

Andrzej Szahaj

INTERES — POZNANIE — DYSKURS — PRAWDA.
JÜRGENA HABERMASA TEORIA POZNANIA¹

I. POZNANIE A INTERESY. PRZECIWKO KONTEMPLACYJNEJ TEORII
POZNANIA

W znanej pracy, traktującej o specyficznym ujęciu problemów epistemologii a zatytułowanej *Poznanie i interes (Erkenntnis und Interesse)*² Jürgen Habermas przedstawił koncepcję teorii poznania, której ambicją jest rewizja rozpowszechnionych poglądów teoretycznych, związanych z procesem zdobywania uprawomocnionej wiedzy o świecie.

Punktem wyjścia Habermasa jest przekonanie o koniecznym związku ludzkiej aktywności poznawczej z ukierunkowanymi poznaniem interesami, zakorzenionymi w powszechno-gatunkowych wymogach życia społecznego. Autor *Poznania i interesu* dokonuje eksplikacji swych poglądów, analizując krytyczno-adaptacyjnie wybrane koncepcje epistemologiczne.

1. TEORIA POZNANIA OD KANTA DO MARKSA

U Kanta, jako pierwszego, epistemologia uzyskała samoświadomość, odkrywając podmiotowe uwarunkowania poznania. Jednakże Kantowska próba pogodzenia racjonalizmu z empiryzmem nie była wolna od słabości, co przekonywająco ukazał Hegel, wskazując, że transcendentalizm Kantowski opiera się na pewnych milcząco przyjętych przesłankach, określających normatywną koncepcję nauki i podmiotu poznania oraz wyznaczających separację rozumu teoretycznego i praktycznego. Przesłanki te nie dają się utrzymać w toku krytycznej analizy, czyli „autorefleksji rozumu”.

¹ Manuskrypt tekstu opublikowanego w: „Studia Filozoficzne”, 1985, vol. 4/1985, s. 138-159.

² Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M., 1968. W niniejszym opracowaniu korzystam z tłumaczenia angielskiego: *Knowledge and Human Interests*, Boston 1971.

Krytyka Kanta dokonana przez Hegla popadła jednak w ten sam dylemat, który tak trafnie rozpoznała w teorii autora *Krytyki czystego rozumu* - dylemat poznania przed poznaniem. Bowiem Hegłowska „fenomenologia świadomości” miała być „ważna” przed każdą próbą naukowego poznania. Tak więc spekulatywny system Hegla przybrał formę jedynej uprawnionej nauki, powtarzając tym samym Kantowski błąd normatywności. Przez utożsamienie filozofii z nauką, Hegel zatarł znaczenie tej pierwszej dla określenia związków poznania z praktyczno-życiową aktywnością podmiotów poznania. W idealistycznej koncepcji „ducha absolutnego” krytyka poznania nie została więc radykalizowana, ale po prostu przekreślona.

Radykalizacji tej doskonała natomiast - choć zdaniem Habermasa niekonsekwentnie - teoria materializmu historycznego. Marks dostrzegł bowiem, że: „Podmiotem konstytuowania świata nie jest transcendentalna świadomość w ogólności, lecz konkretny ludzki gatunek, który reprodukuje swe życie w warunkach określonych przez przyrodę”³. Gatunek ludzki, walcząc o zachowanie i przedłużenie swej egzystencji, ustosunkowuje się do środowiska przyrodniczego w procesie pracy społecznej. Akceptując stanowisko Marksa, autor *Poznania, i interesu* stwierdza, że przyroda obiektywizuje się dla nas jedynie w tymże właśnie procesie. Praca społeczna jest więc zarazem koniecznym czynnikiem reprodukcji gatunku, jak i niezbędnym „transcendentalnym” warunkiem uchwycenia świata w poznaniu. Reguluje ona materialną wymianę ze środowiskiem, jak i konstytuuje obszar możliwego poznania, a co za tym idzie, jest podstawową kategorią epistemologiczną.

Przy okazji interpretacji Marksa Habermas zauważa, że od czasu wyłonienia się gatunku ludzkiego natura rozdzieliła się dla człowieka na „naturę obiektywną”, czyli przyrodę oraz „naturę subiektywną”, czyli ludzki społeczny świat życia. Synteza tych dwóch momentów możliwa jest dzięki pracy społecznej. Nie dokonuje się więc za sprawą aktywności myśli, lecz za sprawą aktywności produkcyjnej. To zadecydowało o tym, iż u Marksa na miejsce „idealistycznej logiki świadomości” wkroczyła ekonomia polityczna.

Synteza przez pracę społeczną nie jest jednak absolutna. Przyroda zachowuje bowiem autonomię, ten. zewnętrzną i niezależność wobec podmiotu, a jej - jak

³ Tamże, s. 27.

mówi Habermas - „rdzeń substancjalny” pozostaje dla nas ukryty. Sam Marks zaś, twierdzi autor *Poznania i interesu*, używa określenia „natury samej w sobie” tylko jako abstrakcji - „rekwizytu naszego myślenia”. Uogólniając interpretację poglądów Marksa, Habermas stwierdza: „Podczas gdy epistemologicznie musimy założyć naturę jako istniejącą w sobie, to jednak my sami mamy dostęp do niej jedynie w obrębie historycznego wymiaru odkrytego przez proces pracy”⁴.

Materialistyczna koncepcja syntezy przez pracę społeczną zachowuje jako składnik kantowski - ideę transcendentálnych kategorii podmiotowych determinujących poznanie, zaś jako składnik niekantowski - historycznie określony etap rozwoju sił produkcji. Obiektywizacja przyrody w poznaniu, odbywa się więc na bazie gatunkowej konieczności reprodukcji egzystencji przez technologicznie zapośredniczone oddziaływanie na środowisko przyrodnicze. Fakt ten, zdaniem Habermasa, pozwala wyciągnąć wniosek, że ta ramowo stała, konieczna relacja powoduje, iż nasze poznanie „natury obiektywnej” jest nieodłącznie związane z interesem możliwości technicznej kontroli nad zobiektywizowanymi procesami przyrodniczymi.

Jak zauważa dalej Habermas, w procesie pracy społecznej ulega zmianie zarówno „natura obiektywna”, jak i „subiektywna”. Każdy nowy etap rozwoju sił produkcji nie tylko wywołuje zmiany w środowisku przyrodniczym, ale i stawia przed podmiotami konieczność uzyskania nowej tożsamości. Ta ostatnia kształtuje się w dużej mierze właśnie w procesie pracy społecznej. Niemniej jednak, istotnym elementem jej konstytucji, różnym w swym charakterze od pracy, jest zapośredniczona językowo interakcja. Medium, w którym podmioty mogą zyskać tożsamość, stanowi przekaz kulturowy, na gruncie którego interpretują one swe środowisko przyrodnicze i siebie zarazem. Przekaz ten operuje w obszarze komunikacji językowej.

Zdaniem autora *Poznania i interesu*, dopiero analiza sfery interakcji ukazuje we właściwym świetle zjawiska władzy (panowania) i ideologii jako „zakłócenia moralnego związku”. Habermas posiłkuje się tutaj analizą tzw. „przyczynowości losu” jakiej dokonał Hegel w swych wczesnych pracach z okresu jenańskiego. Pierwotna totalność „moralnego związku” zostaje przerwana przez tego kto „znosi etyczną podstawę, mianowicie komplementarność swobodnej komunikacji i

⁴ Tamże, s. 34.

wzajemnego realizowania interesów [...] Winny musi cierpieć wywołaną przez siebie przemoc stłumionego i odtrąconego życia tak długo, dopóki w ucisku cudzego życia nie doświadczy własnego wyobcowania. W przyczynowości losu działa siła uciskanego życia, którą można zjednać tylko wówczas, gdy doświadczenie negatywności rozszczepionego życia zrodzi tęsknotę za życiem utraconym oraz zmusi do uznania tożsamości własnej zanegowanej egzystencji i egzystencji zwalczanego partnera. Wtedy obie strony uznają własną zatwardziałość za wynik oderwania, abstrakcji od wspólnoty życiowego związku - i w tym stosunku dialogu, w stosunku rozpoznawania się w innym, doświadczają wspólnej podstawy swego istnienia”⁵. Panowanie i ideologia są właśnie takim zerwaniem „moralnego związku”, objawiającym się „strukturalnym zakłóceniem komunikacji”.

