

Wojciech Torzewski

ANTYFUNDAMENTALIZM A KWESTIA ROZUMU

Na gruncie filozofii zachodniej postawa antyfundamentalistyczna wydaje się obecnie powszechniejsza niż kiedykolwiek. Choć oceniana różnorodnie, w dużej mierze określa ona stan współczesnej świadomości. Widzi się w niej dobroczynne zerwanie z paradygmatem myślenia ujednocającego, czy wręcz totalizującego i otwarcie na różnorodność, inność, jednostkowość. Podkreśla się, iż bierze ona pod uwagę skończoność naszego bytu, jego czasowość i uwikłanie w nakładając się na siebie i przeplatające się konteksty historyczne, językowe, społeczne. Jednakże wobec absolutyzacji takiej postawy rodzą się również pytania i wątpliwości związane z zachowaniem tożsamości – jednostki, kultury, filozofii. Zwraca się uwagę na zagrożenia płynące z uznania wielości: wielości perspektyw, paradygmatów, postaw i w końcu „stylów życia” bez uznania czy poszukiwania jakiegokolwiek czynnika porządkującego i ukierunkowującego. Skutkowałoby ono całkowitym zanikiem ponadpartykularnej miary myślenia i działania i sprzyjałoby atomizacji kulturowej, brakiem możliwości komunikacji, a ostatecznie chaosem i dezintegracją.

Dla kultury i filozofii zachodniej czynnikiem, który posiadał istotne znaczenie w określaniu jej tożsamości była (jest) idea rozumu. Nie może więc dziwić fakt, że wiele współczesnych dyskusji filozoficznych skoncentrowanych jest na owej idei i sporze wokół jej znaczenia oraz treści. Wolfgang Welsch twierdzi nawet, że właściwa filozofii współczesnej dyskusja pomiędzy „modernistami” a „postmodernistami” jest „sporem o rozum”¹. Stanowiska antyfundamentalistyczne, poprzez radykalną krytykę tradycyjnych ujęć rozumności, zdają się sugerować konieczność rezygnacji z tego pojęcia ze względu na niebezpieczeństwa, tak teoretyczne, jak i praktyczne, jakie niesie ze sobą idea rozumu. Z ich perspektywy lepiej jest mówić o racjonalności i podkreślać wielość jej równorzędnych wzorców. Również w tym jednak przypadku pojawia się pytanie, jak określić racjonalność i jakie ma ona znaczenie dla konstituowania się tożsamości dyskursu filozoficznego. Uzna-

¹ Por. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zajdler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 376.

jąc zatem zasadność stanowisk antyfundamentalistycznych, właściwym byłoby zapytać, jak na ich gruncie możliwe jest jeszcze mówienie o rozumie (racjonalności) i jakie znaczenie można mu przypisywać ze względu na tworzenie się obrazu nas samych.

Poniżej wskażę na niektóre wersje filozofii antyfundamentalistycznych ze względu na występujące w nich pojęcie racjonalności (rozumu). Chodzi tu jednak nie tyle o referowanie stosunku antyfundamentalizmu do pojętej tak czy inaczej idei rozumu, wobec której sami antyfundamentalistycznie nastawieni filozofowie występują krytycznie, ile raczej o wydobywanie takiego pojęcia racjonalności, jakie występuje w dyskursie antyfundamentalistycznym i może być przezeń akceptowane. Interesuje mnie mianowicie, z jaką koncepcją racjonalności (rozumu) mamy w nim do czynienia oraz jakie trudności wiążą się z tą koncepcją.

Jednym ze sposobów, dzięki którym można próbować odpowiedzieć na tak postawione pytanie, jest zwrócenie uwagi na konkretne uzasadnienia stanowisk antyfundamentalistycznych. Odwołam się w tym celu do refleksji Richarda Rorty'ego i Giannię Vattima, a następnie wskażę na wnioski płynące z Herberta Schnädelbacha próby sformułowania koncepcji rozumu „otwartego”.

I.

Odrzucenie paradygmatu fundamentalistycznego w filozofii Rorty'ego wydaje się oczywiste. Pojawiają się zatem wątpliwości, czy w ogóle warto doszukiwać się jakiegoś pojęcia racjonalności w tak radykalnej próbie odejścia od tradycyjnych problemów filozofii. „Zagadnienia rozumu – zacytujmy dla przykładu – nie da się w ogóle postawić bez nawrotu do poglądów epistemologicznych, których zmartwychwstania nikt naprawdę sobie nie życzy”².

W swojej książce *Przygodność, ironia, solidarność* Rorty ukazuje ideał antyfundamentalisty pod imieniem Liberalnej Ironistki. W opisie tego ideału najbardziej może dochodzi do głosu historyzm obecny w myśli Rorty'ego. Przeciwwstawiając Liberalną Ironistkę Metafizykowi, oznajmia on, że jest to ktoś, „kto jest na tyle historycyście i nominalistą, by porzucić pogląd, że [...] zasadnicze przekonania i pragnienia mają odniesienie do czegoś istniejącego poza zasięgiem czasu i przypadku”³. Co wynika stąd dla filozofii? Jako próbująca kreślić jakąś uniwersalną prawdę, jakieś uniwersalne i ostateczne uzasadnienia przestaje ona mieć w ogóle sens w całkowicie historystycznej wizji Rorty'ego. Filozofów można wykorzystać jedynie (i niezgodnie z roszczeniami, jakie wysuwa racjonalny dyskurs) dla potrzeb ideału autokreacji, jako pomoc w poszukiwaniu własnego języka i własnego

² R. Rorty, *Filozofia jako zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa 1994, s. 39.

