

Akademia Pomorska w Słupsku

Res Philosophica

Szkice z filozofii współczesnej

Redakcja naukowa
Hubert T. Mikołajczyk

Słupsk 2011

Alicja Pietras
Akademia Pomorska
Słupsk

Rozum jako konstrukt interpretacyjny. Transcendentalizm Hansa Lenka

Nikt chyba nie zaprzeczy, że pojęcie rozumu należy do podstawowych pojęć filozoficznych. Filozofowie od wieków nie tylko przypisywali rozumność podejmowanym przez człowieka działaniom, lecz próbowali również wyrazić, na czym owa rozumność polega i czym miałyby różnić się działania rozumne od nierozumnego. Oczywiście, sposób pojmowania owej rozumności na przestrzeni wieków ulegał przemianom i wciąż nowym reinterpretacjom. Podobnie dzieje się i dziś. Współcześni myśliciele pragną bowiem z jednej strony odciąć się od przedawnionych już sposobów posługiwania się tym terminem, z drugiej zaś nie chcą, a przynajmniej nie są w stanie, całkowicie zrezygnować z kryjącego się pod nim pojęcia. Nawet gdy odchodzą od pewnych, używanych dawniej na jego określenie terminów, nie oznacza to, że rezygnują z samego pojęcia. Jak słusznie zauważył swego czasu H.G. Gadamer, śledzenie historii pojęć filozoficznych wymaga świadomości niekompatybilności terminologii używanej przez różnych myślicieli. To, iż termin *rozum* nie cieszy się dzisiaj popularnością, nie oznacza jeszcze, że pojęcie, które kryło się pod nim za czasów jego świetności, również straciło na wartości.

Współcześni myśliciele chętniej posługują się terminem *racjonalność*, uważając, że termin *rozum* obciążony jest znaczeniem, od którego należy odejść. Osobną kwestią pozostaje, czy żyjący dawniej filozofowie, posługując się nim, faktycznie obarczali go takim znaczeniem, jak to się dzisiaj twierdzi. Jest to jednak zagadnienie zasługujące na osobną analizę. Celem prezentowanego artykułu jest próba przybliżenia jednego ze sposobów, w jaki można dzisiaj posługiwać się w filozofii terminem *rozum*, odcinając się jednocześnie od „niechcianych” sposobów jego rozumienia.

Hans Lenk pragnie dokonać specyficznego oczyszczenia terminu *rozum* od wszelkich jego nieaktualnych i niedających się obecnie utrzymać treści, które mogłyby się z nim kojarzyć (i jak niektórzy twierdzą – za każdym razem się kojarzą). Chęć zachowania tego terminu wynika, jak sądzę, nie tylko z przekonania, że ważniejsze od wyboru takiego a nie innego terminu jest wyraźne określenie, w jaki sposób będziemy się nim posługiwać. Innym powodem jest zamiar nawiązania do filozoficznej tradycji i rozprawienia się z pewnymi, niemogącymi się już utrzymać poglądami, związanymi z samym pojęciem rozumu. Zdaniem Lenka pojęcie to należy „chronić” zarówno przed skrajnościami substancjalnej totalizacji, jak to było w niemieckim idealizmie, jak i przed zredukowaniem do zwykłego rozumu «proceduralnego»¹, co dzisiaj niestety dość często, jego zdaniem, się zdarza. Proponowana przez niemieckiego filozofa koncepcja rozumu jako *konstrukt interpretacyjnego* jest właśnie niczym innym, jak próbą uratowania tego pojęcia przed dwoma skrajnościami: substancjalizacją oraz funkcjonalizacją.

Wielu zgodzi się dzisiaj, że rozumu (wraz z odpowiadającą mu racjonalnością) nie należy pojmować jako pewnego rodzaju substancji. Zdaniem wspomnianego myśliciela trzeba jednak pamiętać, by nie popaść w odmienne skrajności. Proces desubstancjalizacji rozumu nie powinien oznaczać całkowitej jego funkcjonalizacji – traktowanej jako skrajna instrumentalizacja, a co za tym idzie relatywizacja. Lenk pisze: „Ta «desubstancjalizacja» jest oczywiście błędnie traktowana jako «funkcjonalizacja» czy «instrumentalizacja», jako pozbawienie rozumu wszelkiej treści czy sensownego ukierunkowania. Faktycznie natomiast w przypadku «depotencjalizacji» rozumu chodzi oczywiście o pewnego rodzaju «deesencjalizację» czy o pozbawienie go istoty, co niekoniecznie musi być tożsame z czysto metodologiczną jego instrumentalizacją”². Ujęcie rozumu jako konstrukt interpretacyjnego „daje nam (ponownie) możliwość w pełni pozytywnego kształtowania i rozwijania określeń treściowych bez redukcji ich do czysto formalnych układów reguł czy funkcjonalistycznie rozumianych «punktów widzenia»”³.

