

Przekłady

Herbert Schnädelbach

Człowiek – *animal rationale*?*

Pytanie, czy człowiek jest istotą rozumną brzmi w ustach filozofa niczym pytanie retoryczne: czyż bowiem można na nie odpowiedzieć przecząco? Czy racjonalne rozważanie tego pytania nie jest już na nie odpowiedzią i czy filozofia nie jest już właśnie tego rodzaju rozważaniem? Czyż więc przynajmniej sami filozofowie nie stanowią namacalnego dowodu na rozumność istoty zwanej człowiekiem? Współcześni nie będący filozofami nie będą ich za tego rodzaju dowód uważać, stąd też i sami filozofowie nie powinni w ten sposób o sobie sądzić; duch czasu sprzeciwia się temu i nie bez racji. *Animal rationale* stał się obiektem krytyki. Niemalże nikt nie może się już z nim identyfikować. Wyobraźmy sobie tylko pełen politowania uśmiech „człowieka z ulicy” kiedy zadaje mu się pytanie, czy człowiek jest istotą rozumną. Wszystko przemawia wszakże przeciwko temu: nie tylko wszelkie wydarzenia, lecz przede wszystkim to, że wszystkie szalone rzeczy, które się dzieją wokół nas są z reguły dobrze uzasadnione. Dochodzi do tego, że ten, kto dzisiaj mówi o „rozumie” naraża się na niebezpieczeństwo, że będzie się w nim widzieć jedynie kogoś, kto wznosi palec uroczyście do góry. „Rozum” – jest równoznaczny z „racjonalnością”, ta zaś oznacza dla współczesnych przeciwieństwo tego, co emocjonalne i spontaniczne. Krótko: kojarzą je oni z tym, co zimne, abstrakcyjne, formalne, czysto funkcjonalne, bezosobowe, związane z dyscypliną. (Michel Foucault powiada: „Rozum – to czysta udręka”¹. Wolność zdaje się istnieć jedynie tam, gdzie nie ma rozumu, tzn. skojarzenie rozumu z wolnością, które swego czasu określiło historię europejskiego oświecenia nie narzuca się już dzisiaj tak łatwo. W ten sposób jednak są również odbierane powszechnie rezultaty „zachodnioeuropejskiej racjonalizacji” (Max Weber), które przyczyniły się do tego, że określenie *animal rationale* stało się tak mało popularne. Czyż jednak ludzie nie mieli zawsze

* Wykład wygłoszony w Szkole Nauk Społecznych przy IFiS PAN w październiku 1994 r.

¹ Cytowane za: Manfred Frank: *Zwei Jahrhunderte Rationalitätskritik und ihre „postmoderne” Überbietung*. W: Kamper/van Reijen (wyd.): *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*. Frankfurt/Main 1987, s. 101.

wystarczająco wiele powodów po temu, aby wątpić w swój własny rozum? Dlaczego dopiero w najnowszym okresie filozoficznej moderny przyszło im do głowy, aby się w stosunku do niego zdystansować?

1. Kryzys *animal rationale*

Filozofowie należący do kręgu naszej tradycji uporczywie obstawali, mimo oczywistości przemawiającej za czymś zgoła przeciwnym, przy określeniu człowieka jako *animal rationale*, tzn. przy przekładzie *zoon logon echon* – przynajmniej do końca XVIII wieku. Istotne jest przy tym, że w równej mierze można dzisiaj napisać historię namysłu nad rozumem, co historię jego krytyki. Nie jest zatem słuszny pogląd – jak utrzymują nasi dzisiejsi krytycy rozumu – że historia rozumu polegała jedynie na jego triumfalnym, i katastrofalnym zarazem, samorozwoju. Jeśli już mówi się o „logocentryzmie”² zachodnio-europejskiej tradycji, nie należy zapominać, że krytyka *logosu* zawsze znajdowała się w centrum jej uwagi. Co też dopiero uwydatnił Kant wskazując na to, że w dziejach rozumu sam rozum i jego krytyka należały ściśle do siebie. Fakt ten tkwił u podstawy stabilności *animal rationale* aż do czasów filozoficznej moderny: krytyka rozumu mogła zawsze funkcjonować jako jego *dowód*; właśnie to rozumiano przez pojęcie „oświecenia”, a nie imperialną dominację „racjonalności” we wszystkich dziedzinach życia, jak utrzymują dzisiejsi krytycy oświecenia. Współczesnego kryzysu *animal rationale* nie sposób zatem wyjaśnić powołując się wyłącznie na istnienie krytyki rozumu, należy wskazać również na to, że krytyka rozumu w filozoficznej modernie zaczęła uzyskiwać nową jakość.

