

MAGDALENA ARCHACKA

Akademia Wyższa Szkoła Biznesu w Dąbrowie Górniczej,
Wydział Nauk Stosowanych, Katedra Pedagogiki
e-mail: archackamagda@gmail.com

Pedagogika w poszukiwaniu *Innego* rozumu. Ku krytyce pojęcia rozumu instrumentalnego

Celem artykułu jest poszukiwanie genezy pojęcia rozumu instrumentalnego w pedagogice. Przyjmując radykalną krytykę rozumu prowadzoną przez Szkołę Frankfurcką za intelektualny paradygmat drugiej połowy XX wieku, rekonstruję i analizuję przejęte przez pedagogikę filozoficzne pojęcia „rozumu instrumentalnego” i *Innego* rozumu, poruszając się tropem wyznaczonym najpierw przez T. Adorno i M. Horkheimera, a następnie drugiego pokolenia frankfurczyków: J. Habermasa i H. Schnädelbacha. Moim rozważaniom towarzyszy także myśl polskiego filozofa M.J. Siemka. Podejmuję rozważania nad konstrukcją współczesnych mitów społecznych i ukazuję, w jaki sposób analizowane pojęcia stają się narratywistycznymi środkami budowania mitycznej opowieści, najpierw w filozofii, a później w pedagogice. Podkreślam konieczność podjęcia pedagogicznego sporu, który pozwoli na przeciwstawienie się kontroświeceniowym tendencjom widocznym we współczesnej praktyce edukacyjnej.

Słowa kluczowe: *rozum instrumentalny, Inne rozumu, teoria krytyczna, mit społeczny, władza i panowanie, Oświecenie, racjonalność*

Tekst jest próbą poszukiwania genezy pojęcia rozumu instrumentalnego we współczesnej filozofii i w pedagogice. Omówię dwie różne myśli filozoficzne zapoczątkujące radykalną krytykę rozumu. Pierwszą z nich odnajduję w tej linii krytyki, którą rozpoczyna Szkoła Frankfurcka. Szlaki drugiej podążają za myślą M. Heideggera i wiodą aż do jej recepcji w poststrukturalistycznej filozofii francuskiej. W pierwszej części artykułu zatrzymam się przy krytyce Szkoły Frankfurckiej, gdyż – jak zauważa polski filozof M. Siemek – to właśnie T. Adorno i M. Horkheimer *nakreślili podstawowy paradygmat intelektualny swojej i także naszej współczesności, czyli drugiej*

połowy XX wieku (...) (Siemek 1994, s. 287). Swoje rozważania rozpocznę od przedstawienia głównej tezy *Dialektyki Oświecenia*, a następnie, poruszając się tropem wskazanym przez kontynuatorów myśli Szkoły Frankfurckiej, J. Habermasa i H. Schnädelbacha, ukażę jej krytykę we współczesnej filozofii niemieckiej. W drugiej części artykułu zajmę się analizą narracji konstruującej mity społeczne, do których H. Schnädelbach zaliczył *Dialektykę Oświecenia*. W trzeciej części mojego studium porównam ze sobą tezy stawiane przez frankfurtczyków z koncepcją M. Heideggera. Ukażę, w jaki sposób we współczesnej myśli filozoficznej przeprowadzona została radykalna krytyka rozumu, a następnie porównam ją z pedagogiczną krytyką racjonalności instrumentalnej zawartą w książce R. Kwaśnicy *Dwie racjonalności. Od filozofii sensu ku pedagogice ogólnej*. W ostatniej części artykułu będę starała się ukazać konsekwencje radykalnej krytyki rozumu instrumentalnego w pedagogice.

Dialektyka Oświecenia, czyli rozum = panowanie

Ostatnie stulecie przyniosło ze sobą zniszczenia i cierpienia, z jakimi dotąd ludzkość się nie spotkała. Głód, wojna i nędza zawsze towarzyszyły historii człowieka, dotąd jednak mierząc się z różnymi dramatami, tłumaczono je brakiem wiedzy o prawach rządzących przyrodą, religijnym fanatyzmem, odwiecznym i niepokonionym pragnieniem władzy lub zysku. Tym razem winę za ludzkie nieszczęścia ponosił totalitaryzm – system, któremu trudno byłoby postawić zarzuty związane z brakiem posługiwania się rozumem. Wszak projekt Holokaustu został precyzyjnie zaplanowany, by chronić „czystości rasy i narodu”, a komunistyczne czystki stalinizmu dokonywano z powodów ideologicznych. Oba zbrodnicze systemy nie pojawiły się więc jako wykwyty bezmyślności. Można raczej o nich powiedzieć, że narodziły się w efekcie wyczerpanej pracy ludzkiego rozumu – tego samego, który miał przyczynić się do rozwoju i postępu, prowadzącego człowieka ku szczęściu. Totalitaryzmy XX wieku sprawiły, iż ludzkość stanęła w obliczu doświadczeń, z którymi musiała uporać się i dokonać rozliczenia, aby móc żyć dalej. Dla filozofii i nauk społecznych oznaczało to: zrozumieć i umieć je nazwać. Dlatego też fundamentalny problem, wokół którego koncentrowały się filozoficzne rozważania drugiej połowy XX wieku, można wyrazić w pytaniu: jak to się stało, że rozum, niosący na sztandarach oświeceniowe idee wolności, równości i braterstwa, przekształcił się w narzędzie masowego mordy, instrument służący projektowaniu maszyn i fabryk śmierci? Odpowiedzi należało szukać o wiele głębiej niż tylko w historycznym czy też kulturowym kontekście samych wydarzeń – kryła się ona w ujawnieniu źródłowej relacji rozumu z władzą i panowaniem. Wprawdzie krytykę rozumu podejmowano już od czasów Platona, ale to dzieła Szkoły Frankfurckiej zapoczątkowały proces jej znaczącej radykalizacji. Radykalna krytyka

rozumu po raz pierwszy pojawiła się w *Dialektyce Oświecenia*, jedynej wspólnie napisanej książce T. Adorno i M. Horkheimera. Należy jednak wspomnieć, iż cała dialektyka racjonalizacji (podobnie jak pojęcie rozumu instrumentalnego) została przejęta od Maxa Webera, po to, by dla celów określonej narracji (o czym będę mówiła w dalszej części artykułu) ulec uproszczeniu poprzez identyfikację rozumu najpierw z Oświeceniem w ogóle, a następnie z władzą i panowaniem. Przedstawię teraz główną tezę *Dialektyki Oświecenia*, gdyż to ona będzie stanowiła punkt wyjścia do rozważań nad kwestią rozumu instrumentalnego.

Żądło krytyki założycieli Szkoły Frankfurckiej zwróciło się przeciwko Oświeceniowi, które dążyło do tego, żeby uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem. (...) Programem Oświecenia było odczarowanie świata. Chciano rozbić mity i obalić urojenia za pomocą wiedzy (Adorno, Horkheimer 1994, s. 19). Na drodze do urzeczywistnienia tego projektu stanął określony sposób myślenia i postrzegania świata, przez frankfurczyków nazwany rozumem instrumentalnym. Był to ten sam rozum, jak przekonują filozofowie, który przez Oświecenie został powołany jako narzędzie emancypacji i wyzwolenia, lecz podporządkowany wymogom kapitału, tj. logice zysku i efektywności, uległ przekształceniu w narzędzie służące organizowaniu wszelkiej myśli na sposób procesu technicznego, produkcyjnego i maszynowego. Istotą wiedzy powstającej w wyniku posługiwania się rozumem instrumentalnym jest technika, która bezpośrednio wiąże myślenie z praktyką i działaniem. Za owym działaniem kryje się zawsze określony cel: u podstaw oświeceniowej wizji rozwoju i postępu leżało pragnienie zapanowania nad całym światem życia człowieka. W tym miejscu, twierdzą frankfurczycy, czyli właśnie w Oświeceniu, należy szukać źródeł i początków drogi do całkowitej degeneracji rozumu, który ostatecznie zostaje wprężony w produkcyjny proces wytwarzania wiedzy, która nie zmierza do wykształcenia pojęć, ani obrazów, nie przyświeca jej szczęście poznania, jej celem jest metoda, wykorzystanie cudzej pracy, kapitał (...) (tamże, s. 20). U podstaw radykalnej krytyki rozumu podejmowanej przez T. Adorno i M. Horkheimera leżało przekonanie, że cała wywodząca się z Oświecenia racjonalność opiera się na panowaniu. Jedyne rodzaje rozumu, jaki może zaistnieć w wyznaczonych przez nią granicach, jest zawsze instrumentalny, to znaczy ograniczający się do oddziaływań mających na celu adaptację do istniejącego systemu. M. Siemek w *Posłowniu do Dialektyki Oświecenia*, krytykę tę nazywa intelektualnym paradygmatem naszych czasów. Jej idea jest zawarta w równaniu, o którym w książce *Próba rehabilitacji animal rationale* H. Schnädelbach pisze:

(...) wiązka pojęciowa oznaczająca racjonalność zostaje zidentyfikowana z Oświeceniem – Oświecenie zaś jest totalitarne, zatem rozum = panowanie. Radykalne ujęcie krytyki rozumu sprawia, iż po raz pierwszy w dziejach, jak pisze niemiecki filozof, spór nie toczył się jedynie o poszczególne słabości rozumu, jego samoocenę lub przekraczanie kompetencji (...): w stan oskarżenia stawia się cały rozum (Schnädelbach 2001, s. 5).

