

Niniejszy artykuł Jürgena Habermasa, w odróżnieniu od poprzednich opublikowanych w naszym czasopiśmie, jest dość dawny, ale stanowi poniekąd definitywne dla autora rozstrzygnięcie kwestii zwanej „metafilozoficzną” – słynnego pytania: „Po cóż jeszcze filozofia?” Zdecydowaliśmy się rozszerzyć trudny do przełożenia, hasłowy tytuł oryginału (podany w przypisie), trzymając się ściśle wyjaśnień zawartych w tekście.

Przekład na podstawie: Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1983, rozdział 1.¹

Redakcja FiN i tłumacz

Jürgen Habermas

FILOZOFIA JAKO INSTANCJA REZERWUJĄCA NIEKTÓRE MIEJSCA DLA NAUK I INTERPRETUJĄCA KULTURĘ W JEJ CAŁOŚCI²

Myśliciele-mistrzowie³ popadli w niesławę. Hegla dotyczy to od dawna. W latach czterdziestych Popper zdemaskował go jako wroga społeczeństwa otwartego. Dotyczy to też, po raz kolejny, Marksa. Ostatnio, w latach siedemdziesiątych, wyrzekli się go jako fałszywego proroka Nowi Filozofowie. Dziś los ten spotyka nawet Kanta. Jeśli dobrze rzecz rozumiem, po raz pierwszy traktuje się go jako myśliciela-mistrza, tzn. jako magika-twórcę fałszywego paradygmatu, od którego intelektualnej presji musimy się uwolnić. Tu może przeważać liczba tych, dla których Kant pozostał Kantem. Ale spojrzenie za mury poucza nas o tym, że reputacja Kanta błędnie – i znów zyskuje na tym Nietzsche.

¹ Suhrkamp Verlag przekazało czasopismu FILOZOFIA I NAUKA. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne prawa autorskie do publikacji tego tekstu Jürgena Habermasa.

Praca została przetłumaczona w ramach grantu: NPRH nr 11 H 12 0302 81.

² Wykład z okazji kongresu poświęconego porównaniu transcendentnego i dialektycznego sposobu uzasadniania, zwołanego przez Internationale Hegel-Vereinigung, Stuttgart 1981. [Opublikowany jako rozdział 1 książki pt. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983; tytuł oryginału: *Philosophie als Platzhalter und Interpret.*]

³ Nawiązanie do tytułu eseju André Glucksmanna *Les Maîtres penseurs* 1977, wyd. niem.: *Die Meisterdenker* 1987 – tłumacz.

Kant faktycznie wprowadził do filozofii pewien nowy tryb uzasadniania. Postęp poznawczy osiągnięty we współczesnej fizyce potraktował jako znaczący fakt, który musi interesować filozofa nie jako coś zachodzącego w świecie, lecz jako potwierdzenie ludzkich możliwości poznawczych. Fizyka Newtona potrzebuje w pierwszym rzędzie nie wyjaśnienia empirycznego, lecz wyjaśnienia w sensie transcendentальной odpowiedzi na pytanie: jak w ogóle możliwe jest poznanie za pośrednictwem doświadczenia. Kant nazywa *transcendentalnym* badanie, które zwraca się ku apriorycznym warunkom możliwości doświadczenia. Chodzi mu przy tym o wykazanie, że warunki możliwego doświadczenia są identyczne z warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia. Pierwsze zadanie polega więc na analizie naszych zawsze już intuicyjnie używanych pojęć przedmiotów w ogóle. Ten rodzaj wyjaśnienia ma charakter nie-empirycznej rekonstrukcji owych uprzednich dokonań poznającego podmiotu, dla których nie ma żadnej alternatywy: przy *innych* założeniach nie do pomyślenia ma być żadne doświadczenie, żadne nie byłoby możliwe. U podstawy uzasadnienia transcendentального nie leży więc idea wyprowadzenia z zasad; raczej idea, że możemy się upewnić co do nie-zastępowalności określonych operacji, zawsze już wykonywanych zgodnie z regułami.

I oto Kant popada teraz w niesławę jako myśliciel-mistrz, bo za pomocą uzasadnień transcendentálních stworzył nową dyscyplinę, teorię poznania. Przez to mianowicie w nowy, i to nieskromny sposób zdefiniował zadanie, albo lepiej: powołanie filozofii. To powołanie filozofa stało się dla nas wątpliwe przede wszystkim z dwóch względów.

Wątpliwość wiąże się bezpośrednio z fundamentalizmem teorii poznania. Jeśli filozofia spodziewa się uzyskać jakieś poznanie *przed* poznaniem, rozpościera między sobą i naukami własną domenę i dzięki niej sprawuje funkcje władcze. Roszcząc sobie pretensję, by raz na zawsze ustalić fundamenty nauk, określić raz na zawsze granice tego, co może być przedmiotem doświadczenia, filozofia wyznacza naukom ich miejsce. Wydaje się, że ta rola, rola instancji wyznaczającej miejsce (*Platzanweiser*) stanowi dla niej nadmierne obciążenie.

Nie dość jednak na tym. Filozofia transcendentálna nie wyczerpuje się w teorii poznania. Krytyka czystego rozumu wraz z analizą podstaw poznania podejmuje też zadanie krytyki nadużywania naszych władz poznawczych, przykrojonych do zjawisk. W miejsce substancjalnego pojęcia rozumu, jakie zastał w tradycji metafizycznej, Kant wstawia pojęcie rozumu rozkładającego się na swoje momenty, których jedność ma już tylko formalny charakter. Oddziela zatem rozum praktyczny i władzę sądenia od poznania teoretycznego, i każdą z tych władz poznawczych stawia na jej własnych fundamentach. Przez to przydziela filozofii rolę najwyższego sędziego także wobec kultury jako całości. Odgraniczając od siebie nawzajem sfery – jak później powie Max Weber – wartości kulturowych, jakimi są nauka i technika, pra-

wo i moralność, sztuka i krytyka sztuki, jedynie ze względu na ich cechy formalne, i jednocześnie legitymizując je wewnątrz ich granic, filozofia zachowuje się jak najwyższa instancja sądowa nie tylko wobec nauk, lecz wobec całej kultury.⁴

Istnieje więc związek między *fundamentalistyczną* teorią poznania, która przydziela filozofii rolę *instancji wyznaczającej miejsce* dla nauk, i *ahistorycznym* systemem pojęć nałożonym na całą kulturę, któremu filozofia zawdzięcza nie mniej wątpliwą rolę *sędziego*, sprawującego jurysdykcję nad terytoriami nauki, moralności i sztuki. Bez transcendentalnej refleksji filozoficznej, która ma nas upewnić co do fundamentów poznania, zawisłoby też w próżni wyobrażenie,