³ Idem, *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 13.

ideału doskonałości, czyli w sferze czysto prywatnej⁴. W społeczeństwie liberalnym użyteczniejszy niż filozof byłby, z jednej strony, „poeta”, z drugiej, „polityk-historyk”. Ten pierwszy tworzy nowe języki, w których na nowo można tworzyć siebie, ten drugi kreśli utopię liberalną (czyli wiarygodne i optymistyczne scenariusze polityczne)⁵. Wszystko to dlatego, że „filozofia pozostaje w służbie demokratycznej polityki”⁶.

Na płaszczyźnie zarysowanego przez Rorty’ego antyfundamentalizmu, inspirowanego – dodajmy – historyzmem, filozofia w ogóle zdaje się tracić swój argumentacyjny charakter, staje się ona szczególnym gatunkiem literackim, gdzie na plan pierwszy wysuwa się retoryka, a nie uzasadnienie, a Filozofa zastępuje Poeta i Polityk.

Rorty zdaje się jednak dopuszczać możliwość zachowania pewnego pojęcia racjonalności. Jak sam powiada, chciałby tylko pojęcie racjonalności oddzielić od pojęcia prawdy⁷. „Chcę zdefiniować – pisze – racjonalność jako praktykę osiągania naszych celów przez argumentację, a nie przy pomocy siły”⁸. W tym kontekście możliwe jest również (i potrzebne) podanie uzasadnienia samego antyfundamentalizmu. Uzasadnienie wyższości propozycji antyfundamentalistycznej nad innymi, np. kantyzmem, metafizyką platońską czy pozytywizmem, jest u Rorty’ego pragmatyczne. Polega ono na stwierdzeniu, że antyfundamentalizm jest lepszym niż fundamentalizm sposobem radzenia sobie ze światem, tj. lepiej służy celom, jakie sobie stawiamy. Jeżeli jednak uzasadnienie to ma odwoływać się do celów, a ściślej do celów *naszej* praktyki, tj. celów zawsze partykularnych, to trudno jest zrozumieć, w czym miałyby tkwić argumentacyjna siła przekonywania takiego uzasadnienia. Mielibyśmy wówczas do czynienia z prostym przykładem utożsamienia racjonalności z racjonalnością instrumentalną, która mogłaby służyć jakimkolwiek celom. Czy jest jednakże do pomyślenia argumentacja pragmatyczna, częściowo przynajmniej ograniczająca relatywizm tkwiący w pojęciu „lepszego radzenia sobie ze światem” (jeśli oczywiście przyjąć założenie, że nie odwołujemy się do „natury rzeczy”, np. do natury ludzkiej)? Odpowiedź jest po części przynajmniej pozytywna. Relatywizm i partykularyzm celów znacznie ogranicza wskazanie na cel „zasadniczy” naszego „radzenia sobie ze światem”. Ogólnie mówiąc, i wyrażając się tradycyjnym językiem, celem tym jest zmniejszanie cierpienia, które najlepiej ma się realizować w społeczności liberalnej. Cel ten jednak również, wedle Rorty’ego, nie daje się uzasadnić poprzez odwołanie się do jakiegóżby rzeczywistości obiektywnej, pozahistorycznej, mogącej w ten sposób pełnić rolę

⁴ Zob. *ibidem*, s. 116–117.

⁵ Zob. *ibidem*, s. 124–125.

⁶ *Ibidem*, s. 265.

⁷ Zob. R. Rorty, *Emancypacja naszej kultury*, w: J. Niżnik (przekł. i oprac.), *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1996, s. 45.

⁸ *Ibidem*.

fundamentu. W tym sensie jest to cel nieuzasadnialny, ale jednak na tyle oczywisty⁹, że może kandydować do takiego elementu uzasadniającego, który przeczyłoby dowolnemu, tj. skrajnemu relatywizmowi i subiektywizmowi oraz ograniczałby instrumentalność racjonalnej argumentacji. Ujawnia się tutaj szczególne, etyczne podłoże antyfundamentalizmu Rorty'ego. Mamy tu do czynienia z uzasadnieniem w „słabej”, historystyczno-kontekstualnej, wersji „Nearchimedesowym” punktem oparcia dla uzasadnienia jest praktyczna (etyczna) idea zmniejszania cierpienia (skonkretyzowana w postaci ideałów autokreacji i solidarności). Oto potwierdzenie, jakie znajdujemy w tekstach samego Rorty'ego: „sugestia pragmatysty, byśmy nasze poczucie wspólnoty zastąpili ‘czysto’ etycznym fundamentem – czy też, lepiej, byśmy uznali, że podstawę naszego poczucia wspólnoty stanowi jedynie wspólna nadzieja i wykreowana przez tę wspólną nadzieję wiara – przesuwają się na grunt praktyki”¹⁰.

