

Adam Romaniuk  
Instytut Filozofii  
Uniwersytet Warszawski

## UWAGI NA TEMAT EPISTEMOLOGII JÜRGENA HABERMASA

### *STRESZCZENIE*

W tekście mowa jest o Habermasowskiej epistemologii w dwóch wymiarach. W wymiarze historii filozofii Habermas reprezentuje szeroko uznawany pogląd, że epistemologia jest dziedziną, która wyparła ontologię ogólną, czyli metafizykę, a także dość szczególny pogląd, że sama została wyparta przez filozofię określoną przez paradygmat lingwistyczny; lepiej byłoby mówić, że uległa przekształceniu w wyniku zwrotu lingwistycznego. W wymiarze ewolucji Habermasa poglądów epistemologicznych i w ogóle stosunku do kwestii epistemologicznych odnotowuję kilka faz. Najpierw teoria poznania występuje jako wyróżniony aspekt teorii społecznej uprawianej w „interesie emancypacji” społecznej i polega na ostrej krytyce empiryzmu, zwłaszcza jako stanowiska określającego perspektywy badawcze nauk społecznych, i nie tak ostrej krytyce hermeneutyki, z powodu jej konserwatywnej orientacji. Następnie Habermas porzuca teoriopoznawczą perspektywę krytycznej teorii społecznej na rzecz ontologii społecznej, gdzie poddaje tak zwanej racjonalnej rekonstrukcji całe spektrum „wiedzy kulturowej”, na którą składają się trzy „wymiarzy ważnościowe” działań komunikacyjnych i typy komunikacyjnej racjonalności: kognitywno-instrumentalny, normatywny i ekspresywny, charakteryzujące się „równym stopniem źródłowości” i autonomizujące się wobec siebie w epoce nowoczesnej (przy czym racjonalność pierwszego typu jest tylko po części komunikacyjna). Wreszcie, na tym nowym gruncie ontologicznym (mowa o ontologii regionalnej), wraca do klasycznej problematyki epistemologicznej, by jeszcze raz zająć stanowisko wobec empiryzmu i hermeneutyki, i określić własne. Krytyka empiryzmu (a raczej krytyka Poppera, którego dystans wobec empiryzmu zostaje dostrzeżony) jest teraz znacznie stonowana, własne stanowisko pragmatystyczne (odnoszące się do nauk przyrodniczych) skorygowane w duchu „słabego transcendentalizmu” (który wydaje się zbliżać Habermasa do korespondencyjnej teorii prawdy), a co do nauk społecznych i filozofii społecznej, następuje, w nawiązaniu do tak zwanego „zwrotu interpretatywnego” w socjologii, otwarcie wobec hermeneutyki pod hasłem „hermeneutycznego rekonstrukcjonizmu”.

## I

W pewnym miejscu, w polemice z Karlem-Ottonem Aplem, Jürgen Habermas stwierdza, że ten

przekonująco rekonstruuje historię filozofii zachodniej jako sekwencję trzech paradygmatów, które wiąże odpowiednio z ontologią, epistemologią i filozofią lingwistyczną. Jest świadom tego, że punktem wyjścia myślenia nowoczesnego jest samokrytyka, a zarazem tego, że myślenie pometafizyczne wyznacza sobie fallibilistyczną granicę.<sup>1</sup>

Taki jest więc też jego własny, Habermasa obraz historii filozofii zachodniej i miejsca w niej własnego teoretyzowania. Ważniejsza jest przy tym, jak mi się wydaje, różnica między etapem pierwszym, ontologicznym, a oboma następnymi niż między nimi. Mówienie o epoce epistemologicznej w historii filozofii<sup>2</sup> ma przecież ten sens, że wraz z powstaniem i już wczesnym rozwojem nowoczesnej nauki nastąpił kres metafizyki, przynajmniej tej dla Kanta zastanej, tradycyjnej, a do filozofii należało uzasadnić to w refleksji nad naturą i granicami tego nowego rodzaju poznania. Uczynili to nowożytni uczeni empirycy i filozofowie empiryści, oraz Kant, obudzony przez Hume'a z „dogmatycznej drzemki”. Pytanie ontologiczne, które zadał Tales, które lepiej zrozumiał Anaksymander, a do pierwszej dojrzałej postaci doprowadził Parmenides, zeszło oto z porządku dziennego. Od Kanta zaczyna się filozofowanie „pometafizyczne” i jest ono z gruntu epistemologiczne, jako że samokrytycznie odpowiada na pytanie „co mogę wiedzieć” (nie mogę wiedzieć wszystkiego) i powtarza gest sofistów i Sokratesa, przechodząc do pytania „co powinienem czynić” (platoński Sokrates pytał w pierwszej księdze *Państwa*, czym jest sprawiedliwość), i pytań kolejnych: „czego mogę się spodziewać”, „kim jest człowiek”, w przekonaniu że tutaj potrzebne będą rozeznania, których nie dostarczą same tylko nauki empiryczne, ani te o przyrodzie, ani te o człowieku (ani też nauki aprioryczne, logika i matematyka). Rozróżnienie między fazą epistemologiczną i lingwistyczną w historii filozofii ma z tego punktu widzenia mniejsze znaczenie – ma ten sens, że zwrot lingwistyczny w filozofii w pewien sposób przekształca zastaną epistemologię, i zachowując odrębność tej dziedziny filozofowania, sięga także poza nią (symbolizować ma to ewolucja Ludwiga Wittgensteina i dzieło Johna L. Austina). W przypadku Apla i Habermasa sprawa kończy się na tak zwanej „transcendentalnej pragmatyce”, czy też „pragmatyce formalnej” albo „pragmatyce uniwersalnej”

<sup>1</sup> J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/M. 2005, s. 105.

<sup>2</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2005, s. 47, gdzie mowa jest o filozofii XVII wieku, dla której charakterystyczny był „nacisk na epistemologiczne podłoże doktryn. (...) Typowe dla XVII w. było takie połączenie: solidna epistemologiczna podstawa, a nad tym lotna metafizyczna nadbudowa; tak było u Kartezjusza, jeszcze więcej u Malebranche'a i Leibniza, tak nawet u Newtona.” W następnym stuleciu owa lotna metafizyka, jeśli wolno tak powiedzieć, ulotniła się.

(pragmatyce, bo chodzi teraz o działania językowe, a uniwersalnej, bo chodzi o wszelkie takie działania – we wzajemnych sprzężeniach i napięciach – a nie tylko poznawcze, i nie tylko właściwe zachodniej nowoczesności). Polega to więc także na tym, że zwrot lingwistyczny obejmuje trzecią wielką dziedzinę *philosophiae perennis*, etykę, i też usiłuje się tu przekształcić jej problematykę. Nie sięga się natomiast ku parmenidejskiemu bytowi,<sup>3</sup> dlatego podstawowym określeniem kondycji filozofii współczesnej jest to, że w swym wiodącym nurcie jest pometafizyczna, a zatem może być w swym największym (obejmującym całość) rozmachu poznawczym już tylko epistemologiczna, czy będzie uprawiana w obrządku lingwistycznym, czy w jakimś innym, swobodniejszym – na przykład w nastroju „agnostycznej melancholii”,<sup>4</sup> kiedy to świadomość granic możliwej ludzkiej wiedzy przeżywa się po kantowsku jako „skandal rozumu” i miewa się zakazane myśli o rozumie wszechwiedzącym (*intellectus archetypus*)<sup>5</sup> i danej mu bezpośrednio całej rzeczywistości (*natura archetypa*).<sup>6</sup>

Aplowska sekwencja trzech stadiów i paradygmatów historii filozofii ma przy tym dla Habermasa to szczególne znaczenie, że odróżnienie stadium epistemologicznego od lingwistycznego w pewien sposób odpowiada jego własnej ewolucji teoretycznej, właśnie dość szczególnej, wiodącej od *Poznania i interesu* (1968) do *Teorii działania komunikacyjnego* (1981) i kolejnych pism, gdzie optyka *Teorii* pozostaje w mocy, a tylko ulega poszerzeniu. On sam po latach ujął tę ewolucję tak:

To, co wtedy analizowałem z punktu widzenia teorii poznania jako konstytucję dziedzin przedmiotowych, dziś opisuję z punktu widzenia teorii języka jako pragmatyczne „założenia co do świata” (*Weltunterstellungen*).<sup>7</sup>

To ujęcie chciałbym poddać interpretacji wyostrającej, dramatyzującej nieco tę reorientację, mocno upraszczającej, ale – mam nadzieję – w dopuszczalnych granicach. Po pierwsze więc tym, co Habermas najpierw, w *Pozna-*

<sup>3</sup> Por. M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977, gdzie mowa jest o takim przekształceniu „pola teoretycznego” filozofii, że koniec metafizyki nie oznacza końca filozofii, tj. triumfu scjentyzmu – pozostaje mianowicie niemetafizyczny transcendentalizm (Habermas mówi w tym samym sensie o słabo transcendentalnych założeniach prawdziwego poznania i słusznego działania); zob. też J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 327.

<sup>4</sup> To określenie znalazłem u Leszka Kołakowskiego, patrz tegoż *Filozofia pozytywistyczna*, 4 wyd. Warszawa 2009, s. 132: “[Doktryna Macha] likwidowała (...) agnostyczną melancholię, upowszechnioną podówczas dzięki refleksjom du Bois-Reymonda, który sądził, że nigdy nie uda się poznać >istoty< przestrzeni, czasu, świadomości, związku przyczynowego ani więzi łączącej doznania zmysłowe ze stanami materii. Owo *ignorabimus* pochodzi, zdaniem Macha, jedynie z fałszywie postawionych kwestii (...).” Ta melancholia nie jest, jak mi się zdaje, całkiem obca Habermasowi.

<sup>5</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałecki, Warszawa 1964, s. 389.

<sup>6</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałecki, Warszawa 2004, s. 74.

<sup>7</sup> J. Habermas, „Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zur *Erkenntnis und Interesse*”, w: S. Müller-Doohm (red.), *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit „Erkenntnis und Interesse”*, Frankfurt/M. 2000, s. 15, cyt. za: S. Müller-Doohm, *Jürgen Habermas*, Frankfurt/M. 2008, s. 71.