W dalszej części artykułu wytłumaczę, w jaki sposób Szkoła Frankfurcka realizowała projekt radykalnej krytyki rozumu.

Radykalna krytyka rozumu Szkoły Frankfurckiej, czyli otwarcie puszek Pandory

Analizując *Dialektykę Oświecenia*, H. Schnädelbach ukazuje zasadniczą zmianę w rozumieniu wartości leżących u podstaw myśli oświeceniowej. O ile dotąd nieodłącznie wiązano je z możliwością nabywania umiejętności myślenia wolnego i niezależnego od nacisków zewnętrznych, a więc z postawą racjonalizmu, tezy zawarte w *Dialektyce Oświecenia* odrywają się od zależności, jaką stanowi relacja wolności i rozumu. Nowoczesność dokonuje przewrotu myślowego, którego istotę określa zupełnie inny związek: rozumu i przemocy. *Dialektyka Oświecenia* jest negatywna za sprawą rozumu, który kreując się na narzędzie poznania i emancypacji, przeobraża się w użyteczny instrument władzy, a tym samym wypycha człowieka w kleszcze nowego mitu. Przybliżając tezy frankfurczyków, M. Siemek pisze:

Oświecenie jako proces demitologizującego wyzwolenia i upodmiotowienia człowieka jest nierozłącznie sprzężone z represyjno-dominacyjnym kształtem racjonalności, jaką człowiek ten nadaje sobie i swojemu światu, wtórnie zniewalając świat i samego siebie jarzmem nowego mitu (Siemek 1994, s. 290).

Przesłanie *Dialektyki Oświecenia* nie pozostawia wątpliwości – instrumentalna postawa wobec natury prowadzi do dominacji nad całym światem życia człowieka, a w konsekwencji do zniewolenia i uwięzienia ludzkości w kleszczach oświeceniowego mitu. Rozum i wytwarzana przez niego wiedza stają się narzędziem władzy, a – jak piszą T. Benton i I. Craib – *moralny impuls Oświecenia – emancypacja ludzkości ze zniewolenia – ulega zatraceniu, nauki oświeceniowe stają się zaś nową formą dominacji – mitem* (Benton, Craib 2003, s. 130).

Takie radykalne ujęcie krytyki rozumu, z jakim wystąpili T. Adorno i M. Horkheimer, nie pozostało bez odpowiedzi. Współcześni niemieccy filozofowie spod znaku Szkoły Frankfurckiej, J. Habermas i H. Schnädelbach, podejmując próby nowych odczytań *Dialektyki Oświecenia*, nie podążają jednak w kierunku wykazania utraty jej aktualności, lecz podkreślają, iż współczesna recepcja esejów pisanych przez założycieli Szkoły Frankfurckiej także musi zostać poddana krytycznej refleksji. Nie ulega wątpliwości, że wraz ze zwrotem lingwistycznym, a następnie pojawieniem się francuskiego poststrukturalizmu, mapa myśli współczesnych nauk społecznych i humanistycznych uległa diametralnej zmianie. Dlatego też kontynuując namysł nad pojęciem rozumu instrumentalnego, nie sposób pominąć tak istotnego obszaru rozważań, w którym kolej-

ne pokolenia myślicieli podejmują spór nie tylko o kształt, jaki przybiera radykalna krytyka rozumu, lecz także o nieuniknione jej konsekwencje. Wygląda bowiem na to, że *Dialektykę Oświecenia* można dzisiaj postrzegać jako swoistą puszkę Pandory, której otwarcie zaowocowało wypuszczeniem na wolność sił charakteryzujących się, jak pisze M. Siemek, *umysłowym bezładem i bezwładem* (Siemek 1994, s. 295). Radykalne ujęcie krytyki przyniosło bowiem nieoczekiwane i – jak wykażę – także niezamierzone przez frankfurtczyków skutki. Choć Horkheimer i Adorno – pisze J. Habermas – *wszczynają proces przeciwko kalkulującemu intelektowi, który uzurpatorsko zajął miejsce rozumu* (Habermas 2000, s. 141), ostateczny kształt, jaki przybiera owa krytyka w kolejnym kroku poczynionym przez poststrukturalizm, pozwala na całkowitą dyskredytację rozumu, sprowadzonego wyłącznie do narzędzia sprawowania władzy. Jest to zarazem ostateczna klęska rozumu, który najpierw zostaje zredukowany do tej skarłalej i zdegenerowanej formuły, przeciwko której wystąpili frankfurtczycy, a następnie – występując już wyłącznie jako rozum instrumentalny – *miesza się z władzą i w ten sposób wyrzeka się swej krytycznej siły (...)* (tamże). Takie ujęcie krytyki rozumu trafia także do nauk społecznych. Uznając zasługi T. Adorno i M. Horkheimera, M. Siemek nie waha się uczynić ich współwinnymi beztrioskiej *orgii nie-myślenia, jaką na naszych oczach wyprawiają hiperkrytyczni „krytycy instrumentalnego rozumu”*. *To oni – pisze filozof – dostarczyli im podstawowego rymsztunku nie tyle pojęć, co ideologicznych symboli i zmitologizowanych stereotypów* (tamże, s. 296). Nietrudno zauważyć, iż ostrze krytyki polskiego filozofa zwraca się przeciwko myśli francuskich poststrukturalistów, *którzy przetwarzają i rozwijają przede wszystkim to, co paradygmat „racjonalności panowania” zawiera w odniesieniu do władzy człowieka już nie nad zewnętrzną przyrodą, lecz nad człowiekiem samym, tj. nad sobą i innymi ludźmi* (tamże, s. 292). Niebezpieczeństwa, jakie kryją się za tą, nieznośnie uproszczoną ideą rozumu wskazuje H. Schnädelbach. Pisze on:

Dzisiaj żyjemy w takim klimacie kulturalnym, w którym wielu współczesnych sądzi, że wolność jest tylko tam, gdzie nie ma rozumu; wabi ich wolna od rozumu gra przekonań i treści znaczących i nie zauważają przy tym, że spoza nich niebezpiecznie wyziera nihilizm nagich stosunków panowania (Schnädelbach 1994, s. 8).

Problem ten podejmuje także J. Habermas, filozof, którego śmiało można określić mianem jednego z najwybitniejszych współczesnych obrońców rozumu. W wykładzie *Modernizm – niedokończony projekt*, rozwiniętym w książkę *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, J. Habermas broni teorii krytycznej, ale jednocześnie odżegnuje się od *totalnej krytyki i niepohamowanego sceptycyzmu wobec rozumu* (Habermas 1998, s. 153) *dążącego do jego ostatecznej demaskacji, która ma jednym ruchem odsłonić konfuzję rozumu i władzy* (tamże, s. 153). Niezwykle istotne wydaje się podkreślenie, iż, jak pisze Habermas,

Nie jesteśmy dzisiaj w tym samym miejscu, w którym byli T. Adorno i M. Horkheimer pisząc najczarniejszą swoją książkę (Habermas 2000, s. 127).

Podczas gdy analizy frankfurtczyków świadczą, że *nie mogli już zawierzyć wyzwalającej sile oświecenia (tamże), ten nastrój, ta postawa są nam już dalekie* (podkr. – M.A.) (tamże). Problem polega na tym, iż właśnie dzisiaj, nastrój i postawa, o których pisze J. Habermas, nie tylko nie są nam dalekie, ale wyraźnie nie straciły ze swej pierwotnej mocy uwodzenia, bowiem raz uwolnione siły irracjonalności, pomimo widocznych śladów wyczerpania, nie dają się łatwo pochwycić.

W tym miejscu do dalszych rozważań wprowadzę książkę równie ważną dla pedagogiki, jak *Dialektyka Oświecenia* dla filozofii. Są to *Dwie racjonalności* napisane przez R. Kwaśnicę. Zanim przejdę do analizy tez stawianych w *Dwóch racjonalnościach*, wytłumaczę takie, zdawałoby się, mocno wyolbrzymione porównanie. Otóż twierdzę, że podobnie jak *Dialektyka Oświecenia*, tak *Dwie racjonalności* zbudowały podstawy innego myślenia, którego nastrój objął panowania nad refleksją nieograniczającą się do jakiegoś określonego obszaru myślenia o świecie, ale stał się intelektualnym paradygmatem, w którym możliwe jest podejmowanie refleksji o wychowaniu. Można by więc, otwierając nowy etap rozważań, postawić tezę zbudowaną według zasad logiki, którą posługuje się M. Siemek stawiający zarzuty autorom *Dialektyki Oświecenia*. *Dwie racjonalności* dostarczają gotowego schematu narracji, pełny rysunek pojęć, którymi wciąż posługuje się pedagogika. Zatem ponoszą winę za *bezwład i bezwład* w myśli pedagogicznej. Nie mogę zgodzić się z takim rozumowaniem. Problem leży gdzie indziej, co postaram się dalej wykazać.