Ta nowa jakość krytyki rozumu polega na jej *radykałności*. „Radykalna krytyka rozumu” – nie chodzi tu już o jednostkowe słabości, mylne rozumienia samego siebie czy przekroczenie kompetencji rozumu, jak miało to miejsce w tradycji oświeceniowej od czasów sofistów, lecz rozum jako całość zasiada na ławie oskarżonych. To, co jeszcze dla Hegla było „prostą” pociechą, a mianowicie szukanie ostoji w rozumie, jak też w myśli, że „rozum opanuje świat”³ – dzisiaj wielu traktuje jako prawdziwy koszmar, jako źródło wszelkiego zła. Podstawę tego poglądu wyznacza twierdzenie Nietzschego: „Wola prawdy jest wolą mocy”⁴, to zaś oznacza: „Rozum jest władzą”. Od tej pory nietzscheaniści wszelkiej maści uważają za coś zrozumiałego samo przez się, że historia rozumu zbiega się z historią władzy: tak oto „logocentryzm” wkracza na scenę, na której zostanie zgładzony. W jej kierunku padają słowa o metafizyce, która została uwikłana w historię władzy i dlatego popadła w zapomnienie życia, bycia czy *differance*: i owo zapomnienie należy w końcu przezwyciężyć. Niemalże jednak

² Określenie to pochodzi od Ludwika Klagesa i zostało później przejęte przez Jacquesa Derridę.

³ G. W. F. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg 1955, s. 28.

⁴ Naturalnie za Fryderykiem Nietzschem: *Tako rzecze Zaratustra*. Cz II. *O przezwyciężeniu samego siebie*. Tłum. W. Berent. Warszawa 1907, s. 135.

traci się z oczu za wypłowiałymi kulisami owej sceny: nie tylko liczne rozróżnienia w obrębie pojęcia rozumu, jakie znajdujemy już u Arystotelesa lecz również cała tradycja wychodzącej od rozumu, różnicującej i dlatego posiadającej moc inspirującą, krytyki rozumu – np. krytyka Platona dokonana przez Arystotelesa, Epikura, tradycja sceptyczna, empiryzm niescjentyczny, krytycyzm Kanta. Radykalny krytyk rozumu będzie w stanie zneutralizować tę tradycję, gdyż skoro rozum jest tożsamy z władzą, to rozumna krytyka rozumu jest tylko poświadczeniem tej jedności. Stanowi ona tylko bardziej wyrafinowaną kontynuację prostego dylematu: w jaki sposób działalność rozumu ma wywikłać go z tego, czym jest on już ze swej istoty – z bycia samą władzą? Naturalnie jest czymś zdumiewającym, jak blisko naszym radykalnym krytykom rozumu do filozofa, który w ich oczach stanowi najczystsze ucieleśnienie „logocentryzmu”: czyli do Hegla. Są oni dzisiaj w rzeczy samej prawdziwymi heglistami, gdyż Hegłowski monizm rozumu sprowadzają do prostej formuły. Podobnie też wbrew literze i duchowi Hegłowskiego dzieła, na drodze okrężnej wiodącej poprzez Nietzscheańską genealogię moralności pojętej jako coś przeciwnego naturze, identyfikują oni ów monizm z Bacońską utopią uwolnienia człowieka poprzez opanowanie przyrody. Historia rozumu i władzy są więc rzekomo ze sobą identyczne – jako historie katastrof. Wielka koalicja złożona z Nietzschego, Heideggera, „Dialektyki oświecenia” i poststrukturalizmu zdaje się stanowić doskonałą całość.

Radykalna krytyka rozumu mająca miejsce w naszym stuleciu stanowi zatem w swojej warstwie argumentacyjnej powierzchnię współczesnego kryzysu *animal rationale*, kryzysu, którego korzenie sięgają jednak daleko głębiej w przeszłość niż filozofia Nietzschego. Jeśli chodzi o jego społeczne i kulturowo-historyczne aspekty, mogę jedynie snuć przypuszczenia; natomiast jeśli chodzi o spojrzenie nań z perspektywy historyczno-filozoficznej, to daje się on dosyć dokładnie czasowo określić i opisać: dokonuje się on na oczach Hegla. Jeśli jeszcze w swoich pismach z okresu jenańskiego wspólnie z Schellingiem walczy on przeciwko filozofom uprawiającym refleksję w duchu „abstrakcyjnego intelektu”, to w *Fenomenologii ducha* tworzy on nową linię frontu, do swoich przeciwników zaliczając również samego Schellinga: jako jednego z filozofów intuicji i uczucia. Hegel uważa za swoje zadanie przypomnienie współczesnym, że człowiek jest istotą myślącą. W sposób bardzo umiarkowany powiada jeszcze w *Encyklopedii*: „Jest to stary dogmat, twierdzenie, które stało się trywialne, a mianowicie, że człowiek różni się od zwierzęcia tym, że myśli. Może ono i być trywialne, ale musiałoby też wydawać się czymś dziwnym, gdyby trzeba było przypomnieć o tego rodzaju starym mniemaniu”⁵. Z czasem jednak Hegel dochodzi do wniosku, że winien sięgać po coraz ostrzejsze sformułowania; nieustannie wypowiada się polemicznie przeciwko „podniosłemu tonowi”⁶ tych, którzy

⁵ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 60.

