

Stanisław Filipowicz

Uniwersytet Warszawski

O dwóch typach krytyki

About Two Types of Criticism

Abstract: The article poses a fundamental question concerning the matter of critical thinking in a culture of late modernity. The question goes as follows – is the idea of a critical insight unmasking illusion and false knowledge of reality still something imaginable and justifiable? How can we ground the concept of a critical thinking in a culture bent on criticism, and permanently questioning all authorities (the authority of philosophy and science including). The article investigates two opposite traditions – the tradition of searching for “real reality” (extending back to Plato), and the tradition originating in a conception of a communicative rationality. Today, they both do not work – such is a conclusion of the article. Our only recourse, argues the author, can be reaching out for the tradition of hermeneutics.

Keywords: critique, rationality, illusion, communicative reason, hermeneutics

Epifanie rozumu

„Układ każdej rzeczy lubi się ukrywać” – twierdził Heraklit z Efezu (2005, s. 10). Idea krytyki ma u swych podstaw przekonanie, że od prawdy oddzieleni jesteśmy kurtyną złudzeń. Jej narodziny związane są z narodzinami filozofii. Gestem inicjującym dzieje krytyki było odrzucenie i wyszydzenie mądrości mitów. Platon przedstawiał mity jako bajki, jako „fałszywe opowiadania”. Zawarte w nich historie – jak twierdził – to „rzeczy, które nie nadają się do opowiadania” (Platon, 1997, s. 72, 74).

Ta charakterystyka jest oczywiście jedynie symbolicznym skrótem, mieszczącym w sobie prawdę wieloznaczną i bardzo złożoną. Istnieją różne koncepcje filozofii i różne formy filozoficznej krytyki. Grecka epifania rozumu ma swój rozmach, swoją głębię i swoje zagadki. Emancypacja rozumu trwa dość długo, dość długo filozofia miesza się z mitem. „Źródła filozofii greckiej, a tym sa-

mym całej myśli zachodniej, wciąż pozostają nieodgadnione” – pisze znakomity znawca zagadnienia Giorgio Colli (1994, s. 23). Wróżbiarstwo, mitologia, poezja, misteria i wiązana z nimi symbolika ekstazy i szaleństwa – w tym kręgu pomieszania (wieloznaczości) należy szukać początków i podstaw nowej formy mądrości, którą obdarzono mianem filozofii. Aspirując do roli wyroczni prawdy, filozofia staje się sukcesorką wieszczania. Jak pisze Colli:

[w]ieszczanie obejmuje swoim zasięgiem poznawanie przyszłości i objawianie tego poznania, oznajmianie go. Dokonuje się to za pośrednictwem boskiego słowa, za pośrednictwem przepowiedni. Poprzez słowo bóg pozwala człowiekowi poznać swoją mądrość, a brzmienie pochodzących od boga słów, ich porządek i ich nieład ujawniają, że w wieszczaniu nie ma się do czynienia ze słowami ludzkimi, lecz boskimi (Colli, 1994, s. 26).

Wypada już tylko ustalić, co jest „porządkiem”, a co „nieładem”. Filozofia – sięgając do boskich źródeł objawienia – poddaje sens tych pojęć własnej interpretacji. Platon, nie ukrywając obaw, przewiduje, że niosący prawdę, powracający do jaskini filozof zostanie wyszydzony. Odbiegający od schematów codzienności obraz boskiego ładu potraktowany zostanie jako projekcja szaleństwa. W greckiej tradycji szaleństwo jest wszakże formułą wtajemniczenia, formułą boskiej ekstazy wiodącej na wyżyny mądrości. Szaleństwo nie jest więc ostatecznie unicestwiającym zarzutem.

Czy zatem mądrość powinna się mieszać z szaleństwem? Jaki sens będziemy nadawać krytyce, przyjmując ten punkt widzenia? Trzeźwość byłaby wtedy zasłoną oddzielającą nas od prawdy, a szaleństwo prześwitem. Echo tego poglądu odnajdziemy w pojawiającym się również dziś przekonaniu, iż w radykalnej krytyce musi być zawsze pewna doza szaleństwa. Czy można uprawiać krytykę na poziomie schematów wyrastających z potocznego doświadczenia i potocznej mądrości? W greckich ekstrawagancjach jest jednak sens, któremu sprzeciwić się nie sposób.

Rzeczywista rzeczywistość

Nie przekreślając wagi wszystkich skomplikowanych pytań odnoszących się do początków filozofii, przyjmijmy jednak, że ostatecznie ukształtował się pewien wzorzec, który pozwala filozofom określić dystans dzielący nowe formy mądrości od mitu i zdefiniować własne stanowisko w terminach wykluczających boską ekstazę, narzucających dyscyplinę racjonalnego osądu. Takim wzorcem rzetelności pozwalającej wykraczać poza sferę złudzeń i naiwnych przeświad-

czeń powstających w mroku „jaskini”, a więc w sferze potocznego myślenia, stanie się sokratejska dialektyka.

Dialektyka wprawia słowo w ruch, przenosi je z płaszczyzny objawienia na płaszczyznę dyskursu. W tej przemianie zaczyna się realizować powołanie filozofii i powołanie krytyki. Mit tworzy niezachwianą podstawę. Jego przestrzeń jest przestrzenią nieustannej repetycji, przestrzenią rytualnego powtórzenia umożliwiającego przywoływanie prawdy. Obecność mitu oznacza – jak mówi Hans Blumenberg – „wtargnięcie nazwy w bezimienny chaos” (Blumenberg, 2009, s. 32–57). Słowo mitu jest zaklęciem; mit przedstawia świętą księgę imion.

Filozofia wprowadzi zamęt. Odrzucając autorytet mitu, stworzy zachętę do przekraczania granic, do nadawania rzeczom nowych nazw. Filozofia odrywa słowo od rytuału, rozbija schematy i konwenanse. Sokrates będzie nakłaniał wszystkich swoich rozmówców, by przyglądali się używanym słowom, by zastanawiali się nad ich znaczeniem, nie ulegając sugestii potocznych przeświadczeń.

Sokratejska dialektyka oznacza kwestionowanie, wzniesienie podejrzliwości. Skoncentrowana na znaczeniu słów rozmowa przynieść ma przemianę potocznych przekonań¹. Słowa zaczynają się chwiać, ich znaczenie staje pod znakiem zapytania. Dokonujące się stopniowo przewartościowania umożliwić mają odrzucenie pozorów – dotarcie o istoty rzeczy (*ti esti*)².

Sokratejska metoda oznacza zatem demaskowanie nieprawdy. Wymaga to oczywiście zręczności i stanowczości. Kurtyna złudzeń jest bardzo gęsta. Sokratejska *elenktyka* oznacza zbijanie z tropu, pozbawianie pewności. To zachwianie pewności jest nieodzownym warunkiem *maieutyki*, a więc wydobycia prawdy (Krokiewicz, 2000, s. 67).

