

W niniejszym, niedawno opublikowanym tekście Jürgen Habermas próbuje ująć kluczową kategorię swojej ontologii społecznej, mianowicie kategorię „świata życia” (*Lebenswelt*), w perspektywie „historii naturalnej ludzkiego umysłu”. Ma to być przy tym propozycja wzniesienia się na poziom „filozofii bez przydomków”, czyli filozofii pierwszej. W obrębie postulowanego przezeń „myślenia pometafizycznego” chodzi tu zatem nie o jakąś uhistorycznioną ontologię regionalną, obok innych, lecz o jedyne możliwe odniesienie do całości, z którego filozofia, w odróżnieniu od nauk wszelkiego rodzaju, ma nie rezygnować, które wręcz stanowią o jej istocie. Ze względu na ten rozmach i wagę przedsięwzięcia uznaliśmy, że warto rzecz zaprezentować jako artykuł w czasopiśmie, zanim ukaże się w polskim przekładzie jako pierwszy rozdział książki pt. *Myślenie pometafizyczne II*.

Przekład na podstawie: Jürgen Habermas, *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*, w: idem, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2012, s. 19–53. Tekst jest opublikowany za zgodą Suhrkamp Verlag. Przekładostał sfinansowany ze środków grantu 11 H 12 030281.

Redakcja FiN i tłumacz

Jürgen Habermas

## OD OBRAZÓW ŚWIATA DO ŚWIATA ŻYCIA

Kiedy nasze rozumienie świata i siebie samych doprowadzamy do pojęć, mówimy o obrazach świata (*Weltbildern*) albo światopoglądach (*Weltanschauungen*). W słowie „Weltanschauung” zawiera się znaczenie *procesu* obejmowania całości, podczas gdy słowo „Weltbild” akcentuje raczej *wynik*, interpretację świata o charakterze teoretycznym lub przedstawiającym, gdzie chodzi o roszczenie do prawdy. Oba wyrazy mają znaczenie egzystencjalne – światopoglądy i obrazy świata dają nam orientację w całości naszego życia. Tej wiedzy orientującej nie wolno mieszać z wiedzą naukową, nawet gdy występuje z roszczeniem do syntezy tymczasem obowiązujących wyników badań. To tłumaczy użycie zdystansowane – jeśli dziś nie używamy terminów „obraz świata” i „światopogląd” w ogóle w sensie pejoratywnym, by odróżnić filozofię od jej wątpliwych konkurentów,<sup>1</sup> to w każdym razie

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, w: idem, Holzwege, Frankfurt/M. 1950 [przekł. pol.: *Czas światoobrazu*, przeł. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, przekład zbiorowy, Warszawa 1997].

wolimy je stosować retrospektywnie, do „mocnych” tradycji przeszłości. W pierwszym rzędzie mamy wtedy na myśli koncepcje, które w taki czy inny sposób nawiązują do kosmologicznych i teocentrycznych obrazów świata wytworzonych w epoce osiowej. Należy tu też w istotnych częściach filozofia grecka.

W tej mierze, w jakiej doktryny filozoficzne zachowały swoje odniesienie do całości świata, do kosmosu, do historii powszechnej i historii zbawienia, albo do ewolucji natury obejmującej człowieka i kulturę, również dziś pełnią funkcję obrazów świata.<sup>2</sup> Dają się uzasadnić jako postaci etycznego porozumienia z samymi sobą (*ethische Selbstverständigung*) [jednostek i grup zintegrowanych etycznie]. Jednakże w nowoczesnych warunkach światopoglądowego pluralizmu, gdy wykładamy sobie samym, mniej lub bardziej explicite, nasz własny szczególniey ethos, nie możemy już domagać się dla niego powszechnego obowiązywania. Również filozofia, w postaci myślenia pometafizycznego, stara się odstępować od czystego produkowania obrazów świata. Jak może ona czynić zadość temu wymaganiu, nie rezygnując jednocześnie z odniesienia do całości? Dziś nasza dyscyplina rozpada się na fragmenty, na „filozofie czegoś” (*Bindestrichphilosophien*), specjalizując się w rekonstruowaniu poszczególnych kompetencji, takich jak mówienie, działanie i poznawanie, albo poddając refleksji *zastane* kulturowe postaci nauki, moralności lub prawa, religii lub sztuki. Czy te fragmenty dadzą się złożyć znów w jakąś całość, gdy wyjdziemy od tego centralnego punktu, jakim jest świat życia? Droga od obrazów świata do konceptu świata życia, którą tutaj naszkicuję, otwiera widoki na to, by w sposób niefundamentalistyczny, ale jednak dojść do jakiejś filozofii „bez przydomków” („*ohne Bindestrich*”).

Świat świata życia jest oczywiście innym światem niż świat światopoglądów (*Weltbilder*). Nie ma znaczenia ani wzniesłego kosmosu czy wzorcowego porządku rzeczy, ani brzemiennego w skutki, określającego los *saeculum* czy epoki, to znaczy uporządkowanego następstwa zdarzeń istotnych w planie zbawienia. Świat życia nie stoi nam przed oczami na sposób teoretyczny, raczej zastajemy siebie *w nim* przedteoretycznie. *Obejmuje* nas on i *niesie*, gdy jako istoty skończone *obcujemy i obchodzimy się* z tym, co w świecie napotykamy. Husserl mówi o „horyzoncie”, jakim jest świat życia, i o jego „funkcji gruntu” („*Bodenfunktion*”). Świat życia można antycypująco opisać jako każdorazowo nieprzekraczalny horyzont naszych doświadczeń, tylko intuicyjnie nam towarzyszący, obecny w ich biegu, i jako tło, które stanowią przeżycia właściwe osobowej, usytuowanej historycznie, ulokowanej w ciele (*leiblich verkörpern*) i uspołecznionej komunikacyjnie codziennej egzy-

<sup>2</sup> Poniżej używam wyrażenia „obraz świata”, o ile kontekst nie wymaga wyraźnego podkreślenia aspektu procesualnego. [W wyrazie „światopogląd” nie ma tego aspektu, co usprawiedliwiłoby posługiwanie się jak najczęściej tym wyrazem, np. znacznie lepiej brzmiałby tytuł: „Od światopoglądów do świata życia”. Chyba jednak byłaby to zbyt śmiała ingerencja, w zasadzie trzymam się oryginału, uznając przy tym, że „światoobraz” z przekładu tekstu Heideggera nie przyjął się – przyp. tłum.]

stencji – tło, poza które nie można się już nigdzie cofnąć, obecne tylko na sposób nieprzedmiotowy. Tego naszego sposobu istnienia jesteśmy w rozmaitych jego aspektach świadomi. Doświadczamy siebie performatywnie jako podmioty *doznające przeżyć*, spełniające organiczne czynności życiowe, *uspołecznione*, uwikłane w społeczne stosunki i praktyki, i jako podmioty *działające*, ingerujące w świat. Tego, co zostało stłoczone w tej zwięzłej formule, nie można oglądać jak gwiaździstego nieba ani, ufając w Słowo Boże, przyjąć jako obowiązującej prawdy.

Kiedy explicite dochodzimy ze sobą do porozumienia co do czegoś w świecie, poruszamy się w środowisku, które zawsze już się zbudowało z takich performatywnych oczywistości. Jest rzeczą refleksji filozoficznej podnieść do poziomu świadomości najogólniejsze cechy świata życia, niejako jego architektonikę. Opis ten nie rozciąga się więc na to, jak jest zbudowany (*zusammenhängt*) sam świat, lecz na warunki naszego dostępu do zdarzeń w świecie (*Geschehen in der Welt*). Po tym antropocentrycznym zwróceniu się na powrót ku gruntowi i horyzontowi bycia-w-swiecie, z obrazu świata pozostaje jeszcze tylko pusta rama dla *możliwej* wiedzy o świecie.

Tym samym analiza owego tła, jakie stanowi świat życia, traci też orientującą funkcję obrazów świata, które wraz ze swymi teoretycznymi ujęciami całości obiecują jednocześnie praktyczne pouczenie co do właściwego prowadzenia życia. Jednakże Husserl chciałby ze swojej fenomenologii świata życia, do której przystępuje w zamiarze ściśle opisowym, wydobyć ważne przesłanie praktyczne. Chciałby mianowicie za pomocą konceptu świata życia odsłonić zapomniany „sensotwórczy fundament” („*Sinnesfundament*”) nauk, i przez to uchronić społeczeństwo oparte na wiedzy przed zgubnym obiektywizmem. Wobec wyzwania scjentystycznie wyostrzonego naturalizmu stajemy dziś wobec podobnego pytania: czy, i ewentualnie w jakim sensie epistemiczna rola świata życia zakreśla granice przyrodoznawczej rewizji takiego samorozumienia osób, jakie funkcjonuje w życiu codziennym.

Husserlowską tezę o zapomnianym sensotwórczym fundamencie chciałbym poddać testowi wiarygodności z punktu widzenia ewolucji obrazów świata, którą z grubsza naszkicuję. Filozofia europejska, dzięki wypracowaniu ontologicznego pojęcia świata, a później konstrukcji jego pojęcia teorio-poznawczego,<sup>3</sup> ma z jednej strony znaczny udział w kognitywnym uwalnianiu świata obiektywnego, takiego że można go ujmować naukowo, od uprzedmiotawianych w trybie projekcji aspektów świata życia, każdorazowo operujących w tle. Jako świecka postać ducha, filozofia odwraca się plecami do religii i jednocześnie żegna się z mocnymi metafizycznymi roszczeniami poznawczymi. Z drugiej strony, wnosząc swój wkład do genealogii odczaro-

<sup>3</sup> Por. artykuł pt. *Welt* w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Darmstadt 1992, t. 10, s. 408–446.

wanego i u-rzeczowionego (*versachlichten*)\* pojęcia świata dostępnego do świadectwu, wyparła ona epistemiczną rolę świata życia. Dlatego interesuje mnie pytanie, jak zmienia się samorozumienie myślenia pometafizycznego dzięki refleksji nad tym wypartym tłem.

Najpierw chcę wyjaśnić, przywołując pojęcie świata życia wypracowane w ramach teorii komunikacyjnej, jak się od siebie różnią „świat życia”, „świat obiektywny” i „świat życia codziennego” (1). Te podstawowe pojęcia posłużą do tego, by odnieść zagadnienia z zakresu krytyki nauki do kontekstu ewolucji obrazów świata. W tej ewolucji interesuje mnie stopniowe kognitywne uwalnianie „świata obiektywnego” od projekcji „świata życia” (2), a także opracowanie, w ramach filozofii transcendentnej, problemów wynikłych z u-rzeczowienia obrazu świata obiektywnego, które było dziełem nauk przyrodniczych (3). Ten obraz jeszcze raz komplikuje się przez to, że dochodzą do głosu nauki humanistyczne i społeczne, które jednocześnie stanowią wyzwanie dla filozofii transcendentnej (4). Dwubiegunowe u-rzeczowienie naszego obrazu świata obiektywnego i odpowiednia detranscendentalizacja produktywnej podmiotowości tłumaczą, dlaczego problematyka Husserlowska, sformułowana w trybie krytyki nauki, zaostrza się do postaci pewnego dylematu. Z komplementarnym stosunkiem między światem życia i światem obiektywnym – stosunkiem, poza który *in actu* nie możemy się już nigdzie cofnąć – wiąże się epistemiczny dualizm, który sprzeciwia się naszej potrzebie monistycznej interpretacji świata (5). Rzecz kończę pobieżnym omówieniem niektórych prób wyjścia z tego dylematu (6).

