

Ks. Ignacy Bokwa

WOLFGANGA WELSCHA KONCEPCJA ROZUMU TRANSWERSALNEGO

Oświecenie głosiło kult rozumu, uznawanego za najwyższy i niepodważalny autorytet. Rozum był jednak pojmowany według modelu monistycznego, na wzór filozofii klasycznej. Idee różnorodności, uznanej w dobie nowoczesności za wartość samą w sobie, przyniosły ze sobą pytanie o to, czy istnieje tylko jeden jedyny rozum – czy też ich wielość. Próba pogodzenia skrajnych stanowisk w kwestii modelu rozumu – jedności czy też wielości – jest Wolfganga Welscha koncepcja rozumu transwersalnego.

1. OD MONIZMU DO PLURALIZMU

Jednym z naczelnych haseł Oświecenia był rozum. Stał się on też najwyższym trybunałem, przed którym miały stanąć wszystkie uznawane dotąd prawdy, w szczególności zaś prawdy wiary i teologia. W ciągu historii zmieniło się jednak pojęcie rozumu na drodze od klasycznego Oświecenia do nowoczesności. Podczas gdy w klasycznym Oświeceniu rozum służył uzasadnianiu metafizyki, domagającej się dla swoich twierdzeń takiego stopnia prawdziwości jaki przysługiwał teologii, w późniejszym rozwoju stał się on kryterium narzucającym powoli, lecz skutecznie, swój obraz widzenia i podporządkowania

świata naukom empirycznym, a więc znakiem rozpoznawczym zdecydowanie niedogmatycznej, w założeniu hipotetyczno-krytycznej formy myślenia¹.

Samo pojęcie „Oświecenie” jako określenie nowej epoki powstało w czasie, gdy dobiegało końca powszechne użycie języka łacińskiego jako języka uczonych. Łaciński termin wykazuje bliskość w stosunku do używanego zwłaszcza w teologii pojęcia *illuminatio*. Oświecenie jako nowa epoka w kulturze europejskiej jest przedstawiana często przy użyciu symbolu słońca, którego światło dociera z zewnątrz, rozjaśniając mroki Ziemi i ludzkości. Obraz ten nie jest jednak obrazem uniwersalnym i tylko częściowo jest trafny. Nawet jeśli nie istnieje ogólna definicja, można jednak powiedzieć, że w przedstawieniu Oświecenia w takim kontekście, chodzi o podkreślenie oświecenia ludzkiego rozumu. To ludzki rozum jest źródłem blasku pozwalającego powstać nowemu obrazowi świata, usuwając ciemności poprzedniego czasu. Wewnętrzna i zewnętrzna jasność wzajemnie się warunkują. Rozum doznaje oświecenia, a to sprawia, że zostają rozświetlone zewnętrzne rzeczy i ich powiązania, dzięki czemu człowiek potrafi w nowy sposób zawładnąć światem i przejrzeć procesy fizycznego i organicznego świata. Postęp nauk szczegółowych ściśle wiąże się z autonomią rozumu².

Treść pojęcia „Oświecenie” można przedstawić w czterech związkach znaczeniowych i zastosowaniach:

- (1) oznacza ono określoną postawę duchową w konkretnej epoce, niejako tożsamą z „epoką Oświecenia”;
- (2) chodzi o pewną postawę duchową rozszerzonym odcinku czasowym, rozpoczynającym się w XVII w., a sięgającym do współczesności, a pokrywającym się z „nowożytnością” lub „myśleniem nowożytnym”;
- (3) „Oświecenie” charakteryzuje proces powracania człowieka do swojej istoty, drogę poznania siebie. U podstaw takiego rozumienia zdaje się leżeć ahistoryczna i statyczna interpretacja „Oświecenia” względnie rozwinięcie cytowanego na różne sposoby „wyjścia z zawiązionego przez siebie wieku dziecięcego” jako zasada strukturalna;

¹ Por. K. HÜBNER. *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne. Ein kritischer Leitfaden zu einer Problemgeschichte*. Augsburg 2006 s. 11.

² Por. B. HÄGGLUNG. „*illuminatio*” – „*Aufklärung*”. *Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte*. W: *Theologie und Aufklärung. Festschrift für Gottfried Hornig zum 65. Geburtstag*. Hg. W. E. Müller, H. H. R. Schulz. Würzburg 1992 s. 41.

(4) Pojęcie to oznacza aktualizowany w danym momencie podstawowy moment (wątpienia i krytycznego stawiania pytań) w historii ludzkości. W tym znaczeniu „Oświecenie” jest synonimem sceptycyzmu i krytyki³.

Mocą dotychczasowego sposobu pojmowania świata Oświecenie niejako w naturalny sposób zakładało jedność rozumu, w ramach którego można było postawić i rozwiązać problemy znaczenia, rozumienia, zdania, logiki czy stanów świadomości. Prawda była pojmowana jako jednolity ideał, odwołanie do którego dawało możliwość weryfikacji głoszonych sądów. Rozum był jednoznacznym horyzontem pojmowania i wyjaśniania świata.

Będąca rodzajem krytycznej oceny nowoczesności, ponowoczesność wykazuje, że tęsknota za całością, jednolitością koncepcji rozumu jest odmianą melancholii, zaś miejsce jedności zajmuje wielość⁴. Jeden z klasyków ponowoczesności, J. F. Lyotard, wypowiada nawet tezę, że dopóki zniknięcie jedności, w tym i koncepcji rozumu, będzie postrzegane jako strata, znajdujemy się jeszcze w nowoczesności. Natomiast pozytywne spojrzenie na ten rozwój oznacza, że znajdujemy się w ponowoczesności. Tradycyjna instytucjonalizacja jednego jedynego najwyższego trybunału oznacza dla Lyotarda wcielenie błędu kardynalnego prowadzącego do niesprawiedliwości. Przeciwko temu błędowi zwraca się ponowoczesny sposób myślenia. Heterogeniczności dążeń do prawdy może zadośćuczynić jedynie pluralność trybunałów. Sędzia w tym procesie jest jednak stroną, co podważa obiektywność ferowanego wyroku. Faktyczność świata skłania jednak do heterogeniczności sposobów mówienia i prowadzenia dyskursu i stawia pod znakiem zapytania harmonijny porządek ogólny. W rzeczywistości rozum nie zostaje zaciemniony, lecz w konstrukcji rzeczywistości jest on faktycznie połączony ze swoim przeciwieństwem. Nie można więc zlikwidować sporu. Można jednak zadbać o to, aby pominięcie milczeniem sporu nie pozostało niezauważone i by na przyszłość obchodzić się z nim inaczej. Lyotard prowadzi batalię o wielowymiarowość rozumu z racji pragmatycznych. Dostrzega bowiem współczesne niebezpieczeństwo uniformizacji. Ekonomiczny sposób prowadzenia

³ Por. F. T. BRINKMANN. *Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit, Gegenwart der Aufklärung und Offenheit der Zukunft? Oder: Wann und wie kommt das neue Zeitalter? W: Theologie und Aufklärung.* 360.

⁴ Por. W. WELSCH. *Unsere postmoderne Moderne* (6. Aufl.). Berlin 2002 s. 175-178.

dyskursu znajduje się na drodze ku absolutnej hegemonii. Uniformizacja następuje już od dawna poprzez monopolizację takiego rodzaju dyskursu. Dyskurs ekonomiczny nabiera coraz większego znaczenia nie wskutek prymatu tematyki ekonomicznej, lecz wskutek wzorcowości, z jaką obchodzi się ona z wszelkiego rodzaju tematami. Pod egidą dyskursu ekonomicznego dokonuje się dziś tendencyjnej oceny wszystkich rodzajów dyskursu zgodnie z kryteriami ekonomicznymi⁵.

W obliczu narastającej pluralizacji i nieuchronności stałego dyskursu zamiast odkrycia jednej stałej prawdy pojawiają się głosy nawołujące do powrotu do utraconej jedności myślenia i poznania. Robert Spaemann opowiada się jednoznacznie z ponownym przyjęciem przednowoczesnych form myślenia, w tym przede wszystkim klasycznej metafizyki, i to bynajmniej nie z powodów antykwarycznych, lecz zainteresowania całością. Jego zdaniem bowiem tylko taki sposób myślenia pozwoli ująć całą rozpiętość rzeczywistości, nie zredukowanej i nie spłaszczonej. Jedność filozofii powinna stanowić nie tyle obowiązującą normę, lecz ma spełniać funkcję korekcyjną. Ponadto każde usiłowanie zniesienia sporu filozofów poprzez zmuszenie ich do przyjęcia jednego jedyne go modelu prawdy, może stanowić najwyższą strategię określonej, partykularnej pozycji⁶.

