

Dariusz Kulas, *Rozum i historia*, „Anthropos?” 2005, nr 4-5.

Dariusz Kulas

## **Rozum i historia**

Postmodernizm jako filozofia jest wyrażany przez metaforę. Unika „oświeceniowego rozumu”, gdyż racjonalność postrzegana i przypisana jest tradycji w filozofii, a postmodernizm lubi tę tradycję nadwerężyć. Jednak sam postmodernizm jest myślą, która pojawiła się w zachodniej kulturze, która to kultura jest wyrazem racjonalistycznego bycia w ogóle, a miejsce „rozumu” w filozofii było pojęciem naczelnym, pomimo występowania nurtów przeciwstawnych<sup>[1]</sup>. To, co w postmodernizmie się splata i wyraża „rozum” jest połączeniem historii i rozumu. Historii - rozumianej jako refleksji nad ogółem myśli i jej sposobem podawania czyli racjonalizacji. Historia i rozum w efekcie daje nam „logocentryzm” jako fundament myśli zachodniej zarówno dla racjonalizmu jak i dla nurtów przeciwstawnych<sup>[2]</sup>. W praktyce namysłu jest to realizowane przez binarność pojęć ogólność/szczegółowość, uniwersalność/indywidualność, porządek/chaos, trwałe/przemijające itp. Na tak prowadzony namysł zwraca uwagę postmodernizm. Czy przeciwstawienie „rozumowi” „nierozumu” jest pojęciem negatywnym w stosunku do tego pierwszego czy chodzi tu o dopełnienie racjonalizmu przez obszary, które do tej pory były reglamentowane? Postmodernizm wskazał na to, co „inne” - jawiące się rozumowi jako coś obcego, ale na tej podstawie wykluczającego, będącego gdzieś na obrzeżach rozumu jako zbędny balast historii i myśli. Czy owe połączenie dwóch biegunów historii i rozumu nie jest połączeniem wzajemnie odpychającym, gdyż historia jest dzianiem się przeszłości a rozum to myśl skierowana na przyszłość szukająca nowych perspektyw, rozwiązań. W perspektywie postmodernizmu racjonalność jest nacechowana tym, co silne, podporządkowujące, imperialistyczne. Rozum to instrument zniewalający, to narzędzie dające panowanie nad rzeczywistością, przyrodą jak piszą Theodor W. Adorno i Max Horkheimer<sup>[3]</sup>. To, co przeciwstawia się rozumowi jest formowane jako irracjonalność, zaprzeczyc rozumowi to poddanie w wątpliwość cywilizacji i kultury zachodniej. Irracjonalizm powoduje to, że historia i rozum stają się wzajemnym uzupełnieniem. Tak przedstawionej relacji konsekwencją jest przyszłość, jako ciąg rozumnej historii, a przeszłość jako historia rozumu. Dzieje szeroko rozumianej kultury zachodniej i jej wytworów stają się być zasadą rozumu. O ile sam termin rozum jest identyfikowany z Kartezjańską oczywistością, to jego wewnętrzne znaczenie zdaje się być polem nadal pełnym możliwości eksploracyjnych. Gdyż samo przywołanie już takich pojęć jak rozum obiektywny, rozum subiektywny, rozum teoretyczny, rozum praktyczny, rozsądek, historia i język wskazuje na obszary powiązań rozumu i na wzajemne między nimi powiązania i zależności, a w konsekwencji przedstawiania rzeczywistości i prawdy. Ta ilość możliwości rozumu nasuwa pytanie jak jest możliwe utrzymanie jedności rozumu. Co w dalszej perspektywie odsyła nas do pytania o ciągłość historii - czy historia toczy się w jednostkowym zamkniętym wydarzeniu czy jest to otwartość możliwości pewnej ciągłości wynikającej z występujących zdarzeń? Jest to problem, który odsyła do Davida Huma<sup>[4]</sup> i jego rozważań nad

przyczyną i skutkiem. Nadrzędnym problemem jest pytanie o przeciwieństwa, sprzeczności i ich status w refleksji filozoficznej a co zatem idzie pytanie o podstawy rzeczy. Rozum jest nadal obecny, ale następuje tylko przeformowanie jego pojęcia i zadań, jak pisze Wolfgang Ivers:

*Rozum musi być czymś więcej niż tylko formalnym terminem ogólnym. Kiedyś można było taką koncepcję - rozumu jako nadrzędnego pojęcia i podstawowej formy różnych racjonalności - uznać za wystarczającą, a nawet pożądaną. Dziś jest inaczej. Wskutek pomnożenia i specjalizacji typów racjonalności zadanie rozumu przesunęło się, a jego pojęcie zmieniło: Rozum jest dla nas dzisiaj - w odniesieniu do wielości - zdolnością łączenia i przechodzenia pomiędzy formami racjonalności. Już nie kosmiczne, lecz ziemskie, nie globalne, lecz wiążące funkcje kształtują jego obraz.* [5]

Tak zmieniony rozum staje się w postmodernizmie Iwersowskim rozumem transwersalnym, który w swym podstawowym aspekcie sprowadza się do realizowania się przez powiązania i przejścia za pomocą których to uwypukla różnicę, przeprowadza zmiany i spory. To, co moim zdaniem jest ważną cechą rozumu transwersalnego w odniesieniu do historii jest to, że nigdy nie dochodzi do podsumowujących i całościowych syntez. W refleksji nad tymi dwoma terminami rozum i historia można zauważyć dwa wybijające się nurty. Jeden to, że historia jest rozumna, stajemy wtedy wobec dogmatyzmu, który jest wynikiem pojęcia rozumu jako coś stałego, powszechnego, niezmiennego. A z drugiej strony pojęcia historii, która postrzega, to co zmienne, indywidualne i przypadkowe prowadzi do relatywizmu. Tak dochodzimy do jednej z najbardziej eksponowanej cechy postmodernizmu, którą jest kres, koniec historii. Koniec ten może być interpretowany apokaliptycznie lub może być postrzegany jako pewna nowa szansa, pozytywnej alternatywy jak chce Jean-François Lyotard. Chodzi o ocenę samego zjawiska postmodernizmu a nie o refleksję opisującą postmodernizm. I tak w ocenie postmodernizmu występują dwie wyjątkowo różne postawy, chodzi tu o Lyotarda i Jürgena Habermasa. Owa refleksja opisująca postmodernizm jest dla Lyotarda, jak i Habermasa tym, co:

*Prezentują go jako odchodzenie od wielkich opowieści („metarécits”), które uprawomocniały historyczną inicjatywę ludzkości na drodze emancypacji, zaś intelektualistom wyznaczyły przewodnią rolę w dążeniu tą drogą* [6].