¹ H. Lenk, *Rozum jako konstrukt interpretacyjny*, [w:] tenże, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu: filozofia pomiędzy nauką i praktyką*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995, s. 31.

² Tamże, s. 37.

³ Tamże.

Przyjrzyjmy się więc, na czym dokładnie polega propozycja Lenka, od jakich treści wiązanych do tej pory z pojęciem rozumu pragnie się odciąć, jakie postuluje zachować jako nadal aktualne i, co więcej, filozoficznie użyteczne.

Odrzucenie rozumu jako pewnego rodzaju substancji nie oznacza – jak wspomniano powyżej – rezygnacji z wszelkiego treściwego jego określania. Taka rezygnacja nie tylko byłaby niefortunna, ale w dodatku niemożliwa do konsekwentnego przeprowadzenia w filozofii. Oznacza jednak rezygnację z uznania istnienia absolutnych i niepodważalnych treści, z konieczności wiązanych z pojęciem rozumu czy racjonalności. Tym, co zostaje podważone, jest charakterystyczne dla nowożytnego projektu filozofii (Kartezjusz, Kant) przekonanie o możliwości bezpośredniego i apriorycznego poznania treści rozumu (racjonalności). Lenk pisze: „«Treściowo» określonego rozumu nie można naturalnie w jakiś aprioryczny sposób wydedukować ani ostatecznie uzasadnić jako jakiejś niewyraźnej, biologicznie koniecznej właściwości człowieka, lecz możemy go tylko zaprojektować jako normatywny konstrukt interpretacyjny i przejrzystość ukazać jako ideę regulatywną”⁴. Współcześnie zakwestionowany został kartezjański projekt uprawomocnienia wiedzy, opierający się na przekonaniu, iż sfera podmiotowości jest nam dana w pewnym bezpośrednim, charakteryzującym się oczywistością poznaniu. Dzięki temu jest lepiej znana niż sfera przedmiotowa. Wobec tego rozum, jako mieszczący się po stronie podmiotu, nie jest wcale bardziej rozpoznany, niż ujmowana za jego pomocą rzeczywistość przedmiotowa.

Lenk, pozostając w zgodzie z dominującymi współcześnie w filozofii tendencjami, walczy z kartezjanizmem i kartezjańskim modelem uprawomocnienia wiedzy. Jednocześnie nawiązuje do Kanta, upatrując w jego projekcie transcendentalizmu pierwszych prób porzucenia modelu kartezjańskiego. Próba ta nie została jednak doprowadzona do końca o tyle, o ile u Kanta podmiot transcendentálny, jako warunek możliwości poznania, jest logicznie pierwotny w stosunku do przedmiotów doświadczenia. Za sprawą idealizmu niemieckiego, a potem również neokantyzmu marburskiego, przez pewien czas utrwaliła się taka właśnie interpretacja krytycyzmu Kanta. Okazuje się jednak, że filozofię Kanta, jako w wielu miejscach niejedno-

⁴ Tamże.

znaczną, można zinterpretować inaczej. Lenk twierdzi więc, z czym – jak sądzę – można się zgodzić, że mamy u Kanta do czynienia z nierozzerwalnym związkiem podmiotu i przedmiotu poznania. W tym sensie trudno mówić o pierwotności podmiotu. Kantowska jedność apercpcji jest bowiem jednością syntezy⁵ i jako taka jest możliwa dopiero wtedy, gdy jest już dany jakiś materiał (materia poznania).