Podobną tendencję można też stwierdzić w dziedzinie nauk szczegółowych. Coraz częściej pojawiają się tu projekty holistyczne, mające na celu pokonanie jednostronności specjalistycznych, wąskich ujęć⁷. Racjonalistyczne zróżnicowanie powinno być zrównoważone przez złożone i wyznaczające kierunek perspektywy, z uwzględnieniem punktów przecięć poszczególnych płaszczyzn oraz ich wzajemnego oddziaływania i możliwie szerokich związków i zależności.

Jürgen Habermas przedłożył socjologiczny koncept integracji. Wychodzi on od znanego założenia dotyczącego nowoczesności, jakoby popadła ona w jednostronne różnicowanie pewnej fałszywej uniformizacji. Dokonała ona konsekwentnego wyróżnienia i oddzielenia kognitywnych, moralnych i estetycznych aspektów racjonalności. Ponadto dokonało się odłączenie kultur eksperckich od codzienności, jak również narastająca fragmentacja dnia powszedniego. W rezultacie zjawiska te prowadzą do wyczerpania świata życia i zaniku jego ży-

⁵ Por. WELSCH. *Unsere postmoderne Moderne*. s. 237-241.

⁶ Por. R. SPAEMANN. *Der Streit der Philosophen*. W: *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*. Hg. H. Lübke. Berlin – New York 1978 s. 91-106.

⁷ Por. S. TOULMIN. *The Return to Cosmology. Postmodern Science and the Theology of Nature*. Berkeley – Los Angeles – London 1982.

wotności, co czyni ów świat łatwym łupem dla kolonizacji przez imperatywy systemowe. Habermas nie zamierza bynajmniej rezygnować ze zróżnicowania, chce jednak ustanowić nowe połączenia pomiędzy poszczególnymi elementami lub przynajmniej przywrócić dawniejsze powiązania. Procesom konsekwentnego różnicowania winny towarzyszyć terapie mające na celu uzdrowienie i modyfikację obiegu łączności pomiędzy poszczególnymi członkami powstałymi wskutek dyferencjacji. Zróżnicowanie powinno otrzymać wsparcie ze strony komunikacji aspektów racjonalności, a miałyby się to dokonać poprzez ponowne nawiązanie łączności pomiędzy kulturami eksperckimi a codzienną praktyką życia. Oznaczałoby to pomoc niesioną fragmentacji i zubożeniu życia codziennego świata, co niosłoby ze sobą jako skutek ochronę przed imperatywami systemowymi, niszczącymi tkankę zwyczajnego życia. Nowy ideał jedności nie zostanie więc osiągnięty na drodze promocji unifikacyjnych obrazów świata, lecz poprzez nieuręczowioną komunikatywną praktykę codzienności⁸.

Poszukiwanie modelu utraconej jedności rozumu, próba zastąpienia jej zmodyfikowanym, jakby wyciszonym pluralizmem, rozglądającym się za integrującym centrum, znajduje swoje odbicie w sposobie pojmowania nauk szczegółowych, będących przecież wynikiem działania rozumu poznającego świat, porządkującego wiedzę o nim w postaci systemów i poszukujących pragmatycznych zastosowań dla osiągniętych rezultatów badań. Wolfgang Welsch stawia nawet tezę – w odróżnieniu od Hansa-Joachima Höhna⁹ – iż osiągnięcia nauki XX w., już w dobie ponowoczesności, stanowią urzeczywistnienie założeń nowoczesności i zostały przełożone w oczywistość codzienności¹⁰. Niemiecki filozof opiera się na analizach dokonanych przez klasyka ponowoczesności, Jeana-François Lyotarda¹¹. Francuski filozof wykazuje, że kryzys podstaw wiedzy naukowej, jakiego doświadczyła ona w XX w., wskazał przede wszystkim na jej ograniczony charakter.

⁸ Por. J. HABERMAS. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. II. Frankfurt a. M. 1981 s. 586. Por. WELSCH. *Unsere postmoderne Moderne*. s. 54-57.

⁹ Por. *Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen*. Hrsg. H. J. Höhn. Paderborn u.a. 1992, passim. Niemiecki teolog podkreśla wielokrotnie, że ponowoczesność jest rodzajem krytycznego obrachunku z nowoczesnością, która opierając się na ideologii Oświecenia stworzyła swoje mity rozwoju, postępu, pluralizacji, weryfikowane obecnie w zderzeniu z rzeczywistością.

¹⁰ Por. WELSCH. *Unsere postmoderne Moderne*. s. 185.

¹¹ Por. J. F. LYOTARD. *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Bremen 1982.

Od tego momentu wiedza naukowa nie dąży do odzyskania swojego globalnego znaczenia, lecz wyróżnia specyficzne i zróżnicowane dziedziny wiedzy. Welsch, opierając się na obserwacjach Lyotarda, wskazuje na paralelny rozwój zmian dokonujących się w koncepcji nauki w stosunku do momentów prowadzących od nowoczesności do ponowoczesności. Odejście od wizji całościowej ma swoje odpowiedniki w decydujących dla matematyki i nauk szczegółowych odkryciach. Są nimi: teoria względności Einsteina, relacja nieostrości Heisenberga oraz zasadę niedopełnienia Gödelsa¹². Wszystkie te teorematy nowoczesnej nauki doprowadziły, zdaniem Welscha, do rezygnacji nauki z zamiarów bycia wiedzą o charakterze totalitarnym, zaś roszczenie prawdy absolutnej zostało ograniczone do wymiarów specyficznej i zredukowanej przejrzystości. Absolutność jest od tej chwili co najwyżej ideą, archimedesowski punkt podparcia jest nie do pomyślenia, zaś działanie bez ostatecznego fundamentu staje się sytuacją podstawową. Takie przemiany racjonalności zostały, według Welscha, wywołane nie tylko postulatami płynącymi ze strony teorii kultury, religii czy estetyki, lecz to załamanie nastąpiło w dziedzinach ścisłej, scjentyistycznej racjonalności. Welsch poszukuje argumentów mających udowodnić jego podstawową tezę: ponowoczesność koresponduje z podstawowymi teorematami XX w. Podobnie jak pluralność, nieciągłość, antagonizm i partykularność wniknęły do jądra świadomości naukowej, w taki też sposób stanowią one dzisiaj podstawowe kategorie ponowoczesnego oglądu świata. Racjonalność okazuje się być nie tyle monolitem, co o wiele bardziej pluralnością form racjonalności¹³.

Pluralizacja rozumu, idea tolerancji względem wielości, uznanie jej za wartość, oznacza, że ponowoczesność stwarza jednostce przestrzeń subiektywnej multiperspektywiczności. *Patchwork* subiektywnie obranego stylu życia uznaje się tu za przejaw zdobytej wolności i prawo osobowości do wolnego urzeczywistnienia się. Nie ma tu miejsca na żal po utracie porządkującej wszystko całości, „przejrzystości”, lecz na potwierdzenie faktu radykalnej pluralności. Zarówno to potwierdzenie jak i rozpowszechniony w społeczeństwie sposób myślenia wolnego od norm i autorytetów odpowiadają późnonowoczesnym przestrzeniom wyboru, autonomicznej indywidualności i uznanych za oczywiste możliwościom wolnego wyboru¹⁴.

¹² Por. WELSCH. *Unsere postmoderne Moderne*. s. 186.

¹³ *Tamże*. s. 7.

¹⁴ Por. J. KUNSTMANN. *Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Perspektiven*. Weinheim 1997 s. 14 n.

