

W niniejszych dwóch tekstach Jürgen Habermas stosuje swoją teorię działań komunikacyjnych, która ma być przede wszystkim podstawą samorefleksji społeczeństwa nowoczesnego, do rozważań antropologicznych nad genezą i wczesną ewolucją gatunku ludzkiego. Mamy więc tutaj do czynienia z frapującym powiązaniem współczesnego myślenia filozoficznego – notabene o silnie normatywnej orientacji, w tym powiązaniu po części, jak mówi autor, „spekulatywnego” – z wybranymi wynikami badań naukowych z zakresu antropologii kultury, religioznawstwa, psychologii rozwojowej, teorii języka itd.

Przekłady na podstawie: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2012, rozdziały 2 i 3.

Redakcja FiN i tłumacz

Jürgen Habermas

ŚWIAT ŻYCIA JAKO PRZESTRZEŃ RACJI UCIELEŚNIONYCH SYMBOLICZNIE

(1) Język służy wprawdzie zarówno komunikacji jak przedstawianiu, ale pragmatyczna rola racji tłumaczy się komunikacyjnym użyciem języka. Racje są twierdzeniami, za pomocą których jeden odpowiada drugiemu na pytanie „dlaczego?” (albo na stanowisko odpierające): „Dlaczego maszyna polskiego prezydenta spadła przy podejściu do lądowania na lotnisku rosyjskim?” albo: „Dlaczego obstajesz przy swoim sprzeciwie wobec decyzji fiskusa?” albo: „Dlaczego tak agresywnie wszedłeś mu w paradę?” Na to możemy odpowiedzieć podając wyjaśnienie kauzalne, mianowicie okoliczności, które spowodowały zdarzenie; uzasadnienie normatywne, mianowicie reguły uprawniające; albo wyjaśnienie psychologiczne, czyli okoliczności i motywy uzasadniające. Miejscem naturalnym dla posługiwania się racjami zdaje się być komunikacja w życiu codziennym. Czyż jednak filozofia, która od czasów Platona uczyniła swoim właściwym tematem „podawanie racji”, nie wyróżniła praktyki naukowej jako miejsca wyjaśnień i uzasadnień?

„Dlaczego uważasz, że konwencjonalne środki kontroli urządzeń nuklearnych są niewystarczające?” Adresat tego pytania może odpowiedzieć wskazując na prasową informację o sprawozdaniu komisji ekspertów; ale jeśli sam jest ekspertem, jego odpowiedź oprze się na szeregu testów, na złożonych obliczeniach, na argumentach probabilistycznych, krótko: na naukowych analizach wyników pomiaru w laboratoriach, które są odległe od praktyki życia codziennego. Czy zatem racje nie są u siebie raczej w tekstach naukowych niż w życiu codziennym? To przypuszczenie prowadzi na fałszywy trop o tyle, że w tekstach naukowych, które *przedstawiają* rozważania i wyniki, rola pragmatyczna, którą racje w praktyce naukowej niejako dziedziczą po praktyce życia codziennego, blednie – rola mianowicie *dyskursywnej wymiany racji*, które tłumaczą coś niezrozumiałego, to znaczy usuwają irytacje w obliczu niepokojących i niejasnych zdarzeń czy działań.

Osobom, które potrzebują orientacji, racje dostarczają oświecenia co do nieprzejrzystych czy zagadkowych okoliczności, które niepokoją, bo tworzą dziurę w horyzoncie jakiegś uprzednio rozumianej całości, choćby tylko mgliście się rysującej – albo, jak może się okazać, fałszywej. Racje przywracają epistemiczny stosunek do znanego nam świata, zaburzony przez niezrozumienie. Naprawiają właściwą światu życia, a oto spłoszoną naiwność nawet wtedy, gdy rewolucjonizują nasze rozumienie świata. Tę funkcję racji, niejako budującą zaufanie, przywracającą zażyłość z rzeczywistością, zinstytucjonalizowane badanie raczej skrywa, bo utrwała nastawienie, by traktować wiedzę jako omylną. Racje mają swe właściwe miejsce w praktyce dyskursywnej, czy to w eliptycznych formach komunikowania się w życiu codziennym, czy w profesjonalnie wykształconych praktykach prawa, polityki, nauki itd. Między życiem codziennym a kulturami eksperckimi przestrzeń racji nie jest w każdym razie „opieczętowana”, lecz jest osmotycznie przepuszczalna,¹ jako że racje cyrkulują między szerokim łożyskiem komunikacji codziennej i silniej skanalizowanymi dyskursami ekspertów.

Skupianie uwagi na dyskursach naukowych nie tylko jednak skłania do fałszywego separowania racji od świata życia; wprowadza też w błąd dlatego, że zawęża spojrzenie na nasz epistemiczny stosunek do świata i prowadzi do jednostronnego określenia pragmatycznej roli racji. Racje służą nie tylko do oświecenia osób potrzebujących orientacji – oświecenia co do świata i co do osób i ich motywów jako czegoś, z czym spotykamy się w świecie. W praktyczno-performatywnym wzajemnym stosunku osób pytanie o racje ma całkiem inną funkcję niż wypełnianie luk w rozumieniu świata: racje pomagają unikać pęknięć w łańcuchu społecznie utartych interakcji, albo takie pęknięcia zalepiać. W komunikacji codziennej racje są przede wszystkim smarem

¹ Jeśli chodzi o krytykę „separatystycznego ujęcia przestrzeni racji”, patrz obecnie L. Wingert, „Was geschieht im Raum der Gründe?”, w: D. Sturma (red.), *Vernunft und Freiheit*, Berlin 2012. Tutaj też wskazówki bibliograficzne dot. odnośnych analiz Donalda Davidsona, Juliana Nida-Rümelina i Johna Searle'a.

dla niezakłóconej kooperacji. Tym, co racje zarówno umożliwiają jak naprawiają, jest powiązanie intencji osób działających, a więc społeczne usieciowienie działań. W tym funkcjonalnym kontekście na pierwszym planie nie stoi to, by czynić zrozumiałymi napotykanne w świecie zdarzenia, które wymagają wyjaśnienia, i działania, które wymagają uzasadnienia; chodzi raczej o to, by w drodze refleksji wytłumaczyć lub usprawiedliwić propozycyjne nastawienia innej osoby wobec świata, lub krytykę tych nastawień. Racje, które mają znaczenie w sferze interakcji, oświecają daną osobę co do tego, dlaczego inna osoba ma takie przekonania, zamiary i odczucia, jakie ma.

Rzecz interesująca, zwykle racje te nie oddziałują w ten sposób, że się je wypowiada *explicite* w postaci wyjaśnień lub uzasadnień. Operują w tle. Z każdym aktem mowy, który wyraża jakieś przekonanie, uczucie lub zamiar, z każdym wezwaniem, każdą obietnicą wiąże się *milcząco cały semantycznie powiązany szereg* racji. Większość wypowiedzi pozostałaby bowiem niejasna albo wieloznaczna, gdyby mówiący nie dzielił ze słuchającym pewnej *wiedzy uprzedniej, obecnej implicite*. Wyobraźmy sobie następującą scenę: Ktoś chce samym gestem, kładąc palec na ustach, wskazując na drzwi do sąsiedniego pokoju, powstrzymać swojego brata przed wejściem do sypialni obok, bo tam odpoczywa przyjaciel. Okoliczność powrotu z męczącej podróży i racja normatywna, że trzeba oszczędzać wyczerpaną osobę, mogą pozostać nie wypowiedziane, bo należą do domyślnie podzielanej wiedzy, stanowiącej tło.