Tak więc gatunek ludzki w toku swego istnienia boryka się z naciskiem warunków środowiska przyrodniczego („przyczynowością natury”) oraz z ograniczeniami urzeczowionych form życia społecznego mających swe korzenie w strukturach panowania („przyczynowością losu”). Marks w swych analizach empirycznych zdawał się dostrzegać tę dwuaspektowość form życia społecznego, nie znalazło to jednak odbicia, zdaniem Habermasa, w odpowiedniej, teoretycznej formie świadomości jego praktyki badawczej. Jak twierdzi autor *Poznania i interesu*, przyczyna leży w absolutyzowaniu przez Marksa sfery pracy (produkcji) i co za tym idzie, uznawaniu bezwzględno prymatu nauk przyrodniczych, których związek z rozwojem sił produkcji był w jego czasach szczególnie wyraźny. Ideałem Marksa była możliwość wykorzystywania nauki w celu technicznego rozporządzania przyrodą i podmiotami społecznymi. Tymczasem, zdaniem Habermasa, przenoszenie metod nauk przyrodniczych do nauk humanistycznych prowadzi do zamiany tych ostatnich w instrumenty manipulacji. *De facto* bowiem proces poznania przebiega dwutorowo: a) na poziomie technicznie użytecznej wiedzy związanej z eksploatacją przyrody (poznanie to oddziaływa na procesy pracy społecznej pobudzając ich rozwój), b) na poziomie poznania społecznego świata życia (wiedza, będąca produktem tegoż poznania, wpływa na samowiedzę podmiotów społecznych, dopomagając w uzyskaniu tożsamości, w tym i tożsamości klasowej). Poznanie z

⁵ Jürgen Habermas, „Praca i interakcja, Uwagi o jenańskiej «Filozofii ducha» Hegla”, *Studia Filozoficzne* 1981, nr 12, s. 49.

poziomu pierwszego, będące zresztą jedynie pewnym rozszerzeniem technicznie przydatnej wiedzy zdroworozsądkowej, pozbawione jest mocy „oświecania przez refleksję”. Tymczasem poznanie z poziomu drugiego odnosi się do procesów społecznych w taki sposób, że wpływa na świadomość podmiotów w procesach tych uczestniczących.

Różna rola nauki (poznania) wiąże się z dwuaspektowością życia społecznego. Habermas wprowadził jego podział na dwie sfery: pracy i interakcji⁶. Przez pracę rozumie on, z grubsza mówiąc, działanie typu celowo-racjonalnego (instrumentalnego) wykorzystujące wskazówki techniczne wypływające z wiedzy empirycznej. Przez interakcję zaś - wzajemne oddziaływanie ludzi na siebie, zapośredniczone przez symbole (przede wszystkim językowe) i uregulowane pewnymi normami o charakterze społeczno-kulturowym.

W aspekcie pracy uwolnienie od presji przyrody łączy się z rozwojem sił produkcji, a więc i pośrednio nauk przyrodniczych. W aspekcie interakcji natomiast oddziałuje presja tzw. ram instytucjonalnych. Mianem tym określa Habermas, najogólniej rzecz biorąc, polityczny sposób organizacji społeczeństwa, w tym i ogólną zasadę uprawomocnienia panowania. W sferze interakcji emancypacja wiąże się z dążeniem do ustanowienia stosunków społecznych opartych na wolnej od dominacji i ograniczeń, niezakłóconej komunikacji.

Tendencje emancypacyjne są więc w obu wymiarach współzależne, ale nie pokrywają się. Rozwój techniczno-technologiczny wcale bowiem nie niesie z sobą, w sposób konieczny, wyzwolenia od ograniczeń natury politycznej. Efektywne rozwiązywanie problemów związanych z ujarzmieniem i wykorzystaniem przyrody idzie często w parze z zachowaniem konserwatywnych struktur panowania. Z tego też powodu nauki, które „refleksyjnie penetrują sferę interakcji” rezygnują z obiektywizmu charakterystycznego dla nauk empiryczno-analitycznych, na rzecz czynnego zaangażowania się w procesy społeczne. Nauki te, pobudzając krytyczne myślenie, same zatapiają się w proces samoustanawiania się gatunku ludzkiego, który mają skądinąd odtwarzać. Czyniąc to przeciwstawiają się wszelkim formom myślenia pozytywistycznego.

⁶ Zob. J. Habermas, *Technika i nauka jako ideologia*, [w:] J. Szacki (red.), *Czy kryzys socjologii*, Warszawa 1977, s. 354.

2. CHARAKTERYSTYKA POZYTYWISTYCZNEJ ŚWIADOMOŚCI EPISTEMOLOGICZNEJ

Pozytywizm porzucił pochodzącą od Kanta i Marksa tradycję refleksji epistemologicznej, rezygnując z rozważań dotyczących podmiotowych uwarunkowań poznania. Na jej miejsce wprowadził jałowe dywagacje psychologii empirycznej. Destrukcja krytyki poznania (epistemologii) odbyła się w imię metodologii nauk. Na arenę wkroczył scjentyzm, czyli „wiara nauki w siebie, to znaczy przekonanie, że nie możemy dłużej pojmować nauki jako jednej z form możliwego poznania, ale raczej musimy identyfikować poznanie z nauką”⁷. Pozytywizm cofnął refleksję o poznaniu na etap przedkantowski, zapoznając problem apriorycznej konstytucji świata badanego i rozpowszechniając przekonanie, że wiedza teoretyczna izomorficznie opisuje rzeczywistość samą w sobie, zaś prawda sądów zasadza się na wiernym jej skopiowaniu.

Wraz z ekspansją pozytywistycznego myślenia, refleksja nad związkiem nauki ze strukturą życia ludzkiego zostaje wyparta na rzecz rozważań nad jej techniczną efektywnością. Miejsce nauki w całokształcie życia ludzkiego staje się przez to irracjonalne. Metafizyczne „prawo” trzech stadiów Comte'a miało problem ten rozwiązać. Filozofia historii nim wyrażona wprowadziła normatywną koncepcję nauki i stała się ideologicznym tłem umożliwiającym zastąpienie epistemologii filozofią nauki.

Założenie wstępne myśli pozytywistycznej, głoszące, że rzeczywistość jest sumą faktów istniejących samych w sobie, określa Habermas mianem „ontologii faktyczności”. Jej przyjęcie i jednoczesna eliminacja wszelkiej refleksji nad poznaniem jako metafizyki, immunizowało myśl pozytywistyczną na wszelką krytykę i wątpliwości. Te ostatnie pojawiają się natomiast od razu w świetle radykalizowanej krytyki poznania, takiej, która dostrzega interesy ukierunkowujące poznanie. Z jej punktu widzenia łatwo dostrzec, że pozytywizm, absolutyzując poznanie typu empiryczno-analitycznego, zabsolutyzował jednocześnie techniczny

⁷ *Knowledge and...*, s. 5.

interes poznania. Eliminując każdą refleksję, wykraczającą poza wąsko rozumianą naukę, spowodował że praktyczne problemy ludzkiego życia (tzn. takie, które faktycznie o biegu tego życia decydują) znalazły się poza ramami naukowo-teoretycznej dyskusji. Technicznie użyteczna wiedza, będąca produktem poznania typu empiryczno-analitycznego, nie może wszak zastąpić wiedzy służącej „rozjaśnieniu samowiedzy działających podmiotów”.

3. KONKLUZJE WYNIKAJĄCE Z PEIRCE'OWSKIEJ ANALIZY POZNANIA INSTRUMENTALNEGO ORAZ DILTHEYOWSKIEJ KONCEPCJI POZNANIA HUMANISTYCZNEGO

Peirce nie uległ, zdaniem Habermasa, obiektywistycznemu nastawieniu pozytywizmu, dostrzegając że poznanie ludzkie w sposób konieczny związane jest z działaniem.

Jednostka żywi pewne przekonanie tak długo, jak pozwalają one funkcjonować jej skutecznie. W momencie gdy zachowanie zgodne z utrwalonymi przekonaniem ponosi fiasko w zetknięciu z oporem rzeczywistości, powstaje wątpliwość, która podważa pewność przekonań kierujących nawykowym zachowaniem. Powstanie wątpliwości generuje wysiłki mające na celu zdobycie nowych przekonań, które byłyby w stanie sterować efektywnie zachowaniami. Wiedza pełni w tym systemie funkcję przywracania skuteczności działania przez eliminację niepewności i dostarczenie nieproblematicznych przekonań.

Wypracowany przez Peirce'a model działania określa Habermas mianem instrumentalnego. W jego arkanach jednostka wchodzi w wyniku kumulatywnego procesu uczenia się. Ponieważ każda reorientacja zachowania rozszerza naszą możliwość panowania nad dziedziną działania, kumulujemy wiedzę w procesie przywracania pewności przekonań i nawykowości zachowania.

Proces badania naukowego jest jedynie systematyczną, refleksyjną formą działania instrumentalnego, formą izolującą proces uczenia się od wpływów życia codziennego i w ten sposób systematyzującą progresję poznania. Poddaje on pewne operacje selektywnej, zorientowanej na osiągnięcie określonego efektu, kontroli,

gwarantuje precyzję i intersubiektywną sprawdzalność skutków działania przez wprowadzenie procedury eksperymentu. Fiasko bądź powodzenie tego ostatniego można następnie mierzyć, posługując się intersubiektywnie ustanowioną skalą wielkości. Jak twierdzi Habermas, to właśnie mierzenie jest syntetyczną aktywnością podmiotu poznania w naukach nomologicznych. Językiem obowiązującym w procedurach teoretycznego uogólniania wyników eksperymentu jest jakiś rodzaj języka sformalizowanego.