że filozof może rozstrzygać *questiones juris* dotyczące się roszczeń całej reszty kultury. [...] Gdy zaś pozbawimy filozofa aury kogoś, kto dysponuje jakąś lepszą wiedzą o poznaniu, nie będzie już powodu wierzyć, że ma on zawsze niezaprzeczone prawo domagać się uwagi wszystkich innych uczestników konwersacji. Nie będzie też powodu wierzyć w istnienie tzw. „metody filozoficznej”, filozoficznego sposobu podejścia czy filozoficznego punktu widzenia, dzięki którym zawodowy filozof miałby *ex officio* coś istotnego do powiedzenia w kwestiach, dajmy na to, statusu psychoanalizy, słuszności jakichś wątpliwych regulacji prawnych, rozwiązań dylematów moralnych, „sensowności” metod historiografii czy krytyki literackiej itp.⁵

Richard Rorty w swojej dobitnej „krytyce filozofii” przedstawia metafizyczne argumenty, które każą nam wątpić, czy filozofia może spełniać wspomniane dwie role, przeznaczone jej przez Kanta. Mniej przekonuje mnie konsekwencja, którą Rorty stąd wyciąga: twierdzenie, że filozofia, rezygnując z tych ról, musi się także wyzbyć zadania „strażnika racjonalności”. Filozofia ma, jeśli dobrze rozumiem Rorty’ego, w imię swej nowej skromności zrezygnować z roszczenia rozumowego, wraz z którym przecież myślenie filozoficzne samo przyszło na świat. Wraz z obumarciem filozofii ma też przeminąć przekonanie, że transcendująca moc, którą wiążemy z ideą tego, co prawdziwe albo bezwarunkowe, jest koniecznym warunkiem dla ludzkich form współżycia.

W Kantowskim pojęciu formalnego i w sobie zróżnicowanego rozumu zawiera się pewna teoria nowoczesności. Cechuje ją rezygnacja z substancjalnej racjonalności tradycyjnych religijnych i metafizycznych obrazów świata z jednej strony, z drugiej zaś strony zaufanie do racjonalności proceduralnej, na której nasze uzasadnione poglądy, czy to w dziedzinie

⁴ „Krytyka [...], czerpiąca wszystkie rozstrzygnięcia z podstawowych prawideł swego własnego ustanowienia, których powagi nie może nikt podać w wątpliwość, dostarcza nam spokoju stanu prawnego, w którym nie powinniśmy prowadzić naszych sporów inaczej niż w drodze przewodu prawnego [procesu].” I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, B 779.

⁵ R. Rorty, *Filozofia i zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 2013, s. 312.

obiektywizującego poznania, czy moralnego rozeznania, czy estetycznego osądu, opierają swoje roszczenie do ważności. I teraz pytam: czy to albo podobne pojęcie nowoczesności rzeczywiście miałyby stać fundamentalistycznymi wymaganiami uzasadnienia ze strony teorii poznania i upadać wraz nimi?

Poniżej chcę tylko opowiedzieć pewną historię, w której ma swoje miejsce Rorty'ańska krytyka filozofii. Na tej drodze nie da się oczywiście rozstrzygnąć kontrowersji, ale może da się ją rozjaśnić w niektórych jej założeniach. Zacznę od Hegłowskiej krytyki Kantowskiego fundamentalizmu; zastępuje ona transcendentalny tryb uzasadniania dialektycznym (1). Potem prześlędzę krytykę obu tych sposobów uzasadniania; mianowicie najpierw samokrytykę, która przebiega na linii kantowskiej i na linii heglowskiej (2); następnie krytykę bardziej radykalną, wymierzoną *jednocześnie* w Kanta i Hegla, podjętą przez pragmatyzm i filozofię hermeneutyczną (3). Na tę sytuację niektórzy, i nie najmniej znaczący filozofowie odpowiadają w ten sposób, że likwidują podtrzymywane dotąd przez filozofię roszczenie rozumowe (4). Przeciwno temu chcę na koniec bronić tezy, że filozofia, także gdy wycofuje się z problematycznych ról instancji wyznaczającej miejsce [naukom] (*Platzanweisers*) i sędziego [kultury jako całości], może zachować swoje rozumowe roszczenie w skromniejszych funkcjach instancji rezerwującej miejsca [dla nauk] (*eines Platzhalters*) i interpretatora [kultury jako całości] (5).

(1) Dialektyczny sposób uzasadniania wynika z Hegłowskiej polemiki z uzasadnieniem transcendentalnym. Dla mojego pobieżnego przedstawienia sprawy musi wystarczyć przypomnienie, że Hegel najpierw przyłącza się do zarzutu, że czyste pojęcia intelektu Kant po prostu znalazł w tablicy form sądów i „zebrał z historii”, nie uzasadniając ich. A winien był dowieść, że aprioryczne warunki możliwości doświadczenia są „konieczne”. Hegel, ten z *Fenomenologii*, chce usunąć tę wadę przez rozważenie genetyczne. W refleksji transcendentalnej, która Kantowi jawiła się jako jednorazowy przewrót kopernikański, odkrywa mechanizm zmiany świadomości, który wciąż na nowo występuje w dziejach stającego się ducha. Podmiot, który staje się świadom sam siebie i któremu przy tym kształty świadomości rozpadają się jedna po drugiej, doświadcza, że to, co najpierw przeciwstawia mu się jako istniejące-samo-w-sobie, może stać się treścią tylko w formach, których uprzednio dostarczył przedmiotowi. Doświadczenie filozofa transcendentalnego powtarza się w sposób żywiolowo-naturalny (*naturwüchsig*) w stawaniu-się-dla-niego [podmiotu] tego, co samo w sobie (*Für-Es-Werden des Ansich*). Dialektyczną Hegel nazywa rekonstrukcję przetwarzania tego powtarzanego doświadczenia, z którego pochodzą coraz bardziej złożone struktury – a na koniec nie tylko *ta* postać świadomości, którą zbadał Kant, lecz usamodzielniona, właśnie absolutna wiedza, która fenomenologowi Heglowi

pozwala być obecnym przy genezie struktur świadomości, przez Kanta tylko zastanych.