Idee te znajdują swoje rozwinięcie w twórczości J. F. Lyotarda¹⁵. Zamierza on wykazać, iż nigdy nie mamy do czynienia z jednym, jednolitym rozumem, co uznaje zresztą za błędne i szkodliwe, jako że „jeden rozum jest ideologią, a my przeciwnie mamy do czynienia z rozumem w liczbie mnogiej”¹⁶. Tym samym nasza uwaga jest skierowana na ekologiczny, feministyczny i emocjonalny „rozum”, jak również na „patchwork mniejszości”. Lyotarda pojęcie dyskursu, w ramach którego pojawia się zagadnienie pluralności rozumu, jest pojęciem nieostrym. Nie może się on bowiem zdecydować na jednoznaczne rozstrzygnięcie. Wylicza bowiem różne typy argumentacji oraz ich systemy regulacji wypowiedzi, ale mówi też o klasach aktu mowy: deskryptywnej, kognitywnej, preskryptywnej, ewaluatywnej i interrogatywnej, które potem utożsamia z systemami regulacji wypowiedzi¹⁷. Francuski klasyk ponowoczesności nie daje też jasnych podstaw do stwierdzenia, czy i na ile należy wyróżniać pomiędzy rodzajami tekstu, służącymi celom określonym przez rodzaj dyskursu strategiami czy wręcz typami racjonalności. Nie można też stwierdzić, czy dotyczy to relacji w ramach jednej kultury czy też pomiędzy różnymi kulturami. Za to Lyotard podkreśla wielokrotnie, iż chce uwzględnić jednostkę i pozostać otwartym na dokonywane przez nią zróżnicowania.

2. WOLFGANG WELSCH: POMIĘDZY JEDNOŚCIĄ A WIELOŚCIĄ ROZUMU

Jeden rozum i jedność wszystkiego, co istnieje, postrzegana przez tenże rozum – tak brzmiała dawna filozoficzna teza. Już w tradycji myśli filozoficznej była to teza podważana. W nowoczesności monizm w odniesieniu do rozumu stał się, zdaniem Welscha, ostatecznie niewiarygodny. Już u Hegla pojawiła się idea, jakoby rozdwojenie rozumu było źródłem potrzeby filozofii, zaś jedynym zadaniem rozumu miało być znoszenie zaistniałych przeciwieństw¹⁸. Welsch jest świadomo-

¹⁵ Por. G. MÜNNIX. *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*. Münster 2004 s. 20 n.

¹⁶ W. van REIJEN/D. VEERMAN. *Die Aufklärung, das Erhabene Philosophie, Ästhetik. Gespräch mit J.-F. Lyotard*. W: W. REESE-SCHÄFER. *Lyotard*. Hamburg 1995 s. 124.

¹⁷ Por. G. WARMER/K. GLOY. *Lyotard. Darstellung und Kritik seines Sprachbegriffs*. Aachen 1995 s. 11.

¹⁸ Por. G. W. F. HEGEL. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Hamburg 1962 s. 12 n.

my obaw, jakie budzi utrata koncepcji jedności rozumu i umiejscawia je głównie na płaszczyźnie psychologiczno-socjologicznej potrzeby pewności. Nie ma jednak wątpliwości co do tego, że jedności rozumu nie sposób zadekretować, jako że taki model myślenia nie da się pogodzić z dynamiką nowoczesności. Jej zadaniem nie może być nakazanie rozumu jako klasycznej instancji jedności w obliczu racjonalności, która stała się wielością racjonalności. Jedyne formalne podobieństwa pomiędzy różnymi racjonalnościami są niewystarczające. Rozum nie może być jedynie formalnym pojęciem ogólnym¹⁹. Dlatego też należy go pojąć w nowy sposób – w formie zasadniczo zgodnej z taką wielością. Tematem współczesnych dyskusji nad koncepcją rozumu stało się uzgodnienie relacji pomiędzy racjonalnością a pluralnością. Nie oznacza to bynajmniej, że rozum stanie się narzędziem do walki z pluralnością.

Welsch sięga do historii problemu, dokonując skrótovej analizy historii teorematu pluralności na podstawie analizy dzieł Arystotelesa, B. Pascala oraz I. Kanta²⁰. Nowoczesność odkryła wielość racjonalności najpierw wewnątrz nauki jako takiej. Kant jako pierwszy rozróżnił między racjonalnością kognitywną, etyczną i estetyczną. Współczesna debata nad rozumem odznacza się, zdaniem niemieckiego filozofa, dwojaką modyfikacją. Z jednej strony wewnątrz nauki następuje ilościowe i jakościowe wzmocnienie pluralności: w obrębie poszczególnych typów racjonalności panują wielość i konkurencja paradygmatów, co prowadzi do pogłębiania różnic między nimi. Z drugiej zaś strony coraz mocniej dochodzi do głosu racjonalność pozanaukowa. Chodzi tu o racjonalność sztuki, mitu, religii, świata życia²¹.

Oswald Schwemmer opisuje rozumienie tego, co obce jako centralny cel nie tylko kultury, lecz również procesu kultywacji. Wrażliwość moralna i estetyczna jest przekazywana wprawdzie na początku przy pomocy obrazów przewodnich, które na stałe zagościły w danej kulturze, stając się częścią jej codziennej realizacji. Wrażliwość, o jakiej mowa, nie porusza się własną mocą w kierunku tego, co inne i obce, lecz potrzebuje rozumowej motywacji, by móc oddziaływać pomiędzy różnymi kulturami, ale także wewnątrz poszczególnych

¹⁹ Por. WELSCH. *Unsere postmoderne Moderne*. s. 295.

²⁰ *Tamże*. s. 277-294.

²¹ *Tamże*. s. 263-267, 295.

kultur, rozciągając się na subkultury, na różne typy racjonalności i dyskursu. Schwemmer kładzie nacisk na pozbawienie obcego jego cechy obcości. Następuje to w procesie rozumienia: to, co obce, staje się czymś po prostu innym, różnym, czymś, co wprawdzie zachowuje swoją różność, budując jednak pomost porozumienia w stosunku do naszych własnych orientacji²². Nie ulega wątpliwości, że dla współczesnej kultury jest egzystencjalnie doniosły proces kultywacji dokonujący się na płaszczyźnie transsubiektywnej wiedzy rozumienia. W tym kontekście można spojrzeć na Welschowską propozycję rozumu transwersalnego jako przykład koncepcji o wymiarze pragmatycznym, poszukującej przejścia od tego, co znane, do tego, co obce.

Od czasów Kartezjańskiego oświeceniowego racjonalizmu wizja rozumu uległa pluralizacji. Jest więc rozum praktyczny, estetyczny, polityczny, techniczny – w przewadze przypadków rozum instrumentalny, pragmatyczny. Artykułuje się on w wielości dyskursów. W Habermasowskim modelu dyskursu J. F. Lyotard upatruje przesłanki metafizyczne ustalonej uprzednio w konieczny sposób harmonii, co sprawia, że jedność w konsensie wydaje mu się zbyt normatywna jako idea regulatywna.

Podobnie jak Harry Kunnemann²³, Wolfgang Welsch podejmuje próbę mediacji pomiędzy obu stanowiskami, odwołując się przy tym do uznawanego przez obu filozofów Immanuela Kanta, nawet jeśli Habermas postrzega Kanta bardziej jako teoretyka wielości, zaś Lyotard podkreśla znaczenie królewieckiego myśliciela na płaszczyźnie teorii systemu.

Kant wyraźnie rozgraniczył rozum teoretyczny i praktyczny – pomiędzy nimi istnieje przepaść, tak, jakby tu chodziło o dwa różne światy²⁴. Zdolność formułowania sądu jest cechą przejściową. Różne porządki nie mogą być żadną miarą oddzielone od siebie z kliniczną precyzją, jako że wzajemnie się przenikają. Choć oddziałują na różnych płaszczyznach, dzieje się to na wspólnym podłożu doświadczenia²⁵.

²² Por. O. SCHWEMMER. *Die kulturelle Existenz des Menschen*. Berlin 1997 s. 173.

²³ Por. H. KUNNEMANN. *Der Wahrheitstrichter; Habermas und die Postmoderne*. Frankfurt/New York 1991.

²⁴ Por. I. KANT. *Kritik der Urteilskraft*. A XIX. W: I. KANT. *Werke* (Weischedel-Ausgabe). Bd. 1-6. Darmstadt 1975.

²⁵ *Tamże*. A XVIII.

W rozumieniu Kanta przejście od rozumu czysto teoretycznego do rozumu czysto praktycznego umożliwiają dwie formy rozumu, mianowicie estetyczna i teleologiczna. Dlatego też do istoty rozumu należą zarówno różnice jak i przejścia. Dla Kanta takie przejścia są załedwie nawiązaniem kontaktu, nie zaś pomostem. Welsch interpretuje Kanta jako myśliciela, który szuka przejść w oparciu o bazę wielości i stwierdza, że jest to sposób na uniknięcie podwójnego niebezpieczeństwa – narzucenia siłą koncepcji jedności rozumu oraz rozproszenia go w nieogarnionej wielości. Kant miałby podążać drogą pośrednią, tworząc model rozumu opierający się na przejściach jako perspektywę przyszłości dla filozofii uwzględniającej wielość, lecz nie rezygnującej z idei rozumu. Królewiecki myśliciel nie może, wzorem Arystotelesa, jedynie analizować jedności i wyrażać radości z faktu jej istnienia, lecz to nie upoważnia go bynajmniej do powrotu do konceptu substancjalnej jedności myślenia²⁶.