Tak więc w perspektywie Peirce'a, którą Habermas generalnie akceptuje, poznanie naukowe jest osadzone w obiektywnym kontekście działania instrumentalnego, tj. takiego, które sprawdza się przez swe efekty. Spełnia się ono nie w jednostkowym akcie „samotnej” świadomości, lecz w permanentnym procesie, którego podmiotem jest wspólnota badaczy. Odpowiednio też, konstytucja obiektów możliwego poznania nie jest związana z transcendentalną świadomością, lecz z istnieniem tejże właśnie wspólnoty, która w procesie badania naukowego dokonuje charakterystyki badanej dziedziny, konstytuując fakty naukowe. W związku z tym, transcendentalne reguły procesu badawczego nie obowiązują w taki sposób jak kategorie transcendentalnej świadomości - zawsze i wszędzie dla wszystkich obiektów poznania - bowiem paradygmaty poznania zmieniają się wraz z ewolucją gatunku ludzkiego. Co za tym idzie w procesie badania naukowego nie ma ani bezwzględnie pewnych faktów, ani niepodważalnych procedur badawczych. Tak więc „ontologia faktyczności” i pewność metody - podstawy teoriopoznawczych założeń pozytywizmu - są fikcją. Sam proces poznania jest procesem dyskursywnym. Oznacza to, że wspólnota badaczy komunikując się ze sobą, dokonuje ustaleń Zarówno co do faktów, które będą poznawane, jak i efektów poznania naukowego.

Aczkolwiek Peirce trafnie rozpoznał pewne cechy procesu badania naukowego to jednak, zdaniem Habermasa, nie potrafił w pełni dostrzec specyfiki wymiaru językowych interakcji, gdyż komunikację pomiędzy naukowcami pojmował według wzoru działania celowo-racjonalnego, dostrzegając tylko „monologowy” wymiar języka wykorzystywanego w teoretycznych uogólnieniach efektów poznania typu empiryczno-analitycznego. Tymczasem „komunikacja badaczy wymaga użycia języka, który nie jest ograniczony do limitów technicznej kontroli nad zobiektywizo-

wanymi procesami przyrodniczymi. Powstaje ona z symbolicznej interakcji pomiędzy podmiotami społecznymi, które wzajemnie się poznają oraz uznają się nawzajem jako łatwe do wyodrębnienia jednostki. To *działanie komunikacyjne* jest systemem zależności, które nie mogą być zredukowane do ram *działania instrumentalnego*⁸.

Działanie komunikacyjne opiera się na „dialektyce ogólnego i jednostkowego”. Polega ona na tym, iż jednostki partycypujące we wspólnocie, w której mogą się ze sobą utożsamić poprzez wspólne „medium ogólności” (na przykład język czy też system norm społecznych), zachowują jednocześnie niepodważalną odrębność niemożliwej do zastąpienia, konkretnej osobowości. „Medium ogólności” nie tylko nie obraca się przeciwko poszczególnym jednostkom, ale wręcz przeciwnie, umożliwia im swoiste połączenie, od którego często zależy ich życie. Świadomość istnienia tego dialektycznego związku ma szczególnie istotne znaczenie dla nauk humanistycznych.

Ich naukowy odnowiciel i zarazem kodyfikator metody hermeneutycznego rozumienia - Dilthey oparł swą teorię na przekonaniu o podstawowej jedności ludzkiego doświadczenia świata. Możemy rozumieć kulturowe przekazy symboliczne, ponieważ rozumiemy siebie, swe motywy, uczucia i intencje. Rozumiemy więc teksty kulturowe dzięki transponowaniu własnej jaźni na rozumiany obiekt, tak że przeżycia autora tekstu uobecniają się w naszym przeżyciu odtwórczym.

Interpretując Diltheya, Habermas zauważa, że możliwość takiego rozumienia opiera się także - w nie mniejszym stopniu - na fakcie istnienia wspólnoty partycypującej w języku naturalnym, który jest podstawą komunikacji, jak i każdego w ogólności aktu symbolizowania, bowiem: „Język jest fundamentem intersubiektywności, a każda osoba musi go już posiadać zanim może siebie zobiektywizować w swej pierwszej ekspresji życia, czy to w słowach, postawach czy działaniach”⁹.

Język naturalny posiada cechy odróżniające go istotnie od języków sformalizowanych, użytkowanych teoretycznych argumentacjach nauk empiryczno-analitycznych. Przede wszystkim jest on refleksyjny, przez co Habermas rozumie jego zdolność, bycia swym własnym metajęzykiem, jak i językiem

⁸ Tamże, s. 137. Wszystkie podkreślenia pochodzą od Habermasa.

⁹ Tamże, s. 157.

objaśniającym każdy inny język. Ponadto języka naturalnego nie obowiązuje składnia „języka czystego”, gdyż jest on nieuchronnie uwikłany w całość nie do rozdzielania z działaniami oraz cielesnymi wyrazami stanów wewnętrznych (gesty, miny, śmiech, płacz itp.). W interakcjach społecznych trzy wymienione elementy są mniej lub bardziej zintegrowane, interpretując się nawzajem. Korzystając z Wittgensteina koncepcji gry językowej, Habermas stwierdza, że komunikacją w języku naturalnym steruje gramatyka gier językowych¹⁰.

Rozumienie hermeneutyczne opiera się na innych zasadach niż wyjaśnianie w naukach empiryczno-analitycznych. „Możemy *wyjaśnić* dane zdarzenie za pomocą hipotez, opierając się na danych warunkach początkowych, natomiast struktury symboliczne są *rozumiane* przez objaśniające powtórzenie. «Wyjaśnianie» wymaga aplikacji sądów teoretycznych do faktów, które, są ustanowione przez systematyczną obserwacją. «Rozumienie» przeciwnie jest aktem, w którym doświadczenie oraz jego teoretyczne uchwycenie są wymieszane. Metoda przyczynowo-analityczna ustanawia hipotetyczny związek zdarzeń przez konstrukcje, natomiast eksplikacyjna metoda nauk opartych na rozumieniu zawsze znajduje się w obrębie pierwotnie danej struktury”¹¹. To ostatnie decyduje o tym, iż transcendentalną ramą nauk hermeneutycznych nie jest metodologiczna zasada rozumienia, lecz gramatyka gier językowych. Ona to właśnie konstytuuje świat możliwej interpretacji rozumiejącej. Sam interpretator znajduje się „już zawsze” w obszarze porozumienia związanym z jego obiektywnym, a więc niemożliwym do przekroczenia, kontekstem życiowym. W związku z tym, stosunek hermeneuty do interpretowanych tekstów nigdy nie jest bezstronny, niezaangażowany, obiektywny. Interpretacją kieruje zawsze wstępna intencja rozjaśnienia własnego świata życia. Stąd też interpretowane treści odnosi on zawsze do siebie, co oznacza, iż w

¹⁰ W okresie późniejszym Habermas przedstawił własną teorię komunikacji w języku naturalnym, której istotną część stanowią założenia tzw. uniwersalnej pragmatyki. Zob. J. Habermas, *Vorbereitende Bemerkungen-zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, [w:] J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft Oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a.M., 1971; J. Habermas, “Toward a Theory of Communicative Competence”, *Recent Sociology* 1972, nr 2; J. Habermas, *Was heisst Universalpragmatik*, [w:] K. O. Apel (ed.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M. 1976, to samo w jęz. angielskim, *What is Universal Pragmatics?*, [w:] J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Boston 1978.

¹¹ *Knowledge and...*, s. 144.

rozumieniu interpretacja i aplikacja jednoczą się w nierozdzielalną całość. Ponadto, jak stwierdza Habermas: „Rozumienie znaczenia jest ukierunkowane w każdej strukturze, w stronę zdobycia - w ramach samorozumienia wyprowadzonego z tradycji - możliwego *consensusu* między działającymi. To powinniśmy nazwać praktycznym interesem poznawczym w przeciwieństwie do interesu technicznego”¹².

Funkcja rozumienia w obiektywnym kontekście życia jest podobna do roli badania naukowego typu empiryczno-analitycznego. W obu przypadkach kategorie poznania osadzone są w kontekście działania. W momencie, w którym napotyka ono na opór rzeczywistości i zawodzi wstępne oczekiwania (w przypadku działania instrumentalnego mamy wtedy do czynienia z fiaskiem zamierzonych manipulacji, zaś w przypadku działania komunikacyjnego zakłóceniu ulega sam tok komunikacji) zachodzi konieczność eliminacji wątpliwości i ponownego ustanowienia nieproblematicznego sposobu zachowania. Jednakże intencje zabiegów korygujących w obu przypadkach różne. W pierwszym chodzi o znalezienie nowych reguł działania, w drugim natomiast o ponowną interpretację tych ekspresji życia, które spowodowały zakłócenia komunikacji, blokując porozumienie. I tak jak metody nauk empiryczno-analitycznych wysubtelniają elementy działania instrumentalnego codziennej praktyki życiowej, tak hermeneutyczna interpretacja jest naukową formą codziennej praktyki wzajemnego rozumienia.