Jednakże Hegel wystawia się na zarzut podobny do tego, który wysunął wobec Kanta. Rekonstrukcja sekwencji kształtów świadomości nie jest wszak jeszcze dowodem immanentnej konieczności, z jaką *rzekomo* jeden wynika z drugiego. Ten dezyderat musi Hegel spełnić innymi środkami, właśnie w formie logiki; przez to uzasadnia oczywiście absolutyzm, którym jeszcze przelicytował Kantowskie wymagania pod adresem filozofii. Hegel, ten z *Logiki*, stawia filozofię przed zadaniem, by treści rozkładające się na różne nauki „doprowadzić do pojęcia”, na sposób encyklopedyczny. Jednocześnie wykląda *explicite* teorię nowoczesności, która w Kantowskim pojęciu rozumu była tylko domyślnie zawarta, i rozwija ją do postaci krytyki różnych aspektów rozbicia nowoczesności, pozostającej w niezgodzie z sobą samą. To zaś sprawia, że filozofia zaczyna pełnić rolę o aktualnym znaczeniu, w skali powszechnodziejowej, ustosunkowując się do całości kultury. W ten sposób Hegel, a jeszcze bardziej jego uczniowie ściągają na siebie owo podejrzenie, które znalazło wyraz we wspomnianym wyobrażeniu myśliciela-mistrza.⁶

Ale metafizyczna krytyka myślicieli-mistrzów, czy zwraca się przeciwko absolutyzmowi Hegla, czy przeciwko fundamentalizmowi Kanta, jest późnym produktem. Idzie śladami samokrytyki, którą od dawna uprawiają następcy Kanta i Hegla. Chciałbym przypomnieć dwie linie tej samokrytyki, jako że uzupełniają się one, jak mi się zdaje, w twórczy sposób.

(2) Linię krytyki Kantowskiego transcendentalizmu można scharakteryzować wyróżniając analityczne stanowisko Petera Strawsona, konstruktywistyczne Paula Lorenzena i krytycystyczne Poppera. *Analityczna recepcja* podejścia Kantowskiego wyzbywa się roszczenia do uzasadnienia ostatecznego. Od początku rezygnuje z celu, który Kant spodziewał się osiągnąć za pomocą dedukcji czystych pojęć intelektu z jedności samoświadomości, i ogranicza się do tego, by uchwycić pojęcia i reguły, które mają leżeć u podstawy wszelkiego doświadczenia dającego się przedstawić w twierdzeniach elementarnych. Analiza kieruje się ku ogólnym i niezbędnym konceptualnym warunkom możliwego doświadczenia. Nie dążąc do uzyskania dowodu obiektywnej ważności tych podstawowych pojęć i presupozycji, ten rodzaj analizy podtrzymuje jednak roszczenie uniwersalistyczne. Żeby można było je zrealizować, transcendentalna strategia uzasadniania zmienia funkcję, stając się określoną procedurą testową. Dla hipotetycznie zrekonstruowanego systemu pojęć, który ma leżeć u podstawy doświadczenia, jeśli jest ważny,

⁶ Rorty parafrazuje osąd Eduarda Zellera: „W Heglowskiej wizji filozofii dopełnia ona raczej i zarazem pochłania inne dyscypliny, niż je *ugruntowuje*. Heglizm uczynił też filozofię zbyt powszechną, interesującą i zbyt ważną, by traktować ją tylko jako zawód; profesorów filozofii zwywał, by raczej wcielili się w ducha świata, niż by po prostu uprawiali swój *Fach*.” (R. Rorty, *Filozofia i zwierniactwo natury*, op. cit., s. 112.)

nie ma żadnej zrozumiałej alternatywy. Ale wobec tego za każdym razem, gdy pada propozycja alternatywna, musi być możliwe wykazanie, że wykorzystuje ona jakieś elementy hipotezy, którą kwestionuje. Taka procedura argumentacyjna ma dowieść, że pojęcia i założenia wyróżnione jako fundamentalne są nie do odrzucenia. W tej wersji filozof transcendentalny, nabrawszy skromności, przyjmuje jednocześnie rolę sceptyka, który próbuje produkować falsyfikujące kontrprzykłady;⁷ inaczej mówiąc, zachowuje się jak sprawdzający hipotezy naukowiec.

Stanowisko konstruktywistyczne próbuje w inny sposób wyrównać deficyt, jaki z punktu widzenia filozofii transcendentalnej powstał teraz w zakresie uzasadnienia. Z góry przyznaje, że organizacja naszego doświadczenia, której służą określone pojęcia podstawowe, ma charakter konwencjonalny, ale w służbie krytyki poznania wykorzystuje środki krytyki językowej.⁸ Za uzasadnione uważa się oto konwencje, które zostają wytworzone w sposób przejrzysty; przez to fundamenty poznania raczej się kładzie niż odsłania (*werden eher gelegt als freigelegt*).

Stanowisko krytycystyczne zdaje się całkiem zrywać z transcendentalizmem. Z trylematu Münchhausena między kołem, nieskończoną regresją i rekuresem do ostatecznych pewników⁹ ma móc nas wyprowadzić tylko rezygnacja z fundamentów uzasadniających w ogóle. Ideę uzasadnienia zastępuje idea krytycznego sprawdzania. Ale teraz także krytyka, podniesiona do rangi ekwiwalentu uzasadnienia, jest procedurą, którą nie możemy się posługiwać bezzakończeniowo. Dlatego wraz z dyskusją na temat reguł krytyki, których nie można odrzucić, na podwórko krytycyzmu wraca pewna słaba wersja Kantowskiego trybu uzasadniania.¹⁰

Na linii heglizmu impulsy samokrytyki biegną pod pewnym względem równolegle. Stanowiska te można by sobie wyjaśnić wskazując na materialistyczną krytykę poznania młodego György Lukácsa, który abstrahuje od natury, ograniczając dialektykę i jej roszczenia w zakresie uzasadniania do świata stwarzanego przez ludzi; następnie na praktycyzm Karla Korsch'a czy Hansa Freyera, którzy klasyczny stosunek teorii do praktyki stawiają na głowie i wiążą rekonstrukcję rozwoju społecznego z perspektywą przyszłego stanu społecznego – to jest z zainteresowaniem w stworzeniu tego stanu; i wreszcie na negatywizm Theodora Adorna, który w rozległym kontekście logiki rozwoju widzi tylko potwierdzenie tego, że nie można się już pozbyć

⁷ G. Schönrich, *Kategorien und transzendente Argumentation*, Frankfurt/M. 1981, s. 182 nn; A. Bittner, art. *Transzendental*, w: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Krings et al. (red.), t. 5, München 1974, s. 1524 nn.