Dwie racjonalności jako intelektualny paradygmat krytyki w refleksji o wychowaniu

Rozpocznę od krótkiego rysu historycznego. Książka R. Kwaśnicy została wydana w roku 1987, a więc ponad trzydzieści lat temu i nigdy nie doczekała się dialogu, rozmowy, o które pedagog, zainspirowany krytyczną filozofią J. Habermasa, wyraźnie się upominał. Jednak w 2014 roku zostaje wydany *Dyskurs edukacyjny po inwazji rozumu instrumentalnego. O potrzebie refleksyjności* (Kwaśnica 2014), w której to książce, tezy stawiane w *Dwóch racjonalnościach* zostają powtórzone i utrzymane w mocy. Ich zwieńczenie stanowi zaskakujący dodatek – projekt holistycznej szkoły, zatytułowany *O szkole poza kulturową oczywistością. Wprowadzenie do rozmowy* (Kwaśnica 2015). Rozmowa taka również się nie odbyła. Zaznaczam, że pisząc o braku komunikacji, mam na myśli spór pozwalający na dokonanie nowego otwarcia w dyskusji nad zasadniczymi tezami rozprawy. Zadaniem, jakie stawiałby przed sobą taki spór, byłby także powrót do pracy nad pojęciami. Podobny spór został podjęty w filozofii

– o czym za chwilę napiszę. Zestawiając ze sobą dziejowe momenty ukazania się obu książek – *Dialektyki Oświecenia* i *Dwóch racjonalności* – można pokusić się o refleksję nad miejscem i czasem, które, jak się wydaje, odegrały niebagatelną rolę dla kształtu, jaki przybiera krytyka rozumu w obu rozprawach. *Dwie racjonalności* ukazały się przy końcu panowania systemu totalitarnego, a więc wówczas, kiedy zamierały ostatnie symptomy jego trwania. Sytuacja wydaje się analogiczna (choć oczywiście nie da się jej porównać i nie to jest moim zamiarem) do momentu pojawienia się *Dialektyki Oświecenia*. Oto, jak pisze J. Habermas:

(...) teoria, którą dotychczas się posilkowali (Adorno i Horkheimer – przyp. M.A.), oraz metoda krytyki ideologii już nie dawały oparcia – ponieważ siły wytwórcze już nie niosły w sobie żadnej siły wybuchowej; ponieważ kryzysy i konflikty klasowe już nie sprzyjały świadomości rewolucyjnej i w ogóle żadnej jednolitej świadomości, lecz jedynie świadomości fragmentarycznej; wreszcie – ponieważ mieszczańskie ideały skurczyły się, a w każdym razie przybrały formy, wobec których immanentna krytyka była bezradna (Habermas 2000, s. 152).

Jeśli dodam, że J. Habermas wyraźnie nawiązuje do krytyki zakorzenionej w filozofii marksizmu – tego samego, który w Polsce został pogrzebany, jak miemam, głęboko i raczej bez szans na zmartwychwstanie, wraz z upadkiem systemu totalitarnego – rzeczywiście, polskim badaczom zostały wytrącone z rąk wszelkie narzędzia krytyki. Dlatego też, podobnie jak *Dialektykę Oświecenia* można i należy uratować dla myśli filozoficznej jedynie poprzez krytyczną refleksję (co czynią następcy Adorno i Horkheimera), tak konieczne wydaje się podjęcie sporu nad tezami zawartymi w *Dwóch racjonalnościach*. Konieczność tę rozumiem podobnie jak H. Schnädelbach w przypadku dzieła frankfurczyków: (...) o aktualności Teorii Krytycznej upewnić się można (...) jedynie krytycznie – afirmatywna muzealizacja i defensywne trzymanie się ortodoksji są nie do pogodzenia z jej własnym sensem (Schnädelbach 2001, s. 177).

Punktem wyjścia do dalszych rozważań czynię tezę, którą w książce *Próba rehabilitacji animal rationale* stawia H. Schnädelbach: nierozzerwalny związek pomiędzy rozumem a władzą. Powtórzę, związek polegający na równaniu rozum = panowanie jest społecznym mitem. Mit ten przedostając się do nauk społecznych, rozpoczął swoje własne panowanie. Pojęcie rozumu instrumentalnego, dość paradoksalnie, samo stało się jednym z narzędzi budowania owego mitu i nie da się go uratować (wstępnie zakładając, że jest co ratować), jeśli nie zostanie uwolnione z mitologicznej narracji, kontynuowanej w sposób pozbawiony krytycznej refleksji. Pisząc o braku krytycznej refleksji, mam na myśli pedagogikę, a nie filozofię – gdyż w tej, dyskusja na temat aporii władzy i rozumu trwa w sposób nieprzerwany, podczas gdy w pedagogice – jak już pisałam – spór nie został podjęty.

Broniąc postawionej tezy, ukażę teraz, na czym polega opisywany przez H. Schnädelbacha mit społeczny i w jaki sposób jest on budowany w *Dwóch racjonalnościach*. Rozpocznę od przedstawienia typu narracji, która stanowi fundament umożliwiający

pojawienie się określonego mitu. Będę to czyniła, porównując obie opowieści – *Dialektykę Oświecenia* i *Dwie racjonalności*.

Narratywistyczna ontologia mitów społecznych

Użyte przeze mnie pojęcie „opowieści” nie jest przypadkowe. Pojawia się ono w krytyce podejmowanej przez współczesnych socjologów i filozofów – T. Bentona i I. Craiba. Angielscy badacze dążą do całkowitego zdeprecjonowania tez zawartych w *Dialektyce Oświecenia*, uznając ją wyłącznie za „opowieść” o tym, w jaki sposób mit i Oświecenie mogą zamienić się rolami. Ostrze krytyki Anglików obraca się przeciwko wyskrajnionej krytyce rozumu, której efektem staje się nieustanny sceptycyzm, rodzaj nieprzejednanej podejrzliwości głoszącej, że zakwestionować trzeba wszystko, wreszcie coraz głębszy pesymizm wypływający z przekonania, iż *każde myślenie wiedzie ku totalizującemu systemowi nowoczesnego kapitalizmu, choć odrzucenie myślenia prowadzi do tego samego (...)* (Benton, Craib 2003, s. 133). Krytyce podlega język, określany jako mało precyzyjny, pełen ogólników i metafor, brak systematyczności w wykładanych tezach, eseistyczny styl wypowiedzi. Spostrzeżenia dotyczące warstwy narracyjnej dzieła rzeczywiście należy uznać za słuszne, lecz słuszność tę postrzegam inaczej niż T. Benton i I. Craib.

Dialektyka Oświecenia jest opowieścią, podobnie jak opowieściami są *Dwie racjonalności* i – w dwójnasób – *Dyskurs edukacyjny po inwazji rozumu instrumentalnego*. Wszystkie wymienione opowieści ukazują świat ludzki w perspektywie kulturalizmu, to znaczy jako *nieredukowalny do determinacji nadnaturalnej ani zgodnej z prawami natury* (Schnädelbach 2001, s. 184–185). Wyjaśnię to.

Świat naturalny jest w pełni możliwy do wyjaśniania nomologicznego. Znamy zasady takiego opisu, potrafimy je stosować, dlatego możemy mówić o wyjaśnialnej naturze świata. W przeciwieństwie do świata naturalnego, tego, co kulturowe, nie możemy już wyjaśnić w taki sam sposób. Można więc powiedzieć, iż kulturowe jest niewyjaśniane. O tym możemy jedynie opowiadać:

Tego co kontyngentne, nie możemy wyjaśnić, możemy jedynie o nim opowiedzieć. W zestawieniu z wyjaśnialną naturą świat ludzki jest kontyngenty. A zatem do niego należy tylko to, o czym można opowiadać (tamże, s. 185).

Taka narratywistyczna ontologia leży u podstaw nowoczesnych mitów społecznych. Czym są mity społeczne i jaką pełnią funkcję? Najprościej mówiąc, współczesne mity społeczne, do których można zaliczyć *Dialektykę Oświecenia*, są totalizującą opowieścią mającą na celu całościową interpretację świata i historii. H. Schnädelbach nazywa to totalizacją żywiołu dziejowego, a jego autorzy przypisują sobie kompeten-

cje diagnostycznej refleksji nad stanem kryzysu, który ogarnia nowożytną cywilizację. Dokonując uproszczenia, można powiedzieć, iż *Dialektyka Oświecenia* jest opowieścią o rozumie, który poprzez swą instrumentalizację zatracza emancypacyjny potencjał, staje się narzędziem władzy i panowania. Już tylko to sprawia, że do podobnego opisu nie możemy stosować takich samych środków, które stały się posłusznymi narzędziami represji i samozniewolenia.

Podobny mechanizm budowania narracji odnajdujemy w *Dwóch racjonalnościach*. Narratywistyczna logika opowieści uwidoczni się już w samym tłumaczeniu pojęcia racjonalności: *racjonalność*, pisze R. Kwaśnica, w *przyjmowanym tu rozumieniu nie ma nic wspólnego z pojęciem racjonalizmu* (Kwaśnica 2007, s. 10). Wyraźnie podążający tropem wyznaczonym przez *Dialektykę* pedagog zaznacza istotną różnicę pomiędzy racjonalizmem i racjonalnością: o ile koncepcje zakorzenione w racjonalizmie *uznają prymat rozumu w poznawaniu świata i określają zasady takiego poznawania* (tamże), o tyle samo pojęcie racjonalności, którym posługuje się autor, będzie oznaczało coś zupełnie innego, gdyż *odnosi się do koncepcji doświadczenia świata, jaką dysponuje każdy człowiek* (tamże).

