decyzyzmu w etyce”⁴ i emotywizmu pozostaje jeszcze próba argumentacji. Schnädelbach podejmuje ją, wybierając jako oponenta irracjonalizm.

Ważne jest tutaj odróżnienie irracjonalności od irracjonalizmu. „Irracjonalność jest faktem, irracjonalizm natomiast jest stanowiskiem teoretycznym, odnoszącym się do faktu”⁵. Irracjonalność jest zupełnie bezrefleksyjna, a może nawet nieuświadomiona. „Irracjonalizm, podobnie jak romantyzm, jest kwestią wykształcenia, przemyślaną reakcją na doświadczenie granic tego, co racjonalne, i właśnie czymś więcej niż tylko sposobem doświadczenia tego, co irracjonalne”⁶. Taka charakterystyka pozwala Schnädelbachowi wykazać, że nawet zwolennik ir-

² Schnädelbach w swej wcześniejszej książce odróżnia kilka rodzajów historyzmu. Por. H. Schnädelbach *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992. Swoją drogą *Rozum i historię* można traktować jak swego rodzaju kontynuację analiz zawartych w *Filozofii w Niemczech*, z tym, że miejsce przeszłości zajmuje teraźniejszość filozoficznego świata.

³ H. Schnädelbach *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 83.

⁴ Schnädelbach bardzo często korzysta z tego sformułowania, którego autorem jest Habermas.

⁵ H. Schnädelbach *Rozum i historia*, *op. cit.*, s. 68.

⁶ *Ibidem*.

racjonalizmu potrzebuje racjonalności i zakłada ją w odniesieniu do siebie. Podobnie więc jak konsekwentny sceptycyzm, tak i konsekwentny irracjonalizm prowadzi do własnego zaprzeczenia. Po tej zwycięskiej bitwie stoczonej w obronie rozumu Schnädelbach zastanawia się, czy możliwe jest stworzenie jednej, obejmującej wielość dyskursów teorii racjonalności.

Tutaj jednak napotykamy problem dobrze znany filozofom analitycznym. Możemy wprawdzie odkryć racjonalne presupozycje różnych praktyk i stworzyć teorię racjonalności dla każdej z nich, ale próba stworzenia teorii czystej racjonalności wyjaśniającej wszystkie teorie szczegółowe prowadzi do paradoksu. Obejmująca wielość dyskursów „totalizująca” teoria musiałaby bowiem być czymś w rodzaju „najwyższego metajęzyka” lub „zbioru wszystkich zbiorów”. Schnädelbach zarzuca Kantowi, że nie zdawał sobie sprawy z tej aporii. W konsekwencji otrzymaliśmy wprawdzie *Krytykę czystego rozumu*, ale brak nam „Krytyki rozumu krytykującego”. Inny błąd popełnił Hegel, stworzył bowiem system samoodniesienia – jego teoria racjonalności wyjaśnia siebie samą, a w dodatku czyni to na gruncie idealizmu. Oczywiście można się zastanawiać, czy takie potraktowanie Kanta i Hegla jest uprawnione. Hegel pisząc *Fenomenologię ducha* podejmuje swego rodzaju „epistemologiczne ryzyko” i ma tego pełną świadomość, o czym świadczą niektóre fragmenty *Wstępu*⁷. Schnädelbach nie rozprawił się też należyście z Hegłowską *Logiką*, tutaj bowiem w zawołowany sposób korzysta z dziedzictwa Adorna. Autor *Rozumu i historii* nie podejmuje tu jednak wielu istotnych problemów – wykorzystując tezy Adorna pomocne do krytyki Hegla, nie odważa się na rozwiązanie tego, co najbardziej problematyczne u samego Adorna – chodzi tu zwłaszcza o słynny „prymat nietożsamości” języka i przedmiotów oraz jego konsekwencje dla „negatywnej” metody Adorna. Schnädelbach zdaje sobie z tego sprawę, a najwyraźniej nie chcąc być równie radykalny jak Adorno – zawiesza cały problem. „Zadanie rzeczywistego połączenia teorii dialektyki negatywnej z teorią racjonalności nie zostało jeszcze wykonane”⁸. Z takim też postulatem zostawia nas Schnädelbach. Po kolejnych porażkach teorii idealistycznych, socjologicznych, naturalistycznych i lingwistycznych pozostaje nam już tylko trwać przy teorii krytycznej. Rozwiązaniem jest tym samym model dialektyki otwartej, nie stawiającej przysłowiowej „kropki nad i”. Tylko tyle pozostało u Schnädelbacha z „negatywności” myślenia Adorna.