⁶ Por. Immanuel Kant: *O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii*. Tłum. M. Żelazny, Toruń 1992.

opuściwszy powszechnie dostępną sferę myśli, rozumu, języka i pracy pojęć oddają się swoim prywatnym natchnieniom depcząc przy tym „korzenie tego, co humanistyczne”⁷. Sprawia to, że Hegel zbliża się pod względem metodologicznym do Kanta uznając, że filozofia jest zobowiązana do ścisłej dyskursywności, który to wymóg stara się na swój własny sposób zrealizować w dialektyce. Trudno nie zauważyć, że Hegel w swojej żarliwej obronie *animal rationale* znajduje się w defensywie. Późniejsza historia oddziaływań filozofii Schopenhauera ujawni z całą wyrazistością, co się wówczas wydarzyło: ów osobliwy stwór znika z filozoficznej sceny. Utrzymywanie, że charakterystyczną cechą człowieka jest rozum, uchodzi od tej pory powszechnie za pozbawione smaku, powierzchowne, głupie. Miejsce *rationalitas* zajmują określenia rzekomo trafniejsze, bardziej istotne, głębokie. Tej ostatniej nie odmawia się wprowadzić naturalnie człowiekowi, uważa się tylko, że nie oddaje już ona samej istoty tego, co ludzkie. W człowieku upatruje się tedy obiektywizację woli (Schopenhauer), widzi się w nim społeczną istotę (Marks), istotę historyczną (Dilthey), istotę działającą (pragmatyzm), „fazę zmierzchu i przejścia” (Nietzsche), jakieś „oto” i „pasterza bycia” (Heidegger). W ostatnich latach życia Hegla dokonuje się *decentralizacja rozumu w filozoficznej teorii człowieka*; Schopenhauera metafizyka woli jest widownią tego procesu. Zgodnie z nią z „obiektywnego punktu widzenia” człowiek, podobnie jak wszystkie istoty przyrodnicze, stanowi „obiektywizację woli”, z tą wszelako osobliwą różnicą, że intelekt zastępuje mu „zęby i pazury”, za pomocą których inne zwierzęta zapewniają sobie przeżycie. Ujrzany w ten sposób ludzki rozum jest jednym z wielu faktów przyrodniczych, i o ile wykracza on poza to, co czysto przyrodnicze, jest on czymś poza- i przeciwprzyrodniczym, co przyroda jako sama wola wytworzyła jako coś zewnętrznego w stosunku do siebie samej. Nie należy tego mylnie rozumieć w kategoriach teleologicznych. Według Schopenhauera, rozum nie jest środkiem dla tego, co pozarozumne – gdyż to ostatnie nie może wyznaczać żadnego celu – ale jest jego *funkcją*. Rozum jako funkcja tego, co ze swej istoty nie jest rozumem – woli, życia, ewolucji – tak wygląda od tej pory podstawowa figura *funkcjonalistycznych koncepcji rozumu*, które po Schopenhauerze zdominują filozoficzną scenę i przyjmą w przeważającej części naturalistyczną wersję. Figura ta wyznacza sobą również podłoże dla współczesnej radykalnej krytyki rozumu, gdzie to, co rozumne ujmowane jest jedynie jako funkcja tego, co przed- czy antyracjonalne – właśnie jako funkcji woli mocy czy istniejących stosunków władzy.

2. Uwagi dotyczące krytyki funkcjonalnego rozumu

Gdy podejmuje się próbę dokładniejszego określenia tego, na czym polega swoistość owego funkcjonalizmu rozumu, wskazanym jest, aby ująć go jako

⁷ Por. G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1963. T. 2, s. 46.

figurę krytyki rozumu i za pomocą typologii wyodrębnić ją na tle innych figur. Krytyka rozumu, od początków filozofii aż do Kanta była przede wszystkim *krytyką spekulatywnego rozumu*, zaś jej punkty odniesienia były rozmaite. Sofiści i Sokrates porzucają uprawianą przez „przedsokratyków” spekulację na temat *physis*, ponieważ przekonani są o jej *praktycznej* bezużyteczności; Arystoteles powtarza później ten sam argument w odniesieniu do spekulacji na temat *hyperphysis* uprawianej przez Platona w teorii idei, argument ten powracając później w różnych wersjach pozostanie ważkim elementem rozległego repertuaru krytyki rozumu. Natomiast u podstaw krytyki rozumu dokonanej przez Bacona tkwi teza o *technicznej* bezużyteczności spekulatywnego rozumu. Ten ostatni doświadczany przez niego w skamieniałej postaci ortodoksyjnego arystotelizmu nie może służyć do odkrywania tego, co nowe, do dokonywania wynalazków ułatwiających człowiekowi życie. Ta figura krytyczna powracała w przeróżnych wariantach nieskończenie wiele razy, i właśnie dzisiaj prowadzi do „udowodnienia” rzekomego imperializmu rozumu i oświecenia w procesie opanowywania przyrody. Ataki Lutra na „dziwkę rozumu” dotyczą *religijnych* ambicji, które ustawicznie były związane z rozumową spekulacją. Nie mogą być one w żadnym wypadku interpretowane jako oznaka ogólnej wrogości reformacji wobec rozumu, gdyż uważano tutaj, że we wszystkich pozareligijnych dziedzinach życia rozum wyznacza naturalne centrum tego, co ludzkie. Antyczna *skepsis*, ale też Descartes i Kant wychodzą od *kognitywnej* aporetyki spekulatywnego rozumu, którą zarazem sami troskliwie inscenizują. Rezultatem tej postawy nie jest jednak porzucenie rozumu jako takiego, ale jedynie rozstanie się z obiektywnym rozumem oraz podjęcie próby myślenia, którego własna subiektywna rozumność oraz wywiedzione z niego środki postępowania pozwoliłyby na znalezienie oparcia oraz na uzyskanie orientacji. To, czy podobna postawa prowadzi w końcu do porzucenia metafizyki ze względów życiowo-praktycznych, jak to miało miejsce w przypadku antycznych sceptyków, czy też do jej zreformowania, jak w przypadku Kartezjusza i Kanta, nie zmienia w niczym tego, że wszelkie teoretycznopożnawcze zarzuty skierowane przeciwko rozumowi mają na uwadze jego stabilizację jako ośrodka *animal rationale* a nie jego decentryzację. Mówienie o „kopernikańskim zwrocie”, w wyniku którego obserwujący przestwór astronom utracił swoje miejsce w centrum świata może tutaj prowadzić na manowce; od czasów Kanta to intelekt przepisuje przyrodzie swoje prawa – chociaż dotyczą one tylko jej zjawiskowej postaci – co w sferze zjawisk prowadzi do decentryzacji przyrody a nie rozumu.