Z wizją Welscha zdaje się zgadzać J. Habermas, który twierdzi, iż w medium porozumienia poprzez język, granice rzekomo nieogarnionych światów mogą być uznane jako przepuszczalne, zaś uznany za pojęcie użytkowe rozum komunikatywny umożliwia to, że jedność rozumu może być doświadczona jedynie w wielości jego głosów jako zasadnicza możliwość nawet okazjonalnego, jednakże zrozumiałego przechodzenia od jednego języka do drugiego. Taka załedwie proceduralnie uzasadniona i przejściowo urzeczywistniona możliwość porozumienia, stanowi tło dla aktualnej wielości spotykających się, nawet jeśli sobie tego nie uświadamiają²⁷.

Zamiary Welscha idą dalej: nie chodzi tu jedynie o zbiór sztywnych pryncypiów, lecz o zdolność przechodzenia pomiędzy różnymi zbiorami zasad podstawowych. Trzeba patrzeć dalej, poza istniejące płoty i nabyte przyzwyczajenia oraz zmiany, aby dostrzec także inne możliwości. Taka zdolność należy do podstawowych kompetencji ponowoczesnych podmiotów.

Decydujące znaczenie zdaje się tu mieć koncepcja rozumu transwersalnego. Wyraża się ona w nieco lżej pojętych i bardziej mobilnych formach życia, zdolnych do działania bez ostatecznej, trwałej podstawy, co pozwala połączyć ze sobą wysoce zróżnicowane wymagania.

²⁶ Por. WELSCH. *Unsere postmoderne Moderne*. s. 293.

²⁷ Por. J. HABERMAS. *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*. „Mercur-Heft” 42:1988 (467-478) s. 2 nn.

Usiłowania uzasadnienia zorientowanego na pryncypia rozumu, powodowane pragnieniem przejęcia władzy, straciły na znaczeniu głównie z racji ich skłonności do uniwersalizmu i dogmatyzmu. Welsch nie ma wątpliwości: rzeczywistość ponowoczesna musi się liczyć z różnicami i tworzyć przejścia, co z kolei wymaga zmian pomiędzy różnymi systemami sensu i konstrukcjami rzeczywistości²⁸. Podkreśla przy tym, że rozumu transwersalny nie jest żadną szczególną, tym bardziej nową odmianą rozumu, lecz nowym sposobem pojmowania tegoż rozumu²⁹.

Tym samym idea rozumu przesuwa się ze zdolności stosowania sztywnych zasad na zdolność przechodzenia pomiędzy różnymi typami racjonalności i wysuwanymi przez nie roszczeniami. Utorowanie drogi tylko jednemu jedyemu roszczeniu, zgodnie z zasadami imperializmu, okazałoby się zaprzeczeniem rozumności – można o niej mówić w przypadku mądrego rozważenia i wyważenia różnych roszczeń.

W dzisiejszym świecie Welsch obserwuje zjawisko przechodzenia, zmiany, krzyżowania się różnych paradygmatów; ich rygoryzm należy złagodzić, trzeba też nabrać dystansu do rygorystycznego przestrzegania wymogów stawianych przez owe paradygmaty³⁰. Można oczywiście wychodzić od sektorialnego zróżnicowania typów racjonalności, służących do zrozumienia ekonomii, etyki czy estetyki. Nie sposób jednak dokonać czystego rozdziału pomiędzy tymi racjonalnościami, jako że są one nawzajem poprzerastane³¹. Ma to swoje przełożenie na praktykę podejmowania decyzji. Jego zdaniem rozsądną jest likwidacja nadmiaru przekonania, wedle którego jedna dobrze uzasadniona decyzja może stać się jedyną prawidłową decyzją. Odważniejsze skierowanie się w stronę praktyki, mniej zaś na pryncypia uzasadniające oznacza uznanie potrzeby większej otwartości na to, co na zewnątrz, co inne. Welsch traktuje bowiem jako dowiedzione to, że istnieją mosty tam, gdzie Kant mówił o przechodzeniu i formalnych przejściach, wykluczając te materialne. Z tej racji Welsch podejmuje próbę rozwinięcia koncepcji Kanta, proponując rozwiązanie w ponowoczesnym sporze o kształt rozumu.

²⁸ WELSCH, *Postmoderne. Pluralität als ethischer und politischer Wert*. Köln 1988 s. 66 n.

²⁹ WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*. s. 296.

³⁰ Por. W. WELSCH, *Vernunft*. Frankfurt 1996 s. 732.

³¹ Por. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*. s. 297.

Różne „rozumy”, a właściwie typy racjonalności, rządzące się własnymi prawami we własnych sektorach, są określane zarówno przez pewien zakres przedmiotów jak i typowe metody. Z tej racji nie można sobie wyobrazić porozumienia pomiędzy nimi na platformie jakiegoś metarozumu. Nie istnieje bowiem żaden rozum podstawowy czy nadrozum, który zapewniłby wymagowaną jedność – urzeczywistnia się ona bowiem w przejściach pomiędzy wielością jego postaci³².

Tradycyjne pojmowanie rozumu jako zdolności tworzenia pojęć i posługiwania się nimi, umożliwiającej dokładne przedstawienie rzeczywistości i praktykę na pewnej płaszczyźnie, prowadzi do wniosku, że istnieją ustalone różne formy racjonalności i dyskursu. Rozum musi dysponować inną strukturą niż owe formy. Nie może być on władzą rozumiejącą (np. konstytuującą świat), lecz ma być horyzontalny i przechodzący od jednego zbioru do drugiego, nie obawiając się podejrzenia o ostateczną heterogeniczność czy ukazujące się niekiedy jako nieszczeście rozczłonkowanie³³.

Jeśli jednak poszczególne racjonalności są autonomiczne, mogą same określać swoje granice i wewnątrznie definiować swoje zakresy przedmiotowe i ustalać metody. Gdy do głosu dochodzą konkurujące wzajemnie paradygmaty, potrzebują one koniecznie nowych definicji sektorów. Welsch wymienia przykłady racjonalności estetycznej, które mogą być pojęte subiektywnie bądź obiektywnie, jak również różne koncepcje sztuki. Dzięki temu powstają zmienne punkty przecięcia z innymi zakresami przedmiotowymi, zupełnie inaczej niż prezentuje to Lyotard, przekonany o niewymierności i nieskończoności dyskursu.

„Mosty” łączące jeden zakres z drugim zostały zdaniem Welscha zbudowane. Istnieją racjonalne odniesienia o charakterze transsektorowym, przy czym treściowe przerośnięcia wzmacniają wspólne historyczno-kulturowe podłoże podzielanych form życia i przeszłości. Faktycznie każdy typ racjonalności opiera się na wspólnej teorii kultury i historii. Należy przy tym zauważyć, że nowożytno-przyrodnicza myśl zawiera także podstawy filozoficzne, założenia społeczno-ekonomiczne, odgałęzienia religijne, a także odniesienia artystyczne³⁴. Wszystko to sprawia, że analityczne wydzielenie różnych typów racjonalności

³² *Tamże*. s. 293 n.

³³ *Tamże*. s. 296 n.

³⁴ *Tamże*. s. 299 n.

jest przedsięwzięciem sztucznym. Dla udokumentowania tego stanu rzeczy Welsch podaje dalsze przykłady treściowych przerośnięć, także z zakresu etyki i estetyki, stwierdzając istnienie intersektorialnych powiązań i trassektorialnych analogii. Mamy do czynienia nie tylko z wieloma typami racjonalności, lecz także z paletą przejść pomiędzy nimi, wystarczająco szeroką i wysoce zróżnicowaną³⁵.

Rozum transwersalny, jako władza takiego przechodzenia, musi być, zdaniem Welscha, uwolniony od wszelkich substancjalistycznych, pryncypialistycznie całościowych ujęć, jako że to upodobałoby go do poszczególnych typów racjonalności, a te, właśnie w swojej ograniczoności, zostają poddane analizie pod kątem jedności, różności, związku, przejścia, implikacji, analogii i innych. Rozum jest zdolnością metaracjonalną, a ta jest w swojej istocie interracjonalna³⁶. Tak pojęty rozum jest w stanie być medium porozumienia pomiędzy konfliktami racjonalności.

