

W rozważaniach nad zasadnością wiary Wust popełnia błąd charakterystyczny dla filozofii Hegla, który przypisuje niemożność poznania rzeczywistej drogi Absolutu wszystkim ludziom z wyjątkiem samego siebie. Stawia się w sytuacji sowy Minerwy wlatującej o zmierzchu dnia, potrafiącej spojrzeć wstecz, objąć swoją myśl wszystko, co przeminęło i wyjaśnić, zrozumieć w sposób absolutny źródło, istotę, sens istnienia człowieka, świata i Boga.

Recenzował Jerzy Kosiewicz

Wolfgang Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1995, stron 983.

Rozum transwersalny Wolfganga Welscha

Welsch zastanawia się nad tym, czy i jak można obronić dziś pojęcie „rozumu” (nie utożsamianego z różnymi typami racjonalności). Obrona rozumu wydaje mu się nieodzowna, jeśli celem filozofii ma być tropienie prawdy, a nie sprowadza się ono jedynie do uwydatniania zróżnicowanej wielości i tego, co idiomatyczne.

Obszerna książka Welscha poświęcona rozumowi składa się z dwóch części: pierwsza — to analiza różnych rodzajów krytyki rozumu w dziejach filozofii, zwłaszcza w filozofii najnowszej, druga — to próba zbudowania koncepcji rozumu transwersalnego, koncepcji, która mogłaby sprostać tym wszystkim krytykom i wyzwaniom czasu. Rozum posadzany jest o represję (wobec tego, co inne i tego, co indywidualne), o destrukcję (wobec natury), o hegemonistyczny eurocentryzm itp. Na początku czasów nowożytnych ufność w rozum była bezgraniczna, technika miała być instrumentem takiego rozumu; dziś, w myśl maksymy: „po owocach poznacie je”, obarcza się rozum odpowiedzialnością zarówno za katastrofalny stan rzeczy, jak też katastroficzne nastroje. Krytyka ta nie przebiegała bez przyczyny, dlatego nowa koncepcja rozumu musi nie *wbrew* niej, lecz *pośród* niej znaleźć swych zwolenników. Nowy rozum nie może być już bezpiecznym azylem, powstającym po całkowitym przewyciężeniu krytyki.

Kant w czasach nowożytnych pierwszy wskazał na różne typy rozumu, które powinny znać swoje granice, a rozumność w jego ujęciu to czujność wobec samej rozumności. Rozum, zdaniem Kanta, nie może się „rozleniwiać” (*faule Vernunft zu werden*), nie może eliminować swojego niepokoju na rzecz dogmatycznego spoczynku.

Poważną krytykę hegemonii rozumu zainicjował romantyzm. Od tej pory rozum był sprowadzany do pewnego zawężonego pojęcia, łatwiejszego do skrytykowania. W późniejszych kontynuacjach tej krytyki rozumu był on np. przez

Nietzschego traktowany jako zamaskowane narzędzie osiągania władzy, przez Heideggera — jako kwintesencja zawłaszczającego świat poznania. Krytyki te sugerowały, że potrzebna jest jakaś inna instancja, która pomogłaby ukazać rozum we właściwym świetle. Czy możliwy jest teraz — pyta Welsch — powrót do idei wysuniętej przez Kanta, że sam rozum zawiera w sobie funkcję samonaprawczą? Nie wystarczy jednak korekta istniejącego rozumu (taka, jaką proponują, zdaniem Welscha, zarówno Husserl, jak Habermas), potrzebna jest jego transformacja. Transformację taką wymusza i *Dialektyka Oświecenia* Adorna i Horkheimera, i postmodernizm. Welsch przyznaje wprawdzie rację Habermasowi, gdy ten zwraca uwagę, że rozum oświeceniowy został przez Adorna i Horkheimera w celach krytycznych zmitologizowany, i że nie dostrzegli oni rzeczywistych procesów różnicowania się rozumu zawartych w nowożytności, ale uważa, iż Habermas — m.in. na skutek swych uprzedzeń do postmodernizmu — nie dokonał dostatecznego przeobrażenia koncepcji rozumu. Pluralizacja racjonalności stała się faktem domagającym się uznania, to już dziś nie ulega wątpliwości, ale samo hasło pluralizacji, dodaje Welsch, nie wystarczy jako program, gdyż sama pluralizacja rodzi trudne problemy domagające się rozpatrzenia. Heglizm był wiarą w to, że zawsze dokonuje się przekraczanie wielości, jej zniesienie (*Aufhebung*). W nowej całościowej wizji neohegliści następnie złagodzili tę koncepcję: nie wierzyli wprawdzie w możliwy opis z punktu widzenia całości, ale wierzyli w „niewidzialną rękę” spajającą wielość w całość (niczym części jakiegoś „mobile”). Postmoderniści nie podzielają już tej oceny. Wielość nie jest już do zintegrowania, ani na płaszczyźnie poznawczej, ani moralnej, ani estetycznej. Różne racjonalności są w istocie heterogeniczne, niewspółmierne, są w konflikcie i konkurują ze sobą. Habermas dziś jeszcze wierzy w pewną idealną współgrę tych różnych racjonalności (tak jak to się dzieje w „mobile”), ale postmoderniści kładą nacisk właśnie na niezgodność. Lyotard wskazuje na radykalne poróżnienie, zatarg (*Differend*) i jest skłonny zaaprobować raczej metaforę archipelagu jako zbioru autonomicznych wysp racjonalności. W tej sytuacji powstaje pytanie, czy heterogeniczność jest ostatnim słowem, czy też są możliwe jakieś przejścia (*Übergänge*)? Pluralizacja też może prowadzić do nadużyć i jednostronności, jeśli brak jakiegś orientacji kontrolnej. Pluralizacja jest zresztą głębsza, niż to wynika z metafory archipelagu, gdyż obejmuje także „wnętrze” poszczególnych typów racjonalności, dających się ująć jako różne paradygmaty, ale nie izolowanych i przenikanych przez wpływy „obce” z punktu widzenia czystości paradygmatu. Pluralizacji towarzyszy zawsze dążenie przeciwstawne, dlatego jej wyłączne eksponowanie jest tylko połową prawdy. Możliwość przejść, połączeń, powiązań między względnie odseparowanymi sektorami i paradygmatami odkrywa właśnie rozum. Nierozumna natomiast byłaby ślepotą na te zjawiska (która cechuje zarówno dawną wiarę w tożsamość rozumu, jak też wiarę w całkowitą niewspółmierność). Aby zapobiec tym jednostronnościom, potrzebna jest dziś „krytyka rozumu wielorakiego” (*Kritik der pluralen Vernunft*). Ani więc całkowite rozproszenie, ani złudna synteza — to dyrektywa, która kieruje badaczem szukającym rozumnej drogi.

Wielkie nowożytne programy naprawy rozumu Hegla i Husserla łączyły ściśle rozum i jedność. U Hegla rozum jest „mocą jednoczenia” (*Macht der Vereinigung*): wszystkie opozycje są do przezwyciężenia na drodze do nowej totalności. Wszelkie rozdwojenie bierze się z rozumu i rozum też może je znieść. Rozum jest obecny wtedy, gdy to, co różne, staje się momentem Jedności. Z tego punktu widzenia, podkreśla to Derrida, filozofia Hegla wchłania każdą krytykę jako element swego samodoskonalenia.

Husserl uważał, że pozytywistyczne pojęcie nauki wykluczyło wszelkie zagadnienie sensu, a to oznaczało wyrzeczenie się rozumu. W swym postulowanym „heroizmie rozumu” Husserl, zdaniem Welscha, cofnął się nawet poza Kanta, gdyż zakwestionował rozróżnienie rozumu na teoretyczny, praktyczny, estetyczny. Jego czysto myślowy zwrot ku „światu życia” (*Lebenswelt*) nie zmieniał faktu, że był na wskroś „prześląknięty teoretycznością”.

Krytyka rozumu przeprowadzona przez Adorna i Horkheimera w *Dialektyce Oświecenia* była zbyt ryczałtowa, w tym sensie, iż nie wiadomo, czy nawoływała do odrzucenia „ślepego panowania rozumu”, czy też panowania w ogóle. To drugie rozwiązanie pozbawiałoby wszelkiej orientacji w świecie. Welsch przywołuje swoistą interpretację Homerowego Odysa jako antycypującego wcielenia nowego rozumu. Rozum Odysa nie jest bezkompromisowym rozumem nakierowanym na z góry wyznaczony cel, lecz jest rozumem „manewrującym”, dopasowującym swoje roszczenia do możliwości. Taki rozum nie poddaje się wymogom wyłączności, nie dotyczy go ani patos, ani rezygnacja. Nie ma dla niego alternatywy: „zachowanie Ja” — „wyrzeczenie się Ja”. Rozum Odysa jest rozumem wielostronnym, uważnym wobec świata, „chytrym”, pełnym forteli, świadomym różnic, tylko on może skutecznie oswobadzać od mitu. Obietnicę syren należy w tym kontekście rozumieć jako obietnicę wszechwiedzy, a ulegnięcie pokusie wszechwiedzy — to śmierć. Adorno i Horkheimer nie zrozumieli tej roli Odysa, bo pozostawali przy wyobrażeniu „wszechideału” mającego na celu pojednanie z Naturą. Rozum Odysa natomiast uwalnia od obsesji totalności, jest konstruktywny i mimetyczny zarazem, działa w kontakcie z siłami natury, ale nie przyświeca mu złudny ideał pojednania.

Odwoływanie się do Natury, jak też trzymanie się idei totalności odrzucił wyrastający ze Szkoły Frankfurckiej Habermas. Habermas przeciwstawił się też kompromitowaniu ideału Oświecenia. Przeciwnie: Oświecenie nie zostało dotąd dobrze przemyślane i teraz trzeba je zradykalizować. To proces oświeceniowy rozszerza bowiem pole wolności, z nim także wiąże się ideał współżycia w swobodnej komunikacji (zdaniem Habermasa, ukryty już u Adorna i Horkheimera, wymagający jedynie wyraźniejszego określenia i odsubiektywizowania). „Wolny od dominacji dyskurs” nie jest, jego zdaniem, sztucznym wymysłem. Wtedy, kiedy chcemy powiedzieć coś prawdziwego, zwracamy się intencjonalnie właśnie do takiego wymiaru rozmowy.