Tak oto krytyka spekulatywnego rozumu znajduje u Kanta swoje oparcie w krytycznym rozumie traktowanym jako centrum, będąc jego środkiem i organonem. Podczas gdy Schelling i Hegel dokonują *krytyki rozumu krytycznego*, podnoszą oni krytykę rozumu na całkiem nowy poziom – wyższy i bardziej fundamentalny zarazem. Przede wszystkim Kantowski „trybunał” krytycznego rozumu sam zostaje poddany osądowi i – jeśli pozostać przy tej metaforze

– odesłany do wyższej instancji. Krytyka krytycyzmu winna czysto intelektualny rozum wnieść na poziom prawdziwie rozumowego rozumu. Ta krytyka przy tym w odniesieniu do krytycznego rozumu nie powinna według Hegla zostać dokonana z zewnątrz, lecz być dziełem jego własnej samokrytyki: „nieufność w odniesieniu do nieufności”, „refleksja refleksji”, czy „negacja negacji” – tak brzmią tutaj magiczne formuły. Zarazem ta krytyka krytycznego rozumu chce oddziaływać na rehabilitację spekulatywnego rozumu. Według Hegla bowiem w wyniku samokrytyki krytycznego rozumu otwiera się przed rozumem spekulatywnym perspektywa wydobycia się z więzienia własnej subiektywności i poznania, że będąc „w sobie” zawsze już był poza sobą, ponieważ w rzeczywistości jedynie osiągając etap prawdziwie nieskończonego i absolutnego rozumu ukonstytuował się jako krytyczny i subiektywny. Figura myślowa, zgodnie z którą to, co skończone w wyniku refleksji nad swoją skończonością i jej warunkami ukonstytuowania się mogło wykroczyć poza siebie i doświadczyć siebie jako „moment” totalności obejmującej to, co skończone i jego inne, oddziałała w sposób znaczący również na tych filozofów, którzy nie byli skłonni owej totalności nazywać ideą, duchem czy absolutem⁸. W ten sposób Hegel mógł zainspirować krytykę krytycyzmu również i wśród tych, którzy starali się wykorzystać jego argumenty nie dzieląc jego absolutnego idealizmu.

W tym odejściu od Hegla dochodzi jednak w rzeczywistości do głosu trzeci typ krytyki rozumu: *krytyka rozumu funkcjonalnego*. Dopiero ten typ umożliwia współczesny kryzys *animal rationale* oraz radykalną krytykę rozumu. Od Heglowskiej krytyki krytycznego rozumu typ ów różni się jedynie pewnym niuanssem. Obydwie te strategie krytyczne zmierzają do decentryzacji *subiektywnego* rozumu, w którym Kartezjusz, filozofia oświeceniowa i Kant upatrywali filozoficzne centrum; różni się w nich tylko *terminus ad quem*. U Hegla jest nim absolutny podmiot–przedmiot rozumu, w którym zdecentryzowany subiektywny rozum winien znaleźć swoje miejsce. Natomiast u późnego Schellinga, u Schopenhauera, Nietzschego i jego następców aż po Heideggera, jego miejsce zajmuje pojęcie tego, co *bezrozumne* (*das Vernunftlose*), którego z tej właśnie racji już nie można oddać za pomocą tak „racjonalistycznych” pojęć jak „absolut”, „podmiot–przedmiot” itd. Nazywa się je tu „bytem pierwotnym”, „wołą”, „życiem” czy „byciem”. Granica między krytyką krytycznego rozumu i rozumem funkcjonalnym zostaje przekroczona tam, gdzie subiektywny rozum nie może już pojąć jako coś rozumnego tego, co ogarnia jego samego oraz jego inne. Musi on wówczas pojąć siebie jako *funkcję tego, co bezrozumne*. Ujęcie skończonego, subiektywnego oraz krytycznego rozumu jako funkcji tego, co jako bezrozumne jego ogarnia, jest nie tylko równoznaczne z Heglowską decentryzacją subiektywnego rozumu, lecz z decentryzacją rozumu w ogóle. Tak

⁸ Por. przede wszystkim G. Lukács: *Historia i świadomość klasowa*, (1923) oraz jego wpływ na rozumienie przez Adorno pojęcia dialektyki.

oto wybija godzina metafizycznego irracjonalizmu – czy też lepiej: metafizyki tego, co irracjonalne – jest to zarazem godzina filozofii światowej. Jeśli więc Hegel i hegliści twierdzą, że skończony, subiektywny i krytyczny rozum może w wyniku krytycznej autorefleksji nad swoją skończonością, subiektywnością i nad swoim krytycyzmem zająć miejsce całości, która sama jest rozumem, to zwolennicy funkcjonalizmu rozumu traktują to twierdzenie jako urojenie. Sądzą oni bowiem, że całość *nie* jest rozumem, rozum nie jest jej ośrodkiem, lecz tylko jednym z powierzchniowych zjawisk.