W ten sposób rozpoczyna się narracja przeciwstawiająca się prymatowi nauk zakorzenionych w racjonalizmie i odrywająca pojęcie racjonalności od oddziaływań rozumu. (Zaznaczę, iż nie będę rekonstruowała różnic pomiędzy racjonalizmem a racjonalnością w filozofii, pozostaną jedynie na płaszczyźnie specyficznej analizy narracji tworzonej w tym konkretnym micie społecznym, budowanym na podstawie równania rozum = panowanie). Charakteryzując racjonalizm, H. Schnädelbach pisze, że w opowieściach jest on przedstawiany jako przeciwieństwo *emocjonalności i żywej spontaniczności, krótko: chłód, abstrakcyjność, formalizm, bezosobowość, dyscyplina* (Schnädelbach 2001, s. 9). Tę linię rozumowania przyjmuje R. Kwaśnica: „*Racjonalność*” *bywa rozumiana na różne sposoby i nie zawsze – co na gruncie wiedzy potocznej wydaje się oczywiste – jest ona synonimem jakiejś uniwersalnej naukowości, czy chłodnej i wyrachowanej postawy gwarantującej skuteczność działania* (Kwaśnica 2007, s. 18). Chłodna i wyrachowana postawa pozwala opisać świat natury, ale narracja, za pomocą której opisujemy kontyngenty świat człowieka, musi być inna: poza ujęciem rozumowym, emotywna i metaforyczna. Także pojęcie racjonalności okazuje się w końcu koncepcją *w metaforycznym, a nie dosłownym znaczeniu* (tamże, s. 20):

jest indywidualną koncepcją, w ramach której każdy z nas doświadcza świata: to, co dla jednego człowieka jest racjonalne (w sensie – uzasadnione przez jego rozumienie rzeczywistości), dla drugiego może okazać się irracjonalne, czyli nie znajdujące uzasadnienia w jego koncepcji doświadczenia świata (tamże, s. 19).

Tak konstruowana „definicja” wydaje się egzemplifikacją owej kontyngentności i „niewytłumaczalności” świata życia człowieka i stanowi podstawę budowania dalszej opowieści. Przejdźmy dalej, aby odnaleźć inne, narracyjne środki budowania mitu społecznego.

Wspomniana już totalizacja (czyż samo Oświecenie nie było totalitarne, a zarazem totalne?) oznacza nie tylko to, że opowieść będzie odąd służyła – paradoksalnie – jako uniwersalna interpretacja dziejów i wydarzeń, ale także to, iż jest ona podana jako *jedna, prawdziwa, autentyczna historia, uwierzytelniona przez samą naturę* (Schnädelbach 2001, s. 187). Posłużę się teraz przytaczanym przez H. Schnädelbacha i wyjątkowo dobrze obrazującym moje rozważania cytatem z J.-J. Rousseau. W *Trzech rozprawach* J.-J. Rousseau nadaje patetyczny ton swojej opowieści:

Człowieku! Skądkolwiek pochodzisz, jakiegokolwiek wyznajesz poglądy, słuchaj: oto są twoje dzieje, takie, jakie wyczytałem nie z kłamiwych ksiąg innych ludzi, ale – o ile wolno mi sądzić – z natury, która nigdy nie kłamie. Wszystko, co od niej pochodzi, będzie prawdą; błędem to tylko, co niechcący dodam od siebie (Rousseau 1956, s. 142).

Narracja współczesnych mitów społecznych zastępuje patos i perswazję innymi środkami wyrazu – sprawnym posługiwaniem się filozoficznym instrumentarium pojęciowym, co wyraża się przeslizgiwaniem się pomiędzy pojęciami filozoficznymi i logiczną spójnością budowanego wywodu. Tu R. Kwaśnica nie ma sobie równych, lecz samo przesłanie pozostaje podobne. Oto do tej pory, jak przekonuje, refleksja pedagogiczna naznaczona była piętnem *anachronicznego ideału nauki*, który kształtował ją za pomocą narzędzi pochodzących z behawioryzmu i psychologii poznawczej. Uwidoczniało się to *szczególnie w tych działaniach pedagogiki, w których panuje wszechwładnie rozum instrumentalny (techniczny), a więc dla przykładu – w dydaktyce ogólnej, w metodykach nauczania, a ostatnio także w teorii wychowania* (Kwaśnica 2007, s. 9). Przejęty z nauk przyrodniczych sposób postrzegania człowieka-wychowanka skutkował atomizacją ludzkiego doświadczenia i postrzeganiem go jako sumy rozmaitych składowych: cech, dyspozycji, mechanizmów psychicznych. *Chciałbym tu zaproponować inny, całościowy (...), pisze R. Kwaśnica, sposób myślenia o ludzkim doświadczeniu. (...). Tą całością jest właśnie racjonalność, która przesądza o faktycznym funkcjonowaniu każdego z tych elementów i nadającą im istotne, ale nie dające się zrozumieć poza jej granicami cechy* (tamże, s. 10).

Już na tym poziomie analiz można dostrzec istotne cechy narracji budującej mit społeczny. Po pierwsze, wszystko, co racjonalne, znajduje się na zewnątrz i jest zakorzenione w świecie natury. Przysługujące naturze środki opisu i analizy nie mogą oddać tego, co kryje się w świecie kultury, kontyngencji albo po prostu – człowieka. Zewnętrzne – oznacza racjonalne, opanowane przez anachroniczny ideał naukowości, tej samej, która pozostaje chłodem, abstrakcją, dyscypliną – czyli rozumem instrumentalnym. Wewnątrz odnajdujemy niewytłumaczalne, nie-racjonalne, emotywnie i metaforyczne – czyli nie-instrumentalne. Rozważania podążają więc w kierunku jakiejś innej racjonalności – tej, która znajduje się poza rozumem. Temu celowi, prezentacji *Innego* rozumu, R. Kwaśnica podporządkował przytoczone wyżej przesłanie.

***Inne* rozumu, czyli ucieczka od racjonalności i żonglerka pojęciami**

Na scenie pojawia się ważna figura *Innego* rozumu. Jest to także centralna figura dialektyki T. Adorno i M. Horkheimera. *Łączy ona mit i oświecenie, rozum i panowanie, emancypację i samozniewolenie, postęp i regres, w formie twierdzeń, że jedno nie tylko prowokuje lub wytwarza drugie, ale że to każde z nich jest swoim Innym* (Schnädelbach 2001, s. 196).

W *Dwóch racjonalnościach* przedstawione są dwa odrębne i nieprzystające do siebie sposoby myślenia o wychowaniu. Pierwszy rodzaj racjonalności zbudowany jest na logice działania instrumentalnego (logice relacji celu i środka). Jest to racjonalność adaptacyjna lub instrumentalna. Jej przeciwieństwem są te działania, do których dostępu broni rozum instrumentalny. Tę racjonalność R. Kwaśnica nazywa – podkreślając, iż jest ona *wykluczana przez myślenie potoczne i pozytywistyczną wersję nauki* (Kwaśnica 2007, s. 11) – racjonalnością emancypacyjną lub komunikacyjną. Możemy o niej mówić wówczas, gdy *dominującą dla jednostki perspektywą interpretacyjną jest logika działania komunikacyjnego* (tamże). Niezależnie, czy człowiek zdaje sobie z tego sprawę, czy też robi to nieświadomie,

każdy kto podejmuje działanie edukacyjne staje przed dylematem, za jakim typem racjonalności się opowiedzieć:

– *czy umożliwić drugiej osobie interpretowanie świata zgodnie z logiką działania instrumentalnego (celowo-racjonalnego), sprzyjając przez to rozwojowi racjonalności adaptacyjnej,*

– *czy też – umożliwić rozumienie rzeczywistości w perspektywie interpretacyjnej działania komunikacyjnego, wspomagając przez to rozwój racjonalności emancypacyjnej* (tamże).

Ostatecznie jednak okazuje się, że oba rodzaje racjonalności nie tylko stanowią swoje lustrzane odbicie, to znaczy wybierając, i tak pozostajemy we władaniu albo – jak powiedzieliby T. Adorno i M. Horkheimer – pod panowaniem rozumu instrumentalnego. Dopiero *Ustalenia pedagogiki drugiego stopnia, wykraczając poza bezpośrednią wiedzę o wychowaniu ku ludzkiej egzystencji i światu jako całości, nie byłyby odpowiedziami w tym samym sensie, co ustalenia pedagogiki stopnia pierwszego. Ich powołaniem nie jest bowiem dać wiedzę o wychowaniu, lecz zaapelować do innych o odnajdywanie ukrytej w tej wiedzy prawdy o sobie samych (...). Inne rozumu znajduje się więc daleko dalej – w przestrzeni, którą otwierają „pytania drugiego stopnia”, a te sytuują się ponad sporem o wychowanie, poza tym paradygmatem i wymagają innego języka, w którym moglibyśmy mówić o ... no właśnie o czym? Bo chyba już ani o edukacji, ani o wychowaniu. Mityczne Inne rozumu ma jednak to do siebie, że zawsze znajduje się poza zasięgiem nawet najbardziej wysublimowanego posługiwa-*

nia się rozumem. Droga prowadząca do *Innego* jest w zasadzie nieosiągalna, można ją bardziej przeczuwać, niż ukazywać jej kolejne etapy – bo przecież byłoby to już rozszczenie rozumu instrumentalnego (technicznego). Przyjrzyjmy się teraz, jakim sposobem w narracjach budujących mit społeczny ukazywana jest figura *Innego* rozumu.