Zdaniem Welscha, Adorno, koniec końców, nie dał się jednak sprowadzić do interpretacji Habermasa, gdyż w *Minima Moralia* wystąpił wyraźnie przeciw

„liberalnej fikcji powszechnej komunikowalności każdej myśli” (zawierającej w sobie moment życzeniowy). Adorno uważał nadto (wbrew interpretacji Habermasa), że komunikacja musiałaby być „komunikacją różnic” przeciw wszelkiej teleologii konsensu. Adorno poza tym nie wyszedł poza perspektywę dwóch podmiotów w akcie komunikacji, w relacji Ja—Ty, natomiast Habermas, by odsubiektywizować komunikację, odsyła do trzeciej instancji, wyznaczającej wymiar tożsamości (*auf ein identisches Drittes*). Tak więc, gdy Adorno wykluczał w ogóle ścisłą tożsamość, dla Habermasa „owo trzecie” (jako identyczne dla komunikujących się podmiotów) jest czymś konstytutywnym. Habermas jednakże, wbrew intencji Adorna i Horkheimera, zaoponował przeciw perspektywie totalizowania rozumu. Ideę Kanta, że są różne wymiary rozumu niesprowadzalne do siebie należy, zdaniem Habermasa (a także Welscha) podtrzymać. Ten podział, według Habermasa, nie oznacza bynajmniej osłabienia racjonalizmu. Totalna krytyka rozumu zawarta w *Dialektyce Oświecenia* była, twierdzi Habermas, mitem. Uniemożliwiał on dostrzeżenie rzeczywistej ewolucji racjonalności. Stwarzał też pułapkę bez wyjścia: totalnej krytyce rozumu towarzyszyły wypowiedzi roszczące sobie pretensję do rozumności. Czynienie czegoś pozytywnego z totalnej krytyki rozumu — to było zło, zdaniem Habermasa, kryjące się już wcześniej w pismach Nietzschego, od niego nastawienie takie, według Habermasa, „przeciw-oświeceniowe”, przejęli postmoderniści. Takie dystansowanie się Habermasa od totalnej krytyki rozumu jest dla Welscha, w jego intencji budowania rozumu transwersalnego, ważnym wsparciem, chociaż całość poglądów Habermasa jest dla niego nie do przyjęcia. W epoce pometafizycznej, twierdzi dalej Habermas, lepiej mówić nie wprost o problemie rozumu, lecz o problemie konwergencji różnych racjonalności. Zainspirowane przez Kanta zróżnicowanie rozumu Habermas ujmuje w trzy grupy możliwych racjonalności: 1) wypowiedzi kognitywno-instrumentalne, 2) moralno-praktyczne oraz 3) estetyczne i ekspresyjne. Zdaniem Welscha natomiast, rozum pozostaje jednak naczelnym zagadnieniem filozoficznym.

Swobodna konkurencja lepszych argumentów — oto kryterium prawdy, które ma ugruntować racjonalność, kontynuuje Habermas. Celem racjonalności jest konsens. Mimo jednak nakładania przez Habermasa pewnych warunków osiągania konsensu, stwierdzanie, że konsens dokonał się, nie wyklucza, zdaniem Welscha, iż w konsensie tym nie jest przypadkiem zawarty fałsz. Poza tym walka Habermasa z rozumem subiektywnym, jako odpowiedzialnym jego zdaniem za zawłaszczanie i instrumentalność, spowodowała odejście od komunikacji między podmiotami na rzecz „współgry (zobiektywizowanych) momentów rozumowych” (*Vernunftmomente*). Dopiero koncepcja owych zobiektywizowanych „momentów rozumowych” ma, według Habermasa, chronić w pełni przed niebezpieczeństwem totalizacji (czego nie zapewniałaby nawet koncepcja intersubiektywności). Choć należy strzec się przed całościowaniem, istnieje wszakże, twierdzi Habermas, mediacja między różnymi momentami rozumowymi. Nauka, moralność i sztuka,

zdaniem Habermasa, faktycznie komunikują się między sobą i mogą osiągnąć coś w rodzaju stanu równowagi. Wątpliwości Welscha dotyczą tego właśnie postulowanego stanu równowagi, będącego dla niego substytutem dawnej koncepcji jedności rozumu. Welsch uważa, że schemat godzenia tego, co różne, jest u Habermasa podobny do schematu Hegłowskiego. W konsekwencji nie docenia on w pełni problemu różnicy. Uznając pluralizm, Habermas proponuje zarazem terapię poprzez realizację powinności jednoczenia.

Punktem wyjścia dla myślicieli Różnicy był Heidegger. Chciał on przede wszystkim zdystansować się od myślenia przedstawiającego i kalkulującego, w tych ramach poddał też krytyce myślenie uzasadniające, co Habermas wziął mu zdecydowanie za złe i uznał go za nowego irracjonalistę. Według Welscha jednak, Heidegger nigdy nie łudził się, że proponowane przez niego nowe myślenie oznacza całkowite odrzucenie myślenia metafizycznego. Stąd, uważa Welsch, taka interpretacja, że u Heideggera rozum sam siebie atakuje i przetwarza, nie jest pozbawiona podstaw. Dla niego bowiem opozycja racjonalizm–irracjonalizm nie ma wartości, gdyż przebiega w imię tej dotychczasowej *ratio*, przedstawiającej i kalkulującej. Kojarząc termin *Vernunft* (rozum) z czasownikiem *vernehmen* (dowiadzać się wsłuchując się), Heidegger kontynuował drogę zarysowaną już w *Sein und Zeit*, gdzie *rechnendes Denken* (myślenie kalkulujące) przeciwstawiał *besinnliches Denken* (myśleniu kontemplacyjnemu). Heidegger, podobnie zresztą jak Wittgenstein, kieruje uwagę na to, że coś samo się ukazuje, pozwala się widzieć (bez z góry przyjętego filozoficznego, apodyktycznego nastawienia). Kluczowe znaczenie dla myślenia różnicy miała Heideggerowska różnica ontologiczna: to, że byt i bycie nie dadzą się myśleć na tej samej płaszczyźnie. I choć nie można postawić znaku równości między Heideggerem a Francuzami (Derrida, Deleuze, Lyotard), którzy mnożą różnice w nieskończonym procesie różnicowania, to zasługa Heideggera dla myślenia Inności oraz dla wyprowadzania filozofii z koleiny „jednościowej” jest bezsprzeczna.

U Foucault dążenie nowożytnej racjonalności do dominacji zostało pokazane najwyraźniej. Jednocześnie podkreślił on nieuniknione współistnienie rozumu (będącego afirmacją władzy, wiedzy i dyscyplinowania) i jego przeciwieństwa. Foucaultowskie społeczeństwo zdyscyplinowane to konkretyzacja Heideggerowskiego *Gestell* (zestawu). Rozum realizuje się w wymiarze naukowo-sądowniczym. Foucault twierdził też, że nie należy stawiać znaku równości między niemieckim terminem *Vernunft* a francuskim *raison*, gdyż ten pierwszy miał zawsze zabarwienie etyczne. Foucault w opozycji do Szkoły Frankfurckiej twierdził, że trzeba przede wszystkim badać poszczególne racjonalności, a nie mówić o totalizującej perspektywie racjonalizacji i w ramach tego programu pokazywać, iż to, co jest, nie musi być takie, jakie jest. Wystarczy przy tym płaszczyzna rozumności konkretnej, partykularnej, lokalnej, a nie jakaś wizja rozumu „hiperbolicznego”, według Andre Glucksmanna, nawiązującego do Foucault, właściwa „wielkim mistrzom” filozofii.

W tej opozycji do „rozwiązań ostatecznych” wielkich filozofów przeszłości sytuuje się również koncepcja „słabego myślenia” (*pensiero debole*) Gianni’ego Vattimo. Vattimo odrzuca apodyktyczne wizje filozofii dekretującej, ale chce też zdystansować się od filozofii w duchu Feyerabendowskiego, anarchistycznego *anything goes* (wszystko ujdzie). Dystans u Vattimo od obu tych ekstremów jest Welschowi szczególnie bliski. Rozum „osłabiony” — to rozum uwolniony od swojego tradycyjnego powinowactwa z przemocą, nie konstruujący już za wszelką cenę swojej stabilności, ale jednocześnie dający orientację w podejmowaniu konkretnych decyzji; jest to rozum czujny wobec tego, co jest w całym różnicowaniu, rozum, w którym dochodzą do głosu zarówno pierwiastki mimetyczne, jak estetyczne. Rozum kierujący się swoistym „pietyzmem” wobec zjawisk, poruszający się wewnątrz ich „gry”, jako grze historii i bycia samego. Przed skrajnym relatywizmem chroni uwaga na pochodzenie (*provenienza*) zjawisk. Kto śledzi ich pochodzenie, uzyskuje zarazem orientację pośród nich. Ten wymiar dziejowości, który podkreśla Vattimo, różni filozofa włoskiego od stanowiska Rorty’ego, eliminującego dziejowość, umożliwia normowanie i sytuuje Vattima zarówno w opozycji do metanarracji emancypacyjnej Habermasa, jak do odrzucenia wszelkich metanarracji przez Lyotarda. Zdaniem Welscha, Vattimo nie docenia jednak trudności, jakie przynosi sama pluralizacja i nie zdaje sobie w pełni sprawy z aporii swojego stanowiska, według którego zmierza się do podejmowania racjonalnych decyzji w imię jakiegoś ogólnego zobowiązania.