Wiedza ta upłynnia bieg codziennej komunikacji, jako swego rodzaju amortyzator. Ale w horyzoncie nie wypowiedzianych oczywistości spoczywa też potencjał negacji, który w każdej chwili może się obudzić; nawet uznane pewniki milcząco czerpią z takiego trybu uważania-za-prawdziwe albo zasłuszne, który w przypadku problematyzacji tego, co zostało powiedziane, odsyła do racji. Dlatego racje mają w procesach dochodzenia do porozumienia dwojaką funkcję: skały, która daje oparcie, oraz otoczków – mogą zarówno wspierać konsens, jak nim zachwiać. Działania językowe, a nawet *wszelkie* działania intencjonalne są osadzone w aktualnie nieprzejrzystej przestrzeni usieciwionych racji. Ponieważ status wypowiedzi językowej zależy od racji, użytkownik języka wraz z każdą swoją wypowiedzią bierze na siebie odpowiedni ciężar normatywny. Wypowiadając treść znaczącą, to jest konwencjonalnie uregulowane „co” i „jak”, użytkownik języka za każdym razem *implicite* wiąże się określonego rodzaju racjami i określonymi konsekwencjami, i przez to bierze na siebie zobowiązanie wobec innych uczestników komunikacji, by zdać z tego sprawę.² Racje implikują po stronie tego, który je reprezentuje, odpowiednie sytuacje związania (*Festlegungen*);

² R. B. Brandom, *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt/M. 2000.

a adresata, który ma je przyjąć, wzywają do tego, by zajął racjonalne stanowisko, to znaczy stanowisko umotywowane racjami.³

Zakładanie lub tematyzowanie racji, co do których obie strony przypuszczają, że się dla nich liczą, należy do pragmatyki takiego używania języka, które ukierunkowane jest na dochodzenie do porozumienia. Ten rozposzechniony, komunikacyjny tryb [interakcji] charakteryzuje zamiar uczestników, by porozumieć się co do czegoś we wspólnie zakładanym świecie obiektywnym, w ramach podzielanej wiedzy, która pozostaje w tle.⁴ Mówiący wysuwa przy tym dla treści swojej wypowiedzi roszczenie do ważności, wobec którego słuchający może zająć stanowisko na „tak” lub „nie”. Jakie roszczenia ważnościowe mogą tu w ogóle wchodzić w grę, to widać gdy przyjrzymy się, pod jakimi względami możemy każdorazowo *w całości* zakwestionować dane działania językowe. Możemy postawić pod znakiem zapytania *prawdziwość* twierdzeń, *uprawnienie* do wezwań lub *wiarygodność* obietnic, jak też *szczerłość* wyznań. W tych roszczeniach do ważności wypowiedzi znajduje wyraz wewnętrzny związek treści semantycznej z potencjałem racji. Tłumaczy to, dlaczego *rozumienie* języka jest już splecione z praktyką dochodzenia do *porozumienia* i o tyle też z praktyką zapytywania o racje i podawania racji. Do rozumienia danego działania językowego należy też to, że znany jest rodzaj racji, za pomocą których mówiący *mógłby* w danych okolicznościach zrealizować roszczenie do ważności tego, co powiedział.

Analiza *działań językowych* zwraca się ku komunikacji językowej jako takiej, podczas gdy badanie *działań komunikacyjnych* interesuje się tym komunikacyjnym procesem tylko o tyle, o ile umożliwia on łączenie planów działania jednej osoby z planami drugiej, a więc społeczne interakcje. Działania nadają się do tego, by je łączyć (*sind „anschlußfähig”*), jeśli możliwości wyboru, jakie mają osoby wchodzące ze sobą w interakcję, są ze sobą tak uzgodnione, że interesujące je tematy i powodujące nimi intencje mogą się ze sobą łączyć w sieć, w ograniczonych społecznych przestrzeniach i historycznych czasach. W działaniach komunikacyjnych to łączenie dochodzi do skutku dzięki wiążącemu działaniu (*Bindungswirkung*) faktycznie uznanych roszczeń ważnościowych. Przy tym siła oferty składanej w akcie mowy, siła motywująca w sposób racjonalny, wynika nie z mocy obowiązującej (*Gültigkeit*) tego, co zostało powiedziane, lecz stąd, że mówiący *implicite* bierze na siebie gwarancję, że jego roszczenie do ważności wypo-

³ Dla adresata rację stanowi sama treść aktu mowy i nie da się ona zredukować do intencji, którą mówiący chciałby dać poznać słuchającemu. J. Nida-Rümelin („Grice, Gründe und Bedeutung”, w: idem, *Philosophie und Lebensform*, Frankfurt/M. 2009, 135–154)) kieruje ten argument przeciwko empirystycznie zredukowanemu intencjonalizmowi. W przestrzeni racji to, co powiedziane nie wyczerpuje się w tym, co miało się na myśli. W tym sensie już J. Habermas, „Intentionalistische Semantik” (1975/76), w: idem, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1984, 332–352.

⁴ Jeśli chodzi o moje podejście, które nazywam pragmatyką języka, por. rozprawy w: J. Habermas, *Rationalitäts- und Sprachtheorie. Philosophische Texte*, t. 2, Frankfurt/M. 2009.

wiedzi można zrealizować – to ta gwarancja może zapewnić koordynację działań.

(2) Rola racji w działaniach komunikacyjnych o kolejny krok przybliżyła nas do tematu świata życia jako przestrzeni racji ucieleśnionych w symbolach – przybliżyła nas bardziej niż ta funkcja racji, jaką jest budowanie zaufania w epistemicznym stosunku do niespodzianek kontyngentnego otoczenia. Racje, które są zaangażowane (*im Fluß sind*) na płaszczyźnie komunikacji, *umacniają* się w tradycjach kulturalnych i zachowaniach zinstytucjonalizowanych, które w codziennej komunikacji należą do tła, jakie stanowi świat życia.⁵ Chodzi przy tym o konsolidujące ucieleśnienie wyższego stopnia; jakoż racje, które wchodzą do takich tradycji i norm, ze swej strony są już ucieleśnione symbolicznie. Dlatego najpierw chciałbym się zająć przypadkiem elementarnym, jakim jest symboliczne ucieleśnianie treści semantycznej w ogóle. Otóż racje mogą się pojawić dopiero w języku wykształconym i wyodrębnionym propozycjonalnie (*propositional ausdifferenzierten*). Działania językowe bowiem kwalifikują się jako racje tylko dzięki logicznym związkom między twierdzeniami. Muszą istnieć twierdzenia deskryptywne, ekspresywne lub normatywne, które mogą przyjąć pragmatyczną rolę wyjaśnień kauzalnych lub psychologicznych i uzasadnień normatywnych. Ale w jakim wymiarze dokonuje się ucieleśnienie symboliczne jako takie? To, jak funkcjonuje medium ucieleśniania treści symbolicznych, można zbadać już poniżej tego progu złożoności, jaki stanowi język wykształcony i wyodrębniony propozycjonalnie, biorąc za przedmiot użycie pojedynczych symboli, na przykład prostą komunikację za pomocą ekspresywnych gestów. Teoria znaków Charlesa Sandersa Peirce'a kierowała uwagę na znaki ikoniczne i deiktyczne, na zwierzęta herbowe, flagi narodowe, koguty na wieżach kościelnych itd., które wprawdzie symbolizują pewne treści, ale nie treści *explicite* formułowanych twierdzeń.⁶

O symbolu językowym mówię wtedy, gdy jakiś znak zostaje użyty przez co najmniej dwóch kompetentnych użytkowników *w tym samym znaczeniu* w tym celu, by porozumieć się co do czegoś w świecie. Już użycie elementarnych gestów może spełnić normatywny sens porozumienia, zanim racje dojdą do głosu *explicite*.