Dla Habermasa porzucenie, a mówiąc mniej ostro odejście od takiego stanowiska, jest negatywną wartością, którą on obserwuje we wzmacnianiu mentalności konserwatywnej, niwelującej ideę oświeceniową, z którą jest identyfikowana idea nowoczesności. Lyotard stoi na stanowisku, że owe odejście jest właściwie kolejnym krokiem naprzód, który powoduje uwalnianie się od nowoczesnego humanizmu i podmiotowości nowoczesnej. Co wyraża się wyzwalaniem od kapitalizmu i imperializmu. Taka diagnoza współczesności nie jest wygenerowana sama z siebie i dla siebie ma ona silne powiązanie z rozumieniem historii i rozumu na tle dziejowości kultury i myślenia zachodniej cywilizacji. W starożytności historia to „sprawozdanie z...” Historia jest powiązana z doświadczeniem, w terminologii jest dziedziną wiedzy określającą się do jednostkowości, wyjętą spod prawa nauczania, oddaną w doświadczenie indywidualne, przeżywane samemu. To powiązanie doświadczenia z historią odcina historię od nauki. Gdyż nauka jak chce Arystoteles jest wiedzą o tym, co powszechne, konieczne i niezmiennie [7]. Dla starożytności w historii nie istniał zakres przedmiotowy, a co się z tym wiąże pewne obce zasady, prawidłowości inne niż prawa naturalne. Takie podejście, a raczej rozumienie jednostkowości, że historia to wydarzenia jednostkowe wynikało z oddawania tego we władanie niezmiennych kosmicznych struktur. Przeformułowanie takiego myślenia nastąpiło wraz nastaniem myślenia żydowsko-chrześcijańskiego. Chodzi bowiem o rozpoczęcie i cel historii. Nadanie tych cech jest możliwe za pomocą Boga,

który raz stworzył świat i na tym świecie w ostateczności pojawi się Mesjasz, co powoduje wyznaczenie początku i końca. Na tej podstawie nauką jest filozofia historii o kosmicznych historycznych dziejach podana w teologii za sprawą Augustyna<sup>[8]</sup>. To, co ogniskowało w kolejnych epokach, to fakt pogodzenia zejścia się historii - jako jedyne go niepowtarzalnego procesu, toczącego się w czasie i dążącego do celu - z nauką - która wyznaczana jest tym, co powszechne, konieczne i niezmiennie jak chcą Platon i Arystoteles. Odpowiedź Augustyna jest tylko częścią połączenia historii i nauki, gdyż wskazuje on na historię jako proces uniwersalny, ale jednostkowy, indywidualny. Jest to traktowanie rozumu i historii w nowej jakości i mniej statycznie - od starożytności następuje poddawanie racjonalizacji historii. Co swój szczyt i ostateczne zamknięcie osiąga w filozofii Hegla - w jego wykładni i pojmowaniu „rozumu w historii”<sup>[9]</sup>. W tym sensie nieprzystawalny do rozumu, którego odniesieniem jest nauka. Nauka, która jest wykładnią rozumu. Nowożytność staje przed wyzwaniem, w którym rozum zostaje poddany zjawisku uhistorycznienia na drodze refleksji nad historią w kontekście samego rozumu. Kontekst ten jest następujący:

*Jeśli wszystko, co ludzkie, jest historyczne, to czyż rozum ludzki, jeśli jest faktem zachodzącym w miejscu i czasie, nie musi mieć również historii? Historia ludzkości - jako spadkobierczyni historii zbawienia - musiała być również historią rozwoju ludzkości od quasi-zwierzęcych początków do człowieczeństwa (Humanität) w ogóle; tak w każdym razie wyobrażali ją sobie Wolter, Lessing, Kant, Herder, Schiller, Condorcet, Hegel i Marks<sup>[10]</sup>.*

Historyczność rozumu jest dla samego rozumu tym samym punktem, torem. Wszak historia i rozwój jest przedstawiana jako struktury obiektywne - przy założeniu, że owe struktury same są rozumne i dają się poznać samemu rozumowi. Ten wspólny tor historii i rozumu zostaje rozłączony, jeśli rozwój potraktujemy jako historyczny, a raczej sam ulegnie uhistorycznieniu. To uhistorycznienie rozwoju przedstawia trudność w postaci niemocy *a priori* przewidzenia, jaki obrót przybierze rozwój. Ta nie moc określenia przekłada się na fakt, że historia samego rozumu jest definiowana przez przypadkowość i teoretyczną nieprzewidywalność. Uhistorycznienie historii bezpośrednio przekłada się na samą ideę historyczności rozumu, która prowadzi do relatywizmu. Argumentem przeciw relatywizmowi jest przedstawienie historii rozumu jako rekonstrukcji, a nie historii rozumu w sensie „samej w sobie”. W konsekwencji filozofia historii jest przede wszystkim teorią wiedzy historycznej - jest to podstawa, fundament dla dalszych rozważań (Dilthey, Rickret). Filozofia historii jako teoria wiedzy historycznej pozostawia w dalszym ciągu problem relatywizmu, gdyż podstawę tej teorii można przedstawiać jedynie jako historyczną i nie można szukać tej podstawy w ludzkim rozumie jako jednym, powszechnym i niezmiennym. Nasza rzeczywistość jest determinowana przez rozum i historię. Tą samą stroną rzeczywistości jest to, że sami pojmujemy się jako istoty rozumne i historyczne. Sprzeczność jako dysonans poznawczy wywołuje to, że rozum jest historyczny a zarazem nie może być historyczny, gdyż doprowadza to do zakwestionowania jego rozumowego charakteru i wyzwala relatywizm. Owa sprzeczność jest tym, co w pewnym obszarze wpływa na dzisiejsze pojęcia rozumu i historii. Historia, jest uprawomocniana przez „wielkie opowieści” jak pisze Lyotard:

*„Wielkie opowieści”, które nie ograniczały się do uwiarygodnienia zbioru faktów i zachowań w sensie narracyjnym, ale które w epoce nowoczesności i za sprawą scjentyistycznej filozofii<sup>[11]</sup> usiłowały uprawomocnić bieg historii w sposób „absolutny” w strukturze metafizycznej - teraz utraciły swą wiarygodność <sup>[12]</sup>.*

