

AGATA GRZYB

Problematyczność krytyki rozumu w filozofii Michela Foucaulta i szkoły frankfurckiej

Tematem artykułu jest problem krytyki rozumu, rozważany na przykładzie koncepcji M. Foucaulta oraz szkoły frankfurckiej. Celem artykułu jest przedstawienie i analiza obu stanowisk, a także ocena trafności i prawomocności dokonanych przez nich krytyk. Zastanawiam się również nad motywami i celami, dla których omawiani myśliciele podjęli takie krytyki. W trakcie ich rekonstrukcji wskazuję na główne ich cechy wspólne: historyczność rozumu oraz oparcie jego podstaw na kategorii panowania (władzy). Są to te cechy, które pozwoliły bohaterom tego artykułu sformułować najsilniejsze argumenty przeciw rozumowi, ale jednocześnie uczyniły ich krytykę niebezpieczną dla ich własnej filozofii. Krytyczna analiza porównawcza stanowiska Foucaulta i frankfurczyków jest jednocześnie pretekstem do postawienia ogólniejszego pytania o to, w jaki sposób i z jakiej pozycji można dokonać w filozofii zasadnej, czyli rozumnej krytyki rozumu, a z jakiej jest to niemożliwe.

Słowa kluczowe: rozum, krytyka, historia, panowanie, szaleństwo, natura.

Pojęcie rozumu jest jednym z wielu pojęć filozofii i jak wiele innych ma ono swoją historię. Sięga ona najogólniej od substancjalnej zasady rzeczywistości, greckiego *logos*, po wielką narrację w postmodernizmie. Tak jak inne filozoficzne kategorie, ta także zmieniała wielokrotnie swój zakres i znaczenie, a rozum zajmował różne pozycje w konstelacjach filozoficznych stanowisk. Jest jednak także coś, co czyni rozum pojęciem dla filozofii wyjątkowo doniosłym i śmiało można powiedzieć, że jak długo istnieje filozofia, refleksja nad nim nie zostanie porzucona. Chodzi zaś o to proste stwierdzenie, że rozum jest warunkiem i źródłem filozofii oraz *differentia specifica* człowieka. Taką konstatacją, nieco prowokacyjnie, poprzedzam rozważania o rozumie przeprowadzone na podstawie dwóch pokrewnych sobie stanowisk filozoficznych krytyków rozumu, następców mistrzów podejrzeń: z jednej strony Michela Foucaulta z drugiej zaś – czołowych przedstawicieli szkoły frankfurckiej: Maxa Horkheimera oraz Theodora Adorno.

Niech uprawnieniem i wyjaśnieniem dla zestawienia tych dwóch krytyk rozumu będą słowa Foucaulta, który w jednym z wywiadów wypowiedział się o teorii krytycznej szkoły frankfurckiej: Wydaje mi się, że chodzi tu o to samo pytanie: czym jest historia rozumu, na czym polega jego dominacja, w jakich formach się ona przejawia? [...] Mamy tu do czynienia z ciekawym zjawiskiem nieprzenikania się dwóch

postaci myśli wyjątkowo sobie bliskich i być może ta bliskość właśnie tłumaczy owo nieprzenikanie się. Nic nie ukrywa bardziej wspólnego problemu niż dwa pokrewne sposoby podchodzenia do niego.”¹. Zarówno filozofia Foucaulta, jak i teoria krytyczna są ciągle obecne i dyskutowane we współczesnych debatach o kondycji współczesnych społeczeństw i kondycji rozumu w filozofii. Można chyba powiedzieć, że autorzy ci doczekali się wręcz pozycji klasyków. W niniejszym artykule spróbuję pokazać podobieństwa i różnice obu stanowisk oraz odtworzyć przebieg, technikę, cel i wynik stoczonej przez nich walki przeciwko rozumowi (która, jak spróbuję pokazać, musi być jednocześnie walką o rozum). Gdy mówię o „technice walki”, mam na myśli także ogólniejsze pytanie o to, jakich środków należy użyć, by dokonać spójnej, racjonalnej krytyki rozumu, a z jakiej pozycji jest to niemożliwe. Analizowany przeze mnie materiał swą objętością i bogactwem znacznie przekracza możliwości jakie daje forma artykułu, dlatego też moje przedstawienie stanowisk Foucaulta i frankfurczyków nie pretenduje do kompletności. Wybrałam z całości ich twórczości te elementy, które moim zdaniem dają możliwie najbardziej adekwatny obraz przeprowadzonej przez nich krytyki rozumu. W przypadku frankfurczyków pomijam ich początkowy okres prac nad teorią krytyczną (przedwojenny) i koncentruję się na dwóch głównych pozycjach: *Krytyce instrumentalnego rozumu*² i *Dialektyce oświecenia*.³ W badaniach Foucaulta konieczne jest przedstawienie pewnej ewolucji jego stanowiska, związanej również z ewolucją metody. Większy jednak nacisk kładę w tym tekście na jego pierwszy projekt, którego główne wątki zostały częściowo zmienione w projekcie genealogicznym, ale sądzę, że nigdy nie zostały przez Foucaulta do końca zarzucone. Dokonuję takiej selekcji również ze względu na to, że filozofia z tego drugiego okresu, prezentowana zwłaszcza w *Nadzorować i karać*⁴ jest znacznie lepiej znana i częściej dyskutowana, dlatego streszczanie jej w tym artykule uznałam za niekonieczne.

HISTORIA ROZUMU W UJĘCIU M. FOUCAULTA

Pierwszy, najbardziej rzucający się w oczy wspólny rys krytyki racjonalności w wersji Foucaulta i szkoły frankfurckiej to wątek historyczności rozumu. Obie koncepcje zdecydowanie odrzucają klasyczną, substancjalną definicję rozumu i rozum kartezyjański na rzecz rozumu funkcjonującego w historii, zmiennego i uwikłanego w relacje między człowiekiem a jego kulturą i społeczeństwem. To wspólne założenie zawdzięczają, jak sądzę, wspólnym źródłom, z których się wywodzą. Mowa o marksistowskiej teorii dziejów i krytyce ideologii, a z drugiej strony – o głębokich inspiracjach ze strony nietscheańskiej krytyki nihilizmu. Inspiracje te przybierające formę

¹ M. Foucault, *Strukturalizm i poststrukturalizm*, [w:] *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław, 2000, s. 302.

² M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum., H. Walentowicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007.

³ M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum., M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994.

⁴ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. P. Pieniążek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

zarówno cichych założeń, jak i otwartych deklaracji, zwłaszcza w przypadku Foucaulta, który swój drugi projekt filozoficzny nazywa wprost genealogicznym (a nie jest to jeszcze jego najmocniejsze powiązanie terminologiczne z Nietzschem). Jak znaczące i ważne są to założenia dla formułowanych przez tych autorów krytyki rozumu, postaram się pokazać dokonując rekonstrukcji ich poglądów w dalszej części artykułu.