W przekonaniu filozofa z Jeny do zrozumienia istoty rozumu transwersalnego potrzebne jest uwzględnienie trzech aspektów. Rozum ten nie może zostać uprzedmiotowiony, zreifikowany, pojęty jako pewna rzecz. Po drugie, rozum transwersalny pozostaje w bliskości względem jego tradycyjnej koncepcji jako władzy tworzenia sądów, zwłaszcza w opisaney przez Kanta formie reflektującej. Rozum transwersalny poszukuje wszędzie tego, co wspólne. Po trzecie, należy się wystrzeżać przekonania, że w związku z akcentowaniem różnicy dokonuje się tu wpuszczanie tylnymi drzwiami hegelianizmu³⁷.

Welschowski rozum transwersalny nie promuje ani konsensu ani jego zaprzeczenia. Jednak w sytuacji efektywnego braku zgody celem ostatecznym nie jest konsens, lecz wyjaśnienie, dlaczego nie został on osiągnięty. Nie szuka się wtedy potajemnie połączeń, lecz poprzez ujawnienie różnych przesłanek można lepiej zrelatywizować i wyjaśnić argumentację, nie domagając się koniecznie opowiedzenia się za

³⁵ *Tamże*, s. 303. G. Münnix krytykuje Welscha za zbyt esencjalistyczne podejście do typów racjonalności, opowiadając się raczej za O. Schwemmerem, postrzegającym racjonalność jako rozwój i opracowanie kulturowych symbolizmów, a więc jako proces. Por. MÜNNIX, *Zum Ethos der Pluralität*, s. 55.

³⁶ Por. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, s. 304 nn. G. Münnix krytykuje w tym miejscu Welscha za brak bliższego objaśnienia, jak można jednocześnie mówić o metaracjonalności i interracjonalności. Por. MÜNNIX, *Zum Ethos der Pluralität*, s. 55.

³⁷ Por. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, s. 307-310.

którymś z podstawowych pryncypiów. W ten sposób rozum transwersalny staje się metodą umiejącą obchodzić się z tożsamością i różnicą, nie opowiadając się apriorycznie za żadną z możliwości³⁸.

G. Münnix ocenia Wolfganga Welscha propozycję rozumu transwersalnego jako drogę pośrednią pomiędzy Habermasowskim myśleniem w kategoriach konsensu a ponowoczesnym myśleniem różnicującym. Krytycznie odnosi się jednak do sposobu opisu proponowanych przejść, który ocenia jako niejasny, pomimo wymienienia niektórych przykładów. Zauważa ona, że przy takich przejściach logika jednego z kompleksów nie może stać się miarą samego przejścia³⁹.

Welsch i Lyotard formułują dwa zakazy – nieuprawnionego zamachu i totalizacji, w kontekście kulturowo różnych form życia. Wyniesieniu partykularnego elementu do rangi pozornej uniwersalności jest nie tylko nadużyciem i iluzją, lecz zasadniczym wykroczeniem w świecie pluralności⁴⁰. Jednakże logika odpowiednio różnego zakresu przedmiotów również zmierzałaby w kierunku niebezpiecznego myślenia kategoriami większości. O wiele bardziej chodzi więc o prezentację różnych racjonalnych kompleksowych systemów w różności ich logiki, poddawanych analizie nie tylko pojedynczo, lecz porównawczo, celem stwierdzenia ich podobieństw i różnic. Przejścia nie likwidują heterogeniczności, lecz we właściwy sposób uświadamiają istnienie granic.

W swoim projekcie rozumu transwersalnego Welsch używa pojęcia „logika”. Chodzi tu o rodzaj logiki immanentnej względem określonego zbioru rzeczy, rodzaj zespołu typowych wzorców argumentacji. Dzięki temu są możliwe przejścia pomiędzy różnymi zakresami przedmiotów, w obrębie jednego języka czy też rodziny języków. Podobnie jak w przypadku niejasnego Lyotardowskiego pojęcia dyskursu, trudno jednoznacznie stwierdzić, o jaki rodzaj logiki chodzi Welschowi. Jest on jednak przekonany, że zawsze można znaleźć jakiś zobowiązujący kontekst bądź też najwyżej postawiony punkt formalny, pozwalający stwierdzić, że mamy tu do czynienia z tworem racjonalności, a więc są spełnione warunki aksjomatyki czy poprawności w wyciąganiu wniosków. Dzięki temu można przejść pomiędzy Scyllą atomizacji a Charybdą majoryzacji⁴¹.

³⁸ *Tamże*. s. 306 n.

³⁹ Por. MÜNNIX. *Zum Ethos der Pluralität*. s. 55.

⁴⁰ Por. WELSCH. *Vernunft*. s. 750.

⁴¹ *Tamże*. s. 755.

Rozum transwersalny musi się poruszać w ramach logicznie wyjaśnionych relacji. Tworzą one wspólne operatory rozumu będącego nośnikiem logicznej działalności także tam, gdzie ma ona miejsce zużyciem medium racjonalności⁴². Welsch zdaje się tu wychodzić od apriori w postaci obecnych i działających w kulturze praw logicznych, umożliwiających następowanie takich przejść pomiędzy różnymi zakresami przedmiotów. Objasnienia niemieckiego myśliciela nie wystarczają jednak do stwierdzenia, czy chodzi tu o formalną czy raczej materialną zdolność, czy przejścia są możliwe mocą dostępnych dla rozumu zdolności – czy też raczej mają swoje źródło w treściowym zachodzeniu na siebie i przecinaniu się zakresów przedmiotów.

Welsch nie daje jednak podstawy do tego, by rozum transwersalny traktować jako archimedesowski punkt oparcia czy też rodzaj hiperracjonalności, gdyż w takim razie musiałby on dysponować trwałym zespołem pryncypiów⁴³. Rozum transwersalny nie może się opowiadać za żadną z perspektyw, gdyż musi pełnić rolę formalnej i czystej władzy, która nie jest hierarchiczna, archimedesowska czy imperatorska, lecz wolna od pryncypiów. Jego struktury nie mają bowiem postaci pryncypiów, lecz mają naturę ściśle formalną – są mianowicie strukturami logicznymi⁴⁴.

Otwartym pozostaje pytanie, czy taki czysty rozum jako władza, zdolność przejść w ogóle istnieje. Uzasadnieniem takiego pytania jest powiązanie rozumu z konkretnymi podmiotami, ich językowymi formami wyrazu, a wraz z tym – ze specyficznymi warunkami żywotnymi tychże podmiotów. Interkulturowe doświadczenie ukazuje, że przywoływane przez Welscha struktury logiczne różnych dyskursów należą do różnych dyskursów oraz fakt istnienia w kulturach różnych sposobów myślenia w czystej postaci.

W przekonaniu Welscha rozum transwersalny rozporządza różnicą i granicą, niemożnością przejrzenia, zmiennością, wielością perspektyw i nawiązaniem. Rozum ten niczego nie dekretuje, lecz poszukuje, sprawdza, rozważa, a w tym wszystkim jest świadomy relatywności. Zdaje on sobie sprawę z niedokończenia swoich perspektyw i rozstrzygnięć, z płynnego charakteru rzeczywistości⁴⁵.

⁴² *Tamże*. s. 758 n.

⁴³ *Tamże*. s. 758 n.

⁴⁴ *Tamże*. s. 760, 763.

⁴⁵ *Tamże*. s. 790.

Próba opisu rozumu transwersalnego zamierza podkreślić jego bliskość w stosunku do ponowoczesnej praktyki życia codziennego⁴⁶, zaś wielopostaciowość jego perspektyw przybliży go do antycznego ideału mądrości⁴⁷. Trzeba jednak przyznać, że pomimo atrakcyjności takiej prezentacji rozumu transwersalnego problemem pozostaje fakt, iż takie przejścia mogą się dokonywać jedynie przy pomocy rozumu, jako że jest on dany w różny sposób różnym podmiotom. Taki stan rzeczy powoduje zaliczenie idei rozumu transwersalnego do rzędu konceptów i programów, niekiedy sprzecznych w sobie, choć z drugiej strony przydatnych jako narzędzia rozumienia świata⁴⁸.

