

# Rafał Misiak

---

## Między teorią poznania a teorią komunikacji : podstawowe sposoby formułowania pojęcia rozumu we współczesnej filozofii transcendentalnej

---

Analiza i Egzystencja 2, 157-174

---

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RAFAŁ MISIAK\*

## MIĘDZY TEORIĄ POZNANIA A TEORIĄ KOMUNIKACJI PODSTAWOWE SPOSOBY FORMUŁOWANIA POJĘCIA ROZUMU WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII TRANSCENDENTALNEJ

Słowa kluczowe: rozum, racjonalność, komunikacja, poznanie, podmiot, filozofia  
transcendentalna

Keywords: reason, rationality, communication, knowing, subject, transcendental  
philosophy

### 1. Współczesne kontynuacje filozofii transcendentalnej

Naturalnym nurtem w filozofii niemieckiej jest kontynuacja myśli Immanuela Kanta. Choć wielu filozofów mieści się w szeroko rozumianej tradycji filozofii transcendentalnej, to jednak odmienne są ich sposoby formułowania podstawowych zagadnień. Przykładem mogą być postacie Hermana Kringsa i Hansa Michaela Baumgartnera oraz Jürgena Habermasa i Karla-Ottona Apla. Pierwszych dwóch filozofów można zaliczyć do obrońców tradycyjnej myśli Kantowskiej, a dwóch dalszych należałoby prezentować jako tych, którzy transformują filozofię transcendentalną na płaszczyznę społeczną i lingwistyczną.

---

\* Rafał Misiak, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Interesuje się współczesną filozofią niemiecką i zagadnieniami filozofii transcendentalnej.

Prócz wskazania na nazwiska filozofów podejmujących myśl transcendentálną, naleŹy wskazać i temat, który słuŹyłby do dobrego przedstawienia procesów dokonujących się we współczesnej filozofii niemieckiej. SądŹę, Źe takim tematem jest zagadnienie rozumu, stanowiące przeciwŹ fundament w filozofii oświecenia i zarazem podstawową kwestię teorii poznania.

Chciałbym jeszcze wskazać na rozróżnienie dotyczące takich terminów, jak rozum i racjonalność. Pierwszy z nich jest przede mnie odnoszony do autonomicznego podmiotu, w którego aktywności przejawia się rozum. Racjonalność natomiast zostaje odniesiona do struktur pozapodmiotowych i przejawia się we wspólnotach, strukturach społecznych i instytucjach. Zdaniem niektórych autorów wprowadzających to rozróżnienie, można dzisiaj mówić jedynie o racjonalności<sup>1</sup>. Mówienie o rozumie jest obciążone negatywną treścią, jest wstydlwym przyznaniem się do starych poglądów i negowaniem wszelkich odniesień społecznych, kulturowych i historycznych. Warto odnotować jeszcze jedną różnicę między rozumem a racjonalnością. Kant sądzi, Źe rozum nie odnosi się bezpośrednio do rzeczy, lecz do intelektu. Nie tworzy pojęć, lecz je porządkuje i nadaje im jedność<sup>2</sup>. Racjonalność natomiast odnosi się wprost do osób i form relacji międzyosobowych.

Baumgartner wskazuje na kilka sposobów formułowania teorii racjonalności. Należą do nich następujące stanowiska: (1) krytyczny racjonalizm Karla R. Poppera i Hansa Alberta, zmodyfikowany w dość istotny sposób przez Hansa Lenka; (2) normatywny konstruktywizm Paula Lorenzena, kontynuowany przez Jürgena Mittelstraßa; (3) pragmatyczno-językowa teoria rozumu komunikacyjnego Habermasa; (4) transcendentálny pragmatyzm Apla; (5) projekt formalnego rozumu „transwersalnego” Wolf-

---

<sup>1</sup> Por. H. Schnädelbach, *Rozum*, tłum. K. Krzemieniowa, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, Warszawa: Wiedza Powszechna 1995, s. 98–100; tenŹe, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 2001, s. 80–81; tenŹe, *Próba rehabilitacji „animal rationale”*. *Odczyty i rozprawy 2*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 2001, s. 42; W. Welsch, *Rozum i przejścia. O rozumie transwersalnym*, tłum. B. Mrozewicz, [w:] *Rozumność i racjonalność*, red. T. Buksiński, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM 1997, s. 91; T. Buksiński, *Dwa rozумы filozofii*, [w:] *Rozumność i racjonalność*, s. 187.

<sup>2</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty: Antyk 2001, s. 501–502 [B 671–672].

ganga Welscha<sup>3</sup>. Charakterystyczną cechą tychże koncepcji jest zminimalizowanie roli rozumu przez traktowanie go jako narzędzia pewnej metody postępowania i sprowadzenia do służby postępowi w nauce, zredukowanie jego zadania do położenia normatywnych podstaw pod ludzkie poznanie i działanie bądź sprowadzenie go do procedury porozumiewania się. Podobny wykaz kontynuowania tradycji Kanta spotykamy u Habermasa<sup>4</sup>. Wymienia on trzech filozofów podejmujących współcześnie transcendentálną tematykę: (1) Petera F. Strawsona – przekształcającego strategię uzasadnienia transcendentálnego w procedurę polegającą na wykazaniu, iż nie jest możliwa rezygnacja z pojęć i przesłanek wyróżnionych jako fundamentalne; (2) Lorenzena – wskazującego, że transcendentálne warunki poznania są raczej ustalane niż odsłaniane; (3) Poppera – który procedurę poddawania krytyce opiera na regułach niemożliwych do pominięcia. Widoczne jest zatem, jak aktualna jest filozofia Kanta i jednocześnie, jak różne są kierunki jej rozwoju. Podstawowe są tutaj dwie myśli. Pierwsza, to niemożliwość rezygnacji z nastawienia transcendentálnego; druga, to rozróżnienie między teorią rozumu a teorią racjonalności we współczesnych kontynuacjach filozofii transcendentálnego.