Głównym dziełem dotyczącym rozumu w pierwszym, archeologicznym okresie filozofii Foucault'a jest *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*.⁵ Zawarte tam wyniki historycznych badań są swego rodzaju konstatacjami na temat kultury, oraz tego, co ją określa i kształtuje. Zasadniczym rysem kultury zachodniej według Foucaulta jest zaszczepiona w niej głęboko racjonalność. Człowiek Zachodu to człowiek rozumu: za takiego się podający i takim pragnący być. Nie wikłając się w tym miejscu w zmienne i dość niejasne założenia metodologiczne badań Foucaulta, wspomnę tylko o tym założeniu, któremu pozostał on wierny mimo zmiany optyki z archeologicznej na genealogiczną. Zakłada on, że kultura i społeczeństwo określają siebie poprzez relację do tego, co poddają procedurze wykluczania. I jeśli chcemy poznać prawdziwe oblicze tego, co badamy, musimy badać to, co wykluczone i zmarginalizowane. Dotyczy to także rozumu, który człowiek zachodu uczynił swoim centrum. Stosując określenia Foucaulta, należy mówić o rozumie jako o „wnętrzu” kultury zachodniej. „Zewnętrzne” stanowi zaś wszystko to, co znajduje się poza zasięgiem kategorii określających rozum. Rozumność, nie jest zatem tylko trwałym jądrem zasad i reguł, ale określa się także przez labilny stosunek do czegoś, co rozumem już nie jest, czy też jeszcze nim nie jest. Używając innej metafory oświecenia (do której Foucault chętnie sięgał) można powiedzieć, że rozum jest „światłem”, „jasnością”, zaś to wszystko, co pozostaje w „cieniu”, czego nie oświetla „blask rozumu” to obszar, który francuski badacz określił mianem „nierozumu”. W swojej *Historii szaleństwa* Foucault opisuje zmienne historycznie stosunki rozumu i nierozumu. Przyjrząc się, z konieczności w pewnym skrócie, tej historii przedstawionej przez francuskiego myśliciela i spróbuję określić, o jakim rozumie jest mowa i dlaczego należy poddać go krytyce.

Śledząc dzieje rozumu przez pryzmat historii szaleństwa, Foucault używa licznych określeń i pojęć, różnie sytuując je wobec siebie. Najważniejsze rozróżnienie to podział na rozum i nierozum. Kilka intuicyjnych określeń już padło. Nierozum nie jest, co Foucault wiele razy podkreśla, prostą negacją rozumu. Nie jest więc tak, że treść nierozumu składa się z prostego zaprzeczenia tego, co zostało zdefiniowane jako rozumne. Co więcej, nierozum jest co najmniej tak samo zasobny w treści i tak samo pierwotny jak rozum. Wydaje się nawet, iż francuski myśliciel zakłada pierwotną jedność rozumu i nierozumu, która została zburzona w pewnym momencie w historii wielkim gestem rozdziału, po którym już na zawsze to, co stanowi drugą stronę rozumu, a mianowicie szaleństwo, zostanie dla nas obce. W przedmowie do jednego z wydań *Historii szaleństwa* Foucault pisze o swoim zadaniu w ten sposób: „Spróbować osiągnąć w historii stopień zero historii szaleństwa, gdzie jest ono niezróżnicowanym doświadczeniem, doświadczeniem nie podzielonym jeszcze samym podziałem. [...] Żadne z pojęć psychopatologii, nade wszystko w uwikłanej grze retrospekcji, nie bę-

⁵ Tenże., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.

dzie w stanie pełnić funkcji organizującej. Konstytutywny jest gest, wydzielający szaleństwo, a nie nauka, która po raz dokonanym podziale tworzy się, gdy wraca spokój. Źródłowa jest cezura, określająca rozstęp między rozumem i nierozumem; gwałt, którego rozum dokonuje na nierozumie, by wydrzeć mu prawdę szaleństwa, błędu czy choroby, bierze się stamtąd, z daleka.”⁶ Tytułowa kategoria rozprawy Foucaulta, szaleństwo, znajduje się w newralgicznym punkcie historii rozumu – pomiędzy rozumem a nierozumem. Czym zatem jest szaleństwo?

Szaleństwo to kategoria węższa od nierozumu, choć Foucault czasem stosuje je zamiennie, gdy stosunek między rozumem a nierozumem zamienia niepostrzeżenie w stosunek rozumu do szaleństwa. Wydaje się, że ta zamiana wynika z przekonania o tym, że szaleństwo najlepiej prezentuje nierozum w ogóle. Kiedy próbujemy je umiejscowić, to z całą pewnością znajdujemy je na obszarze nierozumu, ale nie wypełnia go ono szczelnie – jest jedną z form tego, co w dziejach spychane jest przez rozum na rubieży kultury. Obszar nierozumu jest historycznie zmienny. W najszerszym swoim zakresie obejmował on wszystkie kategorie zachowań wykraczających przeciw rozumowi: nędzę, żebractwo, nierzęd, upadek moralny, przestępczość w każdym wymiarze, nieprzystosowanie społeczne, obłąd, szaleństwo. Są to zjawiska z bardzo różnych dziedzin życia. Foucault wymienia często, jednym tchem, długą listę nierozumności, ale jej przytaczanie w całości nie wydaje się konieczne. Ostatecznie zjawiska te można określić jako niepoprawne w stosunku do reguł ustanawianych przez rozum. Im głębiej sięgają normalizujące roszczenia rozumu, tym szersza i bardziej szczegółowa staje się lista zjawisk nierozumności. Dzieje kultury europejskiej to, zdaniem Foucaulta, dzieje coraz większej ekspansywności rozumu i coraz większej stygmatyzacji tego, co nierozumne, oraz coraz większej kontroli. Szaleństwo przez cały czas pozostaje rodzajem rdzenia nierozumu, czymś zawsze obecnym, choć mniej lub bardziej dostępnym i opisywanym, dlatego też francuski historyk uczynił go niejako kamieniem probierczym rozumu.

Ludzie renesansu wierzyli, że obłąd skrywa w sobie jakąś niezwykłą wiedzę o nich samych, która ma dla nich wartość prawdy, a tylko szaleniec ma do niej pełny dostęp. Dlatego słowa szaleńca traktowano często jak proroctwa mówiące o śmierci, końcu czasów, o drzemającym w człowieku złu. Waga, jaką przywiązywano do słów takich ludzi, jest dla francuskiego filozofa znakiem, że człowiek symbolizujący swym statusem rozum nawiązywał wówczas kontakt z szaleństwem, pozwalał mu się wypowiedzieć i słuchał jego słów. Od końca XVI wieku zanika względna niezależność rozumu i nierozumu. Wchodzą one ze sobą we wzajemną współzależność. „Obłąd nie jest ślepą potęgą, co rozsadza świat i przejawia fantastyczną moc, nie przejawia zwiernącego gwałtu u zmierzchu czasów, nie jest walką Wiadomości z Zakazem. Został uwięziony w nieokreślonym cyklu, który go spaja z rozumem; nawzajem się potwierdzają i zaprzeczają. Szaleństwo nie posiada już absolutnej egzystencji w nocy świata: istnieje tylko przez odniesienie do rozumu; w tym odniesieniu jedno się gubi za sprawą drugiego i oba pospołu się ocalają.”⁷ Foucault wydaje się sugerować, że doświad-

⁶ Tenże, *Przedmowa*, tłum. T. Komendant, [w:] tenże, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 5.