3. KRYTYKA IRRACJONALIZMU Z POZYCJI TEOLOGICZNYCH

Jednym z czołowych i najbardziej prominentnych krytyków oświeceniowego racjonalizmu jest Joseph Ratzinger⁴⁹. Na pytanie, czy w kulturze o oświeceniowych korzeniach doszło do stworzenia filozofii o zasięgu powszechnym i o walorze naukowym, w której wyrażałby się wspólny wszystkim ludziom rozum, odpowiada, że filozofie te mają cechę pozytywistyczną, która ustawia je na pozycji antymetafizycznej, co sprawia, że nie może się w nich pojawić problem Boga. Filozofie te opierają się na samoograniczeniu rozumu, przydatnym wprawdzie i odpowiednim w dziedzinach technicznych, lecz w ostatecznym rozrachunku powodującym istotną amputację ludzkiej natury. Filozofie pozytywistyczne zawierają w sobie doniosłe elementy prawdy, lecz prowadzą do samozniszczenia wolności. Usiłują one przemawiać głosem totalnej racjonalności, lecz nie są w takim stopniu głosem samego rozumu. Efektem jest tu niemożność przejścia roli filozofii o zasięgu powszechnym. Kultura i filozofia są połączone ze sobą żywotnym węzłem. Odcięcie filozofii od jej naturalnych korzeni skutkuje pozbawieniem jej odwołania do podstawowej pamięci ludzkości, bez której rozum nie ma zmysłu orientacji. Rozum staje się nieetyczny: granicą staje się dla niego sama możliwość działania, zaś brakuje pytania o mo-

⁴⁶ Tamże. s. 315-318.

⁴⁷ Por. WELSCH. *Vernunft*. s. 793 nn.

⁴⁸ Por. MÜNNIX. *Zum Ethos der Pluralität*. s. 57.

⁴⁹ Por. M. PERA, J. RATZINGER. *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*. Augsburg 2005 s. 73-78.

ralne granice ludzkiego czynu. To godzi w najwyższą wartość wolności. W ostatecznym wymiarze może to prowadzić do totalnej samozałady świata, a wraz z nim i człowieka.

Czy racjonalistyczno-pozytywistyczna filozofia jest ściśle racjonalna, a tym samym powszechnie obowiązująca – przy tym kompletna? Na to pytanie J. Ratzinger odpowiada przecząco. Powody zostały wymienione powyżej. Amputacji rozumu nie można uznać za czynność racjonalną. Pozytywne strony współczesnych filozofii nie podlegają dyskusji, jednak palącą potrzebą zdaje się być jednak potrzeba uzupełnienia ich spektrum, wynikająca z poczucia niepełności. Przykładem jest tu choćby usunięcie z preambuły projektu Konstytucji Europejskiej stwierdzenia o chrześcijańskich korzeniach kultury europejskiej. Miał to być przejaw wyższej tolerancji, traktującej na równi wszystkie kultury. Faktycznie oznacza to dominację pewnego rodzaju myślenia i życia, sprzeciwiającego się również innym kulturom, które pozornie chce ze sobą zrównać. Główny konflikt polega zdaniem J. Ratzingera nie na przeciwstawieniu sobie różnych kultur religijnych, lecz na próbie radykalnej emancypacji człowieka od Boga z jednej strony – zaś z drugiej – od wielkich kultur religijnych. Problem tkwi w napięciu pomiędzy ową radykalną emancypacją człowieka a dotychczasowymi kulturami. Odrzucenie relacji człowieka do Boga nie jest przejawem racjonalistycznego tryumfu, lecz przesunięciem tej istotnej tematyki do sfery subiektywnej nadal istniejących kultur. Stojący u początku kryzysu racjonalności relatywizm, staje się szczytującym się posiadaniem wszelkiej prawdy dogmatyzmem.

Z innego punktu widzenia podejmuje krytykę racjonalizmu Hans-jürgen Verweyen⁵⁰. Jest on przekonany, że racjonalistyczny pluralizm jest bliźniaczo zbliżony do fundamentalizmu. Pluralizm to jego zdaniem forma mentalności, która w określonych warunkach ekonomiczno-politycznych może wręcz zagrozić społeczeństwu. Obie te główne formy współczesnej filozofii występują pod postaciami analitycznej filozofii języka oraz hermeneutyki, reprezentowanej przede wszystkim przez H. G. Gadamera. Podczas gdy analityczna filozofia języka przypisuje sobie pewną metodyczną wyłączność, faktycznie dokonując jednak resorpcji dużej części zachodniej filozofii, głównie proweniencji arystotelesowskiej, uniwersalistyczne żądania hermeneutyki

⁵⁰ Por. *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*. Hg. R. Schwager. Freiburg in Breisgau – Basel – Wien 1996 s. 132-134.

odnoszą się do korzeni zachodniego stylu myślenia jako takiego. W nawiązaniu do Heideggera dziedzictwo filozofii jest traktowane tak, że w obliczu realizującej się jedynie w kontekście historycznym prawdy bytu – jako gry językowej – pytanie o ostateczne uzasadnienie prawdy wydaje się sztuczne i wymuszone, będąc zresztą postawionym wyłącznie w ramach obowiązujących kryteriów hermeneutycznego rozumienia. W takim układzie przejście do myślenia ponowoczesnego jest płynne. Przejście to może się przy tym hermeneutycznie dokonać pod warunkiem utrzymania znaczenia klasycznych tekstów i uznania za obowiązujące określonych tradycji. Każde zakwestionowanie tych tradycji pociąga za sobą wolną grę inscenizacji obowiązującego kiedyś dziedzictwa wykształcenia.

Filozofia języka zdaje się być łagodniejsza w obchodzeniu się z koncepcją powszechnie obowiązującego rozumu. Verweyena upatruje przyczyny tego zjawiska w anglosaskiej tradycji porozumienia społecznego, mocą którego filozofii nie wypada występować z żądaniem o charakterze powszechnie obowiązującym. Obie odmiany filozofii unikają z zasady mówienia o tym, co niewarunkowane: przekonania w dziedzinie prawdy czy wartości są uważane za niemożliwe do racjonalnego uzasadnienia. Posługująca się więc rozumem jako narzędziem filozofia, dominująca całość współczesnego życia kulturowego zachodnich cywilizacji, w tym i teologii, zdaje się być doskonale przygotowana do przejęcia decydującej roli w mechanizmie gospodarki rynkowej, która po upadku komunizmu swoim zasięgiem obejmuje powoli cały świat. Urzeczywistnienie owego panowania nad światem dokonuje się, w opinii Verweyena, jako przejście od przewartościowania wszystkich wartości do całkowitej wymienności tychże wartości. Manipulacja rozumem prowadzi do wydania człowieka na pastwę mentalności konsumpcjonistycznej. Rozpracowane na najwyższym poziomie refleksji treści, rozpracowane w postaci gry, są rozprzestrzeniane kilka stopni niżej wśród odbiorców, choćby w nieprzejrzalnym pluralizmie zunifikowanych programów telewizyjnych.

Fundamentalizm, według Hansjürgena Verweyena, jest bliźniaczym bratem pluralizmu, jego naturalnym odpowiednikiem. Opiera się on bowiem na tej samej bazie, a mianowicie na przekonaniu, że twierdzenia roszcujące sobie prawo do obowiązywalności nie mogą być racjonalnie uzasadnione. Europejska solidność sprawiła, że z roszczenia przez hermeneutykę prawa do powszechnej obowiązywalności (miałaby ona odziedziczyć wszystkie przywileje metafizyki) narodził się pluralizm o bardziej zdecydowanym charakterze. Odpowiednio ostrzejszy jest jego odpowiednik, czyli fundamentalizm. Im

bardziej będzie się rozszerzała wymiennieść wszystkich wartości w ramach świata zdominowanego przez mentalność gospodarki rynkowej, tym bardziej radykalne formy będzie przyjmował fundamentalizm tych, którzy nie pozwolą zachwiać w sobie przekonania o tym, co ostatecznie i jedynie obowiązujące, nie troszcząc się przy tym wcale o konieczność legitymizacji bezwarunkowych roszczeń do obowiązywalności na forum rozumnej opinii publicznej.