Zadanie nie jest jednak łatwe. Sfera potocznego myślenia stanowi prawdziwy bastion iluzji, domenę mocno zakorzenionej pewności siebie. W *Obrońce Sokratesa* poznajemy opowieść o wędrowce, która pozwala Sokratesowi poddać próbie mądrość napotykanych Ateńczyków. Jak się okaże, nikt nie rozstaje się jednak chętnie ze swoimi przeświadczeniami. „Spróbowałem mu wykazać – relacjonuje Sokrates jedno ze spotkań – że jedynie mniema o sobie, iż jest mądry, a nie jest. Na skutek tego zaczął mnie nienawidzić”. I dodaje: „Potem to już chodziłem od jednego do drugiego, dostrzegając z przykrością i niepokojem, że wywołuję nienawiść” (Platon, 2003, s. 33).

Mówiąc o „krytyce społecznej”, Michael Walzer podkreśla, że jej warunkiem musi być „radikalne oderwanie”. Grecka filozofia wkracza na tory krytyki spo-

¹ „Wyraz «dialektyka» pozostaje w związku z wyrazami «dialegein» (rozdzielać, rozdzielać) oraz «dialegesthai» (rozmawiać, rozprawiać) i znaczy dosłownie «sztuka prowadzenia (rozumnej) rozmowy w postaci pytań i odpowiedzi» (*technē dialektikē*)”. Krokiewicz, 2000, s. 61.

² Na temat dialektyki sokratejskiej zob. Reale, 2005, s. 369–388.

łecznej. Filozofowie – dotyczy to w pierwszej kolejności Sokratesa i Platona – chcą zmienić istniejące porządki, przeciwstawiając się potocznej mądrości, która wyrasta ze złudzeń. „Radykalne oderwanie” zapewnia odmienna koncepcja wiedzy, przekreślająca mądrość potoczną. Podstawowe pytanie, które musimy w tym miejscu zadać, dotyczy wiarygodności tej innej, radykalnie odmiennej, koncepcji mądrości. Czy głębokie ugruntowanie wiedzy oznaczającej rewizję poznawczych schematów przesądza automatycznie o skuteczności krytyki?

Filozofowie byli oczywiście znakomicie przygotowani. Któż zakwestionuje dialektyczną biegłość Sokratesa? Czy nie ołśniewa nas geniusz Platona? Filozofowie ponieśli jednak klęskę. Sokrates nie zdołał przeciwstawić się swoim oskarżycielom; został skazany na śmierć. Geniusz Platona nie zainspirował dzieła wielkiej przemiany, o której filozof marzył.

Tej konstatacji nie można jednak przyjąć jako definitywnego werdyktu. Wpływ obu filozofów na ugruntowanie wzorca krytyki, który do dziś decyduje o wiarygodności uznawanych przez nas systemów wiedzy, trudno bowiem przecenić. To właśnie platońska teoria idei stała się matrycą epistemologiczną, pozwalającą zakorzenić w naszej kulturze motyw „radykalnego oderwania”, o którym wspomina Walzer. Od czasów Platona nastawione na rewizję koncepcje poznania określają warunki własnego uwiarygodnienia, odwołując się do pojęcia prawdy i pojęcia pozorów. Tworzenie wiedzy docierającej do prawdy traktowane jest jako demaskowanie pozorów. W tym właśnie zawiera się elementarny i najbardziej istotny sens krytyki rozumianej jako warunek wstępny autentycznego poznania. Bez krytyki nie ma mowy o docieraniu do prawdy; tak najkrócej przedstawić można regułę, którą uprawomocniły sokratejska *elenktyka* i platońska teoria idei. Społeczne efekty krytyki związane są oczywiście ze skutecznością metod umożliwiających demaskowanie pozorów.

Ugruntowana w tradycji platońskiej krytyka domaga się zatem teorii – wiedzy przeciwstawianej potocznemu oglądowi rzeczywistości. Musi posługiwać się metajęzykiem, który podważy schematy języka zastanego. Krytyka ta – pójdźmy dalej – musi mieć metafizyczne podstawy. Musi czerpać swą siłę z określonej prawdy dotyczącej całości, wykraczającej poza niespójne, chwiejne obrazy, jakie odnajdziemy w domenie myślenia potocznego. Ten wzorzec krytyki zakorzenionej w metafizyce, a więc „prawdzie o bycie w całości” – posłużmy się tu określeniem Martina Heideggera (1999, s. 35) – odegra olbrzymią rolę.

Platoński motyw iluminacji, oznaczającej zdemaskowanie iluzji, stanie się osnową ideałów poznawczych decydujących o rozwoju wiedzy naukowej. Pozwala też dostrzec szerszy plan – cały proces przemian związanych z niweczeniem szerzej rozumianej kultury pozorów. Podejmując tę kwestię, wkraczamy już oczywiście na obszary, które wyznacza pojęcie krytyki społecznej, pozwalające oceniać pożytki związane z rozwojem poznania naukowego.

Kwestia jest oczywiście niesłychanie skomplikowana, idea deziluzji stała się jednak – trudno byłoby temu zaprzeczyć – potężną dźwignią przemian związanych z kształtowaniem oblicza nowoczesności. Splot metafizyki i krytyki stał się jednym z najmocniejszych węzłów nowoczesności. Platońskie wzorce zostały zasymilowane, powielone i rozbudowane. Momentem inicjacji, która przesądziła o narodzinach potężnego trendu, stały się rozważania Francisca Bacona; jego teoria *idoli* pozwala przyjrzeć się tkaninie, z której powstaje kurtyna złudzeń. Ten motyw nabierze kluczowej wagi. Nowoczesna nauka rozwija się jako wiedza krytyczna pozwalająca demaskować świadomość fałszywą. Oświecenie przystępuje do obnażania przesądów. Nowoczesność podejmuje dzieło zgodne z kanonem *maieutyki* – wkracza na drogę, którą wskazywał Sokrates. W taki sposób postępuje Kant, podejmując „krytykę rozumu”, tą drogą posuwa się Marks, starając się rozsunąć woal ideologii, w tym kierunku zmierza też Freud, nazwany przez Ernesta Gellnera „Platonem naturalizmu”, demaskujący fikcje konsolidujące domenę *ego* (Gellner, 1997). „Krytyka – jak napisze Michel Foucault – jest czymś w rodzaju dziennika podróży rozumu, który osiąga dojrzałość wraz z Oświeceniem; i odwrotnie, Oświecenie jest wiekiem krytyki” (Foucault, 2000, s. 282).