## 2. Teoria rozumu czy teoria racjonalności?

Zdaniem Habermasa, nowy sposób sytuowania rozumu poza jednostkowym podmiotem wyznacza – obok pometafizycznego myślenia, lingwistycznego zwrotu i zmiany relacji teorii do praktyki – współczesną formę filozofowania. Taką postawę będzie on reprezentował, głosząc jej odmienność zarówno od tradycji metafizycznej, jak i od filozofii operującej w paradygmacie mentalistycznym<sup>5</sup>. Ta droga jego myślenia prowadzi do rozwiązania problemów dotyczących rozumu przez sformułowanie teorii racjonalności komunikacyjnej. W ten sposób Habermas broni racjonalności

---

<sup>3</sup> Por. H.M. Baumgartner, *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez samą siebie*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa: Oficyna Naukowa 1996, s. 216.

<sup>4</sup> Por. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, s. 14–15.

<sup>5</sup> Por. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, s. 14.

przed zarzutami ze strony postmodernizmu oraz izoluje rozum od funkcji instrumentalnych, jakie przypisało mu kapitalistyczne społeczeństwo oraz przedstawiciele szkoły frankfurckiej (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno). Odmienne stanowisko zajmuje Baumgartner, dla którego w uprawianiu filozofii aktualny pozostaje paradygmat mentalistyczny, a ujęzykowanie i uhistorycznienie rozumu prowadzi do zatracenia jego autonomii i transcendentalnego charakteru. Rozum pozostaje powiązany z podmiotem i nie ma możliwości, by traktować go pozapodmiotowo. Takie stanowisko Baumgartnera przeciwstawia się racjonalności komunikacyjnej Habermasa, u którego podstawowym odniesieniem nie jest podmiot, lecz wspólnota.

Zdaniem Baumgartnera, teoria racjonalności Habermasa odchodzi od założeń Kantowskich, przenosząc filozofię transcendentalną na płaszczyznę społeczną. Habermas nie czyni tego bez powodu, a raczej dokonuje to z przekonaniem „ratowania rozumu” przed licznymi zagrożeniami. Rozum – stając się przedmiotem badań historycznych, hermeneutycznych, socjologicznych, psychologicznych, biologicznych – schodzi w nauce na drugi plan. Stanowi to wyzwanie, by na nowo powrócić do pojęcia rozumu jako przedmiotu badań, co przybiera w filozofii Habermasa postać teorii racjonalności. Habermas nie porzuca jednak dorobku takich nauk, jak socjologia, psychoanaliza i językoznawstwo. Podstawowe znaczenie ma dla niego socjologia, gdyż zagadnienie rozumu jest podejmowane właśnie w jej kontekście. Naczelny temat filozofii jest zatem usytuowany w odniesieniu do innej nauki, co oznacza, iż filozofia nie jest już odpowiednim narzędziem służącym do formułowania tej kwestii. Nowym punktem oparcia dla rozumu staje się społeczeństwo, a rozum konstytuujący się w wymiarze intersubiektywnym przybiera formę racjonalności. Taka zmiana jest konsekwencją utraty samowystarczalności przez myślenie filozoficzne w XX w. Wobec takiego stanowiska, posiłkującego się wynikami innych nauk, zdecydowanie będzie oponował zarówno Baumgartner, jak i Krings. Dla nich filozofia jest wystarczającym polem do sformułowania i rozwijania tematyki rozumu. Więcej – to wyniki refleksji filozoficznej mają stanowić podstawę dla socjologii i innych nauk. Zadaniem filozofii jest porządkowanie i ocenianie wyników nauk, tworzenie narzędzi poznawczych, a nie „ustępowanie miejsca” współczesnym naukom.

Odmienność filozoficznych stanowisk jest widoczna w tym, co Baumgartner określa jako idee transcendentalności. Jest ona pierwszą programowo zarysowaną próbą uzyskania takiego pojęcia samej filozofii, która nie

angażuje się w dyskusje o jej kształcie. I tutaj wprost Baumgartner dystansuje się od filozofii Habermasa, której zarzuca brak takiego ujęcia filozofii u samych jej podstaw. Nie chodzi tu o niepoddane refleksji czy też naiwne definiowanie filozofii zawierające już w sobie pewne rozstrzygnięcia, lecz o hipotetyczny projekt, ujmujący swoisty charakter refleksji stanowiącej konstytutywną podstawę wszelkiego historycznie zaistniałego filozofowania. Refleksja filozoficzna opisana w wyidealizowany sposób „realizuje się w postaci szczególnego rodzaju oscylacyjnej dynamiki jako pewien negatywny ruch odrywający się zawsze od czegoś, co się wie bezpośrednio, jako ruch, który pierwotnie polega na dystansowaniu się od czegoś znanego na rzecz zbliżania się ku czemuś jeszcze nie poznanemu, bądź całkowicie nieznanemu. Zgodnie z tym filozofia jawi się co do swej formy nie jako wiedza bezpośrednia, lecz jako wiedza stale się dystansująca i kontrastująca”<sup>6</sup>. Taką dynamikę możemy objaśnić za pomocą stale występujących w niej pojęć, takich jak: intelekt i rozum, historia i rozum, język i rozum. Dystansowanie się będzie dotyczyć takich pojęć, jak: intelekt, historia i język, a to, do czego zmierzamy, zawiera się w pojęciu rozumu i podmiotu. Jest to jednocześnie ruch od tego, co określone empirycznie i wyrażone w intelekcie, historii i języku, w kierunku tego, czego nie można ująć na sposób związany z doświadczeniem, a co jest zawarte w pojęciu rozumu umiejscowionego w podmiocie.