*niu i interesie*, analizował czy też miał na myśli, było współczesne społeczeństwo (typu zachodniego, które nazywał późnokapitalistycznym), a teorię poznania uprawiał w intencji, by odróżnić i wzajemnie sobie przeciwstawić poznanie w społecznym interesie emancypacji i poznanie w interesie zachowania *status quo*, dalekiego od emancypacji. Wynikły mu z tego trzy dziedziny przedmiotowe: świat dany w poznaniu empirycznym, które w dziedzinie społecznej (jako socjologia empiryczna) utrwała *status quo*, domyślnie je legitymizując; świat dostępny poznaniu hermeneutycznemu, które też jest konserwatywne, bo utrwała *status quo* wglądając jedynie w jego sensy przekazane przez tradycję; i świat stosunków panowania, podatny na dzieło emancypacji, dostępny szczególnemu poznaniu krytycznemu, występującemu w interesie owej emancypacji.

Po drugie zaś, później, w latach siedemdziesiątych, w pracach zmierzających ku *Teorii działania komunikacyjnego*, Habermas porzucił optykę „interesów kierujących poznaniem” i domyślne rozróżnienie między poznaniem konserwatywnym a postępowym (występującym w interesie emancypacji), a także stonował motywowany tym rozróżnieniem spór z empiryzmem w naukach społecznych i z hermeneutyką. Z wolna też w ogóle przestawał myśleć w kategoriach teorii poznania, nawet tej już lingwistycznie przekształconej, tak że w końcu, w przedmowie do pierwszego wydania *Teorii* mógł stwierdzić:

Przez ten czas zainteresowanie kwestiami metodologicznymi, jakie łączyłem wówczas z „budowaniem podstaw nauk społecznych z pomocą teorii języka”, ustąpiło miejsca zainteresowaniu kwestiami natury substancjalnej. Teoria działania komunikacyjnego nie jest metateorią, lecz zaczątkiem teorii społecznej, która stara się dowieść zasadności stosowanych przez siebie miar i kryteriów. Analiza ogólnych struktur działania ukierunkowanego na dochodzenie do porozumienia nie jest dla mnie kontynuacją teorii poznania za pomocą innego rodzaju narzędzi.<sup>8</sup>

Nowy grunt dla swojego teoretyzowania, ontologicznie solidniejszy (mowa o ontologii społecznej, więc tak zwanej regionalnej, nie ogólnej) – znalazł w „działaniach komunikacyjnych”, które kierują się różnymi przedteoretycznymi założeniami, przede wszystkim założeniem, że w życiu społecznym konieczne i możliwe jest dochodzenie do porozumienia, choćby było ono niepewne – porozumienia „co do czegoś w świecie”. Należy przy tym odróżnić od siebie trzy światy, czy też raczej trzy wymiary jednego świata: obiektywny, społeczny i subiektywny, i odpowiednio trzy rodzaje porozumienia: co do faktów empirycznych (i prawideł działania instrumentalnego), co do norm moralnych i prawnych, i wreszcie w kwestiach dobrego życia i au-

<sup>8</sup> *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. A.M. Kaniowski, t. 1, Warszawa 1999, s. 8 (wyróżnienie moje).

tentycznej ekspresji, w życiu i w sztuce. Widać wyraźnie różnicę między tym obrazem świata czy światów – by tak rzec, konsensualnym – a poprzednim, nazwijmy go konfrontacyjnym. W dawnym obrazie mamy teorię uprzywilejowanego poznania, które winno służyć interesowi emancypacji uprzywilejowanego podmiotu, niejasno określonego (leninowsko-lukacsowski proletariatu już się tu nie nadawał). Stefan Müller-Doohm pisze w związku z tym, posługując się określeniami retrospektywnie użytymi przez samego Habermasa, że był on wówczas „uwięziony w figurach myślowych filozofii dziejów”, „związany z pojęciowością filozofii podmiotu”, później zaś „pożegnał się definitywnie z myśleniem historiozoficznym, zgodnie z którym historia jest historią emancypacji jakiegoś makropodmiotu”, i przypieczętował rzecz stwierdzeniem, że „samotworzący się podmiot dziejów był i jest fikcją”.<sup>9</sup>

Tej zmianie optyki towarzyszyło uznanie, że pierwszym interesem, jakim kieruje się wszelkie poznanie godne tego miana, jest sam interes poznawczy – *das Interesse der Vernunft*, jak głosi tytuł książki wyżej przywołanej (przypis 5).<sup>10</sup> W ten sposób Habermas stworzył sobie pole do tego, by uporawszy się z „substancjalnymi” kwestiami teorii społecznej (przede wszystkim z klasyczną kwestią sprawiedliwości), móc czasem wracać – także już w *Teorii* – do klasycznej problematyki epistemologicznej, wolnej od relatywizacji w marksistowskim duchu „krytyki ideologii” (gdzie do ideologii w sensie „fałszywej świadomości”, utrwalającej *status quo*, zaliczało się wtedy przede wszystkim socjologię empiryczną, ale także empiryczną ekonomię, w odróżnieniu od ekonomii politycznej).<sup>11</sup>

Przejdźmy do epistemologicznego sedna rzeczy. W kwestii tego, czym jest prawda, Habermas, już począwszy od *Poznania i interesu*, nieodmiennie przywołuje

<sup>9</sup> S. Müller-Doohm, *Jürgen Habermas*, op. cit., s. 73. Słowa Habermasa przytoczone z: J. Habermas, *Kultur und Kritik*, Frankfurt/M. 1973, s. 398.

<sup>10</sup> Por. A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Warszawa 2008, s. 88: „(...) Habermas przyznaje, że w okresie wcześniejszym, będąc bardziej zainteresowany krytyczną intencją rozwiania obiektywistycznego samorozumienia nauk, nie dostrzegał znaczenia racjonalnej rekonstrukcji i, co za tym idzie, uprawomocnionej dziedziny >czystego poznania<.”

<sup>11</sup> Termin „ekonomia polityczna” ma złożoną historię, i do dziś bywa używany; tutaj chodzi mi o marksistowską krytykę empirycznej ekonomii, zorientowanej na pożądaną autonomię gospodarki wobec polityki, czyli na „kapitalizm”. Ta krytyka była ukierunkowana na taką przyszłość, w której empirycznie stwierdzone prawidłowości życia gospodarczego, związane ze wspomnianą autonomią, przestaną obowiązywać społeczeństwa (i nękać je) dzięki słusznej woli politycznej – i na próby urzeczywistnienia tej utopii (tej myśli spekulatywnej, nie-empirycznej) po naszej stronie żelaznej kurtyny. Wówczas termin ten spotykał się z zasłużonym szyderstwem, jako oznaczający ekonomię „ideologiczną”, „księżycową”, w odróżnieniu od tej zwykłej, empirycznej, a wobec tego bezprzymiotnikowej. Dzisiaj terminologia jest kwestią zwykłych porozumień i nie budzi emocji, a to, że gospodarka i nauka ekonomii jest sprawą polityczną, wszyscy rozumieją. Zob. np. refleksja nad niezależnością banku centralnego w zagrażającej nam sytuacji „diabelskiej alternatywy”, mianowicie wyboru między drukowaniem pustego pieniądza a paniką na rynku, w: W. M. Orłowski, *Świat do przeróbki*, Warszawa 2011, s. 171.

obraz idealnej wspólnoty badaczy, uwolnionej od ograniczeń społecznej przestrzeni i historycznego czasu, która coraz dalej posuwa naprzód inkluzywny proces badawczy – aż do granicznej wartości *final opinion*,

obraz przejęty od Peirce'a. Ale w cytowanym, stosunkowo niedawnym tekście czyni zastrzeżenie, że jest to obraz mylący, ponieważ

sugeruje, że prawdę można pojmować jako idealną potwierdzalność, przy czym tę z kolei mierzy się konsensem osiągniętym w warunkach idealnych. Tymczasem dane twierdzenie znajduje zgodę wszystkich rozumnych podmiotów dlatego, że jest prawdziwe; nie zaś prawdziwe jest dlatego, że mogłoby stanowić treść idealnie osiągniętego konsensu.<sup>12</sup>

Jesteśmy więc wprawdzie uwięzieni w dyskursie:

Jeśli (...) twierdzeń, które mogą być mylne, nie można skonfrontować ze światem w sposób niezapośredniczony i można je uzasadnić albo obalić tylko za pomocą innych twierdzeń, i jeśli nie ma żadnej bazy twierdzeń samouwierzelniających się, całkowicie oczywistych, to roszczenia do prawdziwości można sprawdzić tylko dyskursywnie.<sup>13</sup>

W innym miejscu podobnie, a bardziej obrazowo:

Rana otwarta w codziennej praktyce przez roszczenie do prawdy, które stało się problematyczne, musi się zagoić w dyskursach, których nie mogą zakończyć raz na zawsze ani „nieodparte” świadectwa, ani „zniewalające argumenty”.<sup>14</sup>

Ale dyskurs jest sensowny, tylko o ile czynimy „pragmatyczne założenie [istnienia] wspólnego świata obiektywnego”, w innym miejscu: „wspólne założenie niezależnie istniejących przedmiotów”, oraz założenie „bezwarunkowego charakteru przekraczających kontekst roszczeń ważnościowych, takich jak prawda i słuszność moralna”. Co się tyczy prawdy (tak zwanej prawdy propozycjonalnej), jest to założenie „idealizujące” w tym sensie, że w żadnym dyskursie na temat przedmiotów, z którymi mamy do czynienia wewnątrz świata obiektywnego, nie możemy wykazać jego „prawdziwości”, czyli istnienia, tak jak możemy wykazać prawdziwość (lub fałszywość) twierdzenia, że (wewnątrz tego świata) zachodzi określony stan rzeczy. W wyniku dalszego badania twierdzenie to (każde takie „wewnątrzświatowe” twierdzenie) może okazać się mylne w świetle kolejnego twierdzenia, ale wówczas to ostatnie w miejsce tamtego przyjmuje charakter *final opinion*, znów otwartej na rewizję. Nic takiego nie może zaś mieć miejsca w przypadku ogółu przedmiotów, których obiektywne, niezależne od naszego poznania istnienie zakładamy, by móc sensownie uznawać bezwarunkowy charakter roszczeń

<sup>12</sup> *Zwischen Naturalismus und Religion*, op. cit., s. 48.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 47.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 49.

do prawdziwości twierdzeń wewnątrzświatowych. W tych roszczeniach znajduje wyraz „wewnętrzny realizm”, który Habermas przeciwstawia Kantowskiemu „transcendentalnemu idealizmowi”. Przeciwstawienie polega na tym, że Kant czynił rozróżnienie między „całością przedmiotów możliwego doświadczenia jako światem »dla nas«”, „światem zjawisk”, a rzeczywistością „samą w sobie”, dla nas niepoznawalną. Takie rozróżnienie w zarysowanej tu perspektywie traci sens, powiada Habermas, i przeciwstawia mu myśl pragmatystyczną:

Doświadczenia i sądy są oto zwrotnie sprzężone z praktyką opanowującą rzeczywistość. Pozostają w kontakcie z zaskakującą nas rzeczywistością poprzez działanie, które polega na rozwiązywaniu problemów i podlega kontroli ze względu na wynik – bo rzeczywistość albo stawia opór naszej ingerencji, albo właśnie z nią „współgra”. (...) „Rzeczywistym” nazywamy zachodzenie stwierdzonych stanów rzeczy.<sup>15</sup>

Z drugiej jednak strony, tego zachodzenia stwierdzonych stanów rzeczy, tej „rzeczywistości”,

tego „bycia werytatywnego” [wyrażenie Heideggera – AR], właściwego faktom, nie można – jak się to czyni w reprezentacjonistycznym modelu poznania – przedstawiać jako rzeczywistości odzwierciedlonej i przez to zrównywać z

»istnieniem« przedmiotów.<sup>16</sup>

Dlatego mowa jest tutaj o realizmie „wewnętrznym” – rzeczywistość, do której metodą prób i błędów docieramy, stwierdzając zachodzenie stanów rzeczy i testując je w praktyce badawczej i technicznej (kognitywno-instrumentalnej, jak mówi zwykle Habermas), to nie ów świat obiektywny, który *generalnie* zakładamy – nie ogół przedmiotów istniejących niezależnie od naszego poznania, czyli na sposób zewnętrzny. (Przy tym Habermas czyni uwagę, że świata obiektywnego nie należy sobie wyobrażać jako jakiegoś „przedmiotu w wielkim formacie”; i bodaj w ogóle nie należy go sobie wyobrażać.)

Tak więc w miejsce Kantowskiego rozróżnienia między światem zjawisk a rzeczywistością samą w sobie wchodzi u Habermasa – postępującego za własną interpretacją Peirce’a – rozróżnienie między „rzeczywistością” w powyższym rozumieniu (stwierdzanymi stanami rzeczy) a „światem”. Jeśli dobrze rzecz rozumiem, po „detranscendentalizacji rozumu” pojęciu niepoznawalnej dla nas rzeczy samej w sobie, które traci sens, odpowiada sensowne już pojęcie „świata”, czy też założenie świata obiektywnego, na którym to założeniu opiera się „ukierunkowanie poznania na prawdę”. Jest to pojęcie i założenie również transcendentalne w tym sensie, że nie wchodzi w skład

<sup>15</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>16</sup> Tamże.

poznania rozumianego jako stwierdzanie faktów, któremu jedynie przysługuje własność prawdziwości czy roszczenie do prawdziwości, podatne na rewizję.

Założenie wspólnego świata obiektywnego jest „transcendentalnie” konieczne w tym sensie, że nie można go skorygować przez doświadczenia, bez niego bowiem nie byłyby one możliwe. Treść opisów podlega naturalnie rewizji, ale nie podlega jej formalny projekt całości identyfikowalnych przedmiotów w ogóle – w każdym razie dopóty, dopóki nasze formy życia wyznaczone są przez naturalne języki o znanej dotąd propozycjonalnej strukturze.<sup>17</sup>

Ale jest to założenie tylko „słabo transcendentalne”, jako że teraz nie chodzi już o „świat intelligibilny”, w którym rozum i rzeczywistość, myślenie i byt stapiają się ze sobą na sposób parmenidejski w jeden byt, o którym nie możemy nic wiedzieć.

W toku detranscendentalizacji teoretyczne idee rozumu opuszczają niejako statyczny świat intelligibilny i rozwijają swą dynamikę *wewnątrz* świata życia. Jeśli chodzi o świat intelligibilny, mamy tylko jego „ideę”, powiada Kant, nie mamy o nim „wiedzy”. Jednakże po przekształceniu idei kosmologicznej [tj. idei jedności świata lub całości warunków w świecie zmysłowym] w założenie wspólnego świata obiektywnego, ukierunkowanie na bezwarunkowe roszczenia do obowiązywania uwalnia zasoby owego intelligibilnego niegdyś świata dla spray uzyskiwania wiedzy empirycznej.<sup>18</sup>

Jak zakwalifikować zreferowane dotąd epistemologiczne tezy? Nie wyzerpują one epistemologii Habermasa, bo odnoszą się do poznania empirycznego (w sensie nauk przyrodniczych), a ono nie jest jedynym sposobem uzyskiwania wiedzy o świecie – Habermas pozostaje przeciwnikiem empiryzmu/scjentyzmu. Już sama refleksja epistemologiczna nie jest poznaniem empirycznym ani tylko jego roboczą metodologią (ani też wczesno-Wittgensteinowską krytyką języka jako drabiną, którą należy odepchnąć wspiąwszy się na empirystyczny, ostatecznie fizykalistyczny poziom teoretycznej samowiedzy i wziąć się do empirycznej roboty naukowej) – jest „słabo transcendentalna” i w ten sposób nawiązuje do Kanta. Jest też częścią szerszego przedsięwzięcia „racjonalnej rekonstrukcji”, odróżniającej czysto poznawcze od innych działań komunikacyjnych (i rekonstruującej ich każdorazowo odmienne podstawowe racje). Niemniej już tu, w odniesieniu do poznania właściwego naukom przyrodniczym (także o człowieku), zapadły decydujące rozstrzygnięcia. Ich sednem jest właśnie krytyczne nawiązanie do Kanta, mianowicie koncepcja zakładanego świata (*die Konzeption der Weltunterstellung*), która

<sup>17</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 38.



tak samo jak Kantowska kosmologiczna idea rozumu polega na owej transcendentnej różnicy między światem i tym, co wewnątrzświatowe, powracającej u Heideggera jako różnica ontologiczna między „byciem” i „bytem”. Zakładany przez nas świat obiektywny nie jest tego samego rodzaju co to, co zgodnie z tym założeniem może w nim wystąpić jako przedmiot (stan rzeczy, rzecz, zdarzenie).<sup>19</sup>

Na założeniu świata obiektywnego opiera się ukierunkowanie poznania na prawdę, ale ustalenia na temat stanów rzeczy wewnątrz świata mogą uzyskać co najwyżej status *final opinions*, którym przysługuje prawdziwość jedynie w sensie „racjonalnej akceptowalności”. To przesądza o odrzuceniu „reprezentacjonistycznego modelu poznania”, o tym że „pożegnaliśmy się z uzasadnieniami fundamentalistycznymi”,<sup>20</sup> gdzie indziej: „pożegnaliśmy się z wyobrażeniami korespondencji”.<sup>21</sup>

Dla nas bowiem, istot błędzących, usytuowanych w świecie życia, *upewnianie się* co do prawdy nie jest możliwe inaczej niż na drodze dyskursu, racjonalnego i zarazem otwartego na przyszłość.<sup>22</sup>

Zwróćmy jednak uwagę, że druga z przytoczonych formuł pożegnalnych, mówiąca o wyobrażeniach korespondencji między wynikami badań a światem obiektywnym, pochodzi z tekstu wcześniejszego (1996) niż pierwsza, mówiąca o fundamentalistycznych uzasadnieniach prawdziwości wyników badań ((2001). Ponieważ Habermas lubi powtarzać formuły, które sobie ukuł, być może to, że „fundamentalistycznej” formuły pożegnalnej użył później, nie jest przypadkiem, mianowicie celowo zastąpił nią formułę „korespondencyjną”. Jest przecież różnica między uznaniem, że nie ma twierdzeń empirycznych ustalonych raz na zawsze (w rodzaju „zdań atomowych” wczesnego Wittgensteina) a stwierdzeniem, że pojęcie świata obiektywnego, w sensie nawiązującym do Kantowskiej „rzeczy samej w sobie”, nie ma sensu (tak twierdzi Hilary Putnam, w odróżnieniu od Habermasa zdecydowany pragmatysta).<sup>23</sup> Habermas, detranscendentalizując Kanta, nie porzuca całkiem owej „rzeczy samej w sobie” i trudno oprzeć się wrażeniu, że jego epistemologia zawiera jakiś rodzaj korespondencyjnej teorii prawdy. Mowa była wszak wyżej o słabym założeniu transcendentnym, mianowicie „założeniu [istnienia] świata obiektywnego”. W świetle tego założenia wyniki badań

<sup>19</sup> Ibidem, s. 34n (wyróżnienie moje).

<sup>20</sup> Ibidem, s. 48. Fundamentalistyczne uzasadnienie prawdziwości sądów polegać miałyby na odwołaniu się, w duchu empirystycznym bądź racjonalistycznym, do ostatecznych podstaw, tymczasem „nie ma ani fundamentalnych twierdzeń, które miałyby charakter zasad ustalonych raz na zawsze, nie wymagających uzasadnienia przez inne twierdzenia, ani ostatecznych elementów percepcji, bezpośrednio pewnych i nietkniętych naszą interpretacją. (...) Nie możemy sensownie pomyśleć o czymś takim jak niezinterpretowane fakty. Niemniej faktów nie można sprowadzić do naszych interpretacji.” J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M 1973, s. 124.

<sup>21</sup> J. Habermas, *Uwzględniając Innego*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 2009, s. 300.

<sup>22</sup> *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 48.

<sup>23</sup> H. Putnam, *Pragmatyzm*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1999, s. 47nn.

empirycznych, uznane przez wspólnotę badaczy, mamy interpretować jako racjonalnie akceptowalne dlatego, że badaczom przyświeca domniemanie – powzięte na podstawie racjonalnej akceptowalności – iż są prawdziwe, nie należy ich zaś interpretować jako prawdziwych w sensie racjonalnej akceptowalności, w domyśle: na niczym nie opartej poza wewnętrzną koherencją czy konwencją, czyli na dobrą sprawę poza faktyczną akceptacją (w gronie tych, którzy przystali na daną konwencję czy paradygmat). Wyniki, o ile są dla wspólnoty badaczy racjonalnie akceptowalne w wyżej określonym sensie pragmatystycznym, uznajemy za prawdziwe w tym sensie, że zakładamy, czy też żywimy naturalne przekonanie – jest to jedna z Habermasowskich „oczywistości świata życia” – że zdają one sprawę z tego, jak mają się rzeczy w świecie obiektywnym, czyli niezależnym od naszych wysiłków poznawczych. Zawsze możliwa rewizja osiągniętego stanu badań ma przecież sens o tyle, o ile ma za sobą racje, którym towarzyszy to samo co poprzednio transcendentalne (a zarazem zdroworozsądkowe) przekonanie, że lepiej zdają one sprawę z rzeczywistości samej w sobie, że zatem chodzi o prawdę w zwykłym, zdroworozsądkowym sensie, czyli korespondencyjnym, i że nauka czyni postępy na drodze do prawdy obiektywnej, acz ta nie jest w pełni osiągalna.