Upadek tych idei nowoczesności jest następstwem wyczerpania się wiarygodności - ich uprawomocniania i nadawania statusu absolutnych metafizycznym opowieściom, które wiązały się z jakąś

ideologiczną przemocą. Jednak sama metafizyka w swych założeniach winna być wolna od ideologii. Problem ideologii pojawia się w momencie wprężenia jej w historię, co dzieje się zazwyczaj samoistnie. Granica oddzielająca metafizykę od ideologii jest granicą niewidzialną dlatego, że jest to obszar przejścia płynnego poruszania się w jedną, jak i w drugą stronę, to znaczy metafizyka przechodzi w historię i historia przechodzi w metafizykę. Według Habermasa „metaopowieść” jest warunkiem rozpadu i demistyfikacji historycyzmu w tym sensie, że owa „metaopowieść” jest możliwością odsunięcia się od tego warunku, gdyż rozpad i demistyfikacja zostałyby pozbawione podstawowej zasady (czyli sensu), co sprawia, że rozpad i demistyfikacja jest nie do pomyślenia. Reasumując, dla Habermasa rozpad „metaopowieści” ma nadany sens, tylko w przypadku, gdy nie wiąże się z koniecznością całkowitego rozpadu[13]. W takim świetle stawianiu sprawy rozpad „metaopowieści” - co za tym idzie negatywny, katastroficzny sens końca historii - jest pozbawiony owego wydzźwięku ostentacyjnego ostatecznego końca. Wszystko zostaje sprowadzone do pytania czy historia „końca historii” jest albo nie jest postrzegana w znaczeniu wiarygodnej „metaopowieści”, co jest powiązane z jej zadaniami, kryteriami wyboru i oceny. To znaczy czy jest zachowany ciąg działań sensownych i jego znaczenie. W tak rozpatrywanych problemach historii w postmodernizmie zostaje wprowadzony „rozum transwersalny”. „Rozum transwersalny” jest tym, który nie wyrzeka się swej podstawowej funkcji w relacji do całości, zwraca się przeciw totalitarnemu roszczeniu, a zarazem jest wyczulony na wielość i pozostaje w krytycznym nastawieniu do wykraczania poza nieprzekraczalne granice. Jest przeciw całościowym zakusom poszczególnych form racjonalności, a z drugiej strony nie jest irracjonalizmem, jak pisze Welsch:

*Bierze ono tylko pod uwagę fakt, że rozum stał się bardziej złożony, niż zwykle się go pojmować[...], powiedzenie Husserla, według którego rozum nie dopuszcza jakiegokolwiek rozróżnienia rozmaitych form rozumności, utraciło aktualność. Dzisiejsza fenomenologia rozumu - która musiałaby być fenomenologią rozumu pluralistycznego, a to, co zostało wyżej powiedziane, można uznać za prolegomena do niej - powinna przyjąć dekonstrukcję owej tezy o jedności za swój punkt wyjścia [14].*

Owe formy wielości racjonalności są osiągnięciami modernizmu pierwszy krok nastąpił w nauce, za sprawą Kanta, który rozróżnił racjonalność kognitywną, etyczną i estetyczną. Dalej ta wielość jest wzmacniana przez Kantowskie ujęcie tych trzech form rozróżnień jako rozsądek, rozum i władza sądenia, co nie przeszkadza w traktowaniu wszystkich jako formy rozumu. To, powoduje, że w samej nauce pluralizm jest ilościowo i jakościowo dowartościowany, a równocześnie występuje wielość i konkurencja paradygmatów wewnątrz każdego z typów racjonalności. To wyzwala podziały, które są coraz bardziej znaczące. Jak określa to Welsch >>panuje koniunktura dla „niewspółmierności”<<[15]. „Niewspółmierność” jest tym pojęciem, które ogniskuje krytykę wielości. Owo pojęcie nie jest wywodzone z postmodernistycznych metafor, ale z nauki i to z samej matematyki:

*W obszarze nauki pojęcia „niewspółmierności” używa się tradycyjnie w matematyce. Jako niewspółmierne określa się odcinki, które nie stanowią całkowitej wielokrotności wspólnego odcinka podstawowego, inaczej mówiąc: których stosunek nie jest określony liczbą wymierną, lecz niewymierną. Klasycznym przykładem jest przekątna kwadratu w stosunku do jego boku, inny przykład to stosunek obwodu do promienia koła. O niewymierności i niewspółmierności mówi się oczywiście w ściśle określonym sensie, nie porzucając niwy racjonalności dla oparów mgły. Dlatego warto zapamiętać tę zasadę i według niej orientować się dalej. Niewspółmierność nie oznacza, że różnorodność jest wszechobecna. W przytoczonych przykładach chodzi przecież zawsze tylko o odcinki. Tylko z punktu widzenia pomiaru lub wyznaczania stanowią one zasadniczo odmienne typy. Różnorodność tę można przedstawić bardzo precyzyjnie - co jej bynajmniej nie podważa, ale właśnie najdobitniej unaocznia. Przez odkrycie pierwiastka z dwóch [opis D.K.], przekątna okazuje się niewspółmierna do boku, odkrycie liczby  $\pi$  nie prowadzi do rozwiązania problemu kwadratury koła, a jednak*

*dzięki nim niewspółmierność staje się jasna i stała. Niewspółmierność dotyczy zawsze tylko określonej zasady w pewnej grupie zjawisk - poza nią mogą mieć one wszystkie cechy wspólne. Tylko w tym jednym punkcie nie mają ze sobą nic wspólnego, a zapominanie o tym jest równie fałszywe, jak dostrzeganie jedynie różnicy i ignorowanie pozostałych zgodności*[\[16\]](#).

Problem niewspółmierności lub współmierności jest eksponowany w teoriach naukowych Thomasa Kuhna i Paula Feyrabenda. Sprowadza się to do tego, że teorie naukowe wywodzące się z różnych paradygmatów są nieporównywalne w swoich dążeniach do prawdy lub mówiąc bardziej dokładnie nie w pełni porównywalne. Sam trzon takiej teorii nie miałby przełożenia z inną teorią naukową. Niewspółmierność w teorii odnosi się do relacji między teoriami, a w tym momencie jest rzeczą pewną dla samych teorii, że odnoszą się razem do czegoś co jest przedmiotem innej teorii, a nie pozostaje niezinterpretowaną rzeczywistością. To, co się wiąże z niewspółmiernością, a raczej z jej występowaniem, to wymóg specyfikacji. Jak pisze Welsch:

*Odwracając: pojęcie świata trzeba tutaj(może nie tylko tutaj) wziąć w nawias. „Świat” zbyt łatwo wymaga zbyt wiele. Jako określenie całości słowa „świat” nigdy nie może być stosowane prawidłowo tak, aby można było mówić o niewspółmierności światów. Byłoby to możliwe tylko wtedy, gdyby owa całość była już z góry ujmowana nie jako idea, lecz jako pojęcie - co jest sprzeczne z sensem „świata”. Niewspółmierność można odkryć jedynie pomiędzy przejrzystymi konfiguracjami i w specyficznym względzie, a nie globalnie pomiędzy „światami”*[\[17\]](#).