(1) Pojęcie świata życia opiera się na rozróżnieniu między performatywną świadomością i omylną wiedzą. Swoisty modus wiedzy, która stanowi tło, przedrefleksyjnej, intuicyjnie oczywistej, towarzyszącej nam w codziennych rutynowych czynnościach, ale pozostającej wiedzą *implicite*, tłumaczy się tym, że świat życia jest dla nas obecny tylko performatywnie, w spełnianiu aktów, które każdorazowo nakierowane są na coś *in nego*. Jak się przeżywa strach, że się człowiek wywróci na otczakach; co się czuje rumieniąc się z powodu wstydliwego błędu; jak się człowiek czuje, gdy nagle okazuje się, że nie może już polegać na lojalności dawnego przyjaciela; jak to jest, gdy jakieś wypraktykowane założenie zaczyna się chwiać – wszystko to się „zna”. W takich bowiem sytuacjach, gdy w praktyce życiowej coś się nie sprawdza lub nie wychodzi, odsłania się warstwa owej wiedzy domysłnej, czy chodzi o jakąś nabytą sprawność, o stan ducha, o godny zaufania związek społeczny, czy o niewzruszone przekonanie. Te komponenty wiedzy zacienionej, czynnej w spełnianiu odnośnych aktów, dopóki pozostają w tle i nie czyni się ich tematem namysłu, stanowią pewien amalgamat.

\* Habermas odróżnia „*Versachlichung*” od „*Verdinglichung*” i o tej pierwszej tendencji mówi z aprobatą, tak że trudno używać jednego terminu polskiego, który tradycyjnie ma sens pejoratywny: urzeczowienie, chyba że właśnie zastosujemy dywiz w przypadku „*Versachlichung*” – u-rzeczowienie – przyp. tłum.

W zasadzie każda z tych oczywistości, należących do zasobu społecznej kooperacji i porozumienia, może przemienić się w temat, szczególnie wtedy, gdy normalne funkcjonowanie ulega zakłóceniu i pojawiają się dysonanse. Dlatego fenomenologicznie opisywany świat życia można też pojmować jako tło działań komunikacyjnych i odnosić do procesów dochodzenia do porozumienia.<sup>4</sup> W centrum horyzontu, jaki stanowi świat życia, nie stoi już wtedy, jak u Husserla, życie świadomości transcendentального ego, lecz związek komunikacyjny, w którym pozostaje ze sobą co najmniej dwóch uczestników, alter i ego. Dla obu świat życia otwiera się jako ów towarzyszący horyzont, obecny tylko *implicite*, taki że można go dowolnie poszerzać. Każdorazowe spotkanie ma tu miejsce w wymiarach doświadczanej społecznej przestrzeni i przeżywanego historycznego czasu, również obecnych tylko performatywnie.

To podejście, właściwe teorii komunikacyjnej, dobrze służy wyklarowaniu podstawowych pojęć: „świata życia”, „świata obiektywnego” i „świata życia codziennego” (a), za pomocą których chciałbym dokonać analizy ewolucji obrazów świata (b).

(a) Oczywistości świata życia stanowią zintensyfikowaną, mimo to jednak deficytową formę „wiedzy”; można je mianowicie ująć w formę twierdzeń (*Aussageform*) tylko tak, że tracą swój performatywny sposób istnienia. To, co nie może być prawdziwe w formie twierdzeń, nie jest też wiedzą w ścisłym sensie. Musimy ową wiedzę pozostawiać w tle, o której dotąd była mowa, wziąć w cudzysłów. To, co „znamy” w ten intuicyjny sposób, możemy mianowicie ująć *explicite* tylko przekształcając to w opis; przy tym jednak zostaje zatracony ów tryb wykonawczy (*Vollzugsmodus*) tego, co po prostu „znane” – niejako się on rozpada. Rzecz interesująca, wyjątek od tego stanowią jedynie akty illokucyjne. Illokucyjne składniki działań językowych – takie jak „przyznam ci, że ja [...]”, „radzę ci, żebyś (...)”, albo „jestem mocno przekonany, że p” – wyrażają właśnie ów wykonawczy tryb tego, co jest naszym życiem i co przeżywamy (*von Gelebtem und Erlebtem*), stosunków interpersonalnych i przekonań *jako takich*, a przy tym *w sposób wyraźny go nie przedstawiają*; w każdym bowiem przypadku treści propozycyjalne wyrażone za pomocą aktu illokucyjnego traktują o czymś innym. Bolesne przyznanie, przyjacielska rada i mocne przekonanie mogą mieć dowolną treść. Ale owo „co” zostaje przedstawione jako istniejący stan rzeczy tylko w przypadku konstatywnego działania językowego. W przypadku wypowiedzi ekspresywnej treść staje się treścią przeżycia dostępnego w sposób uprzywilejowany, którą pierwsza osoba „ujawnia” drugiej, a w przypadku regulatywnego działania językowego staje się ona treścią interpersonalnego stosunku, który pierwsza osoba przyjmuje wobec drugiej. Wszystkim trzem trybom

<sup>4</sup> Jeśli chodzi o to, co teraz następuje, por. J. Habermas, *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt*, w: idem, *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie*, t. 1, Frankfurt/M. 2009, s. 197–242.

wypowiedzi odpowiadają roszczenia do ważności działań językowych – do szczerości, do słuszności lub do prawdziwości – roszczenia, które użytkownicy języka wysuwają dla zdań pierwszej osoby, dla zdań adresowanych do drugich osób, lub dla twierdzeń opisowych. Dzięki tej triadzie roszczeń ważnościowych performatywny sens tego, co subiektywnie przeżyte, co wiążące intersubiektywnie i co domniemane obiektywnie, poprzez komunikację językową dociera do publicznej przestrzeni racji.

W naszym kontekście interesujący jest stosunek świata życia do świata obiektywnego, znajdujący odbicie w podwójnej strukturze działań językowych. Użytkownicy języka, spełniając swoje akty illokucyjne przynależą do świata życia, używając zaś propozycjonalnych składników tych aktów odnoszą się *do czegoś* w świecie obiektywnym. W działaniach komunikacyjnych wspólnie zakładają ten świat obiektywny jako ogół przedmiotów czy odniesień (*Referenten*) istniejących niezależnie od opisu, o których można stwierdzać określone stany rzeczy. Nie znaczy to jednak, że niemożliwe są twierdzenia na temat świata życia. Osoby uczestniczące mogą przyjąć wobec własnego zaangażowania postawę trzeciej osoby i w *kolejnym* akcie zmierzającym do porozumienia uczynić tematem performatywnie wytworzony stosunek komunikacyjny, a to znaczy: *potraktować go jako coś zachodzącego w świecie*. Wszystko bowiem, co czyni się treścią twierdzenia, staje się tematem jako coś danego czy istniejącego w świecie.

Mimo nieusuwalnego intencjonalnego dystansu wobec tego, co dzieje się w świecie obiektywnym – między spełnianiem komunikacji a jej treścią podaną *explicite* – do doświadczenia uczestników komunikacji i do ich wiedzy pozostającej w tle należy to, że proces komunikacyjny, w który są oni aktualnie uwikłani, zachodzi w *tym samym* świecie, do którego należą też odniesienia ich twierdzeń, w tym samym momencie wysuwanych. Świat życia *jako składnik świata obiektywnego* cieszy się niejako „ontologicznym prymatem” wobec aktualnej, stanowiącej tło świadomości poszczególnych uczestników, ponieważ performatywnie obecne spełnianie w życiu odnośnych aktów (*Lebensvollzüge*) – czyli przeżycia, stosunki interpersonalne, przekonania – zakładają organiczne ciało, intersubiektywnie dzielone praktyki i tradycje, w których doznające przeżyć, działające i mówiące podmioty „zawsze już” siebie zastają.

(b) Do sposobu istnienia tych światów życia, artykułowanych w formach symbolicznych, i do obiektywizującego opisu tych „społeczno-kulturowych form życia” jeszcze wrócę. Na razie chodzi o „obraz” wszystkiego obejmującego świata obiektywnego, jaki tworzymy sobie w życiu codziennym. Wprawdzie dopóty nie możemy się uwolnić od obecnego w tle świata życia, w którego horyzoncie intencjonalnie zwracamy się ku czemuś „w świecie”, dopóki jesteśmy *w trakcie spełniania* tych intencjonalnych czynności, czy to językowych, czy pozajęzykowych. Ale możemy wiedzieć, że ten sam świat obiektywny – widziany z perspektywy zdystansowanego obserwatora – z kolei

zawiera nas w sobie obok innych bytów – nas, nasze interakcje i ich tło. To cechuje nasz inkluzywny świat życia codziennego, świat *common sense*'u. Nie należy utożsamiać świata życia codziennego z filozoficznym pojęciem świata życia, choć performatywne cechy świata życia określają też strukturę świata życia codziennego – jego ześrodkowanie wokół nas, naszych spotkań i praktyk, stanów ducha i interesów. Ale „świat życia codziennego” jest właśnie inkluzywny, zawiera nie tylko te elementy, które są nam znane performatywnie, lecz także elementy postrzegane otoczenia naturalnego, które frontalnie napotykamy. Świat życia codziennego nie wyczerpuje się w swych wycinkach konstytuowanych w sposób właściwy światu życia, w znanych performatywnie podmiotowych aktach, w stosunkach społecznych i kulturowo przekazywanych oczywistościach. To ten właśnie świat życia codziennego bezpośrednio określa obraz, jaki tworzymy sobie o „świecie obiektywnym” – a więc nasz obraz świata.

W życiu codziennym kategoryzujemy rzeczy, które napotykamy w świecie, według płaszczyzn praktycznego obchodzenia się z nimi. Z grubsza biorąc, kategoryzujemy je jako osoby, gdy możemy je napotkać w stosunkach komunikacyjnych; lub jako normy, akty mowy, działania, teksty, znaki, artefakty itd., gdy możemy je rozumieć jako coś wytworzonego przez osoby; albo jako zwierzęta i rośliny, gdy zmuszają nas one – przez to że są autonomicznymi systemami organicznymi, to znaczy same siebie reprodukują i strzegą własnych granic – do ostrożnego obchodzenia się z nimi (jak ochrona i pielęgnacja lub hodowla); albo pojmujemy rzeczy jako ciała, którymi można manipulować, odzierając je z wszelkich jakości właściwych światu życia, które przysługują im wskutek innych doświadczeń w obcowaniu z nimi (np. jakości „świadka” lub piękna natury). Nie przypadkiem ontologia bliska życiu codziennemu, którą znajdujemy jeszcze u Arystotelesa, przypomina o tym „obrazie” „świata obiektywnego”, naznaczonym przez doświadczenia w obchodzeniu się [z rzeczami, które napotykamy w świecie].

Wytwarzanie obrazów świata – historycznie zmiennych obrazów, jakie tworzymy sobie o świecie obiektywnym – zaczyna się oczywiście od najzwyczajniejszych pokładów świata życia codziennego. Podczas gdy naukowe spojrzenie na świat nawiązuje do kategorii ciał, którą posługujemy się w życiu codziennym, i pojmuje świat jako ogół fizycznie mierzalnych stanów rzeczy i zdarzeń, najstarsze przekazy mityczne porządkują prawie wszystkie zdarzenia w komunikacyjne stosunki między osobami. Świat, który znajduje odbicie w tych mitycznych opowieściach, jeśli można ufać przedstawieniom z zakresu antropologii kultury,<sup>5</sup> jest ujmowany monistycznie; istnieje tylko jedna płaszczyzna, płaszczyzna zjawisk, nie ma poza nimi żadnego „bytu-w-sobie”. Opowiadane zdarzenia strukturalizują się w formie społecznych

<sup>5</sup> Por. przede wszystkim klasyczne prace anglosaskiej i niemieckiej antropologii kultury, a także antropologii strukturalistycznej, nawiązującej do Lévi-Straussa.

interakcji, w których uczestniczą osoby i zwierzęta, ale też duchy przodków i wyobrażone moce natury i moce pierwotne, potęgi ponadosobowe i spersonalizowani bogowie.<sup>6</sup> Prawie każdy może się komunikować z każdym i wszystko ze wszystkim, wyrażać uczucia i pragnienia, zamiary i opinie, i wzajemnie na siebie oddziaływać.