Wyżej stwierdziłem (w trybie interpretacji epistemologii Habermasa), że dyskurs poznawczy – potoczny i naukowy – jest sensowny, tylko o ile czynimy założenie (Habermas określa je jako *Weltunterstellung*), że dotyczy on świata obiektywnego, istniejącego niezależnie od naszych wysiłków poznawczych. Stwierdzenie to ma charakter wyjaśnienia znaczenia tego, co robią uczeni uprawiając dyskurs naukowy: zakładają, że dążą do ustalenia prawdy obiektywnej, prawdy na temat świata obiektywnego, acz ta, wskutek swej nieusuwalnej fragmentaryczności i propozycjonalnego charakteru, nie może być ostateczna. Kłopot w tym, że w samym dyskursie naukowym nie możemy wykazać – ani logicznie, ani empirycznie – słuszności tego założenia, jako że nie mamy bezpośredniego dostępu do świata obiektywnego, a historia naukowych dyskursów skłaniać może do uznania „relatywizmu paradygmatów”.<sup>24</sup> Temu relatywizmowi można się zatem oprzeć tylko w ten sposób, że będzie się uprawiać epistemologię właśnie w trybie „eksplikacji znaczenia aktów mowy, roszczeń ważnościowych i przebiegów argumentacji”,<sup>25</sup> niejako wznosząc się ponad dyskurs naukowy i poddając go namysłowi. Jest to namysł filozoficzny, ale nie wnosimy się przezeń ku jakiejś wyższej rzeczy-

<sup>24</sup> J. Habermas, *Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M., s. 229: „Zależność [wszelkich] teorii od paradygmatów można (...) uzgodnić z moją dyskursową teorią prawdy jako teorią realistyczną. Teoria dyskursowa jest nie do pogodzenia tylko z *relatywizmem* paradygmatów (*Paradigmenrelativismus*), który głosi Feyerabend, gdyż wychodzi ona od tego, że interpretacje idei prawdy i idei sprawiedliwości, choćby były zależne od paradygmatów, *wskazują* przecież na uniwersalny rdzeń znaczeniowy.”

<sup>25</sup> H. Brunkhorst, *Jürgen Habermas. Die rächende Gewalt der kommunikativen Vernunft*, w: J. Hennigfeld, H. Jansohn, *Philosophen der Gegenwart*, Darmstadt 2005, s. 206. Brunkhorst określa to stanowisko jako „słaby transcendentalizm” (s. 204).

wistości (ponadzmysłowej i, by tak rzec, ponadhermeneutycznej) – owa eksplikacja, połączona z „pragmatycznie negatywnym wykazaniem nieuniknionego charakteru racjonalnego argumentowania, jeśli chce się rozstrzygać sporne kwestie w trybie porozumienia”,<sup>26</sup> ma charakter poniekąd perswazyjny: inne postępowanie, inne założenie nie ma sensu, nikt przy zdrowych zmysłach w rzetelnej praktyce badawczej nie postępuje inaczej jak tylko dążąc do porozumienia „co do czegoś w świecie”.

## II

Pozostaje do omówienia druga część Habermasowskiej epistemologii, odnosząca się specjalnie do nauk humanistycznych w szerokim rozumieniu, to jest włącznie z naukami społecznymi. Jak w pierwszej części do Kanta i Peirce’a, tak tu Habermas nawiązuje do nurtów dziewiętnastowiecznej filozofii niemieckiej – do historyzmu i w szczególności do filozofii życia Wilhelma Diltheya. Charakteryzuje je w ten sposób, że

nadały one znaczenie teoriopoznawcze przekazywaniu tradycji, doświadczeniu estetycznemu, cielesnej, społecznej i historycznej egzystencji jednostki – i to znaczenie musiało rozsądzić klasyczne pojęcie podmiotu transcendentalnego.<sup>27</sup>

Dla Kanta i Peirce’a teoriopoznawczym punktem odniesienia (i polem aktywności teoretycznej owego podmiotu transcendentalnego, u Peirce’a już zdetranscendentalizowanego do postaci komunikacyjnej wspólnoty badaczy) były nauki przyrodnicze, dla Diltheya zaś

nowe nauki humanistyczne. Te w swych dziedzinach przedmiotowych napotykają na twory, które są już uprzednio ustrukturalizowane symbolicznie i niejako posiadają godność wytworów transcendentalnych.<sup>28</sup>

Ich poznawanie musi mieć wobec tego inny charakter niż poznawanie tworów przyrody – zamiast zewnętrznej obserwacji fizycznych stanów rzeczy i ich „wyjaśniania”, mamy tu wewnętrzny wgląd w sens ludzkich spraw i dzieł, i jego „rozumienie”. Ów sens zostaje przy tym wytworzony – przeżyty, wyrażony i zrozumiany, a po części także zinstytucjonalizowany – uprzednio, zanim w sposób rozumiejący zajmie się nim badacz. Przypomnijmy, że także nauki przyrodnicze są tworam i ustrukturalizowanymi symbolicznie, toteż już sama refleksja nad nimi przenosi myśl z dziedziny przyrody w dziedzinę humanistyki (mianowicie do tego działu filozofii, jakim jest epistemologia). Habermas w *Poznaniu i interesie* zauważa, że Peirce nie do końca zdawał sobie z tego sprawę.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 2 wyd. Frankfurt/M 1997, s. 48 (wyróżnienie moje).

<sup>28</sup> Tamże.

Gdyby pragmatystyczna autorefleksja nauk przyrodniczych była prowadzona w sposób logicznie spójny i nie zatrzymywała się na granicach milcząco zakładanej komunikacji samych naukowców, to doprowadziłaby do świadomości różnicę między tą dziedziną przedmiotową [tj. dziedziną komunikacji, odbywającej się za pomocą tworców symbolicznych – AR] a dziedziną przedmiotową nauk przyrodniczych. Musiałoby to doprowadzić do porzucenia monopolistycznego roszczenia pozytywizmu, utożsamiającego badanie zgodne z logiką nauki, której przykładem jest fizyka, z poznaniem w ogóle.<sup>29</sup>

Z kolei Dilthey nie do końca zdawał sobie sprawę, że rozumienie sensu ludzkich spraw, które słusznie ugruntowywał we wzajemnym rozumieniu komunikujących się jednostek, nie polega na wzajemnym odtwarzaniu stanów psychicznych, to jest empatii. Dilthey operował pojęciem transponowania cudzych przeżyć we własny świat wewnętrzny, pojęciem właściwym

monadologicznemu ujęciu hermeneutyki w naukach humanistycznych, którego nigdy całkiem nie przewyciężył.

Tymczasem w istocie rzeczy

tym, co jest odtwarzane, nie jest stan psychiczny, lecz wytwarzanie jakiegoś wytworu. Rozumienie kończy się nie na wczuciu, lecz na rekonstrukcji danej obiektywizacji umysłu.<sup>30</sup>

Dzięki temu dopiero możliwe jest porozumienie. W cytowanym fragmencie mamy wypad przeciwko hermeneutyce, charakterystyczny dla myślenia Habermasa w latach sześćdziesiątych, kiedy to, jak zauważa Andrzej Szahaj, walczył on (w teorii społecznej) na dwa fronty: „z jednej strony przeciwko »subiektywizmowi« tych teorii, które – akcentując znaczenie procedury rozumienia – nie starają się wykroczyć poza nią w kierunku procedur wyjaśniania potrzebnych do uchwycenia specyficznie społecznego, ponadjednostkowego charakteru kategorii znaczenia i sensu (hermeneutyka, socjologiczna fenomenologia i etnometodologia), z drugiej zaś przeciwko »obiektywizmowi« tych teorii, które ignorują bądź nie doceniają problematyki sensu, znaczenia i rozumienia (behawioryzm, neopozytywizm, teoria systemów, funkcjonalizm społeczny).”<sup>31</sup>

Można jednak powiedzieć – co też Szahaj zauważa – że spór z hermeneutyką Habermas traktował zawsze jako „spór w rodzinie” (by posłużyć się jego

<sup>29</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, op. cit., s. 179.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 186. Wypada zauważyć, że coś wspólnego z empatią ma to, co Habermas kładzie u podstaw swojej społecznej ontologii, a co znalazł w pismach G.H. Meada, mianowicie ludzka zdolność do „wzajemnego przyjmowania ról” (*Rollenübernahme*), czy też „perspektyw” (*perspective-taking*), czyli do postawienia się w położeniu innego. Jednakże różnica jest wyraźna: w tym drugim przypadku chodzi o czynność intelektualną, nie o dociekanie, „co komu w duszy gra” (przytaczam słowa Marka Siemka).

<sup>31</sup> A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*, Warszawa 2008, s. 177, przypis 288.

własnym określeniem, którego użył na okoliczność innego swego sporu, z Johnem Rawlsem). Co więcej, kiedy rzucił hasło i zaczął realizować program teoretycznej „rekonstrukcji” społeczeństwa nowoczesnego, od razu wysunął mu się na pierwszy plan właśnie hermeneutyczny wymiar i podstawa tego przedsięwzięcia. Chodziło wszak o rekonstrukcję sensu, jaki zawiera się w społecznym współżyciu i jaki usiłujemy mu nadawać, w obliczu wciąż zagrażającej „utracy sensu” (wyrażenie twórcy „socjologii rozumiejącej” Maksa Webera, przywoływane w *Teorii*). Rekonstrukcja ta ma w pewien sposób wykraczać poza samo rozumienie sensu – mianowicie ku uniwersalnemu ugruntowaniu wyróżnionych sensów – musi się jednak na nim opierać; taka jest wymowa metodologicznych rozważań pomieszczonych w *Teorii* i później kontynuowanych.