Taka niewspółmierność ma miejsce w swym precyzyjnym jak ścisłym znaczeniu w racjonalności etycznej i estetycznej, pomimo tego, że są to formy racjonalności. Innym przykładem wydobywającym problem niewspółmierności jest zagadka obrazkowa. Ten sam obrazek jest rozpoznawalny jako krajobraz, a innym razem jako twarz. Chodzi tu o wspólne elementy np. przebieg linii rysunku jako to, co jest wspólne do podstawy jego odczytania, kontekst kulturowy wyrażający się znaczeniem krajobrazu oraz twarzy, w końcu tożsamość obserwatora, która jest istotna dla wydobycia efektu zagadki[\[18\]](#). Owa wspólnota cech ujawnia w sensie przedstawienia oba ujęcia ściśle niewspółmierne. Chodzi to o niemożliwość złączenia obu przedstawień, zespolenia mimo wspólnych cech. Jedyną możliwością pozostaje przechodzenie od jednego do drugiego, specyficzne przeskoczenie. To tylko uświadamia, że niewspółmierność musi być stosowana właściwie, dla samej niewspółmierności ta właściwość jest specyfiką. Ta specyfika jest obecna w samej racjonalności i to nie przez jej odsyłanie, uchylenie, ale może wyznaczać racjonalne określenie stosunków różnych systemów reguł i samej racjonalności. Niewspółmierność jest dzisiaj dla samej racjonalności tym, co pozwala w dyskursie o rozumie oddalić regres. Pluralistyczne wyodrębnienie racjonalności nie jest rozwiązaniem problemu rozumu. Postulowanie pluralizmu, czy ochocze jego uprawianie, do jakiego nawołują postmoderniści, nie usuwa, a na pewno nie może podważyć stawiania pytań w odniesieniu do tego, co jest poza pluralizmem i czy można nakreślać nowe zadania? Różnorodność racjonalności jest tą ostateczną odpowiedzią i wstępem do postawienia pytania o to, co z tej wielości wynika dla samej jedności. To, co dominuje we współczesnym dyskursie to dwie cechy - które są bezsporne a zarazem niewspółmierne - wielość i jedność. To wszystko, co wiąże się z tym, co „po wielości” można zobrazować przy pomocy przywołania Lyotarda i Habermasa. Dla nich rozum ma charakter społeczny. Obydwaj powołują się na nowoczesne procesy różnicowania. Dla Habermasa przez różnicowanie nowoczesność wytwarza własne sprzeczności, wyodrębnienie enklaw wartości nauki, moralności i sztuki jest wytyczaniem postępu, ale również tworzeniem strukturalnych jednostronności, co jest wynikiem negatywnym. Pewnym lekarstwem na ten proces według Habermasa jest swoista „komunikacja”, której ten proces podlega a polegającej na specjalistycznie wyodrębnionych momentach rozumu i „sprzężeniu zwrotnym”

kultury ekspertów z praktyką dnia codziennego[19]. Wprowadzenie mediacji jest równoznaczne z tym, że - powoduje ona zachowanie równowagi dla wyłącznego różnicowania. Lyotard stoi na stanowisku postulującym formalizm i rygoryzm, opowiada się przy różnicy i heterogeniczności form racjonalności. Oznacza to że, „spór” jest problemem, którego rozwiązywanie nie jest możliwe przez Habermasowską strategię mediacji i integracji. Lyotard problemy „sporu” uwydatnia z uwzględnieniem różnicy w całej ostrości i nieprzekraczalności. Nie można pozostawiać konsekwencji wynikających z zacierania się krawędzi w wyniku stosowania strategii mediacji. Dla Lyotarda komunikacja i mediacja - dla której konsens jest obowiązkiem to totalizacja. Według Lyotarda nasza tęsknota za całością, jednym, złaczeniem pojęcia i zmysłowości, dostąpienia doświadczenia komunikowalnego i czystego jest ceną, którą przyszło nam już zapłacić zbyt tragicznie. Wypowiada on wojnę całości i jej pragnieniom totalizującym, postuluje o zaświadczenie o nieprzedstawialnym.[20] Konflikt między Habermasem a Lyotardem jest zakotwiczony w rozumie i w najważniejszych dla nich aspekcie pojmowania różnic. Dla Habermasa są one rozumne tylko wtedy, gdy dochodzi do pośrednictwa, a Lyotard w tym momencie widzi koniec rozumności. Tak drastyczne rozejście się wzajemnych oponentów i tak przeciwstawna diagnoza potęguje to, że są zdeklarowanymi obrońcami racjonalności i rozumu. Lyotard na pierwszy plan wysuwa przesunięcie idei rozumu od metajęzyka, który jest formułowany przez zasadę uniwersalizmu do pluralizmu charakteryzującego się systemami formalnymi i aksjomatycznymi[21]. Habermas stoi na straży racjonalności, podyktowane jest to odróżnieniem pytania o zasadność od pytań z rutyny, przyzwyczajenia. Z tak postrzeganą racjonalnością Habermas zwraca się ku teorii empirycznej mającej koniugację uniwersalistyczne, które są zobowiązane do komunikacji między rozproszonymi sferami racjonalności. Chce umożliwić współdziałanie między owymi sferami racjonalności tego, co kognitywnie instrumentalne, z tym, co moralnie praktyczne i estetycznie ekspresyjne[22]. Postawienie przez Habermasa na ponowienie współdziałania jest wynikiem oparcia się, czy też odwołania się do tego, że jednolity rozum jest zróżnicowany, a różne formy racjonalności są owymi produktami tegoż rozumu. Pewną tradycję refleksji nad filozofowaniem Habermas przekłada w triadzie kognitywnej instrumentalności, moralnej praktyki i estetycznej ekspresji. Jest to odwołanie się do Platonskiej trójcy prawdy, dobra i piękna. Co ma uwiarygodnić pierwotną jedność. Jednak owa sugerowana jedność rozumu komunikacyjnego jest krytykowana z perspektywy niewspółmierności i pluralizmu form racjonalności. Rozum komunikacyjny posiada cechy restrykcyjne, które objawiają się nie tylko totalną, tyranizującą przemocą, ale ta sama dyktatura może odbywać się z pomocą łagodnej przemocy. Sam spór o rozum dzisiaj jest sporem między różnymi koncepcjami rozumu. Nie należy go sprowadzać tylko do sporu między zwolennikami rozumu a przeciwnikami, gdyż prowadzi to do wytaczania najcięższych dział w obrębie własnego samozadowolenia oponentów i jest martwym punktem w problemie. Nieporozumieniem jest upatrywanie tego sporu pomiędzy wielością a jednością w traktowaniu rozumu:

*[...] bo akceptacja wielości należy do podstawowych wspólnych poglądów wszystkich poważnych przeciwników - przynajmniej na tyle przebił się postmodernizm nawet w stanowiskach rygorystycznych niegdyś modernistów[23].*

Właściwym problemem sporu według mnie jest nie jest wielość, jedność, jakieś pryncypialne zasady organizujące jedność. Jak należy pojmować sam rozum, co jest rozumne a co już nie, jakie są formy rozumności, czy wielość jest zagrożeniem dla rozumu czy jego przejawem? To ważne kwestie, ale istotne są wynikające z samego sporu, jak z: przyjmowanych rozwiązań, które przekładają się na rzeczywistość i funkcjonowanie w niej

człowieka. Takim obszarem gdzie rozum i człowiek się spotyka, a w pewnym sensie są twórcami tego obszaru, jest historia. Postmodernizm ze swym hasłem końca historii zostawia człowieka na rozdrożu bez drogowskazu. Ponieważ to, co wtórnie nadawało sens dziejom cywilizacji teraz jest kwestionowane - historia się skończyła. Został zakończony pewien etap dziejów budowany na solidnym i pewnym fundamencie, jakim jest rozum.