Zobowiązanie takie odrzuca zdaniem Welscha Rorty, bowiem żadna fundamentalistyczna teoria poznania nie jest już według niego możliwa i nie są możliwe żadne substytuty fundamentalizmu. Perspektywa hermeneutyczna Rorty’ego różni się więc od perspektywy hermeneutycznej Vattimo. Hermeneutyka według Rorty’ego, ma właśnie strzec przed takimi substytutami. Prawda nie jest bowiem w żadnej mierze zgodnością z rzeczywistością (w tym także z *Seinsgeschichte* w ujęciu Vattimo). Chodzi jedynie o rozmowę, która kształciłaby w duchu ideału liberalizmu i otwierałaby nowe przestrzenie wolności. Jeśli poszczególne koncepcje zrezygnują z pretensji prawdziwościowych i staną się tylko przyczynkami do rozmowy, to mogą wzajemnie prowadzić do wspomnianego ideału. Welsch podchodzi sceptycznie do tego, by filozofując można było zarazem wyrzec się owych pretensji prawdziwościowych. Bez nich filozofia w ogóle utraciłaby swoją dynamikę. Powiedzieć prawdę trafniej niż poprzednicy, używając lepszych argumentów — to jest istotny zamiar każdego filozofującego. W przeciwnym razie forum dyskusyjne stałoby się mdłym salonem konwersacji. Wygaszenie mocnych konfliktów oznaczałoby zarazem, zdaniem Welscha, śmierć rozmowy.

Wszystkie opisy, które proponujemy, są zdaniem Rorty’ego przygodne, w tym także opisy naszego własnego Ja. Myślenie istotowe, zakorzenione w metafizyce, należy odrzucić, a tym samym transcendencję jako gwaranta takiego myślenia. Ale, zapytuje Welsch, czy przygodności i rozumu nie można w jakiś sposób

pogodzić? Nie mógłby to być z pewnością rozum, który byłby substytutem boskości w świecie, jakąś quasi-boskością. Filozofia winna dziś niewątpliwie eliminować te wszystkie rezydua boskości. Dawna metafizyczna koncepcja rozumu to, kontynuuje Rorty, Wittgensteinowska drabina, którą, wspiawszy się po niej, należy odrzucić. Rozum jego zdaniem przestał być uniwersalnym komponentem człowieka, stanowiącą „podstawę naszego moralnego zobowiązania”. Idąc za Freudem, Rorty pojmuje teraz racjonalność jako dopasowywanie jednych przygodności do innych przygodności, jako pewną inteligentną strategię obchodzenia się z różnymi przygodnościami, już bez odwoływania się do jakiegoś centrum w postaci uniwersalnego rozumu.

Rorty docenił u Derridy umiejętność podjęcia tej gry bez centrum, gry, dla której nie jest wiążąca dawna opozycja racjonalizm-irracjonalizm. To „przekraczanie granic” i „chodzenie na przelaj” charakteryzujące myśl Derridy, jest godne najwyższej uwagi. U Derridy możliwa racjonalność nie jest, zdaniem Welscha, prostą pochodną dawnego Logosu, przeciwnie, daje się pomyśleć w momencie dekonstruowania tych nawarstwień, które Logos dotychczasowej filozofii wyprodukował. Krytyka nie może przy tym przyjmować reguł tego świata, który krytykuje, w przeciwnym razie utrwałaby go jedynie. Dekonstrukcja jest grą z tymi granicami, które wyznaczył Logos. Nie jest to bynajmniej programowe krzewienie irracjonalizmu i uchylanie się od odpowiedzialności przed rozumem. Intencją dekonstrukcji jest bowiem coś w rodzaju nowego oświecenia. Zapytywanie o rozum, jego kwestionowanie, należy właśnie do tej czynności oświecającej. Ale perspektywa, w której rozum mógłby sam siebie uzasadnić, jest dla Derridy niemożliwa do zaakceptowania. Może on jedynie poruszać się między różnymi dyskursami, „tam i z powrotem”, odkrywając nowe, nie znane dotąd, ich powiązanie i krzyżowanie się.

Rezydua tradycyjnej metafizyki trzeba tropić, ale bez złudzenia, że w ogóle się od niej oswobodzimy. Tak np. Heidegger, będący co prawda również tego zdania, przeoczył, że jego określenie bycia bytu jako obecności jest uwikłane w metafizykę. I choć nie dysponujemy językiem, który nie znajdowałby się w tym uwikłaniu, to dekonstruując owe rezydua, ukazujemy możliwość ich przekraczania. Myślenie klasyczne to myślenie obecności, w którym sens był fenomenem doskonałego „bycia-u-siebie”. Nawyk prowadzący w filozofii do takiego uobecniania związany jest, według Derridy, z fonocentryzmem, wsłuchiowaniem się w samo mówienie, gdzie głos ma oddawać bezpośredniość obecności. W porządku pisma natomiast można uchylić się od presji obecności, ukazać „zdecentrowanie” i „rozproszenie” sensu. Język tradycyjnej metafizyki to język, w którym prymat miało czyste znaczenie, idealność „znaczonoego” (*signifie*). To, co w znaku znaczące (*signifiant*) nie miało żadnej tworzącej sens mocy, przypadała mu tylko funkcja przedstawieniowa, której niedoskonałość może grozić zafałszowaniem czystego sensu. Filozof w dotychczasowej koncepcji, winien wskazywać, że *signifiant* to świat pozorny. Tymczasem dziś coraz bardziej uwaga przenosi się z czystego sensu na

tekst, z Logosu na pismo (*écriture*). Myślenie pisma to właśnie zakwestionowanie ideału obecności i prezentyzmu sensu. Szczególną rolę osiąga teraz ruch *signifiants*, ich gra. To, co dawniej miało być idealnym znacznym (*signifié*) jest teraz znaczącym innego znaczącego. Nie ma czystego znaku językowego poprzedzającego pismo jako ruch znaczących. Filozof będący „szlifierzem pojęć”, eliminujący rzekomy pozór znaczących — to wyobrażenie, które należy już do przeszłości. Także tzw. hermeneutyka sensu to dla Derridy jeszcze pozostałość dawnej metafizyki, ponieważ jest poszukiwaniem transcendującego tekstu sensu. Winna ją zastąpić hermenetyka pisma, mająca w polu widzenia „łańcuch znaczących”, w której sens jest fenomenem rozproszenia. Sens konstryuuje się horyzontalnie, w tkance odesłań i odroczeń, nie ma w tym nowym ujęciu góry i dołu, czegoś pierwszego i ostatecznego.

Heidegger zasygnalizował tylko możliwość takiego ujęcia swym pomysłem różnicy ontologicznej, gdzie bycie odsyła do bytu i odwrotnie. Nawiazując do tak rozumianej różnicy Derrida w swym myśleniu pisma proponuje różnię (*differance*) jako wymiar tych wzajemnych odesłań i odroczeń, w którym sens nie uobecnia się nigdy w postaci skończonej. Różnia nie podlega jednak substancjalizacji i nie jest jakąś nową „źródłowością”, nową podstawą, która uobecnia się jako taka. Pomysł różni powstał m.in. dzięki inspiracji Nietzschego i Freuda, ale bezpośrednio pod wpływem Lacana, który, rozbijając ideał obecności, ujmował sens jako efekt „strukturalnego wydarzania się”. Ukazaniu tego nowego horyzontu miało służyć u Lacana przejście od podmiotu jako *moi* do podmiotu jako *je*. Oznacza to zarazem zwrot ku temu, co nieświadome. Podmiot refleksyjny (*moi*) to ja imaginacyjne, rodzaj „obrazu lustrzanego”, który powstał w drodze eliminacji nieświadomego *je*. Nieświadomość jednak w postaci tego, co Inne, upomina się o swoje prawa. Ja refleksyjne wyraża niechęć do uznania Innego za Inne, chce uczynić jedynie z niego jeszcze jedną funkcję Ja refleksyjnego, ale rzeczywisty Inny stawia opór narcystycznemu spełnieniu się *Moi*. Fichte i Husserl to od czasów Kartezjusza dwie kulminacje tego „imaginacyjno-narcystycznego” typu Ja. Zwrot ku porządkowi symbolicznemu, ku językowi, oraz akceptacja braku pozwalają wykroczyć poza ten krąg narcystyczny. Braku nie trzeba negować, gdyż należy do procesu konstytuowania sensu. Nowy podmiot — *je* — to podmiot w medium języka, to już nie utworzony według imaginacyjnego wzoru — podmiot: *moi*. W tym przejściu od *moi* do *je* dostrzec można analogię do Derridianiekiego przejścia od ideału obecności do uznania pisma, choć, zdaniem Derridy, terapeutyczny ideał psychoanalizy uniemożliwił Lacanowi naprawdę skuteczne uwolnienie się od prymatu obecności oraz fundamentalizmu prawdy i autentyczności. Jeśli jest możliwy jakiś rozum według Derridy, to nie jest to już na pewno racjonalność logocentryczna. Możliwa jest w tej sytuacji podwójna strategia: afirmatywne „przepracowywanie” (w sensie Freudowskim tego terminu) dotychczasowych pojęć i, zarazem, absolutne różnicowanie na poziomie pisma. Ta zdolność do

przejsć (nie tylko do różnicowania), którą Derrida chce zachować, to początek nowej rozumności (której wizję dla współczesności chciałby dać Welsch).

Liotard to dla Welscha bardzo radykalny krytyk „opcji jednościowych” i rzeźnik heterogeniczności. Hegel i Husserl byli dla Lyotarda ucieleśnieniem w nowożytności tej właśnie opcji. Jeszcze i Heidegger trzymał się „jednościowej” konstrukcji *Seinsgeschichte*, ale filozofia poheideggerowska wyraźnie szła w kierunku pluralizacji racjonalności i intensyfikowania różnicowania. Lyotard chce konsekwentnie wyrzec się wszelkich namiastek ujednolicania i afirmować wielość. Wszelka tendencja „jednościowa” to dla niego początek „strategii panowania” i zarodek terroru. Dlatego konfliktów między racjonalnościami nie trzeba wygładzać. Trzeba, przeciwnie, stawiać czoło tym bezwzględny różnicom. Poróżnienie, zatarg (*Differend*) ma oddawać według niego ten stan rzeczy. Zdaniem Welscha, Lyotardowski teoremat wielości jest ekstremem, poza który już dalej pójść nie można. Jeśli są możliwe jakieś powiązania między tym, co różne, to tylko wtedy, zdaniem Lyotarda, są przekonujące, gdy odda się w pełni sprawiedliwość tej różności. „Pogmatwanie racji” ma miejsce nie wtedy, zdaniem Lyotarda, gdy afirmuje się pluralizację, lecz wtedy, gdy się jej nie respektuje, tj. jeśli jedna racjonalność przekracza w nieuprawniony sposób swoje granice. Prawdziwie niebezpieczna irracjonalność — to właśnie mieszanie różnych porządków. W programie historycznego Oświecenia i emancypacji (którym współcześnie hołduje Habermas) Lyotard widzi właśnie owo „pogmatwanie racji”, nieuzasadnione rozciąganie naukowej racjonalności poza jej własną dziedzinę.