O jakie sensy przede wszystkim chodzi Habermasowi jako badaczowi społecznemu i o jakie ich ugruntowanie, to starałem się przedstawić w kilku wcześniejszych, nieopublikowanych tekstach – chodziło tam głównie o prawa człowieka i demokrację jako nadawanie prawa sobie samym przez obywateli, czyli o dwie zasady niedokończonego projektu nowoczesności, równie pierwotne i wzajemnie siebie zakładające, i o to, że prawo godne tego miana, na nich się zasadzające, jest „centralną kategorią społeczeństwa”, a cała rzecz może się utrzymać i rozwijać dzięki autonomii czy też samoistnemu sensowi (*Eigensinn*) działań komunikacyjnych wobec działań kognitywno-instrumentalnych (przy czym działania komunikacyjne dotyczą też kwestii kognitywno-instrumentalnych, nauki i techniki). Tutaj, w tekście poświęconym kwestiom epistemologicznym, chciałem jeszcze poczynić kilka spostrzeżeń na temat tego, jak Habermas włącza hermeneutykę do własnego teoretycznego wyposażenia, i jak się ma ta metoda, w jej zastosowaniu do nauk społecznych, do wyróżnianej przezeń metody rekonstrukcyjnej (racjonalnej rekonstrukcji).

Zacznijmy od najogólniejszego spostrzeżenia, że metoda racjonalnej rekonstrukcji w rozumieniu Habermasa jest właściwa różnym „dyscyplinom”, naukowym i filozoficznym:

Jest to obszar dyscyplin takich jak logika i metamatematyka, teoria poznania i teoria nauki, językoznawstwo i filozofia języka, etyka i teoria działania, estetyka, teoria argumentacji itd.<sup>32</sup>

Tym, co ma być w nich rekonstruowane, jest

owo *know-how*, właściwe podmiotom zdolnym do mówienia i działania, którym przypisuje się wytwarzanie wypowiedzi prawomocnych (*gültige*), i którzy

---

<sup>32</sup> J. Habermas, *Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften*, w: tenże, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, s. 40. Ten tekst dostępny jest w przekładzie Andrzeja M. Kaniowskiego: *Rekonstrukcyjne versus rozumiejące nauki społeczne*, „Kultura i Społeczeństwo” 1986, nr 3. Tutaj, bez intencji polemicznej, korzystam ze swojego przekładu.

sobie samym przypisują zdolność odróżniania, przynajmniej intuicyjnego, wypowiedzi prawomocnych od nieprawomocnych.<sup>33</sup>

Chodzi mianowicie o

systemy reguł, które leżą u podstaw wytwarzania i oceniania wypowiedzi i dokonań symbolicznych – czy to będą poprawne wnioski, dobre argumenty, trafne opisy, wyjaśnienia lub prognozy, czy zdania gramatyczne, udane akty mowy, skuteczne działania instrumentalne, stosowne oceny wartości, autentyczne samoprezentacje itd.

Rekonstrukcje systemów reguł – powiedzmy ogólnie: reguł poznania i działania – polegają rzecz jasna na ich rozumieniu, które ma charakter hermeneutycznego wglądu w ich sens. Jednakże „polegają” na nim jedynie w etymologicznie źródłowym sensie, w tym sensie że się na nim opierają, poza tym zaś w pewien sposób różnią się od zwykłego postępowania hermeneutycznego, od „zwykłych interpretacji” (*normale Interpretationen*)<sup>34</sup> – w ten mianowicie sposób, że

o ile wyjaśniają warunki prawomocności wypowiedzi, mogą też wyjaśniać przypadki odchyłeń i dzięki temu pośrednio prawodawczemu autorytetowi uzyskiwać także funkcję *krytyczną*.<sup>35</sup>

Racjonalne rekonstrukcje zmierzają do konstruowania teorii normatywnych, a kiedy to się udaje, to uzyskują one może już autorytet bezpośrednio prawodawczy? (Oczywiście nie w sensie prawniczym.) Jaka wyższa instancja miałaby rozstrzygać o racjonalności czy słuszności reguł (o ile nie są to reguły prawne)? Nie ma wyższej instancji, ale właściwą instancją jest według Habermasa, jak się zdaje, „świat życia” i jego oczywistości, o ile poddaje się je tematykacji, problematykacji i racjonalizacji. Racjonalna rekonstrukcja przychodzi później, zresztą Habermas wypowiada się tu ostrożnie, w duchu fallibilistycznym.

W tej mierze, w jakiej racjonalne rekonstrukcje wprowadzają rozróżnienia między poszczególnymi roszczeniami ważnościowymi, przekraczając w ten sposób granice tradycji, mogą nawet ustalać nowe standardy analityczne i przez to przyjmować rolę *konstrukcyjną*. I o ile udaje im się analiza bardzo ogólnych warunków ważności, racjonalne rekonstrukcje mogą występować z roszczeniem, by opisywać uniwersalia [tj. sens roszczeń do prawdy, dobra i piękna – AR] i tym samym przedkładać wiedzę *teoretyczną*, zdolną do konkurencji [z innymi teoriami].

Tu wkraczamy na obszar *philosophiae perennis*, to znaczy, po tym jak upadła ontologia, w dziedzinę epistemologii, etyki i estetyki. Jakoż

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 41.

na tym poziomie dochodzą do głosu słabe argumenty *transcendentalne*, mające wykazać, że określone założenia relewantnych praktyk są nieuniknione, tzn. nie można ich odrzucić.

A oto zastrzeżenie fallibilistyczne:

Te trzy cechy (treść krytyczna, rola konstrukcyjna i transcendentalne ugruntowanie wiedzy teoretycznej) nieraz przywodziły filozofów do tego, by określone rekonstrukcje obarczyć ciężarem roszczeń do uzasadnienia ostatecznego (*Letztbegründung*). Dlatego ważne jest aby rozumieć, że *wszystkie* racjonalne rekonstrukcje, tak jak pozostałe typy wiedzy, mają jedynie status hipotetyczny. Mogą mianowicie polegać na mylnym wyborze przykładów; mogą zaciemniać i zniekształcać trafne intuicje i, co jeszcze częstsze – za mocno uogólniać poszczególne przypadki. Dlatego wymagają dalszych potwierdzeń.

Z drugiej strony mamy tu też zaporę przed relatywizmem i sceptycyzmem co do możliwości uniwersalnego uzasadnienia reguł:

Uprawniona krytyka wszelkich apriorycznych i mocnych roszczeń transcendentalnych nie powinna jednak skłaniać do rezygnacji z wysiłków, by wystawić na próbę racjonalne rekonstrukcje owych, jak się domniemywa, podstawowych kompetencji [podmiotów zdolnych do mówienia i działania] i przez to pośrednio dowodzić, że służą one jako wejścia (*inputs*) do teorii empirycznych.<sup>36</sup>

Teorią empiryczną, którą w cytowanym tekście Habermas obrał za przykład takiej relacji – relacji uzupełniania się<sup>37</sup> między opisem empirycznym i racjonalną rekonstrukcją – jest psychologiczna teoria rozwoju moralnego wyłożona przez Lawrence'a Kohlberga. Kohlberg stwierdził empirycznie, na przykładzie amerykańskim i chińskim, że ludzie zdolni są osiągać tak zwany postkonwencjonalny, czyli uniwersalny szczebel rozwoju moralnego, na którym uznaje się pierwszeństwo norm chroniących dobra podstawowe człowieka (życie, wolność, godność, własność) przed innymi normami i względami. Empiryczny program badawczy Kohlberga był oczywiście hermeneutyczny, ale znów, podobnie jak sama racjonalna rekonstrukcja systemu reguł, tym różnił się od „zwykłych interpretacji”, że w nim „wytwarzanie danych w silniejszym stopniu kierowało się teorią”<sup>38</sup> – mianowicie teorią normatywną, która ma charakter racjonalnej rekonstrukcji systemu reguł i niejako wznosi się ponad empirię, przyjmując rolę „pośrednio prawodawczą”.

Ścisłej biorąc, w cytowanym tekście Habermasowi zależy na tym, żeby przeciwstawić sobie wzajemnie podejście hermeneutyczne i rekonstrukcyjne

<sup>36</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>37</sup> Chodzi o wyekspozowaną „tezę o komplementarności” (ibidem, s. 48), wymierzoną przeciwko podejściu empirystycznemu, w odróżnieniu od empirycznego podejścia Kohlberga, które domaga się uzupełnienia normatywnego, czyli niejako filozoficznego, bo uniwersalistycznego – jak chciałbym to nazywać – przypieczętowania.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 49.

(to głosi sam tytuł: *Rekonstrukcyjne versus rozumiejące nauki społeczne*), po to by wyodrębnić racjonalną rekonstrukcję systemu reguł (tu: moralnych) jako przedsięwzięcie właściwie nie naukowe, lecz filozoficzne, a hermeneutykę (tu: opis wartościowania moralnego) potraktować jako jedną z metod naukowych. Mówi, wtrącając w nawiasach, o „racjonalnej rekonstrukcji intuicji moralnych (filozofii)” i „empirycznej analizie rozwoju moralnego (psychologii)”,<sup>39</sup> w innym miejscu o „filozoficznej rekonstrukcji wypróbowanych intuicji moralnych” i „psychologicznym wyjaśnianiu nabywania tej intuicyjnej wiedzy”.<sup>40</sup> Zarazem jednak łączy te dwa podejścia w jedno przedsięwzięcie o charakterze „hermeneutycznego rekonstrukcjonizmu”<sup>41</sup> – i u samego Kohlberga widzi takie połączenie.

Ów hermeneutyczny rekonstrukcjonizm to program wymierzony przede wszystkim przeciwko funkcjonalistycznemu obiektywizmowi w naukach społecznych, który u Habermasa reprezentuje zwykle teoria systemów Niklasa Luhmanna. Obraz świata społecznego jest w tej teorii – w interpretacji Habermasa – najogólniej biorąc taki, że ludzie występują wobec siebie jako nosiciele funkcji wielu systemów, z których w perspektywie teorii społeczeństwa najważniejsze są systemy prawa, polityki i gospodarki. Ale również jednostka jest systemem, takim który niejako sam siebie wytwarza i obsługuje, dostosowując się do innych systemów, to jest do innych jednostek i do instytucji – systemów wzajemnie siebie obserwujących, same siebie na podstawie tych obserwacji – i na podstawie samoobserwacji – wytwarzających (autopojetycznych), samymi sobą lepiej lub gorzej sterujących. Nie ma tutaj mowy o dążeniu do porozumienia, czyli o więzi normatywnej (czytaj: moralnej) – na przykład opartej na normie praworządności, która jako chroniąca wolność czyni prawo, ze względów moralnych, „centralną kategorią społeczeństwa”, a nie systemem obok innych systemów (czytaj zwłaszcza: obok polityki) – więzi polegającej na rozumieniu sensu norm współżycia i uznaniu ich słuszności. To, co wydaje się być taką więzią, w istocie jest tylko skutecznym powiązaniem działań o charakterze wzajemnej instrumentalizacji (ludzi i systemów, przy czym ludzie też są systemami), czy też wzajemnego dostosowywania się do siebie systemów, gdzie w grę wchodzi jedynie działania racjonalne ze względu na cel w sensie Webera/Habermasa. Takie zdystansowane, obiektywistyczne spojrzenie na całość społeczną jako grę systemów ma – zauważa Habermas – tę zaletę, że prawo przestaje być epifenomenem i narzędziem stosunków panowania i podległości, jak to było u rewolucyjnego Marksa, jednakże w tym obrazie

nie ma już miejsca na podmioty, które konstytuują własne światy czy, na wyższym poziomie, intersubiektywnie dzielą wspólne światy przeżywane

<sup>39</sup> Ibidem, s. 42.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 46n.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 37.