Przypomnijmy sobie scenę wspomnianą na początku: Ktoś milcząco spogląda na drzwi do sąsiedniego pokoju i czyni gest, który ma dać komuś innemu do zrozumienia, żeby tam nie wchodził, bo ktoś tam śpi. Żeby

⁵ Jeśli chodzi o to, co poniżej, por. rozprawy w: J. Habermas, *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie. Philosophische Texte*, t. 1, Frankfurt/M. 2009.

⁶ Jeśli chodzi o znaczenie Peirce'a dla zmiany paradygmatów, jaką było przejście od filozofii świadomości do filozofii języka, ostatnio K.-O. Apel, „Metaphysik und die transzendental-philosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie”, w: idem, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Berlin 2011, 164–190.

komunikacja się powiodła, muszą być spełnione co najmniej następujące warunki: uczestnicy

- na podstawie intencjonalnie wykonywanych ruchów ciała, gestów wskazujących i innych,
- nawiązują stosunek między mówiącym i adresatem, czyli osobami, które zwracają się do siebie każdorazowo z perspektywy Ja i Ty;
- wiążą ten interpersonalny stosunek każdorazowo z własnym intencjonalnym odniesieniem do jakiegoś stanu rzeczy w świecie,
- odnosząc się wspólnie, na mocy gestów, do tego samego stanu rzeczy,
- przy czym słuchający, na podstawie już podzielanej wiedzy normatywnej, która pozostaje w tle, wyciąga wniosek, że informacja o stanie rzeczy jest tutaj rozumiana jako prośba, by nie budzić śpiącej osoby.

Uczestnicy, „na mocy” czy „dzięki” intencjonalnie wykonywanym ruchom ciała nawiązują ze sobą stosunek komunikacyjny i na podstawie tych gestów odnoszą się wspólnie do tego samego stanu rzeczy. Naturalnie mamy tutaj do czynienia z kompetentnymi użytkownikami języka, którzy już wiedzą, czym jest symbol, i rozumieją znaczenie określonych gestów.

Z czego się składa ta wiedza? W praktycznej wiedzy o tym, jak rozumie się dany publicznie postrzegany ruch ciała jako gest, który dla różnych osób znaczy „to samo”, możemy odróżnić dwa nastawienia intencjonalne, które wiążą się ze sobą *w akcie użycia i rozumienia gestu*: W komunikacyjnym użyciu symbolu uczestnicy nawiązują ze sobą stosunek interpersonalny, odnosząc się do siebie nawzajem jako do drugiej osoby; jednocześnie czynią z symbolu *użytek przedstawiający*, przy czym zwracają się intencjonalnie ku jakiemuś przedmiotowi lub stanowi rzeczy, w obiektywizującym nastawieniu obserwatora. Element materialny, głos albo ruch ciała, niczym katalizator uruchamia sprzężenie dokonania socjokognitywnego z dokonaniem w węższym sensie kognitywnym: Gest jest elementem publicznym, w którego postrzeganiu intencje uczestników spotykają się ze sobą. Nastawienia uczestników wobec czegoś w świecie, wywołane przez zgodne postrzeżenia tego katalizatora, zostają poprzez wzajemne przyjmowanie perspektyw tak uwspólnione (*vergemeinschaftet*), że mogą powstać *shared intentions*, czyli podzielane postrzeżenia i zamiary. Uczestnicy, wchodząc w stosunek interpersonalny, przyjmują nawzajem swoje perspektywy postrzegania czegoś w świecie i w ten sposób tworzą wspólną wiedzę.

Michael Tomasello w swoich pomysłowych badaniach z zakresu psychologii rozwojowej wykazał dokładnie ten triadyczny stosunek, wytworzony przez symboliczne powiązanie wertykalnego odniesienia do świata z horyzontalnym odniesieniem do innego między uczestnikami komunikacji, już dla interakcji z dziećmi w wieku przedjęzykowym.⁷ Dzieci mniej więcej

⁷ M. Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Frankfurt/M. 2002 (wyd. oryg.: *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge Mass. 2001; wyd. pol.: *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, przeł. Joanna Rączaszek, Warszawa 2002).

jednoroczne śledzą gest wskazujący osób odniesienia i same posługują się palcem wskazującym, by skierować uwagę innych osób na określone rzeczy, by dzielić z nimi swoje postrzeżenia. W funkcjonowaniu tych prostych gestów Tomasello odkrywa socjokognitywne jądro pragmatycznych założeń językowego dochodzenia do porozumienia. Na płaszczyźnie horyzontalnej matka i dziecko wraz ze skierowaniem spojrzenia przyjmują też wzajemnie intencję drugiej osoby, tak że powstaje perspektywa społeczna, z której oboje wertykalnie kierują uwagę na ten sam przedmiot. Za pomocą gestu wskazującego dzieci nabywają intersubiektywnie podzielanej wiedzy o wspólnie identyfikowanym i postrzeganym przedmiocie. Wkrótce dochodzą do tego gesty naśladowcze i mimika. Te reprezentują cechy przedmiotów, także przedmiotów poza zasięgiem wzroku dziecka. Później z obu elementów rozwijają się wyrażenia dla dwóch komponentów wypowiedzi, mianowicie odniesienia i opisu.

Widzimy tu *in statu nascendi*, jak komunikacja za pomocą gestów, na drodze *intersubiektywnego* krzyżowania się kierunków uwagi i postrzeżeń sprawia, że może dopiero powstać *obiektywizujące* odniesienie do czegoś w świecie. Świat traci stopniowo cechy „egocentrycznie” postrzeganego otoczenia dopiero dzięki decentrującemu zrównywaniu wzajemnie przyjmowanych perspektyw.⁸ W ten sposób dziecko uzyskuje ów dystans do świata, który wiążemy z intencjonalnością odniesień do i nastawień wobec przedmiotów i stanów rzeczy. Badania porównawcze, które Tomasello przeprowadził nad dziećmi i szympancami, dają ponadto kontrastowe tło, od którego odcinają się filogenetyczne początki ludzkiej komunikacji.⁹ Wydaje się, że szympansy nie są w stanie wyłamać się z ograniczeń swojej perspektywy, samoodnoszącej, regulowanej za każdym razem własnym zainteresowaniem. Są wprawdzie nadzwyczaj inteligentne i potrafią działać intencjonalnie, potrafią rozumieć intencje osobników swojego gatunku i właściwie ocenić różnicę swoich położeń w przestrzeni, a nawet wyciągać stąd wnioski praktyczne. Ale nie są w stanie nawiązać ze sobą owych stosunków *interpersonalnych*, które umożliwiłyby symboliczne uspołecznienie ich wysiłków poznawczych. (Nie trzeba być „lingualistą”, żeby przyjąć, że kulturowe uczenie się zastąpiło mechanizm ewolucyjny dopiero wraz z nabyciem zdolności do posługiwania się językiem.) Z punktu widzenia pragmatyki społecznej decydującym ewolucyjnym osiągnięciem *homo sapiens* jest zdolność do tego, by przyjąć wobec osobnika tego samego gatunku takie nastawienie, że