Krytyka poddana krytyce

Ta podróż nie doprowadzi jednak do ziemi obiecanej i zostanie przerwana. Kierunek, w którym podążali filozofowie, ulegnie gwałtownej zmianie. Przedmiotem krytyki stanie się sama, ufundowana na platońskich wzorcach, krytyka. Jej wiarygodność zostanie zakwestionowana w punkcie mającym absolutnie zasadnicze znaczenie. Ogłaszając swoje *Preludium do filozofii przyszłości*, Fryderyk Nietzsche sformułuje pytanie dotyczące woli prawdy. „Zapytaliśmy o wartość tej woli” – zaznacza. „Załóżmy, że chcemy prawdy: dlaczego nie nieprawdy raczej”? Platoński wzorzec zaczyna się chwiać. Ale Platon, jak uważa Nietzsche, wszystko stawiał na głowie. Jego dogmatyczna filozofia pozbawiona jest subtelności, stanowi świadectwo „niezdarnej natarczywości” (Nietzsche, 2012, s. 23, 27, podkr. tu i dalej za oryg.).

Platon gloryfikuje wolę prawdy i nie potrafi sformułować pytania o jej wartość. A wartość woli prawdy jest nikła. Tam gdzie filozofowie szukali prawdy, panoszy się wszechobecna wola złudzenia. To ona stanowi osnowę życia. Jednym z jej najbardziej charakterystycznych przejawów jest przekonanie, iż dążenie do prawdy należy uznać za czynnik decydujący.

Formułując swój zarzut, Nietzsche podważa fundamenty mentorskiej filozofii mamiącej obietnicą deziluzji. Jego konkluzje mają w istocie druzgocący charakter – eksponująca motyw iluminacji krytyka jest w istocie projekcją woli

złudzenia. Filozofia zanurzyła nas w fikcji. W części pierwszej swojego *Preludium do filozofii przyszłości* Nietzsche zajmuje się „przesądami filozofów” i swój pogląd gruntownie wyjaśnia. Podstawowy zarzut dotyczy feralnego splotu krytyki i metafizyki. Krytyka szuka swojego metajęzyka; na tym polega jej grzech pierworodny. „Kto mówił o duchu i dobru, tak jak czynił to Platon – peroruje Nietzsche – ten prawdę stawia na głowie i przeczy samej perspektywiczności, która stanowi fundamentalny warunek wszelkiego życia” (Nietzsche, 2012, s. 24). Donikąd więc prowadzą próby mające na celu stworzenia metajęzyka. Czerpiąca natchnienie z platońskich wzorców krytyka jest zawsze projekcją fikcji. Filozof nigdy nie wspina się na wyższy szczebel poznania, nie spogląda z wyższego piętra, skąd widać więcej. Nie ma więc żadnego prawa do przeciwstawiania własnego sądu powszechnie pleniącej się iluzji; jeśli to czyni, jest uzurpatorem. Filozof odsłania bowiem zawsze tylko jeszcze jedną perspektywę. I tylko taki sens może mieć wszelka krytyka.

Nie jest ona zatem nigdy aktem iluminacji. Żadna krytyka nie potrafi oddzielić pozorów od prawdy. Zacytujmy stwierdzenie, które formułuje podstawowy zarzut wobec krytyki rozumianej jako demaskowanie pozorów: „Uważam tedy, że ojcem filozofii nie jest «popęd poznawczy», lecz jakiś inny popęd, który również w tym wypadku posłużył się poznaniem (i zapoznawaniem) jak narzędziem” – wyjaśnia Nietzsche (2012, s. 31). Ot, i cała wartość krytyki! Wtedy, kiedy ogłasza ona swoje werdykty, staje się projekcją woli złudzenia, narzędziem zagadkowych popędów, które retorykę prawdy wykorzystują do swojego własnego kamuflażu.

Odrzucenie metafizyki i związanej z nią koncepcji demaskowania złudzeń zainicjuje rozwój (ujmijmy rzecz w symbolicznym skrócie) pragmatystycznych koncepcji myślenia³. Formułę odsłaniającego prawdę metajęzyka zastępuje koncepcja poznania poddana praktycznym sprawdzianom przydatności. Idea prawdy nie znika z pola widzenia – zostaje jedynie usunięta z piedestału, na którym umieściła ją metafizyka. „Pytania w rodzaju: «czy prawda istnieje?» lub «czy wierzysz w prawdę?» wydają się naiwne i bezprzedmiotowe” – zaznacza pragmatysta Richard Rorty. „Každy wie, że różnica między prawdziwymi a fałszywymi przekonaniami jest równie ważna, jak różnica między produktami jadalnymi a trującymi” (Rorty, 2009, s. 145). Prawdziwość jest wszakże miarą opartą na doświadczeniach codziennej praktyki. Żeby unikać trucizn, nie jest wcale potrzebna żadna prawda „dotycząca bytu jako całości”. Filozofowie nie muszą wcale myśleć o dotarciu do tego, co Platon nazywał „rzeczywiście rzeczywistym” (Rorty, 2009, s. 125). W kręgu tych przeświadczeń ukształtuje się oczywiście nowa koncepcja krytyki.

Na jej kształt wielki wpływ będzie miała filozofia analityczna ze swoim konsekwentnym dążeniem do uwolnienia języka od balastu nieporozumień i fik-

³ Szerzej na ten temat zob. Rorty, 1999, s. 9–26.

cji. Krytyka przenosi się więc stopniowo na obszary refleksji dotyczącej języka; problem prawdy ukazuje od strony rozważań dotyczących przekonań, które uchodzą za prawdziwe. Trudno tu oczywiście pominąć kolosalny wpływ, jaki miała na zainicjowanie wielkiego zwrotu w stronę języka (*linguistic turn*) krytyczna refleksja Ludwiga Wittgensteina. Odwołując się do pojęcia gry językowej, Wittgenstein zasadniczo zmienia wszelkie wyobrażenia dotyczące relacji pomiędzy językiem i rzeczywistością. Mówiąc najkrócej, *Dociekania filozoficzne* zdejmują język z piedestału. Ich „morał”, jeśli wolno użyć takiego skrótów, jest następujący – język nie narzuca żadnych koniecznych form poznania, język umożliwia nam tworzenie różnorodnych obrazów. O ich kształcie decyduje charakter toczącej się gry językowej. Nie ma żadnych definitywnych kryteriów współmierności – żadnych mających uniwersalną rangę kryteriów uwiarygodnienia sądów.