⁸ C. F. Gethmann, R. Hegselmann, *Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus*, w: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie VIII*, 1977, s. 342 nn.

⁹ H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1971.

¹⁰ H. Lenk, *Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus*, w: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 24, 1970, 183 nn.

uroku, jaki rzucił na nas rozum instrumentalny, rozciągając się na społeczną całość.

Nie chcę tutaj roztrząsać tych stanowisk. Ale jest rzeczą interesującą, że obie linie krytyki na szerokich odcinkach biegną równolegle. Czy samokrytyka wychodzi od wątpliwości co do Kantowskiej transcendentnej dedukcji, czy od wątpliwości co do Heglowskiego przejścia do wiedzy absolutnej, w obu wypadkach zwraca się przeciwko temu, iżby można było wykazać, że kategoriale wyposażenie ludzkiego umysłu wzgl. wzór jego rozwoju jest *konieczny*. Następnie konstruktywizm z jednej strony i praktycyzm z drugiej dokonują tego samego zwrotu od racjonalnej rekonstrukcji do ustanawiającej praktyki, która ma umożliwić teoretyczne zrozumienie tej praktyki. Wreszcie krytycyzm i negatywizm są zbieżne w tym, że odrzucają transcendentne i dialektyczne środki poznawcze, w paradoksalny sposób posługując się nimi. Obie te radykalne próby negacji można też tak rozumieć, że obu tych trybów uzasadniania właśnie nie można znieść bez wewnętrznej sprzeczności.

Te równolegle biegnące próby, by samokrytycznie ograniczyć transcendentne i dialektyczne roszczenia do uzasadnienia, porównane ze sobą skłaniają do pytania: czy te ograniczenia tylko dodają się do siebie, wzmacniając sceptyczne zastrzeżenia co do uzasadnienia, czy może właśnie ograniczenie celów dowodowych nie jest warunkiem tego, by zredukowane strategie uzasadniania mogły się uzupełniać, zamiast jak dotąd przeciwstawiać się sobie. Pouczającego modelu dostarcza tutaj genetyczny strukturalizm Jeana Piageta – pouczającego także dla filozofów, takich, którzy chcieliby pozostać filozofami. Piaget pojmuje „abstrakcję polegającą na refleksji” („*reflektierende Abstraktion*”, „*abstraction reflechissante*”) jako mechanizm uczenia się, który może wyjaśnić dla ontogenezy przejście od jednego szczebla poznawania do następnego, przy czym rozwój kognitywny zmierza ku zdecentrowanemu rozumieniu świata. Abstrakcja polegająca na refleksji w tym przypomina refleksję transcendentną, że najpierw doprowadza do świadomości ukryte w *treści* poznawczej elementy *formalne* jako schematy działania poznającego podmiotu, różnicuje je i rekonstruuje na najbliższym wyższym szczeblu refleksji. Ten mechanizm uczenia się ma jednocześnie funkcję podobną, jak u Hegla moc negacji, która dialektycznie znosi kształty świadomości, gdy tylko popadają ze sobą w sprzeczność.¹¹

(3) Sześć stanowisk, które wymieniłem, należących do sukcesji po Kancie i Heglu, ob staje przy pewnym, jakkolwiek ostrożnie odmierzonym roszczeniu rozumu – to odróżnia Poppera i Lakatosa od Feyerabenda; Horkheimera i Adorna od Foucaulta. Coś one jeszcze *mówią* o warunkach nieuniknioności

¹¹ Th. Kesselring, *Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*, Frankfurt/M. 1981.

transcendującego roszczenia do ważności tych sądów, które uważamy za uzasadnione – roszczenia wykraczającego poza *wszelkie* lokalne i temporalne ograniczenia. I to właśnie roszczenie rozumu stawia pod znakiem zapytania krytyka wymierzona w myślicieli-mistrzów. Uprawia się ją mianowicie w imię pożegnania z filozofią. By uczynić zrozumiałym ten radykalny zwrot, muszę przyjrzeć się innej jeszcze krytyce, za jednym zamachem zwracającej się przeciwko Kantowi i Heglowi.

Jeśli chodzi o wątpliwości co do roszczeń myślenia filozoficznego do uzasadnienia i samouzasadnienia, *filozofia pragmatystyczna* i *hermeneutyczna* zgłaszają je na głębszym poziomie niż owi krytycy obejmujący sukcesję po Kancie i Heglu. Porzucają one mianowicie horyzont, w którym porusza się filozofia świadomości z jej modelem poznania zorientowanym na postrzeganie i przedstawianie [sobie] (*Vorstellung*) przedmiotów. W miejsce samotnego podmiotu, który zwraca się ku przedmiotom i w refleksji sam siebie czyni przedmiotem, wstępuje nie tylko idea poznania zapośredniczonego językowo i odnoszącego się do działania, lecz *nexus* codziennej praktyki i codziennej komunikacji, gdzie od początku osadzone są intersubiektywne i zarazem kooperatywne dokonania poznawcze. Czy ów *nexus* tematyzuje się jako formę życia czy świat życia, jako praktykę czy interakcję zapośredniczoną językowo, jako grę językową czy rozmowę, jako kulturowe tło, tradycję czy historię oddziaływania, decydujące jest to, że wszystkie te pojęcia, należące do *common sense*'u, otrzymują teraz rangę, która dotąd zastrzeżona była dla epistemologicznych pojęć podstawowych, przy czym nie mają funkcjonować w ten sam sposób. Wymiary działania i mówienia nie mają po prostu poprzedzać poznawania (*Kognition*). Praktyka ukierunkowana na cele i komunikacja językowa przyjmują raczej *inną* rolę w strategii pojęciowej niż ta, która przypadła samorefleksji w filozofii świadomości. Funkcje uzasadniania spełniają tylko o tyle, że z ich pomocą odrzuca się potrzebę znajomości fundamentów jako nieuzasadnioną.