Z narracji powstaje sieć „korespondencji”, w której osadzone są też działania rytualne; stąd oczywistością jest obcowanie i obchodzenie się z mocami mitycznymi, organizowane w rytuałach pogrzebowych i ofiarnych, w kultach przodków i magii. Tak więc w praktykach magicznych *nastawienie performatywne*, w którym pierwsza osoba odnosi się do drugiej, by się z nią co do czegoś porozumieć, stapia się z *obiektywizującym nastawieniem* technika wobec bezosobowych i ponadosobowych mocy, na które chce on wywrzeć wpływ kauzalny. Gdy czarownik komunikuje się z *duchem*, zdobywa *nad nim* władzę. Świadczy to wyraźnie o dominacji jednej kategorii, mianowicie kategorii działań komunikacyjnych.

Oczywiście tak zwane mityczne obrazy świata nie są tylko naznaczone przez totalizujące cechy scentrowanego świata życia, zawsze „przez nas” zamieszkiwanego; właściwa światu życia świadomość performatywna tak je strukturalizuje, że *rozdzielenie między światem życia i światem obiektywnym*, gramatycznie wbudowane w działania komunikacyjne i praktycznie stosowane w życiu codziennym, w obrazach świata wczesnych społeczeństw plemiennych *zacierają się*. Kategorie działania ukierunkowanego na porozumienie strukturalizują zdarzenia wewnątrzświatowe w całości, tak że *z naszej perspektywy* to, co dzieje się w świecie *zostaje wchłonięte przez te wycinki świata życia codziennego, które konstytuują świat życia*.

Dla nas między tymi mitologicznymi początkami a obrazem świata właściwym nowoczesnej nauce istnieje niebywały kontrast. Przeciwnieństwo to sugeruje taką ewolucję obrazów świata, w której toku świat obiektywny, istniejący „sam w sobie”, *dla uczestników* stopniowo ulegał oczyszczeniu z projekcyjnych nadwyżek w postaci jakości właściwych światu życia. Na drodze przewycięzania dysonansów poznawczych, wywoływanych i usuwanych przez empirię, spojrzenie na świat obiektywny staje się *rzeczowe (wird versachlicht)*. Z tej perspektywy, czy nie należałoby uznać, że ostatnie słowo należy do scjentyistycznie wyostrzonego naturalizmu? Czy też można bronić tezy Husserla o zapomnianym sensotwórczym fundamencie nauk, wysuwając argument, że postępująca tendencja do u-rzeczowiania prowadziła do

<sup>6</sup> Jako przykład tego monistycznego świata, zamieszkanego przez żywych i umarłych, Marcel Gauchet objaśnia szamanizm: „Mamy tutaj specjalistów, którzy inicjują komunikację ze światem spirytualnym i manipulują jego przedstawicielami, ale którzy, mimo znacznego prestiżu i lęku, jaki wzbudzają, muszą się poruszać w granicach wspólnego losu swojej społeczności. Jest tak dlatego, że widzialne i niewidzialne splata się tu w jeden świat (...). Szaman pozostaje technikiem wyposażonym w specjalną zdolność poruszania się między żywymi i umarłymi, między duchami i siłami magicznymi. Nie jest żadną wcielającą się mocą tworzącą stały związek między ludzkim światem i jego stworzycielem czy władcą.” (M. Gauchet, *The Disenchantment of the World*, Princeton 1997, s. 31.)



coraz ostrzejszej polaryzacji między światem życia, określonym już tylko formalnie lecz takim, że poza niego nie można się już nigdzie cofnąć, a światem zobiektywizowanym naukowo?

(2) Poniższy, bardzo uproszczony zarys ewolucji obrazów świata stanowi propozycję, by trzy cezury na drodze „od obrazów świata do świata życia” pojąć jako kognitywne pchnięcia, które doprowadziły do poszerzenia perspektyw światopoglądowych (*Weltbildperspektiven*). Kiedy obieram ten punkt widzenia, patrząc selektywnie i w sposób odpowiednio uprzedzony, chodzi mi najpierw o przejście od właśnie naszkicowanego myślenia mitycznego, zanurzonego w świecie, do perspektywy, z której świat ukazuje się jako całość, a następnie o specyficznie zachodnie powiązanie teocentrycznego obrazu świata z kosmologicznym, które prowadzi do polaryzacji między wiarą i wiedzą; i wreszcie o emancypację przyrodoznawczej wiedzy o świecie od metafizyki, zrywającą związek między kosmologią i etyką, i usuwającą w ten sposób wspólną rozumową podstawę wiary i wiedzy.

Ponieważ ten zamysł zawęza spojrzenie do ewolucji, która zaszła na Zachodzie, a i wtedy nawet musiałby wypełnić kilka ksiązek lub zgoła bibliotek, to ze względu na nasz temat mogę przeprowadzić swoją propozycję zwracając uwagę na jeden tylko aspekt: jak wskutek tych domniemanych kroków na drodze uczenia się uległy przesunięciu pojęciowe konstelacje „świata życia”, „świata obiektywnego” i „świata życia codziennego”.

Karl Jaspers, wysuwając koncepcję „epoki osiowej” zwrócił uwagę na fakt, że we względnie krótkim przeciągu czasu, w okolicach połowy pierwszego tysiąclecia przed naszą erą w wysokorozwiniętych kulturach od Bliższego Wschodu po Daleki Wschód dokonał się przełom poznawczy.<sup>7</sup> W Persji, w Indiach i w Chinach, w Izraelu i w Grecji powstają do dziś żywe nauki religijne i kosmologiczne obrazy świata. Te „mocne tradycje” – zoroastryzm, buddyzm i konfucjanizm, judaizm i filozofia grecka – przyniosły zmianę światopoglądu, przechodząc od różnorodności powierzchniowych zjawisk, powiązanych ze sobą narracjami na tej samej płaszczyźnie, do jedności świata pojmowanego jako całość, teologicznie lub „teoretycznie”. W monoteizmie kosmiczny „porządek rzeczy” przybiera uczasowioną postać teleologicznego porządku epok.

Tymczasem koncepcja epoki osiowej zainspirowała rozległe międzynarodowe badania.<sup>8</sup> W naszym kontekście interesujące jest przede wszystkim uwalnianie się od poznawczego skrępowania właściwego aktorowi *uczestniczącemu*, który może sobie uprzytamniać zdarzenia w świecie (*das Weltgeschehen*) tylko z *wewnętrznej perspektywy* kogoś, kto sam jest uwikłany w dzieje mityczne. Nowe, dualistyczne obrazy świata zrywają z tym płaskim

<sup>7</sup> K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949, s. 19–42 [wyd. pol.: K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2006].

<sup>8</sup> J.P. Arnason, S.N. Eisenstadt, B. Wittrock (red.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden 2005.

monizmem. Opierając się na koncepcji jednego Boga po tamtej stronie świata, bądź na pojęciach zdających sprawę z ładu kosmicznego, otwierają perspektywy, z których widać świat jako zobiektywizowaną całość. Odniesienie do takiego nieruchomego bieguna, jakim jest jedyny Stwórca, nomos, który utrzymuje wszystko w równowadze, głębiej leżąca rzeczywistość nirwany albo wieczny Byt, daje prorokowi i mędrce, kaznodziei i nauczycielowi, mistrzowi kontemplacji i mistykowi, modłącemu się i filozofowi, który zatapia się w ogląd intelektualny, potrzebny dystans wobec wielości rzeczy, wobec tego, co przypadkowe i zmienne. Wszystko jedno, czy ten dualistyczny obraz świata zaznacza się mocniej, jak w religiach zbawienia Izraela bądź Indii, czy słabiej, jak w filozofii greckiej i w chińskich naukach mądrościowych – te intelektualne elity wszędzie dokonują *przełomu przyjmując transcendentny punkt widzenia*.

Przyjmując ten punkt widzenia, można odróżnić wszystko to, co dzieje się *w świecie*, od *świata jako całości*. I to spojrzenie na byt i ludzkość jako na całość rodzi owo kategoriale rozróżnienie między istotą i zjawiskiem, które zastępuje dawniejsze, ekspresywistyczne rozróżnienie między światem duchów i jego manifestacjami (i pozbawia wyobrażenia magiczne światopoglądowego gruntu). Wraz z rozróżnieniem między „światem” i tym, co „wewnątrzświatowe” *świat życia codziennego traci na wartości, stając się sferą samych tylko zjawisk*. To teoretyczne sięgnięcie do istot rzeczy (*Wesenheiten*) zwiększa eksplanacyjną moc opowieści. Masa wiedzy praktycznej, przyrodniczej i medycznej, także astronomicznej i matematycznej, nagromadzonej tymczasem w miejskich ośrodkach owych wczesnych cywilizacji, może teraz zostać ujęta w ramy pojęciowe i w spójną całość, którą można traktować jako tradycję godną przekazywania.

Mit pozostawał ściśle spleciony z praktykami życia codziennego i nie osiągnął jeszcze samoistności teoretycznego „obrazu” świata, tymczasem w obrazach świata tworzonych w epoce osiowej dochodzą do głosu filozoficzne i teologiczne pojęcia świata „obiektywnego”, zawierającego w sobie wszystko. Wraz z tym, jak zaczęto w ten sposób ujmować całość świata, w trybie wiary lub kontemplacji, owa fuzja „świata obiektywnego” ze „światem życia” *dla uczestników znika – to my dzisiaj wyczytujemy ją z mitycznych obrazów świata*. Kiedy świat życia codziennego ulega *degradacji do postaci samego tylko zjawiska*, to z *naszej perspektywy* zwracamy uwagę na fakt, że performatywnie obecny świat życia wraz z praktykami i kontekstami, w których się on odsłania działającym komunikacyjnie, jak wszystkie pozostałe realności występuje *w świecie*.

To u-rzeczowienie ma wprawdzie swoją cenę. W obrazach świata wytworzonych w epoce osiowej świat życia nie występuje jako taki, lecz zlewa się ze zjawiskami świata życia codziennego. Dla ludzi pobożnych i filozofów własny świat życia, operujący za ich plecami, znika za onto-teologicznie uprzedmiotowionymi obrazami świata tak, że pozostają przed nimi ukryte projekcyjne

cechy, które te obrazy nadal *przejmują* z performatywnej świadomości właściwej ich żywo przeżywanej i spełnianej egzystencji w świecie. Można to pokazać spoglądając na trzy aspekty świata życia, które znajdują odbicie w świecie różnych kosmologii i teologii:

– Kosmos i historia zbawienia zostają zaprojektowane w wymiarach przeżywanej społecznej przestrzeni i doświadczanego historycznego czasu. Dlatego granice świata obiektywnego zlewają się z horyzontem właściwym światu życia, rzutowanym na dziedzinę ponadludzką – z horyzontem świata nadającego się do zamieszkania, ześrodkowanego na nas, którego częścią składową są znowu zmienne, przemijające zjawiska naszej codziennej egzystencji. W tej architektonice „wszechogarniającego” („*Umgreifenden*”) (Jaspers) teleologicznie ujęta całość świata zachowuje cechy naszego codziennego obcowania i obchodzenia się z człowiekiem, zwierzęciem, rośliną i naturą nieożywioną, cechy właściwe światu życia.