Oto słynna i wywrotowa teza: „Filozofia jest walką z opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka” – mówi Wittgenstein (2008, s. 72). Tylko tak można ostatecznie rozumieć krytykę. Krytyka – to lekcja Wittgensteina, którą warto mieć na uwadze – jest zawsze jedynie pewną odmianą gry językowej. Żadna gra językowa nie może mieć uprzywilejowanego statusu. Nie ma więc krytyki definitywnej, obalającej. Nie ma krytyki, która mogłaby sobie rościć prawo do narzucania rozstrzygnięć. W języku nie ma bowiem żadnej mocy definitywnego orzekania. Było tak zawsze: „Więził nas pewien obraz. Nie mogliśmy wydostać się, bo tkwił w naszym języku, a ten zdawał się go nam nieubłagane powtarzać” (Wittgenstein, 2008, s. 73, podkr. tu i dalej za oryg.).

Krytyka – w każdej postaci, bez względu na swe własne intencje – oznacza więc z założenia uwięzienie w pewnych obrazach. Te obrazy można oczywiście mnożyć i propagować, posuwając się do granic „opętania naszego umysłu”. Tak dzieje się z pewnością na niwie krytyki politycznej i politycznej propagandy. Czasami można nawet odnosić wielkie sukcesy. Pamiętajmy wszakże – zwycięstwa krytyki nie oznaczają zwycięstw „prawdy”. Nawet jeśli jakaś „prawda” nabierze kształtu, mieć będzie kruche podstawy. Język – powtórzmy – nie narzuca nigdy żadnych koniecznych form poznania. „Prawdą i fałszem jest to, co ludzie mówią; w języku zaś są ze sobą zgodni. Nie jest to zgodność poglądów, lecz zgodność sposobu życia” (Wittgenstein, 2008, s. 129).

Nauka jako gra językowa

Nauka – trzymajmy się sugestii Wittgensteina – jest jedną z gier językowych. W rzeczywistości mamy do czynienia z mnogością tych gier. Ideału jedności nauk nie udało się przecież zrealizować. O zdobyczach nauki możemy więc zawsze mówić jedynie dzięki spójności sądów związanej ze „zgodnością sposobów

życia”; mówiąc inaczej – rozstrzygające znaczenie ma zawsze wspólny osąd, który kształtują wspólnoty uczonych. Dziś ten wspólny osąd staje się coraz bardziej problematyczny. Coraz bardziej problematyczny staje się w istocie status samej gry językowej, którą obdarzyliśmy mianem „naukowego” poznania. Kult wiedzy naukowej, ugruntowany w tradycji Oświecenia, załamał się. Status nauki jako uprzywilejowanej formy poznania jest coraz częściej kwestionowany. Pojawia się dziś często zarzut, że „rozwój wiedzy naukowej nie sprzyjał bynajmniej – ani jednoznacznie, ani zawsze – ludzkim interesom. Bilans płynących z niego korzyści i strat dla ludzkiego dobrobytu może być nawet ujemny” (Gray, 2001, s. 9).

W bardzo charakterystyczny sposób zmieniły się też koncepcje uprawomocnienia wiedzy naukowej. Najczęściej nie odwołują się już one do klasycznych (zgodnych z platońskim archetypem deziluzji) ideałów prawdy obiektywnej. „Rozum naukowy tkwi w regułach gry językowej” – pisze Jean-François Lyotard (1998, s. 85). Wagi decydującej nabiera więc pytanie o status tych reguł. Niezależnie od różnic, które związane są z odrębnością określonych dziedzin wiedzy, reguły te są dziś na ogół wyrazem – tak to można ująć najkrócej – pragmatystycznych koncepcji wiedzy. Miarą prawdy, miarą uprawomocnienia, stają się efekty. „Rozum naukowy nie jest badany wedle kryterium prawdy lub fałszu (poznawczego), na osi przekaz–desygnat, lecz wedle performatywności swoich wypowiedzi, na osi nadawca–adresat (kryterium pragmatyczne)” – wyjaśnia Lyotard (1998, s. 86). Nauka staje się więc swoistą formułą perswazji – ma przekonywać do swoich możliwości, zdobywać poklask, zachwalając oferowane dobrodziejstwa. Czy może pełnić jeszcze jakieś funkcje krytyczne, odwołując się do symboliki iluminacji, do symboliki deziluzji? Nie. Dążąc do ugruntowania swojej pozycji, musi zaakceptować wymogi cywilizacji konsumerystycznej, uczestnicząc w dystrybucji dobrego samopoczucia. Zgodnie z oczekiwaniami, jakie narzuca pragmatystyczna formuła uprawomocnienia, nauka brać więc powinna udział w trwającym nieprzerwanie jarmarku cudów. Realizując roszczenia hedonistycznej kultury, powinna też brać (i bierze) odpowiedzialność za kreowanie perspektywy nadziei, zapowiadając coraz bardziej frapujące efekty, coraz dalej idące ułatwienia. Z pewnością straciła już z oczu sokratejskie wzorce uprawomocnienia wiedzy zawarte w obrazie wewnętrznej przemiany związanej z wydobyciem prawdy, z dążeniem do mądrości. Gry językowe ludzi wiedzy muszą dziś osiągnąć pożądaną stopień spójności z innymi grammi językowymi realizującymi nadzieje hedonistycznego konsumeryzmu – z grammi językowymi świata polityki, świata mediów, maszyny reklamy. Nauka ma się stać widoczna, ma uczestniczyć w wielkim spektaklu życia, osiągając praktyczne rezultaty. Powinna cieszyć i zadziwiać, akceptując nadrzędną logikę spektaklu (brak „praktycznych” rezultatów jest zarzutem, na którym opiera się strategia zawstydzania mająca przywołać uczonych do porządku). Mądrość stała się pojęciem, które zarchiwizowano.

Nauka demonstruje dziś w istocie swoją bezradność, nie potrafi wyrwać się z pułapki rozumu instrumentalnego. Nie jest w stanie ocenić z dystansu własnych zamysłów. W strukturach rozumu instrumentalnego racjonalność realizuje się bowiem jedynie jako refleksja dotycząca metod i narzędzi poznania. Namysł dotyczący jego celów wymaga usytuowania refleksji na płaszczyźnie „rozumu obiektywnego”. Rozwój nowoczesnych systemów wiedzy związany był wszakże z rugowaniem formuł racjonalności, które mogłyby popaść w konflikt z wzorcami efektywności. „Filozoficzne systemy rozumu obiektywnego łączyły się z przeświadczeniem, że można odkryć wszechogarniającą fundamentalną strukturę bytu i wyprowadzić z niej koncepcję ludzkiego powołania” – przypomina Max Horkheimer (2007, s. 44). To dziedzictwo zostało zaprzepaszczone. Nowoczesność sprowadziła ostatecznie wolę prawdy na płaszczyznę woli mocy, pogrążając się w ekstazie zdobywczej kreatywności. Mieszkańcy „kryształowego pałacu”, trwający w oczekiwaniu na moment, gdy pojawi się „rajski ptak”, świetnie sobie radzą z pytaniem „w jaki sposób?”. Pytania „po co?” nie potrafią już jednak zadawać⁴.