⁸ Przy czym używam terminu „egocentryczny” w sensie metaforycznym, jako że odniesienia do siebie samego, które wyposażają mowę w słowo „ja”, wykształcają się dopiero na językowym szczeblu komunikacji. „Ja” jest konstrukcją społeczną (dlatego też neurobiologiczne poszukiwanie centralnej instancji wśród fal mózgowych, usieciowionych w sposób zdecentrowany, musi pozostać bezowocne). Jeśli chodzi o genezę jaźni jako rezultatu interakcji społecznych, por. J. Habermas, „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit”, w: idem, *Kritik der Vernunft. Philosophische Texte*, t. 5, 318 nn.

⁹ M. Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt/M. 2009 [wyd. oryg.: *Origins of Human Communication*, Cambridge, Mass. 2008].

oba, odnosząc się za pośrednictwem gestów do danych obiektywnych zmierzają do tych samych celów, a więc mogą kooperować.

Jednakże krytyczna rola gestów dla powstawania stosunku triadycznego nie wyczerpuje się w tym, że są one katalizatorem dla wytwarzania intersubiektywnie podzielanej wiedzy. To może dotyczyć samych początków, ale dopiero następny krok, jakim jest *skonwencjonalizowanie użycia znaków* czyni sam substrat znakowy nosicielem znaczeń. Dopiero regularne kojarzenie podzielanej wiedzy z owymi głosami i ruchami ciała, które najpierw jako katalizatory wywołują wspólną uwagę i tworzą podzielaną wiedzę, prowadzi do symbolicznego ucieleśnienia treści semantycznych. Możemy odróżnić dwa socjokognitywne założenia dla symbolizowania treści: Bez pośrednictwa (*Dazwischentreten*) intencjonalnie wytwarzanej, ale wspólnie postrzeganej ekspresji za pomocą gestu nie ma koordynowania odniesienia do innego z intencjonalnym nastawieniem wobec czegoś w świecie; i bez trwałego kojarzenia podzielanej wiedzy z gestem, który po obu stronach powoduje koordynację owych dwóch intencji, nie ma symbolicznego ucieleśnienia treści semantycznych.¹⁰

(3) Mentalistyczne wyrażenie „podzielana wiedza” przesłania to, że symbolizacja to takie dokonanie, które polega na *udostępnianiu i konstytuowaniu świata (welerschließend-konstituierende Leistung)*, co musimy odróżnić od jej funkcji *socjokognitywnej (sozialkognitive Leistung)*. Dotąd rozpatrywaliśmy uspołecznienie poznania, wysoko rozwiniętego już u naczelnych, z tego punktu widzenia, że używanie gestów jest konieczne dla łączenia wzajemnie wymiennych perspektyw z intencjonalnym, to znaczy uprzedmiotawiającym dystansowaniem się od nacisku otoczenia. Gesty nadają się do tej roli między innymi dzięki swemu charakterowi publicznemu, jako ruchy ekspresywne, które wszyscy uczestnicy komunikacji mogą postrzegać jako elementy fizyczne. Ale gdy tylko zaczyna się używać tych gestów regularnie i stają się one konwencjonalnymi nosicielami wiedzy podzielanej intersubiektywnie, uzyskują one wobec umysłu pojedynczego podmiotu autonomię

¹⁰ Sam Tomasello przedstawia wprawdzie przyczyny wyjaśniające w innym porządku ewolucyjnym; postępuje zgodnie z mentalistyczną strategią wyjaśniania, sprowadzając znaczenia symboliczne do podzielanych postrzeżeń i intencji. Ale jak zdolności mentalne mogą cieszyć się pierwszeństwem w porządku wyjaśniania, jeśli sprzężenia stosunku interpersonalnego i intencjonalności (w sensie obiektywizującego nastawienia wobec świata) nie da się wyjaśnić bez pośredniczącej roli (*Dazwischentreten*) gestu? Skłaniam się do założenia równej pierwotności trzech ludzkich monopolii (użycia symboli, wzajemnego przyjmowania perspektyw i intencjonalnego nastawienia wobec przedmiotów). Dla analizy pojęciowej oznacza to, że te charakterystyczne zdolności tworzą system. Równa pierwotność w sensie genetycznym kieruje naszą uwagę na znaczną kontyngencję nieprawdopodobnej konstelacji wyjściowej w życiu hord, naszych bezpośrednich biologicznych przodków – na przykład sytuacji, w której ekologicznie uwarunkowane przymusy kooperacyjne i wysoki stopień dojrzałości inteligencji praktycznej *zderzają się ze sobą* i sprzyjają zmianie funkcji [dotąd] nieintencjonalnych ekspresyjnych ruchów ciała, która oznacza *jednocześnie* uspołecznienie wysiłku poznawczego, nową formę komunikacji, [odtąd] zapośredniczonej przez symbole, i uspołecznienie motywów. Tomasello natomiast każe zaczynać antropogenezę od nieprawdopodobnej moralnej rewolucji motywów (patrz niżej, przypis 11).

umysłu obiektywnego. Generują publicznie dostępną przestrzeń interpretacji, które *wysforowują się na czoło*, tak że uczestnicy komunikacji już siebie zastają w tej przestrzeni.

W tym fundowaniu sfery publicznej ujawnia się fikcjonalna moc symbolizacji, która wytwarza wspólny świat życia. Ten moment *poiesis* poświadczają też obserwacje ontogenetyczne. Dzieci nie tylko uczą się rozumieć symbole, lecz *w zabawie upewniają się co do osiągnięć symbolizacyjnych* jako takich. W zabawowych zachowaniach małych dzieci psychologów zawsze fascynowało fikcjonalne wytwarzanie sfery „jak-gdyby”. Kiedy dwulatek w interakcji z dorosłymi bawi się używając ołówka jako szczotki do zębów, świadomie porusza się między dwoma poziomami rzeczywistości, z których jeden symbolicznie „reprezentuje” drugi.¹¹

Ta interpretacja kładzie nacisk na niezależny status, jaki osiągają skonwencjonalizowane gesty jako nosiciele znaczeń lub zasobniki intersubiektywnej wiedzy. Między uczestnikami komunikacji tworzy się zatem, na podstawie *rozumienia* gestu, który odpowiada czemuś w świecie, wspólna perspektywa spoglądania na to coś i intersubiektywnie podzielana wiedza o nim.¹² Żeby zrozumieć dany gest, nie jest potrzebna złożona kalkulacja wzajemnie rozpoznawanych zamiarów. To ujęcie unika trudności wyjaśnienia mentalistycznego, które jako wyjściowy warunek posługiwania się symbolami zakłada wymagający szczebel abstrakcji: Uczestnicy musieliby już dysponować zdolnością tworzenia rekursywnej wiedzy o sobie nawzajem, a więc przedstawić o charakterze metareprezentacji.¹³