### 3. Teoria poznania czy teoria komunikacji?

Wybór między teorią rozumu a teorią racjonalności zmierza – moim zdaniem – do opozycji między teorią poznania a teorią komunikacji. Tam, gdzie mamy zachowaną tradycyjną filozofię transcendentalną, mamy do czynienia z teorią poznania. Natomiast tam, gdzie spotykamy rozważania dotyczące działania komunikacyjnego, należy raczej mówić już nie o teorii poznania, lecz o teorii komunikacji. Aby to rozróżnienie stało się bardziej czytelne, postaram się je opisać na podstawie warunków umożliwiających bądź to teorię poznania, bądź teorię komunikacji. Rzecz ta nie jest aż tak dokładnie zauważalna w dorobku Baumgartnera i Habermasa, stąd posłu-

---

<sup>6</sup> H.M. Baumgartner, *Rozum skończony...*, s. 125–126.

żę się hipotezami interpretacyjnymi. Warunkom poznania przyporządkowane zostaną idee regulatywne, a warunkom komunikacji – uniwersalne roszczenia. Pod uwagę biorę tylko niektóre warunki poznania i komunikacji niezbędne do przedstawienia myśli Baumgartnera i Habermasa.

Warunki poznania i komunikacji są odniesione do, wspomnianej już, idei transcendentalności, cechującej się „negatywną dynamiką” poszukiwania tego, co nieuwarunkowane dla tego, co uwarunkowane i konkretnie dane. Dla Baumgartnera warunkiem poznania są idee regulatywne, dzięki którym rozum ukierunkowany jest na to, co nieuwarunkowane. Rola idei regulatywnych ma w filozofii transcendentalnej kluczową pozycję, gdyż w ich gestii leży, aby poznane przedmioty zostały usytuowane zgodnie z właściwą rozumowi procedurą wnioskowania w globalnym układzie powiązań naszej wiedzy i aby otrzymały miejsce w zaprojektowanej totalności możliwej wiedzy. Baumgartnerowi zależy na pewnej całości, do której zostanie odniesiona różnorodność naszych doświadczeń i wyników poznania, a jednocześnie na tożsamości poznającego podmiotu.

Dla Habermasa warunki komunikacji są wyrażone w uniwersalnych roszczeniach formułowanych na początku działania komunikacyjnego. Również i tutaj występuje zagadnienie jedności. Uniwersalne roszczenia mają do spełnienia podobną funkcję jak idee regulatywne, zapewniające jedność sfery poznawczej i tożsamość poznającego podmiotu. Zostaje to jednak odniesione do komunikacji, gdzie mamy do czynienia przynajmniej z dwoma porozumiewającymi się podmiotami. Celem takiego procesu jest consensus, i aby był on możliwy, a dyskurs niejako, należy sformułować – czy raczej odkryć – roszczenia ważnościowe. To właśnie one będą stanowiły swoiste zabezpieczenia proceduralnej jedności racjonalności<sup>7</sup>.

#### 4. Idee regulatywne jako warunki poznania

Trzy idee wyznaczają zakres tego, co nieuwarunkowane: idea Boga – jako nieuwarunkowana całość wszystkich określeń realnych; idea duszy – jako wolna i autonomiczna istota w zdeterminowanym świecie; idea świa-

---

<sup>7</sup> Por. J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, s. 605; tenże, *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, s. 393.

ta – jako nieuwarunkowana całość wszystkich warunków przejawiania się fenomenu. Z tego względu Bóg, dusza i świat stanowią konieczne idee czystego rozumu i zawierają wszelki stosunek przedstawień, których idee można pomyśleć. Jest to zatem stosunek do podmiotu, stosunek do różnorodnych przejawów przedmiotu oraz stosunek do wszelkich rzeczy<sup>8</sup>.

Powyższe Kantowskie stanowisko zostaje przez Baumgartnera wpisane w szerszy kontekst przemian pojęcia rozumu. Pod względem treści proces ten przebiega od poznania bytu i boskiej prawdy (Platon, Arystoteles, św. Augustyn, św. Tomasz), poprzez upewnienie się myślenia o sobie samym i poznania regulatywnych zasad wszelkiego poznania doświadczalnego (Kartezjusz, Kant), do pozbawionego treści, formalnego kryterium proceduralnego (Apel, Habermas)<sup>9</sup>. Rozum zredukowany do procedury służy już tylko różnorakiemu dochodzeniu do porozumienia oraz dyskusji na temat teoretycznych, praktycznych czy estetycznych roszczeń ważnościowych. Taki rozum stracił charakter odrębnego źródła poznania i stał się historycznie i językowo uwarunkowanym środkiem znajdowania consensusu. „Przemiana ta polega, ogólnie mówiąc, na postępującej «desubstancjalizacji», depotencjalizacji, funkcjonalizacji; można też powiedzieć, że także na postępującym procesie mediatywacji. Rozum z najwyższej, charakteryzującej istotę człowieka, władzy poznawczej o odrębnej, czy to obiektywnej, czy transcendentalnej «treści» przemienia się w narzędzie, w instrument opracowywania zastanego poznania, by w końcu stać się – nabierającym historycznego charakteru – układem warunków odnoszących się do procedur możliwego komunikowania się”<sup>10</sup>. Pisząc te słowa, Baumgartner postuluje, by drogą immanentnej krytyki wykazać, jak różnorodne propozycje pokantowskiego ujęcia rozumu – w tym i Habermasowskie – są niedookreśleniem rozumu z uwagi na to, że człowiek, do którego charakterystyki

---

<sup>8</sup> Por. H.M. Baumgartner, *Kants „Kritik der reinen Vernunft”. Anleitung zur Lektüre*, Freiburg–München: Verlag Karl Alber 1985, s. 99–119.