Ostatecznego i uniwersalnego uzasadnienia jednak nie posiadamy: „Nie potrafimy – pisze Rorty – przedstawić niczego, co byłoby konkluzywnym argumentem przemawiającym za poglądem, który moi krytycy nazywają ‘relatywizmem’, a który ja wolę nazywać ‘antyfundamentalizmem’”¹¹.

Należy podkreślić, iż możliwość radykalnego zerwania z tradycją filozoficzną (z tradycją filozoficznych fundamentów, z tradycją rozumu), choćby uzasadniana pragmatycznie, jest u Rorty'ego motywowana przez wizję historii, która ujmowana jest jako seria interpretacji, narracji, które nie tyle odzwierciedlają rzeczywistość, ile stanowią – jak już powiedziałem – narzędzie radzenia sobie ze światem¹². Wizja dziejów, a np. u Foucaulta również sama historia jako genealogia¹³, staje się tu narzędziem krytyki roszczeń rozumu. W jej świetle staje się on czymś jedynie przygodnym, a zatem niewiążącym, „nędznym”, jak powiada Foucault¹⁴. Perspektywa historyczna, która wspiera tego typu antyfundamentalizm, rozbija i dekonstruuje wszelkie roszczenia filozofii do odnajdywania źródła i ostatecznego uzasadnienia. Wszelkie przejawy wysiłków intelektualnych zmierzających w kierunku

⁹ Fakt, że zalety społeczności liberalnych uznaje Rorty za oczywiste wskazuje na głęboki, nieskrywany przecież, etnocentryzm. O tym, że wchodzi tu w grę oczywistość, świadczy między innymi taki oto fragment: „Tolerancję, swobodne dociekanie i dążenie do niezakłóconego porozumiewania się pragmatyci mogą uzasadnić jedynie poprzez porównanie społeczeństw, które dostarczają przykładów takowych nawyków, z tymi, które ich nie dostarczają, porównanie zmierzające ku sugestii, że nikt, kto zna oba typy społeczeństwa, nie wybrałby tego drugiego”. R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność?*, w: idem, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 46.

¹⁰ Ibidem, s. 53.

¹¹ R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie*, w: J. Niżnik (przel. i oprac.), op. cit., s. 68.

¹² Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność...*, s. 31–33.

¹³ Zob. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, w: idem, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa 2000, s. 115–116.

¹⁴ Zob. ibidem, s. 116.

realizacji tego roszczenia traktuje jako efemeryczne i przypadkowe, a z pewnych względów jako irracjonalne.

Należy więc stwierdzić, iż antyfundamentalizm w wersji Rorty'ego jest odpowiedzią na doświadczenie historyczności naszej wiedzy oraz, że zakłada on pewną wizję dziejów, którą skrótowo można by określić jako wizję przepłatających się, pojawiających i ginących słowników i opisów, których nie można porównać i ocenić inaczej, jak tylko z perspektywy któregoś z nich.

II.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że druga z omawianych tutaj prób uzasadnienia stanowiska antyfundamentalistycznego (G. Vattimo) będzie zakładała inną koncepcję dziejów i programowo stanowić będzie krytyczną alternatywę wobec tej pierwszej. Koncepcja ta będzie stanowić zarazem o możliwości uzasadnienia roszczeń pewnej szczególnej koncepcji antyfundamentalistycznej do bycia teorią filozoficzną, tj. racjonalnym dyskursem, a nie jedynie kolejnym, równoprawnym opisem świata, który oceniać można jedynie z punktu widzenia kryterium pragmatycznego. Dodajmy, iż postrzeganie dziejów jako kalejdoskopu różnorodnych i przygodnych systemów metafor stanowi o tym, co Vattimo określa jako estetyzm prowadzący do takiej formy relatywizmu, od której sam Vattimo chce się zdystansować, jako od odwróconego obiektywizmu.

By uniknąć ryzyka estetyzmu, Vattimo proponuje dokonać rekonstrukcji racjonalności, jaka właściwa jest hermeneutyce. Racjonalizm hermeneutyki, jej legitymizacja zawiera się, jak mówi Vattimo, w „argumentacji narracyjno-interpretacyjnej”¹⁵. Oznacza to, że hermeneutyka ujawnia swój racjonalny rys, gdy pokazuje swój własny, nieprzypadkowy związek z dziejami filozofii. „Hermeneutyka – pisze Vattimo – ‘udowadnia’ swą ważność jako teoria filozoficzna tylko wtedy, gdy odnosi się do procesu historycznego. Proponuje ona rekonstrukcję tego procesu, która to rekonstrukcja ukazuje, jak dalece ‘opowiedzenie się’ za hermeneutyką – w przeciwieństwie na przykład do opowiedzenia się za pozytywizmem – jest wyróżnione czy usprawiedliwione”¹⁶.