U szympanów nie ma tego rodzaju komunikacji, który poprzez użycie symboli w tym samym znaczeniu udostępnia wspólny świat obiektywny w horyzoncie każdorazowo intersubiektywnie podzielanego świata życia. Ale wydobywanie się z egocentrycznego zamknięcia we własnym otoczeniu i przechodzenie do świata intersubiektywnie podzielanego, wspólnie interpretowanego, wiąże się z kolejnym dokonaniem w zakresie symbolizacji, wykraczającym poza komunikację za pomocą gestów. Wraz z tym, jak ta wspólna wiedza odrywa się od umysłu subiektywnego, sfera mentalna usamodzielnia się nie tylko w komunikacji językowej; ta bowiem nie jest jedyną formą eksternalizacji dokonań świadomości. Na podstawie komunikacji językowej, wraz z przekazami ustnymi, strukturami rodzinnymi, obyczajami i zwyczajami kształtują się także inne postaci umysłu obiektywnego. Wraz z tradycjami i przyswajanymi normami powstaje publicznie dostępna

¹¹ M. Tomasello, H. Rakoczy, „Was macht menschliche Erkenntnis einzigartig? Von individueller über geteilter zu kollektiver Intentionalität”, w: H. B. Schmid, D. P. Schweikard (red.), *Kollektive Intentionalität*, Frankfurt/M. 2009, 697–737.

¹² Tego *order of explanation*, porządku wyjaśniania broni z epistemologicznych punktów widzenia W. Sellars, *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, Paderborn 1999 (z instruktywnym wprowadzeniem Richarda Rorty’ego i Roberta Brandoma) [wyd. oryg.: *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass. 1997].

¹³ Jeśli chodzi o ten zarzut, por. W. Detel, „Sprachliche Fähigkeiten”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59, 2011, 147–152.

przeestrzeń przedmiotów symbolicznych. Rozpatrując rzecz ontologicznie, te osobliwe przedmioty uzyskują egzystencję najpierw w komunikacyjnych ekspresjach, działaniach i artefaktach uspołecznionych uczestników komunikacji i aktorów. Dla nich plecionka praktyk i tradycji tworzy performatywnie obecne i intersubiektywnie podzielane tło, kiedykolwiek odnoszą się intencjonalnie do siebie i do czegoś w świecie obiektywnym. Krótko mówiąc, umysł eksternalizuje się nie tylko w symbolach używanych komunikacyjnie, lecz w normatywnych strukturach świata życia, które uczestnicy dzielą ze sobą, tak jak swój język, poprzez wiedzę pozostającą w tle, obecną *implicite*.

W jaki sposób to dokonanie symbolizacyjne wykracza poza symboliczne ucieleśnianie treści semantycznych, to manifestuje się w swoistym *wiążącym działaniu* tradycji, ról i instytucji. Oczywiście, już wraz z konwencjonalnym użyciem symboli rozwija się świadomość normatywna, która jest wpisana we wszelkie zachowania kierujące się regułami: znajomość różnicy między zachowaniem właściwym czyli zgodnym z regułą i zachowaniem niewłaściwym czyli odchylającym się od reguły. Ale ta normatywność, która dochodzi do głosu w przestrzeganiu konwencji językowych, jest słabsza niż autorytet, który znajduje wyraz w egzemplarycznym działaniu tradycji i w powinności wyrażonej w normatywnych oczekiwaniach co do zachowań.¹⁴ Musimy odróżniać moc reguł gramatycznych i logiczno-semantycznych, ukierunkowującą w sposób kognitywny, od mocy instytucji, kierującej w sposób afektywny i wiążącej motywacyjnie. Źródło tej mocnej normatywności właściwych i niewłaściwych działań społecznych nie zawiera się już w *samym* użyciu symboli językowych ukierunkowanym na porozumienie.¹⁵ Jakoż interpersonalnej mocy wiążącej obowiązków i uprawnień nie należy mylić z apelem, jakim są wezwania w sensie jednostronnej ekspresji woli. Z punktu widzenia pragmatyki społecznej, [to jest teorii,] która wyjaśnia użycie języka jedynie na podstawie kognitywnych wymagań dla skutecznego koordynowania działań, brakuje tu przejścia od imperatywnych

¹⁴ L. Wingert, „Die elementare Strukturen der menschlichen Sozialität”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59, 2011, 158–163; H. B. Schmid, „Am Ursprung der Freundlichkeit”, tamże, 153–157.

¹⁵ O to rozbija się nawet próba wyjaśnienia społecznych obowiązków (*soziale Verbindlichkeiten*) za pomocą zbiorowej intencjonalności – próba z zakresu ontologii społecznej. Por. przegląd debaty w: H. B. Schmid, D. P. Schweikard (red.), op. cit. Dobrym przykładem jest podejście Johna Searle’a, który sprowadza obowiązki deontyczne (*deontische Verpflichtungen*) do deklaratywnego nadawania czy tworzenia określonego statusu społecznego. Spełnianie deklaratywnych działań językowych (mocą których np. zawiera się małżeństwa, mianuje prezydentów, ogłasza ważność walut) zakłada już instytucje, które mają być wyjaśnione za ich pomocą. Patrz J. R. Searle, *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Berlin 2011 (wyd. oryg.: *The Construction of Social Reality*, New York 1995); idem, *Wie wir die soziale Welt machen*, Berlin 2012 (wyd. oryg.: *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford 2010). [Por. idem, *Ontologia społeczna. Niektóre podstawowe zasady*, przeł. T. Zarębski, w: Lotar Rasiński (red.), *Język, dyskurs, społeczeństwo. Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*, Warszawa 2009.]

wezwań do mocnych wartościowań i normatywnych oczekiwań co do zachowań.¹⁶

(4) Uważam, że z filogenetycznych punktów widzenia lukę tę można wypełnić, jeśli uwzględni się inną formę komunikacji, lecz spokrewnioną z użyciem ikonicznych gestów – mianowicie komunikację rytualną. Antropologowie badający społeczeństwa plemienne informują o wielkiej liczbie praktyk rytualnych, mających miejsce z najrozmaitszych okazji. Rozpatrywane strukturalnie, wykazują one cechy podobne do omawianej dotąd kooperacji za pośrednictwem gestów. Jednakże między obu formami komunikacji istnieje uderzająca różnica. Rytuály są bezpośrednio oderwane (*unmittelbar entkoppelt*) od funkcjonalnych kontekstów kooperacji społecznej. Badania z zakresu antropologii kultury pouczają nas o tym, że mimetyczne zdolności naszych przodków nie wyczerpywały się w codziennej komunikacji za pomocą gestów, lecz rozwijały się jednocześnie w modelowaniu niezwykłych przedmiotów i zdarzeń, w tańcach, przedstawieniach pantomimicznych, rzeźbach, obrazach, pomnikach itd.¹⁷ Komunikacja rytualna tym jednak różni się od innych przedstawień ikonicznych, że jest osobiwie samoodnosząca: nie odnosi się – choć na tym właśnie polega nowość komunikacji zapośredniczonej symbolicznie – do wspólnie identyfikowanego czegoś „w świecie”. Odwraca się raczej od świata życia codziennego i pozostaje w szczególnie sposób w sobie zamknięta. To ta okoliczność, brak odniesienia w świecie życia codziennego, nadaje jej właśnie charakter komunikacji *spoza życia codziennego*.¹⁸