Lenk będzie zatem kontynuował Kantowską myśl o aktywnej roli podmiotu w poznaniu, a więc w procesie konstruowania przedmiotu poznania, nie popełniając jednak błędu neokantystów, wyprowadzających z filozofii Kanta skrajną tezę, iż poznanie jest tworzeniem przedmiotu. Aktywność podmiotu w poznawaniu przedmiotu nie przeczy temu, że mamy w nim do czynienia także z uchwytywaniem przedmiotu. Aktywność ta nie musi od razu być interpretowana jako stwarzanie, lecz właśnie jako aktywne uchwytywanie. Słynna Kantowska *najwyższa zasada sądów syntetycznych a priori*⁶ nie jest – jak interpretowali ją m.in. idealiści niemieccy, a następnie także neokantyści – tezą o całkowitej identyczności kategorii przedmiotowych i podmiotowych. Zgodnie z nią wszystkie warunki możliwości doświadczenia są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia. Ale niekoniecznie musi być odwrotnie, tzn. tak, że wszystkie warunki przedmiotów doświadczenia są warunkami możliwości doświadczenia. Nie mamy tutaj do czynienia z obustronną identycznością, a jedynie z identycznością jednostronną. Warunki możliwości przedmiotów doświadczenia (kategorie przedmiotów) nie muszą przecież – zgodnie z literą pism Kanta – wyczerpywać się w apriorycznych formach poznawczych⁷.

Możliwość takiej odmiennej interpretacji filozofii Kanta wskazywał już jeden z pierwszych krytyków neokantowskiej wykładni

⁵ Niezwykle dokładną analizę tego zagadnienia znaleźć można w pracy: M. Kilijanek, *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, Poznań 2000.

⁶ „Warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia i mają dlatego przedmiotową ważność w syntetycznym sądzie *a priori*”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, A 158, B 197, s. 196.

⁷ Szczegółową analizę tego zagadnienia przeprowadzam w jednym z moich wcześniejszych artykułów. Zob. A. Pietras, *Pojęcie kategorii a problem granic poznania. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*, „Czasopismo Filozoficzne”, nr 1, Katowice 2006, s. 22-40.

transcendentalizmu myśliciela z Królewca – Nicolai Hartmann. Podważa on kartezjański model uprawomocnienia wiedzy, twierdząc, iż kategorie poznawcze (charakteryzujące model racjonalności odpowiadający naszemu poznaniu) są tym, co jest poznawalne na samym końcu. Jego zdaniem, zwykłym przesądem jest twierdzenie, że są one jakoś lepiej czy bardziej bezpośrednio nam dostępne niż kategorie bytowe. Kategorii poznawczych (wszelkich pojęć, schematów, modeli, za pośrednictwem których poznajemy świat) nie poznajemy *a priori*. Hartmann pisze: „Prawa poznania nie muszą być prawami poznanimi”⁸. „W naturalnym poznaniu przedmiotu nie poznaje się istoty poznania, lecz za sprawą poznania poznaje się istotę konkretną”⁹. Tym, co poznajemy jako pierwsze, jest świat przedmiotowy, i dopiero z niego wtórnie można odczytywać – jak powie Hartmann – *ex posteriori*, jaka jest struktura i treść kategorii poznawczych. „Poznanie praw tam, gdzie w ogóle następuje, jest z konieczności *posteriorius*; prawa poznania zaś – bez względu na to, czy poznane, czy nie – stanowią *prius* poznania. W nierozpoznaniu różnicy między *prius* poznania a poznaniem *a priori* tkwi źródło wielu błędów, które doprowadziły do fałszywych, uwarunkowanych stanowiskiem wykładni aprioryczności”¹⁰. Błąd, o którym pisze Hartmann, tkwi głęboko u podstaw Kantowskiej nauki o aprioryczności. Kant, uznając, że warunki możliwości doświadczenia są znane *a priori*, utożsamia kategorie poznawcze z poznaniem kategorii, przyczyniając się tym samym do rozpowszechnienia tego błędu w filozofii. Mimo to, jak wskazuje Hartmann, inne elementy Kantowskiej nauki (między innymi pojęcie rzeczy samych w sobie oraz dualizm formy i materii poznania) dają podstawy do tego, by już u niego upatrywać początków odejścia od kartezjanizmu.