<sup>9</sup> Habermasowska krytyka wszelkiego ontologicznego zorientowania rozumu jest tak doniosła, że ten wątek pojawił się nawet w laudacji podczas przyznania Habermasowi Pokojowej Nagrody Niemieckich Księgarzy w 2001 r. Por. J.P. Reemtsma, *Laudatio*, [w:] *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Jürgen Habermas. Aussprachen aus Anlass. Börsenverein des Deutschen Buchhandels e.V.*, Frankfurt am Main 2001, s. 24.

<sup>10</sup> H.M. Baumgartner, *Rozum skończony...*, s. 221.



należy rozum, jest osobą. Ten zarzut bynajmniej nie oznacza, że Habermas pomija osobowe znaczenie podmiotu uczestniczącego w komunikacji. Rozumie je jednak nie tyle immanentnie, ile dialogicznie, w relacji do innych podmiotów. Sposobem na uniknięcie niebezpieczeństwa sprowadzania rozumu do procedury jest rozwijanie uprzywilejowanej funkcji idei regulatywnych. Dla Baumgartnera rozum jest pierwotnym miejscem poznania i to dzięki niemu nasze pojęcia i sądy możemy stosować poza granicami wyznaczonymi przez doświadczenie. To, co nieuwarunkowane umożliwia całość warunków doświadczenia. Rozum zastrzega wyłącznie dla siebie całość bezwzględną w stosowaniu pojęć intelektu i kieruje go w stronę niemożliwej dla niego jedności. Dzięki ideom regulatywnym dokonuje się jeszcze jedno: swoiste zamknięcie poznania. To zamknięcie powoduje skończoność samego poznania i przeciwstawia się absolutnym roszczeniom stawianym poznaniu. Stąd Baumgartner, ograniczając możliwości rozumu, nazywa go rozumem „skończonym”.

Idee regulatywne stanowiące jedność poznania można łatwo sprowadzić do przedmiotów i w ten sposób zniweczyć ich rangę systemową. Dlatego ważne jest, by uchronić idee od takiego błędnego pojmowania. Refleksyjne odnoszenie się do całości ma swoiste cechy. Po pierwsze, jest pożądane ze strony podmiotu; po drugie, nie można owego dążenia uprzedmiotowić; po trzecie, nie można uważać idei za osiągalne przez rozum. Podmiot transcendentálny projektuje idee regulatywne, które są niezbędne do usytuowania poszczególnych wyników poznania. To dzięki ideom nasze doświadczenia i nasza wiedza uzyskują atrybut jedności. Nie sposób nie zauważyć tego pragnienia, które realizowane jest poprzez nieuwarunkowane, niezależne od wszelkiego doświadczenia idee regulatywne. Dążenia podmiotu do określenia tych idei nie można zrównać z przedstawieniem przedmiotów poznania. Ich ranga znacznie wykracza poza przedmiotowość, która jest od nich zależna. Nie można również uważać idei Boga, duszy i świata za osiągalne przez rozum. To znów sprowadzałyby je do rangi przedmiotów. Są one „myślane przez rozum”, projektowane na zasadzie „negatywnej dynamiki” dystansowania się od tego, co uwarunkowane i uprzedmiotowione. Baumgartner odwołuje się do Kanta, który uważa, iż „zawierają one w sobie pewną zupełność, której nie dosięga żadne możliwe poznanie empiryczne, a rozum ma przy tym na myśli tylko pewną jedność systematyczną, do której starał się przybliżyć jedność empirycznie

możliwą, nie mogąc jej nigdy całkowicie osiągnąć”<sup>11</sup>. Ta cecha zupełności dopełnia cechę jedności.

Poruszając temat idei regulatywnych nie sposób pominąć zagadnienia *a priori*. Na samym początku *Krytyki czystego rozumu* Kant pisze o „idei odrębnej nauki, którą można nazwać krytyką czystego rozumu. Albowiem rozum jest władzą, która dostarcza nam naczelných zasad poznania *a priori*. Stąd czysty rozum jest rozumem, który zawiera naczelné zasady poznawania czegoś bezwzględnie *a priori*”<sup>12</sup>. W ten sposób Kant tworzy zrab filozofii transcendentalnej, zgodnie z którym transcendentalne jest „wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”<sup>13</sup>. Baumgartner, analizując Kantowską krytykę, traktuje *a priori* jako podstawowe pojęcie, mające taką rangę jak idee u Platona czy też forma będąca istotą rzeczy u Arystotelesa<sup>14</sup>. Takie podkreślenie rangi *a priori* daje nam swoistą możliwość uczynienia z niego terminu ukazującego specyfikę filozofii i oddającego charakter myślenia.

## 5. Roszczenia uniwersalne jako warunki komunikacji

Sprawa transformacji tradycyjnej filozofii transcendentalnej wymaga szerszego przedstawienia. Dobrym przykładem są przemiany widoczne w myśli Habermasa, który zajmuje się interesami kierującymi poznaniem i ich transcendentalnym znaczeniem. Przedstawienie ich – a wraz z tym ukazanie, w jaki sposób Habermas radził sobie z epistemologią i przewodnimi dla poznania interesami – uwidoczni przejście do zajmowania się wspólnotą komunikacyjną, dla której podstawowe znaczenie mają uniwersalne roszczenia kierujące rozmową.

---

<sup>11</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 460 [B 596].

<sup>12</sup> Tamże, s. 67 [B 24].

<sup>13</sup> Tamże, s. 68 [B 25].

<sup>14</sup> Por. H.M. Baumgartner, *Das Apriori der Historisierung des Apriori? Über die Grenzen eines in seiner Allgemeinheit irreführenden Konzept*, [w:] *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte. XVII. Deutscher Kongreß für Philosophie, Leipzig, 23.–27. September 1996. Vorträge und Kolloquien*, red. Ch. Hubig, Berlin: Akademie Verlag 1997, s. 480.