Charles Sanders Peirce wątpi w możliwość radykalnego wątpienia w tej samej intencji co Dilthey, wątpiący w możliwość neutralnego rozumienia. Problemy pojawiają się zawsze tylko w określonych sytuacjach; napotykamy je jako coś poniekąd obiektywnego, bo nie jesteśmy w stanie dowolnie rozporządzać całością powiązań, z których składa się nasze praktyczne życie. Podobnie Dilthey. Nie możemy zrozumieć wyrażenia symbolicznego bez uprzedniego intuicyjnego rozumienia jego kontekstu, ponieważ wiedzy, która składa się na naszą kulturę, bezproblemowo obecnej w tle, nie jesteśmy w stanie na zawołanie przemieniać w wiedzę wykładaną *explicite*. Każde rozwiązanie problemu i każda interpretacja zależy od nieprzejrzystej sieci założeń; i sieci tej z powodu jej zarazem holistycznego i partykularystycznego charakteru nie może ogarnąć analiza nacelowana na to, co ogólne. Jest to ta linia argumentacji, na której upada też mit tego, co dane, a więc krytyce podlegają rozróżnienia między zmysłowością i intelektem, oglądaniem

[naocznością] i pojęciem, formą i treścią, zarówno jak rozróżnienia między sądami analitycznymi i syntetycznymi, między apriori i aposteriori. To upłynnienie Kantowskich dualizmów przypomina jeszcze metakrytykę w wykonaniu Hegla; ale związany z tym kontekstualizm i historyzm odcina też drogę powrotu do Hegla.

Zysk z wglądów dokonanych przez pragmatyzm i hermeneutykę jest oczywisty. Oto rezygnuje się z ukierunkowania badań na funkcje świadomości, zwracając się ku obiektywizacjom działania i mówienia. Porzuca się zafiksowanie na poznawczej funkcji świadomości i przedstawieniowej funkcji (*Darstellungsfunktion*) języka, na wizualnej metaforze „zwierciadła natury”, faworyzując pojęcie uzasadnionych sądów, które obejmuje całe spektrum mocy illokucyjnych, czyli wszystko, co można powiedzieć – a nie tylko treści wypowiedzi, w których stwierdza się fakty. „Mówienie, jak się rzeczy mają” staje się przez to szczególnym przypadkiem „mówienia różnych rzeczy”.¹²

Ale czy te wglądy są do pogodzenia z taką interpretacją pragmatyzmu i hermeneutyki, która skłania do rezygnacji z roszczenia rozumowego, jakie właściwe jest myśleniu filozoficznemu, a wobec tego do pożegnania z filozofią samą – czy też znamionują one nowy paradygmat, który wprawdzie zastępuje mentalistyczną grę językową filozofii świadomości, ale nie unieważnia jej trybów uzasadniania, samokrytycznie przyswojonych i ograniczonych? Z braku rozstrzygających i przede wszystkim prostych argumentów nie mogę na to pytanie odpowiedzieć bezpośrednio; jeszcze raz uciekam się do przedstawienia narracyjnego.

Marks chciał filozofię *znieść*, aby ją urzeczywistnić – był tak bardzo przekonany o prawdzie zawartej w filozofii Heglowskiej, że oczywiste rozdźwięki między pojęciem i rzeczywistością, którym Hegel zaprzeczył, wydawały mu się nieznośne. Dzisiaj z gestem *pożegnania* filozofii wiąże się coś całkiem innego.

Żegnanie się z filozofią przybiera obecnie trzy mniej lub bardziej wyraziście formy. Dla prostoty będę je nazywał terapeutyczną, heroiczną i wybawicielską formą pożegnania.

Ludwig Wittgenstein wpoił nam pojęcie filozofii zwróconej *terapeutycznie* przeciwko sobie. Filozofia sama jest chorobą, którą kiedyś chciała leczyć. Filozofowie wprowadzili nieład do gier językowych, które funkcjonują w życiu codziennym. Wobec tego filozofia prowadząca siebie samą do zniknięcia na koniec pozostawia wszystko takim, jakie jest; miary swej krytyki czerpie bowiem z samowystarczalnych, praktycznie utartych form życia, w których siebie zastaje. Jeśli pożegnana filozofia ma mieć jakiegось następcę, to naj-

¹² R. Rorty, op. cit., s. 296. W oryginale: „saying things [...] is not always saying how things are” (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1971, s. 371). (Odpowiednie zwroty podane w przekładzie niemieckim: “Sagen, wie sich etwas verhält” to szczególnie przypadek “etwas sagen” – tłumacz.)

bardziej obiecującym kandydatem jest badanie terenowe z zakresu antropologii kultury: historia filozofii będzie się mu kiedyś przedstawiać jako trudno zrozumiałe kombinacje tak zwanych filozofów – osobliwego i szczęśliwie wymarłego plemienia. (Być może pewnego dnia uczi się Rorty’ego jako Tukidydesa takiej tradycji badawczej, która mogła powstać dopiero po tym, jak poskutkowało terapia Wittgensteina.)

W porównaniu z kwietystycznym pożegnaniem w stylu filozofów nastawionych terapeutycznie, rozbijanie historii filozofii i historii prądów intelektualnych, do którego przystąpili Georges Bataille i Martin Heidegger, przedstawia się raczej *heroicznie*. Także w tej perspektywie w wyszukanych formach refleksji filozoficznej skupiają się błędne nawyki myślowe i życiowe; ale zbłądzenia metafizyki i myślenia rozporządzającego [manipulacyjnego], które dziś trzeba zdekonstruować, nie wyczerpują się w pocziwych błędach kategorialnych, w zakłóceniach codziennej praktyki – mają charakter epokowy. To bardziej dramatyczne pożegnanie filozofii nie obiecuje po prostu wyzdrowienia, lecz zachowuje coś z Hölderlinowskiego patosu ratunku w najwyższym niebezpieczeństwie. Nie chodzi o to, by deprecjonowany filozoficzny sposób myślenia *poprawić*, ma on ustąpić *innemu* medium, które umożliwi nie-dyskursywny powrót do pradawnego żywiołu „suwerenności” albo „bycia”.

W sposób najmniej rzucający się w oczy dochodzi do pożegnania z filozofią w formie *wybawicielskiej*, czego przykładów mogą dostarczać niektóre znaczące dokonania interpretacyjne hermeneutycznie przełamanego neoaarystotelizmu. Przykłady te nie są jednak bynajmniej jednoznaczne, jako że deklarowanym zamiarem jest tutaj ocalanie starych prawd. Filozofię żegna się raczej potajemnie, i to w imię jej konserwowania, to znaczy: odciąża się ją od wymagań systematycznych. Nauk klasyków nie przywołuje się ani jako wkładu do dyskusji rzeczowej, ani jako filologicznie i historycznie opracowanego dobra edukacyjnego. Teksty, które kiedyś miały stanowić osiągnięcia poznawcze, przyswaja się raczej jako źródła iluminacji i przebudzenia.