Istotne jest, że funkcjonalistyczne ujęcie rozumu nie postępuje bynajmniej w sposób dogmatyczny, lecz przybiera wyraźnie postać *krytyki* rozumu; dlatego sugeruję, aby ono samo było traktowane jako krytyka funkcjonalnego rozumu. U Schopenhauera funkcjonalizm rozumu jest wyraźnie krytycystycznie uzasadniony; w jego oczach teoriopoznawczy aspekt Kantowskiej krytyki rozumu jest niepodważalny i stanowi kryterium dla uprawiania wszelkiej poważnej filozofii. Równocześnie rozwija on „obiektywny ogląd intelektu”, w którym wszystkie postaci rozumu – w tym również i krytycyzm rozumu – są przedstawiane jako funkcja bezrozumnej woli i mogą być traktowane jako odmieniane w nieskończoność warianty jednego oryginalnego tekstu współczesnego funkcjonalizmu rozumu. Krytycyzm i funkcjonalizm nie muszą zatem pozostawać ze sobą w sprzeczności, jako że według Schopenhauera obiektywny ogląd rozumu, podobnie jak wszystkie obiektywne oglądy, jest ugruntowany w subiektywnym oglądzie świata jako przedstawienia. W ten sposób Schopenhauer prezentuje swoją krytykę funkcjonalnego rozumu, która wyraźnie stara się sprostać krytycznym roszczeniom Kanta, jak też ponadto zawiera w sobie dobrze znany dwójaki sens formuły „krytyki czystego rozumu”. Również i tutaj krytykujący i krytykowany rozum są ze sobą tożsame, zaś jego krytyka jest zarazem samokrytyką zawsze tam, gdzie rozum nie interpretuje siebie w sposób ściśle funkcjonalny; tak oto rozum interpretujący siebie jako funkcjonalny wyłącza ze swojego obszaru wszystko to, co nie daje się funkcjonalnie zinterpretować.

3. Uwagi odnośnie metakrytyki funkcjonalnego rozumu

„Krytyka funkcjonalnego rozumu” – określenie to oznacza również krytykę funkcjonalnego rozumu ze względu na jego funkcjonalistyczną autointerpretację. Hamann zaatakował Kantowski „puryzm” czystego rozumu wraz z jego „metakrytyką”. Pytaniem jest: jak ma się rzecz z *metakrytyką funkcjonalnego rozumu*? Czy funkcjonalistycznej interpretacji rozumu mogą być w sposób przekonujący wytyczone granice i czy może ona w sposób uzasadniony przeciwstawić się funkcjonalistycznemu puryzmowi? Wraz z tym otwiera się możliwość wytyczenia granic radykalnej krytyce rozumu oraz rehabilitacji *animal rationale*. Jakież jednak interes mógłby nam w tym wypadku przyswiecać?

Przed wszystkim wychodzę z założenia, że nie istnieje żadna alternatywa dla

racjonalności *animal rationale*. W jakiż bowiem sposób bez odniesienia do rozumu mogłyby zostać rozwiązane nasze problemy gatunkowe, z których jednym z najważniejszych jest chęć przetrwania? Nie trzeba przy tym szczególnie podkreślać, że podobne stanowisko obejmuje również krytykę rozumu. Istotnym wydaje mi się przy tym wykazanie, że rozum nie jest czymś akcydentalnym, lecz przysługuje nam w sposób istotny; jeśli chcemy, aby ostatnie słowo nie należało do funkcjonalizmu i defetyzmu rozumu, musimy odnaleźć podstawę dla tego, aby *humanitas* i *rationalitas* współmyśleć w obrębie naszej tożsamości. Tylko wówczas też możemy wynieść korzyść z krytycznego zastosowania rozumu w odniesieniu do nas samych, co też przede wszystkim wyróżnia człowieka jako *animal rationale* na tle innych zwierząt. Rainer Specht kiedyś pięknie powiedział: „Wielcy filozofowie wskazywali na to, że określenie «nieopierzony dwunóg» mogłoby okazać się bardziej adekwatnym w odniesieniu do człowieka niż określenie «istota rozumna», i nie ma bardziej przekonującego dowodu na to, że człowiek posiada rozum”⁹. Niezależnie więc od tego, czy człowieka ujmuje się jako *animal rationale* czy też nie – wszystkie te ujęcia, jeśli tylko są one racjonalnie (to znaczy: w sposób zrozumiały, wiarygodny czy poprawny) uzasadnione, na pierwszy rzut oka zdają się potwierdzać rozumność istoty, która ich dokonuje. Jak długo więc mamy podstawy po temu, aby rozumieć siebie jako *animal rationale*, nawet najbardziej radykalna krytyka rozumu, o ile tylko nosi ona znamiona racjonalności, zawsze może służyć jako dowód rozumności tych, którzy jej dokonują: tak wygląda pozytywny uboczny efekt dialektyki oświecenia.