Pierwsze rozwiązania Habermasa dotyczące interesów kierujących poznaniem z czasów *Teorii i praktyki* oraz *Erkenntnis und Interesse* zawierały niejasny status interesów konstytuujących poznanie. Przyjęte wówczas określenie niektórych interesów jako transcendentálnych i *quasi*-transcendentálnych nie zadowalało autora<sup>15</sup>, który dążył do tego, by konieczny i konstytutywny charakter interesów dotyczących poznania uzasadnić zgodnie z procedurami współczesnych nauk. One zaś zorientowane są empirycznie, a nie na sposób tradycyjnej apriorycznej struktury wypracowanej przez filozofię transcendentálną. W procedurze transcendentálnej ważne jest nastawienie absolutystyczne, fundacjonalistyczne, podczas gdy współczesna nauka charakteryzuje się nastawieniem fallibilistycznym. Wysiłek Habermasa będzie więc zmierzał ku temu, by znaleźć rozwiązanie mające status pośredni między analizą filozoficzną – dociekającą tego, co konieczne i bezwarunkowe – a badaniem naukowym, które powinno wedle obecnych standardów traktować swoje wyniki na sposób hipotetyczny.

Cała koncepcja interesów kierujących poznaniem ma szersze odniesienie i jest próbą epistemologicznego uzasadnienia krytycznej teorii społecznej rozwijanej w szkole frankfurckiej. Nie są to interesy czysto poznawcze, interesy czystego rozumu, gdyż nie mogą one być oderwane od empirycznych warunków życia. Nie istnieje zatem czyste poznanie, gdyż kieruje się ono zawsze pewnym interesem wyznaczającym ramy poznania, a gwarantem jego obiektywności jest realizacja interesu, który przewodzi poznaniu. U podstaw wyróżnienia interesów kierujących poznaniem leży rozróżnienie między pracą i interakcją<sup>16</sup>. I to one wyznaczają zasadnicze interesy: techniczny i praktyczny. Habermas powie jeszcze więcej: interesy te są niezmiennie i to one wyznaczają aspekt, w którym rzeczywistość może zostać zobiektywizowana i uczyniona przedmiotem obiektywnego poznania.

Takie pojęcie interesu łączy momenty zazwyczaj rozdzielane, czyli moment empiryczny i transcendentálny. Poznanie nie jest zatem instrumentalnym dopasowaniem się organizmu do zmieniającego się otoczenia, ani też aktem czystej istoty rozumnej uwolnionej od życiowych uwarunkowań. Habermas zdąży do tego, by techniczny i praktyczny interes poznania odnieść do rozumu i w ten sposób uniknąć ich psychologizowania czy też

---

<sup>15</sup> Por. J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnołębski, Warszawa: PIW 1983, s. 38.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 200–229.

traktowania jako cech biologicznych. W ten sposób powstaje trzeci interes – nazwany emancypacyjnym – odniesiony do trzeciego typu wiedzy, w którym teoretyczne poznanie i praktyczna przemiana byłyby czymś jednym. Tym trzem interesom odpowiadają określone typy działania. I tak interesowi technicznemu odpowiada działanie celowo-racjonalne, interesowi praktycznemu i emancypacyjnemu – działanie komunikacyjne. Habermas odchodzi od strategii epistemologicznej, wyróżniając działanie komunikacyjne i na nim opierając swoją filozofię. W jaki sposób się to dokonało?

Habermas po napisaniu *Erkenntnis und Interesse* zdał sobie sprawę ze słabości tego programu. Jak zauważa Andrzej M. Kaniowski<sup>17</sup>, krytyczna nauka społeczna, mająca wyjaśniać i interpretować badane zależności i dokonywać ich praktycznej przemiany zgodnie z interesem rozumu, opierała się na pojęciu autorefleksji i miała prowadzić do zniesienia barier zakłócających komunikację. Odnosi się to zarówno do wymiaru interpersonalnego (krytyka ideologii), jak i intrapersonalnego (psychoanaliza). Podstawowa niejasność tego programu polegała na niedostatecznym sprecyzowaniu podstawowych pojęć. Operując określeniami nawiązującymi do Kanta, można powiedzieć, iż autorefleksja – w sensie ustalania koniecznych i powszechnych warunków naszej wiedzy – nie została odróżniona od innego użycia rozumu – użycia emancypacyjnego. W spojrzeniu na krytykę ideologii i psychoanalizę Habermas kładzie nacisk na znaczenie emancypacyjne, nie wyjaśniając w dostateczny sposób normatywnych podstaw emancypacyjnego działania refleksji, tzn. koniecznych warunków procesu niezakłóconej komunikacji. Kategoria autorefleksji odnosiła się z jednej strony do Kantowskiej idei krytyki poznania, gdzie występowała jako refleksja nad podmiotowymi warunkami możliwości poznania, a z drugiej – miała wyrażać Marksowską ideę krytyki, w której refleksja jest zdolnością znoszenia ukrytych form zniewalania świadomości. Mamy zatem do czynienia z transcendentálním wyjaśnieniem apriorycznych warunków poznania i kształtowania się jednostki (Freud), klasy (Marks) czy też całego gatunku ludzkiego.

Drugą słabością był niejasny status samych interesów kierujących poznaniem. Habermas chciał ustalić i uzasadnić konstytutywny i koniecz-

---

<sup>17</sup> Por. A.M. Kaniowski, *Jürgen Habermas – metamorfozy teorii krytycznej*, [w:] *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A.M. Kaniowski, A. Szahaj, Warszawa: Kolegium Otryckie 1987, s. 59–61.

ny charakter owych interesów zgodnie z wymogami współczesnej świadomości naukowej. Nie pokazuje jednak, jak można tego dokonać, sytuując się tym samym między nastawieniem fallibilistycznym i transcendentálním.