⁷ Tenże, *Historia szaleństwa dobie klasycyzmu*, wyd. cyt., s. 43.

czenie szaleństwa w pierwotnych, pełnych strachu przedstawieniach, było doświadczeniem wolnym od rozumu, było niezależne. Wskazuje na to określenie „absolutna egzystencja”. Gdy sfera obłądu zostaje zdominowana przez refleksję moralną, sfera tajemnicy zanika. Obłąd istnieje już tylko w odniesieniu do rozumu, a rozum widzi w obłądzie formy własnej manifestacji, dowiaduje się czegoś o sobie samym, a nie o czymś od niego różnym. Rozum triumfuje najpełniej, gdy ocierając się o szaleństwo zwycięża je i używa jego form, by pokazać własną siłę. Wraz z przeniesieniem treści nierozumu do swojego wnętrza, rozum neguje jego dawną transcendencję. Sytuacja ta zawiera jednak pewną dwuznaczność. Rozum „[...] odkrywa, że obłąd zalicza się do jego własnych postaci, a jest to sposób na zażegnanie wszelkiej siły zewnętrznej, wszelkiego wroga nie do pokonania [...] lecz jednocześnie sadowi obłąd w sercu własnego działania, określa jako istotny moment własnej natury.”⁸ Określa swoje słabości (będące teraz jego częścią) mianem zła moralnego. Zło moralne ma swe źródła w obłądzie w tym sensie, że jest czysto wewnętrzne, wypływa z ludzkiej natury i braku umiejętności jej opanowania. Groźba obłądu jest realnym niebezpieczeństwem, ponieważ rozum nie jest w stanie w pełni go ogarnąć i ujarzmić. Zachował on w sobie coś ze swych kosmicznych mocy, z którymi człowiek zmaga się teraz w swoim wnętrzu, prowadząc w ten sposób dialog z „ciemną stroną”. Dialog ten zostaje zerwany w przełomowym, zdaniem autora, momencie, który też wyznacza początek epoki klasycyzmu.

Streszczenie w tym miejscu całej historii szaleństwa opowiedzianej przez Foucaulta nie jest ani możliwe, ani konieczne dla zrozumienia jego projektu walki z rozumem. Same badania są bardzo obszerne i ciekawe, obfitujące w szczegółowe sprawozdania dotyczące organizacji instytucji zajmujących się szaleństwem czy recepcji szaleństwa w literaturze w ~~na~~ przeciągu wieków, natomiast same konkluzje dają się streścić w kilku zdaniach. Otóż po okresie, w którym „człowiek rozumu” wsłuchiwał się w głos szaleństwa jako głos prawdy, prawda ta została szaleństwu odebrana. Niepodzielnie posiadał ją rozum, spychając na margines to, co inne jako nieprawdziwe i w pewnym sensie nieludzkie. „Ludzie bez rozumu to typy, które społeczeństwo rozpoznaje i rozpoznawszy izoluje: oto rozpustnik, oto marnotrawca, oto homoseksualista, mag, samobójca, bezbożnik. Miarą nierozumu zaczyna być stopień odchylenia od normy społecznej.”⁹ Zaś szaleniec w XVIII wieku nie tylko nie wypowiada już mądrości nie dostępnych innym, lecz sam nie odróżnia już prawdy od fałszu. Najbardziej obrazowym określeniem jest „zaślepienie”. Obłąkany trwa w ciągłym zmyleniu jak człowiek oślepiiony przez słońce, który widzi wokół siebie tylko ciemność. Szaleniec to człowiek, którego rozum został „oślepiiony” na prawdę. W ten sposób na polu historii zostaje już tylko rozum i on sprawuje niepodzielne rządy, spychając szaleństwo ostatecznie w ramy obłądu, a obłąd w ramy choroby umysłowej. Psychiatria („monolog rozumu nad szaleństwem”) jest dla Foucaulta symbolem panowania rozumu naukowego, a to znaczy rozumu kategoryzującego, uprzedmiotawiającego. Każdy zabieg racjonalnej kategoryzacji, unaukowienia, pozbawia podmiotowości poznawanego i redukuje go do przedmiotu. Foucault nazywa ten zabieg ujarzmiającą siłą nauki, a jak

⁸ Tamże, s. 45.

⁹ Tamże, s. 104.

można przypuszczać, przedstawiając źródła i historię psychiatrii, swoje wnioski przesuwają także na inne dziedziny.¹⁰ Człowiek może rozmawiać z szaleństwem już tylko za pośrednictwem lekarza.

Odpowiedź na pytanie, czym jest rozum, trzeba by więc podzielić na dwie części: po pierwsze, rozum odbija się w szaleństwie, w nierozumie jak w swoim lustrze i odnajduje swoją prawdę, a po drugie, rozum kradnie prawdę dla siebie, tak że jedyne, co możemy o nim ostatecznie powiedzieć to to, że „jest ładem, przymusem fizycznym i moralnym, anonimową presją grupy, żądaniem konformizmu.”¹¹ To ostatnie określenie może się wydać uproszczeniem, ale to za nim podążał dalej francuski filozof w swoich kolejnych, już genealogicznych pracach. Dlaczego „genealogicznych”? Otóż: „Foucault zastosował genealogiczną zasadę Nietzschego – według której podstawy rozumu nie są rozumne, a podstawy moralności nie są moralne – do konkretnych badań historycznych. Wynikiem takiego podejścia jest odzyskana przez historię nieprzejrzystość faktów. Historia nie może od tej chwili jawić się jako sfera nasycona sensem”¹². Zamiast obiektywizmu źródła, genealogia proponuje analizę pochodzenia, które wskazuje na nieciągłość, niezliczone początki, rozproszenie zdarzeń i ich przypadkowość – na ciało jako na to, co ma pochodzenie i jest świadectwem swojej własnej historii, jej zapisem¹³. Chce badać nie trwanie i ciągłość, ale momenty pojawiania się – wyłonienie, które zawsze jest efektem jakiegoś stanu sił. Kluczowym pojęciem, staje się w tym kontekście, dyskurs¹⁴. W pewnym uproszczeniu można przyjąć, że jest to złożony konglomerat języka, wypowiedzi uwikłanych w kontekst i licznych historycznych sił, które Foucault nazywa za Nietzschem „wołą prawdy”. Nawiązanie do Nietzschego sięga głębiej niż samo nazewnictwo. Wraz z wprowadzeniem w miejsce prawdy – „woli prawdy” zniknęły ostatecznie obiektywne kryteria (*de facto* usunięte zostały już w *Historii szaleństwa* gdzie rozum jest arbitralnym władcą oszukującym, że posiada prawdę), a pojawia się władza i panowanie. „Wielka gra historii dotyczy tych, którzy posiadają prawidła, którzy zajmą miejsce tych, co się nimi posługują, którzy będą w ukryciu je deprawować, korzystać z nich na opak i odwracać

¹⁰ Dotyczy to zwłaszcza problemu nauk humanistycznych powstałych po uprzedmiotowieniu samego człowieka w cieniu filozofii podmiotu. Zagadnieniem tym zajmuje się Foucault w książce *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2006.

¹¹ T. Komendant, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Spacja, Warszawa 1994, s. 25.

¹² R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 403.