Dwa pierwsze kroki budowania narracji *Innego* rozumu zostały już opisane powyżej. Fundamentem pozostaje utrzymanie ważności tezy mówiącej o powszechnej władzy rozumu zagarniętego przez myślenie techniczne, posługujące się logiką środka i celu, dążącego do zapanowania nad przyrodą i prowadzącego do samozniewolenia człowieka. Jeśli jednak w dalszym ciągu rozum = panowanie, to *Innego* rozumu należy poszukiwać poza rejonem opanowanym przez racjonalność: pojawia się on w przestrzeni metaforyczności, emocjonalności, niedookreśloności, jako że samo określenie i ujęcie w ramę teorii oznacza powrót na terytorium technicznej instrumentalności. H. Schnädelbach tłumacząc to wzbranianie się przed teorią, pisze, że wynika ono z obawy, iż *teoretyczne wyjaśnienia z powrotem przemienią świat ludzki w przyrodę* (Schnädelbach 2001, s. 183). Co więc dzieje się z ramą teoretyczną, a właściwie z instrumentarium pojęciowym, gdyż tylko o nim można mówić w przypadku mitu społecznego? Środki służące budowaniu opowieści zostają odpowiednio „wyselekcjonowane”, to znaczy wypreparowane z całości tworzonej przez daną koncepcję w taki sposób, by pozwalając na rozluźnienie wymogów teorii, podtrzymywały iluzję jej istnienia, choć już tylko w formie „duchowej obecności”. Aby to wyjaśnić, spróbuję poddać analizie kilka takich fragmentów *Dwóch racjonalności*, w których mowa jest o *Innym* rozumu.

Rozważania nad *Innym* rozumu R. Kwaśnica rozpoczyna od opisu dwóch rodzajów działania człowieka, które umożliwiają wkroczenie w przestrzeń wolną od zawłaszczenia rozumu instrumentalnego: po pierwsze jest nim pojednanie, po drugie samorefleksja. Pojednanie, jak tłumaczy R. Kwaśnica, jest przypomnieniem o czymś, *co łączy nas wszystkich bez wyjątku* (Kwaśnica 2007, s. 157):

(...) dzielimy ten sam los: naszym wspólnym udziałem jest niepełny dostęp do prawdy, prawda każdej wiedzy i każdego z nas jest z osobna jest prawdą cząstkową, zakorzenioną w jakimś przedrozumieniu, które z jednej strony – wiedzę tę umożliwia, a z drugiej – ogranicza (tamże).

Pojednanie nie jest jednak *pojednaniem z prawdą*, ponieważ sama *Pojednawcza* wymowa tego apelu wyraża się w *wezwanie do skromności w ocenie własnej prawdy, i do otwartości na innych, do gotowości rozumienia*” (tamże). Czym jest samorefleksja? Jest ona *formą naszego istnienia i uczestnictwa w bycie – aktem egzystencjalnym* (tamże). Wezwanie do samorefleksji znaczy:

tłumaczyć na nowo każdą skierowaną do nas wypowiedź, każde zdanie pochodzące z owego TEKSTU, którym jest nasza rzeczywistość, z drugiej strony zaś – być refleksyjnym to tyle, co zachowywać wytężoną czujność w stosunku do utajonych założeń tego tłumaczenia, badać je w taki sam sposób, co tłumaczony TEKST (tamże, s. 158).

Dalej znajdujemy szczegółowe wyjaśnienia pojęcia samorefleksyjności i TEKSTU: *samorefleksyjność jest nie tylko „apelem o samokontrolę myśli”, ale „wezwaniami” do rozumienia tego, jak dzieje się człowiek i jego świat, jak w sensotwórczej relacji podmiotu z przedmiotem dokonuje się bycie BYTU; natomiast TEKST to metaforyczne określenie świata obiektywizującego się w naszym rozumieniu (tamże).*

Powyższe słowa domagają się komentarza. Tym, co rzuca się w oczy, jest specyficzny rodzaj prowadzonej narracji wspierającej się na figurach niejako „zapożyczonych” z kilku, niewątpliwie nieprzypadkowo dobranych, koncepcji. Derridiańskie *nie ma niczego poza tekstem*, pojawia się jedynie przy okazji (i dla podkreślenia efektu) prezentowania podstawowej dla post-krytycznej refleksji figury *Innego*, nie-instrumentalnego rodzaju rozumu. Czytając fragmenty poświęcone opisowi *Innego* rozumu, trudno natomiast oprzeć się wrażeniu, że czai się w nich zabłąkany duch M. Heideggera. Świadczy o tym sentymalny ton wspomnienia tego samego losu, który przecież łączy nas wszystkich; niepełny dostęp do prawdy, nieustannie skrywającej się za zasłoną tego, co techniczne i instrumentalne, zakorzenienie w jakimś przedrozumieniu, uczestnictwo w bycie rozumianym jako akt egzystencjalny, wreszcie samo bycie Bytu. W miejsce własnego komentarza przytoczę słowa filozofów, którzy dawno odkryli, co stoi za taką formą prowadzenia narracji. W *Posłowie do Dialektyki Oświecenia* M. Siemek komentując myśl *dzisiejszych i wczorajszych krytyków instrumentalnego rozumu* (Siemek 1994, s. 291), zauważa, iż jest to front, który choć

w drugiej połowie dwudziestego wieku za swego patrona wolał obrać raczej Heideggera, niż Horkheimera i Adorno, trudno przecież nie dostrzec, że jego wspólnym hasłem jest właśnie „krytyka instrumentalnego rozumu” pojęta dokładnie w myśl autorów „Dialektyki Oświecenia”: jako instancja bezlitośnie demaskująca „racjonalność panowania” w sferze teoretycznych i praktycznych oddziaływań człowieka na przedmiotowość otaczającej go rzeczywistości przyrodniczej. Swe właściwe korzenie mają tutaj nie tylko liczni dziś wyznawcy Heideggera ze swymi coraz bardziej egzaltowanymi, a coraz mniej treściwymi przeciw filipikami przeciw wyobcowaniu i odczłowieczeniu całej zrodzonej z zapomnienia o Byciu i naukowo-techniczno-cywilizacyjnej nowoczesności wraz z jej kulturowymi i filozoficznymi źródłami (tamże, s. 291–292).

Tym, na co zwraca uwagę M. Siemek, jest podobieństwo pomiędzy ukazaną w *Dialektyce Oświecenia* ideą panowania rozumu instrumentalnego a Heideggerowskimi rozważaniami nad istotą techniki i panowaniem zestawu. Niemiecki filozof H. Mörchen poświęcił tej kwestii studium pt. *Władza i panowanie u Heideggera i Adorno*. Czytamy w nim:

Fakt, że krytyka panowania, jeśli chcielibyśmy określić tym terminem istotne tendencje występujące zarówno u Adorna, jak i u Heideggera, za każdym razem służy czemuś innemu, dałby się z grubsza opisać tak: u Adorna zmierza ona do

stanu wolnego od panowania, u Heideggera zaś do tego, by zrobić miejsce dla jakiejś innej władzy. Jednakże takie wyostrenie różnicy (...) z trudem dałoby się uzasadnić (Mörchen 1999, s. 225).

Dalej H. Mörchen prowadzi swe analizy w kierunku odnalezienia tego, co łączy obie koncepcje. *U Adorna panowanie jest złe, stąd jego utopia społeczeństwa wolnego od panowania*, natomiast u Heideggera, *obecne jest (...) następujące złożenie: to, co dziś panuje, maskuje jedynie prawdziwą potęgę (...)* (tamże). Jeśli jednak u frankfurczyków rozum = panowanie, a istotę wiedzy wytwarzanej przez ten rodzaj samowniewolonego rozumu stanowi technika, to podobny schemat odnajdziemy u M. Heideggera: tym, co panuje i zniewala, nie jest sama technika (technologia), lecz istota techniki, która uwidocznia się w przekształcaniu całego świata życia człowieka w zestaw. Zatem podstawowa teza frankfurczyków: panowanie = rozum instrumentalny istotowo nie różni się od Heideggerowskiej władzy zestawu. Co dzieje się z wolnością? Wolność pojawi się wówczas, gdy człowiek przygotowuje się na nią. U frankfurczyków będzie to *wydobycie się z barbarzyństwa*, u Heideggera – *nadejście bycia*. (Zaznaczę jedynie, iż zarówno u T. Adorno i M. Horkheimera, jak i u M. Heideggera, obie formy wyzwolenia człowieka mogą w ogóle nie zaistnieć, czas ich panowania może nie nastąpić).