W filozofii Lenka, podobnie jak wcześniej Hartmanna, konsekwentnie zanegowana zostaje możliwość *apriorycznego* poznania praw rządzących naszym poznawaniem świata. Kartezjański model uprawomocnienia wiedzy ostatecznie odchodzi do lamusa. Nie jesteśmy w stanie w żaden aprioryczny sposób opisać zasad rządzących naszym poznaniem świata. Nie możemy więc apriorycznie wydedu-

⁸ N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, tłum. E. Drzazgowska, P. Piszczakowski, Warszawa 2007, s. 375.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 377.

kować i ostatecznie uzasadnić żadnych treści związanych z pojęciem rozumu czy racjonalności. Nie oznacza to jednak, iż powinniśmy zrezygnować z wszelkiego treściowego określania, opisywania idei rozumu czy – mówiąc bardziej współczesnym językiem – modeli racjonalności. Zdaniem Lenka, nie możemy tego nie uwzględniać. Na miejsce dawnej idei rozumu jako pewnej, odgórnie treściowo zdeterminowanej substancji proponuje Lenk własną ideę rozumu jako niezbędnego i niezwykle użytecznego konstruktów interpretacyjnego. Tym samym, jak sam stwierdza, dokonuje również nowej interpretacji Kantowskiej idei transcendentalizmu.

Zdaniem Lenka cały Kantowski model teoriopoznawczy jest konstruktem interpretacyjnym i jeśli rozumieć go w taki sposób, to okazuje się, iż z jednej strony z pewnością nie może rościć sobie pretensji do wyłączności, z drugiej zaś – jeśli go nie absolutyzować – wcale nie stracił dziś na aktualności. Wręcz przeciwnie, można odnaleźć go w bardziej lub mniej zmodyfikowanej formie w wielu epistemologicznych koncepcjach XX wieku. Lenk pisze: „Zasadniczo możemy więc zachować zarówno sam Kantowski sposób stawiania pytań”¹¹, a więc projekt filozofii transcendentalnej rozumianej jako pytanie o warunki możliwości poznania, „jak i pewne jego szczegółowe twierdzenia”¹², np. twierdzenie o aktywnej roli podmiotu w procesie poznania, ale z pewnością nie całość Kantowskiej filozofii. Kluczowe dla filozofii Kanta pojęcie rozumu jest – zdaniem Lenka – jednym z najcenniejszych elementów jego filozofii, o ile zinterpretujemy je we właściwy sposób.

Kantowskiemu pojęciu rozumu Lenk przypisuje status „idealizacyjnej konstrukcji typologicznej”, „idei regulatywnej”¹³. Nie odnosi się ono do „żadnego rozumianego w zwykłym sensie i ontologicznie uchwytnego psychicznego jestestwa”¹⁴. „Rozumu nie należy traktować jako czysto realnej rzeczy czy władzy, lecz jako konieczny konstrukt teoriopoznawczy”¹⁵, pewnego rodzaju stale projektowaną ideę regulatywną. Rozum traktowany jako *idea i wezwanie*¹⁶, jako stale projektowany model racjonalności, jest tym, co zapewnia n o r m a -

¹¹ H. Lenk, *Rozum jako konstrukt...*, s. 40.

¹² Tamże.

¹³ Tenże, *Rozum jako idea i wezwanie*, [w:] tenże, *Filozofia...*, s. 83.

¹⁴ Tenże, *Filozoficzny zarys transcendentalnego interpretacjonizmu*, [w:] tamże, s. 11.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tenże, *Rozum jako idea i wezwanie...*, s. 70-96.

tywność naszemu myśleniu i w tym sensie jest koniecznym konstruktem interpretacyjnym wszelkiej sensownej epistemologii. Nie można tedy już dzisiaj twierdzić, że istnieje jeden, niezmienny, fundamentalny, w dodatku uchwytny apriorycznie model racjonalności. Nie można także całkowicie zrezygnować z projektowania tego typu modeli. Aby w ogóle móc sensownie mówić o czymś takim, jak poznanie (czy działanie w ogóle), trzeba – zdaniem Lenka – przyjąć istnienie jakiegoś odpowiadającego danemu typowi działania czy poznania modelu racjonalności. Rozum pojmowany jako konstrukt interpretacyjny jest, po pierwsze, niezbędnym warunkiem możliwości poznawania czy działania, po drugie – co wynika z pierwszego – jest niezbędnym warunkiem możliwości wszelkiej teorii poznawania czy działania. Lenk pisze: „Ostatecznie chodzi tu bowiem o pewien interpretacyjny konstrukt, czy teoriopoznawczy model, nadający się do wyjaśnienia i opisu poznania, zwłaszcza zaś do przedstawienia możliwości poznania”¹⁷.