– *Po drugie*, obrazy świata epoki osiowej nie są teoriami w sensie aksjologicznie neutralnego opisu znanych faktów. Jakoż *teoretyczna* interpretacja świata jest już w swych mocnych pojęciach podstawowych, pełnych treści ewaluatywnej, spleciona z nakazami *praktycznymi*, tyczącymi się właściwego prowadzenia życia. Kiedy dokonuje się opisu całości za pomocą takich pojęć jak „Bóg” czy „karman”, „to on” czy „tao”, to *opis* historii zbawienia bądź kosmosu uzyskuje zarazem *wartościujący* sens przykładowego Bytu, którego telos jest dla pobożnych i mędrców nacechowany normatywnie, jako rzecz powinności i jako godny naśladowania. To pojęciowe stopienie obowiązującego powinnościowego twierdzeń normatywnych z obowiązywaniem prawdziwościowym twierdzeń deskryptywnych przypomina syndrom tła [jako sposobu funkcjonowania] świata życia, który to syndrom rozwiązuje się dopiero w toku językowej tematykacji i rozgałęzienia na różne wymiary ważnościowe odpowiednich typów działań językowych.

– *Wreszcie*, z praktycznym znaczeniem teoretycznej interpretacji świata wiąże się też roszczenie do nieomyślności, z którym występują „prawdy” religijne i metafizyczne. Jeśli różne koncepcje świata i epok mają się „wyplacać” w drogach zbawienia bądź w politycznie miarodajnych modelach prowadzenia życia, to przekonania teoretyczne muszą sprostać wymaganiu, by można było nimi dociążyć pewniki etyczno-egzystencjalne. Tym tłumaczy się *forma dogmatyczna*, która nadaje naukom religijnym i mądrościowym kształt „mocnych” teorii. Wraz z roszczeniem do prawd nieomyślnych *performatywny modus wiedzy* przechodzi niejako ze świata życia na obszar wiedzy o świecie wykładanej *explicite*.

Jeśli można retrospektywnie scharakteryzować obrazy świata epoki osiowej przez nieświadomą (*undurchschaute*) projekcję świata życia na świat obiektywny, to struktura koncepcji świata wyznacza już także drogę do jego możliwego u-rzeczowienia. Ewolucja biegnie, po pierwsze, w kierunku zdecentrowanego pojęcia świata jako ogółu opisywalnych stanów rzeczy

i zdarzeń; po drugie, ku oddzieleniu rozumu teoretycznego od praktycznego; i wreszcie ku fallibilistycznemu, ale nie sceptycznemu rozumieniu wiedzy teoretycznej. Te punkty dojścia (*Fluchtpunkte*) wskazują oczywiście na naszą własną hermeneutyczną sytuację wyjściową, to znaczy na nasze pometafizyczne rozumienie świata i siebie samych, kształtujące się począwszy od XVII i XVIII wieku. Żeby tej narcystycznej konstrukcji odebrać przynajmniej historiozoficzny pozór konieczności, musiałbym wejść w historycznie przypadkowe konstelacje, które dopiero tłumaczą nieprawdopodobny i jedyny taki przypadek systematycznego związania określonego kosmologicznego obrazu świata z określoną nauką teologiczną – a więc płodnego połączenia chrześcijaństwa Pawłowego z grecką metafizyką w dwoistej postaci chrześcijaństwa zhellenizowanego i platonizmu przechowanego w teologii. W następnych stuleciach dyskurs o objawieniu i rozumie naturalnym trzodzi się rozbajaniem bomby, jaką stanowią nauki, które – jak matematyka, astronomia, medycyna i filozofia natury – kierują się każdorazowo własną logiką. *Dyskurs o wierze i wiedzy* ukazuje wprawdzie swoją wybuchową siłę dopiero w XII i XIII wieku, wraz z recepcją Arystotelesa, do której przystąpiono za pośrednictwem Arabów.<sup>9</sup> Opozycja pojęć „wiary” i „wiedzy” zaostrza się.

Wspólna rozumowa podstawa wiary i wiedzy załamuje się jednak o tyle, o ile filozofia natury traci zdolność nawiązywania do teologii, która chciała przecież pozostać na szczycie współczesnych sobie nauk. Teleologicznie zorientowana ontologia Arystotelesa zawiera jeszcze potencjał znaczeń, który w sferze praktyki jest otwarty na interpretację soteriologiczną. Ale scholastyczny nominalizm toruje drogę do nieuprzedzonej empirycznej obserwacji przyrody, a w końcu do nomologicznej nauki empirycznej, która nie może już w księdze natury odkrywać pisma Boga; przygotowuje on też taką teorię poznania, która przyrodę tego nowoczesnego przyrodoznawstwa przyporządkowuje ludzkiemu intelektowi (*Verstand*).<sup>10</sup> Wraz z tą *drugą reorientacją*, w kwestii zgodności religii i nauki ciężary dowodu przechodzą na drugą stronę, ponieważ odtąd wokół nowoczesnych nauk empirycznych i wokół świeckich władz państwowych kształtują się samoistne dyskursy filozoficzne, usamodzielniające się wobec teologii.<sup>11</sup>

Na tej linii metafizyka, dotąd trzymana w ryzach przez teologię, w ciągu XVII wieku przyjmuje postać systemów filozoficznych, które kształtują się pod wpływem teorii poznania i prawa rozumowego. Dziedzina fizyki: świat ciał w ruchu, oddziałujących na siebie kauzalnie, traci charakter miejsca ludzkiego bytowania. Teoretyczna wiedza o tym świecie, już nie związana ściśle z rozumem praktycznym, traci swą moc ukierunkowywania życia.

<sup>9</sup> Jeśli chodzi np. o Abelarda, por. obecnie K. Flasch, *Kampfplätze der Philosophie*, Frankfurt/M. 2008, s. 125–140.

<sup>10</sup> L. Honnfelder, *Duns Scotus*, München 2005; ogólnie o średniowiecznych początkach myślenia nowoczesnego idem, *Woher kommen wir?*, Berlin 2008.

<sup>11</sup> Jeśli chodzi o epistemologię nauk praktycznych w XIII i XIV wieku, por. M. Lutz-Bachmann, A. Fidora (red.), *Handlung und Wissenschaft*, Berlin 2008.

Z tego powodu również chrześcijańskie prawo naturalne musi zostać zastąpione prawem ludzkim, konstruowanym jedynie na podstawie praktycznego rozumu. Odtąd słabnie zainteresowanie filozofii kwestią jej stosunku do religii. Myślenie pometafizyczne koncentruje się na stosunku filozofii do nauki. W ten sposób powstaje pewien deficyt, którym tutaj nie będę się bliżej zajmował.<sup>12</sup>

Wraz z przesunięciem myślenia ku świeckiemu i unaukowiowemu rozumieniu świata, właściwemu nowoczesności, znów zmienia się konstelacja pojęć świata życia, świata obiektywnego i świata życia codziennego. Ponieważ świat obiektywny składa się ze wszystkiego tego, o czym można formułować twierdzenia prawdziwe, filozofowie czasów Newtona pojmują świat zgodnie z obrazem mechanistycznym, który nowoczesna fizyka daje o naturze jako całości. Do „świata” należą przedmioty doświadczenia, które z innymi rzeczami pozostają w związku „naturalnym”, to znaczy w związku, którym rządzą określone prawa. Matematyka i eksperyment w dziedzinie nauki o przyrodzie zastępują „rozum naturalny” teologów-filozofów w ich roli miarodajnego autorytetu przy osądzaniu doświadczeń życia codziennego, notorycznie zawodnych. U podstawy zmysłowych zjawisk świata życia codziennego nie leżą już duchy, lecz prawidłowe ruchy ciał, wzajemnie na siebie oddziałujących w sposób kauzalny.

Wraz z tym krokiem ku mechanistycznemu pojęciu natury obraz świata obiektywnego wydaje się być już uwolniony od uprzedmiotowionych aspektów świata życia. Ale jakie miejsce zajmuje świat życia w tym u-rzeczowionym odtąd rozumieniu świata? Pojęcie świata, oczyszczone z projekcji, zostało oto wprowadzone nie z perspektywy ontologicznej, lecz naprzód z perspektywy teoriopoznawczej. Jest ono rezultatem refleksji nad warunkami możliwości niezawodnego poznania fizykalnego. Dlatego do świata obiektywnego należy to, co sytuuje się naprzeciw poznającego podmiotu. Pary pojęć właściwe paradygmatowi mentalistycznemu pozostawiają światu życia tylko niszę przedstawiającej sobie coś (*vorstellenden*) subiektywności. Ten odwrót pozostawia ślady zarówno w aporetycznej postaci tego, co mentalne, jak w nurtujących umysły kwestiach praktycznych, dla których, po tym jak rozum praktyczny został oderwany od unaukowiowego i trzeźwo, pometafizycznie myślącego rozumu teoretycznego, nie ma już wyraźnego miejsca.

(3) W XVII wieku empiryzm rozwija początki owego naukowego obrazu świata, przeciwko któremu Husserl wysunął zarzut „obiektywizmu”. Obraz ten powstaje w paradygmacie filozofii świadomości i dlatego boryka się z jej problemami. Żeby przygotować argument, że w paradygmacie mentalistycznym świat życia ukrywa się za fasadą umysłu subiektywnego, najpierw wyjaśnić, na czym polega aporetyczny status tego, co mentalne (a), a następnie

<sup>12</sup> J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005.

przyjrze się „moralnej niewierze” empirystów, która prowokuje zwrot Kanta ku filozofii transcendentalnej (b).

(a) Po teoriopoznawczym wprowadzeniu miarodajnego odtąd pojęcia świata obiektywnego jako ogółu stanów rzeczy i zdarzeń, które można ująć deskryptywnie, a ostatecznie wyjaśnić nomologicznie, problemem staje się „natura ludzkiego umysłu”. Kiedy bowiem przyjęło się epistemologiczny punkt widzenia, podmiot poznający zajął wobec świata jako całości stanowisko zewnętrzne. Podmiot jako umysł wycofał się z całości przedmiotów, które można sobie przedstawić. Z drugiej strony, może on przedstawić sobie sam siebie, wraz ze swoimi przedstawieniami, namiętnościami i działaniami, jako *obiekt w świecie*, wpleciony w kauzalną sieć świata. Dlatego świat obiektywny nie zostaje wchłonięty zupełnie w całość zjawisk, które można wyjaśnić fizykalnie; rozciąga się także na to, co mentalne, a co należy wyjaśnić psychologicznie.