Krytyka funkcjonalnego rozumu dokonuje jednak wyłomu w tej kojąco nastrajającej kolistej argumentacji. To zaś oznacza współczesny kryzys *animal rationale* w formie czystego argumentu. Funkcjonalistyczne oświecenie dotyczące rozumu nie może być już automatycznie traktowane jako jego rozumne samo-oświecenie; metoda i rzecz, o którą chodzi nie odsyłają już quasianalitycznie do siebie nawzajem jak ma to miejsce w obrębie klasycznego antropologicznego racjonalizmu. Racjonalna praktyka funkcjonalizmu dowodzi jedynie funkcjonowania określonego metodologicznego modelu, nie zaś zasadniczej racjonalności tych, którzy postępują zgodnie z nim i w nim funkcjonują. Chyba że mamy do czynienia z przypadkiem, że ów model oraz wynikające z niego praktyczne zastosowanie daje się, jak ma to miejsce u Nietzschego i Foucaulta, wykazać w pełni jako jedność formacji dyskursywnej oraz dyspozytywu władzy¹⁰, w odniesieniu do którego też istnieją dające się pomyśleć alternatywy. Refleksyjne samoupewnienie się funkcjonalizmu w jego metodycznej racjonal-

⁹ R. Specht: *Die Vernunft des Rationalismus*. W: H.S. (wyd.) *Rationalität. Philosophische Beiträge*. Frankfurt/Main 1984, s. 70.

¹⁰ Por. M. Foucault: *Die Ordnung des Diskurses (Antrittsvorlesung)*. Niem. wyd., München 1974; *Nadzorować i karać*. Tłum. T. Komendant. Warszawa 1993.

ności polega więc jedynie na eksplikacji w funkcjonalnym dyskursie już zaakceptowanych i przestrzeganych reguł i strategii dyskursu; te ostatnie mogą nawet dotyczyć normatywnej idealności zaakceptowanych przez nas i praktykowanych w miarę możliwości kulturowych form życiowych, o ile są one relewantne dla filozofii i nauk; funkcjonalista może ową idealność, jak też jej akceptację i praktykowanie, bez trudu zinterpretować podporządkowując ją własnej teorii. Odnosi się to również do krytyki funkcjonalizmu, gdyż ten kto krytykuje określone reguły i strategie dyskursu z funkcjonalistycznego punktu widzenia orientuje się właśnie według innych reguł i strategii dyskursu. Ujęte z tej perspektywy funkcjonalizm rozumu i jego krytyka mają się do siebie tak jak dyskurs i przeciwdyskurs, nie będąc już zawsze z góry odniesione do siebie przez dyskurs je obejmujący.

Moja teza brzmi zatem: nie można poddać w wątpliwość krytyki funkcjonalnego rozumu za pomocą klasycznego transcendentnego argumentu performatywnej sprzeczności z samym sobą. Założenie tej krytyki, zgodnie z którym rozum jako taki jest funkcją tego, co bezrozumne, sprawia, że sposób postępowania polegający na zastosowaniu rozumu w odniesieniu do samego siebie, z jakim z upodobaniem posługują się filozofowie, staje się bezużyteczny. Pytają oni: jak ma się rzecz z funkcjonalistyczną interpretacją samego rozumu? – czy również i ona daje się funkcjonalistycznie zinterpretować? Pytanie to skłania do postawienia pytania mu przeciwnego: a jeśli nawet jest to możliwe, to jaka zachodzi w tym sprzeczność? Dlaczego nie mogłoby być możliwym ujęcie funkcjonalizmu rozumu jako funkcji tego, co bezrozumne w podobny sposób, w jaki za taką funkcję uznaje się wszelkie inne manifestacje rozumu? Naturaliści w rodzaju Quine’a nie mają żadnych problemów z tym, aby naturalizm zinterpretować naturalistycznie, podobnie też w Luhmannowskim funkcjonalizmie systemowym nauka nie jest niczym innym jak autoreferencyjnym systemem częściowym autoreferencyjnego systemu społecznego; zgodnie z tymi dwiema koncepcjami o powstaniu teorii decyduje jej empiryczna owocność. Pod adresem samoodniesienia nie zawsze można postawić zarzut antynomiczności, lecz tylko wtedy, gdy w danym wypadku występują założenia o określonym charakterze totalnym. Jedynie wówczas, gdy rozum jest całością, zaś całość jest rozumna, prowadzi to do sprzeczności polegających na tym, że rozum równocześnie traktuje się jako funkcję czegoś, co nie jest rozumem. Natomiast rozum funkcjonalny ujmuje siebie jako rozum zdecentralizowany i skończony i dlatego też bez popadania w sprzeczność z samym sobą może stać się dla siebie empirycznym obiektem. Legendarny „problem konstytucji” może przy tym ulec empirycznemu przeinterpretowaniu: skoro już nie twierdzi się, że rozum jest ostatnią i najwyższą instancją procesu konstytucji poznania, można go bez popadania w kłopoty natury formalnej traktować równie dobrze jako coś ukonstytuowanego i uczynić z niego empiryczny obiekt badań, włączając w to nawet jego funkcję jako konstytuensu tego, co empiryczne. Funkcjonalizmu