Lenk reprezentuje stanowisko będące próbą znalezienia trzeciej drogi między epistemologicznym fundamentalizmem (czy jak przyjęło się dziś mówić: fundacjonalizmem) a relatywizmem. Stworzona przez niego koncepcja transcendentalnego interpretacjonizmu jest, jak twierdzi, teoriopoznawczą, nieortodoksyjną wersją transcendentalizmu. Z jednej strony będzie się więc odcinał od transcendentalizmu pojmowanego skrajnie, jako wyświetlanie stałych i niezmiennych podstaw, fundamentów naszego poznania. Opisywane przez transcendentalny interpretacjonizm modele czy konstrukty interpretacyjne należy traktować jako pewne warianty, modele alternatywne, czy to wzajemnie się uzupełniające, czy to konkurujące ze sobą, co przecież nie umniejsza ich roszczeń do ważności. Lenk rezygnuje także – jak wspominałam wyżej – z charakterystycznego dla tradycyjnego transcendentalizmu przekonania o możliwości apriorycznego poznania (wydedukowania) wszelkich warunków możliwości poznania. Jest raczej tak, że częściowo będą one uchwytywane pośrednio, niejako równolegle, podczas rozwoju badań naukowych, a częściowo będą zakładane, i w tym sensie będą miały status hipotez lub idei regulatywnych.

Jednocześnie rezygnuje Lenk ze sformułowanego przez Günтера

¹⁷ Tenże, *Filozoficzny zarys...*, s. 10.

Abla absolutystycznego interpretacjonizmu, który realność utożsamia z jej interpretacją. Lenk pisze: „Nie można jednak z pewnością realności utożsamiać z naszą jej interpretacją”¹⁸. Czyniąc tak, „popęlamy błąd we wnioskowaniu polegający na utożsamieniu pojęcia z jego desygnatami. Jest to również semantyczny błąd we wnioskowaniu polegający na zbyt szerokim rozumieniu, wynikającym z pomieszania interpretacji (konstrukt) z tym, co interpretowane (*Interpretat*)”¹⁹. Zgodnie ze stanowiskiem Lenka nie jest prawdą, że realność jest tylko naszą interpretacją; prawdą jednak jest, że nasz sposób poznawania realności jest zawsze naszą jej interpretacją. „Interpretacyjność należy ograniczyć do ludzkiego sposobu uchwytowania świata, do ludzkiego interpretowania, do ludzkiego obchodzenia się ze światem – to zaś pozwala, by kwestię, czy świat sam w sobie w jakiś sposób w ogóle istnieje, czy nie, pozostawić całkowicie otwartą”²⁰. Realność jest dla nas uchwytna jedynie w interpretacjach i za pośrednictwem interpretacji. Możemy jednak i w dodatku – zdaniem Lenka – powinniśmy bronić założenia o istnieniu realności (samej w sobie). Tak pojęta realność stanowi nic innego, jak kolejny, niezbędny dla teorii poznania konstrukt interpretacyjny. Za jego przyjęciem przemawiają zarówno racje praktyczne, jak i teoretyczne²¹. Lenk broni, jak sam to określa, stanowiska hipotetycznego realizmu, przywołując w swoich pracach osobę Wolfganga Röda, piszącego o konieczności przyjęcia w teorii poznania pewnego „minimum realności”, pewnego minimalnego „momentu przedmiotowego” poznania. Röd dokonuje swoistego odwrócenia kartezjańskiej zasady *Cogito ergo sum*, formułując zasadę *Interpretor, ergo realitas est* (Skoro istnieje interpretacja, to istnieje też jakaś rzeczywistość interpretowana)²². Interpretacje, jak wiadomo, nie mogą istnieć w próżni. Aby sensownie o nich mówić, trzeba przyjąć istnienie czegoś, co jest interpretowane, co jest poddawane interpretacji, a więc czegoś realnego, istniejącego przed konkretną interpretacją. To, chroniące nas przed skrajnym relatywizmem epistemologicznym, założenie o istnieniu niezależnej od naszego poznania rzeczywistości (rzeczy, ta-

¹⁸ Tamże, s. 18.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 19.