¹³ Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, wyd. cyt., s. 27–29.

¹⁴ Dyskurs jest o tyle pojęciem kluczowym co niejasnym. Pojawiają się u Foucaulta niewyraźne próby jego definicji, ale ostatecznie to, co Foucault rozumie przez „dyskurs” musi być, moim zdaniem, wyczytane z jego prac na zasadzie dopowiedzeń. Zob. tenże., *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 51, oraz zestawienie projektu archeologicznego i genealogicznego: tenże., *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w College de France 2 grudnia 1970*, tłum. M. Kozłowski, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2002, s. 43–50.

przeciw tym, którzy je narzucili”.¹⁵ Jak można zawładnąć prawidłami? Poprzez ciągłą interpretację. Foucault powtarza za Nietzschem, że nie istnieje nic prócz interpretacji. Same prawidła nie posiadają w sobie żadnego znaczenia, dlatego interpretacja może nadać mu kierunek, nagiąć do nowej woli. Ludzkie dzieje są serią interpretacji, zatem genealog pisze historię rozumu jako historię wyłaniających się interpretacji. Rozum nie ma już stałego rdzenia i rozsypuje się na liczne, rozczłonkowane, przenikające się we wszechobecnych dyskursach, formy racjonalności.

ROZUMNA KRYTYKA ROZUMU, CZYLI SZKOŁA FRANKFURCKA

Podstawą dla krytycznej teorii jest, z jednej strony, rozpoznanie sytuacji nauki i samej teorii, z drugiej zaś, odczytanie sytuacji społeczeństwa i jednostki. Odpowiednią diagnozą według frankfurczyków jest marksistowska teoria społeczeństwa burżuazyjnego, w którym jednostka swoim zachowaniem odtwarza jedynie mechanizmy społeczne, nie ma zaś szans na działanie zgodnie ze swymi indywidualnymi decyzjami. W dotychczasowych formach organizacji jednostka nie znajdowała dla siebie miejsca. „Egzystencja społeczeństwa albo polegała na bezpośrednim ucisku albo pozostawała ślepym rezultatem ścierających się sił, w żadnym jednak razie nie była wytworem świadomej spontaniczności wolnych jednostek”¹⁶. Krytyczna teoria społeczeństwa diagnozuje byt społeczny, który traktuje jako swoisty organizm, koncentruje jednak swoje analizy na jednostce. Chce rozpoznać ją w jej społecznym uwikłaniu i powiązaniu, w jej rolach i funkcjach, jakie spełnia w grupach. Ale nie sama diagnostyka jest celem. „Teoria służy emancypacji człowieka i chce świata, który będzie na miarę ludzkich potrzeb, chce szczęścia wszystkich ludzi i twierdzi, że człowiek ma inne jeszcze możliwości aniżeli te, które ujawnia istniejący świat”¹⁷. Teoria ma być zaangażowana społecznie, a bezpośrednim skutkiem tego zaangażowania ma być widoczne zaostrzenie walki, w której w ten sposób bierze udział. Praca teoretyka ma polegać nie tylko na opisywaniu stosunków społecznych, ale ma być też czynnikiem stymulującym i przekształcającym to, o czym pisze.

Co do samej teorii krytycznej, przypomnę tylko jej główne założenie, którym odcina się ona od tych nauk i dziedzin wiedzy, które nie dostrzegają swojego społecznego uwikłania. Historyczność i społeczne zależności obejmują każdy wytwór społeczeństwa, każdą myśl. Nauka jest częścią mechanizmu społecznego. Tak jak materiał badań zawsze pochodzi z zewnątrz teorii, ze społeczeństwa, tak też odnoszony jest do niej w procesie produkcji. Nauka ma za zadanie tak opracować ten materiał i tak zracjonalizować wiedzę faktyczną, aby można było ten materiał opanować i nim zawładnąć. Od tradycyjnych teorii naukowych teorię krytyczną różni to, że zdaje sobie spr-

¹⁵ Tenże, *Nietzsche, genealogia, historia*, [w:] tenże., *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław, 2000s.123.

¹⁶ M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, tłum. J. Łoziński, „Coloquia Comunia”, 1983, nr 2, s. 44–45.

¹⁷ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989, tom III, s. 1071.

wę ze społecznej genezy i społecznych funkcji poznania, a co więcej, jest zdolna do oceny jako refleksja o charakterze filozoficznym. Podmiot i przedmiot teorii nie są niezależne. Przedmiot jest przez teorię kształtowany i wyciągając wnioski z tego faktu teoria krytyczna widzi dla siebie zadanie: przekształcanie swojego przedmiotu, czyli społeczeństwa, w kierunku zgodnym z jego krytyczną oceną.

To, co zostało powiedziane, dotyczy też rozumu, którego nie da się oddzielić od historii kultury i społeczeństwa. „Sens tego co racjonalne wyznacza [...] sama ewolucja ludzkości i właściwy jej rytm społecznych przeobrażeń.”¹⁸ Tak jak Foucault, tak i teoria krytyczna ogranicza swoją diagnozę do kręgu zachodnio-europejskiego. Foucault badał rozum sytuując go na tle jego przeciwieństwa, natomiast frankfurteczycy podzielili go na dwie formy racjonalności: rozum obiektywny i rozum subiektywny. Przez racjonalność obiektywną rozum jest traktowany jako substancja duchowa, rodzaj siły czy mocy obecnej w całym wszechświecie. Rozumność jest właściwością bytu i jego ontycznej struktury. Rzeczywistość sama w sobie jest harmonijnie uporządkowana, człowiek zaś jest jej częścią. Poznając rzeczywistość człowiek odnajduje w niej ów pierwotny porządek oraz odnajduje sens swoich własnych dążeń. „W polu rozumności obiektywnej ontologia implikuje określoną aksjologię, a rozumność człowieka uchodzi za odwzorowanie rozumności immanentnej świata”¹⁹. Rezultatem właściwego odszyfrowania struktury wszechświata, podjęcia trudu refleksji nad światem i jego zasadami są dla człowieka cele jego działań, które mają ściśle rozumny i obiektywny charakter. Ludzie „[...] obstawali przy tych ideach, ponieważ widzieli w nich przejawy prawdy, ponieważ łączyli je z ideą logosu, czy to w formie Boga, czy transcendentnego ducha, czy też natury jako wiecznej zasady.”²⁰ Najpełniejszy wyraz takim przeświadczeniom o naturze rzeczywistości dały, według Horkheimera, klasyczna filozofia grecka, scholastyka oraz wielkie systemy metafizyczne XVII wieku.