Racjonalność antyfundamentalizmu, w tym wypadku antyfundamentalizmu hermeneutyki, tkwi zatem w tym, że jest ona w stanie podać uzasadnienie dla samej siebie odwołując się do rekonstrukcji dziejów filozofii i pokazując jednocześnie, że droga myślenia filozoficznego prowadzi do niej samej¹⁷. Hermeneutyka

¹⁵ Por. G. Vattimo, *Rekonstruktion der Rationalität...*, s. 153.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ „Racjonalność, do której mamy dostęp, to fakt, iż my, ponieważ mamy udział w jednym procesie (wciąż już jesteśmy w niego ‘rzuceni’), wciąż już, przynajmniej w pewnej mierze wiemy, dokąd idziemy i dokąd iść musimy. Tedy, by zorientować siebie, musimy ów proces możliwie jak najpełniej

Vattimo, odwołując się przede wszystkim do Heideggera, postuluje zatem refleksję nad dziejami w ogóle, a w szczególności nad dziejami moderny¹⁸, które ujawniają ich charakter jako przekaz tradycji (*Überlieferung*), jako wydarzenie (*Ereignis*).

Pytanie, jakie tutaj się nasuwa, brzmi następująco: czy tak ujętą hermeneutykę można jednak ostatecznie uwolnić od zarzutu historyzmu i uznania pierwszoplanowości historycznej mocy tego, co przypadkowe. Wydaje się, że byłoby tak tylko wówczas, gdybyśmy już a priori założyli wtórność myślenia, jego arbitralność i przygodność, tj. gdybyśmy posługiwali się taką wizją dziejów, jaka właściwa jest „estetyzmowi” w nakreślonym powyżej sensie. Jednak Vattimo inaczej rozumie dzieje myślenia. Tradycja jest nie tylko następstwem różnych systemów metafor, za pomocą których radzimy sobie z rzeczywistością, czy też zniewalającą nas perspektywą, z punktu widzenia której ujmujemy świat, lecz może być ujęta jako dziejowy proces, w którym ujawnia się między innymi sens pojęcia racjonalności¹⁹. To właśnie ten szczególny sposób ujmowania dziejowości będzie stanowił, jak już wspominałem, usprawiedliwienie samej możliwości zaakceptowania sposobu uzasadnienia, który rekonstruuje Vattimo. Gdyby pominąć ową koncepcję

i jak najbardziej przekonywająco zrekonstruować. Byłoby błędem wierzyć, że moglibyśmy z tego procesu wyskoczyć i jakoś uchwycić *arche*, początek, najbardziej własną istotę czy ostateczną strukturę”. Ibidem, s. 156.

¹⁸ Refleksję, dodajmy, ujmowaną w pojęciach *Verwindung*, *Andenken*: „*Andenken* jest właściwie tym samym co *Verwindung*: podejmowaniem, które odpycha zarazem absolutność metafizycznych *archai*, nie mogąc jednak przeciwstawić im innej absolutności, lecz tylko swego rodzaju ‘święto pamięci’ [...]. Chodzi o zachowanie, które moglibyśmy nazwać *pietas* – nie tylko w łacińskim znaczeniu, które miało za przedmiot wartości rodzinne, lecz w nowoczesnym sensie litości jako pobożnej uwagi skierowanej ku czemuś, co jednak ma wartość, choć ograniczoną, a zasługuje na uwagę, ponieważ ta wartość, nawet jeśli ograniczona, jest jedyną, jaką znamy”. G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, w: A. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1998, s. 137. Pytanie, jakie tutaj się nasuwa, brzmi następująco: czy tak ujętą hermeneutykę można jednak ostatecznie uwolnić od zarzutu historyzmu i uznania pierwszoplanowości historycznej mocy tego, co przypadkowe. Wydaje się, że byłoby tak tylko wówczas, gdybyśmy już a priori założyli wtórność myślenia, jego arbitralność i przygodność, tj. gdybyśmy posługiwali się taką wizją dziejów, jaka właściwa jest „estetyzmowi” w nakreślonym powyżej sensie. Jednak Vattimo, odwołując się przede wszystkim do Heideggera, inaczej rozumie dzieje myślenia.

¹⁹ Postulat, jaki stąd wynika, głosi, iż należy „rozumieć filozofię interpretacji jako wynik następstwa wydarzeń (teorii, społecznych i w szerszym sensie kulturowych przemian, technologii i ‘odkryć’ naukowych), jako zamknięcie dziejów, których jak wierzymy nie można opowiedzieć (zinterpretować), a znaczy to, że [należy] rozumieć ją w nihilistycznym ujęciu, które po raz pierwszy znajdujemy u Nietzschego”. (Por. G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation, Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*, Frankfurt am Main 1997, s. 22). Tak więc hermeneutika traktowana jako metateoria, jako właściwy opis obiektywnego stanu rzeczy, stwierdzający np. wielość interpretacji „musi rozpoznać bardziej radykalnie własną dziejowość, swój własny status bycia interpretacją, z którego usunięte zostałyby ostatnie metafizyczne nieporozumienie, jakie jej zagraża ciążąc ku temu, by uczynić z niej czysto relatywistyczną filozofię wielości kultur”. (Ibidem, s. 23.) „Hermeneutika – pisze Vattimo – rozumie siebie jako moment w obrębie tego losu; i uzasadnia ona swą własną ważność poprzez propozycję rekonstrukcji przekazanej tradycji (*geschickten Überlieferung*), z której ona nadchodzi”. (Ibidem, s. 155).

dziejowości, gdyby pozostała ona niezreflektowana, wówczas interpretacyjny charakter hermeneutyki mógłby zostać utożsamiony z czysto twórczym, „artystycznym” procesem, stałby się kreacją jednego z możliwych systemów metafor, którego wyboru dokonujemy jedynie na podstawie dowolnej decyzji²⁰.