Nie będę dalej podążała tropem wskazanym przez H. Mörchena, gdyż byłoby to niepotrzebnym piętreniem trudności i tak już dostatecznie skomplikowanego problemu uwikłań pomiędzy władzą a rozumem. Wskazanie na podobieństwa między oboma koncepcjami pozwala jednak na zrozumienie, w jaki sposób może dochodzić do swobodnego przemieszczania się pojęć, a w konsekwencji, jeśli tylko zachodzi taka potrzeba, ich poręcznej i niedostrzegalnej wymiany. Gwarancją powodzenia jest niejasność i nieokreśloność, która może prowadzić do nieporozumień, jednak, jak zauważa H. Mörchen, *zaletą (...) nieokreśloności i niejasności jest to, że pojęcia w pewnym zakresie są wymienne i w ten sposób wskazują, że władza, panowanie i przemoc „mają coś wspólnego” i mimo ważnych różnic opierają się na jednolitym doświadczeniu, które może być równie ważne jak różnice* (tamże, s. 22).

Cytowane wyżej słowa M. Siemka i H. Mörchena wyzwalają jeszcze jedną refleksję. Cała książka *Dwie racjonalności* zachowuje formę zwartej i systematycznego wykładu, ale tylko do pewnego momentu. Granicę tę wyznacza rozdział poświęcony *Innemu* rozumowi. Tutaj następują fragmenty, które rzeczywiście można uznać za analogiczne do *narracyjnych pasaży Dialektyki Oświecenia* (Schnädelbach 2001, s. 185), czy też *sentymentalnych założeń o metafizycznej bezdomności* (tamże) i pozostawianiu jedynie *pasterzem bycia*. *Inne* rozumowi pojawia się wyraźnie jedynie wówczas, gdy przekracza wszelkie normy logiki, którą kieruje się rozum oskarżany o instrumentalność, a zatem pojawia się w trybie ewokacji. Powtórzę: *Inne* rozumowi jest zawsze ewokacją, a więc narracją nastawioną na emocjonalne oddziaływanie na odbiorcę. Taką anty-racjonalną, kontroświeceniową postawę krytykuje J. Habermas

wówczas, gdy podejmuje się obrony projektu nowoczesności, a w konsekwencji – obrony rozumu:

Spontaniczne siły wyobraźni, doświadczenia samego siebie, emocjonalności lokują się gdzieś daleko w przestrzeni i czasie, a instrumentalnemu rozumowi przeciwstawiają manichejską zasadę dostępną już tylko w trybie ewokacji, czy to będzie wola mocy, suwerenność, byt, czy dionizyjska siła poezji (Habermas 2000, s. 45).

Inne rozumu w żaden sposób nie mieści się w proponowanym przez J. Habermasa paradygmacie porozumienia, na który powołuje się R. Kwaśnica. Przede wszystkim J. Habermas, niesłusznie nazywając filozofię M. Heideggera i J. Derridy *ślepy maulkiem*, podejmuje zdecydowaną krytykę prób wprowadzenia szczególnego dyskursu, który jakoby rozgrywa się poza horyzontem rozumu, nie będąc jednak całkowicie nierozumny (tamże, s. 348). Narracyjność, jak pisze niemiecki filozof, w mówieniu o *Innym rozumu*, *jakkolwiek by się zwało*, prowadzi do zubożenia i obniżenia poziomu krytyki rozumu, na który wspiął się Kant (tamże). Owo *jakkolwiek by się zwało* odnajdujemy u J. Habermasa jako (niepotrzebnie) pogardliwe określenie pseudonimów *Innego rozumu*: *Wystylizowany na Inne rozumu potencjał staje się ezoteryczny i występuje pod pseudonimami: jako bycie, jako heterogeniczność, jako władza* (tamże, s. 347). J. Habermas polemizuje z M. Heideggerem, lecz przecież podobnie jak on wyraźnie przeciwstawia się niczym nieskrępowanemu subiektywizmowi poznawczemu, określając go jako relatywizm albo nihilizm. Postawa bezwarunkowej akceptacji wielości perspektyw poznawczych była nie do przyjęcia zarówno dla J. Habermasa, jak i dla M. Heideggera. M. Heidegger krytykuje ją, gdyż prowadzi do rezygnacji z istotowego obowiązku człowieka, tj. właśnie poszukiwania prawdy, podczas gdy relatywizm *poznanie prawdy wydaje na podmuch wiatru, zaprzecza jej istnieniu, ucząc, że wszystko jest tylko względnie prawdziwe, częściowo tak, częściowo nie, nie ma już nic pewnego* (Heidegger 2001, s. 33).

J. Habermas od początku zakłada istnienie normatywnej zawartości nowoczesności i przeciwstawia się postnowoczesnemu dyskursowi krytyki rozumu, pisząc o nim jako o *dyskursie bez własnego miejsca*, który *rozklada się niejako wszędzie i nigdzie*, co chroni go przed konkurencyjnymi wykładaniami.

Takie dyskursy obezwładniają zinstytucjonalizowane kryteria wywrotowości; przegrawszy w argumentacji, mają w zanadru jeszcze ostatnie słowo: mianowicie, że oponent nie zrozumiał sensu całej gry językowej, popełnił kategorialny błąd, odpowiadając na swój sposób (tamże, s. 379).

Tam, gdzie mowa o *Innym rozumu*, racjonalny i praktyczny J. Habermas musi zejść na dalszy plan, po to, by prymarnie miejsce, które dotąd zajmował w całym wykładzie *Dwóch racjonalności*, mógł przejąć nagle M. Heidegger. Nieprzypadkowe jest pojawienie się pojęć „żywcem” wyjętych z koncepcji M. Heideggera (bez powoływania się na Heideggera), bowiem, co zauważyli już M. Siemek, J. Habermas i H. Schnädelbach, to

jego duch (a nie myśl) oddziałuje najsilniej tam, gdzie pojawia się mowa o *Innym* rozumie. Dlaczego? Ponieważ mit społeczny nie traktuje poważnie żadnej teorii, koncepcji i myśli: nie szuka genezy pojęcia, ale o niej opowiada, interpretując dzieje świata i człowieka; nie dba o pojęcia, druzgocząc, jak mówi Habermas, ich krytyczny potencjał:

Oświecenie i manipulacja, świadome i nieświadome, siły wytwórcze i siły destrukcji, ekspresywne samo urzeczywistnienie i represywne zesublimowanie, efekty gwarantujące wolność i efekty zniewalające, prawda i ideologia – wszystkie te momenty zlewają się ze sobą (tamże, s. 380).

Metaforyczna i wysublimowana myśl M. Heideggera, która konsekwentnie utrzymuje się ponad poziomem tego, co dotyczy sfery praktyki, oraz *powiązanie horyzontów wykładni świata jako źródła sensu z Dasein* (tamże, s. 335), dają nieskończone możliwości żonglowania pojęciami, przy jednoczesnym odpuszczeniu tego, co było istotą jego filozoficznych dociekań – wezwania do poszukiwania przestrzeni możliwości ujawniania się prawdy. Jest to zarazem jeszcze jeden powód, dla którego myśl M. Heideggera i późniejszych jej kontynuatorów spod znaku filozofii post-strukturalizmu wydaje się szczególnie przydatnym narzędziem budowania mitu uwalniającego *Inne* rozumie z wszelkich ograniczeń.

Przechodząc do ostatniej części artykułu, spróbuję zmierzyć się ze zjawiskiem, które pojawia się jako efekt owego „uwolnienia” rozumie. Jest to porzucenie zainteresowania przestrzenią praktyki.

Iluzja „rozumie nie-instrumentalnego”

Celem artykułu było wywiedzenie genezy pojęcia rozumie instrumentalnego oraz ukazanie sposobu, w jaki za pomocą narratywistycznych środków dwie różne opowieści o rozumie instrumentalnym przybierają postać postoświeceniowego mitu społecznego. Autorzy obydwu opowieści – filozoficznej i pedagogicznej – dołożyli starań, by, jak pisze J. Habermas, *głębiej osadzić fundamenty swej krytyki urzeczowienia oraz nadać rozumowi instrumentalnemu większy zasięg, czyniący zeń kategorię dziejowego procesu cywilizacyjnego w całości (...)* (Habermas 1999, s. 598). Należy się jednak zastanowić, czemu miało służyć, albo raczej, dokąd wiodła ścieżka myślenia podjęta w tych, jednak zupełnie różnych, dziełach? Swój namysł rozpocznę, wychodząc od zamiaru, jaki przyświecał twórcom *Dialektyki Oświecenia*.

We wstępie do *Dialektyki Oświecenia*, dziele nieprześcignionym, co zauważa H. Schnädelbach, w radykalizmie swej krytyki rozumie i kultury, T. Adorno i M. Horkheimer formułują, jakbyśmy to dzisiaj powiedzieli, pytanie badawcze, od którego roz-

poczyna się ich namysł nad kondycją współczesnej cywilizacji: *Zamiarem naszym było rozpoznać, dlaczego ludzkość, zamiast wkroczyć w stan prawdziwie ludzki, popada w nowego rodzaju barbarzyństwo* (Adorno, Horkheimer 1994, s. 11). Dalej filozofowie ukazują założenia, jakie towarzyszyły rozpoczętej pracy i przechodzą do szczegółowych wyjaśnień:

Nie mamy wątpliwości – i w tym tkwi nasza petitio principia – że wolność w społeczeństwie jest nieodłączna od oświecającego myślenia. Wydaje nam się jednak, że stwierdziliśmy również ponad wszelką wątpliwość, iż pojęcie tego myślenia, tak samo jak konkretne historyczne formy, instytucje społeczne, w jakie myślenie to jest wplecione, zawierają już zarodek owego powszechnego dziś regresu (tamże, s. 13).