rozumu nie można już zatem podważyć za pomocą argumentu performatywnej samosprzeczności, jako że przyjmuje on zarzut błędnego koła w odniesieniu do rozumu funkcjonalnego, osłabiając jednak zarazem empirystycznie i fallibistycznie jego ostrze oraz, na poziomie metodologii, nie zgłaszając żadnych innych mocniejszych roszczeń niż pragmatyczne. Stąd funkcjonalista rozumu może być z powodzeniem racjonalistą – i to metodycznym racjonalistą – co też jednak według niego nie wymaga już żadnego antropologicznego czy też nawet metafizycznego usprawiedliwienia; reguły i standardy metodycznej racjonalności może on uwiarygodnić hermeneutycznie, ustanowić decyzyjonistycznie, czy też wprowadzić je za pomocą kierującego się rozsądkiem równoważącego przeciwstawne racje namysłu, bez odwoływania się do racjonalnej całości. Nie ma zatem żadnej sprzeczności, jeśli w metodologii jest się racjonalistą w sensie klasycznym zaś w teorii racjonalności jest się funkcjonalistą.

Podobne uwagi zachowują swą ważność w odniesieniu do radykalnej krytyki rozumu. Postulat: zrozumieć rozum jako siłę, wydaje się być dlatego niemożliwy do zrealizowania, ponieważ właśnie owo zrozumienie, o ile uważa ono siebie za rozumne, nie może być samo ponownie jedynie fenomenem siły: czyż bowiem rozum nie stanowi przeciwieństwa samej siły? W jaki sposób moglibyśmy zaakceptować jako rozumną wskazówkę, interpretację czy argumentację, gdyby znalazła w nich wyraz jedynie ponownie wola mocy? Należy ponownie zapytać: gdzie tkwi tutaj sprzeczność? Załóżmy, że siła jest całością, zaś rozum stanowi jej funkcję. Musimy wówczas liczyć się z tym, że wszystkie postaci rozumu są jedynie przypadkowymi, różnorodnymi i niemożliwymi do pogodzenia ze sobą formacjami siły i jej dyspozytywami, które być może łączy jedynie sama nazwa, w istocie jednak pozostają wobec siebie w relacji zorientowanej według siły, tzn. wyłącznie w relacji o charakterze strategicznym. Dlatego radykalna krytyka rozumu demaskując rozum jako siłę nie wikła się tutaj w performatywną sprzeczność z samą sobą. Całość rozumu, którą ujmuje ona w sposób radykalny, jest bowiem dla niej jedynie *pewną* całością, w stosunku do której ona sama pozostaje w relacji dyskursu i przeciwdyskursu. Na zarzut, że podobne postępowanie sprowadza się do autodenuncjacji krytykującego rozumu, należy odpowiedzieć, że rozum krytykujący należy do innego dyspozytywu siły niż rozum krytykowany. I jeśli zapytamy, co w takim razie, skoro już nie można mówić o jednym rozumie, radykalna krytyka rozumu może jeszcze znaczyć, otrzymamy wówczas odpowiedź, że rozum występujący w liczbie pojedynczej jest siłą, zaś rozum w liczbie mnogiej nie daje się do niej sprowadzić, jakkolwiek każda z jego postaci jest siłą.

Metakrytyka funkcjonalnego rozumu nie daje się zatem przeprowadzić wyłącznie za pomocą transcendentálnych argumentów zastosowania rozumu w odniesieniu do samego siebie. Szansą dla krytyki funkcjonalnego rozumu nie są różne postaci jego antynomii, lecz jedynie wykazanie w nim obecności czegoś, co nie daje się w sposób przekonujący funkcjonalistycznie zinterpretować.

Możemy przy tym wykorzystać fakt, że rozum ów z reguły występuje z doświadczalno-naukowymi roszczeniami; musimy więc podjąć próbę zweryfikowania go w świetle owych roszczeń i dokonane przez niego interpretacje rozumu podważyć za pomocą środków empirycznych. Należy przede wszystkim obstawiać przy tym, że każda z tez rozumu funkcjonalnego daje się w sposób empiryczny skontrolować. Nie byłoby to możliwe, gdyby funkcjonalista za pomocą strategii samozastosowawczych uodpornił się na doświadczenie. Gdy na przykład doświadczenie jako całość interpretuje on funkcjonalistycznie, jest już ono z góry jako instancja zabezpieczone przed zarzutami, gdyż również to, co stawia opór interpretacji funkcjonalistycznej jest już wówczas zawsze w jakimś sensie funkcjonalne. Będąc funkcjonalistą rozumu nie można krytykować doświadczenia i równocześnie głosić teorię, która jest w stanie wszystko zgodnie z nim zinterpretować. Podobnie uniwersalno-interpretatywne teorie nie mogą, jak wykazał Popper, obfitować w treści empiryczne, lecz w rzeczywistości są jedynie grami językowymi, na które daje się wszystko przełożyć. Każde ludzkie zachowanie daje się zatem w równej mierze zinterpretować i opisać psychoanalitycznie czy behawiorystycznie lub systemowo-funkcjonalistycznie, zaś granica podobnego opisu i interpretacji nie stanie się z tego powodu widoczna, ponieważ to, co będąc potencjalnie odstępstwem już zostało włączone w obręb aktualnego dyskursu. Jeśli samozastosowanie jest systematycznie wintegrowane w tego rodzaju dyskursy – jako psychoanalityczna interpretacja psychoanalizy, behawiorystyczna interpretacja behawioryzmu czy funkcjonalistyczna funkcjonalizmu – filozof, który stara się posługiwać nimi w sposób krytyczny może u swoich przeciwników wzbudzić jedynie pobłażliwy uśmiešek. Od dawna wszelako posługują się oni samozastosowaniem dla utrwalenia własnego stanowiska – również aby przeciwstawić się wszelkim możliwym zarzutom empirycznym. Nie jest trudno dokonać psychoanalitycznej, behawiorystycznej czy funkcjonalistycznej interpretacji tego rodzaju zarzutów i w ten sposób, wbrew stojącej za nimi intencji, sprawić, że mimowolnie stanowią one będą potwierdzenie danego stanowiska.