To, co mentalne można wprawdzie rozpatrywać *jako obiekt*, ale jest on dostępny tylko *w trybie wykonawczym (im Vollzugsmodus)*, jako umysł czynny i odbiorczy. Ta subiektywność, stojąca naprzeciw świata obiektywnego, stanowi przeciwieństwo wobec tego, co mentalne jako czegoś, co napotyka się w świecie. Umysł *in actu* teoria poznania pojmuje jako świadomość doznającą, przedstawiającą [sobie coś] i myślącą, a poznający podmiot jako jaźń, która może sobie z kolei introspekcyjnie tworzyć przedstawienia swojego posiadania przedstawięń przedmiotów. Świadomość od początku sprzęga się z samoświadomością. Zewnątrzświatowe miejsce (*extramundane Stellung*) tych osobliwych – gdyż obecnych tylko performatywnie, w przeżywaniu – stanów świadomości pozostaje cierniem dla koncepcji świata u-rzeczowionego, zawierającego wszystkie ciała, powiązane siecią kauzalną. W opisie stanów i zdarzeń mentalnych dziedzina psychiczna, dostępna wszak tylko w spełnianiu odnośnych aktów, a więc z punktu widzenia pierwszej osoby, zostaje wprawdzie objęta pojęciową perspektywą *przejściowej* anomalii. Ale mimo tych *widoków* na wyjaśnienie przyrodoznawcze, to, co mentalne zachowuje swoje janusowe oblicze. Fakty o charakterze przeżyć do dziś każą nam myśleć o irytującej niezupełności obiektywizującego opisu świata.<sup>13</sup>

W XVII wieku filozofia daje najpierw jeszcze metafizyczne odpowiedzi na pytanie o miejsce świadomości performatywnej, niejako wypędzonej z naukowo zobiektywizowanej natury – odpowiedź dualistyczną, jak Descartes, monadologiczną, jak Leibniz, bądź deistyczną, jak Spinoza. Ale z perspektywy paradygmatu mentalistycznego te konstrukcje, rozpoczynające od ontologii, muszą się jawić jako nawrót, cofnięcie się przed zwrot teoriopoznawczy. Kartezjańskiemu uprzedmiotowieniu umysłu do postaci *res cogitans*

<sup>13</sup> T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, w: idem, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1997.

Hobbes przeciwstawia predykatywne ujęcie tego, co mentalne, jako aktywności czy dokonań, które przypisujemy podmiotowi; sprawności umysłowe można wtedy przypisać organizmowi, czyli rzeczy cielesnej, jako atrybut: „Mogłoby więc być tak, że rzecz myśląca jest wprawdzie podmiotem dla umysłu, rozumu, intelektu, ale jednak (*aber gleichwohl*) czymś cielesnym; Descartes zakłada coś przeciwnego, ale bez dowodu.”<sup>14</sup>

Po Hobbesie, empiryzm od Locke’a do Hume’a zdaje się udzielać odpowiedzi bardziej konsekwentnej, gdy pojmuje umysł ludzki jako „zwierciadło natury” znajdujące się w samej naturze, i koncentruje się na genezie wiedzy niezawodnej.<sup>15</sup> Natura na drodze oddziaływania kauzalnego na ludzkie organy zmysłowe wywołuje w podmiocie wrażenia, a w jego sądach – odzwierciedlenia siebie samej. Wprawdzie strona przeciwna od początku nie powoływała się zbyt na zamknięty, ontologiczny status *przeżyć*; także przeciw zwierzętom przypisujemy subiektywność świadomego życia. Ale *nastawienia*, które mogą przyjmować osoby wobec stanów rzeczy lub wobec innych osób, nie są przeżyciami, które można mieć lub nie mieć, lecz aktami, które się spełnia – i które mogą się nie powieść. To właśnie na tę *normatywną konstytucję* umysłu wskazuje już Descartes, a Kant nadaje jej znaczenie przeciwko Hume’owi, gdy definiuje intelekt jako spontaniczną zdolność stosowania reguł lub pojęć.

(b) Kanta jeszcze bardziej niepokoiła inna konsekwencja: empiryzm zawodzi przy wyjaśnianiu normatywności umysłu nie tylko ze względu na jego dokonania epistemiczne, lecz przede wszystkim moralno-praktyczne. Obraz świata obiektywnego, który intelekt buduje z przygodnego materiału wrażeń, składa się wyłącznie z sądów opisowych, to znaczy z aksjologicznie neutralnej wiedzy o faktach. Z tego obiektywizującego badania świata rozum nie może już uzyskać żadnych rozeznań moralnych. Twierdzeń ewaluatywnych i normatywnych nie można uzasadnić na podstawie twierdzeń opisowych. Wraz z tym oderwaniem rozumu praktycznego od teoretycznego, dokonanym ostatecznie przez Hume’a, powstaje groźba, że filozofia w ogóle straci swą moc ukierunkowywania działań. Gdyby wszelkie procesy mentalne można było wyjaśnić biorąc za wzór fizykę, to z tych ustaleń nie dałoby się uzyskać żadnych wskazań normatywnych.

Jednakże podmioty poznające, jako osoby z krwi i kości, nie stoją tylko naprzeciw świata. Rozmawiając ze sobą i wspólnie działając, muszą dochodzić do wspólnego rozeznania, jak mają się obchodzić z tym, co napotykają w świecie. Nawet wspólnota badaczy, jako kooperacyjna wspólnota podmio-

<sup>14</sup> T. Hobbes, *Lehre vom Körper*, Leipzig 1915, Anhang, s. 164 [cyt. fragment Hobbesa w przekł. pol. Stefana Swieżawskiego w: René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie i S. Swieżawski, Warszawa 1958, s. 211: „Może więc być, że rzecz myśląca jest podmiotem umysłu, rozumu lub intelektu, a przeto czymś cielesnym; przeciwieństwo tego [twierdzenia] zakłada się, ale się [go] nie dowodzi”].

<sup>15</sup> R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979 [wyd. pol.: *Filozofia i zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Wydawnictwo KR, bmnw 2013].

tów działających, tkwi w kontekście społecznych i kulturowych życiowych powiązań. Wprawdzie filozofia od dawna już nie wskazywała własnej drogi zbawienia. Ale teraz normatywna wiedza „etyki” i „polityki”, przestawionych na moralność rozumową i rozumowe prawo, nie tylko zajęła wobec empirycznej, ostatecznie fizycznej wiedzy stanowisko podrzędne, jak już u Arystotelesa, lecz sam jej status wiedzy został podważony. Na tę sytuację problemową, którą, jak chciałbym pokazać, prowokuje mentalistyczne wyparcie świata życia, odpowiada Kant, stawiając swoją rewolucyjną teorię poznania w służbę pometafizycznego ratowania godności poznawczego rozszerzenia rozumu praktycznego.

Perypetia zaczyna się od tego, że Kant bada podstawy konstrukcyjnych dokonań podmiotu *poznającego* i interpretuje jego kontakt ze światem już nie – wychodząc od pobudzeń zmysłów – pasywnie, lecz transcendentalnie. Koncepcja konstytuowania świata zjawiających się przedmiotów łączy aspekty zależności z aspektami wolności. Podmiot poznający korzysta z wolności prawodawstwa kognitywnego przysługującej umysłowi skończonemu, który reaguje na przygodne ograniczenia ze strony świata istniejącego niezależnie.<sup>16</sup> Na płaszczyźnie świadomości transcendentalnej operuje wprawdzie intelekt, pod kierownictwem rozumu *teoretycznego*. Ale wglądając w subiektywne warunki możliwych doświadczeń obiektywnych Kant osiąga poziom noumenalny, na którym może wyjąć z zakresu naukowej obiektywizacji nie tylko podmiot poznający, lecz spontaniczne dokonania podmiotowości *w ogóle*.

Jak Kant zaznacza w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*, ograniczenie teoretycznego użytku rozumu do przedmiotów doświadczenia, na którym to ograniczeniu polega krytyka metafizyki, przy założeniu prawodawczej funkcji skończonego intelektu może „mieć pozytywny i bardzo ważny pożytek”,<sup>17</sup> mianowicie ten, że odsłonięta zostanie transcendentalna płaszczyzna spontaniczności umysłu, na której znajduje swoje miejsce także wolność woli, związana z praktycznym użyciem rozumu: „Musiałem więc zawiesić *wiedzę*, by uzyskać miejsce dla *wiary*. Dogmatyczność zaś metafizyki, tzn. przesąd, że można się w niej obejść bez krytyki czystego rozumu, jest prawdziwym źródłem wszelkiej niewiary niezgodnej z moralnością, niewiary, która zawsze jest nawet bardzo dogmatyczna.”<sup>18</sup> W naszym kontekście ważna jest okoliczność, że dopiero zamieszkanie wolnej woli w „państwie celów” rodzi fenomen, który może zapobiec nieporozumieniom co do całej sfery noumenalnej.

<sup>16</sup> R.B. Pippin, *Kant and the Spontaneity of Mind*, w: idem, *Idealism and Modernity*, Cambridge 1997, s. 29 nn.

<sup>17</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 38 (B XXV).

<sup>18</sup> Tamże, s. 43 (B XXX). (W oryginale podkreślenia spacją.) [W przekładzie polskim brak podkreśleń.]



Kant, mówiąc o „transcendentalnym fakcie” prawa moralnego, tej kotwicy wszelkiej moralności deontologicznej, powołuje się mianowicie na fenomenologicznie przekonujący przykład *wiedzy pozostającej w tle*. Ten zadziwiający fakt, jakim jest poczucie bezwarunkowego obowiązku, które ma nieść cały ciężar dowodu, tym różni się od innych faktów, wysuwanych deskryptywnie, że może być *współtematyzowany tylko w trybie spełniania odnośnych aktów*. Świadomość obowiązku nie jest niczym innym jak wiedzą performatywnie obecną w grze językowej odpowiedzialnego sprawstwa – wiedzą, że *powinno się* przestrzegać rozumnie uzasadnionego nakazu moralnego. Gdy jako klucz interpretacyjny do statusu wolności woli rozumnej wybiera się świat życia, sfera noumenalna traci pozór metafizycznie skonstruowanego „zaświata” („*Hinterwelt*”) (Nietzsche). Tylko w spełnianiu działań komunikacyjnych możemy doświadczać obowiązków, które bierzemy na siebie wchodząc w stosunki społeczne, *jako takich*. Bez tego doświadczenia performatywnego nie wiedzielibyśmy, o czym jest mowa w opisie tego stanu rzeczy dokonany z perspektywy trzeciej osoby. Dlatego też normatywnego sensu moralnie uzasadnionego oczekiwania co do zachowań trzeba szukać w źródłowym miejscu tego fenomenu. Normatywnego charakteru powinności nie sposób ani spekulatywnie uprzedmiotowić w postaci nakazu natury czy istniejącej wartości, ani psychologicznie zredukować do stanów w świecie obiektywnym – do chęci lub braku chęci, do nagrody lub kary. „Idea” wolności jest tylko jedną spośród kilku idei. Kantowska nauka o ideach objaśnia w sposób ogólny pewne performatywnie obecne tło, które tylko wtedy ulega uprzedmiotowieniu, gdy rozum teoretyczny przekracza granice uprawnionego użycia intelektu.<sup>19</sup> W rozróżnieniu między ideami rozumu praktycznego i teoretycznego można już odkryć antycypujące wskazanie na różnicę między światem życia i światem obiektywnym. W tej interpretacji Kantowska nauka o ideach zawiera miejsca, do których można nawiązywać, aby utworzyć sobie zdetranscendentalizowane pojęcie rozumu projektującego świat, ale usytuowanego w świecie życia, opisanym za pomocą teorii komunikacyjnej.<sup>20</sup>

(4) Jednakże trzeba było przewyciężyć przeszkody, jakie stawiał paradygmat mentalistyczny, zanim można było za fasadą umysłu subiektywnego odkryć świat życia. Co prawda już rozeznania, jakie poczynił Humboldt w swojej filozofii języka, wskazują w kierunku „zniesienia” filozofii transcendentalnej środkami pragmatyki języka.<sup>21</sup> Ale tego rozwinięcia koncepcji detranscendentalizacji, wychodzącego od Hegla i poprzez Peirce’a i Deweya, a także poprzez Husserla i Diltheya sięgającego Heideggera i Wittgensteina,

<sup>19</sup> Jeśli chodzi o tę interpretację postulatów rozumu praktycznego, por. U. Anacker, *Natur und Intersubjektivität*, Frankfurt/M. 1974, cz. II.

<sup>20</sup> T. McCarthy, *Ideale und Illusionen*, Frankfurt/M. 1991, s. 19 nn [wyd. oryg.: *Ideals and Illusions*, Cambridge (Mass.) 1991].