Problem teorii racjonalności, wyrastający z historycznego kryzysu rozumu, splata się w tekstach Schnädelbacha z problemem samej historii, występującej nie tylko jako tło owego kryzysu. Historia – teraz pojmowana jako konkretna dyscyplina akademicka – dyktuje bowiem pewne strategie filozofowania. Jednak jej metodologia, dobrze sprawdzającą się na własnym podwórku, staje się szkodliwa

⁷ Już na pierwszych stronach *Wstępu* Hegel omawia różne zastrzeżenia zgłaszane pod adresem poznania i metody poznania. Taka „obawa przed błędem” jest jednak strategią niemalże sceptyczną, dlatego sama okazuje się „błędem”.

⁸ H. Schnädelbach *Rozum i historia*, *op. cit.*, s. 135.

z chwilą, gdy zostaje zaaplikowana do problemów filozoficznych. Materiał zaangażowany tu przez Schnädelbacha jest imponujący, ale zarazem okazuje się, że opisywany problem jest charakterystyczny głównie dla tradycji niemieckiej. Diltheyowskie *Geisteswissenschaften*, których zadaniem jest rozumienie, a nie wyjaśnianie, uczą budować opowieści – narracje. Po całej ewolucji, jaka dokonała się za sprawą Droysena i Rankego, okazuje się, że narracje te to tylko nowa forma mitu. Wraca tutaj problem „odczarowania” historii. Skoro bowiem nie rządzi nią Bóg i nie on nadaje jej sens, to – krok po kroku – umacnia się przeświadczenie, że „rozumiejące” interpretowanie historii musi traktować ją jako wytwór człowieka. Przekonanie, że właściwe rozumienie możliwe jest tylko dzięki odkryciu genezy, owocuje takimi opowieściami, jak Nietzscheańska genealogia moralności czy Freudowska „prehistoria” kompleksu Edypa. Zdaniem Schnädelbacha i jedna, i druga są nowymi mitologiami. Co ciekawe, mimo kilku słów krytyki, autor nie potrafi jednoznacznie rozstrzygnąć statusu *Dialektyki oświecenia* Horkheimera i Adorna. Obecność narracji i freudyzmu w dziele frankfurtczyków skłania Schnädelbacha do stwierdzenia, że i oni nie wyrwali się z kręgu mitologii, zarazem jednak wiadomo, że to oni właśnie rozpoznali sam problem. Poza tym kontrowersyjne może wydawać się zaliczenie Horkheimera i Adorna do grona autorów „mitologicznych” narracji. Schnädelbach pisze, że „wielka struktura narracyjna z pojedynczym obiektem odniesienia i początkiem oraz końcem to nic innego jak właśnie podstawowa struktura mitu; mity są takimi wielkimi narracjami o jednej prawdziwej i wszystko wyjaśniającej historii”⁹. Trudno uznać ten opis za dobrą charakterystykę *Dialektyki oświecenia*, składającej się z fragmentów, esejów i dygresji. Właśnie ta „mozaikowość” i fragmentaryczność jest charakterystyczna dla twórczości Adorna, dalekiego od zbudowania zamkniętej opowieści¹⁰.