Na drugim biegunie znajduje się racjonalność subiektywna, która jest własnością jednostkowych zachowań ludzkich i wiąże się z działaniem. Jej domeną są nie cele, lecz środki. Jest ona „[...] zdolnością obliczania prawdopodobieństwa i – dzięki temu – przyporządkowania danemu celowi właściwych środków.”²¹ Rozum subiektywny ma formę przymiotnikową i odnosi się do relacji między przedmiotem jako środkiem, a celem, do jakiego ten przedmiot ma zostać użyty. Jest on rodzajem intelektualnej sprawności, kalkulacji, którą można doskonalić. Horkheimer nazywa to zjawisko formalizacją, ponieważ chodzi tutaj o pewien formalny przebieg procesu, a nie o jego treść. Zgodnie z tą zasadą moje działanie jest racjonalne wówczas, kiedy potrafię dobrać takie środki, które pozwolą mi osiągnąć zamierzony cel. Główną cechą tego rozumu jest, zgodnie z nazwą, subiektywność, uzależnienie wartości działania i celów jedynie od podmiotu, czyli od jego preferencji, pragnień, dążeń, doświadczeń, kaprysów. To, co dla określonego człowieka jest dobre czy godne pożądania, nie do-

¹⁸ S. Czerniak, *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną. Filozofia Maxa Horkheimera*, Zakład Narodowy im. Ossolińskiego, Wrocław 1990, s. 82.

¹⁹ Tamże, s. 84.

²⁰ M. Horkheimer., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, wyd. cyt., s. 61.

²¹ Tamże., s. 39.

maga się potwierdzenia ze strony żadnej innej instancji niż on sam. „Akceptacja ideałów, kryteria naszego działania i naszych przekonań, przewodnie zasady etyki i polityki, wszystkie nasze ostateczne decyzje stają się zależne od innych czynników niż rozum”²². Używając określenia „rozum instrumentalny”, o którym będzie też mowa później, Horkheimer chciał pokazać, że stosuje się ono zarówno do rozumu obiektywnego, jak i subiektywnego. Instrumentalizacja miała być rodzajem choroby, na którą może zapaść każda z form racjonalności. Horkheimerowi zależy na utrzymaniu tych dystynkcji, aby pokazać, że żadna z form racjonalności nie jest sama z siebie „dobra” ani „zła”. Obie mogą stać się niebezpieczne za sprawą instrumentalizacji. Uważam jednak, że mimo tego, iż na poziomie deklaracji koncepcja instrumentalizacji wydaje się spełniać swe zadanie, to w szerszym kontekście dialektyki oświecenia i krytyki kultury nowoczesnej traci ono swoją jasność i myślę, że również zasadność. Kiedy prześledzimy proces autodestrukcji rozumu, to okazuje się w końcu, że proces ten polega na jego subiektywizacji. Pojęcie „instrumentalizacji” staje się w tym kontekście zbędne. W tym miejscu chciałabym również zauważyć, że o ile początkowo Horkheimer używa określenia „instrumentalizacja” lub „destrukcja rozumu obiektywnego”, to w *Dialektyce oświecenia* pojawiają się już sformułowania „destrukcja, upadek, kryzys, poníženie rozumu”. Znika określenie „obiektywny”, mimo że zasadniczo nie zmienia się treść tego, co frankfurczycy chcą przekazać. Myślę, że można zaryzykować twierdzenie, iż Horkheimer pod nazwą „rozum” przemycą „rozum obiektywny”. Nie mówi tego nigdzie wprost, ale można dojść do takiego wniosku – jeśli nie po lekturze *Krytyki instrumentalnego rozumu*, to po analizie *Dialektyki oświecenia*. Sposób, w jaki charakteryzowany jest rozum subiektywny, wskazuje, że jest on opisywany ze stanowiska rozumu obiektywnego. Można odeprzeć ten zarzut przypominając, że obie formy rozumu są wobec siebie przeciwstawne i nie można dokonać opisu jednego inaczej niż przez przeciwstawienie go drugiemu. Dużo trudniej jednak utrzymać to stanowisko po lekturze *Dialektyki oświecenia*. Opisując upadek cywilizacji i kultury nowoczesnej, frankfurczycy winią za ten stan racjonalność subiektywną i to na niej koncentruje się ich najbardziej zaciekle krytyka. Współczesna cywilizacja europejska jest świadectwem „upadku rozumu” i jego „autodestrukcji”. Myślę, że te zarzuty nie mogłyby być sformułowane w taki sposób, gdyby punktem, z którego frankfurczycy dokonują oceny, nie był sam rozum obiektywny.

Przemiany form racjonalności w historii nie mają charakteru linearnego, nie są ciągłe. Są pełne zerwań i zaburzeń. Niekiedy formy te łączą się i ich elementy mieszają się ze sobą w różnych okresach historycznych. Istnieje jednak pewien „wyróżniony kierunek”, który przybiera wręcz wymiar wewnętrznej konieczności – mam na myśli dialektykę oświecenia: proces wiodący od dominacji rozumu obiektywnego do rozumu subiektywnego za sprawą instrumentalizacji. Proces ten można opisać biorąc za punkt wyjścia różne elementy. Oświecenie to historia walki filozofii i religii o władzę nad prawdą obiektywną, to walka rozumu z mitem i człowieka z naturą. Wynik tej walki jest według frankfurczykóW znany: rozum obiektywny w dialektycznej autoprzemianie, sam zamienił się w mit. Współczesna wersja racjonalności jest wyrazem „samoponíženia rozumu” i poníženie człowieka. Rozum traktuje się obecnie jako na-

²² Tamże, s. 40.

rzędzie w powszechnym procesie produkcji. „Zaciera się różnicę między myśleniem a działaniem. Stąd każda myśl jest traktowana jak czyn; każda refleksja jest tezą, a każda teza – hasłem.”²³ Pojęcia stają się pustymi formami, które tracą swą treść i uzasadnienie poza procesem produkcji. Powtarzając werbalne formuły nie myśli się o ich duchowej treści czy sensie, który mogłyby ze sobą nieść. Idee odcięte od korzeni, pozbawione swojego źródła są „wydane na łup” każdego, kto zechce zrobić z nich praktyczny użytek. Mowa tu też o takich pojęciach jak wolność, równość czy sprawiedliwość, którymi manipuluje się w polityce. Najpełniejszym tego wyrazem jest, zdaniem frankfurtczyków, krytykowany przez nich pragmatyzm i pozytywizm, które gloryfikując naukę i zasadę użyteczności usuwają potrzebę myślenia spekulatywnego i w efekcie – refleksji filozoficznej w ogóle²⁴.

Razem ze zinstrumentalizowanym rozumem frankfurtczycy poddają krytyce współczesny system kapitalistyczny, który jest historycznym owocem dialektyki oświecenia. W wielkim skrócie: jest to system, w którym sukces sprowadza się do zysku, a zysk ma swoje uzasadnienie w użyteczności. Umiejętność bycia racjonalnym służy zdobywaniu korzyści przez to, że określa sam dobór odpowiednich środków do zrealizowania celu, jakim jest zysk. Jeśli jakieś podmioty gospodarcze chcą osiągnąć cel, to nie ma żadnych ideałów czy reguł, które mogłyby je przed tym powstrzymać. „Mogłoby je od tego odwieść jedynie zagrożenie ich własnych interesów, nie zaś troska o to, żeby prawda czy rozum nie doznały uszczerbku”²⁵. Rozum instrumentalny służy każdym celom. Każdym celom służy więc także nauka i wychwalany przez nią postęp technologiczny. Horkheimer docenia zalety ich rozwoju, ale za niedopuszczalny i realnie groźny uważa stan, w którym ich wartości i cele są wyłącznie utylitarystyczne. Pisze, że „[...] fabryki śmierci w Europie rzucają nie mniej światła na relację między nauką a postępem technicznym niż produkowanie pończoch z powietrza.”²⁶