*Okres od zakończenia drugiej wojny światowej zaznaczył się w historii między innymi jako czas dekolonizacji, kresu jawnej dominacji Europy w świecie, który trwał od ery wielkich odkryć geograficznych, osiągając swój punkt kulminacyjny na początku XX wieku. Do systemu myślowego, który tutaj rozważamy, przynależy opinia, że te dwa procesy są połączone: kolonializmowi towarzyszy pozytywizm, dekolonizacji zaś hermeneutyka, której najwyższą formę stanowi postmodernizm[24].*

Historia, w której upatrywano rolę dydaktyczną patrząc w przeszłość i przenosząc jej rezultaty w przyszłość, a przynajmniej biorąc jej lekcje jako wyznacznik w przyszłości, zostaje powiązana z rozumem ze względu na wiedzę. Historia, tak jak rozum, musi ogarniać wszystko, aby móc wprowadzać się w przyszłość, która jest niewiadomą. Tak samo jak rozum historia jest wiedzą potężną - jeśli ją się odpowiednio przedstawia jest totalitaryzmem. Posiada prawo uprawomocnienia rzeczywistości. Jej ewentualne pomyłki albo wypatrzenia są usprawiedliwiane przez magiczną formułę wyrażenia „historia to oceni” i mechanizm „ukąszenia Heglowskiego”. Historia ma też drugą stronę, która odnosi się do przyszłości, która ma nam pomóc i jest wyrażaniem nadziei - tu historia jest fikcją, która gra z samą sobą udając, że wie. Te dwie strony historii odnoszą się bezpośrednio do samego człowieka. Jedna jest tą, w której jestem, ona dzieje się razem ze mną - można przywołać tu Heideggerowski *in-der-Welt-sein*, druga to ta, którą przedstawiam. Historia przedstawiona nie jest tożsama z tą pierwszą, jest bowiem opisem tego co, spostrzeżone i tego co, dane. Jak pisze Tadeusz Sławek:

*Pierwsza historia nie rozróżnia między spojrzeniem i znakiem (spoglądam na świat, który przedstawia mi swój porządek jakby „przezroczyście”, nie zwracam uwagi na znakowy element przedmiotów, wyczerpujących się w codziennej użyteczności); drugi typ historii przeciwnie - wspiera się na porządku znaków, katalogu signifiantów przypasowanych do swoich signifié, katalogu, jakim jest pamięć. Z niego też konstruuje porządek wśród znaków rzeczywistości. To, co dodane do spojrzenia w drugim typie historii, to znak. Transformacja tego znaku z powrotem w świat jest historią. Niebezpieczeństwa tego procesu przedstawił Nietzsche jako monumentalną i antykwaryczną historię, którym to pojęciom poświęcił część Niewczesnych rozważań [25].*

Ta druga historia jest rozproszona, ogarnięta chaosem. Powodowane to jest za sprawą przenoszenia uporządkowanych znaków, które tworzyły pierwszą historię, znaki te pozostają obecnie nierozpoznawalne jako znaki. W tym sensie postmodernizm ogłosił koniec historii. Koniec historii jest końcem pewnego uprawiania jej patrzenia tylko przez pryzmat faktu. Zostaje zatracony dystans między opisującym a tym, co widziane. Taka historia staje się rutyną przechodzącą w służalczość i gwarantującą uprawomocnienie swemu panu. Wystarczy tu przywołać uprawianą zwykle politycznie historię Śląska jako wypadkową takiej historii. Aby uniezależnić się od rutyny historię należy traktować z dystansem i to odnosi się nie tylko do faktów historycznych, ale do samej historii. Dystans tutaj nie oznacza tego, że pozwalamy sobie na dowolność interpretacyjną, ale że chcemy dane wydarzenie zrozumieć poszerzając kontekst oddziaływania tego wydarzenia, stosując np. metodę archeologii wiedzy Michela Foucaulta[26]. Taki dystans potrzebny jest historii ze względu na samego człowieka, który jest autorem historii a zarazem sam w niej uczestniczy. To powoduje, że historia ciągle musi podejmować koncepcje ludzkiego podmiotu, stwarzać ją za każdym razem na nowo w toku dziejów historii. Sama struktura podmiotu jest wewnętrznie ograniczana:

*Podmiot będąc autorem historii, jest więc „związany”, gdyż to, co dzieje się w świecie, zachodzi bez jego udziału, i „sparaliżowany”, musi bowiem stale ‘na nowo’ (tu pobrzmiewają echa koncepcji Wiecznego Powrotu) podejmować trud powtarzania tych samych gestów mających doprowadzić go do wiedzy, a ‘kończących’ się niechybnie na pogłębiającej się świadomości zależności od non-savoir. Podmiot taki jest przeciwieństwem heglowskiego człowieka realizującego się w dziedzinie „powszechnego rozumu”, spełniającego się we wspólności historii; Nietzsche przeciwnie - koncentruje się na filozofii, która prowadzi każdego indywidualną drogą, której ‘celem’ (choć to słowo musi być opatrzone cudzysłowem) jest non-savoir, czyli „wiedza radosna” (froehliche Wissenschaft). Wiedza taka zaczyna się od pytania o ‘fakt’ nie stanowiące wspólnej własności, lecz będące wyłącznie ‘moim’ udziałem[...][\[27\]](#).*

Historia, jak i podmiot realizujący się w powszechnym rozumie, jest realizowana przez koncepcję wiedzy przedstawianej jako „fakt obiektywny”. Owy „fakt obiektywny” historii nie jest materią wypełnioną i szczelną i być nie może, ponieważ sama historia jest pełna przerw, pustych miejsc. Nie znaczy to, że te miejsca są ahistoryczne. Podmiot historii jest wyrazem refleksji nad samym sobą, jak i pracą budującą podmiot, która jest równocześnie historią jego dekonstrukcji. Dekonstrukcja w historii jest wyrazem sprzeciwu wobec celowości i finalności. Absolutność historii zostaje zerwana. To zerwanie jest odsłonięte na polu semiotyki, gdyż znak historii jest znakiem, który traci uprzywilejowany *signifié*, które na polu saussure’owskiej semiotyki ma wartość absolutną[\[28\]](#).