Zgodnie z filozofią przeciętnego nowoczesnego intelektualisty istnieje tylko jeden autorytet, mianowicie nauka pojmowana jako klasyfikowanie faktów i szacowanie prawdopodobieństwa. Stwierdzenie, że sprawiedliwość i wolność same w sobie są lepsze niż niesprawiedliwość i ucisk, jest z punktu widzenia nauki nieweryfikowalne i bezużyteczne (Horkheimer, 2007, s. 53).

Krytyka przedstawicieli szkoły frankfurckiej, do której należy Horkheimer, narzuciła bardzo radykalne opinie. Frankfurczycy ostrzegają – rozum instrumentalny przekształcił naukowe poznanie w ziemię jałową. Tkwimy w martwym uścisku myślenia narzędziowego, wykluczającego wszelkie pytania niezgodne z roszczeniami racjonalności instrumentalnej. Nauka – w taki ostatecznie sposób wypada przedstawić stanowisko frankfurczyków – stała się formułą świadomości fałszywej. Wątek ten podejmie i rozwinie Jürgen Habermas, wprowadzając pojęcie kolonizacji „świata życia”, zwracając uwagę na fakt, że nowoczesna racjonalność – także racjonalność nauki – realizuje się jako system przemocy i wyobcowania (Habermas, 2002, s. 201–349).

Najcięższy, najbardziej kłopotliwy zarzut, pojawia się wszakże w pracy dwóch wielkich protagonistów – Horkheimera i Adorno. W ich znakomitej *Dialektyce oświecenia*, którą polski filozof Marek J. Siemek (2012) zaliczył do jednej z najważniejszych książek XX stulecia, odnajdziemy taką oto tezę – nowoczesna nauka przemawia z głębi mitu. Werdykt jest bezlitosny – Oświecenie ulega regre-

⁴ Symboliką kryształowego pałacu, który był ozdobą Wielkiej Wystawy Światowej w Londynie w 1851 r., posługuje się Fiodor Dostojewski w noweli *Notatki z podziemia*.

sowi: „Z każdym krokiem coraz głębiej wikła się w mitologię”. Triumf rozumu, wszechwiedza nowoczesnej nauki, staje się nową formą mitologii. Oświecenie „wszelką materię czerpie z mitów, aby je zniszczyć, i samo jako instancja osądzająca wpada w zaklęty krąg mitu” (Horkheimer, Adorno, 2010, s. 23). Celebując swą wszechwiedzę, wynosząc na piedestał ideę naukowej metody, tworzy księgę objawienia, która urasta do rangi nowego mitu – definitywnej i nieomyłnej manifestacji prawdy. W krzywym zwierciadle historii ta księga objawienia zabarwia się jednak dość szybko groteską, tragizmem, komizmem. *Avant la lettre*, opowiadał nam już o tym Jonathan Swift ustami swojego bohatera, pana Lemuela Guliwera, mogącego podziwiać dokonania Wielkiej Akademii Lagadyjskiej pracującej – między innymi – nad „wyciągiem promieni słonecznych z ogórka” (Swift, 1979, s. 194).

Słoń a sprawa polska – kilka uwaga na temat wiedzy o polityce

Myślenie o polityce nabiera kształtu w przestrzeni rozdwojonej. Istnieją zawsze dwa przeciwstawne bieguny – biegun gloryfikacji oraz biegun krytyki. Wiarygodność krytyki – ograniczmy nasze stwierdzenia do realiów najogólniej rozumianej nowoczesności – związana jest z uprawomocnieniem, które zapewnia wiedza naukowa. Jest to oczywiście pewien model uwiarygodnienia zakorzeniony w tradycji Oświecenia czy, szerzej, w tradycji racjonalizmu zmierzającego do wyrugowania z przestrzeni myśli poglądów i przekonań pozbawionych podstawy zgodnej z wymogami rozumu. Świetnie oczywiście wiemy, iż w sferze politycznych praktyk poklask bez trudu zdobywały (i zdobywają) także idee i przekonania, które nic wspólnego z rozumem nie mają, czy też otwarcie negują jego autorytet, ale to już całkiem inna historia. Tutaj, kierując uwagę w stronę nauki o polityce, próbując uchwycić jej krytyczne przesłanie, zajmijmy się wyłącznie problemem racjonalnego uwiarygodnienia.

Nauka o polityce przyswoiła sobie oczywiście wszystkie charakterystyczne aspiracje podporządkowane ideałowi poznania naukowego. Próbowwała i nadal próbuje – ujmując rzecz najkrócej – zostać „nauką”. Oczywiście pojęciem tym – uwzględniając dramatyczne różnice poglądów dotyczących natury i charakteru poznania naukowego – możemy się posługiwać jedynie na prawach symbolicznego skrót. Swoje rozważania dotyczące krytycznych funkcji „nauki o polityce” ograniczę więc – próbując je skonkretyzować – do zagadnień korespondujących z przedstawionymi wyżej dwoma modelami krytyki. A zatem krytyki posługującej się metajęzykiem, stwarzającej perspektywę deziluzji, oraz krytyki zakorzenionej w koncepcjach racjonalności intersubiektywnej, rezygnującej z optyki „wyższego piętra”.

Arcyprzykładem, pozwalającym uchwycić w najpełniejszej skali ambicje nauki o polityce, jest z pewnością koncepcja Thomasa Hobbesa przedstawiona w *Le-wiatanie*. Hobbes wypowiedział wojnę uniwersytetom i tradycji uniwersyteckiej (Gottlieb, 2016, s. 36–84). Sprzeciwiając się rutynie scholastyki, która w europejskich uniwersytetach w połowie XVII wieku była jeszcze wciąż nurtem dominującym, odrzuca autorytet Arystotelesa, sytuującego naukę o polityce w dziedzinie „nauk praktycznych”, operujących kategorią prawdopodobieństwa. Według Arystotelesa nauka o polityce powinna szukać swojego miejsca w domenie rozumu retorycznego. Polityczny wywód – jak uważał filozof – podporządkowany winien być regułom „entymemów”, a więc formułom wnioskowania umożliwiającym wskazywanie prawdopodobieństwa (Arystoteles, 2001, s. 405–429). Retoryka to sztuka przekonywania, a nie domena ścisłych dowodów. Nauka o polityce – wiążąc się z istoty rzeczy z domeną polityki – nie powinna podążać w innym kierunku.