W *Dialektyce oświecenia* dochodzi do głosu ten sam czynnik, który zdominował też krytykę rozumu w filozofii Foucaulta: panowanie. Tutaj jednak pojawia się ono nie za sprawą dyskursu, lecz za sprawą człowieka. Mityczna postać Odyseusza reprezentuje opozycję jaźni i przyrody, oświeceniowej racjonalności i mitu, intelektu i nieuchronności losu. Jako pierwszy wykorzystuje on naturę posługując się swoim sprytem. „Odyseusz żyje wedle zasady, która legła u podstaw społeczeństwa burżuazyjnego. Jednostka miała przed sobą wybór: oszukiwać albo zginąć. Oszustwo było znamieniem rozumu i zarazem zdradzało jego partykularność”²⁷. Dla tej wzorcowej jednostki ważne jest tylko jedno: przetrwanie, samozachowanie, bez względu na to, jakimi środkami osiągnięte. Oszukując naturę, człowiek przerwał swoją z nią łączność, zaprzeczył swej jedności z całością. Powołał tym samym do życia subiektywną racjonalność i jaźń jako ośrodek panowania nad wszystkim, co nie jest samym podmiotem. Frankfurtczycy w przygodach mitycznego bohatera widzą ilustrację tego, jak uzbrojona w racjonalność i chytryść jaźń dystansuje się od przyrody i pokonuje ją.

²³ Tamże.

²⁴ Zob. tamże, s. 91–102.

²⁵ Tamże, s. 57.

²⁶ Tamże, s. 94.

²⁷ Tamże., s. 79.

Przywołują opowieść o spotkaniu Odyseusza z Polifemem czy historię o tym, jak oszukał on los przywiązany do masztu słuchając śpiewu syren i jednocześnie unikając przeznaczenia²⁸. Autorzy powołują się na dzieło Homera, by uświadomić czytelnikowi, jak daleko i jak głęboko tkwi źródło postawy jednostki wobec przyrody, postawy, która zaowocowała Baconowskim ideałem wiedzy, a we współczesności osiągnęła swoją kulminację i pociągnęła za sobą tragiczne konsekwencje. „Dla Horkheimera i Adorna Odyseusz był prototypem wzoru wartości oświecenia – współczesnego «człowieka ekonomii». Jego niebezpieczna podróż antycypowała burżuazyjną ideologię ryzyka jako moralnego usprawiedliwienia zysków.”²⁹ Opowieść o jego przygodach to splot mitu i panowania, obecny także we współczesnych społeczeństwach jako jedna z postaci dialektyki oświecenia.

ANTYNOMIE ZASADNEJ KRYTYKI ROZUMU

Dwie opowieści o rozumie, dwie historie i dwa ostrza skierowane w niego. Które z nich okazało się skuteczniejsze, które było ostrzejsze? Żeby się o tym przekonać, trzeba je porównać. Elementem niezwykle zbliżającym do siebie obie te krytyki jest to, że obie oskarżają ostatecznie rozum o to, że jest totalnym systemem panowania. U Foucaulta mamy system dyscyplinarny, który ostatecznie, nie wprost, ale jednak ma opisywać panoptyczną współczesność zachodniego kapitalizmu, a u frankfurtczyków napotykamy totalny rozum instrumentalny współczesnej kultury i gospodarki zachodu. W imię czego dokonuje się tego oskarżenia? Oba krytykowane rozumy są: totalne, opresyjne, niszczą jednostkę i jej indywidualność, wolność, niezależność, refleksyjność. Filozofia Foucaulta, jego projekt walki z rozumem zrodził się, jak można przypuszczać, nie z czego innego, jak z tego braku zgody na rzeczywistość, z buntu przeciwko systemowi wykluczeń i nierówności, który sam siebie mieni sprawiedliwym i racjonalnym. Kultura europejska czyni rozum rdzeniem własnej tożsamości, dlatego francuski myśliciel uderza w samo centrum, by pokazać, że to, co nazywa się rozumnym, racjonalne wcale nie jest, i by pokazać, że rozum musi określać samego siebie w opozycji do czegoś zewnętrznego, że musi wykluczać, tworzyć peryferie, by sam mógł stać w centrum. Natomiast peryferie są zdaniem Foucaulta wyznaczane zupełnie arbitralnie. Tylko bezwzględna władza nadaje siłę obowiązywania tym podziałom, które stają się obowiązującymi standardami codziennego życia i decydują często o życiowych losach jednostek.

Jeszcze bardziej widoczne jest to w teorii krytycznej, która swoim celem od początku czyniła emancypację człowieka i jego szczęście. W imię tych właśnie ideałów (ciągle wspieranych jeszcze ideałami mieszczańskimi z teorii Marksa, lecz już tylko w ukrytej formie) frankfurtczycy zwracają ostrze swojej krytyki na ~~w~~ proces dialektyki oświecenia i rozum instrumentalny, którego największą ofiarą jest właśnie człowiek. Wspólne dzieło Horkheimera i Adorna obfituje w niezwykle sugestywne i trafne, jak sądzę, opisy sytuacji, w jakiej tkwi jednostka w społeczeństwie kapitali-

²⁸ Zob. tamże, s. 76–82.

²⁹ A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008. s. 48.

stycznym. Nazywają oni ów system „nierozumnym” właśnie dlatego, że człowiek nie może być w nim autentycznym indywiduum, lecz zamienia się w poddanego zewnętrznym siłom konsumenta. Jedynym prawdziwie rozumnym człowiekiem w nierozumnym społeczeństwie jest, ich zdaniem, męczennik³⁰. Męczennik to postać, która ma ucieleśniać niemoc i ten rodzaj ofiary, którą ponosi uciskana natura. W ten sposób człowiek ponownie solidaryzuje się z naturą i jej cierpieniem. Frankfurczycy wskazują to szczególnie na przykład tych, którzy ponieśli męczeńską śmierć w obozach zagłady i doświadczyli najbardziej okrutnej postaci panowania, jaką był hitlerowski totalitaryzm. Byłoby chyba jednak naiwnością przyjmować, że trzeba stać się męczennikiem własnej kultury, aby odnaleźć prawdziwe człowieczeństwo. Frankfurczycy, prezentując ten skrajny przykład, wskazują raczej na to, że w człowieku tkwi „coś”, co może sprzymierzyć się z naturą w jej cierpieniu, nawet w najtrudniejszych sytuacjach – nie po to by człowieka zniszczyć, lecz po to właśnie, aby go ocalić. Jest to również odpowiedź na pytanie, dlaczego człowiek ma łączyć się w cierpieniu z naturą, dlaczego dążenie do opanowania natury okazało się kosztownym dla człowieka błędem. Opanowując naturę, czyniąc ją sobie poddaną, niszcząc mit, człowiek, nie widząc tego, zwraca się przeciwko sobie i jednym gestem ujarzmił też swoją wewnętrzną naturę. Dążąc do przetrwania wbrew naturze, walcząc z nią, jednostka wpada w pułapkę. Traci to, co chciała zachować: siebie.