W ten sposób stajemy przed postmodernistycznym „końcem historii” jest to koniec, który przebiega w dyskursie historii, gdyż historia jest opowieścią przyszłości za pomocą przeszłości. Tak więc przyszłość jest tym okresem, który uobecnia się po końcu, gdy zdarzenie już się dokonało. Sam koniec umożliwia dokonanie oceny zdarzenia. Ów koniec nie może być ostatecznym finalnym końcem jest końcem „niekończącym”. Jak pisze Jacques Derrida:

*Koniec jest bliski, nieuchronny [...]. Widzę go, mówię ci o nim, teraz i ty wiesz, że nadchodzi. Wszyscy umrzemy, znikniemy. I ten wyrok śmierci, to zatrzymanie śmierci (arrêt de mort) może nas osądzić[\[29\]](#).*

Historię postrzegamy jako coś, co jest właśnie zerwane, obarczone końcem, pustymi polami w samym znaku, ten znak jest tragiczny i emanuje chłodem (por. znak jako nieobecność, pustka, śmierć u Derridy)[\[30\]](#). Jest to tak odmienna historia od Heglowskiej. Dla Georga Wilhelma Friedricha Hegla tożsamość między zdarzeniem a narracją historii jest bardzo ważnym elementem. Dla niego historia jest spełnieniem ducha, czyli wyraża koniec jedyny i ostateczny. To historia w języku łączy element obiektywny i subiektywny, jak również obecność i równoczesność są konieczne w historii. Jest to historia „tego samego czasu” gdyż narracja, czyny i zdarzenia historyczne są równoczesne.[\[31\]](#) Z perspektywy postmodernizmu jest to historia terroru, która zrezygnowała z takich terminów jak „rozproszenie”, „nieobecność”, „odroczenie”. To, co pozwala na uwolnienie się od historii totalnej i jej terroru to następuje na drodze znaku. Znak uwolniony jest spod protektora znaczenia, to skierowanie się do wolności, które odbywa się dzięki końcowi - koniec ten zapewne nie jest postmodernistycznym wielkim końcem historii gdyż jest bardziej swojski, okrojony do samego znaku, gdyż kończąc znak powołuje jego działanie. W takim oglądzie znak i historia nie do końca jest zawładnięta przez postmodernizm. Jest czymś, co pozostaje w tym końcu znaku, który dzieje się w nim.

Jaka historia nam pozostanie? Dotychczas można wyróżnić cztery tradycje historyczne mające różne źródła. Tradycja metafizyczna - sięgająca do transcendentalnej filozofii Hegla, która to traktowała dzieło literackie jako poetyckie wyrażenie chwili w toku rozwijającej się narracji historii jako samorealizacji absolutu.



Pozytywizm - dla którego tekst literacki stanowił dla badacza medium, przez pryzmat, którego oglądał daną epokę historyczną i równocześnie krygującą się na naukowego obserwatora. Następną jest tradycja narodowa - mieści się ona w tradycji metafizycznej, ale jest tylko jej odmianą relatywistyczną, w niej to dzieło literackie jest stanem i wyrażeniem ducha narodowego danej kultury czy rasy. Tradycja estetyczna - dla niej dzieło literackie nie odzwierciedla i nie wyraża stanu kultury, zaś istotnym jest, w jaki sposób tworzą się byty estetyczne[32]. Trudno nie popaść w ideologię w określeniu „jakaś historia”, to jest historia specjalistyczna, wybiórcza, zorientowana i partykularna. Wystarczające jest już to, że sama historia jako taka jest zapośredniczona w ideologii, a to ze względu na odczytywanie przeszłości przez określenie siebie w teraźniejszości. Ten problem składa się z trzech współwystępujących terminów sensu, konsekwencji i rozumu. Na gruncie postmodernizmu rodzi to impas. Jak pisze Gianni Vattimo:

*Z tego impasu można wyjść tylko w ten sposób, że tematem nowej filozofii historii uczyni się jej koniec, jej kres; tematem takiej paradoksalnej filozofii historii ma być koniec (filozofii) historii[33].*

W tym punkcie można się pokusić o historię realizującą się przy udziale rozumu transwersalnego:

*„Rozum transwersalny” nie jest - rzecz jasna - szczegółowa ani nową postacią rozumu, charakteryzuje tylko - akcentując nowość - określone pojmowanie rozumu, - i ono właśnie jest tutaj doniosłe i aktualne. Dokonując radykalnej autorefleksji i określając się nie wedle życzeń, lecz na podstawie wyniku owej refleksji - czego przykładem jest dialektyka Platońska - rozum zawsze napotyka na swoje transwersalne ujęcie[34].*

Przy pomocy „rozumu transwersalnego” bardziej uwydatniają się historyczne opisy, historia zostaje rozszerzona o owe momenty nie historyczne, pluralizm jest zachowany nie poprzez podważanie faktów historycznych i ich dowolną interpretację, ale w tym że, fakt jest postrzegany przez płaszczyznę jego oddziaływania. Taką sytuację można zilustrować za pomocą ujęcia sztuki:

*Przejścia i przekroczenia stanowią nawet wewnątrz sektorów rację bytu sztuki. Każde dzieło odnosi się do innych dzieł oraz innych standardów estetycznych i w tym sensie jest skonstruowane interikonologicznie (barok przesycony jest renesansem, Mondrian jest nie do pomyślenia bez Cézanne’a, a Isozaki to po prostu destylat tradycji japońskiej, Morris nawiązuje przed wszystkim do obrazów katastrof u Leonarda da Vinci). Jest to pierwszy modus przejścia. Drugi jest transsektorowy, a trzeci transmedialny. Związywanie dzieła z pracą estetyczną i odniesienie do estetycznych wartości tematyzowanych stanów rzeczywistości pozostają obowiązujące. Ponieważ jednak nie można od nich oddzielić wymiarów pozaestetycznych (nawet estetyczne akcenty są skuteczne jedynie na tle świadomości innych wymiarów przedmiotu), odniesienie estetyczne włącza zarazem do gry to, co pozaestetyczne. Tylko głupiec mógłby chcieć systematycznie zamazać lub zlekceważyć te wymiary sensu. Wartość estetyczna jest co prawda drogą dostępu lub stroną wejściową, zaangażowana jest jednak całość danego stanu rzeczywistości. Może to wręcz doprowadzić do doświadczenia tendencyjnej niemożności estetycznego przedstawienia przedmiotu - jest to bardzo ciekawy przypadek zarówno ze względu na rodzaj przedmiotu, jak i na ograniczenia estetyczności. Można z niego po prostu wzorcowo odczytać, jak bardzo przy całej przewadze (Prävalenz) perspektywy estetycznej współdziałają również inne perspektywy. Czasem aż do tego stopnia, że jedna z nich (nie dowolna czy zadekretowana, lecz wypływająca z doświadczenia estetycznego fiaska) może stać się dominująca, a jednak ujawnić niedostateczność wobec niej doświadczenia estetycznego[35].*