Hobbes postanawia wydzwignąć naukę o polityce na wyżyny teorii, zaszczepiając ją na niezawodnych podstawach, jakie stwarza oparta na dedukcji metoda geometryczna. Jest nowatorem absolutnym, uważa, iż wszelka ukształtowana wcześniej wiedza o polityce była całkiem bezużyteczna, odwoływała się bowiem zawsze do złudzeń, wynikała ze znajomości pozorów. We *Wprowadzeniu do Le-wiatana* wywodzi, że to, co najważniejsze, było zawsze „zamazane i przesłonięte symulacją, kłamstwem, fałszerstwem i błędnymi doktrynami” (Hobbes, 1954, s. 7). U Hobbesa pojawia się więc wyraźny motyw deziluzji; jego teoria ma docierać do „rzeczywistej rzeczywistości”, demaskując pozory, korzystając z dobrodziejstw metafizyki⁵.

Nadzieje Hobbesa nie zostały wprawdzie zrealizowane, ale marzenia powędrowały dalej. Nauka o polityce będzie przeżywała bujny rozkwit, próbując wtopić się w nurt nauk empirycznych. Walcząc ofiarnie z kulturą pozorów przesłaniających rzeczywisty obraz świata polityki, święci swoje triumfy i porażki. Żadnych definitywnych sukcesów jednak nie ogłoszono. Trudno wierzyć, że model krytyki zmierzającej do demaskowania pozorów został zrealizowany w sposób, który pozwalałby nam lepiej rozumieć politykę. Wciąż jesteśmy raczej na początku drogi, często można odnieść wrażenie, że jest to droga donikąd. Wybitny przedstawiciel amerykańskiego pragmatyzmu, Richard Bernstein, poddając krytyce aspiracje empirycznej nauki o polityce, pisze: „Wydaje się, że w naukach społecznych nacisk na to, «co to jest teoria», jest odwrotnie proporcjonalny do zdolności przedstawienia «teorii we właściwym sensie słowa»” (Bernstein, 2015, s. 44). Według Bernsteina na obszarze nauk społecznych nie powstała w istocie nigdy żadna teoria wyjaśniająca. Mamy jedynie do czynienia z namiastkami, z szafowaniem terminem „teoria”. Wszystkie „teorie” są

⁵ Przenikliwa analiza koncepcji Hobbesa – zob. Schmitt, 2008.

w istocie jedynie interpretacjami. Nie powstał więc żaden metajęzyk umożliwiający przeprowadzenie definitywnej (czy choćby skutecznej) krytyki, oznaczającej oddzielenie prawdy od pozorów, dotarcie do rzeczywistej rzeczywistości. Dystransując się od sfery języka potocznego, wszystkie rzekome teorie wyjaśniające nie odnoszą sukcesów sięgających dalej niż myślenie usytuowane na płaszczyźnie potocznych doświadczeń. Widzimy to dzisiaj bardzo wyraźnie, obserwując poczynania naukowców występujących w roli ekspertów komentatorów. W istocie pozostawiają oni zawsze swoje narzędzia w szatni, przyjmując reguły gry językowej narzucanej przez gospodarzy telewizyjnego czy też radiowego studia. Mirosław Karwat – ujmując rzecz szerzej – słusznie mówi o „użytkowej redukcji funkcji poznawczych nauki o polityce”, mając na myśli sprowadzenie schematów „naukowości” na tory myślenia, które w istocie wyklucza krytykę (Karwat, 2016, s. 103). Aurę naukowości kojarzymy dziś najchętniej z badaniami opinii publicznej. Trudno im jednak przypisywać walor iluminacji oznaczającej *katharsis*, oddzielenie prawdy od pozorów. Ostatecznie są to także jedynie pewne interpretacje dotyczące naszego doświadczenia.

Przyjmując ten pogląd, warto pójść dalej i zastanowić się nad tym, w jakim stopniu wszystkie quasi-teorie stać się mogą kostiumami przesądu – elementami scjentystycznej mitologii dokonującej kolonizacji rozumu politycznego. Za motto zmierzającej w tym kierunku krytyki z pewnością mogą posłużyć słowa Wittgensteina mówiącego o „opętaniu naszego umysłu przez środki naszego języka”. Przykładem takiej właśnie analizy, ukazującej język teorii jako kredowe koło, są rozważania Jeana-François Lyotarda dotyczące funkcjonalizmu ujmowanego w charakterze formuły represywnej racjonalności narzucającej logikę systemu, logikę całości (społeczeństwo jest „zjednoczoną całością, jednością” – Talcott Parsons) wykluczającą radykalne kwestionowanie, przedstawiane zawsze jako dysfunkcja. Dogmat „systemowej samoregulacji” stwarza zamknięty krąg interpretacji (o tym, jak niebezpieczna jest to sytuacja, przekonała nas neoliberalna gloryfikacja rynku (Lyotard, 1997, s. 50–51). Pseudoracjonalność systemu realizuje się jako strategia wykluczenia, oznaczająca definiowanie radykalnej krytyki – rodzaju aberracji, która nie zasługuje na uwagę, czy też zgoła domaga się poskromienia⁶. Strategia taka staje się ostatecznie swoistą formą ekskomuniki. Na prawach krótkiej dygresji zauważmy, że w ten właśnie sposób – mam na myśli cofanie się pod groźbą ekskomuniki – zmanifestowała się całkowita bezradność naszego środowiska naukowego wobec narzucanych przez polityków koncepcji „reform” – tych planowanych i tych już wdrożonych – dotyczących nauki

⁶ „Przypochlebność” socjologii, która nie potrafiła w istocie przemyśleć problemu „buntu mas”, wtlaczając interpretację nowoczesności w schematy racjonalizacji, w książce *Pogarda mas* omawia Peter Sloterdijk (2012, s. 22 i n.).

i szkolnictwa wyższego. Koncepcje te stały się jednym z elementów represywnej racjonalności zakorzenionej w schematach neoliberalizmu i neodarwinistycznej koncepcji sukcesu, pozwalającej przedstawiać wszelką krytykę jako dysfunkcję będącą świadectwem odziedziczonych ułomności.