Podobny wątek rozumu zwracającego się przeciwko naturze człowieka można, moim zdaniem, odnaleźć u Foucaulta, a zwłaszcza jeśli potraktuje się poważnie ~~zwłaszcza~~ jego próby z *Historii szaleństwa*. Chodzi mi o to, że z jakiegoś powodu Foucault wielokrotnie podkreśla znaczenie, jakie dla europejskiej kultury i dla człowieka w ogóle ma to, co poza rozum wykracza, to, co wypełnia jego ciemne „zewnątrze”: szaleństwo i inność, dzika pierwotność wnętrza nieoświeconego przez rozum. Z jakiegoś powodu chce „wysłuchiwać się w głos szaleństwa” niemal desperacko, bo zdając sobie sprawę nie tylko z trudności, lecz wręcz z niemożliwości swego przedsięwzięcia. W *Przedmowie do historii szaleństwa* znajdujemy między innymi taką deklarację: „Trzeba więc będzie wyteńczyć słuch, pochylić się nad mamrotaniem świata, spróbować dojrzeć wielość obrazów, które nigdy nie były poezją, mnóstwo fantazmatów, które nie osiągnęły nigdy barw bezsennego czuwania. Choć jest to bez wątpienia zadanie podwójnie niemożliwe: bo żąda się od nas rekonstrukcji mrowia konkretnych bólów, bezsensownej mowy, której nic nie cumuje w czasie, oraz dlatego zwłaszcza, że ów ból i mowa dane są sobie i innym jedynie w geście rozdziału, który już je ujawnił i zawładnął nimi. Percepcja, która chce ująć je w pierwotnym sensie, z konieczności należy do świata, który je ujarzmił. Wolność szaleństwa sięga tylko bram twierdzy, gdzie zostało uwięzione”³¹. Dlaczego zatem Foucault stawał u bram tej twierdzy? Myślę, że uzasadnienie jest podobne do tego, jakie przedstawiają frankfurczycy w odnie-

³⁰ „Męczeństwo urąga egoistycznej racjonalności samozachowania i przystosowania oraz wykracza poza aksjologiczny horyzont rozumu subiektywnego. Jako skutek represji stanowi ono ekstremalny produkt panowania, w wymiarze jednostkowych cierpień natomiast jest jego ontycznym i aksjologicznym przeciwieństwem” (S. Czerniak, *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną*, wyd. cyt., s. 98).

³¹ M. Foucault., *Przedmowa*, wyd. cyt., s. 10–11.

sieniu do natury. Szaleństwo, moim zdaniem, można uznać za pewien specyficzny wariant tego, co naturalne. Jest ono czymś na kształt mrocznego, pierwotnego wnętrza człowieka. Na pytanie, w czym upatruje ważności szaleństwa dla człowieka Foucault, można już odpowiedzieć na podstawie tego, co zostało powiedziane. Gdy rozum lokuje szaleństwo w chorobie umysłowej, tak naprawdę dopuszcza się aktu bardziej znaczącego niż sama naukowa racjonalizacja. Wydziera on człowiekowi jakiś fragment jego samego, wydziera mu jego tajemnicę, czyni go uboższym. Jest to tylko moja skromna próba ujęcia w paru słowach tego, co Foucault w wielu miejscach starał się wyrazić. Nie wiem czy osiągnął przy tym pełną zrozumiałość, ale czynił to z prawdziwym talentem poety.

Na koniec trzeba postawić zasadnicze pytanie: czy w krytyce rozumu, której dokonali ci dziedzice mistrzów podejrzeń, jest miejsce na uprawomocnienie ideałów, o które chcą walczyć i jakie remedium zalecają na kryzysową sytuację.

Horkheimer i Adorno nie dają jednoznacznej odpowiedzi. Piszą o trudnym zadaniu filozofii, która ma walczyć ze skrajnościami rozumu obiektywnego i subiektywnego, by w przyszłości uniknąć tragicznych dla jednostki i społeczeństwa skutków ich dominacji. Ma to być filozofia bez dogmatu, bez przykazań. „Nasza epoka nie potrzebuje dodatkowych bodźców do działania. Filozofia nie może stać się propagandą, nawet najlepszego z możliwych celów”³². W *Krytyce instrumentalnego rozumu* Horkheimer określa, na czym miałyby polegać praca teorii krytycznej i jeszcze wtedy się spodziewa, że istnieje możliwość „ulepszenia” rozumu. Rozum miałby się opierać na klasycznej teorii prawdy i ~~tak~~ stymulować racjonalność subiektywną i obiektywną w taki sposób, aby w jak największym stopniu wyeliminować skrajności niebezpieczne dla człowieka. Brak jest jednak konkretnego modelu rozumu. Są tylko pewne wskazówki. Jedną z nich jest myśl, że „[...] cel samozachowania można osiągnąć tylko w ramach porządku ponadindywidualnego, to znaczy dzięki społecznej solidarności”³³. Wydaje mi się, że można to zinterpretować następująco: samozachowanie, które jest dominującą cechą rozumu subiektywnego i które zostało w nim wysunięte na pierwszy plan jako jedyny cel człowieka, nie jest złe samo w sobie. Człowiek powinien dążyć do samozachowania, ale musi mieć cele, których wartość zagwarantuje coś zewnętrznego. Wtedy to dążenie nie będzie chorobą cywilizacji, ale sednem społecznej koegzystencji ~~ludzi~~. Człowiek potrzebuje gwarancji wartości, które są czymś więcej niż wartościami utylitarnymi. Horkheimer nie pisze tego wprost, ale sądzę, że dość oczywiste jest, że tym gwarantem ma być rozum obiektywny. To po stronie racjonalności ponadindywidualnej jest więcej tych elementów (z kryterium prawdy na czele), które zdaniem frankfurczyków są konieczne dla „zdrowego” rozwoju społeczeństwa. Nie chodzi o to, by przywrócić panowanie dawnej formy racjonalności, lecz by przyznać, że więcej jednak zawdzięczamy systemowi rozumu obiektywnego. Wydaje się, że tylko on może ocalić prawdziwą refleksję filozoficzną. Tylko w refleksji opartej na rozumie (dla której brak miejsca w zdominowanym przez pragmatyzm świecie) i dzięki niej jesteśmy zdolni oceniać, wartościować, wybierać cele odnosząc się do swojego człowieczeństwa, a nie do zewnętrznych wobec niego zamiarów naszych społeczności i

³² M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, wyd. cyt., s. 179.

³³ Tamże., s. 172.

ról, jakie w nich odgrywamy. Centralnym elementem refleksji filozoficznej powinna, zdaniem frankfurczyków, pozostać prawda, definiowana w klasyczny, arystotelesowski sposób. Z całą pewnością nie oznacza to jednak powrotu do klasycznych metafizycznych systemów, których wznawianie we współczesności Horkheimer i Adorno uważają za błąd, wynikający nie tyle z nieudolności kontynuatorów filozoficznych tradycji, co raczej z niemożności wskrzeszenia idei, które przez wieki zmieniły swoje znaczenie, a jeszcze inne uzyskały w konfiguracji kultury współczesnej. Prawda to nazywanie rzeczy ich własnymi imionami, rzeczy, które są zmienne jak historia, w której tkwią razem z człowiekiem.