Rozum nie może być rozważany w oderwaniu od aspektów praktycznych i etycznych. Zwraca na to uwagę Gerd Neuhaus, który podaje krytyce znane dzieło szwajcarskiego teologa Hansa Künga *Projekt Weltethos*⁵¹. Küng stara się wykazać, że proces Oświecenia doprowadził faktycznie do niszczącego uwolnienia w używaniu ludzkiego rozumu⁵². Neuhaus podejmuje próbę analizy głównej tezy książki Künga, wedle której dialektyka Oświecenia polega na przekształceniu patosu rozumu w barbarzyństwo, zaś owa dialektyka tkwi w sposób konieczny w samej naturze racjonalnego Oświecenia⁵³. Tak postawionej, bardzo krytycznej tezie, Küng przeciwstawia własny postulat: jedynie religia jest w stanie uzasadnić doświadczenie bezwarunkowego zobowiązania⁵⁴. Wyjaśniając proces dialektyki Oświecenia Küng powołuje się na pracę Horkheimera i Adorno, udowadniających słuszność swojej tezy na przykładzie obozów śmierci w Trzeciej Rzeszy⁵⁵. Auschwitz to dla obu myślicieli dzieło racjonalności zredukowanej jedynie do administracji. Krytykują oni Kanta za jego ideę „czystego rozumu”, który nigdzie nie występuje w chemicznie czystym stanie. Wiedział on bowiem dobrze, iż rozum w swoim rzeczywistym użyciu jest związany z człowiekiem jako istotą, która na mocy swojej empirycznej natury nigdy nie jest tylko racjonalna, lecz w swoim poznaniu i działaniu pozostaje pod wpływem uwarunkowań emocjonalnych. Sam Kant uznaje ludzkie użycie rozumu za ustawicznie „patologicznie zainfekowane”. Pociąga to za sobą heteronomię rozumu⁵⁶.

⁵¹ Por. H. KÜNG, *Projekt Weltethos*. München – Zürich 1990.

⁵² Por. G. NEUHAUS, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos”*. Freiburg – Basel – Wien 1999 s. 31-37.

⁵³ Por. KÜNG, *Projekt Weltethos*. s. 63.

⁵⁴ *Tamże*. s. 75.

⁵⁵ Por. M. HORKHEIMER/Th.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam 1947 (nowe wydanie). Frankfurt 1971.

⁵⁶ Por. NEUHAUS, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch*. s. 33.

Hans Küng interpretuje pojęcie autonomii rozumu jako użycie rozumu bez żadnych ograniczeń, zwłaszcza etycznych. Pojęcie „dialektyki Oświecenia”, przy pomocy którego szwajcarski teolog uznaje proces Oświecenia za chybiony, ma swoje korzenie u Kanta, który ostrzega przed „naturalną dialektyką”, w którą wdaje się realne użycie rozumu na podstawie tzw. „patologicznej infekcji”. Idea „krytyki czystego rozumu” nie oznacza bynajmniej, jakoby „czysty rozum” miał stać się przedmiotem jakiegokolwiek krytyki. Czysty rozum jest synonimem miary pozwalającej odkryć zakres działania ludzkich uczuć jako zagrożenia dla czystości i niezawisłości rozumowego osądu. Kant nie uważa, że żyje w oświeconej epoce, lecz co najwyżej w epoce oświecenia. Punkt ciężkości jego krytyki czystego rozumu spoczywa na uwolnieniu go od wszystkich religijnych determinacji.

Kto pojmuje niszczące działanie ludzkiego rozumu na przykładzie zagrożeń i katastrof XX w. – obu wojen światowych, różnych postaci technicznie doskonałego mordu narodów, kryzysu ekologicznego, niemożliwego do opisanego potencjału niszczenia współczesnej broni masowego rażenia – ten nie rozpoznał prawdziwego oblicza Oświecenia i postulowanej przezeń autonomii rozumu. Urzeczywistnia on bowiem swoje żądanie autonomii nie tylko przez to, że odrzuca poprzednią postać heteronomii, lecz przez to, że czuwa nad tym, by nowa forma heteronomii zastąpiła starą. Wykrywając te mechanizmy Adorno i Horkheimer nie tyle rezygnują z projektu Oświecenia, co raczej go wspierają – i to w sensie, którego domagał się Kant⁵⁷. W tym znaczeniu proces Oświecenia nie tyle poniósł klęskę, co raczej został zatrzymany. W tym miejscu refleksji Neuhaus krytykuje Künga za przekonanie, że współczesnemu kryzysowi rozumu jest winien radykalizm Oświecenia, lecz raczej brak tego radykalizmu, co dokumentuje przekształcenie racjonalizmu w barbarię. Dalsza krytyka dotyczy głównej tezy autora *Projekt Weltethos*, głoszącej, jakoby oddzielenie rozumu od jego religijnych korzeni powodowało jego dezorientację. Küng stwierdza bowiem, że tylko religijnie pojęte Nieuwarunkowane jest w stanie bezwarunkowo zobowiązywać. Neuhaus uważa natomiast, iż samo wymaganie religijnie uzasadnionego etosu dla świata jest uwarunkowane moralnie i zależy od konkretnych stosunków polityczno-ekonomicznych. Postulat takiego etosu, mającego

⁵⁷ Por. Th.W. ADORNO. *Negative Dialektik*. Frankfurt 1975 s. 358.

swoje uzasadnienie w Nieuwarunkowanym, sam nosi cechy moralności, co sprawia, że potrzebuje też dla siebie roszczenia bezwarunkowej obowiązywalności, który Küng wiąże z religią⁵⁸.

Teologiczna ocena ponowoczesności jako spadkobierczyni oświeceniowego kultu rozumu dzieli się na dwie zasadnicze grupy. Pierwsza z nich postrzega ją w negatywnym świetle, skoncentrowanym wokół idei rozumu: ponowoczesność oznacza się porzuceniem klasycznej koncepcji rozumu, będąc niepoważnym i relatywistycznym zarzuceniem poważnych wysiłków intelektualnych lub nawet niszczącym irracjonalizmem, któremu należałoby się sprzeciwić z użyciem wszelkich teologicznych metod i środków. Takie nastawienie do ponowoczesności zdaje się być rozpowszechnione w teologii. Pluralizacja rozumu bądź prawdy wydaje się takiemu nastawieniu czystym brakiem rozumu. Ponowoczesnemu doświadczeniu narastającej niemożności rozróżnienia pomiędzy oryginałem tradycji a jej każdorazowymi próbami przełożenia na nowe środki wyrazu zostaje przeciwstawiony klasyczny, nowoczesno-teologiczny model myślenia, stanowiący hermeneutykę mówiącą o historycznym oryginale i jego przełożeniu, a ponowoczesnym oznakom rozkładu – trwałe podstawowe wartości chrześcijańskie.

Przykładem takiego sposobu patrzenia na ponowoczesność w aspekcie koncepcji rozumu jest niemiecki teolog katolicki średniego pokolenia, Hans-Joachim Höhn. W jednym ze swoich artykułów ukazuje on ponowoczesność jako kryzys orientacji⁵⁹. Rezygnacja z użycia rozumu, zakwestionowanie go i podważenie pociąga za sobą takie zjawiska społeczne jak deziluzjonizm, narcyzm, nihilizm, irracjonalizm i cynizm. Występują one obok siebie, będąc z gruntu różnymi, a częściowo wzajemnie wykluczającymi się postawami ducha. Intelektualiści ćwiczą się w stosowaniu sztuki paradoksu, w którym prawda i fikcja nie stanowią już przeciwieństwa⁶⁰. Höhn zdaje się pozostawać wierny założeniom rozumu oświeceniowego, według których społeczny i duchowy pluralizm stanowią jedynie utratę dawnych wartości i pewników. W jego twórczości następuje jednak rozwój. Jedno

⁵⁸ Por. R. SPAEMANN. *Weltethos als „Projekt“*. „Merkur” 50:1996 Sept./Okt. Sonderheft „Moral und Macht”. München 1996 s. 893-904.

⁵⁹ Por. H. J. HÖHN. *Der Trend zur Religion – am Christentum vorbei? Zur Bedeutung der neuen religiösen Subkultur für das soziale Profil der Kirche*. „Theologisch-praktische Quartalsschrift” 135:1987 s. 123-134.