Już tylko ten fragment tekstu ukazuje coś niezwykle ważnego: oto podstawą, na której T. Adorno i M. Horkheimer budowali swoją opowieść, było przeświadczenie, że w cywilizowanym społeczeństwie nie może zaistnieć żaden rodzaj wolności, jeśli nie będzie on budowany na fundamencie rozumu. Równocześnie (nie deprecjonując rozumu w ogóle) stwierdzają, że taki rodzaj i sposób myślenia, jaki współczesność wywiodła z Oświecenia, może prowadzić tylko w jednym kierunku – kontynuowania drogi regresu rozumu. Spostrzeżenie to prowadzi frankfurczyków do uczynienia kolejnego kroku – jest nim ultimatum, jakie stawiają Oświeceniui:

Jeśli oświecenie nie zechce wziąć na siebie refleksji nad owym wstecznym momentem, przypiecze swój własny los. Jeśli refleksję nad destrukcyjnymi elementami postępu, pozostawi się wrogom postępu – wówczas myślenie straci odniesienie do prawdy (Adorno, Horkheimer 1994, s. 11).

Zamiarem frankfurczyków była więc krytyka, której podlegać miał konkretny rodzaj rozumu, co nie oznacza potępienia rozumu w ogóle. Zauważa to także H. Schnädelbach: *Wcześniejsza Teoria Krytyczna implicite kładła zawsze u podstaw wewnętrzno-normatywne pojęcie rozumu w nadziei, że będzie mogła krytykować sam tylko rozum instrumentalny jako jego postać nierozumną* (Schnädelbach 2001, s. 80). Dzisiaj możemy podjąć spór, polemizować i podawać w wątpliwość sposób, w jaki filozofowie rozprawili się z „rozumem instrumentalnym”, należy jednak pamiętać, że zasadniczym celem całej ich twórczości – a w każdym razie na pewno autorów *Dialektyki Oświecenia* – jest zmiana.

Teoria krytyczna nie zastyga w bezruchu. Kształtuje się w sporach, polemikach, nowych otwarciach. Jej potencjał nie tylko nie został wyczerpany, ale można wręcz powiedzieć, że zawiera w sobie pierwiastek energii odnawialnej, gdyż nie tracąc własnej tożsamości, jest w stanie twórczo korzystać z innych koncepcji, także tych, które nie zawsze odnosiły się do zmiany społecznej. Nie zaszkodziła teorii krytycznej także myśl francuskiego poststrukturalizmu, przeciwko któremu tak ostro i zdecydowanie występują przedstawiciele kolejnego pokolenia Szkoły Frankfurckiej. Współczesna

recepja teorii krytycznej czerpie ze źródeł Szkoły Frankfurckiej, ale nie petryfikuje idei z połowy ubiegłego wieku. Dlatego też J. Kinchloe i P. McLaren mogą ukazywać racjonalność techniczną i instrumentalną jako jedną z największych opresji współczesności, a jednocześnie doceniać poststrukturalną analizę pragnienia, mówić o dyskursywnym modelu budowania wiedzy o świecie, doceniać rolę pedagogiki kulturowej we współczesnym świecie (Kinchloe, McLaren 2008). Z tego samego powodu J. Habermas i H. Schnädelbach wiedzą nieustający spór, i nieprzypadkowo jest to spór o rozum. Teoria krytyczna nigdy nie pozwoliła sobie no to, by odpuścić przestrzeń codzienności, zwyczajnej rzeczywistości – czyli praktyki.

Co wydarzyło się w pedagogice? Przede wszystkim, o czym już wspominałam, zabrakło dialogu, sporu, krytycznej refleksji, która mogłaby odnaleźć pokryte patyną pojęcia, by przywrócić im dawny blask i ukryty w nich potencjał krytyki. Mamy więc do czynienia ze swoistą odmową komunikacji, a przecież cała książka *Dwie racjonalności* jest nie czym innym, jak zaproszeniem do rozmowy, czyli komunikacji. Czy to znaczy, że w pedagogice nie wydarzyło się nic ważnego? Wręcz przeciwnie. Spróbuję teraz odtworzyć przebytą drogę, aby ukazać konsekwencje przejęcia i utrwalenia w pedagogice jednego z fundamentalnych pojęć budujących współczesny mit społeczny – pojęcia rozumu instrumentalnego.

Książka *Dwie racjonalności* rozpoczyna się od znamienych słów, do których odnosiłam się już i które przytoczę teraz w dłuższym fragmencie:

*Pedagogika starając się nadążyć za postępem innych nauk społecznych przy-
muje od nich nie tylko wzorce postępowania badawczego, ale wraz z nimi – sposób
rozumienia rzeczywistości społecznej i koncepcji człowieka. Problem w tym, że dla
pedagogiki uosobieniem naukowości jest wciąż empiryzm logiczny, utrzymujący się
dziś i doskonałony przede wszystkim na gruncie psychologii. I chociaż sama psy-
chologia zdaje się już dostrzegać anachroniczność ideału nauki, któremu ostatnimi
czasami bezgranicznie holdowała, to oddziałuje ona na pedagogikę z pewnym opóź-
nieniem. Stąd też, to co przed kilkunastoma laty uchodziło w psychologii za budzą-
cą respekt nowość, a dziś podawane jest w wątpliwość, pedagogika „odkrywa” ja-
ko najnowsze osiągnięcia naukowe (Kwaśnica 2007, s. 9).*

Po przeczytaniu słów R. Kwaśnicy można powiedzieć, że niewiele się zmieniło – zasadnicze przesłanie zostaje utrzymane w mocy. Pedagogika odkrywa pojęcia z innych nauk społecznych i humanistycznych (a obecnie także medycznych, nauk o zdrowiu, czy też sztuki), a następnie przejmuje, utrwała i używa ich, nie poddając refleksji krytycznej. Pojęcie „rozumu instrumentalnego” zostało poddane druzgocącej krytyce w filozofii, czego pedagogika nie zauważyła. Najpierw wystąpił przeciwko niemu J. Habermas, który – jeszcze posługując się samym pojęciem – wykazał absolutną kompromitację krytyki rozumu, podejmowanej zarówno przez T. Adorno i M. Horkheimera, jak i M. Heideggera oraz następujących po nim poststrukturalistów. Są to *warianty krytyki rozumu*, które pozostają *bezlitosne wobec własnych podstaw*. Opisy-

wana przez nie rzeczywistość przybiera różne warianty – występuje jako związek życia urzeczowiony i podległy prawu wartości, podatny na techniczne rozporządzenie, totalitarnie rozbuchany, przesycony władzą, zhomogenizowany, zmieniony w więzienie (...) (Habermas 2000, s. 379). Dalej J. Habermas konstatuje, iż w tak konstruowanej narracji, w płaskim i mdłym krajobrazie totalnie zarządzanego, wyrachowanego i przesyconego władzą świata nie można już dostrzec kontrastów, odcieni, niuansów (tamże, s. 380). Rzeczywiście – w tym krajobrazie życia człowieka pedagogika dostrzec może jedynie oddziaływanie „rozumu instrumentalnego”, lub... *Inne* rozumu. Nikt nie potrafi powiedzieć, jakie działania pedagogiczne, jakie pytania o wychowanie, odpowiadają temu rozumowi. Na razie wiemy jedynie, od czego należy się uchylać i za co nie należy brać odpowiedzialności. Trwają więc poszukiwania *Innego* języka opisu świata. Tymczasem pedagogika wciąż pozostaje bezdomna. Nie może się przecież nigdzie zakorzenić, skoro sama jest jednym z wędrowców, turystów, podróżników. Nie może także wskazać żadnej wizji, która ożywiłaby ów mdły krajobraz, jeśli sama stała się jego częścią. Zła wiadomość dla emocjonalnego nurtu poszukiwaczy *Innego* rozumu została dawno wysłana przez tych samych myślicieli, na których wciąż się powołują.

I tak w *Posłowniu do Dialektyki Oświecenia* M. Siemek zauważa, iż „rozum instrumentalny” jest jedynie zręczną *figurą retoryczno-imaginacyjną* (Siemek 1994, s. 296), którą wyraźnie upodobał sobie nurt zwany przez niego „sierotami po Heideggerze” i „pogrobowcami Nietzschego” (tamże).

Czyciele Heideggera i „dekonstruktorzy” nowoczesności ukazują więc dziś w pełnym świetle te zagrożenia, jakie niesie ze sobą hiperkrytyczny paradygmat „racjonalności opartej na panowaniu”. Zaciera on i zatracza tę prawdę, iż rozum jest jeden, a wielorakie „instrumentalne” bądź nie tylko, „represyjno-dominacyjne bądź wyzwalające – mogą być jedynie sposoby posługiwania się nim (tamże, s. 298).