²¹ Zob. tamże, s. 27.

²² Zob. tenże, *Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte*, Frankfurt am Main 1995, s. 49-53.

kimi jakimi są same w sobie), odnajdujemy już w filozofii Kanta. Kantowska teza o istnieniu niepoznawalnych rzeczy samych w sobie jest, zgodnie z interpretacją Lenka, kolejnym, niezwykle użytecznym konstruktom interpretacyjnym z poziomu teorii poznania²³.

Interpretacjonizm Lenka jest, jak sam przyznaje, pewną formą realizmu. Uprawniona wydaje się również używana przez niego na określenie swojego stanowiska nazwa: *pragmatyczny realizm*. Przyjęcie założenia o istnieniu wyższego rzędu konstruktom interpretacyjnego, jakim jest realizm, okazuje się w dużej mierze podyktowane racjami pragmatycznymi. Stanowisko Lenka porównywane bywa do realizmu Röda czy realizmu wewnętrznego Hilarego Putnama. Podobnie jak Putnam mówi o realizmie wewnętrznym, tak Lenk o realizmie wewnątrzinterpretacyjnym. Analogii między myśleniem Lenka i Putnama można jednak odnaleźć więcej. Na przykład, podobnie jak u Lenka, w koncepcji Putnama „rozum transcendentalny nie jest postulatem metafizycznym, lecz regulatywną ideą, zawartą w naszych pojęciach uzasadniania i racjonalności, i obecną w naszej praktyce”²⁴. Oczywiście, zbliżony sposób myślenia można by z pewnością odnaleźć u innych współczesnych myślicieli, np. Jürgena Habermasa czy Johna Rawlsa, którzy uznają za użyteczne w filozofii posługiwanie się wyobrażeniami pewnych wyidealizowanych sytuacji. Pisząc o funkcjonujących w nauce i filozofii konstruktach interpretacyjnych, Lenk zwraca uwagę, iż pozostają one nierozzerwalnie związane z instytucją języka, regułami życia społecznego i tradycjami kulturowymi. Będzie zatem uwzględniał znaczenie różnego rodzaju

²³ Lenk wyróżnia sześć stopni/poziomów interpretacji, z każdym z nich wiąże się pewien rodzaj konstruktów interpretacyjnych. Koncepcje teoriopoznawcze stanowią najwyższy poziom interpretacji, są bowiem metaintercjami, czyli interpretacjami metod interpretowania. Uporządkowanie opisywanych przez siebie konstruktów interpretacyjnych na sześciu różnych poziomach pozwala Lenkowi na zachowanie pewnej wersji korespondencyjnej teorii prawdy, w której „prawdziwość” jest rodzajem korespondencji pomiędzy konstruktami interpretacyjnymi z różnych poziomów. Zob. także, *Filozoficzny zarys...*, s. 16-17; także, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, München 2005, s. 69-77; także, *Interpretation und Realität...*, s. 55; także, *Prawda jako metateoretyczny konstrukt interpretacyjny*, tłum. A. Kiepas, J. Surzyn, „Folia Philosophica” 2007, nr 25, s. 15-36.

²⁴ W. Throop, *Neopragmatyzm po piętnastu latach*, tłum. P. Gutowski, T. Szubka, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 354.

praktyk społecznych w procesach tworzenia obowiązujących konstruktów interpretacyjnych, takich jak chociażby rozum. Podkreślanie znaczenia praktyk społecznych, a także nacisk położony na normatywną funkcję formułowanych w takich praktykach konstruktów czy modeli interpretacyjnych zbliża jego koncepcję do neopragmatyzmu. Stąd na określenie swojego stanowiska zamiennie posługuje się on nazwami *transcendentalny interpretacjonizm* lub *pragmatyczny interpretacjonizm*, głosząc możliwość (i konieczność) połączenia tych dwóch tradycji myślenia. Lenk będzie także starał się uwzględnić w swojej teorii najnowsze osiągnięcia kognitywistyki (np. zastanawia się nad tym, jaki wpływ na kształt naszych interpretacji rzeczywistości i powstających w nich konstruktów interpretacyjnych ma struktura naszego systemu kognitywnego). W swoich pracach wspomina także o koncepcji Gerharda Rotha czy Wolfa Singera. Nieobce są mu również problemy poruszane w najnowszych prądach filozofii nauki. Porównuje on swoją koncepcję do eksperymentalizmu Iana Hackinga czy modelizmu Ronalda Giere'a. Tworzona przez niego propozycja transcendentalnego interpretacjonizmu (czy pragmatycznego interpretacjonizmu) stanowi dość ciekawą próbę łączenia transcendentalizmu Kantowskiego z nowymi ideami XX wieku.