Taka hegemonia racjonalności kognitywnej była ucieleśnieniem marzenia o jednym metajęzyku. Nieufność wobec metajęzyka to według Lyotarda najważniejsza charakterystyka postmodernizmu, różnicowanie przeciw terrorowi Całości i iluzjom pojednania. Brak rozumu jako *explicite* przedmiotu namysłu u Lyotarda nie oznacza jednak, według Welscha, porzucenia tej problematyki. Nowa tematyzacja racjonalności jest możliwa z punktu widzenia filozofii języka (a nie filozofii świadomości). Stanowisko filozofii języka jest porzuceniem antropocentryzmu, ale formy językowe, systemy reguł zdaniowych i rodzaje dyskursów, które Lyotard bada, to przecież zdaniem Welscha różne konfiguracje racjonalności. Żeby jednak mówić o tych lokalnych racjonalnościach potrzebna jest u Lyotarda, według Welscha, uzupełniająca perspektywa rozumu. Perspektywa poróżnienia, zatargu — to sytuacja, w której prawomocność jednej argumentacji nie wyklucza prawomocności innej. Nie ma żadnej metareguly, która by spór taki mogła rozstrzygnąć. Lyotard występuje przeciw euforii Hegłowskiego *Aufhebung*. Nie prowadzi to jednak do sceptycyzmu i równoważności różnych opinii, uniemożliwiającej trafną decyzję. Pełna artykulacja tego, co dotąd było w ukryciu i nie uzyskało należytej artykulacji mieści się w dążeniu Lyotarda do sprawiedliwości. Dyssens przyjmuje się jako rzeczywistość nieprzekraczalną, ale problem sensowności przejść i porównań pozostaje. I Lyotard wierzy przecież w możliwość wyjścia poza ucisk jednej racjonalności przez drugą na rzecz prawdziwej, otwartej dyskursywności między

nimi. Filozof według Lyotarda ma dać przede wszystkim świadectwo poróżnieniu, ale wybieganie myślą ku trybunałowi podejmującemu decyzje pozostaje. „Racjonalność instrumentalna” Oświećciami uświadomiła Lyotardowi potrzebę takiego horyzontu.

Wielkim teoretykiem heterogeniczności był dla Lyotarda Kant, który rozróżnił rodzaje rozumu. Wprawdzie Lyotard kładzie nacisk na obraz różnych dyskursów jako na obraz archipelagu, na rozsypanie się języka na heterogeniczne „gry językowe”, twierdzi, że można być jedynie odpowiedzialnie stróżem heterogeniczności i niewspółmierności, ale w praktyce dopuszcza jakiś krytyczny dyskurs sędziego tego stanu rzeczy. Mamy więc u Lyotarda wewnętrzne napięcie między, z jednej strony, potrzebą sędziego (rozpoznającego np. nieomylnie „wyspę” jako „wyspę”), a z drugiej — niemożliwością metainstancji. Praktyka kłóci się u niego, zdaniem Welscha, z teorią. Dopuszczając w praktyce istnienie „zewnętrznego” wobec „archipelagu” sędziego Lyotard uwikłał się w aporię. Arbiter nie może bowiem przybywać z innego świata, lecz być rzeczywistym pośrednikiem między „wyspami” archipelagu. Welsch (za H. Rombachem) powraca tu raz jeszcze do postaci Odysa. Podróż Odysa jest ważnym doświadczeniem „przejścia” między wyspami. Jego przebiegłość wynika z tego, że tkwi on zawsze wewnątrz danej sytuacji, stara się wygrać posługując się wewnętrzną logiką każdej sytuacji. Dla Welscha Odys jest uosobieniem rozumu transwersalnego, do którego opisu zmierza w swej książce. Transwersalne procesy klaryfikacji są czymś innym niż osądem z pozycji zewnętrznego trybunału. Poszczególne rodzaje dyskursów przeplatają się i krzyżują, i dlatego się różnią, a nie dlatego, że są zupełnie wyizolowanymi wyspami, co sugerował Lyotard. Za tę „wyspowość” krytykował go także Rorty. Jeśli płaszczyzną rozważań ma być język, to formy językowe nie są od siebie odseparowane, „profilują się” wobec siebie, język potoczny splata się z teoretycznym.

Deleuze nie jest zdaniem Welscha tak jednostronnym teoretykiem różnic, jak Lyotard. Starał się współmyśleć różnice i jedność. Jego książka *Difference et repetition* to zarys współczesnej ontologii. Myślenie różnicy i powtórzenia ma zastąpić dawne metafizyczne myślenie negacji i tożsamości. Dotychczasowa filozofia trzymała się modelu „drzewa”, w którym wielość była wielością w łonie jedności. Myślenie źródłowe takiej filozofii ma za zadanie ukazać w gruncie rzeczy wielość jako pozór. Poszukiwanie źródeł czy korzeni to zawsze powrót do wizji kosmosu, tymczasem, zdaniem Deleuze’a, mamy do czynienia z Chaos-mosem, którego metaforą jest kłącze (*rhizom*). To raczej wielość jest nadrzędna wobec jedności. Myślenie monadyczne (właściwe jeszcze i Lyotardowi, z jego obrazem archipelagu) musi ustąpić miejsca myśleniu nomadycznemu jako myśleniu przejść. Rizomatyka równa się więc nomadologii. Welsch podkreśla, że to Deleuze i Guattari uczynili z terminu „*transversal*” termin filozoficzny. Transwersalność w ich intuicji ma przekraczać schemat jedność-wielość. Deleuze w swej książce o Foucault pisał, że już u tamtego myśliciela transwersalność przeciw-

stawia się centralizacji i totalizacji. Relacje między panowaniem, poznaniem, techniką miały u Foucault charakter transwersalny. Można ogólnie stwierdzić, że w najnowszej filozofii francuskiej jest mowa o transwersalności, gdy chodzi o fakt połączeń w obrębie tego, co heterogeniczne.

Ojcem filozoficznej tematykacji wielości w myśleniu językowo-analitycznym był, zdaniem Welscha, Wittgenstein. To on powiedział kiedyś: „Nie, Hegel nie mógłby być w ogóle moim punktem wyjścia. Wydaje mi się, że Hegel chce powiedzieć zawsze, że rzeczy, które wyglądają na różne, w rzeczywistości są podobne, podczas gdy mnie chodzi o to, by pokazać, że rzeczy, które wydają się podobne, w rzeczywistości są różne”. Język jest dla Wittgensteina „labiryntem dróg”, w którym rozeznanie się nie jest łatwe. Kwestia „podobieństw rodzinnych” to była odpowiedź Wittgensteina na to, co jest językom wspólne i co nadaje im jedność. Zalecał: patrz, co jest wspólne, a nie obmyślaj tego teoretycznie! Możliwa jest u niego rozumność konkretna, sytuacyjna, nadto, dodać trzeba, że rozumność przejawia się także w zdolności różnicowania. Nie można być dziś wyznawcą Jedności, co najwyżej można jej poszukiwać na drodze argumentacji w konkretnej analizie racjonalności i form życia. Człowiek jest aktorem na scenie wyznaczanej przez język i jego rozumne postępowanie, jakie by nie było, musi się z tym liczyć.

Druga część książki Welscha poświęcona jest charakterystyce rozumu transwersalnego. We wszelkiej krytyce rozumu kryje się, zdaniem autora, pretensja do rozumności. W ogóle, jeśli ktoś chce coś powiedzieć, chce to powiedzieć w sposób rozumny. Jest to dążenie nieusuwalne i Welsch traktuje to jako podstawę swego poszukiwania nowej koncepcji rozumu, odpowiedniej dla współczesności. Dziś wszelki namysł nad racjonalnością (przed ewentualnym namysłem nad rozumem) musi uwzględniać dwa czynniki: 1) instytucjonalne zakorzenienie racjonalności oraz 2) wielość jej form. System prawny, gospodarczy, nauki, kształcenia — to zobiektywizowane warstwy racjonalności. Zwracali na nie uwagę M. Weber i M. Foucault, dziś — N. Luhmann. Welsch pyta: czy tak zróżnicowaną racjonalność można jeszcze nazwać „rozumną”? Rozum, zgodnie ze zwyczajem językowym, ma ogarniać wszystkie racjonalności. Czy więc pluralizacja racjonalności prowadzi do upadku rozumu, czy też do konieczności nowego jego ujęcia? Klucza do rozwiązania tego problemu należy szukać w fakcie przeplatania się tych różnych racjonalności. Rozum musi niewątpliwie stawić czoło tej nowej sytuacji: nieprzejrzystości, nieuporządkowania, wielości. Mówiąc językiem Wittgensteina — to widać, to się ukazuje (*sich zeigt*). Stan rzeczy trzeba odróżniać od życzeń w tym zakresie. Przemiany w dziedzinie racjonalności muszą wpływać na koncepcję rozumu. Welsch pragnie odpowiedzieć na to wyzwanie właśnie w drugiej części swej książki, dzieląc ją na analizę rzeczywistej struktury racjonalności i na wykład koncepcji rozumu transwersalnego. W pierwszym dziale drugiej części Welsch omawia najpierw kierunki zróżnicowania racjonalności, a następnie tworzenie się różnych paradygmatów wewnątrz nich. Najczęściej wyróżnia się trzy