Margines samoświadomej krytyki wypracowany przez frankfurtczyków Schnädelbach stara się zagospodarować przy każdej niemal okazji. Tam, gdzie trudno o jednoznaczne rozstrzygnięcia, autor *Rozumu i historii* posługuje się odróżnieniem tego, co deskryptywne, i tego, co normatywne. Pojęcia deskryptywne bliskie są empiryzmu i nieodłącznej odeń przypadkowości, natomiast normatywne pozostają wprawdzie zakorzenione gdzieś w Kantowskiej powinności, zarazem jednak występują często jako presupozycja określeń deskryptywnych. Jest to najbardziej widoczne, gdy postawimy pytanie o status pojęć „historyczności”, „racjonalności” czy „irracjonalizmu”, które w pewnych kontekstach mogą występować jako normatywne, w innych zaś jako deskryptywne. Okazuje się więc, że praktyka nieustannie odsyła nas do sfery normatywnej, ale nie potrafi owego odesłania uzasadnić, od czasu, gdy nauczono ją obawy przed „błędem naturalistycznym” z jednej strony i nieufności wobec historycznego rozumu z drugiej.

⁹ *Ibidem*, s. 208.

¹⁰ Fragmentaryczność pełni u Adorna bardzo ważną funkcję. W *Teorii estetycznej* Adorno pisał, że „fragment jest obecnością śmierci w tekście”. Także Horkheimer korzystał z tej formy, czego najlepszym przykładem jest wydany niedawno po polsku *Zmierzch*.

To jednak Schnädelbachowi w zupełności wystarcza – ów sam gest wskazywania na to, co normatywne. Oznacza to bowiem, że racjonalność wciąż trwa, choć zagrożona zapomnieniem. Ujawnia się np. w procesie komunikacji, tu jednak Schnädelbach bliższy jest Adorna niż Habermasa. Krytykuje tylko subiektywizm racjonalności autora *Minima Moralia*. (Można się zastanowić, czy odrzucając subiektywizm Adorna zachowuje się jeszcze prawo do korzystania z jego ustaleń – to przecież tak, jakby Kierkegaardowi odebrać Boga i wiarę, a poza tym „zgadzać się” z nim.) Te wszystkie zabiegi pozwalają szukać rozwiązania problemu rozumu i historii właśnie w praktyce. Na tym polu spotykamy ostatnią przeszkodę – „*morbus hermeneuticus*”.

Schnädelbach skarży się, że filozofowie akademicy zapadli na chorobę hermeneutyczną. Prowadząc zajęcia chowają się za tekstami, boją się przemawiać od siebie. Oferują studentom autorytatywne komentarze, że o tym i tym pisał już Klasyk, a nie umieją pokazać, że klasycy są nauczycielami samodzielnego myślenia. „Na jaki semestr zatem zostało przesunięte samodzielne myślenie?”¹¹ To w praktyce należy szukać rozwiązania problemów filozoficznych, tymczasem sama praktyka filozoficzna nie sprzyja jakimkolwiek rozwiązaniom. Filozofia przepadła się w filologię. Najbardziej czytelnym wątkiem książki Schnädelbacha jest przygotowany wcześniej, a pojawiający się pod koniec apel do kolegów filozofów, by wyleczyli się z choroby hermeneutycznej. Trzeba oczywiście zaznaczyć, że słowo „hermeneutyka” oznacza tu po prostu szczególny rodzaj filozoficznej praktyki, sprzyjający zbliżeniu filozofii do literatury, filologii czy lingwistyki. Nie jest też tak, by Schnädelbach odradzał czytanie Gadamera lub jakiegokolwiek innego filozofa. Chodzi o problem ogólnej strategii i intencji nauczania filozofii; o to, by na końcu tej drogi otwierała się krytyczna i samodzielna refleksja nad współczesnością.

Niejako przedłużeniem tego problemu jest sytuacja nauk humanistycznych i filozofii we współczesnym świecie. Stają się one swego rodzaju rezerwatem, w którym w dodatku panują kryteria „naukowości”. Schnädelbach zauważa, że owe kryteria rozmyły się dawno temu i nawet dla wielu dyscyplin ścisłych albo mocniej niż filozofia związanych z empirią – przestały być oczywiste. Postuluje więc zerwanie z kompleksem „nienaukowości” i – można odnieść wrażenie – śmiałą ekspansję. Wezwaniu temu towarzyszy rozpoznanie struktury problemu, które warto zacytować: „Wszyscy obrońcy tego, co szczególne, łamią sobie głowę w sprawie tego, co ogólne, dopiero wtedy, kiedy sami czują się zagrożeni. Z drugiej strony istnieje głowa ogólna, która mogłaby sobie łamać głowę w sprawie tego, co szczególne, tylko na zasadzie ogólnego łamania głowy, w którym bierze udział wiele głów”¹².