Analiza rozważań Lenka prowadzi do wyróżnienia pewnej grupy treści, które – jeżeli chcemy zachować pojęcie *rozumu* dla współczesnego dyskursu filozoficznego – należy z niego wyłączyć. Przyjrzyjmy się krótko ich liście.

1. **Pojmowanie rozumu jako substancji.** Przez *rozum* nie rozumiemy żadnej odrębnej substancji specyficznego rodzaju. Nie posługujemy się tym terminem na określenie przysługującego każdemu indywidualnemu człowiekowi organu (*rozumu* nie należy więc także utożsamiać z mózgiem) ani tym bardziej na określenie jakiejś ponadindywidualnej spinozjańskiej substancji. Mówiąc o rozumie, mamy raczej na myśli pewien model racjonalności, tj. pewien zbiór zasad i reguł, któremu jest (aspekt opisowy) lub *powinno być* (aspekt normatywny – dużo ciekawszy filozoficznie) podporządkowane działanie, by można je było określić mianem rozumnego resp. racjonalnego.
2. **Pojmowanie projektowanego pod pojęciem rozumu modelu racjonalności jako absolutnego i niepodważalnego, a więc**

- nie tylko możliwego do poznania, lecz już poznanego, w sposób niedopuszczający żadnych wątpliwości czy korekt, np. poznawalnego i poznanego *a priori*.
3. **Pojmowanie owego projektu racjonalności jako jedyne i uniwersalne.** Na to zagadnienie składają się co najmniej trzy kwestie. Przyjmowany projekt racjonalności nie może być już dzisiaj pojmowany jako: a) jedyne i wspólne dla wszelkich grup ludzkich, b) jedyne i wspólne dla wszystkich czasów, c) jedyne i wspólne dla wszystkich rodzajów działań. (Już w filozofii Kanta odnajdujemy związane z tym problemem rozróżnienie rozumu teoretycznego i praktycznego. Dużą zasługę w analizie tego zagadnienia przypisać należy również Habermasowi i jego słynnemu rozróżnieniu różnych oddzielnych i różniących się modelem racjonalności pól działań).

Z pojęcia rozumu nie możemy i nie powinniśmy jednak całkowicie zrezygnować. Lenk proponuje, aby posługiwać się nim jako pewnego rodzaju konstruktem interpretacyjnym. Rozum pojęty jako pewien typ idealny lub – jak to ujmuje austriacki filozof – *idea i wezwanie* odgrywa niezwykle ważną rolę w obrębie dyskursu filozoficznego. Jest to jedno z tych pojęć, dzięki którym filozofia zachować może, towarzysząc jej od zawsze, funkcję normatywną. Jego zdaniem, Kantowskie pojęcie rozumu (zarówno teoretycznego, jak i praktycznego) taki właśnie miało sens. „Czystego rozumu Kanta nie można bowiem traktować jako faktycznie występującego myślenia, lecz jedynie jako mającą charakter typu idealnego, niewypełnioną jeszcze treścią strukturą modelową ludzkiego sposobu rozwiązywania problemów”²⁵. Tak pojętą koncepcję rozumu (lub rozumów) należy jednak rozwijać, uwzględniając istnienie różnego rodzaju praktyk społecznych (praktyk językowych, reguł życia społecznego czy tradycji kulturowych). Innymi słowy, „rozumu [...] ujmowanego jako pewien typ idealny – nie należy określać w absolutnej izolacji od działania i życia”²⁶, lecz zawsze mając na względzie historyczny, społeczny i kulturowy kontekst ludzkich działań.

²⁵ H. Lenk, *Rozum czysty a rozum pragmatyczny*, [w:] tenże: *Filozofia...*, s. 59.

²⁶ Tamże, s. 65.