podstawowe typy racjonalności: kognitywną, moralno-praktyczną i estetyczną. Tak czyni np. Habermas. Według Welscha, zanadto obstaje się przy definiowaniu tych racjonalności jako autonomicznych (choć sam Habermas odseparowania nie absolutyzuje). Bardziej płodne jest ukazywanie powiązań między nimi — i to nie powiązań o charakterze peryferyjnym, lecz tworzących istotną, złożoną strukturę. Jeśli trzy wspólne mianowniki zastąpiłyby jeden wspólny mianownik, to myślenie nie ulegnie zasadniczemu przeobrażeniu. Na pierwszy plan wysunie się zawsze jakaś wersja całości i definitywnego ładu. Fikcja rozgraniczonych racjonalności powinna ustąpić metaforze sieci splatającej różne ich wymiary. Niemożliwość osiągnięcia ostatecznego ładu, a więc akceptacja, z tego punktu widzenia, permanentnego nieuporządkowania, nie oznacza, zdaniem Welscha, pochwały irracjonalizmu. Od tego myślenia albo-albo: albo wizja definitywnego ładu, albo irracjonalizm, należy odstąpić. W *Teorii działania komunikacyjnego* Habermas uznał, że poszczególne rodzaje racjonalności potrzebują wzajemnego dopełniania się, różne formy argumentacji odsyłają do siebie. Wyobrażenie urządzenia typu „mobile” ma oddawać tę współgrę różnych racjonalności. Zdolność do przejść między nimi jest miarą rozumu. Obraz rozumu jako struktury sieciowej podjął także Wellmer. Starał się zdaniem Welscha wyklarować i sprecyzować ten wewnętrzny rozwój Habermasa. Nowe wyzwania postmodernistyczne sprawiają, zdaniem Wellmera, że konieczne staje się nowe myślenie o rozumie. Ewolucja Habermasa, jak sądzi, przebiegała we właściwym kierunku, ale to, że punktem wyjścia jego rozumowań było odseparowanie trzech typów racjonalności, uniemożliwiło mu pełne zaakceptowanie nowego punktu widzenia. Z całkowitym, u źródła, odrzuceniem dogmatu o odseparowaniu wiąże się teza o „prześląkliwości” (*Durchlässigkeit*) dyskursów. W każdym dyskursie mamy do czynienia z różnymi roszczeniami do ważności (*Geltungsansprüche*), a więc zarówno z roszczeniem do prawdy (*Wahrheit*) przypisywanym wymiarowi kognitywnemu, jak też z roszczeniem do słuszności (*Richtigkeit*) w wymiarze moralno-praktycznym oraz z roszczeniem do prawdziwości (*Wahrhaftigkeit*) w wymiarze estetyczno-ekspresyjnym.

Te roszczenia faktycznie w świecie życia (*Lebenswelt*) krzyżują się. Dążenie do prawdy nie jest niezależne od znaczeń moralnych i estetycznych. W zależności od celu, od funkcji celowościowej, zabarwienie jest takie lub inne. Definiowanie dyskursów nie przez odrębne roszczenia do ważności, lecz przez cele pojawiło się także, zdaniem Welscha, u Lyotarda. Do osiągnięcia celów mogą służyć u niego różne formy argumentacji i typy zdań. Wellmer rzeczywiście posuwa się dalej niż Habermas, ale czy nie powstają tu również pewne wątpliwości? Czy rzeczywiście finalizm (cele) dyskursów można jednoznacznie określić? Trudności ukazują się, gdy np. próbujemy określić jednoznacznie cel dyskursu estetycznego. Faktycznie okazuje się on hybrydą kognitywno-moralno-estetyczną.

Czy w jednolitym określeniu celu nie tkwi mistyfikacja? Wellmer wierzy nadal, że w przypadku konkurowania kryteriów racjonalności możliwe jest jedno

rozumne rozwiązanie. A to właśnie, zdaniem Welscha, jest problematyczne. Wellmer wierzy w jednoznaczną charakterystykę rodzaju dyskursu przez specyficzne cele, za tym, według Welscha, kryje się wiara w pojednanie dyskursów (analogiczne do wielkiego pojednania człowieka i natury u Adorna). Cele nie są jednoznaczne i jednolite, różnicują się. Habermas krytykował Derridę za to, że u niego zaciera się różnica między dyskursem kognitywnym a estetycznym, ale czy to domaganie się czystości dyskursu nie jest już anachroniczne? We współczesnej filozofii to „zmieszanie” dyskursów jest często tematyzowane: Blumenberg podkreślał rolę metafor, Feyerabend w książce *Wissenschaft als Kunst* (*Nauka jako sztuka*) zwracał uwagę na dominujące znaczenie stylu, Wittgenstein zapytywał sam siebie: „Dlaczego czuję się, jakbym pisał wiersz, gdy piszę filozofię?” Dziś wszyscy są świadomi roli wyobraźni u badacza. Pogląd o zasadniczej różnicy między racjonalnością naukową i estetyczną musi ustąpić pogładowi o różnicy stopnia. Estetyzacja epistemologii jest zresztą widoczna już od dawna i należy do istotnych charakterystyk tzw. Moderny, we wszelkich bowiem koherencyjnych kryteriach prawdy zawarte były pewne wzorce estetyczne.

Podobne powiązania są także między wymiarem kognitywnym a moralno-praktycznym. Już Arystoteles określał *theoria* nie tylko jako najwyższą formę poznawania, lecz jednocześnie jako najwyższy sposób na udane życie. Tego patosu nie wyrzekli się ani Kartezjusz ani Husserl. Monoteliczność dyskursu jest więc konstrukcją abstrakcyjną. Gdyby dyskursy były rzeczywiście wobec siebie heterogeniczne, fakt częstego zastępowania jednego przez drugi nie miałby miejsca. Obserwujemy różne formy uzyskiwania przewagi, majoryzowania jednego dyskursu przez drugi. Stąd np. Habermas, u którego mamy do czynienia z uprzywilejowaniem dyskursu kognitywnego, nie może pogodzić się z majoryzacją estetyczną u Nietzschego i jego kontynuatorów. Idąc za Wittgensteinem należy powiedzieć, że możliwa koherencja typów dyskursów nie jest następstwem jakiegś jednolitej istoty dyskursywności, lecz efektem „podobieństw rodzinnych”.

Musimy być świadomi, że w obrębie danego typu racjonalności mamy do czynienia z różnymi paradygmatami. Modyfikując teorię Kuhna Welsch pragnie uwypuklić perspektywę synchroniczną, współistnienia paradygmatów wewnątrz tej samej dyscypliny oraz współistnienia paradygmatu dominującego z innymi, wewnątrz jednej grupy badawczej. Np. skalę pluralizacji paradygmatów w filozofii współczesnej ukazują kolejno: pragmatyzm, fenomenologia, pozytywizm logiczny, filozofia egzystencji, racjonalizm krytyczny, hermeneutyka filozoficzna, teoria krytyczna, strukturalizm, konstruktywizm, filozofia analityczna, pragmatyka transcendentálna, poststrukturalizm, filozofia postanalityczna, empiryzm logiczny, filozofia feministyczna itd. Ich przemieszanie, krzyżowanie się jest faktem. Pojawiająca się pokusa, by z poszczególnych paradygmatów wybrać „rodzynki”, z nadzieją na osiągnięcie jakiegś „jednającej” prawdy, prowadzi do iluzji. Dyssens poszczególnych opcji ma głębsze przyczyny. Tak np. żadna filozofia społeczna nie może wintegrować prawd filozofii egzystencji. Żaden arbitraż między paradyg-

matami nie może wyeliminować ich zróżnicowania. To, co z punktu widzenia jednego paradygmatu może być zaletą, z punktu widzenia drugiego — może być wadą. Żaden też paradygmat nie dostarczy Archimedesowego punktu podparcia, dlatego konflikt między nimi nie ma końca. To trzeba przyjąć do wiadomości.

Skądinąd paradygmaty nie tworzą się w próżni, lecz w przestrzeni ukształtowanej przez inne paradygmaty. Mają do nich swoje liczne odniesienia. Nie muszą się nawet różnić wszystkimi elementami, lecz jedynie na nowo definiują swoje elementy „szczególnie znaczące” (*relevante Elemente*). Powoduje to, że podobne wypowiedzi mają w ramach różnych paradygmatów odmienne znaczenia. Paradygmaty są instancjami racjonalności, a „rodziny” paradygmatów są widoczne „od wewnątrz”, a nie z jakiegoś uprzywilejowanego stanowiska zewnętrznego. Strukturę paradygmatów można zresztą określić jako „międzyparadygmatyczną”, tzn. nie dającą się wyodrębnić w duchu jakiejś możliwej do pomyślenia monoracjonalności. Struktura interparadygmatyczna sprawia, że zadania analizy stają się znacznie trudniejsze. Analiza paradygmatu nie może polegać na eliminowaniu czy przeocznaniu wszystkich „splotów” z innymi paradygmatami. Analiza może też ujawnić rozbieżności różnych powiązań, tzn. niemożliwość ich zintegrowania. Niemożliwość pełnej całości, w której wszystko ma swoje miejsce, uświadomił już sobie Adorno. Czy taka niemożliwość musi wywoływać w nas lęk?