Jak utrzymuje Habermas, przetrwanie gatunku ludzkiego związane jest z dwoma aspektami praktyki społecznej: praktyką pracy społecznej oraz praktyką komunikacji. Pierwsza uzależniona jest od poziomu rozwoju sił produkcji, druga od przebiegu komunikacji. Praktyczny interes nauk historyczno-hermeneutycznych zakorzeniony jest więc w obiektywnych strukturach życia samoustanawiającego się gatunku ludzkiego i stanowi a priori tych nauk określające ich historyczną genezę, jak i faktyczny sposób zastosowania. Faktu tego nie potrafił dostrzec Dilthey, pozostając pod urokiem teorii jako „czystego opisu”. Postulowana przez niego metoda interpretacji hermeneutycznej ignorowała bowiem fakt praktycznych konsekwencji

¹² Tamże, s. 310.

rozumienia, wzorując się, zdaniem Habermasa, na pozytywistycznej procedurze kontrolowanej obserwacji.

Peirce i Dilthey doprowadzili samorefleksję nauk empiryczno-analitycznych i nauk humanistycznych do miejsca, z którego jasno widoczne stały się interesy kierujące poznaniem. W ten sposób teoria poznania odzyskała wymiar zignorowany przez myśl pozytywistyczną. Jednocześnie ukazali oni, iż aprioryczne uwarunkowania poznania nie są związane z transcendentnymi kategoriami świadomości, lecz z procesem badania naukowego i strukturą języka naturalnego, leżącego u podstaw każdego procesu symbolizowania. Nie dostrzegli jednak, że te aprioryczne określniki poznania mają swe korzenie w fakcie samoustanawiania się gatunku ludzkiego poprzez procesy społecznie zorganizowanej pracy oraz interakcji językowych zorientowanych na osiągnięcie porozumienia, koniecznego dla kulturowej reprodukcji życia społecznego. Co za tym idzie w ukryciu pozostała struktura interesów kierujących poznaniem. Tymczasem twierdzenia nomologiczne nauk empiryczno-analitycznych ujmują rzeczywistość przez pryzmat interesu technologicznego władztwa nad przyrodą bądź socjotechnicznego sterowania społeczeństwem, natomiast nauki historyczno-hermeneutyczne zdeterminowane są przez praktyczny interes kulturowej reprodukcji życia społecznego. Sama teoria poznania zaś, możliwa jest tylko jako teoria społeczna, jako że poznanie w sposób konieczny osadzone jest w praktyce społecznej.

4. PSYCHOANALIZA JAKO MODEL NAUKI KRYTYCZNEJ

Metodą rozumienia hermeneutycznego posługuje się również psychoanaliza. Jest to jednakże hermeneutyka specjalnego rodzaju poszerzona o nowy wymiar. Dla Diltheya zakłócenia tekstu mogły być związane jedynie z okolicznościami zewnętrznymi. Natomiast psychoanaliza interesuje się takimi tekstami, których deformacje są symptomami podmiotowych, wewnątrz-osobowościowych zaburzeń. Co więcej, deformacje te mają dla psychoanalizy nie mniejsze znaczenie niż sam przekazywany tekst. Znaczenia kryjące się w zdeformowanym przekazie stają się zaś w pełni zrozumiałe dopiero wówczas, gdy same przyczyny zakłóceń zostają

wyjaśnione.

Rola lekarza w terapii psychoanalitycznej polega na niesieniu pomocy pacjentowi w odczytaniu przez niego samego własnego, zakłóconego tekstu. Pomoc ta sprowadza się przede wszystkim do przełożenia „prywatnych” treści na intersubiektywnie komunikowalne symbole. Odbywa się to w trakcie dialogu pomiędzy pacjentem i lekarzem, gdzie ten ostatni odgrywa rolę „oświeconego partnera”. Terapia psychoanalityczna przybiera postać takiej interpretacji hermeneutycznej, która „nie ma na celu - tak jak nauki humanistyczne - zrozumienia symbolicznych struktur w ogólności. Raczej *akt rozumienia*, do którego ona doprowadza, jest *samorefleksją*”¹³. Pacjent dokonując samorefleksji uświadamia sobie zepchnięte do podświadomości i stłumione, zrepresjonowane potrzeby, motywy i uczucia. Współpraca analityka i pacjenta przełamuje nie tylko opór „nieświadomego” przed ujawnieniem, ale i lęk poddawanej terapii przed wydobyciem treści podświadomości. Psychoanalityk musi więc swą pasją krytyczną zburzyć emocjonalne opory pacjenta. Ten ostatni z kolei zaś, zobowiązany jest wziąć na siebie odpowiedzialność za wyobcowaną część swej osobowości. Tak więc terapia psychoanalityczna łączy w sobie dwa momenty: poznawczy i afektywny. W niej, zdaniem Habermasa, rozum teoretyczny stapia się z rozumem praktycznym w nierozdzielalną całość.

Freud nie wyciągnął jednakże należytych wniosków ze stworzonej przez siebie techniki terapeutycznej i — w ostatecznym rezultacie — nie docenił mocy refleksji przywracającej nieświadome treści do świadomości. „Język teorii jest węższy od języka, którym została opisana technika”¹⁴. Nie doceniając roli refleksji w badaniu psychoanalitycznym, autor *Poza zasadą przyjemności* popadł w scjentystyczne samorozumienie swej teorii. Objawiło się ono głównie biologicznie ujętą koncepcją instynktów. Kategoria instynktu, choć niezbędna, zdaniem Habermasa, dla wytłumaczenia podłoża konfliktów wewnętrznych, musi ulec społeczno-kulturowemu przeformułowaniu, gdyż od czasu wyłonienia się gatunku ludzkiego jako takiego nie spotykamy żadnych potrzeb, które nie byłyby zinterpretowane językowo. Przynowosć przyrodnicza właściwa instynktom jako takim, na poziomie człowieka

¹³ Tamże, s. 228.

¹⁴ Tamże, s. 245.

przemienia się; w przyczynowość o charakterze społeczno-kulturowym. Dlatego też i tylko dlatego refleksja może zachować swą moc terapeutyczną. W zderzeniu z „nagim” instynktem byłaby ona bezsilna.

Psychoanaliza może więc przyjąć dwie wersje: humanistyczną i przyrodniczą. Pierwsza - jej zdecydowanym zwolennikiem jest Habermas - zakłada, że istotę psychoanalizy stanowi doświadczenie terapii oparte na komunikacyjnym rozumieniu i samorefleksji pacjenta. Symptomy choroby są zarówno odkrywane, jak i wyjaśniane na mocy wstępnie przyjętych założeń, mówiących o przyczynach zakłóceń komunikacji, jak i określających model komunikacji niezakłóconej¹⁵.

Alternatywą jest próba reformułowania założeń psychoanalizy w kategorialnej ramie nauki empiryczno-analitycznej. Może ona przybrać wtedy postać psychologii korzystającej z biologicznej teorii instynktów („ortodoksyjna” psychoanaliza), bądź też na przykład samoregulacyjnej teorii osobowości rozwijanej w kategoriach współczesnego funkcjonalizmu.

Za obiema wersjami stoją ogólniejsze założenia metodologiczne. Wersja humanistyczna jest mianowicie przykładem „ogólnej interpretacji, podczas gdy wersja przyrodnicza stosuje się do założeń „ogólnej teorii”. Zasadnicza różnica między nimi leży w płaszczyźnie aplikacji teorii do rzeczywistości. O ile w przypadku „ogólnej teorii” odbywa się ona za sprawą podmiotu badającego, bądź każdego innego, który może zająć jego pozycję, o tyle w przypadku „ogólnej interpretacji” - „obiekt” stosuje ustalenia badawcze do samego siebie, zaś interpretacja zachowuje ważność tylko dla tych, którzy rozpoznają bądź uznają siebie w badanym „obiekcie”.