(*Lebenswelten*); a wraz z nimi tracą rację bytu wszelkie intencjonalne dokonania integracyjne, będące dziełem świadomości samych aktorów. Wszystkie hermeneutyczne ślady, po których idąc teoria działania rozpoczynająca od wewnątrz, od samorozumienia aktorów, mogła jeszcze znajdować dostęp do społeczeństwa, zostają starte.<sup>42</sup>

Ale dla rekomendowanego przez Habermasa hermeneutycznego rekonstrukcjonizmu istotne są też inne odniesienia polemiczne, mianowicie do podejścia, które nazywa „radykalną hermeneutyką”,<sup>43</sup> z jednej strony, i tego, które nazwał „racjonalizmem pozytywistycznie przepołowionym”,<sup>44</sup> z drugiej.

Główne hasło radykalnej hermeneutyki brzmi, że wszelka interpretacja znaczeń kulturowych jest zależna od kontekstu, w jakim tkwi interpretator, i w związku z tym żadna nie może być aksjologicznie neutralna. Tak rzecz ujmowali Gadamer i Rorty, a także Ricœur, przy czym Gadamer doszedł do tego ujęcia na drodze krytyki, jak to określa Habermas, „hermeneutycznego obiektywizmu” młodego Diltheya – to jest wspomnianego przekonania, że rozumienie polega na wczuciu się interpretatora w to, co przeżywa inna osoba, interpretowana, a więc na uniezależnieniu się od tego kontekstu, jakim jest „hermeneutyczne położenie wyjściowe interpretatora”. Habermas podziela tę krytykę, ale nie do punktu, w którym zainspirowani nią badacze społeczni (nie wymienieni)

czy to z przykrością, czy z nadzieją rezygnują zarówno z roszczenia do obiektywności, jak z roszczenia do wiedzy eksplanacyjnej.

Jakoż

skutkiem tego jest taki czy inny relatywizm, co oznacza, że różne podejścia i interpretacje odzwierciedlają jedynie różne orientacje aksjologiczne.

Przeciw temu Habermas problematyzuje kwestię zależności interpretatora od kontekstu i jego zaangażowania aksjologicznego, przyłączając się do innych badaczy społecznych (wymieniony Anthony Giddens) – tych, którzy

gotowi są wobec problemu interpretacji porzucić konwencjonalny postulat neutralności aksjologicznej, a nadto dystansują się od tego, by upodabniać nauki społeczne do modelu nauki ściśle nomologicznej, niemniej jednak uważają za pożądane i możliwe takie założenia teoretyczne, które obiecują wytwarzanie wiedzy zarówno obiektywnej jak teoretycznej.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> *Faktyczność i obowiązywanie*, s. 61n.

<sup>43</sup> *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, op.cit., s. 37.

<sup>44</sup> J. Habermas, *Przeciwko pozytywistycznie przepołowionemu racjonalizmowi*, przeł. M. Łukasiewicz, w: E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa 1992, s. 78-115.

<sup>45</sup> *Moralbewußtsein...*, s. 38. Mowa o wiedzy „zarówno obiektywnej jak teoretycznej”, bo chodzi też Habermasowi o zakwestionowanie pretensji do teoretyczności, bądź też wskazanie na ateoretyczność ewentualnej empatii jako źródła wiedzy obiektywnej. Habermas wspomina tu, nie podając przykładu, o takich badaczach społecznych, którzy „wracają do swego rodzaju teorii rozumienia

(Uwaga: tu o wiedzy obiektywnej mowa jest z aprobatą, bez związku z krytykowanym „obiektywistycznym” podejściem funkcjonalizmu bądź naturalizmu.) Podstawowe założenie brzmi, że

w pewnym sensie wszystkie interpretacje są interpretacjami *racjonalnymi*.<sup>46</sup>

W przypadku interpretacji tekstu przekazanego przez tradycję, gdzie w grę wchodzi interpretatorzy i autor, racjonalność interpretacji polega na tym, że interpretatorom chodzić musi, obok innych względów,

także o wykrycie *racji*, dzięki którym wypowiedzi autora mogły mu się jawić, z jego perspektywy, jako racjonalne. Tylko o ile interpretatorzy wykrywają te racje, rozumieją, co autor miał na myśli.<sup>47</sup>

Przypomnijmy, że chodzi o racje trojakiego rodzaju, przyświecające „stwierdzeniu faktów, zalecaniu norm i wartości bądź wypowiedaniu życzeń czy uczuć”. Tak więc zadaniem interpretatora jest odkryć,

*dlatego* autor czuł się uprawniony, by wysuwać określone twierdzenia (jako prawdziwe), uznawać określone wartości i normy (jako słuszne) i wyrażać (albo przypisywać innym) określone przeżycia (jako autentyczne).<sup>48</sup>

Na przykład, dlaczego autor stwierdził, że bóg ciskał pioruny na lud, toteż wódz złożył córkę w ofierze, po czym umarł ze zgrozy, otoczony współczuciem ludu. W interpretacji mogłoby się dodatkowo zawierać odkrycie, że zgodnie z wyobrażeniami autora i ludu, posłuszeństwo bogu i wola jego przebłagania, dla dobra ludu, nie chroniła od rozpacz, a ta uprawniała do okazywania współczucia.

Wymyśliłem prosty przykład, gdzie interpretatorzy nie mieliby powodu wątpić w poczytalność autora i interpretacja nie nastęcza trudności. Na marginesie zauważmy, że ci badacze, którzy chcieliby sprawę wyjaśnić, powiedzmy, ukrytą racją polityczną spiskującego rywala wodza, sprzymierzonego, powiedzmy, z wieszczbiarzem, a współczesnego autora przedstawić jako sojusznika spiskujących bądź osobę tak samo omamioną jak lud, naraziliby

opartej na wczuciu”, i w ten sposób „dramatyzują problem interpretacji” (ibidem, s. 37). Wiedza teoretyczna to wiedza polegająca na wyjaśnianiu, „eksplanacyjna”. Klasyczne rozróżnienie fundujące hermeneutykę, między „rozumieniem” i „wyjaśnianiem” zachowuje wartość, gdy chodzi o dystansowanie się wobec modelu wyjaśniania nomologicznego, ale poza tym staje tu pod znakiem zapytania.

<sup>46</sup> *Moralbewußtsein...*, s. 40.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 39. Podobną uwagę czyni Peter Winch, odróżniając ponadkulturowe pojęcie racjonalności od konkretnych form racjonalności: „[racjonalność] nie jest to takie pojęcie, które język może równie dobrze posiadać jak i być się bez niego, tak jak w przypadku pojęcia uprzejmości. Jest to pojęcie niezbędne dla istnienia jakiegokolwiek języka. (...) To jednak nic nam nie mówi o tym, co konkretnie określa racjonalne zachowanie w tym społeczeństwie.” (P. Winch, *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*, przeł. T. Szawiel, w: E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa 1992, s. 274n.) W tle mamy tu odrzucenie, w ślad za Evansem-Pritchardem, tezy Lévy-Bruhla o prelogicznym charakterze myślenia ludów pierwotnych, por. podobnie *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, wyd. cyt., s. 92n.

<sup>48</sup> *Moralbewußtsein...*, s. 39.

się na zarzut wulgaryzacji (o ile nie przedstawiliby niezależnych świadectw na rzecz swojej tezy). Zresztą taka spiskowa interpretacja i tak musiałaby zakładać realność wyobrażeń religijnych, mianowicie jako racji, którymi w danym wypadku można było manipulować.

Sednem rozumowania Habermasa jest to, że zależność interpretatora od kontekstu własnej kultury nie pociąga za sobą relatywistycznej tezy, iż nie jest on w stanie obiektywnie zinterpretować i teoretycznie wyjaśnić wypowiedzi należącej do innej kultury – że musi albo ją zdeinterpretować, albo ogłosić rezygnację z całego przedsięwzięcia. Przeciwno takiej konkluzji przemawia to, że interpretator godzien tego miana, żeby w ogóle coś rozumieć, musi wykryć racje przyświecające danej wypowiedzi, zakładając „immanentną racjonalność” jej autora, „o ile nie ma powodu wątpić w jego poczytalność”. Żeby zaś móc to wykonać, musi owe racje „sam mieć przed oczami”. To nie znaczy, że musi je podzielać, znaczy jednak, że musi je rozumieć właśnie „jako racje”. Dalej, rozumieć racje jako racje (inaczej: rozumieć tekst jako zawierający jakieś racje, zorganizowany wokół jakichś racji, na przykład tej, że burza z piorunami jest znakiem gniewu boga) interpretator jest w stanie „tylko, o ile bierze je poważnie jako racje i *ocenia* je.” Może się co do jakichś racji wstrzymać od sądu, jednakże w ogólności rozumienie zakłada zaangażowanie, choć dobry interpretator zachowuje bezstronność. Dobry interpretator zatem może i powinien dążyć do obiektywności swoich interpretacji, a jeśli ma zacięcie systematyczne i dąży do syntezy, jak Kohlberg, to także do ich teoretycznego wyjaśnienia. I nie ma takiego rozmachu, który – w granicach myślenia pometafizycznego – mógłby się okazać za duży, zwłaszcza jeśli brać pod uwagę nie pojedynczego badacza, lecz powszechną wspólnotę interpretatorów.<sup>49</sup> Chodzi koniec końców o

teorie, które mają wyjaśniać ontogenetyczne nabywanie zdolności kognitywnych, językowych i społeczno-moralnych, albo występowanie w toku ewolucji i instytucjonalne ucieleśnienia innowacyjnych struktur świadomości w historii; czy też o teorie wyjaśniające systematyczne odchylenia (np. patologie mowy, ideologie lub degenerujące się programy badawcze).