Nadziei na skuteczne demonstrowanie racjonalności krytycznej trzeba więc może szukać na płaszczyźnie rozumu komunikacyjnego? Może tutaj nauka o polityce jest w stanie skutecznie zmanifestować swój potencjał krytycznego myślenia? Oczekiwania były olbrzymie. Wiązały się one z koncepcjami rozumu komunikacyjnego, którym niezmiernie sugestywny wydzźwięk i światowy rozgłos nadały prace Jürgena Habermasa. Ugruntowanie formuł intersubiektywnej racjonalności miało się ostatecznie przyczynić do wyrugowania z przestrzeni publicznej przesądu, kłamstwa, fikcji i złudzenia. Habermas, tworząc teorię działania komunikacyjnego, myślał o „idealnej sytuacji mówienia”, o formule racjonalności, która pozwoliłaby osiągnąć efekt przejrzystości i pełnego porozumienia (por. też Szahaj, 2008, s. 106–165; Dupeyrix, 2013, s. 117–132). Trudno tu oczywiście, uwzględniając charakter podejmowanych rozważań, szerzej analizować poglądy Habermasa. Stwierdzić wszakże wypada, że koncepcja rozumu komunikacyjnego rozbudziła daleko idące nadzieje – zapowiadała skuteczne ugruntowanie reguł krytycznej racjonalności, które – dzięki zasadom intersubiektywnego uprawomocnienia – zyskiwałyby charakter autentycznych, niekwestionowanych dyrektyw praktycznego rozumu. W nawiązaniu do Habermasa nabrała kształtu koncepcja „demokracji deliberatywnej” (por. Shapiro, 2006, s. 13–47). Została ona jednak przyjęta bez entuzjazmu. Poddana krytyce, nie odniosła – zaznaczymy to od razu – większego sukcesu (zob. Held, 2010, s. 299–330).

Zachwiała się też – trudno dziś w tej kwestii mieć jakies poważniejsze wątpliwości – sama idea rozumu komunikacyjnego. Symbolami nowych czasów stało się pojęcie *postprawdy* i formuła *fake news*; habermasowski topos „idealnej sytuacji mówienia” wypada już pewnie traktować jedynie jako znak niespełnionych nadziei. Rozwój środków komunikowania nie doprowadził niestety do ugruntowania praktyk, które można by kojarzyć z wzorcami komunikacyjnej racjonalności. Internet stał się przestrzenią manipulacji i kreowanej na potęgę fikcji, jedną z jego najpotężniejszych dźwigni stała się machina *hejtu*. Czy odnajdziemy tu jakieś związki z wzorcami krytycznej racjonalności, z ideałami rozumu komunikacyjnego?

Pełna swoboda kwestionowania – zgodna z regułami krytycznej racjonalności – przyczyniła się ostatecznie do unicestwienia podstaw racjonalnej krytyki. To bardzo smutny paradoks. Brak wszelkich ograniczeń doprowadził do usankcjonowania ignorancji, do wykolejenia ideału krytycznego myślenia, które domaga się zawsze wyraźnego sformułowania przesłanek własnej prawomocności. Troskę o przekonujące legitymizowanie przekonań zastąpiła arogancja i całkowita pogarda dla wszelkich autorytetów. Wolność słowa zmienia się stopniowo w całkowitą

dowolność, a więc w istocie we własne zaprzeczenie, oznaczające tyranizowanie opinii za pomocą najbardziej szaleńczych poglądów. Pisze o tym w sposób bardzo sugestywny i bardzo przekonujący Tom Nichols (2017) w znakomitym opracowaniu poświęconym analizie rodzącej się na naszych oczach kultury pogardy i arogancji, pozwalającej traktować niewiedzę jako błogosławieństwo i zaszczyt. Książka *The Death of Expertise: The Campaign against Established Knowledge and Why it Matters* przynosi obraz pola walki oznaczającej coraz szersze i coraz bardziej pogardliwe kwestionowanie wiedzy mającej ugruntowane podstawy (*established knowledge*). W szranki staje wiedza pozbawiona wszelkich podstaw, wiedza ogółu, napawająca się szyderstwem i zuchwałością. Ta sytuacja oznacza oczywiście unicestwienie sfery publicznej – sfera racjonalnego osądu zmienia się w zło-wrogą parodię rozumu legitymizującą pogardę i agresję.

W tej sytuacji trudno oczywiście na serio zastanawiać się nad krytyczną rolą wiedzy o polityce, poszukującej swojego miejsca w strukturach rozumu komunikacyjnego. Przestrzeń komunikowania, której ekspansję umożliwił internet, przekształca się stopniowo w przestrzeń wielkiego pomieszania. W kulturze zniesławienia i drwiny krytyczna wiedza jest bezużyteczna. Próby zdobycia pozycji na jarmarku opinii prowadzić muszą, z konieczności, do popkulturowej trywializacji myślenia. Widzimy to bardzo wyraźnie w sferze politycznego komentarza, którego dostarczycielami stali się uczeni. Czy można wygrać walkę o ugruntowanie rygorów krytycznej racjonalności?

Trudno to sobie w istocie wyobrazić. John Rawls, jeden z wielkich autorytetów, przekonywał: „W demokracji autorzy z zakresu filozofii polityki mają nie więcej autorytetu niż każdy inny obywatel i nie powinni rościć sobie pretensji do czegoś ponadto” (Rawls, 2010, s. 46). Filozof może więc zostać zaproszony na grilla, pod warunkiem wszakże, że nie będzie marudził. Rezygnacja z wyrafinowania ma oczywiście swoją cenę – jakiego rodzaju krytykę można uprawiać na poziomie schematów i stereotypów związanych z myśleniem potocznym, wyrastających z potocznego języka. Pojęcie krytyki i pojęcie trywializacji wzajemnie się wykluczają.

Ale czy jest jakieś inne wyjście? Dość trudno o optymizm. Jednym z najmocniejszych węzłów późnej nowoczesności stał się splot nauki, reklamy i polityki, który popkulturowej trywializacji wiedzy bardzo sprzyja. Pamiętajmy o pełnych przenikliwości, sięgających do samego sedna rzeczy analizach problematyki myślenia, które przedstawił Martin Heidegger w swoim dziele *Bycie i czas* (1994). Przedstawiciele nauki o polityce do książki Heideggera na ogół nie zaglądają. Do dobrego tonu należy raczej machnięcie ręką: Ot, takie tam... Trochę szkoda, zaznaczmy na marginesie. Heidegger pomaga w olbrzymiej mierze zrozumieć kwestię, która ma dziś znaczenie pierwszoplanowe – otóż pozwala zastanawiać się nad tym, w jaki sposób rodzi się kultura rozpaczy, gniewu i omamienia. Kultura, która spleta właśnie te trzy elementy, zaciskając węzeł dławiący energię

wolności i racjonalności. A z taką sytuacją mamy przecież dzisiaj do czynienia. Nowoczesność nie zrealizowała potencjału racjonalności i wolności w żadnych definitywnych formach. Dzisiaj wszystko znów staje pod znakiem zapytania. Ale Heidegger ostrzegął – nowoczesna racjonalność realizuje się w przestrzeni gadaniny. To gadanina stała się treścią „intelektualnych” doświadczeń. Język, którym włada „jestestwo”, jest w niej zakorzeniony, to właśnie na nią jest ono „ciągle zdane” (Heidegger, 1994, s. 214–218). Komunikowanie nie odnosi się do „źródłowego przyswajania bytu” – jak to określa Heidegger. Przebiega „na drodze *plotkowania i powtarzania*” (Heidegger, 1994, s. 215–216, podkr. tu i dalej za oryg.). Wszelkie opinie stają się ostatecznie wytworem praktyk, które przypominają zbiorowy trans gadaniny – obrzęd mowy oderwanej od autentycznego namysłu, krążącej wokół wytworów ubogiego języka powtórzeń. W tym właśnie zawiera się sens omamienia. Doświadczenie świata zastępuje doświadczenie języka. Tak oto – w kolejnych swych wcieleniach – objawia się nam umysł zniewolony.