Uzasadnienie hermeneutyki jest zatem możliwe do zaakceptowania tylko przy pewnej szczególnej ontologii, która zakłada wyobrażenie dziejów jako dziejów logosu, choć oczywiście nie w sensie heglowskim, lecz raczej gadamerowskim, jako dzieje językowych „otwarć”, z których poprzedzające przygotowują następne²¹. W tym punkcie Vattimo ma rację, gdy głosi postulat radykalizacji świadomości dziejowości. Oznacza ona dla niego właśnie zerwanie ze skrajnym relatywizmem estetyzmu właściwemu historyzmowi, który leży, wedle niego, u podstaw niektórych wersji antyfundamentalizmu (np. u Rorty’ego czy Derridy). Jeśli jednak związek ten, oparty na kole hermeneutycznym, jest tak ścisły, jeżeli dopiero na gruncie pewnej ontologii może się w ogóle pojawić uzasadniona możliwość mówienia o argumentacji narracyjno-historycznej jako „racjonalnej”, to czy racjonalista ukształtowany na kartezjańskim lub też przyrodoznawczym modelu uzasadniania, nie musiałby zaakceptować najpierw tej ontologii na zupełnie innych podstawach niż argumentacja narracyjno-historyczna? Dostrzegamy więc, że w hermeneutyce istotnie następuje zmiana paradygmatu ujmowania „racjonalności”, zmiana w pojęciu racjonalnego uzasadnienia. Jego podstawą nie jest idea rozumu jako ahistorycznej struktury, lecz idea rozumu jako uczestnictwa w dziejach na sposób przynależności do przekazu tradycji. Ponadto, jeśli mamy do czynienia ze zmianą rozumienia tego, czym jest racjonalne uzasadnienie, to czy proponowana przez Vattima argumentacja narracyjno-historyczna może mieć charakter powszechnej ważności? Jeśli nie posiada ona takowego, to uzasadnienie na niej oparte nie różni się niczym istotnym od uzasadnienia możliwego na gruncie neopragmatyzmu Rorty’ego. Właśnie jego (Rorty’ego) Vattimo zalicza do tych spośród przedstawicieli szeroko rozumianej hermeneutyki, którzy najbardziej zbliżają się do stanowiska irracjonalistycznego, negując właśnie jakoby argumentatywny charakter filozofii odróżniający ją od literatury.

²⁰ Zniesienie ugruntowania, rezygnacja z pojęcia podstawy jest właśnie ową „nihilistyczną” i „paradoksalną” formą powołania hermeneutyki, ale jednocześnie może ona w ten sposób „prezentować możliwą dla myślenia racjonalność, możliwą ‘prawdę otwartości’”. G. Vattimo, *Die Wahrheit der Hermeneutik*, w: *Jenseits...*, s. 135. Sformułowanie „prawda otwartości” (*Wahrheit der Erschlossenheit*) pojawia się u Vattimo w związku z refleksją nad przeciwstawieniem koncepcji prawdy jako otwartości klasycznemu określeniu prawdy jako zgodności. Pytanie o „prawdę otwartości” jest próbą sproblematyzowania hermeneutycznego pojęcia prawdy. Jego efektem ma być uniknięcie metafizycznego nieporozumienia, polegającego na potraktowaniu „otwartości” jako nieprzekraczalnej podstawy w sensie heideggerowskiego *Grund*. Por. ibidem, s. 112–114.

²¹ Wystarczy wskazać tutaj na końcowe partie *Prawdy i metody* zatytułowane *Ontologiczny zwrot hermeneutyki pod znakiem języka*. Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 358–442.

Czy więc, biorąc za podstawę interpretacyjny charakter uzasadnienia antyfundamentalistycznie nastawionej hermeneutyki, nie wskazuje on tym samym na lokalny, relatywny jej charakter? Zradykalizowana świadomość dziejowości, jak się wydaje, jedynie go osłabia, ale nie przewyżcza. Z punktu widzenia tradycji ujmowania rozumności jako zawierającej w sobie uniwersalność, konieczność i niezmiennność, każda próba sformułowania koncepcji racjonalności na gruncie „świadomości dziejowości” ukazuje jedynie jej skończony charakter, polegający przede wszystkim na jej historycznym wymiarze. Oczywiście nie przekreślamy tym samym pytania, czy rozumienia racjonalności (rozumu) nie należałoby przeformułować radykalniej i tym samym rozszerzyć tak, by obejmowało to, co do tej pory uznawano za zewnętrzne wobec rozumu.