O degenerujących się programach badawczych pisał Imre Lakatos, i do niego tutaj Habermas nawiązuje, dodając że jego myśl jest „dobrym przykładem nierelatywistycznego typu współdziałania teorii nauki i historii nauki”.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> W powszechnej wspólnocie interpretatorów wszystkie interpretacje są jedynie przyczynkami do jakiejś przyszłej całościowej interpretacji, ale z tym wiąże się pytanie, do czego przyczynkiem ma być dana interpretacja – chodzi mianowicie o to, żeby organizować badania wokół istotnych kwestii. Dobry interpretator to taki, który obiera swój obiekt ze względu na jakiś istotny kontekst. W tym widzę siłę Habermasowskiej idei racjonalnej rekonstrukcji, że dostarcza odpowiedniego punktu odniesienia: dobre interpretacje to takie, które przyczyniają się do zrozumienia, jak dana rzecz interpretowana i interpretacja danej rzeczy ma się do danego w danej kulturze rozumu (tzn. zbioru uznawanych racji), a następnie do domniemanego, czy też – w oparciu o to domniemanie – postulowanego powszechnego rozumu (tzn. do zbioru racji uniwersalnych).

<sup>50</sup> *Moralbewußtsein...*, s. 41n.

Z inną powagą w dziedzinie epistemologii, Karlem Popperem, uparcie polemizował, ale nie w sprawie teorii i historii nauki w ogóle, lecz co do „logiki nauk społecznych”. Główny zarzut brzmiał, że „racjonalizm krytyczny”, który Popper głosił wraz z Hansem Albertem, jest mimo swej godnej uznania krytyczności (wymierzonej w empiryzm logiczny Koła Wiedeńskiego) takim racjonalizmem, którego wizja możliwych teorii w dziedzinie społecznej nie ogarnia wszystkich jej wymiarów. Jest to mianowicie – z punktu widzenia możliwych teorii, nie zaś ze względu na zaangażowanie ideowe Poppera jako członka stowarzyszenia racjonalistów i myśliciela liberalnego – racjonalizm „pozytywistycznie przepołowiony”, czy może raczej skrócony do połowy (*halbiert*). Popper z kolei równie uparcie, a też z najwyższą irytacją odpierał zarzut „pozytywizmu” wskazując na wspomnianą swoją polemikę z empiryzmem logicznym w sprawie podstaw nauk przyrodniczych. Badanie naukowe przebiega nie drogą indukcji od faktów do teorii, lecz przeciwnie, drogą od teorii do alternatywnej teorii, poprzez falsyfikację poprzedniej za pomocą faktów ją obalających, ustalonych dzięki wysunięciu alternatywnych hipotez teoretycznych, czy też jednej generalnej hipotezy, że zastana teoria jest nieprawdziwa, co należy sprawdzić poszukując faktu obalającego ją. Habermas w przywołanym tekście wspominał o słabościach Popperowskiego falsyfikacjonizmu (tezy o wyższości metody falsyfikacji nad metodą weryfikacji) i o tej „resztkę pozytywizmu” u Poppera, jaką było wyobrażenie faktów niezależnych od teorii i odpowiadająca mu korespondencyjna teoria prawdy, jako zgodności twierdzeń z tak rozumianymi faktami.<sup>51</sup> Generalnie jednak uzna-

<sup>51</sup> Zdaję tu sprawę z fragmentu dyskusji, w której jestem laikiem. Ale co się tyczy kwestii zależności względnie niezależności faktów od teorii, nurtuje mnie pewne pytanie, związane z eksperymentem Galileusza, który ekspluujemy wyjaśniając studentom słynną Kantowską (i Galileuszową) myśl o tzw. czynnej roli podmiotu w poznaniu, teorii w doświadczeniu. Pytanie brzmi: jak to jest z odkryciem Galileusza, że prędkość spadania ciała nie zależy od ich ciężaru, wbrew teorii Arystotelesa? Zgodnie z przepisem Poppera, Galileusz wysunął hipotezę, że teoria Arystotelesa jest nieprawdziwa, i wymyślił odpowiedni eksperyment falsyfikujący tę teorię, stawiając przyrodę, jak się wyraził Kant, przed trybunałem rozumu. Różnica prędkości spadania kuli ołowianej i kuli dębowej okazała się nieproporcjonalnie mała w stosunku do różnicy ich ciężaru. Galileusz wysunął zatem kolejną hipotezę, że różnica prędkości spadania zależy od oporu powietrza – w próżni obie kule spadłyby jednocześnie – hipotezę, której nie można było sprawdzić w jego czasach, bo nie znano techniki wytwarzania próżni (można było zbliżyć się do tego sprawdzenia, robiąc z kartki papieru kulkę papieru). Na pytanie jednak, dlaczego w ogóle kule spadają, odpowiedział dopiero Newton, w taki sposób, że dodatkowo uprawdopodobniało to myśl Galileusza, iż prędkość spadania nie zależy od ciężaru. Czy wobec tego fakt, że różnica prędkości spadania okazała się taka, a nie inna, nie był właśnie gołym faktem, niezależnym od teorii? Został on оголоzony z teorii Arystotelesa (chyba że zostało z niej to, iż ciała spadają, ponieważ mają ciężar), a jeszcze nie został ubrany w teorię Newtona (według której, jeśli dobrze rzecz rozumiem, mieć ciężar to mieć masę i być przyciąganym przez odpowiednio większą masę). Fakt odkryty przez Galileusza był co prawda tylko względnie goły, bo trzeba było mieć pojęcia prędkości, spadania, ciężaru, ciała i różnicy, i trzeba było mieć chęć wyjaśniania, wolę racjonalności, teorii. I wykluczyć hipotezę, że ziemia się podnosi, wraz ze wszystkim, co na niej stoi, przychodząc w sukurs kulom, tak aby nie zawiśły w powietrzu. Te zastrzeżenia czynią zrozumiałym prowokacyjne powiedzenie Hilarego Putnama, że „aby zobaczyć krzesło, trzeba mieć teorię krzesła”. Niemniej wydaje mi się, że pojęcie gołego faktu jest też zrozumiałe i potrzebne. Czy to nie ratowałyby korespondencyjnej teorii prawdy, do której, jak sugerowałem, Habermas w pewien sposób – za sprawą swojego „słabego transcendentalizmu” – się skłania?

wał dokonania Poppera w zakresie metodologii nauk empirycznych; twierdził jedynie, że co się tyczy nauk społecznych, metoda empiryczna (empiryczno-analityczna, wzorująca się na naukach przyrodniczych) tylko w połowie czyni zadość wymaganiom racjonalizmu. Pozwala ona przewidywać, jak mówił Popper, „niezamierzone skutki zamierzonych działań” i w ten sposób służy „częstkowej inżynierii społecznej”, na przykład przewyżczeniu kryzysów gospodarczych i ewentualnie zapobieganiu im. Korzystnie kontrastuje też z pseudonaukowym „historycyzmem” marksizmu, służącym totalnej inżynierii. Drugą połowę, której w krytycznym racjonalizmie miało brakować, stanowi to podejście rozumiejące, którym jest wspomniany hermeneutyczny rekonstrukcjonizm. W owym dawnym tekście (1964), z okresu „sporu o pozytywizm”, w polemice z Albertem, Habermas tak naświetlił ten brak:

Socjologia, która z założenia ograniczałaby się do badań empiryczno-analitycznych, mogłaby analizować samozachowanie i samoniszczenie społecznych systemów tylko w wymiarze pragmatycznie skutecznych procesów adaptacyjnych, inne zaś wymiary musiałaby negocjować. W ramach socjologii jako ścisłej nauki behawiorystycznej nie można formułować zagadnień dotyczących samowiedzy grup społecznych; nie znaczy to jednak, że są to zagadnienia bezsensowne, albo że nie można o nich w sposób wiążący dyskutować.<sup>52</sup>

„W sposób wiążący” znaczy tu: na gruncie teorii. Socjologia empiryczno-analityczna nie obejmuje zagadnień samowiedzy, czyli kwestii normatywnych, a pozytywistyczna krytyka czy filozofia nauki spycha je

na przedpola naukowej dyskusji. (...) Trudni się ona oczyszczaniem praktycznej świadomości grup społecznych z teorii, których nie można sprowadzić do wiedzy technicznie użytecznej (...). Cóż więc, gdyby taka czystka była możliwa do przeprowadzenia i gdyby się ją szczęśliwie udało przeprowadzić?

Tu Habermas uderzył w ton dramatyczny:

Warunki reprodukcji społeczeństwa przemysłowego są takie, że jednostki, rozporządzające już tylko wiedzą technicznie użyteczną i nie mogące oczekiwać żadnego racjonalnego oświecenia co do samych siebie i celów swego działania, utraciłyby tożsamość. Ich zdemitologizowany świat byłby pełen demonów, gdyż potęgi mitu nie można pokonać sposobem pozytywistycznym.<sup>53</sup>

Nie zamierzam rekonstruować „sporu o pozytywizm”, ani oceniać, po czyjej stronie była racja czy więcej racji. Zasadnicza intencja Habermasa, stale mu później towarzysząca, by normatywną „świadomość praktyczną” ugruntować teoretycznie, istotnie odróżniała go od Poppera, który swoją myśl liberalną wykladał niezależnie od metodologii nauk społecznych. Inna rzecz, że

<sup>52</sup> E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, op. cit., s. 107.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 106.