Wezwaniem do refleksji i działania Schnädelbach kończy swoją książkę. Płyne stąd wniosek, że nie wystarczy ją przeczytać. Książka wyraźnie zdradza ambi-

¹¹ *Ibidem*, s. 225.

¹² *Ibidem*, s. 228.

cje przewodnika do działania. Z filozoficznego punktu widzenia odsłania się tutaj jej niewątpliwa zaleta. Choć „przekładalność” niemieckich klasyków na język filozofii analitycznej po Habermasie nie powinna już nikogo dziwić, to godny uwagi pozostaje fakt, że manifest działania został sformułowany w bardzo sformalizowany (jak na spadkobiercę Szkoły Frankfurckiej) sposób. Jest to swego rodzaju kompromis, umożliwiający porozumienie tych, którzy powinni „łamać sobie głowę” w sprawie tego, co ogólne. Jednak – jak w wypadku wszystkich kompromisów – trzeba też z czegoś zrezygnować.

Autor często stara się za wszelką cenę narzucić na opisywane problemy ciężką, godną Habermasa, aparaturę pojęciową. Nie można powiedzieć, by dodawało to książce walorów literackich, ale może też jest to manifestacja opisywanej wcześniej niechęci Schnädelbacha do traktowania filozofii jak filologii czy wręcz literatury. Narzuciwszy sobie pojęciowy rygor autor skazał się jednak na ciągłe lawirowanie między zbytnim uproszczeniem problemu¹³ i subtelnymi aluzjami – związanymi głównie z nazwiskiem Adorna. Gdyby jednak odczytać książkę Schnädelbacha z perspektywy autora *Dialektyki negatywnej*, w oczywisty sposób okazało by się, że za dużo w niej „pozytywności”, a za mało dialektyki. Ta zaś, według Adorna, jest „bólem nad światem, bólem podniesionym do rangi pojęcia”¹⁴. Schnädelbach stara się zachować coś z krytycznego dziedzictwa Szkoły Frankfurckiej, zarazem jednak unika radykalizmu frakfurczyków. Jakie są konsekwencje takiej postawy? Można dzięki niej wskazać wiele problemów, niektóre można nawet rozwiązać. Z pewnością na uwagę zasługuje podjęta przez Schnädelbacha próba rehabilitacji Kantowskiego rozumu praktycznego – poprzez związanie go z racjonalną praktyką w ogóle. To taki mały pomost w kierunku normatywnego brzegu filozofii; brzegu zalewanego od dawna falami sceptycyzmu, historyzmu, relatywizmu i metaetyki. Czy jednak jest to próba udana? Miłośnik twórczości Adorna mógłby odpowiedzieć, że w tym wypadku „siła świadomości dorównuje sile jej samoiluzji”¹⁵, ale – może na szczęście – nie wszyscy są miłośnikami twórczości Adorna.

Otwarta pozostaje już tylko jedna sprawa. Mamy do czynienia z kolejnym ukłonem tradycji kontynentalnej w stronę tradycji analitycznej. Czy „analitycy” odwzajemnią ów ukłon? Czy nadal – za Popperem – będą pisać o „heglowskim bełkocie”, czy wreszcie przeczytają Hegla? Stawką jest nie tylko problem rozumu i historii. Stawką jest sama filozofia – podobno miłość mądrości...

Aleksander Zbrzezny

¹³ Przypadłość tę opisał swego czasu na przykładzie filozofii analitycznej Herbert Marcuse w książce *Człowiek jednowymiarowy*.

¹⁴ Th. Adorno *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 11.

¹⁵ *Ibidem*, s. 206.