Jesteśmy tu już zresztą – zauważmy – bardzo blisko baudrillardowskiego pojęcia *simulacrum* i całej związanej z nim problematyki hiperrzeczywistości kreowanej przez znaki pozbawione referencji. Co oznaczać może krytyka w świecie gadaniny, w świecie symulaków?

Wnioski wynikające z zaprezentowanych tu rozważań nie skłaniają do wielkiego optymizmu. Nikłe szanse ma krytyka wykorzystująca schematy metajęzyka, odwołująca się do modelu deziluzji, bezwocna staje się także krytyka zakorzeniona w sferze racjonalności intersubiektywnej. Wszystko więc przepadło...?

Nie, mimo wszystko nie. Wyjście z pułapek pseudoracjonalności, oznaczające odbudowanie potencjału racjonalności krytycznej, istnieje. Wymaga to, w pierwszej kolejności, przezwyciężenia bezwładu języka, przed którym ostrzega nas Wittgenstein. Potrzebna jest zatem koncepcja wiedzy, która umożliwiałaby kształtowanie dystansu wobec istniejących schematów pojęciowych i zakodowanych w nich schematów poznawczych. Pozwalająca analizować ich powstawanie i ich przemiany. Demaskująca wszelkie uzurpacje języka narzucającego nieprzekraczalny horyzont, a więc języka, który zaciera ślady własnych początków i zapomina o własnej historii. Taka koncepcja wiedzy istnieje – jej zaplecze ukształtowała tradycja hermeneutyki. Ale to już całkiem inna historia.

Literatura

- Arystoteles (2001). „Retoryka”. W: *Dzieła wszystkie*, przeł. M. Chigerowa [i in.], t. 6. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 405–429.
- Bernstein, R. (2015). *Odnowa teorii społecznej i politycznej*, przeł. J. Grzymiski, M. Kassner, A. Orzechowski. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

- Blumenberg, H. (2009). *Praca nad mitem*, przeł. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 32–57.
- Colli, G. (1994). *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak. Kraków: Oficyna Naukowa.
- Dostojewski, F. (1992). *Notatki z podziemia. Gracz*, przeł. G. Karski, W. Broniewski. London–Warszawa: Puls.
- Dupeyrix, A. (2013). *Zrozumieć Habermasa*, przeł. M.N. Wróblewska. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Foucault, M. (2000). „Czym jest Oświecenie?” W: M. Foucault. *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gellner, E. (1997). *Uwodzicielski urok psychoanalizy, czyli Chytrność antyrozumu*, przeł. T. Hołówka. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gottlieb, A. (2016). *The Dream of Enlightenment: The Rise of Modern Philosophy*. Bristol: Penguin Books, Allen Lane.
- Gray, J. (2001). „Postscriptum. Po liberalizmie”. W: J. Gray. *Po liberalizmie*, przeł. P. Maciejko, P. Rymarczyk. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Habermas, J. (2002). *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. A.M. Kaniowski, t. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*, przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1999). *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski [i in.], t. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Held, D. (2010). *Modele demokracji*, przeł. W. Nowicki. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Heraklit z Efezu (2005). *Zdania*, przeł. A. Czerniawski. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Hobbes, Th. (1954). *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa: PWN.
- Horkheimer, M. (2007). *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Horkheimer, M., Adorno, T. (2010). *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Karwat, M. (2016). „Politologia – między akademickością, użytkowością i medialnością”. *Studia Krytyczne*, 3.
- Krokiewicz, A. (2000). „Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa”. W: A. Krokiewicz. *Dzieła*, t. 3. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Liotard, J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Liotard, J.-F. (1998). „Depesza w sprawie pomieszania racji. Korespondencja 1982–1985”. W: *Postmodernizm dla dzieci*, przeł. J. Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Nichols, T. (2017). *The Death of Expertise: The Campaign against Established Knowledge and Why it Matters*. Oxford: Oxford University Press.

- Nietzsche, F. (2012). *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Platon (1997). „Państwo”. W: *Państwo. Prawa*, przeł. W. Witwicki. Kęty: Antyk.
- Platon (2003). *Obrona Sokratesa*, przeł. R. Legutko. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Rawls, J. (2010). *Wykłady z historii filozofii polityki*, przeł. S. Szymański. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Reale, G. (2005). *Historia filozofii starożytnej*. T. 1: *Od początków do Sokratesa*, przeł. E.I. Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Rorty, R. (1999). „Philosophy as science, as metaphor, and as politics”. *Philosophical Papers*, 2, s. 9–26.
- Rorty, R. (2009). „Filozofia jako gatunek przejściowy”. W: R. Rorty. *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran. Warszawa: Czytelnik.
- Schmitt, C. (2008). *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Shapiro, I. (2006). *Stan teorii demokracji*, przeł. I. Kisilowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Siemek, M.J. (2012). *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sloterdijk, P. (2012). *Pogarda mas. Szkic o walkach kulturowych we współczesnym społeczeństwie*, przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Swift, J. (1979). *Podróże do wielu odległych narodów świata*, przeł. M. Słomczyński. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Szahaj, A. (2008). *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Wittgenstein, L. (2008). *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Streszczenie

Autor artykułu skupia uwagę na zasadniczych pytaniach dotyczących roli krytycznego myślenia w kulturze późnej nowoczesności. Brzmiały one następująco: Czy sama idea docierania do prawdy, oznaczająca odrzucenie pozorów i fałszywej wiedzy, znajduje jeszcze jakieś uzasadnienie? Jak można ją rozumieć, uwzględniając realia, które stworzyła sama praktyka krytycznego myślenia i negocjowania wszelkich autorytetów? Autor analizuje dwie przeciwstawne tradycje – tradycję platońską (docieranie do „rzeczywistej rzeczywistości”) oraz tradycję wywodzącą się z idei rozumu komunikacyjnego. Przekonuje, iż obie tradycje zawiodły. W konkluzji stwierdza, iż rozwiązania należy poszukiwać, odwołując się do tradycji hermeneutyki.

Słowa kluczowe: krytyka, racjonalność, złudzenie, rozum komunikacyjny, hermeneutyka