Pomyślmy o tańcu rytualnym. Rytmiczne ruchy w zbiorowym spełnianiu tej praktyki wyrażają wspólną intencję, zagrzewają do wzajemnego naśladowania gestów i przyjmowania perspektyw, i oczywiście wywołują intersubiektywnie podzielane przeżycie, podczas gdy próżno szukać tutaj trzeciego filaru triadycznej struktury znaków – w każdym razie dopóki dla tego, co przeżywane i intendowane szukamy jakiegoś przedmiotu w świecie *obiektywnym*. Wymiarem, w którym musimy szukać brakującego odniesienia, jest najwyraźniej wymiar samego społecznego współżycia, ewolucyjnie nowy, wytworzony dopiero przez komunikację zapośredniczoną symbolicznie. Zachowanie rytualne rozumiem jako odpowiedź na problemy z *uspołecznieniem jednostki*, które występują na tym szczeblu komunikacji. Z punktu widzenia pragmatyki społecznej rozpatrujemy komunikację za pomocą

¹⁶ Nad tą pojęciową trudnością Michael Tomasello w odnośnym rozdziale *Die Ursprünge... pt. „Von Affengesten zur Sprache des Menschen”* może się niezauważenie prześliznąć, bo wychodzi z założenia, że nasz gatunek *od początku* wyróżnia się przez niezwykle rozmiar zachowań prospołecznych. Empirycznie biorąc, trzeba by jednak wówczas wyjaśnić ewolucję komunikacji ludzkiej nieprawdopodobną „mutacją moralną” (Detel).

¹⁷ M. Donald, *A Mind So Rare. The Evolution of Human Consciousness*, New York 2001. W rozdziałach 7 i 8 autor streszcza swoją teorię stadiów rozwoju kultury, epizodycznego, mimetycznego, mitycznego i teoretycznego.

¹⁸ M. Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007.

gestów jako nową, ewolucyjnie wyższą formę inteligentnej kooperacji. Ale to uspołecznienie inteligencji musiało się odbić na sposobie koordynowania zachowań. Pierwszy gest, który dla ego i alter ma identyczne znaczenie, uwalnia subiektywną świadomość z jej egocentrycznego zamknięcia. Kiedy treści świadomości, którymi żyje jednostka, poprzez symbolizację znaczeń ulegają eksternalizacji i uspołecznieniu, monadyczne życie świadomości jednego otwiera się dla drugiego osobnika gatunku. To wkroczenie w publiczny świat form symbolicznych oznacza nie tylko przewyżczenie egocentryzmu kognitywnego; uspołecznienie inteligencji zbiega się raczej z rewolucją w sposobie koordynowania zachowań – z przestawieniem się na symbolicznie zapośredniczone interakcje członków grup, którzy operując w horyzoncie wspólnego świata życia, muszą sobie *kooperacyjnie* radzić z kontyngencjami świata. To kognitywne wyzwanie idzie ręką w rękę z wyzwaniem psychodynamicznym.

Kontrast w stosunku do „egocentrycznej” formy życia szympanów, który wypuklił Tomasello, zwraca uwagę na przewrót w stosunkach społecznych, który musiał wciągnąć jednostkę w wir komunikacyjnego *uspołeczniania własnych motywów*. Możemy sobie wyobrazić, że ten socjalizacyjny przewrót wywarł na świadomość jednostki kleszczowy nacisk, zmuszający do *jednoczesnego uspołecznienia i indywidualizacji*. Z jednej strony, wraz z tą nową formą, jaką jest komunikacja poprzez symbole używane w identycznym znaczeniu, ciężar koordynowania działań spada coraz bardziej na działania komunikacyjne, a zatem na barki *samych jednostek*; z drugiej strony, zaczynają one sobie uświadamiać, że reprodukcja ich własnego życia zasadniczo zależy od *zbiorowego* samopotwierdzania się, to znaczy od funkcjonowania kooperacji społecznej. Pojedynczemu członkowi grupy musiał się przeciwstawić organizm społeczny jako siła opanowująco-konsumująca (*überwältigend-konsumierende Gewalt*) i jednocześnie ocalająca życie, gwarantująca najpierw własne przeżycie. Nowa forma, jaką jest uspołecznienie komunikacyjne, wytwarza strukturalne napięcie między samopotwierdzeniem indywidualnym i zbiorowym, i domaga się stabilizacji między przeciwnymi imperatywami. Jeśli teraz praktyka rytualna zapewnia spójność grupy, stale wystawioną na ryzyko, i utrzymuje równowagę, podatną na zakłócenia, to nasuwa się przypuszczenie, że z tej formy komunikacji, spoza sfery życia codziennego, płynie mocna normatywność oczekiwań co do zachowań.

Jak się zdaje, w społeczeństwach ludzkich komunikacja w sferze życia codziennego i poza tą sferą od początku się uzupełniały. Ta pierwsza wynika z więzi kooperacyjnych i prowadzi do uspołecznienia pojedynczych inteligencji, ta druga zaś reaguje na napięcie wynikające z uspołecznienia motywów – napięcie między imperatywami samopotwierdzenia jednostki i zbiorowości. Komunikacja codzienna wytwarza słabą normatywność ponadsubiektywnego językowego logosu, który uwrażliwia ludzki umysł

na racje; komunikacja z siłami dobra i zła (*Mächten des Heils und des Unheils*)¹⁹ wytwarza mocną normatywność społecznej solidarności i odnawia ją. Kiedy już z komunikacji za pomocą gestów w codziennych związkach kooperacyjnych rozwinęła się mowa w pełni gramatyczna, obie te formy komunikacji otwierają się na twierdzenia i narracyjne łączenie twierdzeń, to znaczy na racje. W badaniach antropologicznych napotyka się rytuały już niemal tylko w świetle wyjaśniających mitów. W każdym razie rytuały, które [jak się rzekło] tworzą solidarność, stanowią wraz z mitycznymi interpretacjami świata i siebie kompleks sakralny, który w przekształconej postaci zachował się do dziś.

Opowieści mityczne najpierw odzwierciedlały normy systemu pokrewieństwa w całym kosmosie i uzasadniały je w sposób narracyjny. Ale jednocześnie z obcowania i obchodzenia się z otoczeniem społecznym i naturalnym w komunikacji codziennej czerpano nowe doświadczenia i dyskursywnie je opracowywano. Oczywiście te mityczne opowieści na dłuższą metę nie mogły wytrzymać presji dysonansów poznawczych wynikłych ze spotkania z pragmatyczną wiedzą o świecie, którą potwierdzały skuteczne działania. Racje rozwijają własną dynamikę. W świetle tego antagonizmu między wiedzą profaniczną i kompleksem sakralnym nasuwa się funkcjonalistyczna interpretacja powstawania kompleksu sakralnego. Oto dla opowieści mitycznych, które objaśniają świat i wystawiają się na krytykę ze strony profanicznej wiedzy o świecie, ich powiązanie z praktykami rytualnymi ma także funkcję ochronną. Już bowiem z powodu strukturalnej różnicy (*Gefälle*) między tymi dwoma poziomami komunikacji racje formułowane w języku wykształconym propozycjonalnie odbijają się od tej ikonicznej formy komunikacji za pomocą gestów.