Założenie o zmienności, plastyczności i zależności historycznego świata społecznego towarzyszy szkole frankfurckiej od samego początku jej działania, umocowane w Marksowskiej krytyce ideologii i kapitalizmu, do której po wojnie się dystansują, ale ostatecznie się od niej nie odcinają. Nie zważając na paradoks samoodniesienia (jeśli myśl jest wytworem własnych czasów i warunków społeczno-ekonomicznych to jest nim także całkowicie zależna od własnych czasów filozofia szkoły frankfurckiej), uważają tę historyczną zmienność za kluczową, nie dającą się pominąć pod groźbą błędu i fałszu. Mimo to trudno się oprzeć wrażeniu, że coś stałego w tej zmienności jest i być musi, jeśli chcemy zachować prawdę, której ma być wierna filozofia, prawdę, która nie pójdzie na kompromis z żadnym systemem społeczno-gospodarczym czy z kulturą masową, lecz pozostanie miarą dla ocen i wyznacznikiem celów człowieka i jego społeczności.

Biorąc pod uwagę wszystko to, co powiedzieliśmy, sądzę, że tym, co pozostaje niezmiennie, tym, co pozwala podążać za prawdą, tym, co umożliwiałoby uprawianie filozofii, jest (i sądzę, że wręcz musi być) dla frankfurczyków rozum. Trudniej natomiast o odpowiedź na pytanie, o jakim rozumie mowa. Nie może być to ani rozum obiektywny (totalizujący pojęcia), ani subiektywny (pragmatyczno-pozytywistyczny), ani instrumentalny (degradujący indywidualność), lecz rozum, który pozwoli zachować harmonię między człowiekiem a naturą, pielęgnować refleksję, balansującą między skrajnościami obu rozumów w prawdziwym „umiłowaniu prawdy” i w jej granicach. Niestety, niewiele więcej pozytywnych cech możemy temu rozumowi przypisać. Jego orężem w walce o prawdę ma być negacja. Próba dalszych określeń wiedzy nas jednak na manowce, ponieważ po permanentnej krytyce rozumu zostały podmyte fundamenty samej krytyki i rozumu, o którego wyleczenie ostatecznie w tej krytyce chodzi. Dlaczego tak się dzieje? Bardzo trafnie zauważa to i opisuje Habermas w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*³⁴. Teoria krytyczna (ale sądzę, że odnosi się to także do refleksji Foucaulta) opiera swoją krytykę rozumu na krytyce ideologii. Pokazuje, że rozum rządzi się innymi zasadami niż rozumne, że u jego podstaw leżą obce mu interesy i on sam ulega o-panowaniu. To założenie jest bardzo mocnym narzędziem walki przeciwko rozumowi, ale podważa zarazem prawdziwość i ważność samej krytyki. W ten sposób totalna krytyka rozumu sama traci „grunt pod nogami”.

Podobnie jest w przypadku krytyki przeprowadzonej przez Foucaulta – przy czym jego filozofia popada, moim zdaniem, w jeszcze większe tarapaty wtedy, gdy

³⁴ J. Habermas., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 127–153.

chce się przeciwstawić opresyjnym i władczym formom racjonalności. Podczas gdy frankfurczycy nawołują do autokrytyki rozumu, czyli do dokonania przemiany rozumu z jego wnętrza, niejako do „uracjonalnienia” go, to Foucault, nawołując do oporu wobec systemu racjonalności, ześlizguje się na grunt irracjonalności. Żaden rozum ostatecznie nie może być u niego „dobrym” rozumem, każda racjonalność jest opresyjna i każda, mniej lub bardziej, ujarzmia jednostkę. Sam wytrąca sobie narzędzia z ręki i jednocześnie pozbawia swoją zaangażowaną postawę, swoją zaciętą walkę z rozumem o ideały wolności, jakichkolwiek podstaw innych niż pozarozumowe. Nie wiemy w końcu, dlaczego z rozumem walczyć i w imię czego uznać wyższość dowolności nad dyscypliną, niezależności nad poddaństwem, skoro wszystkie dyskursywne środki, na których moglibyśmy się wesprzeć są władcze i sterowane niezależną od nas, samowolną wolą prawdy, a sama prawda, nawet gdyby jej szukać, nie może się okazać niczym innym, jak jedną z licznych interpretacji. Może źródeł tego pomieszania trzeba by w filozofii Foucaulta szukać tam, gdzie dokonał on swego pierwszego, generalnego rozróżnienia na rozum i nierozum w taki sposób, który kazał mu stanąć raczej po stronie szaleństwa niż naukowego dyskursu. A może, jak wskazuje Habermas³⁵, we wszechogarniającej kategorii władzy, która wchłonęła w jego filozofii rozum, tak że walka z władzą stała się jednocześnie walką z rozumem i odwrotnie.

Wynik walki z rozumem trzeba, jak sądzę, uznać za negatywny. Obie koncepcje w pewien sposób poniosły porażkę i obie, jak sądzę, z tego samego powodu: broń jakiej ci myśliciele użyli przeciwko rozumowi, jest bronią obosieczną. Dotyczy to zwłaszcza kategorii panowania i władzy podpartej ideologicznością, ale nie tylko. Korzystając z narzędzi, które Nietzsche stworzył do walki z nihilizmem, i Foucault, i frankfurczycy zapomnieli, jak niebezpieczne są to narzędzia (zwłaszcza posługiwanie się pojęciem władzy i panowania), w efekcie czego ich krytyka rozumu popada w podobne kłopoty (mam tu na myśli chociażby paradoks samoodniesienia dotyczący pojęcia prawdy u Foucaulta, który idzie w tej kwestii śladami Nietzschego oraz tego samego rodzaju problem w odniesieniu do pojęcia panowania w przypadku frankfurczyków). Za najogólniejszą przyczynę, a wcale nie najmniej ważną, dla której ostrze krytyki tych filozofów zostało tak bardzo stępione, można chyba uznać fakt, że walcząc z rozumem, zapominają, że walczyć muszą też o rozum, bo bez niego nie tylko niemożliwa jest jakakolwiek krytyka, ale też filozofia zamienia się w literaturę.

SUMMARY

A Problematic Case of the Critique of Reason in the Frankfurt School and in the Philosophy of Michel Foucault

This article deals with the problem of the critique of reason, considered here in two contemporary approaches: that of the Frankfurt School and of Michel Foucault. The aim is to analyze both perspectives, to compare them and to question the validity of both critiques.

³⁵ Zob. tamże, s. 291–292.

Causes for undertaking such a critical philosophy are also considered. While reconstructing the ways of thinking about reason, two common points are found to be the most important: the historicism of reason and its origins in the ideas of power and domination. These points appear to be the source of the strongest arguments against reason for both approaches, but they have also made their critique dangerous for their own convictions. The critical comparison between Michel Foucault and the Frankfurtians also serves as a pretext for posing a more general question: how and in which conditions is the critique of reason possible to be performed in philosophy at all?

Key-words: reason, critique, history, domination, madness, nature.

AGATA GRZYB, M.A., graduated from political science and philosophy, doctoral candidate in the Department of Philosophy, Maria Curie-Skłodowska University, Lublin, Poland. E-mail: faucault1@tlen.pl.