⁶⁰ *Tamże*. s. 125.

z jego nowszych opracowań zawiera złagodzoną ocenę ponowoczesności postrzeganej przez pryzmat koncepcji rozumu. Ponowoczesność jest nie tyle określoną epoką historyczną, co raczej czasowym i kulturowym zakretem w ramach nowoczesności⁶¹. Z jednej strony ponowoczesność karmi się w jego przekonaniu krytyką współczesnej cywilizacji, definiując się jako odcięcie od patologii nowoczesności i zwracając się w stronę irracjonalizmu⁶². Choć tej tendencji Höhn całkowicie nie odrzuca, to traktuje ją jednak sceptycznie. Z drugiej strony wspomniany teolog uważa ponowoczesność za poważną krytykę nowoczesności z jej mitami. I nawet jeśli uwzględnia on francuską filozofię ponowoczesną, to jego ocena ponowoczesności jako krytyki nowoczesności wydaje się być jednostronna. Höhn podejmuje wysiłek określenia, czym jest nowoczesne pojęcie rozumu. Ponowoczesność niesie ze sobą nie tylko odrodzenie takich zjawisk jak mistyka czy ezoteryka z ich skłonnością do irracjonalizmu, lecz wraz ze swoim pluralnym, postmetafizycznym myśleniem stanowi wyzwanie dla myśli chrześcijańskiej. W tym względzie Höhn nie zajmuje jednoznacznego stanowiska, proponując pojęcie „rozumu wiary”⁶³.

Podobne spojrzenie na ponowoczesność prezentuje protestancki teolog H. Schmidt. Również w jego przekonaniu ponowoczesność zasadza się w miejscach krytycznych nowoczesności. Cechami obecnej sytuacji są sekularyzacja i utrata tradycji. Religijne doświadczenie ma uchronić przed pluralistyczną relatywizacją⁶⁴.

Inna, wyraźnie zaznaczona grupa krytyków ponowoczesności z pozycji teologicznych, ocenia ją jako zdradę racjonalnych zdobyczy nowoczesności. H. J. Türk ocenia ponowoczesność jako kierunek krytyczno-tolerancyjny, zauważa jednak zrównanie przez nią wszystkich orientacji na bazie odrzucenia roszczenia absolutności. Oznacza to dla chrześcijaństwa niemałe wyzwanie. Prawda Objawienia i bezwarunkowość oraz obowiązywalność wiary chrześcijańskiej nie mogą być

⁶¹ Por. H. J. HÖHN. *Das Erbe der Aufklärung. Beiträge zur Theorie der Moderne*. W: *Theologie, die an der Zeit ist*. s. 1, 23.

⁶² Por. HÖHN. *Das Erbe der Aufklärung*. s. 11.

⁶³ Por. H. J. HÖHN. *Die Vernunft, der Glaube und das Nichts. Zur Rationalität christlicher Existenzhermeneutik*. W: *Theologie, die an der Zeit ist*. s. 1, 140.

⁶⁴ Por. H. SCHMIDT. *Vertrauen und Verlernen. Glaubensdidaktik angesichts der Krise der Moderne*. „Evangelische Theologie” 50:1990 s. 98.

uzgodnione z konsekwentnym pluralizmem ponowoczesności. Typowa dla ponowoczesności rezygnacja z wartości i idei prowadzi albo do dowolności, albo też do fundamentalizmu⁶⁵.

W podobnie krytycznym tonie wypowiada się M. Lutz-Bachmann. Zwolenników ponowoczesności ocenia jako tych, którzy w całości odrzucili postulat Oświecenia, rozumu i nowoczesnej racjonalności⁶⁶. Zamierzona nieokreśloność ponowoczesności stanowi skutek określenia jej mianem myślenia irracjonalnego, natomiast „irracjonalność” wynika z oceny jej jako celowo nieostrej. Bachmann twierdzi, iż utrata powszechnego rozumu i wynikającego stąd instrumentu krytyki prowadzi do „ruiny idei filozoficznego pojęcia prawdy”⁶⁷.

Nieco łagodniej, a z pewnością z większą troską o dyferencjację oceny, argumentuje H. M. Müller. Jego zdaniem nowoczesność trwa w kryzysie objaśnienia siebie samej, a tym samym jeszcze długo nie stanie się ponowoczesnością. Do istoty tej ostatniej należy bowiem napięcie pomiędzy Oświeceniem (racjonalność, postęp) a romantyzmem. Ponowoczesność jest jedynie ruchem przeciwnym, jednak wewnątrz nowoczesności, rozumianym przy tym w sensie romantyzmu. Protestantyzm, twierdzi Müller, zawsze pozostawał w ścisłym związku z nowoczesnością. Nowsze ponowoczesne usiłowania usiłują zaprzeczyć nowoczesnej racjonalności. Widać to na przykładzie ponowoczesnej teologii, wyraźnie różniącej się od krytycznej, wyznającej zasady racjonalności nowoczesności. Teologia ponowoczesna nie czuje się związana zasadami rozumnego dyskursu zajmującego się otwartą świadomością prawdy, uznając taki dyskurs za przynależący do przebrzmiałej już nowoczesności⁶⁸.

Najbardziej bodaj miażdżącą krytykę ponowoczesności przeprowadził K. Füssel. Zarzuca on jej irracjonalizm, ucieczkę od rozumnego myślenia i zwrot ku teologicznemu brakowi odpowiedzialności. Ponowoczesność określa on jako „obecnie najbardziej skuteczną medialnie

⁶⁵ Por. H. J. TÜRK. *Postmoderne (Unterscheidung. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus)*. Mainz u.a. 1990.

⁶⁶ Por. M. LUTZ-BACHMANN. *Kirche und Theologie vor der Herausforderung des „postmodernen Denkens”*. W: TENZE. *Krise und Erneuerung der Kirche. Theologische Ortsbestimmungen*. Berlin 1989 s. 129 n.

⁶⁷ *Tamże*. s. 131.

⁶⁸ Por. H. M. MÜLLER. *Die Postmoderne und die Konfessionen*. „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 87:1990 s. 359-375.

kulturową ucieczkę przed katastrofalnymi następstwami zagrożonego przedsięwzięcia, któremu na imię «nowoczesne społeczeństwo»⁶⁹.

Nie widzi on ponadto dla nowoczesności żadnego ratunku poza tym, który stosowałby nowoczesne środki. Przesłanie ponowoczesności jest listem bez adresata, niesie ze sobą nową nieobowiązywalność i ahistoryczność. Ponowoczesność to wyrok śmierci na każde normatywne przypomnienie⁷⁰.

Odrzucenie ponowoczesności i jej krytyka wynikają, jak się okazuje, z niepewności, jaką budzi zarzucane opuszczenie znanych dróg oświeceniowej racjonalności. Dla pewnego zrównoważenia głosów ostrej krytyki ponowoczesności należy zauważyć, iż wprawdzie kieruje się ona świadomie ku obszarom tego, co nieracjonalne, oceniając je zbyt wysoko, z pewnością o wiele wyżej niż zwykła to czynić nowoczesność. Nie można jednak w uzasadniony sposób, jak się wydaje, określać filozofii ponowoczesnej jako irracjonalnej. W wielu przypadkach mamy bowiem do czynienia z prowadzonym na wysokim stopniu, wyraźnie krytycznym modelem myślenia⁷¹.

WOLFGANG WELSCHS KONZEPT EINER TRANSVERSALEN VERNUNFT

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das Antike hat eine monistische Idee der Vernunft ausgearbeitet. In der Zeit der Aufklärung wurde Vernunft zum höchsten Gericht, wovon alles geprüft werden musste. Die Moderne hat aber die Vielfalt zum Ideal hochstilisiert. Diese Tatsache hat aber die Frage nach der Vielfalt der Vernunft aufgeworfen. Der deutsche Philosoph Wolfgang Welsch, mit vielen Beispielen aus der Kunst und Architektur arbeitend, sucht nach einem Mittelweg zwischen einer monistischen und pluralistischen Vision der Vernunft. Sein

⁶⁹ K. FÜSSEL. *Kritik der postmodernen Verblendung. Ein politisch-theologischer Essay*. W: *Das Ende der alten Gewissheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*. Hg. W. Lesch/G. Schwind. Mainz 1993 s. 134.

⁷⁰ *Tamże*. s. 144.

⁷¹ Por. KUNSTMANN. *Christentum in der Optionsgesellschaft*. s. 187 n.

„dritter Weg” heisst: Transwersale Vernunft. Der Artikel beschreibt und analysiert die Entstehung, Struktur und praktische Bedeutung der transwersalen Vernunft sowie die Reaktionen darauf vom katholischen Standpunkt her.

Słowa kluczowe: Wolfgang Welsch (ur. 1946), racjonalizm oświeceniowy, postmodernizm, krytyka irracjonalizmu

Key words: Wolfgang Welsch (born in 1946), Enlightenment rationalism, postmodernism, criticism of irrationalism