W tej mierze, w jakiej filozofia współczesna rozgrywa się w tych formach, potrafi ona sprostać wymaganiu, które wzięło się z krytyki Kanta jako myśliciela-mistrza, zwłaszcza fundamentalizmu jego teorii poznania: z pewnością nie rości sobie ona już wobec nauk pretensji do roli instancji wskazującej im ich miejsce (*die Rolle eines Platzanweisers*), roli, która stała się wątpliwa. Poststrukturalistyczne, późnopragmatystyczne, neohistorystyczne kierunki skłaniają się ku wąskiemu, obiektywistycznemu ujmowaniu nauki. Wobec poznania, które kieruje się ideałami obiektywności, chciałyby przede wszystkim uzyskać miejsce dla sfery myślenia rozjaśniającego czy rozbudzającego, w każdym razie myślenia nie-obiektywizującego, które pozbywa się orientacji na ogólne i podlegające krytyce roszczenia ważnościowe, które nie zmierza już do budowania konsensu w sensie bezspornych rezultatów i wyłamuje się z uniwersum uzasadnionych poglądów, ale nie chce rezygnować z autory-

tetu wyższych rozeznań. Stanowisko, które ta pożegnalna filozofia zajmuje wobec nauk, spotyka się z egzystencjalistycznym podziałem pracy, który propagowali Karl Jaspers i Jean Paul Sartre, a później Leszek Kołakowski: sferze nauki przeciwstawia się wiarę filozoficzną, życie, egzystencjalną wolność, mit, zbudowanie (*Bildung*) itd. Wszystkie te przeciwieństwa mają tę samą strukturę, także gdy to, co Max Weber nazwał kulturowym znaczeniem nauki, ocenia się raz bardziej negatywnie, raz bardziej pozytywnie. Filozofowie kontynentalni, jak wiadomo, skłaniają się ku dramatyzowaniu niebezpieczeństw obiektywizmu, podczas gdy świat anglosaski zachowuje spokojniejszy stosunek do rozumu instrumentalnego.

Interesujący wariant wprowadza Richard Rorty, przeciwstawiając dyskursowi normalnemu dyskurs nie-normalny. Normalność osiągają ustanowione nauki w fazie uznanych teoretycznych postępów; wtedy zna się procedury, zgodnie z którymi można rozwiązywać problemy, rozsądzać kwestie sporne. Takie dyskursy Rorty nazywa współmiernymi – można się zdać na kryteria zapewniające konsens. Dyskursy pozostają niewspółmierne albo nie-normalne, dopóki przedmiotem sporu są zasadnicze orientacje. A kiedy już tych niewspółmiernych rozmów nie prowadzi się po to, by przejść do stanu normalnego, lecz odchodzi się od tego celu, jakim jest uniwersalna zgoda i zadowala się nadzieją na „interesującą i płodną nie-zgodę” – gdy tylko więc dyskursy nie-normalne *same sobie wystarczają*, to mogą uzyskiwać jakości, które Rorty nazywa „budującymi” („*edifying*”). W te budujące (*bildende*) rozmowy włącza się też filozofia, po tym jak porzuciła swój zamiar rozwiązywania problemów. W wersji Rorty’ego łączy ona w sobie wszystkie cnoty, których nabyła dzięki pożegnaniu z filozofią, terapeutycznie odciążającemu, heroicznie przewyciężającemu i hermeneutycznie przebudzającemu: niepostrzeżenie wywrotowa siła próżniactwa łączy się wtedy z elitarną językotwórczą fantazją i mądrością tradycji. Pragnienie zbudowania dochodzi jednak tutaj do głosu kosztem pragnienia prawdy: „Filozofowie budujący nie będą mogli doprowadzić filozofii do jej kresu, mogą jednak zapobiec temu, by poszła bezpieczną ścieżką nauki.”¹³ Ten podział ról z pewnością może liczyć na *sympatię* o tyle, o ile uwalnia filozofię od wymagań urzędu najwyższego sędziego w rzeczach nauki i kultury. Nie jest on jednak dla mnie *przekonujący*, bo także filozofia pouczona o własnych granicach przez pragmatyzm i hermeneutykę nie będzie mogła pozostać przy budującej konwersacji *poza* naukami, nie wpadając zaraz na powrót w wir argumentacji, tzn. mowy uzasadniającej.

To, że egzystencjalistyczny, albo powiedzmy: ekskluzywny podział pracy między filozofią i nauką nie może funkcjonować, widać właśnie w dyskursowym ujęciu teoretycznym, jakie daje mu Rorty. Jeśli ważności poglądów

¹³ R. Rorty, *Filozofia i zwierciadło natury*, op. cit., s. 297 (modyfikuję przekład uwzględniając wersję niemiecką tego zdania, bliższą oryginałowi – tłumacz).

w ostatniej instancji nie można ocenić żadną inną miarą, jak tylko porozumieniem osiągniętym dzięki argumentacji, to *wszystko*, co do czego ważności w ogóle możemy się spierać, stoi na chwiejnym fundamencie. Czy grunt racjonalnie motywowanego porozumienia nieco mniej się chwieje pod nogami uczestników argumentacji przy sporze w fizyce niż przy sporze w moralności i estetyce, jest to, jak pokazuje postempirystyczna teoria nauki, tak dalece kwestią stopnia, że normalizacja dyskursów nie może być precyzyjnym kryterium dla rozróżnienia między nauką i budującą rozmową filozoficzną.

(4) Dla obrońców ekskluzywnego podziału pracy zawsze gorszące były te tradycje badawcze, które szczególnie wyraźnie ucieleśniają element filozoficzny *w obrębie* nauk. Marksizm i psychoanaliza muszą być pseudonaukami, winnymi hybrydycznego mieszania normalnych i nie-normalnych dyskursów, właśnie dlatego, że nie dostosowują się do postulowanego podziału pracy – tak uważa Rorty, nie inaczej niż Jaspers. Jednakże oba te podejścia, zgodnie z moją wiedzą o historii nauk społecznych i psychologii, nie są niczym nietypowym; całkiem dobrze reprezentują ten typ teorii, dzięki któremu za każdym razem powstawały nowe tradycje badawcze.