Trzecia trudność związana jest z tym, że dotychczasowa filozofia Habermasa była zorientowana epistemologicznie i opierała się na tradycji filozofii świadomości i filozofii podmiotu. To stanowiło główną przeszkodę w budowaniu krytycznej nauki społecznej, gdyż miała to być teoria intersubiektywności, nastawiona na analizę języka i teorii działań komunikacyjnych, dając w efekcie koncepcję racjonalności komunikacyjnej. Trudności te prowadzą Habermasa do rozstrzygnięć zmieniających dotychczasową perspektywę uprawiania filozofii.

Wyróżnionym trzem typom interesów (technicznemu, praktycznemu, emancypacyjnemu) zostają przyporządkowane właściwe nauki. Są to nauki: empiryczno-analityczne, historyczno-hermeneutyczne i krytyczne. Transcendentalno-pragmatyczne ramy nauk empiryczno-analitycznych są wyznaczone przez pracę. W działaniu tym liczą się reguły techniczne oparte na wiedzy empirycznej i pozwalające na prognozowanie zachowania się fizycznych i społecznych przedmiotów, a ich celem jest skuteczna kontrola rzeczywistości. Do nauk historyczno-hermeneutycznych należy umożliwienie językowego porozumiewania się, czyli działanie interpretacyjne nastawione na osiągnięcie intersubiektywnej zgody w kwestii norm i wartości. Praca i językowe porozumiewanie się są formami społecznej praktyki. Przykładami nauk krytycznych są natomiast, wspomniane już, psychoanaliza i krytyka ideologii. Psychoanaliza zajmuje się uwikłaniem podmiotu w badany przedmiot i nierozdzielnie łączy w sobie teorię i praktykę. Analogiczny status posiada krytyka ideologii, tyle że jej celem jest oświecenie polityczne w wymiarze makrospołecznym.

Odkryciem Habermasa jest wyróżnienie czwartego typu nauk, nazwanego naukami rekonstrukcyjnymi. To właśnie za pomocą tego rodzaju nauk możemy uzyskać adekwatną wiedzę o konstytutywnych warunkach niezakłóconej, wolnej od przemocy komunikacji. Prototypową postacią nauk rekonstrukcyjnych są: logika, gramatyka (gramatyka generatywna Noama A. Chomsky'ego), teoria nauki, teoria poznania oraz psychoanaliza. Ich cechą szczególną jest to, że nadają kształt teoretyczny wiedzy przedteoretycznej, polegającej na umiejętności przeprowadzania rozumowań i wnioskowania, formułowania i wypowiedzenia zdań czy też znajomości reguł i warunków komunikowania się. To dzięki rekonstrukcjom dokonywanym przez

te nauki docieramy do warunków umożliwiających formułowanie krytyki, a także dowiadujemy się, że norm, na których opiera się krytyka, nie dobieramy dowolnie, lecz są one już wpisane w struktury intersubiektywnego komunikowania się. Do tego dochodzi interes emancypacyjny, gdyż nauki te odsłaniają warunki niezakłóconego i wolnego od przemocy porozumiewania się.

Przedmiotem nauk rekonstrukcyjnych jest symbolicznie ustrukturalizowany obszar rzeczywistości. Ich zadanie to analiza struktury porządku symbolicznego. Celem tychże nauk jest dotarcie do przedteoretycznej wiedzy podmiotów uczestniczących w komunikacji, z której nie zdają sobie one sprawy, po prostu wykorzystując ją intuicyjnie<sup>18</sup>. Nie chodzi tu o poglądy czy przeświadczenia, lecz o znajomość reguł generowania przedmiotów symbolicznych. Kto mówi, zakłada, że możliwy jest „swobodny consensus”. Krytyczna teoria społeczna musi się zatem zwrócić ku uniwersalnym warunkom możliwego porozumienia. Punktem wyjścia jest tu uznanie, że każdy uczestnik działania komunikacyjnego w trakcie dowolnego aktu porozumiewania się musi wysuwać uniwersalne roszczenia i zakładać, że są one możliwe do zrealizowania. Są to trzy roszczenia: do prawdziwości wypowiedzi, do słuszności norm i do szczerości intencji. Działanie komunikacyjne musi także uprawomocnić swoje roszczenie w formie dyskursu. Wyobraża je idealna wspólnota komunikacyjna<sup>19</sup>, w której każdy z partnerów ma taką samą możliwość wypowiedzenia się oraz jest wol-

---

<sup>18</sup> Należy dodać, że zadaniem nauk rekonstrukcyjnych jest nie tylko ukazanie przedteoretycznej wiedzy wyrażającej zdolność do komunikowania się, lecz i rozwój tych kompetencji w wymiarze ontogenetycznym i filogenetycznym. Przykładem tego są badania Jeana Piageta nad rozwojem kompetencji poznawczych i rozwojem świadomości moralnej dziecka. Habermas będzie starał się na przykładzie genetycznego strukturalizmu Piageta pokazać, że przesłanki rekonstrukcyjne i empiryczne można połączyć w jednej teorii. Por. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, s. 29–52; J. Piaget, *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.