<sup>21</sup> Por. moją odpowiedź w: A. Honneth, H. Joas (red.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1986, s. 328–337.

nie sposób pojmować jako procesu wewnętrznego, napędzanego jedynie przez problemy filozoficzne. Tak jak od czasów Galileusza i Newtona filozofia musiała się mierzyć z trzeźwym spojrzeniem na świat obiektywny, jakie przyniosły nowoczesne nauki przyrodnicze, tak też od czasów Hegla musiała dochodzić do ładu z historycznym spojrzeniem nauk humanistycznych i społecznych na kulturę i społeczeństwo. Tak jak swego czasu filozofia nie mogła uniknąć pytania o status faktów świadomości, tak samo teraz nie może się uchylić od odpowiedzi na pytanie, jak pojmować ów umysł „obiektywny”, najwyraźniej przekraczający umysł subiektywny, i jak go ulokować w kauzalnej sieci zdarzeń w świecie.

Może zdumiewać, że fakty historyczne, społeczne i kulturowe tak późno spotykają się z systematycznym zainteresowaniem naukowym. Nauki historyczne wyłoniły się z nauk o sztuce, z humanistycznych przekazów zawartych w poetyce, z opisów historycznych i prac filologicznych; w podobny sposób nowe nauki o państwie i społeczeństwie rozwinęły się z klasycznych nauk o polityce i ekonomice. Owe nauki o sztuce mają wspólne pochodzenie z kanonem „sztuk wyzwolonych”, ze swej strony sięgających początków wyższych kultur – pochodzą mianowicie z wiedzy profesjonalnej. Tak jak gramatyka, retoryka i logika, jak arytmetyka, geometria i muzyka, a nawet astronomia, tak samo sztuki i nauki o sztuce rozwijają się z refleksji na własną praktykę, *uprzednio opanowaną*. Nauki humanistyczne i społeczne natomiast kultuwują całkiem inne nastawienie.

Nie chodzi im o upewnianie się co do reguł jakiejś *przyswojonej* praktyki – czy to określonego języka, czy sztuk plastycznych i literatury, pisarstwa historycznego, sztuki rządzenia czy prowadzenia gospodarstwa. Zainteresowanie budzi teraz raczej porównywanie i analiza różnorodnych kulturowych form życia, i jest to zainteresowanie, którym kieruje *metoda*. Owe formy życia są wprawdzie dostępne tylko z perspektywy uczestnika, ale wykorzystuje się je jako *źródła danych* z perspektywy obserwatora, i tak opracowuje, że przyjmują postać historycznych, kulturowych i społecznych faktów. To dopiero ta transformacja perspektywy uczestnika w perspektywę obserwatora czyni z nauk o kulturze autonomiczne dyscypliny naukowe. Przy tym symboliczne przedmioty nauk humanistycznych w zestawieniu z obszarem przedmiotowym nauk przyrodniczych zachowują szczególny status. Obserwator musiał najpierw uczestniczyć w praktykach świata życia, musiał najpierw zrozumieć je w roli potencjalnego uczestnika, zanim zdoła te praktyki i wytwory, w których się one osadzają, uprzedmiotowić w postaci danych.

Nauki te wykorzystują praktyczne doświadczenia i wiadomości nabyte w życiu codziennym, które dotąd były utrwalane tylko w literaturze i w sprawozdaniach z podróży, w dziennikach i kronikach, w statystykach gospodarczych i administracyjnych, w doniesieniach z wojen, w podręcznikach itd. Wykorzystują je jako „źródła” w badaniach historyczno-krytycznych, opartych na wiedzy filologicznej, albo tworzą na tej podstawie

dziedziny danych, które należy stwierdzić empirycznie i opracować systematycznie z teoretycznych punktów widzenia. Wraz z tym pchnięciem ku naukowej obiektywizacji *wycinków świata życia codziennego konstytuowanych przez świat życia*, jeszcze bardziej problematyczne staje się monolityczne pojęcie świata obiektywnego, które narzuciło się teorii poznania pod wrażeniem fizyki newtonowskiej. Teraz więc ponownie nasuwa się pytanie, jak zmieniła się konstelacja pojęć świata życia i świata obiektywnego, gdy wycinki świata życia stały się przedmiotem badań już nie tylko z psychologicznych, lecz także z kulturowych, społecznych i historycznych punktów widzenia.

Fenomeny świata życia codziennego doprowadza się teraz do naukowej obiektywizacji zasadniczo z dwóch stron.<sup>22</sup> Mówiąc o „u-rzeczowieniu” (*Versachlichung*) mamy na myśli coraz bardziej bezstronny opis rzeczywistości, możliwy dzięki postępującej decentracji perspektyw postrzegania i interpretacji, ześrodkowanych na każdorazowo swoistym świecie życia. Nie należy mylić tego u-rzeczowienia z urzeczowiającą abstrakcją (*verdinglichende Abstraktion*), czyli przykrawaniem zdarzeń wewnątrzświatowych do jednego wymiaru, do wymiaru obchodzenia się z przedmiotami, którymi można manipulować i które można mierzyć.<sup>23</sup> Podczas gdy nauki przyrodnicze przybliżają się do idei bezstronnego sądu na drodze eliminacji jakości świata życia codziennego, konstytuowanych przez świat życia, i wytwarzają wiedzę kontrintuicyjną, nauki humanistyczne i społeczne mogą dążyć do *tego samego* celu tylko na drodze hermeneutycznego upewniania się co do codziennych doświadczeń i praktyk w świecie życia, i ich pogłębiającej rekonstrukcji.<sup>24</sup> Odtąd nasz obraz świata obiektywnego polaryzuje się, gdyż u-rzeczowianie fenomenów życia codziennego zwraca się *w różnych kierunkach*. Zanim przejdę do tej kolejnej komplikacji dla „naukowego obrazu świata” i do projektu naturalizacji umysłu, musimy przebyć ostatni etap na drodze od obrazów świata do świata życia. Jakoż filozofia transcendentálna wystawia się na krytykę ze strony nauk humanistycznych i społecznych szczególnie w takiej interpretacji, zgodnie z którą odcyfrowujemy „państwo celów” (jako sylwetę świata życia wypartego przez mentalizm) w sercu sfery noumenalnej. Jak transcendentálny wgląd w normatywną konstytucję i prawodawczy charakter ludzkiego umysłu daje się bronić przeciwko empi-

<sup>22</sup> Ograniczając się do nomologicznych nauk przyrodniczych z jednej strony, i nauk humanistycznych i społecznych (*Geistes- und Sozialwissenschaften*) z drugiej, dopuszczam się uproszczenia, któremu winna jest perspektywa mojej problematyki. Ten gruby kontrast zaniedbuje nie tylko specyfikę bionauk i psychologii, lecz także wielorakie różnice, jakie zachodzą w obrębie obu wielkich formacji, nauk *przyrodniczych* i nauk *humanistycznych* (*Humanwissenschaften*), tutaj scharakteryzowanych *tylko ze względu na każdorazowo odmienny charakter dostępu* do ich dziedzin przedmiotowych.

<sup>23</sup> Dziękuję Lutzowi Wingertowi za tę wyjaśniającą wskazówkę.

<sup>24</sup> Nawet teoria systemów rozwijana w obrębie nauk społecznych, choć chciałaby usunąć ze swej dziedziny przedmiotowej wszelkie cechy normatywne, nie może zrezygnować z hermeneutycznego dostępu do swoich symbolicznych przedmiotów i z „sensu” jako pojęcia podstawowego.

rycznym świadectwom historycznej różnorodności społeczno-kulturowych form życia? Ponieważ nowe dyscypliny zajmują się przede wszystkim szczególnym charakterem i zmiennością symbolicznie wytwarzanych artefaktów, form życia i praktyk, to ich świadectwa zdają się przemawiać przeciwko założeniu jakiegoś *jednego*, transcendentalnego prawodawstwa.<sup>25</sup> Sprzeciw nauk hermeneutycznych wywołuje nie konstrukcyjny charakter umysłu, nie ta jego cecha, że projektuje świat, lecz abstrakcyjna ogólność i stanowisko trans-światowe (*transmundane*), które to cechy rzekomo oddalają świadomość transcendentalną od egzotycznej różnorodności i kontyngencji języków, kultur i społeczeństw.

Na to wyzwanie filozofia od czasów Herdera i Hamanna, Humboldta i Hegla odpowiada taką krytyką mentalizmu, która eksponuje intersubiektywną naturę języków, praktyk i form życia, przeciwko subiektywistycznej konstytucji umysłu. Tę krytykę radykalizują Feuerbach i Marks z punktu widzenia filozofii dialogu i teorii społeczeństwa, a Kierkegaard z etyczno-egzystencjalnego punktu widzenia. Dopiero jednak w dalszym biegu XIX i w początkach XX wieku historyzm i filozofia życia, pragmatyzm i filozofia języka uznały, że owe symbolicznie zapośredniczone praktyczne układy życiowych powiązań, właściwe cielesnej, społecznej i historycznej egzystencji uspołecznionych jednostek, mają kapitalne znaczenie w obrębie teorii poznania i teorii nauki. Przygotowały one to ujęcie Husserlowskiego konceptu świata życia, które jest właściwe teorii komunikacyjnej, a które pozwoliło zdetranscendentalizować produktywną podmiotowość w taki sposób, by nie pozbawiać jej twórczej, wytwarzającej świat spontaniczności i nie upodabniać do zdarzeń wewnątrz świata (*innerweltliche Geschehen*).

Empirycznie wyostrzone spojrzenie na zmienne kształty ducha [/umysłu] obiektywnego, które charakteryzuje nauki humanistyczne i społeczne, nie kwestionowało konstrukcyjnego charakteru podmiotu transcendentalnego, stawiało jednak pod znakiem zapytania intelligibilny status jego prawodawstwa, oddalony od wszelkich zdarzeń w świecie (*Weltgeschehen*). Również gdy przyjrzeć się tej transformacji Husserlowskiego fenomenologicznego pojęcia świata życia, której dokonał Heidegger, to widać, że próba detranscendentalizacji owej podmiotowości projektującej świat nie może się powieść dopóty, dopóki „różnica ontologiczna” między udostępnianiem świata i zdarzeniami wewnątrz świata wyklucza sprzężenie zwrotne *wytwarzającej świat produktywności* bycia z wynikami umożliwianych przez to *procesów uczenia się w świecie*. Transcendentalna moc źródłowa (*Ursprungsmacht*), która daje się usłyszeć w zmianie językowych obrazów świata, należącej do dziejów bycia, tylko za cenę pozbawienia mocy (*Entmächtigung*) nasłuchujących bycia podmiotów, nie jest w jakimkolwiek zrozumiałym sensie „detranscendentalizowana”. Inny obraz wyłania się wtedy, gdy „języka” nie

<sup>25</sup> Cassirer rozumiał swoją *teorię form symbolicznych* wprost jako obronę Kantowskiej filozofii transcendentalnej przeciwko tej historystycznej krytyce.

redukuje się do semantyki językowych obrazów świata, lecz – jak już Humboldt – pojmuje się go pragmatycznie, czyli wychodząc od komunikacyjnej praktyki podmiotów działających, uwikłanych w dyskursy i rozwiązujących problemy, to znaczy podmiotów *uczących się*. Języki nie tylko otwierają horyzonty wprzód zinterpretowanego świata życia. Nie tylko torują drogi – wybiegając naprzód tak, że nie można ich dopędzić (*uneinholbar vorauseilend*) – dla możliwych spotkań z tym, co napotykanie w świecie. Rozważywszy rzecz gruntownie, trzeba dodać, że komunikacja językowa zmusza raczej uczestników do rozumnego, a to znaczy autonomicznego zajmowania stanowiska na „tak” lub „nie”. Ponieważ komunikacja językowa przebiega poprzez wzajemnie wysuwane i wystawione na krytykę roszczenia ważnościowe, to uczestnicy muszą się liczyć ze sprzeciwem partnerów rozmowy i mogą też pod presją negatywnych doświadczeń, z *przekonania* korygować swoje pojęcia.