„Ogólna interpretacja”, będąca pewnym modelem postępowania badawczego dla nauk krytycznych, dzieli z „ogólnymi teoriami” roszczenie do wyjaśniania przyczynowego i stawiania uwarunkowanych prognoz, jednakże nie stawia sobie takich wymagań jak metodologiczne oddzielenie dziedziny badania i twierdzeń teorii. Ma to swe implikacje w trzech wymiarach: a) konstrukcji języka interpretacji, b) warunków empirycznej weryfikacji, c) logiki wyjaśniania. W wymiarze konstrukcji

¹⁵ Naturę zakłóceń komunikacji, jak i model normalnej (niezakłóconej) komunikacji omawia Habermas dokładnie w tekstach: *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, [w:] J. Habermas, *Kultur und Kritik*, Frankfurt a.M., 1973; „On Systematically Distorted Communication”, *Inquiry* 1970, nr 13; „Toward a Theory of Communicative Competence”, *Recent Sociology* 1972, nr 2.

języka, interpretacja pozostaje zawsze zakorzeniona w strukturach języka naturalnego. Bowiem tylko dzięki jego refleksyjności można przechodzić od schematu i typowości ogólnej interpretacji do analizy poszczególnych, jednostkowych przypadków, zachowując jednocześnie ogólność intersubiektywnie zrozumiałych symboli. W odniesieniu do warunków empirycznej weryfikacji, w „ogólnej interpretacji” przyjmuje się, że jedynym kryterium falsyfikowalności hipotezy jest przeżycie bądź też nie przeżycie refleksji przez „obiekt” interpretacji. Sukces bądź fiasko hipotezy nie są więc związane z intersubiektywnie ustanowioną oceną, lecz z kwestią, czy spowoduje ona podjęcie przez „obiekt” przerwane go procesu samoustanawiania. Wreszcie w wymiarze trzecim - logiki wyjaśniania - „ogólna interpretacja” stosuje kombinację rozumienia i przyczynowego wyjaśniania. Jednakże twierdzenia w niej zawarte posiadają status eksplanacyjny jedynie w odniesieniu do konkretno-historycznie określonych przypadków.

5. SPOŁECZNO-TEORETYCZNE IMPLIKACJE PSYCHOANALIZY. INTERES EMANCYPACYJNY NAUK KRYTYCZNYCH

Freud pojmował społeczeństwo i cywilizację jako czynniki represji wobec sumy nagromadzonych impulsów płynących z instynktów. Osobowość asymiluje wymogi życia społecznego za pośrednictwem super-ego, instancji psychicznej przekazującej całej osobowości nakazy i zakazy cywilizacyjno-kulturowe.

Zdaniem Habermasa, Freudowskie widzenie cywilizacji i społeczeństwa zbiega się w pewnym sensie z widzeniem Marksowskim. „Freud pojmuje «cywilizację» jak Marks społeczeństwo - jako środek przez który gatunek ludzki wynosi siebie ponad zwierzęce warunki egzystencji: jako system samoochrony, który służy dwu funkcjom w szczególności: samoutwierdzeniu się przeciw przyrodzie oraz organizacji ludzkich stosunków”¹⁶. Różnice pomiędzy Freudem i Marksem związane są z charakterystyką represji. Dla pierwszego każda jednostka w równym stopniu jest poddana represji ze strony wymogów kultury, ponieważ ta ostatnia jest zwrócona przeciwko powszechnym popędom; dla drugiego natomiast, represja związana jest ze społeczną

¹⁶ *Knowledge and...*, s. 276.

dystrybucją dób i interesami klasowymi. Ta rozbieżność w poglądach na źródło represji odbija się na podejściu do problemów mechanizmu rozwoju społecznego. Marks mianowicie rozwinął ideę samokonstytucji gatunku ludzkiego w dwóch wymiarach: reprodukcji materialnych warunków życia przez społeczną aktywność produkcyjną oraz samoformowania pobudzanego przez krytyczno-rewolucyjną aktywność klas społecznych. Freud, choć dostrzegał, zdaniem Habermasa, istotność sfery aktywności produkcyjnej, to jednak skoncentrował się na zjawiskach przez Marksa traktowanych jako drugorzędne. Podstawowy problem dla Freuda stanowiła bowiem nie organizacja pracy społecznej, lecz ewolucja instytucji, których zadaniem jest rozwiązywanie permanentnego konfliktu pomiędzy „nadwyżką” popędów a ograniczeniami wypływającymi z wymogów życia społecznego.

Wśród instytucji, o których mowa, istotne miejsce zajmują te, które służą panowaniu i politycznej dominacji. Część instytucji, będących pierwotnie niezbędnymi czynnikami represywnymi zapewniającymi spójność społeczną, traci jednakże stopniowo rację istnienia wraz z postępem technologicznego władztwa nad przyrodą. Akceptując intencję Freuda, Habermas pisze: „Wraz z rozwojem technologii rama instytucjonalna, która reguluje dystrybucję obligacji i dóbr oraz stabilizuje struktury władzy, która podtrzymuje kulturowe wyrzeczenie, może być rozluźniona”¹⁷.

Struktury panowania mają jednak tendencję do przybierania *quasi*-naturalnych postaci. Służący temu mechanizm polega na wyłączeniu spod dyskusji tych zagadnień, które mogłyby podważyć zasady uprawomocnienia instytucji władzy. Samo istnienie tej ostatniej, jak i ideologii służącej uprawomocnieniu panowania, wpływa na komunikację pomiędzy jednostkami i grupami społecznymi powodując jej „strukturalne zakłócenia”. Tylko siła refleksji i samorefleksji może uwolnić świadomość podmiotów społecznych od mistyfikujących wpływów ideologii, a co za tym idzie, stać się czynnikiem koniecznym, choć niewystarczającym - zniesienia zreifikowanych, „skostniałych” form panowania. A moc refleksji i samorefleksji najlepiej ukazuje właśnie przykład terapii psychoanalitycznej.

Zdaniem Habermasa, rozwój sił produkcji obiektywnie umożliwia, ale nie

¹⁷ Tamże, s. 280.

determinuje jednoznacznie, uwolnienie życia społecznego od represywności. „Postęp naukowo-techniczny sam w sobie nie prowadzi jeszcze do refleksyjnego wglądu w żywiołowy proces społeczny, tak by umożliwić jego samoświadomą kontrolę”¹⁸. Wprowadzenie w życie tej ostatniej wiąże się bowiem z koniecznością ustanowienia norm społecznych o politycznych konsekwencjach, na bazie *consensusu* zdobytego w drodze wolnej od dominacji komunikacji. Indywidualne życzenia niezgodne z wymogami życia społecznego są co prawda nierealizowalne, wszelako gatunek jako całość może świadomie kształtować swoje życie w pożądanym kierunku, osiągnąwszy przedtem porozumienie. Jak dotąd logika rozwoju społecznego jest logiką prób i błędów, bowiem czasowe, zawsze niedoskonałe rozwiązywanie konfliktu pomiędzy dążeniami ludzkimi a wymogami życia społecznego wywołuje zawsze nowe, specyficzne represje.

W wysiłkach na rzecz rozwiania fałszywej świadomości niezmiennych uzależnień od zhipostazowanych sił społecznych, czynnie uczestniczą nauki krytyczne (psychoanaliza, filozofia, teoria krytyczna) korzystające z modelu wypracowanego w humanistycznej wersji psychoanalizy. W odróżnieniu od „nauk o zachowaniu społecznym”, takich jak ekonomia, socjologia czy nauki polityczne, celem tego rodzaju nauk nie jest produkcja „poznania nomologicznego”. Ich zadaniem jest natomiast pobudzanie krytycznej samorefleksji podmiotów społecznych. Samorefleksja ta, choć sama nie może unicestwić zależności społecznych, to jednak może uświadomić jednostkom i grupom społecznym ich „niekonieczność”, co jest w ogóle wstępnym warunkiem uwolnienia się od nich. Nadto nauki krytyczne dopomagają w identyfikacji i artykulacji zrepresjonowanych potrzeb. To z kolei jest warunkiem trafnego określenia przez podmioty społeczne swego rzeczywistego miejsca w obiektywnej strukturze społecznej, jak i identyfikacji swych „prawdziwych” interesów.

Nauki krytyczne są zdeterminowane przez „emancypacyjny interes poznawczy”, którego intencją jest urzeczywistnienie wizji „dobrego i godziwego życia”, wizji wychodzących z założenia, że prawdziwie ludzkie życie związane jest z pełną „autonomią i odpowiedzialnością” podmiotów społecznych, sprzęgniętą z

¹⁸ J. Habermas, *Idea teorii poznania jako teorii społecznej* [w:] M. J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 181.

niezakłóconą, wolną od dominacji komunikacją. Zaś jak pisze Habermas: „Ludzki interes w autonomii i odpowiedzialności nie jest zwykłą fantazją, gdyż może być pojęty *a priori*. Tym co wynosi nas poza przyrodą jest - jedyna rzecz, której naturę możemy poznać - *język*. Przez jego strukturę autonomia i odpowiedzialność są dla nas założone. Nasze pierwsze zdanie wyraża niedwuznacznie intencję powszechnego i nieograniczonego *consensusu*”¹⁹.