Idąc dalej, należy przywołać słowa wypowiedziane w artykule *Ku krytyce nie-instrumentalnego rozumu*, gdzie M. Siemek stwierdza jeszcze dobitniej:

Po pierwsze, nie ma rozumu tylko instrumentalnego, ponieważ sama instrumentalna racjonalność myślenia i działania mocą swej własnej dialektyki sama nieuchronnie „dezinstrumentalizuje się”. Po drugie zaś, nie ma i być nie może żadnego „rozumu nie-instrumentalnego”, ponieważ rozumność sama polega właśnie na konsekwentnym samo-rozwinięciu się (i dopiero wtedy samo-zniesieniu) rozumu instrumentalnego (s. 8).

Podążając tropem argumentów M. Siemka, z jednej strony możemy odczuć ulgę. Dowiadujemy się, że sama rozumna (!) i konsekwentna (w swej rozumności) refleksja nad myśleniem i działaniem sprawia, że „instrumentalność” zostaje zniesiona. Z drugiej należy zapytać: co wobec tego jest, skoro nie ma rozumu nie-instrumentalnego? Tu przychodzi z pomocą H. Schnädelbach: rozum nie-instrumentalny (podobnie jak jego przeciwieństwo) jest nowoczesnym mitem społecznym, syngularnym wielkim

obiektem *wielkich ramowych opowieści, narracyjnie wytwarzanym pozorem, który skłania nas, by dramatycznie mówić o końcu moderny, oświecenia i rozumu* (Schnädelbach 2001, s. 189) – lub też, dodam od siebie – „inwazji rozumu instrumentalnego”. Mit społeczny jest jednak tylko wielką opowieścią, a *nie żadną utopią poznania, ale produkowana przez nas samych iluzją, jest też przeciwświetleniem, nawet jeśli towarzyszą mu najlepsze oświeceniowe chęci* (tamże, s. 189). Przyzwolenie na panowanie mitów „rozumu instrumentalnego” i *Innego* rozumu w pedagogice daje te same skutki, które J. Habermas opisuje na przykładzie sztuki. Pedagogika odrywa się od codziennej rzeczywistości i praktyki, gdyż ta, *jest tylko z pogardą muskana wzrokiem, jako coś wtórnego albo nieautentycznego* (Habermas 2000, s. 381). Błądząc w poszukiwaniu pierwotnego i autentycznego *Innego* rozumu, uchyla się od odpowiedzialności to, co rzeczywiste, a więc za praktykę – tym samym podważa swą tożsamość poprzez, jak mówi filozof, estetyzację i akceptację prób zniesienia „kultury eksperckiej”. Oto jak J. Habermas opisuje ten proces:

Wszystkie próby zmierzające do tego, by zniwelować przepaść między sztuką a życiem, fikcją a praktyką, pozorem a rzeczywistością, (...), próby by wszystko obwołać sztuką i każdego artystą, zlikwidować kryteria, zrównać sądy estetyczne z ekspresją subiektywnych przeżyć – te tymczasem gruntownie już przeanalizowane przedsięwzięcia można dziś rozumieć jako nonsensowne eksperymenty (...) (Habermas 1998, s. 39).

Odnosząc słowa J. Habermasa do rozważań pedagogicznych, można więc powiedzieć: nie ma pytań „drugiego stopnia”. Nie padły nawet te, które można określić jako pytania pierwszego stopnia, a ich poszukiwania są działaniem bezpłodnym w pedagogice. Przypomnę także, iż nie jesteśmy dzisiaj w tym samym miejscu, które stało się punktem wyjścia do filozoficznych rozważań T. Adorno i M. Horkheimera oraz pedagogicznego namysłu R. Kwaśnicy. Miejsce, w którym znalazła się polska edukacja, zamienia się w przestrzeń panowania nowych mitów, konsekwentnie i skutecznie wprowadzanych przez animatorów dyskursu „dobrej zmiany”.

Uczestniczenie w nowej rzeczywistości tworzonej przez dyskurs „dobrej zmiany” przywodzi na myśl słowa H. Schnädelbacha – to nie *rozum pustoszy planetę i czyni ludzi niewolnikami, ale koalicja brutalnej żądzy władzy i kosmicznej głupoty* (Schnädelbach 2001, s. 5). Pojawieniu się narracji jawnie irracjonalnej, wyłącznie emotywniej, tworzonej w trybie ewokacji, lub po prostu zwykłej bezmyślności, towarzyszy wskrzeszanie dawnych i dobrze znanych mitów: przywracania utraconej funkcji szkoły, powrotu do wartości, nauki „prawdziwej” historii itd. Czy pedagogiczną odpowiedzią mającą dać odpór dawno odczytanemu i dzisiaj powracającemu w nowej, jeszcze bardziej opresywnej odsłonie, mitu szkoły jako miejsca wszechstronnego rozwoju ucznia, może być inny mit? Istnieje oczywiście przestrzeń mimikry, która otwiera możliwość pozostania przy nieustannym „diagnozowaniu” „stanu kryzysu” w polskiej szkole, którą nadal będziemy przedstawiać, przywołując obraz Panoptykonu i więzienia, lub powtarzać pozbawione życia twierdzenia o dyskursach władzy-wiedzy, mówiąc, że przecież

wszystko jest kulturowe/językowe/wszystko jest TEKSTEM. Wreszcie możemy też nie zauważać, że ten emocjonalny nurt, który J. Habermas nazywa inną formą kontroświecenia i nowego konserwatyzmu, jest tym rodzajem krytyki, który uległ już wyczerpaniu. Warto jednak przypomnieć T. Adorno i M. Horkheimera, piszących słowa brzmiące szorstko i niepokornie:

Jest rzeczą beznadziejnie smutną, że nawet najuczciwszy reformator, który w zeszmaconym języku zaleca innowacje, przejmując zużyte kategorie i stojącą za nimi lichą filozofię, umacnia tylko tę potęgę istniejącego stanu rzeczy, którą chciałby złamać. Falszywa jasność to tylko inna nazwa mitu. Mit zawsze był niejasny i zarazem przekonujący. Legitymacją jego była zawsze swojskość i dyspensa od pracy pojęcia (Adorno, Horkheimer 1994, s. 14).

Obawiam się, że obecnie żyjemy w czasach panowania mitu i to jego aktywnej obecności oczekuje spora część społeczeństwa, która pragnie nareszcie poczuć się swojsko i nie być do niczego przekonwana. Pozostaje jednak wątpliwość, czy pedagogika trwając w stanie uwiedzenia przez *Inne* rozumu, udźwignie wyzwanie rzucone przez frankfurtyczków piszących: *krytyka jakiej poddane zostaje oświecenie, ma przygotować jego pozytywne pojęcie, wyrwać je z uwikłań w ślepej praktykę panowania (tamże, s. 15)*. To uratowanie projektu Oświecenia uznaję za najważniejsze, a jednocześnie najtrudniejsze zadanie, jakie dzisiaj, w miejscu, w którym się znajdujemy, stoi przed współczesną pedagogiką w Polsce.

Bibliografia

- ADORNO T., HORKHEIMER M., 1994, *Dialektyka Oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa.
- BENTON T., CRAIB I., 2003, *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, tłum. L. Rasiński, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław.
- HABERMAS J., 2000, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, TAIWPN Universitas, Kraków.
- HABERMAS J., 1998, *Modernizm – niedokończony projekt*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków.
- HABERMAS J., 1999, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- HEIDEGGER M., 2001, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- KINCHELOE J., McLAREN P. (ed.), 2008, *Critical Pedagogy: Where Re We Now?*, Peter Lang Publishers, New York.
- KWAŚNICA R., 2007, *Dwie racjonalności. Od filozofii sensu ku pedagogice ogólnej*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej TWP, Wrocław.
- KWAŚNICA R., 2014, *Dyskurs edukacyjny po inwazji rozumu instrumentalnego. O potrzebie refleksyjności*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej TWP we Wrocławiu, Wrocław.

- KWAŚNICA R., 2015, *O szkole poza kulturową oczywistością. Wprowadzenie do rozmowy*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej we Wrocławiu, Wrocław.
- MÖRCHEN H., 1999, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, tłum. M. Herer, R. Marszałek, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- ROUSSEAU J.J., 1956, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Powiadowska-Kowalewska, BKF, PWN, Warszawa.
- SCHNÄDELBACH H., 2001, *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- SIEMEK M., 1994, *Posłowie*, [w:] *Dialektyka Oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa.
- SIEMEK M., *Ku krytyce „nie-instrumentalnego rozumu”*, <http://hegel-marks.pl/downloads/teksty-siemek05.pdf>, [dostęp: 16.07.2018].

Pedagogy in searching for Other reason. Towards the critique of instrumental reason

The aim of the article is to seek the genesis of the concept of instrumental reason in pedagogy. Considering a radical critique of the reason conducted by the Frankfurt School an intellectual paradigm of the second half of the 20th century, I reconstruct and analyse philosophical concepts of the “instrumental reason” and Other reason, following the footprints first of T. Adorno and M. Horkheimer and then of the second generation of Frankfurters: J. Habermas and H. Schnädelbach. My considerations are accompanied by also by the thought of the Polish philosopher M.J. Siemek. I ponder on the construction of modern social myths and show the way in which the analysed concepts become narrativistic means of building a mythological story, first in philosophy and then in pedagogy. I emphasise the necessity of opening a pedagogical dispute, which will allow to oppose the counter-enlightenment tendencies visible in contemporary educational practice.

Keywords: *instrumental reason, Other reason, critical theory, social myth, power and rule, Enlightenment, rationality*