<sup>19</sup> Projekt idealnej wspólnoty komunikacyjnej jest nazwany „utopią służącą rekonstrukcji intersubiektywności”, dzięki której możliwe jest dochodzenie jednostek do wzajemnego porozumienia bez jakiegokolwiek przymusu oraz możliwa jest tożsamość samej jednostki, która dąży do porozumienia z samą sobą. Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, t. 2, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 4, 192.

ny od nacisków zewnętrznych i wewnętrznych. Analizując działanie komunikacyjne, „zakładamy, że uczestnicy interakcji uruchamiają i wykorzystują potencjał racjonalności [...] wyraźnie pod kątem kooperatywnie realizowanego celu, jakim jest dochodzenie do porozumienia. Aktor w ten sposób ukierunkowany na dochodzenie do porozumienia musi implicite podnosić [...] dokładnie trzy roszczenia ważnościowe, mianowicie roszczenie do tego: że wydany sąd jest prawdziwy (bądź, że rzeczywiście spełnione są założenia co do istnienia wspomnianej jedynie zawartości propozycjonalnej); że akt językowy jest – zważywszy obowiązujący kontekst normatywny – słuszny (bądź sam kontekst normatywny, któremu ma on czynić zadość, jest prawowity); że manifestowana intencja mówiącego jest zamierzona tak, jak została wyrażona. Mówiący wysuwa zatem roszczenie do prawdziwości – w wypadku sądów bądź presupozycji dotyczących istnienia, roszczenie do słuszności – w wypadku prawowicie regulowanych działań oraz ich kontekstów normatywnych oraz roszczenie do szczerości – w wypadku wyjawiania subiektywnych przeżyć”<sup>20</sup>. W tych roszczeniach bez trudu można rozpoznać trzy relacje między ekspresją a światem obiektywnym (jako ogółem wszystkich bytów, co do których możliwe są zdania prawdziwe), światem społecznym (jako ogółem wszystkich prawowicie regulowanych relacji interpersonalnych) oraz światem subiektywnym (jako ogółem przeżyć mówiącego, do których ma on uprzywilejowany dostęp). W każdym działaniu językowym zorientowanym na porozumienie podnoszone są zatem trzy ważnościowe roszczenia<sup>21</sup>.

Taka refleksja jest zbliżona do poszukiwania warunków możliwości poznania u Baumgartnera. Habermas będzie powyższe roszczenia komunikacyjne nazywał „transcendentalnym przymusem”, gdyż od nich jesteśmy zmuszeni rozpocząć komunikację. Otwartą kwestią pozostaje określenie owego przymusu, ponieważ ma on cechy typowe dla przymusu episte-

---

<sup>20</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, t. 1, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999, s. 186–187.

<sup>21</sup> Można tu wymienić, będące w opozycji do poglądów Habermasa, stanowisko Ersta Tugendhata. Tugendhat przyjmuje tylko jedno roszczenie – roszczenie do prawdziwości. Por. E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979; J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 516–519.

mologicznego. Habermas, nie znajdując innej podstawy i nie biorąc pod uwagę przymusu psychicznego czy też nacisku ideologicznego, odwołuje się do fundamentu, który nie ma ufundowania w praktyce wspólnoty komunikacyjnej.

## 6. Podsumowanie

W refleksji Habermasa dostrzegamy zasadniczą zmianę w porównaniu z filozofią Baumgartnera. Paradygmat poznawania przedmiotów zostaje zastąpiony paradygmatem porozumiewania się. W Habermasowskim ujęciu zniesione zostaje uprzywilejowane stanowisko obiektywizującego odnoszenia się przez podmiot do samego siebie. W to miejsce wkracza performatywna postawa uczestników interakcji zmierzających do porozumiewania się. Zamiast postawy – którą Habermas nazywa postawą obserwatora wobec bytów w świecie – pojawia się językowo wytwarzana intersubiektywność. Nie ma już obserwatora bytów, a jego miejsce zajmuje uczestnik międzyosobowych relacji. Nie występuje już zatem niebezpieczeństwo, iż refleksyjna perspektywa obserwatora narzuca podejście obiektywizujące i uprzedmiotawiające. To, co wcześniej było zadaniem filozofii transcendentnej, czyli analiza posiadanej przez nas wiedzy, wchodzi u Habermasa w zakres nauk rekonstrukcyjnych<sup>22</sup>. Habermas jednak podkreśla odmienność analizy transcendentnej i racjonalnej rekonstrukcji. Analiza Kantowska ustala warunki możliwości poznania, zaś racjonalna rekonstrukcja – warunki możliwości uzyskania porozumienia między podmiotami. Ponadto Kant rozdziela analizę transcendentną i empiryczną, a Habermas je łączy.

Niełatwo oddalić podejrzenie, że wraz z ideą działania zorientowanego na roszczenia do ważności, wślizguje się idealizm czystego rozumu i w innej postaci odżywają dychotomie występujące między obszarami tego, co empiryczne, a tego, co transcendentne. Taką myśl poddaje Apel, pisząc, że zamiar uniwersalnej pragmatyki Habermasa jest w „słabym” sensie koncepcją transcendentną. „Przypadek Habermasa nie polega na tym,

---

<sup>22</sup> Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas 2000, s. 335–337.