II. KRYTYKA KRYTYCZNEGO RACJONALIZMU. PRZECIWKO POZYTYWISTYCZNYM NIEKONSEKWENCJOM POPPERA

Opinia Habermasa o autorze *Logiki odkrycia naukowego* da się wyrazić następująco: Popper dokonał „słusznej” krytyki pozytywistycznych założeń teoriopoznawczych, nie był jednak w swej krytyce konsekwentny i w rezultacie nie uwolnił się w pełni od wpływów pozytywistycznego myślenia. Doniosłość jego przedsięwzięcia polegała przede wszystkim na przekonywającym ukazaniu, że nie ma niezinterpretowanych, „czystych” faktów. Jednostka wkracza w proces poznawczy z całym bagażem biologicznego i kulturowego określenia. Dlatego też poznanie odbywa się zawsze na bazie pewnych przesądów; jednym słowem jest w sposób konieczny zapośredniczone przez już akceptowane przekonania i teorie. Do tego momentu zachodzi generalna zgodność pomiędzy stanowiskami Poppera i Habermasa. Ten ostatni w duchu autora *Logiki odkrycia naukowego* stwierdza: „Empiryczna baza nauk ścisłych nie jest niezależna od standardów, które same te nauki narzucają doświadczeniu”²⁰. Jednakże z drugiej strony Popper uznaje, iż teorie weryfikuje się, odnosząc je do rzeczywistości niezależnej od poznającego podmiotu. Ta niekonsekwencja fundatora krytycznego racjonalizmu uwidocznia się głównie w idei falsyfikacji hipotez przez testy empiryczne. „Popper - pisze Habermas - nadmiernie ufa autonomii zorganizowanego w tekstach doświadczenia; wierzy, że w ten sposób uwolni się od pytania o standardy tej organizacji, ponieważ koniec końców, przy całym swym krytycyzmie, podziela głęboko zakorzeniony przesąd pozytywistyczny. Sugeruje

¹⁹ *Knowledge and...*, s. 314.

²⁰ J. Habermas, „Przeciwko pozytywistycznie przepołowionemu racjonalizmowi, w odpowiedzi na pamflet”, *Literatura na Świecie* 1982, nr 1, s. 277.

niezależność epistemologiczną faktów od teorii, które mają ujmować opisowo te fakty i relacje między nimi. Testy sprawdzają więc teorie na gruncie „niezależnych faktów”²¹. Co więcej, Popper jest także zwolennikiem korespondencyjnej teorii prawdy. Twierdzi więc, że teorie odzwierciedlają w jakiś sposób rzeczywistość samą w sobie. Tymczasem, zdaniem Habermasa, ta ostatnia jawi się nam zawsze przez pryzmat interesów poznawczych związanych z praktyczną strukturą życia ludzkiego. Tak więc interesy poznawcze „już zawsze” określają dziedzinę badania, cechy obiektów i standardy samego procesu badania naukowego. O postępie poznawczym możemy zatem mówić tylko w sensie względnym i przenośnym. Sprawdzianem mocy teorii jest bowiem nie taki czy inny stopniowalny sposób odzwierciedlenia rzeczywistości samej w sobie, lecz jedynie wyższa funkcjonalność wobec wzmiankowanych interesów. Jak stwierdza Habermas „źródła wiedzy, czyste myślenie i tradycja, tak samo jak doświadczenie zmysłowe, nie są żadnymi autorytetami. Żadne z nich nie może rościć pretensji do bezpośredniej ewidencji i pierwotnej ważności, żadne przeto nie ma siły uprawomocniającej. Źródła wiedzy są już zawsze zanieczyszczone, droga do prapoczątków zagrodzona. Toteż pytanie o genezę poznania trzeba zastąpić pytaniem o jego ważność”²².

Z krytyką spotyka się również lansowana przez Poppera koncepcja bazy poznania. Zdaniem autora *Logiki odkrycia naukowego*, naukowcy uczestniczący w procesie poznania muszą zdobywać prowizoryczny consensus co do tzw. twierdzeń bazowych. Jest on ostatecznie oparty na decyzji, która nie może być uprawomocniona ani logicznie ani empirycznie. Gdyby jednak konsekwentnie iść dalej tą drogą, to należałoby, zdaniem Habermasa, dostrzec, że proces poznania naukowego, którego podmiotem jest wspólnota badaczy przebiega w wymiarze komunikacji. „Badanie naukowe jest instytucją opanowaną przez ludzi, którzy działają razem i komunikują się ze sobą; przez komunikację badaczy określa się, co może sobie rościć prawo do bycia powszechnie uznanym”²³.

Tak więc tzw. fakty są jedynie intersubiektywnie uznanymi sądami mówiącymi, co za takowe będzie uznawane. W związku z tym w procesie badania naukowego nie

²¹ Tamże, s. 279.

²² Tamże, s. 282.

²³ J. Habermas, *The Analytical Theory of Science and Dialectics*, [w:] T. W. Adorno (ed.) *The Positivist Dispute in German Sociology*, New York 1976, s. 152.

dokonywane porównania sądów teoretycznych z jakimiś faktami samymi w sobie, lecz jedynie odnosi się jedne sądy do drugich. W związku z powyższym trzeba jednak konsekwentnie przyznać dalej, twierdzi Habermas, że istotnym elementem procesu poznania naukowego są reguły określające sposób komunikacyjnego uprawomocnienia zarówno faktów, jak i teoretycznych efektów samego poznania.

„Decyzjonizm” Poppera odnoszący się zarówno do ustanowienia faktów, jak i do samej postawy krytycznego racjonalizmu, określa autor *Poznania i interesu* mianem „irracjonalnej podstawy racjonalności”. Zaś Popperowska „wiara w rozum”, poszukująca swej racji w tradycji, jest dla niego rezultatem pozytywistycznego oderwania nauki od całokształtu praktyki społecznej. Krótko mówiąc, decyzjonizm jest koniecznym uzupełnieniem pozytywistycznej praktyki naukowej.

„Wiarę w rozum” lansowaną przez Poppera proponuje Habermas zastąpić uprawomocnieniem racjonalnej dyskusji jako takiej. Tym bardziej, że w kontekście metodologicznym faktycznie trwa ona nieprzerwanie. Zawsze już bowiem znajdujemy się w obszarze komunikacji, której immanentną cechą jest dążenie do osiągnięcia porozumienia. Podstawowe decyzje metodologiczne są wynikiem perswazyjnych zabiegów komunikacyjnych, przede wszystkim argumentacji, której moc nie opiera się bynajmniej jedynie na trafności logicznej. Tak więc uprawomocnienie podstawowych rozstrzygnięć metodologicznych polega na procesie dochodzenia poprzez nieograniczoną argumentację i usuwanie początkowych rozbieżności do *consensusu*. Proces taki, wykorzystujący środki rozumienia i hermeneutycznej interpretacji, właściwy jest dla potoczno-językowej komunikacji zakotwiczonej w świecie życia codziennego. Problem w tym, aby odkryć, usystematyzować i uprawomocnić go także w procesie poznania naukowego.

Swoją koncepcję komunikacyjnie zapośredniczonego procesu badania naukowego Habermas przeciwstawia idei Poppera „epistemologii bez poznającego podmiotu”. Idea ta jest, zdaniem autora *Poznania i interesu*, próbą zminimalizowania czy wręcz wyeliminowania dyskusji o podmiotowych uwarunkowaniach poznania. Popperowski „trzeci świat” jest reifikacją języka, tradycji i kultury. Jego obiektywności przeciwstawia Habermas obiektywność uzyskanego w drodze krytycznej argumentacji *consensusu*.

Popper nie potrafił też dostrzec, iż osiągnięcia procesu poznania w naukach empiryczno-analitycznych odnoszą się do „społecznego horyzontu oczekiwań” związanego z wymogiem reprodukcji bytu społecznego przez pracę. Tylko w odniesieniu do tego horyzontu, nauki, o których mowa, zyskują swą moc, moc spełniania interesu technicznego - kontroli nad zobiektywizowanymi procesami przyrodniczymi.

III. POZNANIE A DYSKURS TEORETYCZNY. PRÓBA EKSPLIKACJI KOMUNIKACYJNYCH UWARUNKOWAŃ PROCESU BADANIA NAUKOWEGO

W latach siedemdziesiątych, równoległe do bardziej systematycznie podejmowanych prób budowy teorii komunikacji, Habermas dokonał pewnych modyfikacji swej teorii poznania. Modyfikacje te, przez część interpretatorów uznawane jedynie za znaczące przesunięcie akcentu, przez innych traktowane są jako zasadnicze odstępstwo od pierwotnie prezentowanego stanowiska. Wątpliwości odnoszą się głównie do wprowadzonego przez autora *Poznania i interesu* czwartego rodzaju nauk, a mianowicie tzw. nauk rekonstrukcyjnych.