To, co dotyczy Freuda, dotyczy w tych dyscyplinach wszystkich pionierskich teoretyków, na przykład Émile Durkheima, George'a H. Meada, Maxa Webera, Piageta i Noama Chomsky'ego. Wszyscy oni wprowadzali jakąś myśl autentycznie filozoficzną (jeśli to wyrażenie ma w ogóle jakiś sens) niczym ładunek wybuchowy w daną szczególną sytuację badawczą. Wyparcie w jego funkcji tworzenia symptomów, sfera sakralna w jej funkcji budowania solidarności, przyjmowanie ról w jego funkcji kształtowania tożsamości, modernizacja jako racjonalizacja społeczna, decentracja jako następstwo abstrakcji towarzyszącej działaniom, polegającej na refleksji (*reflektierenden Abstraktion von Handlungen*), nabywanie umiejętności językowych jako aktywność polegająca na tworzeniu hipotez – każde z tych haseł wyraża myśl, którą należało rozwinąć filozoficznie i jednocześnie zagadnienie do empirycznego opracowania, ale postawione uniwersalistycznie. To tłumaczy też, dlaczego właśnie te teoretyczne podejścia regularnie prowokują empirystyczne kontrataki. Są to cykle historii nauki, które bynajmniej nie przemawiają za tym, że dyscypliny te dążą do jakiegoś punktu konwergencji odpowiadającego wyobrażeniu o jedności nauki; przemawiają raczej za tym, że nauki humanistyczne ufilozoficzniają się, niż za triumfalnym pochodem podejść obiektywistycznych, takich jak neuropsychologia, ukochane dziecko filozofów analitycznych.

Naturalnie można na ten temat w najlepszym razie snuć sugestywne przypuszczenia. Jeśli jednak ta perspektywa nie miałaby nas zwodzić, to nie od rzeczy byłoby zapytać, czy ze względu na niektóre nauki filozofia nie mogłaby zamienić roli instancji *wyznaczającej* miejsce, która jest nie do utrzy-

mania, na rolę instancji *rezerwującej* miejsce – dla teorii empirycznych o mocnych roszczeniach uniwersalistycznych, do których produktywne głowy w poszczególnych dyscyplinach wciąż od nowa się przymierzają. Dotyczy to przede wszystkim nauk postępujących rekonstrukcyjnie, które nawiązują do przedteoretycznej wiedzy podmiotów wydających kompetentne sądy, kompetentnie działających i mówiących, także do przekazanych przez tradycję kulturowych systemów wiedzy – tak aby wyklarować przypuszczalnie powszechne podstawy racjonalności doświadczenia i sądenia, działania i językowego porozumienia. Przy tym ograniczone transcendentálne i dialektyczne sposoby uzasadniania mogą być całkiem pomocne; są one przecież do przyjęcia dla już tylko rekonstrukcyjnych hipotez, które nadają się do dalszego przetwarzania w kontekstach empirycznych. Przykłady takiego włączania filozofii do kooperacji naukowej obserwuję wszędzie tam, gdzie filozofowie wnoszą swój wkład w teorię racjonalności, nie zgłaszając fundamentalistycznych czy wręcz wszechogarniająco-absolutystycznych roszczeń. Pracują raczej z fallibilistyczną świadomością, że to, co filozofia spodziewała się kiedyś osiągnąć idąc własną drogą, może przynieść jedynie szczęśliwa koherencja różnych fragmentów teoretycznych.

Z punktu widzenia moich własnych zainteresowań badawczych dostrzegam, że taką kooperację nawiązują teoria nauki i historia nauki, teoria aktów mowy i różne podejścia empirycznej pragmatyki języka, teoria nieformalnych dróg argumentacji i różne podejścia do badania dróg naturalnych, etyki kognitywistyczne i psychologia rozwoju świadomości moralnej, filozoficzne teorie działania i badanie ontogenezy kompetencji praktycznych.

Jeśli prawdą jest, że filozofia uczestniczy w takim nie-ekskluzywnym podziale pracy z naukami humanistycznymi, to może się wydawać, że ryzykuje utratę tożsamości. Robert Spaemann nie całkiem bezzasadnie obstaje przy tym, „że każda filozofia wysuwa praktyczne i teoretyczne roszczenie do całości. Nie wysuwać tego roszczenia znaczy nie uprawiać filozofii.”¹⁴ Z pewnością, taka filozofia, która zajmuje się, choćby w ramach podziału pracy, rozjaśnianiem racjonalnych podstaw poznania, działania i mówienia, zachowuje przynajmniej tematyczne odniesienie do całości. Ale co z teorią nowoczesności, z owym dostępem do całości kultury, który Kant i Hegel zapewnili sobie swoim już to fundującym, już to absolutyzującym pojęciem rozumu? Aż po *Kryzys nauk europejskich* Husserla filozofia wywodziła przecież ze swego urzędu najwyższego sędziego także funkcje orientujące. Jeśli teraz traci rolę sędziego zarówno w rzeczach kultury jak w rzeczach nauki, czyż nie zrzeka się przez to odniesienia do całości, na którym musiałaby móc się opierać jako „strażnik racjonalności”?

¹⁴ R. Spaemann, *Der Streit der Philosophen*, w: H. Lübke (red.), *Wozu Philosophie?*, Berlin 1978, s. 96.

Jednakże z całością kultury rzecz ma się podobnie jak z naukami: kultura nie potrzebuje żadnego uzasadnienia ani zaszeregowania (*keiner Begründung und keiner Einstufung*). W epoce nowoczesnej, poczynając od XVIII wieku, z siebie samej mianowicie wytworzyła, wygenerowała te struktury racjonalności, które Max Weber z Emilem Laskiem zastaje i opisuje jako kulturowe sfery wartości.

Wraz z nowoczesną nauką, wraz z prawem pozytywnym i świeckimi etykami, polegającymi na kierowaniu się zasadami, wraz ze zautonomizowaną sztuką i zinstytucjonalizowaną krytyką sztuki wykrystalizowały się trzy momenty rozumu, także bez udziału filozofii. Synowie i córki nowoczesności, także nie przyuczeni przez krytykę rozumu uczą się rozkładać tradycję kulturową na kwestie prawdy, sprawiedliwości i smaku, za każdym razem biorąc pod uwagę jeden z tych aspektów racjonalności – i w ten sposób dalej kształtować tę tradycję. Ukazuje się to w interesujących procesach eliminacji. Nauki stopniowo pozbywają się elementów obrazu świata i rezygnują z interpretacji natury i historii jako całości. Etyki kognitywistyczne przestają się zajmować problemami dobrego życia i koncentrują się na aspektach ściśle deontycznych, podatnych na uogólnienie, tak że z tego, co dobre pozostaje tylko to, co sprawiedliwe. A zautonomizowana sztuka dąży do coraz czystsze go wyrażenia doświadczenia estetycznego, gdzie subiektywność występuje z przestrzennych i czasowych ram codzienności i obcuje sama ze sobą, uwalniając się od konwencji rządzących zwykłym postrzeganiem spraw i celowymi czynnościami, od imperatywów pracy i pożytku.