Mimo to przypuszczam, że ten antagonizm między wiedzą profaniczną, kierującą się doświadczeniem i gromadzoną na profanicznych obszarach życia, a obrazami świata, związanymi z kompleksem sakralnym, był siłą napędową procesów uczenia się. W ten sposób wracam do kwestii symbolicznego ucieleśniania racji (poza dyskursami) – na wyższym poziomie. Dopiero to konsolidujące ucieleśnianie racji w kulturze i społeczeństwie wyjaśnia świat życia jako przestrzeń ucieleśnionych racji.

(5) We wszystkich społeczeństwach istnieje pełna napięć korespondencja między racjami, które są *powiązane* w tradycjach i *skodyfikowane* w instytucjach, z jednej strony, i racjami *puszczonymi wolno* i krążącymi swobodnie. Racje rozwijają swoją moc problematyzującą i zarazem moc rozwiązywania problemów w komunikacyjnej wymianie działań językowych; ale z punktów widzenia społecznej stabilności wszędzie czające się ryzyko

¹⁹ Riesebrodt (2007) ogólnie definiuje praktyki religijne jako obcowanie i obchodzenie się (*als Umgang*) z siłami dobra i zła.

niezgody, jakie niesie możliwość-powiedzenia-nie, sprawia że komunikacyjna praktyka życia codziennego jest niepewnym i dość kosztownym mechanizmem integracji. W istocie *każde* społeczeństwo ogranicza potencjał negacji zawarty w racjach, które każdorazowo są do dyspozycji w postaci tradycji kulturowych i norm, nawet jeśli racje w ten sposób konserwowane są to głównie dobre racje. *Dogmatyzacja* tych nauk, które uważa się za prawdziwe i wzorcowe, oraz *instytucjonalizacja* tych oczekiwań co do zachowań, które uważa się za dobre i słuszne – to dwa mechanizmy ucieleśniania racji kanalizujące rzekę ich dyskursywnej wymiany i w ten sposób ograniczające tę wymianę.

Tradycje kulturowe i odpowiadające im typy mentalności stanowią *ten* wycinek horyzontu wspólnej wiedzy, nagromadzonej w symbolach i pozostającej w tle, który jest wprawdzie dostępny tematykacji, ale którego radykalna problematyzacja ma pozostać niemożliwa. Tradycje zapewniają przekazywanie tej wiedzy, którą dana kultura wyróżnia jako niezawodną, doskonałą i miarodajną. Mechanizm kształtowania tradycji ukazuje się w sposób wzorcowy w *tych* rodzaju kanonu wykształcenia, który ukształtował się już we wczesnych kulturach piśmiennych Bliskiego Wschodu. Już wtedy dzieła „klasyczne” uzyskują ważność kanoniczną przez to, że ich treść zostaje zabezpieczona dzięki możliwie najbardziej dosłownemu przekazowi, który ma uniemożliwić krytyczne podejście i przemiany na drodze dyskursów.²⁰ Kompetentny wybór korpusu dobrych i znaczących dzieł uodparnia na krytykę, paraliżuje ją. Aż do dnia dzisiejszego moc impregnująca wszelkich tradycji polega na tym, że wybrane jądra danego stanu wiedzy zabezpiecza się przed problematyzującym ssaniem pytań i zarzutów.

Kultura kształtuje więc i stabilizuje rozumienie siebie i świata, właściwe osobom działającym komunikacyjnie, ponad dzielącymi je wielkimi dystansami czasowymi, poprzez wiążący wybór interpretacji; ucieleśnia racje w trybie dogmatyzacji stanów wiedzy. Jednocześnie *społeczeństwo* ucieleśnia racje działań na drodze normowania oczekiwań co do zachowań, które to oczekiwania z kolei zgęszczają i stabilizują sieci działań komunikacyjnych horyzontalnie, łącząc społeczne przestrzenie.²¹ Racje praktyczne, na których opiera się obowiązywanie norm, muszą zostać zinternalizowane, by móc skutecznie regulować zachowania; dotyczy to nawet podstaw prawa sankcjonowanego przez państwo, a więc takiego, które można wymusić. Inaczej niż w najszerszym sensie epistemiczny autorytet tradycji, normatywna moc wiążąca obyczajów, imperatywna moc instytucji i struktur władzy zostaje zakotwiczona w motywacyjnych strukturach dorastających członków społeczeństwa.

²⁰ Co do kanonizacji, por. J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2007.

²¹ Jeśli chodzi o racje służące stabilizowaniu oczekiwań co do zachowań, z filozoficznych punktów widzenia interesują mnie tylko te, które są zasadniczo – w sposób uświadomiony lub nie-uświadomiony – dostępne samym członkom społeczeństwa, nie zaś latentne funkcje struktur społecznych, które często można rozpoznać tylko z perspektywy naukowego obserwatora.

czeństwa poprzez procesy socjalizacyjne, to znaczy poprzez implicite „kształcący” wpływ środowisk społecznych. Podstawowe wartości i racje normatywne danego społeczeństwa zostają na drodze internalizacji ucieleśnione w strukturach osobowości jego członków.

Naturalnie te orientacje aksjologiczne, przekształcone w trwałe dyspozycje, pozostają w związku z odpowiednimi tradycjami kulturowymi; struktura norm społecznych jest bowiem osadzona w uzasadniającym ją kontekście rozumienia świata i siebie właściwego danej społecznej zbiorowości. Racje ucieleśniają się także w przedmiotach kultury materialnej. Często można je wyczytać z funkcji tych przedmiotów, albo zrekonstruować z projektów architektonicznych. Zdogmatyzowaniu i zinstytucjonalizowaniu racji odpowiada, jako trzeci wyższego rzędu mechanizm ucieleśnienia, *umaterialnienie racji w artefaktach*. Te trzy sposoby ucieleśniania racji, kulturowy, psychospołeczny i materialny, są konstytutywne dla kontekstu, jaki stanowi świat życia, w którym osoby działające komunikacyjnie siebie zastają. Metafora przestrzeni racji uzyskuje przez to konkretne znaczenie, które wykracza poza opanowywanie związków inferencyjnych zmagazynowanych w słowniku danego języka.