Koncepcja rozumu transwersalnego jest według Welscha odpowiedzią na tę nową sytuację niepewności i ryzyka. Dawne *claritas* i *distinctio* są już nie do osiągnięcia. Rozum musi dziś poruszać się wewnątrz „racjonalnego nieuporządkowania”, tzn. nieładu spowodowanego współistnieniem różnych racjonalności. Już potocznie jednak odróżniamy to, co rozumne (*vernünftig*) od tego, co racjonalne (*rational*), więc nawet z przedteoretycznego punktu widzenia jest to rozróżnienie znaczące. Racjonalne jest to, co przestrzega prawidłowości pewnego typu racjonalności i odnosi sukcesy, zgodnie z wyznaczonymi kryteriami. Ale to rozum sprawia, że dostrzegamy, iż perspektywy poszczególnych racjonalności są ograniczone. Każda racjonalność jest monoracjonalnością i dąży do tego, by nią być. Rozumność wykracza poza granice każdej racjonalności. Rozum to namysł nad racjonalnościami, to zarazem rzecznik nieosiągalnej całości, na którą wszakże jest zawsze ukierunkowany. Rozum zawsze zawiesza prawomocność jednostronnych interesów, jest wyczulony na przypadkowe uwarunkowania sądów. Już potocznie ujmujemy decyzję rozsądną jako decyzję wielostronną. W tym sensie rozum jest rzecznikiem sprawiedliwości (*Gerechtigkeit*). Choć dawne koncepcje obiektywności są nie do utrzymania, to wymóg, by przekraczać to, co partykularne, ku całości, nadal obowiązuje. Gdyby rozum zaczął obstawać przy tym, co partykularne, przestałby być rozumem. Między rozważaniem a decyzją istnieje jednak napięcie. Wielostronne rozważanie może prowadzić do sytuacji „patowej”, jeśli racje są porównywalne. Rozum to więc nie tylko rozważanie, ale także śmiałość, ryzyko podejmowania decyzji. Może działać jak błyskawica, rozcinać węzły gordyjskie, otwierać nowe sposoby widzenia, być władzą transgresji i nadmiarowości, a prze-

cięż nie wyrzec się dążenia do sprawiedliwości i nie poddać się dyktatowi monoracjonalności.

Rozum musi być zarazem nie tylko ukierunkowany na całość, lecz także szanujący to, co jednostkowe. Rozum jest tym, co umożliwia decyzję w sytuacji niepewności, jest władzą potencjalnie nieograniczonego samoświecenia (*Selbstaufklärung*). Rozumu wszakże, zdaniem Welscha, nie należy rozumieć jako władzy po prostu nadrzędnej wobec racjonalności. Prowadziłoby to bowiem z powrotem na pozycje tradycyjnego racjonalizmu. Już u Kanta widoczne było jak rozum i racjonalność (intelekt) były przeplecione. Teoretyczną racjonalność nazywał zarówno „czystym intelektem” jak „czystym rozumem”. Praktyczną racjonalność nazywał zarówno „czystym rozumem” jak „praktycznym rozumem”. Kant zdawał sobie sprawę z tego, że jeśli rozum zanadto oddzieli się od racjonalności, to niezrozumiałe stanie się, jak się z nim łączy. Jeśli jednak znajduje się on bez reszty w polu racjonalności, to powstaje pytanie, jak może dojść do własnych osiągnięć? Zarówno więc wersja autonomistyczna, jak integracjonistyczna eliminują właściwie rozum, w takim sensie, o który chodzi Welschowi. Rzeczywistość rozumu pojawia się *między* tymi pozycjami. Struktury rozumu są już wbudowane w różne racjonalności.

Welsch wprowadza tu rozróżnienie materii i formy rozumu. Materia rozumu zawiera się, jego zdaniem, w racjonalnościach, ale nie jego forma. Treściowa próżnia (*Leere*) rozumu daje mu tę przewagę, umożliwiającą rozjaśniającą aktywność w medium poszczególnych racjonalności. Pierwotną dziedziną rozumu są relacje i w odniesieniu do nich rozum można określić jako władzę logiczną. W tym sensie rozum jest albo czystym rozumem (bez treściowych dogmatów), albo wcale nim nie jest. Rozum i racjonalność nie są więc dwiema osobnymi władzami, lecz tą samą władzą refleksyjną w różnych funkcjach. Racjonalność tematyzuje świat przedmiotowy, a rozum tematyzuje samą racjonalność.

Całość, na którą rozum jest z istoty swojej zorientowany, nie jest czymś obiektywnie uchwytym, lecz *ideą* rozumu. Rozum wytwarza horyzont totalności i jest zarazem jedyną władzą jego rozjaśniania. Totalność nie jest jednak przedmiotem poznania, lecz perspektywą. Całość nigdy nie sprowadza się do całości istniejących jej interpretacji, zawsze na te interpretacje nakłada się jeszcze jedna itd. w nieskończoność. Każda bowiem całość zmienia się wskutek sposobu jej ujęcia. Dziś nastąpiło wreszcie rozłączenie zagadnienia całości i odpowiedzi „jednościowej” (*Einheitsantwort*). Jaspers słusznie podkreślał w swym dziele *Von der Wahrheit*, że rozum przekracza wszystkie granice i wydobywa na jaw to, co Inne (*das Andere*). Wittgenstein w przedmowie do *Dociekań filozoficznych* pożegnał ideał jednoznacznej mapy i przeszedł do wielości perspektyw i „szkiców pejzażowych”. Jeśli rozum może zastanowić się nad swoją potrzebą jedności i systemowości, to znaczy, że się nie sprowadza do nich. Prawda jest ważniejsza od jedności, a to jest mechanizm napędowy rozumu. Do odrzucenia całości jako jednolitego przedmiotu skłonił nas właśnie rozum. Zadanie ujednolicenia przez

rozum przeniosło się raczej w granicach możliwości na części. Ujednolicanie w takim ujęciu prowadzi do różnorodności, jak w obrazie archipelagu u Lyotarda.

Dziś potrzebna jest zmiana w stosunku emocjonalnym, polegająca na zaafirmowaniu ostatecznej wielości i na zgodzie w każdym momencie na brak pełnej koordynacji. Nieosiągnięcie całości nie może być odczuwane jako zawód. W przeciwnym razie zawód ten będzie prowadził do ponawiania prób zmierzających do jakiegoś wreszcie udanego ujęcia całości, a to jest właśnie istotny i niebezpieczny przejaw nierozumu (*Unvernunft*).

W literaturze pięknej wątek ten również podjęto. Musił np. ukazać motyw ostatecznego porządku jako motyw śmierci. Obecnie coraz częściej motyw wielości i braku ostatecznej koordynacji zaczyna się łączyć z wolnością i sprawiedliwością. Rozum dziś to nie tylko porządkowanie, lecz również przeciwdziałanie, korygowanie stworzonych ograniczeń.

W jaki sposób Rozum działa w sytuacjach konfliktowych między wieloma paradygmatami? Samowiedza w obrębie poszczególnych paradygmatów jest mylna, ograniczona. Jest to przypadek „kłapek na oczach”. Rozum ma za zadanie ukazać powiązania międzyparadygmatyczne, a także poznać głębsze warstwy paradygmatów niewidoczne dla nich samych. Ujmuje bowiem poszczególny paradygmat jako złożone zdarzenie w rozległej sieci powiązań. Czyniąc tak, inicjuje zarazem procesy komunikacyjne między paradygmatami. Odkrywając powiązania może również spowodować powstawanie nowych paradygmatów. Tak np. zdaniem Welscha pojawił się kiedyś strukturalizm. W heurezie skierowanej na paradygmaty Welsch wymienia kolejne kroki postępowania. Wyliczmy je w skrócie: Przeanalizuj możliwie najdokładniej poszczególne paradygmaty, odszukaj ich punkt centralny, określ ich opcje specyficzne oraz pochodne z innych paradygmatów, wyodrębnij przedmioty, pytania, kryteria, metody, cele, konfiguracje i granice zakresu paradygmatów, pokaż całą ich strukturę kategoryjną, porównaj paradygmat z innymi paradygmatami w danej dziedzinie, wskaż na różnice i miejsca wspólne, rzeczywiste i pozorne, ukaż podobieństwa rodzinne i możliwość tworzenia większej grupy paradygmatów, wnikiń głębiej w strukturę wewnętrzną paradygmatów, zobacz, jakie międzyparadygmatyczne powiązania skrywa w sobie, zrekonstruuj paradygmat w pełnym jego wymiarze, pokaż jego ogólną architekturę (w odróżnieniu od tej postaci uproszczonej, w której paradygmat prezentuje sam siebie), skieruj uwagę na transparadygmatyczne i transsektorowe opcje paradygmatu, nie obawiaj się przy tym, że wchodzisz na drogę nie kończącego się nieuporządkowania, zwróć się ku pytaniu o całość, ku specyficznemu dla danego paradygmatu lub grupy paradygmatów obrazowi całości, porównaj te różne obrazy ze sobą, poszukaj miejsc wspólnych i kontrastów, ten sam problem wygląda z takiej czy innej perspektywy, spróbuj wytrzymać tę poli-perspektywę i uczyni z niej swoją sprawę, tj. oprzyj się pokusie uproszczeń, zwróć się znów ku poszczególnym paradygmatom i nadaj im formę stosowną do odkrytej w powyższej heurezie złożoności, uwolnij je od ograniczonego samo-

ujęcia i nieograniczonego zadufania, określ ich specyficzne miejsce i funkcję w ogóle paradygmatów, sprawdź praktycznie te paradygmaty, zwróć uwagę na ich stronę jawną i niejawną, na niejasności i niepewności, miej świadomość, że mogą one oznaczać najbardziej płodne miejsca, pomyśl możliwe warianty i zmiany, bądź otwarty na odchylenia i nowe kombinacje, wiedz, że nie chodzi tylko o dokładność, lecz i o wynalazczość, bądź rzecznikiem takiego rozumu, który jest zarazem precyzyjny i pomysłowy, zastanów się nad niezwykłością tej władzy, która cię prowadziła przez te poszczególne szczeble. Jest to właśnie to, co Welsch chce określić mianem „rozumu transwersalnego”.