że on – podobnie jak ja – odrzuca pojęcie przedjęzykowej lub przed-dyskursywnej racjonalności (w sensie klasycznej filozofii świadomości od Kartezjusza do Husserla, czy też w sensie filozofii mentalistycznej lub transcendentalno-solipsystycznej) i chce ją zastąpić przez pojęcie komunikatywnej, językowo wyjaśnianej racjonalności dyskursywnej. Problem polega raczej na tym, że czyni to dosyć niekonsekwentnie w sensie transformacji transcendentalno-pragmatycznej (względnie transcendentalno-semiotycznej) i zniesienia w ten sposób klasycznej filozofii transcendentalnej<sup>23</sup>. Habermas stanowczo podkreśla, że nie ma tu żadnego czystego rozumu, który dopiero później wdziewałby szatę językową. Jednakże choć stosowanie roszczeń dokonuje się w praktyce komunikacyjnej, to ich założenie jest aprioryczne, uprzednie wobec doświadczenia komunikacyjnych działań podmiotów. I właśnie w tej kwestii uprzednich założeń swoje zarzuty będzie formułował Baumgartner. Pyta on, czy potencjalny uczestnik dyskursu nie musiał już wcześniej wiedzieć i zrozumieć, że tylko te, a nie inne reguły są warunkami dojścia do consensusu? Czy nie są niezbędne pierwotne założenia dla consensusu, który ma wydobyć prawdę lub to, co normatywnie słuszne? Takich zdolności nie można, zdaniem Baumgartnera, wytworzyć przez uczestnictwo w dyskursach. Pragmatyczno-językowa transformacja rozumu wykazuje zatem istotny mankament – brak jej samego myślenia reguł<sup>24</sup>. Wszelkie poglądy skłaniające się ku temu, by rozum miał zdolność – za pomocą dyskursu lub jakiejś formy dyskursu rozumu z samym sobą – kształtować reguły postępowania w dialogu, są dla Baumgartnera poglądami typu: rozum dyskursywny nie jest dyskursywnym rozumem. Występuje tu ponadto błędne koło, gdyż rozum w dyskursie posługuje się koniecznymi prawidłami, które poznał za pomocą dyskursu. Każda semiotyka i każda pragmatyka musi wprawdzie posiadać predyskursywną znajomość rozumu. Jeśli zabraknie tych danych, to wszelka transformacja

---

<sup>23</sup> K.-O. Apel, *Ist die transzendentalpragmatische Konzeption der Diskursrationalität eine Unterbestimmung der Vernunft?*, [w:] *Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte*, red. P. Kolmer, H. Korten, Freiburg–München: Verlag Karl Alber 1994, s. 78.

<sup>24</sup> W odpowiedzi Apel wskazuje na to, że reguł dojścia do consensusu nie znamy przez samo praktykowanie sposobów postępowania, lecz przez podstawową znajomość rozumu. Ta znajomość jest samozwrotnym filozoficznym dyskursem, tzn. językowo wyjaśnianą refleksją pozyskanych presupozycji argumentowania. Por. tamże, s. 98–100.

filozofii będzie się „kręcić w błędnym kole” albo „osiądzie jako absolutny system á la Hegel”. Filozofia rozumu powinna więc powrócić do podmiotu. Dyskurs filozofii rozumu nie jest „samoródtwem”, lecz powinien zauważyć taki oto porządek, iż na początku filozofii stoją nie pojęcia, lecz pozbawiony pojęć i znaków wgląd w autonomiczny podmiot, będący niezbędnym warunkiem eksplikacji samych pojęć<sup>25</sup>. To, co rozumne w argumentowaniu i komunikowaniu się, jest w najlepszym razie w nich aktualizowane.

Pozostaje jeszcze do wskazania podobieństwo między zauważonym przez Kanta totalizującym ruchem rozumu, będącym „możliwością idei”, czyli transcendowania wszystkiego, co uwarunkowane, do tego, co nieuwarunkowane, a bezwarunkowością roszczeń ważnościowych podnoszonych w działaniu komunikacyjnym<sup>26</sup>. Uwidacznia się duża zbieżność między rolą idei regulatywnych a roszczeniami ważnościowymi, gdyż odgrywają one podobną rolę w systemie filozoficznym. Ich zadaniem jest określenie możliwości poznania lub porozumiewania się, posiadają konstytutywny charakter dla poznania bądź porozumiewania się, a ich pochodzenie ma aprioryczny charakter. Ów aprioryczny charakter stwarza wiele kłopotów i trudno o nim jednoznacznie rozstrzygnąć, gdyż jeśli Habermas chce pozbawić swoją koncepcję transcendentalności, to tym samym chce ją uwolnić od formuł apriorycznych. Osadzenie argumentacji w kontyngentalności ma uchylić utrwaloną przez Kanta transcendentalną dyferencję między filozofią a empirycznymi naukami. Jeśli powinna ona obowiązywać, to tylko klasyczną transcendentalną filozofię świadomości, albo powinna zostać zastąpiona przez hipotezy w ramach językowego paradygmatu.

---

<sup>25</sup> Por. H.M. Baumgartner, *Replik*, [w:] *Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte*, red. P. Kolmer, H. Korten, Freiburg–München: Verlag Karl Alber 1994, s. 476–478.

<sup>26</sup> Por. J. Habermas, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart: Philipp Reclam 2001, s. 13–14.

ZWISCHEN ERKENNTNIS- UND KOMMUNIKATIONSTHEORIE  
GRUNDLEGENDE FORMULIERUNGSWEISE DES BEGRIFFES DER VERNUNFT  
IN DER ZEITGENÖSSISCHEN TRANSCENDENTALPHILOSOPHIE

Zusammenfassung

In der heutigen deutschen Philosophie kann man beobachten, wie sich die traditionell verstandene Erkenntnistheorie in der Richtung der Kommunikationstheorie nähert. Der Artikel beschreibt die Transzendenzidee und weist auf die Gründe auf, die Erkenntnistheorie und Kommunikationstheorie ermöglichen. Für Hans Michael Baumgartner sind die regulativen Ideen (Gott, Seele und Welt) die Erkenntnisgründe, dank denen die Vernunft darauf orientiert ist, was nicht bedingt wird.

Für Jürgen Habermas sind die Geltungsansprüche Gründe des kommunikativen Handelns. Sie werden unbedingt im Gespräch benutzt um die Aussage zu verwirklichen oder die Richtigkeit von Normen und Intentionen auszudrücken.

Es wird die große Annäherung zwischen den regulativen Ideen und den Geltungsansprüchen sichtbar, weil sie gleiche Rolle in dem philosophischen System ausüben. Ihre Aufgabe ist es, die Erkenntnismöglichkeiten oder Kommunikationsmöglichkeiten zu bestimmen. Sie besitzen den konstruktiven Charakter für Erkenntnis und Kommunizierung, und ihre Herkunft hat den *a priori*-Charakter.