Ta figura myślowa, języka jako medium udostępniania świata, *które musi się sprawdzać w odnośnych praktykach i umożliwia procesy uczenia się*, podmywa sztywne transcendentalne rozróżnienie między aktywnością konstytuującą świat i zdarzeniami konstytuowanymi wewnątrz świata. Kategoryzacje i interpretacje, które daje w zaliczce gramatyka, już w życiu codziennym, a *tym bardziej w działalności naukowej* ciągle wystawiane są na próbę przez *samych uczestników* i poddawane rewizji w toku rozwiązywania problemów. Poprzez działania komunikacyjne udostępnianie świata i wewnątrzświatowe procesy uczenia się wzajemnie na siebie zachodzą. Podmioty działające komunikacyjnie *uczestniczą* w tej grze – i przez to także *implicite* w reprodukowaniu swego świata życia. Między światem życia (*Lebenswelt*), który umożliwia działania komunikacyjne, a nieprzerwanie testowanym tłem, które on stanowi (*lebensweltlichen Hintergrund*) i które w niezakłóconym spełnianiu działań komunikacyjnych ulega potwierdzeniu, ale także – wskutek problematyzacji i procesów uczenia się – korekcje, rozgrywa się proces okrężny, w którym znikający podmiot transcendentalny nie pozostawia po sobie żadnej luki.<sup>26</sup> Działający komunikacyjnie uczestniczą w reprodukowaniu i rewidowaniu treści swego świata życia, zarazem jednak są w tych kontekstach *osadzeni*.

(5) Na końcu tej z grubsza naszkicowanej drogi „od obrazów świata do świata życia” czeka jeszcze na odpowiedź wyjściowe pytanie, jak należy teraz rozumieć rosnące u-rzeczowienie naszego obrazu świata obiektywnego. Czy na końcu okazuje się, że również refleksyjnie dostępna wiedza o performatywnie obecnym świecie życia jest iluzją, którą można przejrzeć w badaniu przyrodniczym, czy też epistemiczna rola świata życia zakreśla pewne granice przyrodoznawczej rewizji tego samorozumienia uspołecznionych podmiotów, które funkcjonuje w życiu codziennym – jako *osób uczących się, moty-*

<sup>26</sup> J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1988; idem, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. I, Frankfurt/M. 1981, s. 47–52 [wyd. pol.: *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. A. M. Kaniowski, t. I, Warszawa 1999, s. 58–61].

wowanych racjonalnie i działających odpowiedzialnie? Detranscendentalizacja produktywnej podmiotowości, której dokonaliśmy w ramach teorii komunikacyjnej, wyposaża nas w pojęcie takiego świata życia, który osoby działające komunikacyjnie mają za plecami jako zespół warunków umożliwiających, ale właśnie tylko dopóty i o tyle, dopóki i o ile uczestniczą w spełnianiu każdorazowego aktu. Nie jest tak, by owo tło, jakie stanowi świat życia, zasadniczo nie należało do zdarzeń wewnątrz świata. Gdyby tak było, to odnośnych praktyk i artefaktów, właściwych światu życia, nie można by traktować jako bytów w świecie, ani czynić przedmiotem nauk humanistycznych bądź filozofii. Co jednak przemawia przeciwko temu, by to performatywnie obecne tło naszych praktyk przenieść *całkowicie* na stronę obiektywną – całkowicie, czyli włącznie z samymi praktykami badawczymi – i to *w kategoriach nauk przyrodniczych* (znanego nam rodzaju)?<sup>27</sup>

Otóż na końcu drogi od obrazów świata do świata życia, właśnie za sprawą tego *dwubiegunowego u-rzeczowienia* stajemy wobec epistemicznego dualizmu, semantycznie niemożliwego do przezwyciężenia, to znaczy wobec rozdwojonego obrazu świata obiektywnego. Słownika nauk humanistycznych nie da się włączyć do słownika nauk przyrodniczych, twierdzeń pierwszego słownika nie da się przełożyć na twierdzenia drugiego. Mózg nie „myśli”.<sup>28</sup> Gdy łańcuch semantyczny ulega zerwaniu, nie można już nawet jedno-jednoznacznie przyporządkować bytów jednego poziomu bytom drugiego. Z perspektywy naszkicowanej tu ewolucji obrazów świata ten epistemiczny dualizm traci swoją przypadkowość.

Gdy świat obiektywny pojmujemy jako ogół fizycznie mierzalnych stanów rzeczy i zdarzeń, dokonujemy u-rzeczowiającej abstrakcji w ten sposób, że przy obcowaniu i obchodzeniu się z przedmiotami, którymi można manipulować, pozbawiamy zdarzenia wewnątrzświatowe wszelkich tylko „subiektywnych” jakości, czy też jakości właściwych światu życia. Zdarzenia wewnątrzświatowe tracą wszelkie jakości, które przysługują im w trybie „projekcji”, na podstawie *innych* doświadczeń w obcowaniu i obchodzeniu się z przedmiotami (myślmy na przykład o narzędziu albo przeszkodzie, truciznie albo pożywieniu, domu albo niegościnnym otoczeniu). Z drugiej strony, interpretator, który usiłuje zrozumieć ekspresje kulturowe, działania, teksty, rynki itd., zasadniczo musi się wdać w same te praktyki, którym określone wycinki świata życia codziennego, ukonstytuowane na sposób właściwy światu życia, zawdzięczają swoje jakości. Interpretatorka czerpie przy tym z pewnego przed-rozumienia, które *uprzednio* uzyskała posługując się językiem potocznym, tzn. jako uczestniczka codziennej praktyki komunikacyjnej, należąca do intersubiektywnie podzielanego świata życia.

<sup>27</sup> Kwestię, czy „źródłowy obraz człowieka” da się całkiem rozpuścić w „obrazie naukowym”, omawia W. Sellars w rozprawie pt. *Philosophy and the Scientific Image of Man* (1960), w: idem, *Science, Perception and Reality*, London–New York 1963, s. 1–40.

<sup>28</sup> M. Bennett, D. Dennett, P. Hacker, J. Searle, *Neurowissenschaft und Philosophie*, Berlin 2010.

To metodologiczne związanie obserwatora uprawiającego daną dziedzinę humanistyczną lub społeczną z perspektywą praktyk, w które wprawił się on uprzednio, tłumaczy szczególną dynamikę, która od samych tych nauk popycha ku *innej* abstrakcji niż w naukach przyrodniczych, mianowicie do refleksji nad *ogólnymi strukturami* świata życia. Im szerszej naukowej obiektywizacji ulegają praktyki właściwe światu życia, w całej ich funkcjonalnie zróżnicowanej, historycznej i kulturowej różnorodności – i im szerszemu unaukowieniu ulegają ze swej strony obserwowane praktyki – tym silniej analizy te popychają do przejścia od rozumienia *hermeneutycznego* do *rekonstrukcyjnego*, i do tego, by utworzyć *formalne pojęcie* świata życia w ogóle, które można uzyskać już tylko na drodze *refleksji*.<sup>29</sup> Analityczne wyklarowanie tła i założeń działań komunikacyjnych wymaga takiego rodzaju refleksji, który nie jest już rzeczą nauk humanistycznych i społecznych. Jak to milcząco zakładałem wprowadzając pojęcie świata życia z punktu widzenia pragmatyki formalnej, dla tego prawdziwie filozoficznego badania *jedyną* podstawę doświadczalną stanowi *performatywna świadomość* podmiotów mówiących i działających komunikacyjnie, kooperujących i ingerujących w świat, doznających przeżyć, kalkulujących i wydających sądy.<sup>30</sup>

Husserl trafnie spostrzegł, że postępująca naukowa obiektywizacja świata życia codziennego zmusza, by w sposób komplementarny do tego odczarować naturę i dać formalną charakterystykę świata życia, z horyzontu którego nauki przyrodnicze i nauki humanistyczne znajdują każdorazowo własny dostęp do swych dziedzin przedmiotowych. Ale po detranscendentalizacji świata życia wyraźny staje się też taki oto *dylemat*. Z jednej strony, *podwójna perspektywa* nauk przyrodniczych i humanistycznych sprzeciwia się pewnej głęboko tkwiącej intuicji. Jakoż pojęcie świata „obiektywnego”, nawet sprowadzone do postaci założenia komunikacyjnego, wciąż jeszcze funkcjonuje jako *idea fundująca jedność*. Właściwe pragmatyce formalnej założenie świata przedmiotów istniejących niezależnie od opisu, identycznego dla wszystkich obserwatorów, już w codziennej praktyce komunikacyjnej sugeruje jedność i powiązanie w różnorodności bytów, do których możemy się odnosić intencjonalnie. Rozum jest „niezadowolony” z powodu ontologicznego dualizmu, który powstaje w samym świecie i nie ma tylko epistemicznego charakteru. Z drugiej strony, bipolarne u-rzeczowienie jest wynikiem ewolucji obrazów świata, która ma własną logikę. Owa semantycznie utwierdzona podwójna perspektywa jest głęboko zakotwiczona w świecie życia i zakreśla konceptualne granice naturalistycznej samoobiektywizacji

<sup>29</sup> J. Habermas, *Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften*, w: idem, *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie. Philosophische Texte*, t. I, Frankfurt/M. 2009, s. 338–365 [wcześniej w: idem, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983 [przekład polski: *Rekonstrukcyjne versus rozumiejące nauki społeczne*, przeł. A. M. Kaniowski, w: *Kultura i Społeczeństwo*, 3, 1986].

<sup>30</sup> L. Wingert, *Lebensweltliche Gewißheit versus wissenschaftliches Wissen?*, w: P. Janich (red.), *Naturalismus und Menschenbild*, Hamburg 2008, s. 288–309.

ludzkiego umysłu.<sup>31</sup> W opisie ściśle naturalistycznym osoba nie mogłaby się rozpoznać ani jako osoba w ogóle, ani jako ta oto indywidualna osoba (jako „ona sama”). Dlatego paradygmatyczne nauki przyrodnicze mogłyby zrealizować roszczenie do opisu monistycznego tylko na drodze eliminacyjnej, czyli przez wykluczenie, nie przez przełożenie osobowego samorozumienia na język obiektywizujący. Ale czy wtedy dałyby one jeszcze inkluzywny opis tego, co zachodzi w świecie obiektywnym?

(6) Na ów dylemat, że założenie świata obiektywnego popycha nas ku opisowi monistycznemu, w którym przeszkadza nam epistemiczny dualizm, mamy różne odpowiedzi. Ci, którzy przyznają w ostatniej instancji naukom przyrodniczym *monopol* na społecznie uznawaną wiedzę o świecie, wysuwają argumenty kompatybilistyczne.<sup>32</sup> Chcieliby oderwać wiedzę o świecie, zmonopolizowaną przez nauki przyrodnicze, od tego rozumienia świata i siebie, które jest właściwe światu życia. Nie potrzebują tu powtarzać moich zarzutów odnośnie tego stanowiska.<sup>33</sup> Inni szukają warunków konstytucji wiedzy o świecie – w świecie życia, biorąc za nic przewodnią podstawowe pojęcia specyficzne dla dziedzin przedmiotowych fizyki i biologii, psychologii i nauk humanistycznych.<sup>34</sup> Wtedy, poprzez udostępniające świat języki teoretyczne, metodologie i praktyki właściwe światu życia, zostaje przywrócony teoriopoznawczy związek między „wycinkami świata” specyficznymi dla dziedzin przedmiotowych. Ta strategia nawiązuje do zagadnień Husserłowskiej krytyki nauki, ale jednocześnie, wracając do praktyk świata życia, uwalnia się od hipoteki źródłowego ego transcendentnego.<sup>35</sup> Ale jak owe praktyki, polegające na projektowaniu świata, same dają się jeszcze pomy-

<sup>31</sup> L. Wingert, *Grenzen der naturalistischen Selbstobjektivierung*, w: D. Sturma (red.), *Philosophie und Neurowissenschaften*, Frankfurt/M. 2006, s. 240–260.