Te wspaniałe ujednostronnienia, które znamionują nowoczesność, nie potrzebują ufundowania i usprawiedliwienia (*Fundierung und Rechtfertigung*); ale rodzą problemy zapośredniczenia. Jak rozum rozłożony na swoje momenty może w obrębie dziedzin kulturowych zachować jedność, i jak kultury eksperckie, które zamknęły się w formach ezoterycznych, mogą utrzymać więź z codzienną praktyką komunikacyjną? Myślenie filozoficzne, które nie odwróciło się jeszcze od tematu racjonalności i nie zwolniło z analizy warunków tego, co bezwarunkowe, musi odpowiedzieć na tę podwójną potrzebę zapośredniczenia.

Problemy zapośredniczenia rodzą się przede wszystkim w sferze nauki, moralności i sztuki. Tu powstają kontr-ruchy. I tak nie-obiektywistyczne podejścia badawcze w obrębie nauk humanistycznych, nie zagrażając prymatowi kwestii prawdy, nadają znaczenie krytyce moralnej i estetycznej. Z kolei dyskusja na temat etyki odpowiedzialności i etyki przekonań oraz mocniejsze uwzględnienie motywów utylitarystycznych w obrębie etyk uniwersalistycznych wprowadza punkty widzenia kalkulacji skutków i interpretacji potrzeb, leżące w poznawczym i ekspresywnym obszarze ważności. Wreszcie post-awangardowa sztuka charakteryzuje się tą osobliwością, że kierunki realistyczne i politycznie zaangażowane występują równocześnie z autentycznymi kontynuacjami klasycznej nowoczesności, dla której liczył

się głównie autonomiczny charakter dziedziny estetycznej. W sztuce realistycznej i politycznie zaangażowanej uzyskuje znaczenie element poznawczy i moralno-praktyczny, ale w całym bogactwie form zrodzonym przez awangardę. Wygląda to tak, jakby w tych kontr-ruchach momenty rozumu, radykalnie od siebie odróżnione, chciały wskazać na jedność, którą wszelako można odzyskać tylko szanując kultury eksperckie, a więc tylko w życiu codziennym, nie zaś na gruncie i w przepaściach (*in den Gründen und Abgründen*) klasycznej filozofii rozumu.

W codziennej praktyce komunikacyjnej interpretacje poznawcze, oczekiwania moralne, ekspresje i wartościowania i tak muszą się wzajemnie przenikać. Dlatego procesy dochodzenia do porozumienia w świecie życia potrzebują tradycji kulturowej *w całej rozciągłości*, nie tylko dobrodziejstw nauki i techniki. Filozofia mogłaby więc zaktualizować swoje odniesienie do całości, występując w roli interpretatora zwróconego ku światu życia. Mogłaby przynajmniej pomóc uruchomić znów mechanizm współgrania jego wymiaru poznawczo-instrumentalnego, moralno-praktycznego i ekspresywnego, jak się pomaga uruchomić samochód, który nie chce zapalić.¹⁵ Można przynajmniej określić problem, przed którym stanie filozofia, gdy porzuci rolę nadzorującego kulturę sędziego na rzecz roli pośredniczącego interpretatora. Jak sfery nauki, moralności i sztuki, zamknięte jako kultury eksperckie, można by otworzyć i, nie naruszając ich autonomicznej racjonalności, powiązać z wyjąłowanymi tradycjami świata życia w taki sposób, by rozłączone momenty rozumu spotkały się w codziennej praktyce komunikacyjnej, odnajdując nową równowagę?

Tu krytyk myślicieli-mistrzów mógłby jeszcze raz okazać nieufność i zapytać, co uprawnia filozofów do tego, by nie tylko – wewnątrz systemu nauk – rezerwowali na niektórych obszarach miejsce dla ambitnych strategii teoretycznych, lecz także na zewnątrz oferowali swoje usługi w zakresie przekładu, by pośredniczyć między światem życia codziennego i kulturową nowoczesnością, która zamknęła się w swoich autonomicznych dziedzinach. Myślę, że właśnie filozofia pragmatystyczna i hermeneutyczna odpowiadają na to pytanie, przypisując autorytet epistemiczny wspólnocie tych, którzy kooperują i rozmawiają ze sobą. Ta codzienna praktyka komunikacyjna umożliwi porozumienie zorientowane na roszczenia ważnościowe – jako jedyną alternatywę dla oddziaływania jeden na drugiego przy użyciu mniejszej lub większej dozy przemocy. Ponieważ jednak roszczenia ważnościowe, które w rozmowie wiążemy z naszymi przekonaniem, wykraczają poza każdorazowy kontekst, poza przestrzennie i czasowo ograniczone horyzonty – to każde komunikacyjnie osiągnięte bądź reprodukowane porozumienie musi się opierać na pewnym potencjale racji, spornych, ale właśnie racji.

¹⁵ J. Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, w: idem, *Kleine politische Schriften I–IV*, Frankfurt/M. 1981, s. 444 nn; wyd. pol.: *Nowoczesność – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, R. Nycz (red.), Kraków 1996, 2 wyd. 1998.

Racje są ze szczególnego materiału; zmuszają nas, byśmy zajęli stanowisko na „tak” lub „nie”. Przez to w warunki działania zorientowanego na porozumienie wbudowany jest moment bezwarunkowości. I ten właśnie moment odróżnia ważność, której domagamy się dla naszych poglądów, od tylko społecznego obowiązywania jakiejś utartej praktyki. To, co uważamy za zasadne, jest z perspektywy pierwszej osoby kwestią możliwości uzasadnienia, a nie funkcją zwyczaju. Dlatego interes filozoficzny polega na tym, „żeby w naszych społecznych praktykach uzasadniania widzieć coś więcej niż po prostu takie praktyki”.¹⁶ Ten sam interes kryje się w uporze, z jakim filozofia obstaje przy roli strażnika racjonalności – roli, która wedle moich doświadczeń przysparza coraz więcej kłopotów, a z pewnością żadnego więcej przywileju nie zapewnia.

przełożył *Adam Romaniuk*

¹⁶ R. Rorty, op. cit., s. 310 (tu idę za przekładem niemieckim – tłumacz).