Popper wykladał tę myśl pod znakiem racjonalizmu i nazywał ją nawet czasem teorią liberalną, jak najbardziej przyczyniając się do „racjonalnego oświecenia jednostek co do samych siebie”. Co się zaś tyczy nauki, uwzględniał postulaty „socjologii rozumiejącej” i, czasem w tonie zniecierpliwienia, w ogóle metodę hermeneutycznego rozumienia w humanistyce.<sup>54</sup> Habermas później, w *Teorii działania komunikacyjnego*, osłabił i ograniczył swoją polemikę eksponując tę właśnie zasadniczą różnicę, jaka ich dzieliła: że mianowicie Popper w ramach swojej epistemologii nie uwzględniał dostatecznie tego, o czym – dodaję – rozprawiał jako spadkobierca Oświecenia, racjonalistycznie usposobiony liberał, mianowicie owej wiedzy normatywnej (moralnej i prawnej), uprawnionej do zgłaszania roszczeń do ważności (mianowicie do normatywnej słuszności) równie racjonalnych jak roszczenia ważnościowe wiedzy o faktach (do prawdziwości). Żeby uchwycić tę dzielącą ich różnicę, Habermas wykorzystał okazję, jaką tymczasem nastęrczyło mu to, że Popper przemiescił poniekąd swoją epistemologię w wymiar ontologiczny, wysuwając koncepcję „trzech światów”. Habermas skrupulatnie ją prezentuje, a następnie konfrontuje ze swoją koncepcją trzech światów. Zaczyna od cytatu z wykładu Poppera z 1967 roku:

[...] można wyróżnić trzy następujące światy lub wszechświaty: pierwszy to świat przedmiotów lub stanów fizycznych; drugi to świat stanów psychicznych czy stanów świadomości, czy też behawioralnych dyspozycji do działania, oraz trzeci, *świat obiektywnych treści myślenia*, zwłaszcza myśli naukowej i poetyckiej oraz dzieł sztuki.<sup>55</sup>

Z aprobatą odnosi się do Popperowskiego wyodrębnienia „trzeciego świata”, świata „wytworów ludzkiego umysłu” – takiego wyodrębnienia, że godzi ono w

podstawowy pogląd empirystyczny, według którego podmiot w sposób niezapośredniczony odnosi się do świata, przez postrzeżenia zmysłowe odbiera odeń bodźce bądź [w sposób niezapośredniczony] oddziałuje na jego stany przez działania.<sup>56</sup>

Trzeci świat jest autonomiczny, jego

bytów z jednej strony nie wolno redukować, jako form manifestowania się umysłu subiektywnego, do stanów umysłu; z drugiej strony, nie można relacji między bytami pierwszego i trzeciego świata pojmować wyłącznie według modelu kauzalnego, który stosuje się do relacji między bytami świata pierwszego.

<sup>54</sup> K.R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, przeł. A. Malinowski, Warszawa 1997, s. 99n; idem, *Wiedza obiektywna*, przeł. A. Chmielewski, s. 202–230.

<sup>55</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, wyd. cyt., s. 146. Cytowany fragment w: K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 148n.

<sup>56</sup> *Teoria*, t. 1, s. 147.

## W ten sposób

Popper blokuje drogę psychologistycznym ujęciom ducha obiektywnego, tak samo jak fizykalistycznym ujęciom ducha subiektywnego.<sup>57</sup>

Zarzut zaś brzmi, że Popper przedkłada „kognitywistycznie zawężoną interpretację trzeciego świata”, ponieważ nie uwzględnia we właściwy sposób „świata społecznego” jako sfery działań, którym towarzyszą roszczenia do normatywnej słuszności, domagające się filozoficznego ugruntowania, czyli racjonalnej rekonstrukcji. Sedno sprawy Habermas tak wyklada:

Obok teorii i narzędzi Popper wymienia wprawdzie też instytucje społeczne i dzieła sztuki jako przykłady bytów należących do trzeciego świata, widzi w nich jednak tylko odmiany jednego wcielenia treści propozycjonalnych. Ściśle biorąc, trzeci świat to ogół Frege’owskich „myśli”, czy to prawdziwych czy fałszywych, ucieleśnionych bądź nieucieleśnionych: „Teorie i twierdzenia oraz zdania (*Aussagen*) są najważniejszymi bytami językowymi składającymi się na trzeci świat”.<sup>58</sup>

(Ostatnie zdanie to chyba cytata z Poppera, bez podania miejsca.) Na tym polega owo kognitywistyczne zawężenie. Żeby uniknąć nieporozumień Habermas zastrzega, że on też traktuje swój świat społeczny w kategoriach wiedzy – przypomnijmy, że w teorii moralności deklaruje „mocny kognitywizm”<sup>59</sup> – chodzi jednak o wiedzę innego rodzaju (i innego rodzaju teorię tej wiedzy) niż ta zawarta w „treściach propozycjonalnych”, w naukowym opisie – chodzi o wiedzę normatywną, powiedzmy taką, którą mieli na myśli sofiści, gdy wołali, że „cnoty można się nauczyć”. Chodzi więc o wiedzę praktyczną w Kantowskim rozumieniu (praktyczno-moralną), w odróżnieniu od teoretycznej (w rozumieniu właściwym dla tego odróżnienia).

Wobec powyższego Habermas obstaje przy swoim zarzucie, że Popper „pozostaje nadal uwięziony w empirystycznym kontekście,” przez to że u niego

proces wytwarzania produktów ludzkiego umysłu, ich eksterioryzowania, wnikania w nie oraz ich przyswajania służy w pierwszym rzędzie przyrostowi *wiedzy teoretycznej* oraz powiększaniu *wiedzy stosowalnej technicznie*.

## Popper swój trzeci świat rozumie

*jednostronnie*, z perspektywy rozwoju pojęć naukowych; trzeci świat obejmuje poddawalne naukowemu opracowaniu kognitywne składniki przekazu kulturowego.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Ibidem, s. 149.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 150.

<sup>59</sup> *Uwzględniając Innego*, op. cit., s. 18.

<sup>60</sup> *Teoria*, op. cit., s. 150 n.

U Poppera brakuje „teorii działania”. Temu brakowi usiłował zaradzić I.C. Jarvie, dokonując „przeniesienia Popperowskiej teorii trzech światów z kontekstu teoriopoznawczego na grunt teorii działania.”<sup>61</sup> Ale wyszły wówczas na jaw „słabości tej konstrukcji”, jako że

adaptując Popperowskie pojęcie trzeciego świata w celu scharakteryzowania stosunków społecznych i instytucji, Jarvie musi przedstawiać podmioty działające społecznie na modłę naukowców konstruujących teorie i rozwiązujących problemy.

Wobec tego Habermas postuluje, by uwzględnić

różnicę między performatywnym i hipotetyczno-refleksyjnym nastawieniem wobec przekazów kulturowych. W codziennej praktyce komunikacyjnej działający korzysta z obowiązującego zasobu wiedzy kulturowej po to, by dojść do takich definicji sytuacji, co do których możliwy jest konsens.<sup>62</sup>

Można chyba powiedzieć, że Popper uwzględniał tę różnicę wykładając swoją teorię liberalną, którą uprawiał niezależnie od teorii trzech światów, czyli – gdy patrzymy z perspektywy Habermasowskiej – nie ugruntowywał swojego liberalizmu ontologicznie, narażając się na zarzut „decyzjonizmu”. Habermasowi zaś chodzi o to, żeby właśnie na płaszczyźnie ontologicznej

przewyciężyć jednostronnie kognitywistyczną wersję pojęcia »umysł obiektywny«, zastępując je pojęciem wiedzy kulturowej, zróżnicowanym podług kilku roszezeń ważnościowych.<sup>63</sup>

Stoimy bowiem przed następującą alternatywą:

albo niekognitywnym składnikom tradycji kulturowej odmawiamy statusu, jaki uzyskują byty trzeciego świata dzięki swemu osadzeniu w sferze układów zależności, których wyznacznikiem jest ważność (*Geltungszusammenhänge*) oraz zaszeregowujemy je [składniki] empirystycznie jako formy ekspresji umysłu subiektywnego,

jak to się dzieje w emotywizmie i decyzjonizmie, albo też „poszukujemy ekwiwalentów brakującego odniesienia do prawdziwości”, co ma swój sens, ponieważ, jak rzecz ujmował Max Weber, „również niekognitywne sfery wartości [prawo i moralność, sztuka i krytyka – AR] są sferami ważnościowymi”.<sup>64</sup>

Habermas rekomenduje zatem własną koncepcję trzech światów, obiektywnego, społecznego i subiektywnego, z odpowiadającymi im różnymi nastawieniami komunikujących się osób: kognitywnym, ewaluatywnym

<sup>61</sup> Ibidem, s. 151 n.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 152.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 156.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 157.



i ekspresywnym, i różnymi funkcjami języka: przedstawiania, apelowania i wyrażania. Są to rozróżnienia w obrębie ontologicznego modelu komunikacyjnego, przeciwstawionego „panującemu w empiryzmie modelowi przedkomunikacyjnemu”, gdzie prym wiedzie funkcja przedstawiania. W modelu komunikacyjnym te trzy funkcje zachowują względem siebie autonomię i mają, by tak rzec, równą moc: „Mówiący i słuchający operują pewnym systemem światów, które odznaczają się równym stopniem źródłowości.”<sup>65</sup>

Skoro tak, to rekonstrukcja całego tego systemu w rzeczy samej wykracza poza problematykę epistemologiczną, a też ją niejako po heglowsku znosi w takiej filozofii języka, która przybiera postać teorii działań komunikacyjnych, czyli uprawiana jest z perspektywy tej nowej już, wewnątrznie zróżnicowanej całości.

### **REMARKS ON JÜRGEN HABERMAS' EPISTEMOLOGY**

#### **ABSTRACT**

In the paper Habermas' epistemology is viewed in two dimensions. In the dimension of the history of philosophy Habermas represents the widespread view claiming that epistemology has superseded the general ontology or metaphysics, and the more peculiar view that epistemology has been superseded by the linguistic philosophy, or rather transformed in it as the result of linguistic turn. In the dimension of the evolution of Habermas' epistemological views, and his attitude towards epistemological questions in general, several phases are to be distinguished. In the first one, theory of knowledge appears as a favoured aspect of the social theory practiced in the “interest of social emancipation”, and it consists in the slashing criticism of empiricism, especially as a standpoint that determines the research perspectives of social sciences; and not the so slashing criticism of hermeneutics on account of its conservative orientation. In the second phase, Habermas gives up the epistemological perspective of critical social theory on behalf of a social ontology where he performs the rational reconstruction of the whole spectrum of “cultural knowledge”, that is, composed of the three “validity dimensions” of communicative action and three types of communicative rationality: cognitive-instrumental, normative and expressive rationality, each of them being characterized by “co-originality” (*Gleichursprünglichkeit*) (the first type of rationality is only partially communicative). In the third phase, standing on this new ontological ground, he returns to the classical epistemological problems, to elaborate an attitude toward empiricism and hermeneutics, and to define anew his own position in the field. His criticism toward empiricism is now markedly toned down; Habermas' own pragmatist position (referring to natural sciences) is cor-

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 159.

rected in the spirit of “weak transcendentalism” (which seems to bring Habermas’ position closer to the correspondence theory of the truth). As for social sciences and social philosophy, an opening toward hermeneutics under the banner of “hermeneutical reconstructionism” occurs, in connection with “interpretative turn” in sociology.

**Keywords:** Habermas, epistemology, general ontology, philosophy of language, the critical theory, rational reconstruction, hermeneutical reconstructionism, social ontology, communicative action, communicative rationality, weak transcendentalism.

Adres Autora: adamromaniuk158@gmail.com