Wnioski, jakie płyną z powyższych rozważań, są następujące:

1. Przywołane dotychczas koncepcje uzasadnienia (racjonalności) ukazują pierwszorzędne znaczenie świadomości historycznej” jako podłoża antyfundamentalizmu.

2. Spojrzenie na te koncepcje ukazuje, że tam, gdzie na gruncie antyfundamentalizmu podejmuje się pozytywnie pojęcie racjonalności popadamy nieuchronnie w trudności, związane z zanegowaniem istotnych dla pojęcia rozumy charakterystyk: konieczności, uniwersalności i niezmienności.

3. Rekonstrukcja racjonalności, jaka zostaje dokonana na gruncie antyfundamentalistycznym, nie znosi problemu relatywizmu, jeśli interpretujemy ją z punktu widzenia „fundamentalistycznego” rozumienia rozumy.

4. Koncepcje Rorty’ego i Vattima mogą być potraktowane jako próby odpowiedzi na zarzuty skrajnego relatywizmu i nieargumentatywnego charakteru filozofii w ogóle. Wówczas jednak samą racjonalność już z góry traktuje się jedynie w kontekście pewnej słusznej teorii uzasadniania. Słuszne uzasadnienie okazuje się jednak takim uzasadnieniem zawsze na gruncie jakiejś teorii, a więc uzasadnieniem możliwym do zaakceptowania tylko w pewnym lokalnym i nieuniwersalnym kontekście.

5. Trudności wskazane tutaj skłaniają do pytania, czy w ogóle możliwa jest jakakolwiek antyfundamentalistyczna, „historystyczna” teoria rozumy wykraczająca poza to wąskie pojęcie racjonalności.

III.

Herbert Schnädelbach, na którego chciałbym wskazać, by zarysować możliwą odpowiedź na to pytanie, również pozostaje na gruncie myślenia o racjonalności, dla którego teoretycznym zapleczem jest historyzm i językowy zwrot. Pozostając jednak antyfundamentalistą, otwarcie występuje przeciwko relatywistycznym konsekwencjom absolutyzacji perspektywy historycznej (zarówno w wersji Rorty’ego,

jak i Vattima). Przeświadczony jest, że nie możemy sprowadzić teorii racjonalności jedynie do opracowywania tematu historyczności (dziejowości) rozumu. Formuluje zatem „niefundamentalną filozofię transcendentálną”²².

Schnädelbacha nie zadowala jednak rozwiązanie, jakie proponuje np. Habermas, ustalając sens pojęcia racjonalności komunikacyjnej, który wyłożony zostaje poprzez, konieczne ze względu na praktykę komunikacyjną zmierzającą do porozumienia, roszczenia do prawomocności. Te transcendentálno-pragmatyczne roszczenia okazują się bowiem równie podatne na relatywizację historyczną, jak inne koncepcje racjonalności. „Jeśli jednak – jak pisze Schnädelbach – transcendentálno-pragmatyczny rekonstruowalny rozum zawsze jest tylko rozumem historycznym, to nie istnieje żadna transcendentálno-pragmatyczna *prima philosophia*”²³. Z tego punktu widzenia transcendentálna pragmatyka jest więc niewystarczającym ujęciem racjonalności, bowiem skłania się ku historyzmowi. Jest to cena, jaką płaci ona za sprowadzenie racjonalności do kompetencji językowych²⁴. Zestaw trwałych, ponadhistorycznych, niezmiennych i uniwersalnych reguł komunikacyjnych dałby się może obronić tylko na gruncie silnych przesłanek natywistycznych.

Schnädelbach więc, pomimo uznania za wiążące wyników „oświecenia historycznego” i pomimo uznania racji antyfundamentalistycznych konceptualizacji idei rozumu, obstaje przy zachowaniu w teorii rozumu (racjonalności), która ze swej strony również jest teorią antyfundamentalistyczną, pewnego ahistorycznego residuum. Będzie on zatem, jak już wspomnieliśmy, próbował łączyć refleksję hermeneutyczną z namysłem transcendentálnym.

Jego teoria racjonalności (rozumu) zawiera się w koncepcji „rozumu otwartego”, tj. takiego, którego każdorazowe określenie pozostaje zawsze kontyngentne, historyczne, kontekstualne, a jedynym momentem, który jest jeszcze wciąż obecnym jako konieczny jest presupozycja „jestem rozumny nie tylko w sensie historycznym”²⁵, która musi zawierać się we wszelkim mówieniu o historyczności rozumu.

²² Por. V. Steenblock, *Transformationen des Historismus*, München 1991, s. 80.

²³ H. Schnädelbach, *Uwagi o racjonalności i języku*, w: idem, *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 100.