1. NAUKI REKONSTRUKCYJNE JAKO FORMA „CZYSTEGO POZNANIA”

„Nienomologiczne nauki empiryczne typu rekonstrukcyjnego”²⁴, posługujące się procedurą tzw. racjonalnej rekonstrukcji, nie kierują się żadnym interesem poznawczym, będąc jedyną dopuszczalną formą „czystego poznania”. Nauki te wykazują swą przydatność wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z kompetencją podmiotu. „Racjonalne rekonstrukcje - pisze Habermas - ujawniają anonimowe systemy reguł, do których mogą się stosować dowolne podmioty, jeśli nabyły odpowiednie, dotyczące tych reguł kompetencje. [...] Dobra rekonstrukcja w pewien sposób ujawnia nieświadomie funkcjonujący system reguł, wydobywa na jaw wiedzę

²⁴ J. Habermas, *What is universal...*, s. 25.

intuicyjną, która związana jest z dotyczącą reguł kompetencją jako rodzaj „know-how”. Ale ta wiedza teoretyczna nie ma żadnych następstw praktycznych²⁵. Szczególnie godnym uwagi jest model rekonstrukcji wypracowany przez poznawczą psychologię rozwojową. Ukazuje on bowiem możliwość odtworzenia zarazem „logicznego wzoru”, jak też mechanizmu empirycznego, nabywania i rozwoju kompetencji.

W przedmowie do czwartego wydania *Teorii i praktyki*²⁶ oraz w *Postscriptie do Poznania i interesu*²⁷ Habermas przyznaje, iż w okresie wcześniejszym, będąc bardziej zainteresowanym krytyczną intencją rozwiania obiektywistycznego samorozumienia nauk, nie dostrzegał znaczenia racjonalnej rekonstrukcji i co za tym idzie uprawomocnionej dziedziny „czystego poznania”. Tymczasem pomiędzy refleksją krytyczną i racjonalną rekonstrukcją istnieją zasadnicze różnice. I tak: „krytycyzm” rozwiewa fałszywą pseudoobiektywność poznania, podczas gdy rekonstrukcja jest zainteresowana podmiotowymi umiejętnościami (językowymi, poznawczymi, umiejętnościami pełnienia danej roli społecznej i in.), których opanowanie jest w ogóle warunkiem uczestnictwa jednostki w życiu społecznym. „Krytycyzm” odnosi się do czegoś partykularnego, do procesów samoformowania się konkretnej jednostki czy też grupy społecznej, gdy tymczasem rekonstrukcja próbuje uchwycić i zrozumieć anonimowe systemy reguł, które mogą być przestrzegane przez jakikolwiek dowolny podmiot, jeśli tylko opanował on daną kompetencję. I wreszcie, o ile refleksja krytyczna ujawnia nieświadome czynniki w taki sposób, że ma to praktyczne konsekwencje, o tyle (rekonstrukcja eksplikuje intuicyjną „wiedzę” kompetentnego podmiotu bez następstw praktycznych. Nie znaczy to wszakże, że rekonstrukcja ta nie ma żadnych związków z interesami kierującymi poznaniem, bowiem jak stwierdza Habermas: „Oparcie się na rekonstrukcji jest warunkiem przyjęcia przez samorefleksję formy refleksji teoretycznej. W ten sposób rekonstrukcja zostaje pośrednio związana z emancypacyjnym interesem poznawczym, bezpośrednio wiążącym się tylko z siłą samorefleksji”²⁸.

²⁵ J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 25.

²⁶ Zob. J. Habermas, *Niektóre trudności próby związania teorii z praktyką*, tamże, s. 24-66.

²⁷ J. Habermas, „A Postscript to Knowledge and Human Interests”, *Philosophy of the Social Science*, 1973, vol. 3.

²⁸ *Teoria i praktyka...*, s. 49.

2. DYSKURS TEORETYCZNY A TRANSCENDENTALNY STATUS INTERESÓW POZNAWCZYCH

Jak przyznaje Habermas w *Postscriptie do Poznania i interesu*, wiele nieporozumień związanych z jego koncepcją interesów kierujących poznaniem wynikało z faktu, iż w okresie wcześniejszym nie rozróżniał on jeszcze dostatecznie zagadnień konstytucji obiektów poznania od problematyki prawdy. Powołując się na dokonaną przez K.-O. Apia interpretację poglądów Peirce'a, proponującą odróżnienie „konstytucji znaczenia obiektów” od „refleksji o prawdzie”, pisze on: „Kategorialne znaczenie twierdzenia empirycznego jest określone przez strukturę dziedziny obiektywnej, do której się ono odnosi. Znaczenie to konstytuuje się razem z obiektami możliwego doświadczenia. Innymi słowy, to materialne *a priori* jest przesłanką doświadczenia, które umożliwia nam odkrycie rzeczywistości przez jej obiektywizację. Różni się ona od dyskursywnej weryfikacji znaczenia roszczenia do prawdy, które przesądzamy w każdym naszym domagającym się uznania twierdzeniu. Poprzez znaczenie kategorialne zawsze odzwierciedlamy sposób, w który doświadczamy czegoś w świecie - jak rzecz czy też zdarzenie, osobę lub jej wypowiedzi. Z drugiej strony roszczenie do prawdy odzwierciedla intersubiektywną ważność obowiązywania, na bazie której coś może być orzeczone o obiektach doświadczenia, tj., że stan rzeczy jest rzeczywiście faktem”²⁹.

Wykorzystując z kolei ustalenia Ramsey'a i Strawsona, Habermas zauważa dalej, że rzeczy czy też wydarzenia są czymś, czym manipulujemy, bądź czego doświadczamy działając. Orzekając coś o nich w twierdzeniach używamy różnych predykatów w odniesieniu do tego samego stanu rzeczy. Związek pomiędzy płaszczyznami obiektywności i prawdy znajduje swe odzwierciedlenie w strukturze języka. Predykaty zawarte są w stwierdzeniach (konstatujących aktach mowy) jako ich treść propozycjonalna, która nie jest już jednak rzeczą czy też wydarzeniem w jakimś przestrzennym lub. czasowym sensie, podczas gdy roszczenie do prawdy zawarte jest

²⁹ *A Postscript...*, s. 166.

w performatywnym składniku stwierdzenia.

Zdaniem Habermasa, o faktach można mówić jedynie na płaszczyźnie językowego stwierdzenia, nie zaś na płaszczyźnie związanego z działaniem konstytuowania obiektów możliwego doświadczenia. Píše on: „Przedmiotów doświadczam, fakty stwierdzam; nie mogę doświadczać faktów ani stwierdzać przedmiotów”³⁰. Tak więc musimy wyraźnie odróżnić od siebie obiektywność doświadczenia od faktu. Ta pierwsza konstytuuje się w działaniu i oznacza, że na jej podstawie wszyscy mogą liczyć na sukces lub fiasko pewnych działań, podczas gdy fakty związane są nieuchronnie z „argumentacyjnym rozumowaniem” przybierającym postać tzw. dyskursu teoretycznego. Dyskurs, który jest pewnym przerwaniem normalnego toku komunikacji, rozpoczyna się wtedy, gdy roszczenia do prawdy stwierdzeń - w życiu codziennym przyjmowane naiwnie, bez zastrzeżeń - są podawane w wątpliwość, zawieszane bądź traktowane jako hipotetyczne. Wkroczenie w dyskurs teoretyczny jest charakterystyczne dla momentu przejścia od praktyki dnia codziennego do praktyki naukowej”³¹.

Jedność argumentacyjnego rozumowania, czyli warunków dyskursu teoretycznego, współgra ze zróżnicowaniem obiektywnych dziedzin badania naukowego. *A priori* ich konstytucji określone jest bowiem przez różniące się między sobą zasady działania instrumentalnego i komunikacyjnego. Różne ramy transcendentalne doświadczenia znajdują swe odzwierciedlenie w strukturze języka. „Opisy oddające doświadczenie zmysłowe są czynione w innym języku niż narracje odtwarzające doświadczenia komunikacyjne. W pierwszym przypadku denotacyjne wyrażenia języka muszą być zdolne do identyfikowania rzeczy lub wydarzeń; w drugim przypadku muszą być one zdolne do identyfikowania osób i wypowiedzi (czy też obiektów kulturowych), a więc różnych klas odpowiednich informacji”³².

Rozróżnienie dziedzin badania, określające różnice w specyfice teorii, następuje już na etapie konstytucji obiektów doświadczenia - w przednaukowej

³⁰ J. Habermas, *Wahrheitstheorien* [w:] H. Fahrenbach (wyd.). *Wirklichkeit und Reflexionen: Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen 1973, s. 215.

³¹ Oprócz dyskursu teoretycznego Habermas mówi także o dyskursie praktycznym, w którym — najogólniej rzecz biorąc — weryfikacji podlegają normy społeczne o charakterze etycznym, posiadające również implikacje polityczne. Zob. *Wahrheitstheorien*, s. 236 - 237.