Zdaniem Welscha poszczególne paradygmaty odznaczają się nie tylko efektywnością i skutecznością (którą można określić jako ich „prawdę pragmatyczną”), lecz również mają w sobie pewną siłę „odkrywczą” (która z kolei ujawnia inny wymiar prawdy, prawdy jako *aletheia*). W ten sposób Welsch chce połączyć w poznaniu aspekt pragmatyczny i realistyczny. Rozum, zabiegając o sprawiedliwość, pozostaje „advokatem” prawdy. Odnosi się krytycznie do prób majoryzowania i totalizowania (jako maksymalnej postaci majoryzacji), do wykluczeń, uzurpacji i nadużyć. Już Adorno pisał w *Teorii estetycznej* o potrzebie postępowania zgodnie z „heterogeniczną” sprawiedliwością. Nie ma już dziś sytuacji wyboru na podstawie jednego kryterium, dokonuje się wyboru mając świadomość różnych kryteriów. Czy są wszakże jakieś wskazówki, by podjąć właściwą decyzję? Taką wskazówką jest, zdaniem Welscha, większa spoistość jakiejś argumentacji, przejrzystość przesłanek, nieprzeskakiwanie od jednych racji do drugich, lecz krytyczna próba kontynuacji. Przyjęte raz przesłanki determinują, ale — zapytać można — jak wybiera się przesłanki? Każdy z nas dokonuje oceny zastanych paradygmatów według siły przekonywania, i nawet jeśli teoretycznie są równoważnościowe w praktyce uznajemy jedne za bardziej doniosłe od innych. Decyzje są aktami praktycznymi. Rolę odgrywają w nich także przyzwyczajenia. Za Wittgensteinem przyjąć trzeba, że są „rozumne przyzwyczajenia”. „Uzus” językowy i porozumienie opierają się na „zgodności formy życia”. Rozumne przyzwyczajenia określa w znacznym stopniu istniejąca kultura. Każdy z nas jest już ukształtowany przez pewne doświadczenia i przynależność do takiej czy innej kultury. Istnieją zdaniem Welscha różne kultury, ale nie tylko w wymiarze etniczno-cywilizacyjnym; jest kultura refleksyjna, kultura emocji, kultura indywidualności, kultura społecznienia, kultura religijna, kultura naukowa. Nasz wybór jest związany z przynależnością do takich kultur i każda taka kultura zapewnia nam w swoich ramach pewną swobodę wyboru, natomiast między kulturami nie mamy już takiego swobodnego wyboru.

Zabiegamy o to, by przesłanki były dobrze uzasadnione, ale uzasadnienie absolutne nie jest możliwe. Poruszamy się stale w sferze tego, co bardziej lub mniej przekonujące. Dobre racje są zawsze relatywne, przekonują w pewnym kontekście, wewnątrz określonej kultury. Praktyczna rozumność nie może być jednak nie kończącym się roztrząsaniem racji. Musi odznaczać się intuicją i wy-

czuciem adekwatnym do sytuacji. Nie podejmujemy decyzji, które by były słuszne we wszystkich okolicznościach. Realizacja z „żelazną konsekwencją” jednego modelu postępowania jest narażeniem się na „życiowe błędy”. Welsch ma poczucie, że krytyka eurocentryzmu np. jest istotna, ale z drugiej strony w modelu europejskim stawiane jest najpełniej zadanie sprostania wymogom współistnienia różnych kultur.

Rozum transwersalny realizuje się w „przejsiach” (*Übergänge*). Chodzi o przejścia między tym, co heterogeniczne. Tam, gdzie nie ma ciągłości, trzeba posłużyć się rozumem, by jakaś komunikacja była możliwa. Dokonywanie przejść nie jest w żadnym razie redukcją heterogeniczności. Rozum nie tylko odkrywa, lecz również produkuje połączenia, nie prowadzi jednak do jakiegoś meta-stanowiska i Archimedesowego punktu podparcia. Stanowisko rozumu jest inter-racjonalne, ma on coś, co można by nazwać „kompetencją operacyjną”, zdolność do interwencji różnego rodzaju. Taki rozum nie *jest*, lecz *się dzieje* (*geschieht*), jest w ruchu.

Już Platon w *Sofistcie* określił sztukę przejść jako najwyższy kunszt filozofa. Podobnie Arystoteles. Ale w nowożytności to się zmieniło. Od Kartezjusza zaczęło się myślenie separujące i dopiero współcześnie jest ono poddawane krytyce. Pierwszy głęboko separujący pomysł to rozdzielenie *res cogitans* i *res extensa*. Pascal, idąc za nim, wprowadził swoją naukę o zupełnie odrębnych porządkach. U Kanta między prawodawstwem natury a prawodawstwem wolności jest przepaść, mimo to szukał on już jakiegoś przejścia. Uznanie celowości za zasadę regulatywną miało ukazać powiązania obu porządków. Także w myśli francuskiej myślenie separujące trwało aż do koncepcji radykalnej różnicy u Foucault i Lyotarda włącznie. Ten ostatni uznał przejścia za iluzoryczne. Współcześnie obserwujemy w różnych dziedzinach formy hybrydalne, skrzyżowanie różnych kodów — to są fakty przeczące teorii radykalnych różnic. Rzeczywistość ukazuje się jako splot i sieć. Rozum transwersalny wykazuje największe podobieństwo z tym, co moglibyśmy nazwać rozumnością praktyczną i estetyczną. Domeną rozumu teoretycznego była bardzo długo niezmiennność, pokazanie tego, co trwałe. Rozumność praktyczna musiała radzić sobie z tym, co zmienne, jednak w stosunku do teoretycznej była podrzędna. Dziś właściwe jej uznanie skończoności, zmienności, zróżnicowania zaczyna odgrywać coraz większą rolę. Rozum praktyczny stał się modelem rozumu w ogóle, który najbardziej adekwatnie można określić jako transwersalny. Cechuje go odejście od poczucia wyższości, dystansu, pryncypializmu, fundamentalizmu i absolucyzmu. Rozum transwersalny operuje wśród wielości roszczeń, jest czuły na alternatywy, otwarty na to, co nieokreślone i nieujmowalne. Nie dekretuje, ma na uwadze płynny charakter rzeczywistości. Potrafi się poruszać w świecie nieuporządkowanym. Jest pokrewny temu, co zwykliśmy nazywać mądrością, tj. umiejętnością podejmowania decyzji w sytuacji niepewności. Ważne są również estetyczne rysy rozumności transwersalnej: wrażliwość, kierowanie się smakiem.

Przeciwnicy koncepcji rozumu transversalnego mogą powiedzieć, że to jest rozum słabości, a nie siły. Kryje się jednak w tym swoista dialektyka. Rozum osłabia się, żeby się wzmocnić. Tak jak „słabe myślenie” (*pensiero debole*) Vattimo. Rozum rezygnuje z pozornej pewności, by nie być bezradnym w sytuacji niepewności. Nie dekretuje, lecz manewruje. W ten sposób rozum broni się w nowej sytuacji i przeciwdziała obwieszczanemu przez Feyerabenda „pożegnaniu się z rozumem”. Rozum podlegał w ostatnim czasie depotencjalizacji i funkcjonalizacji, nie wyzbył się jednak efektywności.

Welsch jest przeciwny radykalnym krytykom subiektywności. Subiektywność też uległa podobnemu osłabieniu, ale nie daje się wyeliminować. Rozum i podmiot współdziałają ze sobą. Rozum jest potrzebny podmiotowi jako gwarant koherencji, tożsamości — i jako gwarant kompetencji w działaniu. Rozum transversalny zapewnia i to, i to. Pluralizacja objęła również świat wewnętrzny podmiotu. Podmiot realizuje dziś jednocześnie wiele projektów. Do ich urzeczywistnienia potrzebna jest właśnie zdolność do przejść (*Übergangsfähigkeit*), którą daje rozum transversalny. Obecnie warunek udanej subiektywności to umiejętność poruszania się pośród wielości i zróżnicowania. Novalis napisał kiedyś trafnie, że „pluralizm jest naszą najwewnętrzniejszą istotą”. Współcześnie wielu pisarzy podkreślało wielogłosowość każdego Ja. Czy ta wielogłosowość to rozkład podmiotu w ogóle? Zdaniem Welscha właśnie tylko poprzez nią realizuje się jego prawdziwa suwerenność, bowiem wewnętrzna pluralizacja nie oznacza „polifrenii”. Spójność subiektywności zostaje zachowana właśnie dzięki umiejętności przejść. Związek różnych tożsamości nie ma struktury transcendentalnej, lecz transversalną. Podmiot zachowuje zdolność decydowania, nie jest zdany na „grę zainteresowań”, kompetencję zawdzięcza wzajemnej przenikalności zainteresowań. Jednym z błędów przeszłości było dążenie do dywinizacji Ja, a oznaczała ona właśnie wykluczenie ludzkiej transversalności jako czegoś niegodnego.

Welsch konfrontuje też swoją koncepcję transversalności z różnymi modelami teoretyczności. Przede wszystkim konfrontuje ją z Arystotelesowskim i z Wittgensteinowskim rozumieniem teorii. Różnica jest w odnoszeniu się do przedmiotów teorii. Welsch określa ją w wypadku Arystotelesa jako *Abgehobenheit* (wywyższenie), a w przypadku Wittgensteina jako *Involviertsein* (zawieranie się w). Według Arystotelesa teoria nie konstruuje swoich przedmiotów (jak to się stało powszechne w teoriach nowożytnych), jest uprzywilejowanym stanowiskiem obserwacyjnym, w które zaangażowany jest umysł. Chodzi w teorii o przedmioty wyróżnione, najbardziej godne, głębokie, najwyższe, teoria bowiem jest zarazem szczególnie cennym, dającym szczęście, sposobem życia. W *Metafizyce* Arystoteles powiada, że obserwacja filozoficzna kieruje się na „pierwsze podstawy i zasady”, przy czym odniesienie do przedmiotów jest myślnie i przedmioty teorii w swym sposobie bycia też są myślnie. Myślenie jest więc myśleniem myślenia. Teorię cechuje emfaticzny charakter autarkii (co do jej struktury, sensu i formy realizacji), ale założenia realizacji teorii mają, zdaniem Welscha, charakter ze-

wnątrz- a nie wewnątrzteoretyczny. W tym Arystotelesowskim ujęciu teoria jest filozofią w najmocniejszym sensie. Owo wywyższenie, wyższość teorii i jej samocelowość kwestionuje Wittgenstein. Filozofowanie jest powiązane z formami języka oraz formami życia. Nie jest możliwe dla teoretyka jakieś „spojrzenie z góry”, uwikłany jest on w praktykę językową. Filozof musi poznać reguły świata, w którym sam się porusza. Wittgenstein daje to do zrozumienia w instrukcji: „Nie myśl, tylko patrz!” Filozofia nie może naruszać faktycznego użycia językowego, może je tylko opisać. Chodzi o analitykę rzeczywistej aktywności językowej. Ale Wittgensteinowi nie chodzi o jakąś restytucję empiryzmu, lecz o rodzaj oświecenia, w sensie rozjaśnienia, osiągnięcia przejrzystości.