²⁴ A to dlatego, że refleksja hermeneutyczna ukazuje „że stosowanie reguł i doświadczenie w tym zakresie mają konstytutywne znaczenie dla zasobu reguł, że reguły zmieniają się w toku ich stosowania i że z tej racji nie można ich podać, nie podając zarazem warunków ich stosowania; zmienione reguły wszakże wytwarzają z kolei nowe zastosowania reguł i tak dalej”. (Ibidem, s. 96). Zmieniają się zatem również sposoby i reguły uzasadniania i argumentacji. „W tej perspektywie racjonalność ukazuje się co najmniej jako otwarty, tzn. nie wyczerpujący się w regułach system komunikacyjnej kompetencji, system wprawdzie ograniczony regułami, ale regułami takimi, które dzięki kompetentnemu ich przestrzeganiu dają się w zasadzie zmienić również intencjonalnie [...]; z racji hermeneutycznych implikacji tego sposobu widzenia musimy również w teorii racjonalności rozbzać się z myślą o stałych regułach komunikacyjnych oraz o stałych regułach stosowania reguł”. (Ibidem, s. 97).

²⁵ Schnädelbach wskazuje mianowicie na fakt, iż stwierdzenie historyczności rozumu nie mogłoby być wzięte poważnie pod uwagę, gdybyśmy nie wysuwali jednocześnie presupozycji „jestem rozumny” (nie tylko w sensie historycznym). W ogóle nie byłoby sensu mówić o historyczności rozumu,

Konieczność powiązania elementu historyczności i ahistoryczności w pojęciu rozumu (rozumu historycznego), jak twierdzi Schnädelbach, doprowadza do uświadomienia sobie tkwiącej w pojęciu tym aporii, której nie da się rozwiązać na gruncie teoretycznym²⁶.

Jeśli teraz postawimy pytanie, co skłania nas do formułowania pozytywnych koncepcji racjonalności zawierających w sobie ahistoryczne roszczenia, uznając jednocześnie świadomość historyczną, to w odpowiedzi Schnädelbach odwoła się do uzasadnienia praktycznego. Kiedy usiłujemy, mówi Schnädelbach, opisać czy zrekonstruować ahistoryczną zawartość presupozycji „jestem rozumny”, by pojęcie racjonalności (czy rozumu) uczynić normatywnym punktem odniesienia, w gruncie rzeczy „w intencji normatywnej – jak stwierdza – utożsamiamy się z egalitarno-humanistyczną, demokratyczno-wolnościową tradycją naszej własnej kultury”²⁷. Następuje to wówczas, kiedy „nie uznajemy za dobry argument tego wszystkiego, co ucieka się do przymusu i perswazji, kiedy domagamy się dowodów dla twierdzeń i uzasadnień dla roszczeń, kiedy przyjmujemy za punkt wyjścia równouprawnienie wszystkich uczestników dialogu”²⁸.

Praktycznym uzasadnieniem presupozycji „jestem rozumny” pozostaje więc „wola rozumu”, która jest opowiedzeniem się „po stronie rozumu”. Ma ona to znaczenie, że nie pozwala zabsolutyzować historyzmu i relatywizmu oraz skłania do (jest właśnie wola) ciągłego wysiłku formułowania pozytywnych teorii racjonalności (rozumu nie tylko w sensie historycznym), które jednak nigdy nie są wyczerpującym, ostatecznym jej ujęciem.

Z tego punktu widzenia zadekretowanie antyfundamentalizmu jako odzwierciedlenia jakiegoś „faktu”, np. zawierającego się w mówieniu o historyczności ro-

gdyby nie ta konieczna presupozycja. Oczywiście presupozycja ta, zawsze zakłada nie tylko „Że” (jestem rozumny), ale również związane z nim każdorazowo „Co” (rozumiemy przez bycie rozumnym). Owo „Że” bycia rozumnym nie może jednak być wyłożone przez związane z nim „Co” w sensie jakichś ahistorycznych struktur, np. struktur czy norm transcendentálnych. Wynika to z uznania oświecenia historycznego i uznania świadomości historyczności, która samą siebie rozpoznaje jako historyczną.

²⁶ „W obliczu pragmatycznej nieodzowności – pisze Schnädelbach – ujmowania naszego rozumu [...] jako rozumu będącego nie tylko czymś historycznym, oraz przypisywania presupozycji ‘jestem rozumny’ sensu nie tylko historycznego, nie możemy zboczyć w obszar apriorycznych i ahistorycznych struktur i zasad”. H. Schnädelbach, *O dialektyce rozumu historycznego*, w: idem, *Rozum i historia...*, s. 63. W ten sposób popadamy jednak w aporetykę rozumu historycznego, z jednej strony bowiem nigdy nie możemy być pewni ahistoryczności treści zawartych w pojęciu rozumu, z drugiej strony musimy postępować tak, jakby owa ahistoryczność była pewna, „bowiem w przeciwnym razie nie moglibyśmy zdania „Jestem rozumny” interpretować rozumnie, a przecież wiemy, że tego nam uczynić nie wolno”. Ibidem, s. 63–64. Dlatego też, można by dodać, omawiana tu presupozycja nie posiada żadnej konkretnej treści, a tylko wyraża roszczenie do uznania i wydaje się „czystym brzmieniem” (Schnädelbach mówi o „groźnej pustce” – H. Schnädelbach, *Racjonalność i uzasadnienie*, tłum. T. Marniok, w: T. Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1997, s. 47).

²⁷ H. Schnädelbach, *O dialektyce rozumu historycznego...*, s. 64.