„Rozum transwersalny”, który jest zatopiony w racjonalności, nie pozwala na całkowicie postmodernistyczną interpretację czy też odsuwanie tzw. faktu historycznego w tło interpretacji - aż do całkowitego utracenia go z pola horyzontu interpretacyjnego. Ten problem podejmuje Franklin R. Ankersmit pisząc:

*Nadprodukcja przyniosła dwa niezamierzone efekty. Po pierwsze, dyskusja o Hobbesie zamiast koncentrować się na samych jego dziełach, zaczęła przyjmować charakter debat nad ich interpretacjami. Czasami dzieje się zatem tak, że dzieło samo w sobie wydaje się niewiele więcej warte od toczącej się na jego*

temat wojny interpretacyjnej, której przyczyny już nikt nie pamięta. Po drugie, z powodu oczywistej multiinterpretacyjności, oryginalny tekst Hobbesa stopniowo zaczyna tracić swą zdolność do funkcjonowania w charakterze arbitra debaty historycznej. Na skutek tych wszystkich interpretacji, tekst sam w sobie staje się niczym niewyraźna akwarela, w której zacierają się kontury przedstawień. Oznacza to, nasze przeświadczenie, iż sam tekst jest w stanie rozwiązać problemy interpretacyjne, jest równie naiwne jak poleganie na drogowskazię przyklejonym do chorągiewki. Mamy więc paradoks: z jednej strony tekst sam w sobie nie jest już wyrocznią interpretacji, z drugiej zaś sami często czujemy się zmuszeni odradzać studentom czytanie Lewiatana. Uważamy, że lepiej będzie, gdy najpierw utworzą sobie drogę przez dżunglę interpretacji. A zatem nie ma już tekstów, nie ma przeszłości, istnieją tylko interpretacje[36].

Dla historii „rozum transwersalny” ma jeszcze jedno zasadnicze znaczenie, gdyż potrafi radzić sobie z różnicą i tożsamością. Ta cecha wsparta jest na tym, że nie staje z góry po którejś ze stron. Choć środowiskiem jego działania jest sytuacja różnicy to istnieje jednak możliwość przejścia i to powoduje, że nie jest to rozum systematycznie jednostronny. W odniesieniu do historii „rozum transwersalny” nie opowiada się za zasadą teleologiczną czy zniesienia, czy totalizacji. Koncentruje się na pluralizmie jako wyznaczniku. Dlatego pozwala to na odkrywanie jakichś stanów rzeczy bardzo konkretnych i czynią przejrzystymi całe dziedziny. Jednak ujęcie całościowe układu nigdy nie będzie możliwe. Jak pisze Nelson Goodman:

*To, co jest powiedziane [...] może być sposobem mówienia o czymś innym; na przykład pisanie o renesansowych bitwach i pisanie o sztuce renesansowej są różnymi sposobami pisania o renesansie[37].*

To, jak „rozum transwersalny” wpływa na nasze rozumienie historii i rozumu pozostaje w sporze między tradycją i antytradycją pojmowania i stawiania tego problemu, a w szczególności lokuje się między modernizmem a postmodernizmem:

*Z jednej strony zwraca się przeciwko sprzecznościom totalności moderny i przychyła się do postmodernistycznego zainteresowania różnicowaniem, zobowiązując zasadniczo nie do totalności, lecz do przejść - na których skali znajduje się również rejestrowanie i wzmacnianie różnic. Z drugiej strony koryguje dogmat absolutnej heterogeniczności skrajnego postmodernizmu i przychyła się do zainteresowania łączeniem w poglądach nawiązujących do moderny, nie ulegając jednak tendencji do redukcji i niwelowania różnic. Wykazuje, że niespójność obowiązuje tylko w samym jądrze, lecz nie uniwersalnie[38].*

Sens historii wydobywa się w potrzebie jej zrozumienia tego, co w historii doniosłe, wydarzeń skupiających na sobie uwagę historyków, jak i ludzi zwykłych (nie historyków), ale również tych wydarzeń codziennych, małych wypadających z wielkiej historii a jednak będących historią. Ta historia ma takie same prawa jak ta wielka (niezliczona ilość faktów), niesie z sobą dzieje jednostki, nie niweluje różnicy i odrębności, nie stwarza uniwersalnej historii powszechnej. Takim piewą „małej historii” jest Lyotard, który porównuje ją do udzielania schronienia nazwom i danym. Rolą wielkiej historii jest, zaś „wymazywanie”, nazw gdyż w horyzoncie poznawczym jest tylko ludzkość. To, co było to tylko nazwy zbędne to nastawienie tylko naprzód, gdzie progres realizuje przy pomocy zwrotów „wtedy”, „w tym miejscu”, „zdarzyło się, że” itp.[39]. Sensem i konsekwencją historii postmodernistycznej wspartej „rozumem transwersalnym” nie jest teza o „końcu historii” czy też nastanie posthistorii. U podstawy posthistorii leży brak możliwości innowacyjnych, jak i historycznych. Społeczeństwo stało się reprodukcyjne, nastawione na odtwarzanie, obce i zbędne stają się nowe wartości i pomysły. Elementem napędowym mas ludzkich są siły instytucjonalno-techniczne, a ich zapleczem jest społeczno - ekonomiczny aparat zaopatrzenia tychże mas. Wymiar kulturalno-duchowy jest tylko teatrem dla tego zjawiska. Pojęciem posthistorii zajmował się Arnold Gehlen. Utożsamianie postmodernizmu z posthistorią jest błędem :

*Fakt, że oba teorematy określają się po czymś, nie upoważnia jeszcze do wnioskowania o tożsamości ich natury, co się, niestety, nazbyt często zdarza i stanowi jedną z najbardziej ignoranckich strategii dyskredytowania postmoderny. Wówczas przecież obie musiałby przynajmniej postrzegać siebie poza tym samym. Tak oczywiście nie jest. Widzieć się tylko po modernie - co przypisuje sobie postmoderna - to naturalnie coś skromniejszego niż postrzeganie siebie po całej historii - jak chce posthistoria. Wierzyć w nadchodzący etap postępu - jak czyni postmoderna - to przeciwieństwo tego, co głosi teza posthistorii o zakończeniu wszystkich stadiów rozwoju[40].*