Warto zwrócić uwagę, powiada Welsch, na koneksje i różnice między Arystotelesem i Wittgensteinem. Arystotelesowi chodziło o inny typ przejrzystości, o samoprzejrzystość myśli. Zjawiska były traktowane z góry, z owego wywyższenia, którym była teoria. Wittgensteinowi chodzi o przejrzystość w obrębie form języka, w porządku horyzontalnym. Arystoteles zwracał się ku przedmiotom „boskim”, Wittgenstein — ku przedmiotom z życia codziennego. Ani Arystoteles, ani Wittgenstein nie chcą konstruować podstaw teorii, lecz je odkrywać, obaj byli pod tym względem raczej fenomenologami niż konstrukcjoniści. Wittgenstein widzi granice uzasadnialności. Podstawy są „bezpodstawne”. Według Arystotelesa metoda dowodzenia natrafia na granice, ale nie samo-uzasadnianie. Podstawa u niego, jeśli jest niedowodliwa, jest szczególnie doniosła, jest rozumna w mocnym sensie. Na tym ostatecznym poziomie jest według Arystotelesa możliwa przejrzystość. Wittgenstein natomiast ostrzega, że takie cofanie się ku ostatecznym podstawom prowadzi właśnie do nieprzejrzystości. Przejrzystość jest możliwa, ale na poziomie rozjaśniania uzusu językowego. Ten inny stosunek do przejrzystości jest zarazem innym stosunkiem do filozofii. U Wittgensteina mamy do czynienia z jej „depotencjalizacją”.

Taką konfrontację obu teorii Welsch traktuje jako ważny element funkcjonowania rozumu transwersalnego. Tak trzeba postępować zawsze. Pokazać, jak rozum transwersalny rozjaśnia w konkretnych przypadkach. Arystoteles pojmuje teorię jako formę realizacji pewnego typu życiowego, *bios theoretikos*, ta forma życia gwarantuje według niego najpełniejszą postać życia. Rzecz godna uwagi, że Arystoteles, rzecznik wywyższenia teorii, wyniesienia jej ponad codzienność, jest zarazem teoretykiem zgodności teorii i realizacji życia (*Konkordanztheoretiker*). U Wittgensteina sprawa przedstawia się odwrotnie. Z jednej strony teoria jest związana ściśle z codziennością, z danymi formami życia i gier językowych, ale, z drugiej strony nie ma spełniającego znaczenia dla życia. Potrafi co najwyżej ustrzec przed pewnymi uchybieniami życiowymi, jednak Wittgenstein pod tym względem nie widzi takiej zgodności teorii i realizacji życia, jest więc raczej teoretykiem różnicy (*Differenztheoretiker*). W ten sposób powstaje paradoksalna relacja związania teorii z życiem. U Arystotelesa, który w punkcie wyjścia rozdziela teorię i odniesienia życiowe teorii, teoria ma najwyższe znaczenie

życiowe, u Wittgensteina, który łączy teorię i relacje życiowe, nie ma ona istotnego życiowego znaczenia.

Choć Wittgenstein jest teoretykiem różnicy, to jednak i on ostatecznie nadaje życiu filozofa i samemu filozofowaniu wielką rangę. Są jednak też poglądy, które nie eksponują w człowieku istoty poznającej, a więc realizatora teorii. Inni myśliciele kładą nacisk na popędy, władzę, praktykę społeczną, nieograniczoną produktywność. Są to koncepcje bardziej pragmatyczne niż teoretyczne. Filozoficzna aktywność nie jest tu uprzywilejowana. Myśliciele z tego kręgu nie chcą już nawet swej działalności nazywać filozofią. Wittgenstein zresztą jest pod tym względem ambiwalentny: zachowuje formę (perspektywę) Arystotelesowską, a jednocześnie spojrzenie bliskie pragmatyzmowi. Z kolei teorie nowożytne kładą nacisk raczej na konstrukcję niż na obserwację rzeczywistości, nie na duchowy ogląd, lecz na ustanawianie. Rzeczywistość skonstruowana jest łatwiejsza do opanowania. To zjawisko uchwycił trafnie Heidegger, pokazując, na czym polega myślenie kalkulacyjne. Wittgenstein także krytykował nastawienie konstruktywistyczne. Teoretyzm i pragmatyzm to, w tym polu refleksji, istotna opozycja. Wittgenstein zdawał sobie sprawę z tego napięcia i z tego, że to napięcie nie da się ostatecznie usunąć.

Teoretyzm i pragmatyzm nie mogą siebie ani wchłonać, ani zastąpić. Alternatywa: „poznać, *co jest*” lub „stwarzać lepszy świat” jest w filozofii trwała., podobnie jak alternatywy: poznawać–działać, intuicja–*poiesis*, *vita contemplativa*–*vita activa*. Dziś można chyba powiedzieć, że teoretyczne nastawienie nie może obejść się bez pragmatycznego i odwrotnie, choć obie te opcje chcą siebie nadal wzajemnie zinterpretować i przezwyciężyć. Pragmatyzm stara się zdemaskować czystość teorii jako pozór, teoretyzm stara się zdemaskować antyteoretyczną postawę pragmatyzmu jako autoredukcję (*Selbstverkürzung*). Obie te interpretacje mogą funkcjonować w stosunku do siebie jako korektywy. Koncepcja teoretyczna wierzy w byt. Drwił z niej już Nietzsche. Ale pragmatysta ma swoją wiarę, jeśli przypuszcza, że jego działanie prowadzi do lepszego świata. Poszczególne koncepcje stają się bardziej przejrzyste, jeśli ujmujemy je we wzajemnym przenikaniu się. Wittgenstein i Heidegger też wierzyli, że pojawi się zmiana sposobu życia, ale nie pod wpływem działalności pragmatystów. W tych przejściach między koncepcjami znajdujemy się, zdaniem Welscha, w medium prawdy (i tylko tam).

Czy rozum transwersalny może spełnić ogólne oczekiwanie związane z rozumem? Jakie są te oczekiwania? Szerokość spojrzenia, odniesienie się do całości, kompetencje w podejmowaniu decyzji, otwarty charakter, przejrzystość, władza specyfikowania, umiejętność przekraczania granic (w tę i z powrotem) oraz suwerenność. Treściowa jedność rozumu jest już dziś, jak była o tym mowa, niemożliwa. Czy jednak w wypadku rozumu transwersalnego nie mamy do czynienia z tym, co nazywa się „sprzecznością performatywną”, tzn. demontowaniem jakiegoś twierdzenia przez sam *sposób* tego twierdzenia. Czy koncepcja

rozumu transwersalnego popełnia ten błąd wyabsolutniając zasadę pluralizmu i wypowiadając się o całości? I wikłając się w paradoksy autoreferencyjności (*Selbstreferenz*)? W wypowiedziach o całości nie da się uniknąć autoreferencyjności, ale w koncepcji rozumu transwersalnego nie chodzi o jakąś nową teorię typów, która by eliminowała wszystkie paradoksy. Russellowska teoria typów zakładała hierarchiczną strukturę rzeczywistości. Składniki jednego szereblu nie mogły być składnikami drugiego. Ale wszystkie wykładnie świata muszą być z punktu widzenia teorii typów „nieczyste”, a ta „nieczystość” jest właśnie dla nich czymś konstytutywnym. Mamy do czynienia z wielowymiarowością, a nie ze szereblami. Całość jest zresztą ideą, a idea nie jest przedmiotem. Antynomie powstają wtedy, gdy całość traktuje się jak przedmiot. A jak poradzić sobie z autoreferencyjnością koncepcji pluralizmu? Zarzut można uchylić, gdyż koncepcja pluralistyczna nie jest głoszona absolutystycznie. Proponuje siebie w ramach konkurencji między koncepcjami.

Rozum transwersalny jest dyskusją z innymi koncepcjami, nie jest to ani absolutyzm, ani Feyerabendowskie *anything goes* („wszystko ujdzie”). Nie jest to jakieś nowe meta-stanowisko, chyba że w takim sensie, w jakim w ogóle każda koncepcja jest poniekąd metakoncepcją. Próba utrzymania rozumu transwersalnego jako rozumu subiektywnego też spotyka się z krytyką. Sloterdijk np. chce koncepcję rozumu subiektywnego odrzucić, ale rozumie go jako racjonalność prywatną i egoistyczną. Rozum transwersalny, jako mający w perspektywie całość wymyka się, zdaniem Welscha, tej krytyce. Rozumność transwersalną można praktykować tylko subiektywnie, gdyż jest ona i pozostanie sprawą jednostek. Bez rozumności jednostek każda ogólna koncepcja rozumu zmieni się nieuchronnie w nierozum (*Unvernunft*). Musimy liczyć się z tym, że działalność rozumu doprowadzi nie do konsensu, lecz do artykulacji podstawowych dyssensów. Ostateczne porozumienie nie jest możliwe, lecz możliwa jest większa przejrzystość co do przyczyn tej niemożliwości.

W nowożytności panował rozum wykluczający, ekskluzywny. Marquard przeciwstawił takiemu rozumowi rozum inkluzyjny, choć inkluzja nie jest, zdaniem Welscha, zbyt szczęśliwym terminem, gdyż sugeruje takie włączenie, które jest czemuś podporządkowane. Rozum transwersalny zawsze pyta o swoje Inne. Chce przekraczać granice nie po to, żeby Inne zlikwidować, lecz żeby nie ukrywać różnic między sobą a Innym. Poeta Celan powiedział: „*wahr spricht, wer Schatten spricht*”. Rozum transwersalny chce występować nie tylko w imię tego, co oświecone, tego, co jest w centrum światła rozumu, lecz także w imię nieusuwalnego cienia. Obraz całości pozostaje zawsze poza możliwością jej przedstawienia. Rozum transwersalny sprawia, że życie staje się bardziej ludzkie.

Recenzował Stanisław Borzym