²⁸ Ibidem.

zumu, jest również „fundamentalistyczne” w tym mianowicie sensie, że formułuje jakąś ostateczną, tj. zamkniętą koncepcję racjonalności i zapoznaje świadomość dziejowości, z którą związana jest wspomniana otwartość. Schnädelbach wykorzystuje więc broń antyfundamentalistów, „oświecenie historyczne”, które nazywa również „oświeceniem oświecenia, co do jego własnej historyczności”, by użyć ją przeciwko nim, o ile dekretują oni ostateczne rozstanie z ideą rozumu i racjonalności. Można by powiedzieć, że próbuje on oświecić samo historyczne oświecenie, co do granic jego oświecających możliwości, tj. wskazać na nieuchronną historyczność także samego historyzmu i antyfundamentalizmu. Należy jednak zapytać, czy propozycja Schnädelbacha, jako radykalizacja świadomości dziejowości, taka radykalizacja, jaką postuluje także na swym gruncie G. Vattimo, (choć zmierza ona w innym kierunku) istotnie chroni teorię rozumu przed relatywizmem, czy też może potęguje go, ujawniając, że podstawą dążeń zarówno antyfundamentalistycznych, jak również fundamentalistycznych jest ostatecznie „wola rozumu”?

Kolejnym wnioskiem, jaki płynie z rozważanych tu poglądów, jest ukazanie, że podstawowa dla sporu wokół pojęcia rozumu okazuje się argumentacja praktyczno-pragmatyczna. Spór ten dotyczyłby wówczas możliwych postulatów oraz praktycznych konsekwencji (negatywnych lub pozytywnych), jakie mogą wynikać z opowiedzenia się „za rozumem” albo „przeciwko niemu”. Odpowiedzi, jakie zostałyby udzielone w tej kwestii, determinowałyby również strategię filozoficznej argumentacji (ewentualnie narracji). Widoczne jest to szczególnie tam, gdzie mamy do czynienia ze stanowiskami skrajnymi.

Z pozycji tych skrajnych stanowisk można by zatem pomyśleć możliwą argumentację praktyczną w sposób następujący:

Z perspektywy antyfundamentalizmu rezygnacja z idei rozumu albo radykalne przeformułowanie jej bardziej odpowiada idei wolności i wolnej dyskusji. W tym świetle fundamentalizm jest wyrazem niedojrzałości, wyrażającej się w poszukiwaniu trwałej podstawy i uniwersalnego ukierunkowania dla naszego poznania i działania. Radykalne oświecenie oświecenia (tzw. historyczne oświecenie) nie pozostawia wątpliwości, co do historycznego charakteru wszelkich odmian fundamentalizmów. Każda absolutyzacja i utrwalenie jest z tego punktu widzenia zaprzeczeniem oczywistości doświadczenia historycznego, a zatem można je wyjaśnić tylko ideologicznie, jako próbę zniewolenia, związanego z zabezpieczeniem lub panowaniem. Jako taka jest ona najwyższym wyrazem irracjonalizmu. Z kolei sam antyfundamentalizm, kontynuując emancypacyjną ideę oświecenia, staje się racjonalizmem *par excellence*. Postulowanie zatem takich ujęć racjonalności i takich koncepcji uzasadniania, które nie odwołują się do fundamentów ostatecznych, ale zawsze obowiązujących tylko lokalnie i tymczasowo jest realizacją dążenia do wolności.

Ze strony fundamentalizmu natomiast możliwe są takie twierdzenia, które wskazują na potrzebę teorii racjonalności (która będzie czymś więcej niż tylko

zdolnością czy możliwością uzasadniania i będzie odwoływała się do uniwersalistycznych intuicji zawartych w tradycyjnym pojęciu rozumu), dopiero bowiem taka koncepcja będzie mogła stanowić alternatywę wobec irracjonalizmu, a zatem tylko rozum jako taki, którego wartość wykracza poza historyczne przygodności będzie w stanie zabezpieczyć przed zniewoleniem płynącym z panowania nieracjonalnych czynników określających ludzkie działanie zawsze, gdy brakuje w nim rozumnej instancji regulującej. W tle dyskusji antyfundamentalizm–fundamentalizm zawsze więc zakłada się również pewną odpowiedź na pytanie, za jakim „rozumem” lub przeciwko jakiemu „rozumowi” się opowiadamy.

Wydaje się zatem, że ze współczesnej dyskusji wokół idei rozumu należałoby wydobyć te intuicje, które uznają rozum za podstawę możliwości ukierunkowania, porozumienia, komunikacji i orientacji w warunkach wysoce spluralizowanego społeczeństwa nie roszcząc sobie pretensji do ustanawiania ostatecznych i jednolitych wzorców, tj. uznając dorobek myśli filozoficznej XX wieku w postaci wskazania na zasadniczą rolę dziejów, tradycji i języka. Wskazane w niniejszym tekście koncepcje antyfundamentalistyczne ukazują jednak teoretyczne trudności, jakie tkwią w takim zamierzeniu. Idea rozumu „otwartego”, „słabego”, „historycznego” itd. zawsze jest bowiem wysoce podatna na krytykę ze strony stanowisk skrajnych i często okazuje się „pochwałą niekonsekwencji”.