Jeśli rozum jako skończony i zdecentralizowany stał się w końcu obiektem badań empirycznych, jego funkcjonalistyczna interpretacja nie może już rościć dla siebie prawa do pozycji monopolistycznej niedostępnej pytaniu. Musi się ona wówczas, podobnie jak każda naukowo-doświadczeniowa interpretacja, zdać na konkurencję między różnymi perspektywami. To w niej dopiero decyduje się czy nasza naukowo-humanistyczna wiedza rzeczywiście zawsze bierze stronę funkcjonalizmu rozumu. Stąd funkcjonalną interpretację rozumu, której w sposób oczywisty nie można podważyć za pomocą tradycyjnych argumentów samozastosowania, musimy zamknąć w granicach naukowo-humanistycznego doświadczenia. Nie oznacza to jednak, że wraz z tym zagadnienie rozumu należy przekazać naukom humanistycznym. Pozostaje ono nadal zagadnieniem filozoficznym, nie może być już ono jednak rozpatrywane przez filozofów wyłącznie

w oparciu o ich własną refleksyjną kompetencję, bez sięgania po humanistycznonaukową wiedzę. (Tak wygląda naukowoteoretyczna podstawa tłumacząca ograniczony zakres apriorycznych argumentów kierowanych przeciwko funkcjonalizmowi rozumu). Na aspekt filozoficzny zagadnienia rozumu składa się w nim to, co wiąże się z naszą autointerpretacją. Dyscyplina filozoficzna, która humanistycznonaukową wiedzę odnosi do naszej autointerpretacji i od pytania „czym jest człowiek?” przechodzi do pytania „kim jesteśmy?” nosi miano antropologii filozoficznej. W naszej krytyce funkcjonalnego rozumu musimy więc przejść na poziom *antropologii rozumu*, w ramach której będzie można wykazać, gdzie rzeczywiście przebiegają granice funkcjonalistycznej interpretacji rozumu. Możemy tutaj przypomnieć „klasyczne” już dzisiaj dzieło Helmutha Plessnera *Die Stufen des Organischen und der Mensch*¹¹. Jeśli rzeczywiście jest tak, że empiryczne porównanie człowieka ze zwierzęciem każe widzieć w nim istotę, w przypadku której biologiczne „ciało ... stało się w pełni refleksyjne”¹², to wynika stąd, że żyje on już zawsze w postawie dystansu do „centrum swojej pozycjonalności”; to znaczy, że zawsze jest on już kimś więcej niż jest. Tego rodzaju ekscentryczność oznacza możliwość powiedzenia nie, zarówno w kontekstach kognitywnych jak i praktycznych, i negatywność ta sprawia, że dla istoty żyjącej jaką jest człowiek, środowisko staje się światem. Ścisłe funkcjonalistyczna interpretacja człowieka i jego czynności życiowych nie daje się z pewnością pogodzić z jego ekscentryczną pozycjonalnością. Nie można wykluczyć *a priori*, że zwierzę, które może powiedzieć nie i zdystansować się, jeszcze raz powie nie i zdystansuje się w stosunku do tego, co według funkcjonalizmu ma dominującą pozycję, to zaś czy uczyni to i w jakich warunkach, jest wówczas pytaniem empirycznym. Wszystko przemawia za tym, że człowiek jest również istotą dysfunkcjonalną w otoczeniu przyrody żywej – w zjawisku tym ugruntowana jest jego wolność oraz stąd płyną dlań zagrożenia – jak też, że nawet tego rodzaju dysfunkcjonalność jest on z zasady w stanie przezwyciężyć. W każdym razie dzisiaj jego gatunkowe przeżycie zależy od tego, czy jest on w stanie przezwyciężyć określone dysfunkcjonalności. Stąd antropologia rozumu jest tą dziedziną wiedzy, w której dokonuje się metakrytyka rozumu funkcjonalnego; w niej też winna zostać nam przywrócona pamięć o tym, co rzeczywiście wiemy o nas samych w obrębie perspektywy humanistycznonaukowej i filozoficznej¹³.

Przekład Paweł Dybel

¹¹ H. Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin 1928, 3 wydanie Berlin/New York 1975.

¹² Tamże, s. 288.

¹³ Tamże, s. 290.