<sup>32</sup> M. Pauen, *Ratio und Natur – warum unsere Fähigkeit, nach Gründen zu handeln, auch durch reduktive Ansätze in Frage gestellt werden kann*, w: H.-P. Krüger (red.), *Hirn als Subjekt?*, Berlin 2007, s. 417–429; ostatnio A. Beckermann, *Gehirn, Ich, Freiheit*, Paderborn 2008; por. moją krytykę kompatybilizmu, J. Habermas, *Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit. Wie läßt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?*, w: idem, *Kritik der Vernunft. Philosophische Texte*, t. 5, Frankfurt/M. 2009, s. 271–341, tu 302–312.

<sup>33</sup> Por. ibidem.

<sup>34</sup> A. Ros, *Materie und Geist*, Paderborn 2004.

<sup>35</sup> Zaletą konstrukttywizmu erlangencko-marburskiego jest to, że bierze poważnie pragmatyczny wymiar badań jako układu powiązanych działań i rekonstruuje performatywne aspekty działań badawczych; por. P. Janich, *Naturwissenschaften vom Menschen versus Philosophie*, w: Janich (2008), s. 45: „Uwzględnienie perspektywy spełniania odnośnych aktów stanowi de facto najważniejszą różnicę między taką filozofią nauki, która pozostaje czysto deskryptywna, a metodologicznymi rekonstrukcjami w podejściach metodologiczno-kulturalistycznych.” Patrz też idem, *Kultur und Methode*, Frankfurt/M. 2006. Jednakże ograniczenie projektów świata konstytuujących dziedziny przedmiotowe do „ustanowień celów” jest zawężeniem, które tłumaczy się niedopuszczalną redukcją działań językowych do działań teleologicznych. Tło działań komunikacyjnych, właściwe światu życia, jest znacznie bardziej złożone niż tło dla działań, które wyłącznie uwzględnia Janich (patrz m.in. [2008], s. 47), analizowanych jedynie z punktów widzenia racjonalności ze względu na cel (*Zweckrationalität*). Przez to pomija się ten element języka, który polega na udostępnianiu świata (przez Heideggera usamodzielniony wprawdzie kosztem wewnątrzświatowych procesów uczenia się) – na korzyść fichteńskiego akcentowania woluntarystycznych „ustanowień”.



śleć jako coś, co zachodzi w świecie? Ponieważ projektowane możliwości dochodzenia do prawdy mogą się sprawdzać tylko w przygodnie zdarzających się nam perypetiach, musimy wychodzić od pewnego rodzaju wzajemnego oddziaływania między naszymi praktykami a samymi tymi zdarzeniami. To powiązanie ukazuje się w niepowodzeniu naszych projektów; bez tej konfrontacji nie moglibyśmy się niczego uczyć o świecie.

Kto odrzuca problem ontologiczny, który nasuwa się w następstwie zwrotu teoriopoznawczego, jako kwestię źle postawioną, a także nie chce rzutować szczerbli języka na samą rzeczywistość, w sensie ontologii warstwowej Nicolaia Hartmanna, musi się zadowolić pluralizmem pewnych głęboko zakotwiczonych perspektyw udostępniających świat; wtedy sam świat rozpada się na odrębne wycinki, istotne ze względu na świat życia.<sup>36</sup> Z perspektywy neopragmatyzmu to, co dzieje się w świecie, napotykaemy w ten sposób, że odnosimy się do tego zgodnie ze słownikami i praktykami wchodzącymi tu w grę pośród innych funkcjonalnych aspektów naszego „radzenia sobie” ze światem.<sup>37</sup> Kto jednak nie chciałby porzucić na obstawaniu przy takiej sytuacji poznawczej, zdetranscendentalizowanej lecz charakteryzującej się *rozdwojeniem*, nie musi kapitulować przed czarną dziurą ontologicznego pytania o pochodzenie i istnienie świata życia.

Opcje, które się tutaj nasuwają, w większości prowadzą na ścieżkę spekulatywną. Można więc ów osobliwy brak ontycznego gruntu dla świata życia wykorzystać jako punkt zaczepienia dla retranscendentalizacji i pogłębienia transcendentalnej różnicy – albo po to, by pokantowskie trzeźwe rozumienie świata i siebie uzupełnić o interpretację religijną,<sup>38</sup> albo po to, by uprawiać taką metafizykę po Kancie, która zaczyna od analizy samoświadomości i waży się na to, by sięgnąć ku świadomości poszerzonej do wymiarów kosmicznych.<sup>39</sup> Komu straszno jest wracać do motywów „mocnych” tradycji, mających swe korzenie w epoce osiowej, temu pozostaje, jeśli dobrze rzecz rozumiem, tylko jedna alternatywa: próba, by jeszcze raz podjąć detranscendentalizację produktywnej podmiotowości i tę operację przelicytować w sensie słabego naturalizmu.<sup>40</sup>

Odzyskiwanie doświadczeń religijnych, religijno-metafizyczne myślenie zmierzające ku Jedni i naturalizm scjentystyczny nie są jedynymi drogami, na których możemy próbować pogodzić epistemiczny dualizm z ontologicznym monizmem. Zgodnie z interpretacją, którą proponuje teoria komunikacyjna, transcendentalna spontaniczność produktywnej podmiotowości cofa

<sup>36</sup> Do tych podejść należy też teoria interesów poznawczych, którą swego czasu wysunąłem wspólnie z K.-O. Aplem. Por. też C. Hubig, A. Luckner, *Natur, Kultur und Technik als Reflexionsbegriffe*, w: Janich (2008), s. 52–66.

<sup>37</sup> R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, London 1999, s. 23–92.

<sup>38</sup> T. Rentsch, *Gott*, Berlin 2005; H. J. Schneider, *Religion*, Berlin 2008; por. też artykuły w: H. de Vries (red.), *Religion Beyond a Concept*, New York 2008.

<sup>39</sup> D. Henrich, *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt/M. 2007.

<sup>40</sup> C. Demmerling, *Welcher Naturalismus? Von der Naturwissenschaft zum Pragmatismus*, w: Janich (2008), s. 240–256.

się na obszar praktyk świata życia, poprzez które reprodukcja świata życia sprzęga się z wynikami wewnątrzświatowych procesów uczenia się. Ten proces okrężny można też oczywiście ukazać na przykładach zdarzeń w społecznej przestrzeni i historycznym czasie. Ale ta detranscendentalizacja nie jest dostatecznie radykalna, by wydostać się z kręgu samoodnoszącej się rekonstrukcyjnej analizy ogólnych struktur możliwych światów życia i pójść w innym kierunku – w kierunku ewolucyjnego powstawania społeczno-kulturowych form życia w ogóle. Opisujemy wszak struktury komunikacji językowej i ich tła uświadamiane performatywnie, dostępne tylko na drodze refleksji, z perspektywy uczestników praktyk właściwych światu życia, i czynimy to za pomocą racjonalnej rekonstrukcji ogólnych kompetencji poznających, mówiących i działających podmiotów. Tym, co umożliwia procesy uczenia się uspołecznionej inteligencji, jest w pierwszym rzędzie współgranie intencjonalnego stosunku do świata, wzajemnego przyjmowania perspektyw, posługiwania się językiem wykształconym propozycjonalnie, działania instrumentalnego i kooperacji.

Na koniec chciałbym [więc] przynajmniej postawić heurystyczne pytanie o możliwość takiej empirycznie zorientowanej teorii, za pomocą której umysł w ten sposób scharakteryzowany dopędy swoją genezę, ujętą w historii naturalnej, tak że będzie się mógł w niej rozpoznać.<sup>41</sup> Być może perspektywa „historii naturalnej umysłu” nasuwa się dlatego, że tylko pod poznawczym warunkiem, że świat życia i świat obiektywny są wobec siebie komplementarne, możemy skierować nasze spojrzenie na naturalne warunki powstania samej tej komplementarności. Z ewolucyjnego punktu widzenia filozoficznie opisane ogólne struktury świata życia jawią się jako empiryczne warunki wyjściowe dla przyspieszonych kulturowych procesów uczenia się. Zadanie polegałoby na tym, by w ramach historii naturalnej zidentyfikować konstelację własności, które spełniają te warunki, i wyjaśnić ją na podstawie ewolucji naturalnej, która ze swej strony zostaje pojęta jako „proces uczenia się”. Refleksyjnie, czyli „od wewnątrz” zrekonstruowane ogólne struktury świata życia musiałyby dać się „wyjaśnić” niczym własności emergentne, na podstawie empirycznie opisanej konstelacji wyjściowej.

Wobec tego trzeba by zadbać, żeby takim badaniem, prowadzonym raczej w archiwum natury niż w laboratorium, mogła kierować jakaś daleko [wstecz] sięgająca (*übergreifende*) teoria uczenia się. Nie mogłaby ona jednak być zorientowana redukcjonistycznie w taki sposób, byśmy z góry musieli zmniejszyć wymagania, jakie stawia „nasze” performatywnie osiągnięte

<sup>41</sup> K.-O. Apel w tym sensie mówi o postulatcie „samodopędzenia umysłu”. To wymaganie Janich ([2008], s. 41) zaostża do postaci zasady metodologicznej, zgodnie z którą „nauki przyrodnicze o człowieku” mogą zgłaszać roszczenie do ważności tylko tych swoich wyników, które są do pogodzenia z faktem, że są to ustalenia, które osiągnięto na temat ludzi jako podmiotów badających.

rozumienie kulturowych procesów uczenia się.<sup>42</sup> Ale dopóki teoria ta nie nabierze wyraźniejszych konturów, pozostaje niejasne, w jakim sensie może być mowa o „emergencji” i „wyjaśnianiu”. Dla takiej historii naturalnej umysłu, która pozwalałaby dołączyć perspektywę wyjaśniania „od góry” do tej „od dołu”, jakąś heurystyczną rolę mogłyby odegrać analizy przyrostu złożoności pojęć podstawowych, którą obserwujemy patrząc na szczeble osiągnięte przez języki bionauk, psychologii i nauk o kulturze.<sup>43</sup> Naturalnie takie przedsięwzięcie jest narażone na niebezpieczeństwo, że tylko ubierze w strój pometafizyczny filozofię natury zorientowaną metafizycznie.

przełożył *Adam Romaniuk*

---

<sup>42</sup> Ten warunek stanowi odpowiedź na zarzut, który wysunęli Hubig i Luckner (2008), że poszukiwanie „ewolucji” obejmującej naturę i kulturę byłoby nawrotem ku jakiemś „głębiej leżącemu poziomowi refleksji”.

<sup>43</sup> Syntetyczny materializm Arno Rosa (2005) wydaje się prowadzić ostatecznie do perspektywizmu używanych systemów pojęciowych, za pomocą których możemy te same fenomeny włączać w każdorazowo węższe lub szersze konteksty.