Kultury i społeczeństwa konserwują dobre racje. Ale dobre racje mogą w świetle innych okoliczności i nowych poglądów ustępować pod naporem lepszych racji. Na tym polega wewnętrzna dynamika procesów uczenia się. W niektórych epokach dysonanse poznawcze piętrzą się w takich rozmiarach, że kumulatywne procesy uczenia się powodują pchnięcie, podważając całą kategorię racji dotąd powszechnie przyjętych, i rewolucjonizując panujące w danym społeczeństwie kulturowe rozumienie siebie i świata. Wymień tylko dwa wybitne przykłady takich kognitywnych pchnięć. Mam na myśli, po pierwsze, tę rewolucję w obrazach świata, którą przyniosła epoka osiowa, a więc powstanie owych metafizycznych i religijnych obrazów świata około połowy pierwszego tysiąclecia przed naszą erą w Chinach i w Indiach, w Izraelu i w Grecji – przewyciężyły one myślenie magiczne i czary, pozbawiły mity ich mocy wyjaśniającej i do dziś nie straciły mocy naznaczania różnych cywilizacji.²² Inny przykład pochodzi z ewolucji Zachodu – mam na myśli tak zwaną rewolucję nominalistyczną w szczytowym okresie Średniowiecza, która zapoczątkowała deprecjację metafizycznych form myślenia i wyjaśnień esencjalnych; to zaś przyniosło w skutku wielkie innowacje kulturowe i naukowe zachodniej nowoczesności.²³ Te przykłady nie powinny jednak sugerować wigowskiego obrazu linearnej i niepowstrzymanej racjonalizacji naszego rozumienia świata i siebie samych. Istnieją wprawdzie pewne punkty oparcia dla przyjęcia hipotezy takiej społecznej ewolucji, która polega na stopniowym upłynnianiu i komunikacyjnym uwalnianiu

²² R. N. Bellach, *Religion in Human Revolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, Mass. 2011.

²³ L. Honnenfelder, *Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*, Berlin 2008.

[semantycznych] potencjałów, niejako zasklepionych w kompleksach sakralnych.²⁴ Ale „upłynniać” nie znaczy sprawiać, że rzecz się ulatnia. Najwyraźniej także praktyki dyskursywne, które poddają kontrowersyjne wypowiedzi wolnemu od przymusu przymusowi lepszemu argumentu, ostatecznie poruszają się wewnątrz horyzontu nieprzeniknienie-nieprzezroczystych doświadczeń, które można przedstawić ikonicznie, a nie można ich ująć i w pełni wyjaśnić dyskursywnie.

Racje mogą wystąpić jako takie dopiero wraz z powstaniem języka gramatycznego, czyli wraz z tym, jak treści o charakterze twierdzeń wykształcają się i wyodrębniają z ekspresji holofrastycznych, właściwych komunikacji za pomocą gestów. W jednosłownych zdaniach dzieci – na przykład przy okrzyku: „Ogień!” – trzy tryby (poinformowanie o zdarzeniu, wyrażenie przerażenia na jego widok i wołanie o pomoc) jeszcze tworzą jeden syndrom, podczas gdy w języku gramatycznym treści o charakterze twierdzeń odrywają się od trybów ich możliwego zastosowania, tak że można się nimi posługiwać dyskursywnie. Ten decydujący krok ku formułowaniu racji *explicite* nie sprawia jednak, że całkiem zostawiamy za sobą syndromy znaczeniowe znane z gestów i przedstawień ikonicznych, jako rzecz przeszłości. Obszar sensu wyrażanego symbolicznie nadal rozciąga się poza sferę znaczeń wyrażanych językowo i splecionych z racjami. Inaczej mówiąc: Przestrzeń racji osadzona jest w takim sensotwórczym horyzoncie (*Sinneshorizont*), którego nie można zwerbalizować, w horyzoncie przedpredykatywnym. Ogranicza ją strefa niejęzykowych przedstawień i praktyk, których znaczenie można wprawdzie komentować, ale nie można ich dyskursywnie wyczerpać. Emil Angehrn zanalizował obraz, muzykę i taniec jako takie właśnie media pozajęzykowego ucieleśniania sensu.²⁵

Również teologia czerpie nie tylko ze świętych tekstów; pozostaje zależna od i porusza się na gruncie wiary wspólnot religijnych, które w swojej praktyce liturgicznej zachowują związek przekazanego słowa z kultem. Sens działań sakramentalnych odsłania się bowiem tylko z perspektywy uczestników, we wspólnym spełnianiu praktyki kultowej, nawet jeśli interpretuje się je w ramach wysoce rozwiniętych doktryn teologicznych, środkami nauki hermeneutycznej. Dla nas niewierzących członków społeczeństw zsekularyzowanych dostęp do tych archaicznych źródeł solidarności jest w znacznym stopniu zamknięty. Może się nam nasuwać pytanie, czy z filozoficznego punktu widzenia powinniśmy religię – to znaczy, w moim rozumieniu, kult w powiązaniu z koncepcjami sprawiedliwości ocalającej – traktować poważnie, jako *współczesną* postać ducha.

²⁴ Z tego punktu widzenia opisałem racjonalizację świata życia w: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1981, 2 tomy [wyd. pol.: *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999, 2002].

²⁵ E. Angehrn, *Sinn und Nicht-Sinn*, Tübingen 2010. W tej sprawie A. Wellmer, *Eine Hermeneutische Anthropologie*, w: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59, 2011, 455–465.

Rzecz interesująca, tego pytania nie stawiamy w obliczu nowoczesnej sztuki, choć próba, by ująć w słowa treści symfonii i obrazów, form architektonicznych, dizajnów i ornamentów, przedstawień baletowych czy rzeźb, napotyka podobne granice dyskursywnej eksplikacji, nawet u profesjonalnych krytyków. Doświadczenia estetyczne można pojęciowo okrążyć i objaśniać, ale nie można ich *bez reszty* ująć w explicite formułowane sądy. Krytyka sztuki postępuje wprawdzie także jak wykładająca, wnioskująca w swój tekst hermeneutyka; ale ostatecznie musi się zadowolić ewokującym komentarzem, który otwiera oczy, pobudza oglądanie.²⁶ Oczywiście wysoko rozwinięte estetyczne formy wyrazu, jak muzyka, taniec i pantomima, malarstwo i rzeźba, a także onomatopeje – formy, bez których nie można rozumieć także literatury, przede wszystkim ewokacyjnej siły poezji, są wciąż jeszcze zakorzenione w *symbolicznej, ale niejęzykowej komunikacji*. Praktyki rytualne też wykorzystują ikoniczne media przedstawiania artystycznego; rozwijają wielkie bogactwo efektów estetycznych, ale wchodzą do zespołu wysoko rozwiniętych form estetycznych jako element archaiczny. Inaczej niż sztuki, które uzyskały autonomię i związały się z dyskursywną krytyką, same rytuały, nawet jeśli objaśnia się je w opowieściach mitycznych, zdają się nie być jeszcze zarażone duchem języka, w odróżnieniu na przykład od muzyki instrumentalnej, co do której Adorno był przekonany, że wykazuje pozajęzykowe „podobieństwo do języka”.²⁷

Krótko: racje i myślenie dyskursywne stanowią wprawdzie centrum umysłu operującego w sposób zależny od języka, a przede wszystkim wehikuł uczącego się ludzkiego umysłu; ale przestrzeń sensów ucieleśnionych w symbolach zawsze jeszcze rozciąga się na osady zbierające się na peryferii i wykraczające poza przestrzeń racji, którymi można rozporządzać explicite.

przełożył Adam Romaniuk

²⁶ Jeśli chodzi o znaczenie estetyczne i krytykę, por. M. Seel, *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*, Frankfurt/M. 1985, 180 nn.

²⁷ Co do sporu między Dieterem Schneblem i Adornem na temat tego, czy muzyka jest bliska językowi, czy od niego odległa, patrz obecnie znakomitą analizę Albrechta Wellmera w tegoż *Versuch über Musik und Sprache*, München 2009, 9–124.