Błąd ten mógł być wywołany postmodernistyczną diagnozą wyczerpania, ale to wyczerpanie wzmagало różnorodność nowych oddziaływań w przeciwieństwie do posthistorii, która przyszłość widzi w wyciszaniu różnicy i przybraniu fazy nieprzekraczalnej interferencji[41]. Postmodernistyczna historia jest przejawem tego, co „rzadkie”, codzienne, pojawia się na uboczu wydarzeń. Taka historia wyraża zmianę swego dawnego paradygmatu, ta zmiana odbywa się dzięki przejściu z oglądu makrohistorycznego na mikrohistoryczne relacje, przedmiot historii jest oglądany przez codzienność. Taka sytuacja zrywa z esencjalizmem w historii, gdyż zadaniem z perspektywy postmodernizmu nie jest synteza, jak i całość i integracja. Dlatego stawianie sobie pytania jak działa machina historii w postmodernizmie zostało unieważnione. Badanie przeszłości należy przekształcić w myślenie o niej. W myśleniu o przeszłości wydobywa się sens, który jest istotniejszy od rekonstrukcji i genezy. Sens można wydobyć za pomocą metafor. Siła takiej historiografii jest silniejsza od literalnego i faktualnego porządku. Odrzucanie metafor i ich krytykowanie z perspektywy faktualnej jest działaniem nieskutecznym i pozbawionym sensu, gdyż jedynie metafory obalają metafory[42]. Ta zmiana paradygmatu historii jest możliwa tylko dlatego, gdyż równocześnie następuje zmiana w podejściu do rozumu. Jest to przejście od rozumu totalitarnego - który tkwi w przekonaniu, że jest wyrazem substancjalnego pojęcia całości i równocześnie stoi w sprzeczności swych totalnych roszczeń i partykularyzmu; do „rozumu transwersalnego”. Rozum ten wyraża klasyczny kompetencje do całości oraz pozostawia jej kwestię otwartą, opowiada się przeciwko totalitarnym roszczeniom, stoi na straży wielości:

*Stanowisko takie z pewnością nie jest „irracjonalistyczne” - jak głosi znany zarzut wobec myślicieli postmodernistycznych. Bierze ono tylko pod uwagę fakt, że rozum stał się bardziej złożony, niż zwykle się go pojmować[43].*

Problem w zagadnieniu rozumu i historii sprowadza się do braku możliwości rozwiązania sprzeczności. Na dzień dzisiejszy owe sprzeczności możemy traktować jako zagrożenie dla pojęcia rozumu i historii. Sprzeczności te lokują się w tym, że rozum nasz jest historyczny, gdyż jest uwikłany w relację rozumu i historii, ale jednocześnie nie może być historyczny, bo zostałby pozbawiony charakteru rozumności i kierowałyby się ku relatywizmowi[44]. Sama świadomość tej problematyki może wywołać albo wdrożyć właściwość w postępowaniu z piętrzącym się problemem u filozofa. Filozofem jest nie tylko ten, kto rozumnie, odrzuca pogląd jak i go przyjmuje, ale posiada jeszcze tą cechę, że nie mając podstawy do osądzenia, przejawia wolę, by pozostawić rzecz nierozstrzygniętą[45].

---

[1] H. Schnädelbach, *Rozum*, w: E. Martens, H. Schnädelbach, *Filozofia. Podstawowe Pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 98.

[2] J. Derrida, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 1992.

[3] M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

- [4] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977.
- [5] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna.moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998 s. 405.
- [6] G. Vattimo, *Ponowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod (red.), A. Szahaj, Warszawa 1996, 129.
- [7] Arystoteles, *Metafizyka I*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- [8] Zob. Augustyn, *O Państwo Boże*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977.
- [9] G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
- [10] H. Schnädelbach, *Rozum*, w: E. Martens, H. Schnädelbach, *Filozofia...*, s. 128.
- [11] R. Rorty, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, przeł. K. Kaniowska, A. M. Kaniowski, w: *Colloquia Communia*, 1986, nr 4-5.
- [12] G. Vattimo, *Ponowoczesność...*, s. 130.
- [13] Zob. R. Rorty, *Habermas i Lyotard...*
- [14] W. Welsch, *Mowa - konflikt - rozum. Prezentacja i krytyka Lyotardowskiej koncepcji postmodernizmu*, przeł. P. Domański, przeł. S. Czerniak, w: *Postmodernizm a ...*, s. 79-80.
- [15] W. Welsch, *Nasza Postmodernistyczna...*, s. 365.
- [16] Tamże, s. 367 - 368.
- [17] Tamże, s. 370.
- [18] Zob. Tamże, s. 370 - 371.
- [19] Tamże, s. 374.
- [20] J-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmodernizm?*, przeł. M. Gołębiewska, w: *Postmodernizm...*, s. 43.
- [21] J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 98.
- [22] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna...*, s. 376.
- [23] Tamże, s. 377.
- [24] E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, Warszawa, 1997, s. 40.
- [25] T. Sławek, *Morze i ziemia. Dyskursy historii*, w: „*Facta Ficta*” *Z zagadnień dyskursu historii*, pod (red.), W. Kalagi, T. Sławek, Katowice 1992, s. 26.
- [26] M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977.
- [27] T. Sławek, *Morze i ziemia...*, s. 29.
- [28] F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*.
- [29] Cytat za T. Sławkiem, J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris 1983, s. 70, w: „*Facta Ficta*”..., s. 36.
- [30] J-F. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999.
- [31] G. F. W. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
- [32] D. E. Wayne, *Nowy historycyzm*, w: „*Facta Ficta*”..., s. 11.
- [33] G. Vattimo, *Ponowoczesność...*, s. 144.
- [34] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna...*, s. 407.
- [35] Tamże, s. 416.
- [36] F. R. Ankersmit, *Historiografia i postmodernizm*, przeł. E. Domańska, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod (red.), R. Nycz, Kraków 1997, s. 145.
- [37] N. Goodman, *The Status of Style*, w: N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hassocks 1978, s. 26
- [38] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna...*, s. 434 - 435.
- [39] J-F. Lyotard, *Różnia*, przeł. J. Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, pod (red), M. Siemek, Warszawa 1978.
- [40] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna...*, s. 27.
- [41] Tamże, s. 27.
- [42] F. R. Ankersmit, *Historiografia...*, s. 171.
- [43] W. Welsch, *Mowa - konflikt - rozum. Prezentacja i krytyka Lyotardowskiej koncepcji postmodernizmu*, w: „*Postmodernizm...*”, s. 79.
- [44] E. Gellner, *Postmodernizm, rozum...*
- [45] Por. z omówieniem Diderota przez Welscha w: W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna...*, s. 371.