³² *A Postscript...*, s. 174.

praktyce działania zdeterminowanej określonymi interesami poznawczymi. Te z kolei chronią ukryty związek pomiędzy sferą działania i poznania, odpowiadając zarówno za sposób konstytucji doświadczenia, jak i za transformację efektów poznania naukowego w wiedzę powiązaną z działaniem. Wszystko to nie oznacza jednak, że interesy poznawcze ingerują w sam dyskurs teoretyczny. Ten bowiem zachowuje autonomię i rządzi się swą własną logiką. Pozwala to na normalne funkcjonowanie dyskusji naukowej, w której roszczenia do prawdy wyrażające się w stawianych hipotezach poznawczych, są potwierdzane bądź obalane. Wiedza, która przechodzi pomyślnie proces dyskursywnej weryfikacji, jest następnie kumulowana w postaci teorii naukowej. Kategoria transcendentálnych interesów kierujących poznaniem wyjaśnia sposób osadzenia wiedzy teoretycznej w obiektywnym kontekście praktyki społecznej.

3. KONCEPCJA PRAWDY JAKO POWSZECHNEJ ZGODY

Habermas uznaje za nieadekwatne wszystkie te koncepcje prawdy, które opierają się na „realistycznym podejściu do poznania”³³, a więc przekonaniu o możliwości odzwierciedlenia w poznaniu rzeczywistości samej w sobie. Odnosi się to głównie do wszelkich odmian korespondencyjnej teorii prawdy. Wszystkie jej wersje na próżno próbują wyłamać się ze sfery języka, zakładając możliwość odniesienia sądów do „oczyszczonej” z języka rzeczywistości. Tymczasem ta ostatnia jest już zawsze jakoś symbolicznie ustrukturalizowana. Poza tym choć prywatnie - niejako na własny użytek - możemy być przekonani o pewności naszych percepcji, czy też ogólnie doświadczeń, to jednak gdy tylko chcemy, aby stały się one intersubiektywnie uznane za prawdziwe, musimy użyć języka w celu ich oznajmienia. Czynimy to w stwierdzeniach (konstatujących aktach mowy) zawierających, roszczenia do ważności obowiązywania ich zawartości orzekającej. Jak pisze Habermas: „Wysuwam roszczenie ważności jako intersubiektywnie sprawdzalne, pewność mogę wyrażać jako coś subiektywnego [...]. Wysuwam roszczenie do ważności, mam pewność”³⁴. Prawda jest więc nieodłącznie związana ze „światem myśli” (języka), a nie zmysłów.

³³ Tamże, s. 181.

³⁴ *Wahrheitstheorien...*, s. 223.

Problemy prawdy powstają wtedy, gdy naiwnie akceptowane przekonania, dotychczas efektywnie sterujące zachowaniami, zaczynają zawodzić oczekiwania. Wtedy też roszczenia do ważności obowiązywania, wysuwane wraz z dotychczas akceptowanymi sądami, stają się problematyczne i wymagają dyskursywnego sprawdzenia. Rezultatem dyskursu teoretycznego jest odrzucenie bądź uznanie sprowokowanych roszczeń do prawdy. Zarówno jedno, jak i drugie - musi opierać się na powszechnej zgodzie. W sumie więc prawda jest efektem osiągniętego porozumienia (*consensusu*). „Mogę przypisać predykat obiektowi wtedy i tylko wtedy, gdy każda inna osoba, która mogłaby wkroczyć w dialog ze mną przypisałaby ten sam predykat temu samemu obiektowi. Celem odróżnienia twierdzenia prawdziwego od fałszywego czynię odniesienie do sądu innych, faktycznie do sądu wszystkich innych, których mogłem spotkać, jeśli historia mego życia była współistniejąca (*koextensiv*) z historią gatunku. Warunkiem prawdy twierdzeń jest potencjalna zgoda wszystkich innych”³⁵.

Rozwój poznania naukowego odbywa się, zdaniem Habermasa, poprzez „substancjalną krytykę języka” tzn. przechodzenie do języków, które zmieniając dostępny nam zasób faktów dokonują jego coraz adekwatniejszej interpretacji. Zmiana zasobu faktów nie oznacza jednak, że dokonuje się przemiana obiektywnych dziedzin badania naukowego. Bo chociaż nowe języki interpretacji mogą je do pewnego stopnia reformułować pojęciowo, to jednak „tak długo jak nie jesteśmy aniołami czy też zwierzętami, języki nie mogą transformować samych struktur w warunki innej dziedziny obiektywnej. Jest to zawsze doświadczenie identycznych obiektów naszego świata, który jest interpretowany 'różnie, stosownie do stanu postępu naukowego jaki osiągnęliśmy. Tożsamość doświadczeń w różnorodnych interpretacjach, które tworzymy o nich, jest zapewniona przez warunki możliwej obiektywizacji”³⁶.

4. WARUNKI RACJONALNEGO DYSKURSU

Koncepcja prawdy jako zgody osiągniętej w rezultacie dyskursu teoretycznego generuje problem następujący: Jak mianowicie odróżnić *consensus* „prawdziwy” od

³⁵ Tamże, s. 219.

³⁶ *A Postscript...*, s. 171.

pozornego? Pod jakimi warunkami osiągnięta zgoda może być uznana za „ważną”, a prawda nią wyrażona za powszechnie obowiązującą?

Habermas widzi rozwiązanie tego zagadnienia w ścisłym określeniu formalnych cech jakie musi mieć dyskurs, aby można było consensus w jego wyniku osiągnięty uznać za racjonalny. W tym celu wprowadza pojęcie „idealnej sytuacji komunikacyjnej” (*ideale Sprechsituation*). Jej zaistnienie jest związane z dotrzymaniem pewnych wewnętrznych warunków argumentacji, jak też spełnieniem określonych wymogów odnoszących się do organizacji samej komunikacji. W płaszczyźnie pierwszej Habermas stawia właściwemu dyskursowi wymóg zapewnienia wzrastającej radykalizacji argumentu, swobody w przechodzeniu od jednego języka do innego, czy też z jednego poziomu dyskursu na inny - bardziej refleksyjny, aż do metateoretycznego poziomu krytyki poznania włącznie, gdzie poddawany jest w wątpliwość, modyfikowany bądź zmieniany wcześniej akceptowany ogólny schemat pojęciowy, a w przypadku skrajnym dyskutowane jest nawet pytanie o to, co powinno być w ogóle uznane za poznanie. Również na tej płaszczyźnie sytuuje się wymóg eliminacji wszelkich zakłóceń komunikacji - neurotycznych czy też związanych z oddziaływaniem ideologii.

Natomiast na płaszczyźnie drugiej musi być spełniony szereg warunków związanych z nadrzędnym wymogiem pełnej symetryczności relacji pomiędzy uczestnikami dyskursu. I tak - wszyscy partycypujący w dyskursie muszą mieć te same szanse spełniania aktów mowy, a więc inicjowania i kontynuowania dyskursu oraz jednakowe możliwości generowania konstatujących aktów mowy (twierdzeń, wyjaśnień, uzasadnień), jak i podawania w wątpliwość, ugruntowywania czy też odrzucania tego rodzaju aktów spełnianych przez innych partnerów dyskursu. W dyskursie nie mogą istnieć „tematy tabu” na trwałe wyłączone spod dyskusji. Poza tym jego uczestnicy muszą mieć zapewnione takie same szanse oznajmiania reprezentujących aktów mowy, a więc takich, w których mogą oni swobodnie prezentować swe uczucia, motywy i intencje, tak by uczynić swą „wewnętrzną naturę” przejrzystą dla innych. I na koniec wreszcie: w dyskursie winni uczestniczyć tylko ci, którzy mają jednakowe możliwości formułowania regulacyjnych aktów mowy: rozkazów, nakazów czy sprzeciwów. Ten ostatni warunek łączy się z wy-

mogiem uwolnienia komunikacji od wpływu struktur panowania, a także od „działania strategicznego”, przez które Habermas rozumie każde działanie zorientowane na osiągnięcie partykularnego celu, a nie porozumienia. Szczególnym przypadkiem działania strategicznego jest stosowanie siły bądź groźba jej użycia. W „racjonalnie motywowanym dyskursie” nastawienie partnerów winno być kooperatywne, zaś o jego rezultacie powinna decydować jedynie moc lepszego argumentu. Ta ostatnia nie może się opierać ani na empirycznej ewidencji ani na logicznym przymusie, lecz na wewnętrznej spójności systemu językowego użytego do uzasadniania³⁷.

Dyskurs teoretyczny spełniający powyższe warunki zapewnia „racjonalny consensus”, którego rezultaty posiadają moc powszechnego obowiązywania, co oznacza, iż muszą one zostać uznane za „ważne” przez wszystkich tych, którzy uznają jedynie siłę lepszego argumentu.

Jak stwierdza Habermas, warunki „idealnej sytuacji komunikacyjnej” są tożsame z warunkami idealnej formy życia, zaś wymogi stawiane „czystej komunikacji” są lingwistyczną konceptualizacją tradycyjnych idei prawdy, wolności i sprawiedliwości. I choć idealna sytuacja komunikacyjna jest stanem kontrfaktycznym, to jednak sam fakt jej antycypacji może mieć realny wpływ na kształtowanie się form życia społecznego. Nie można też z góry wykluczyć, że sytuacja ta jest w ogóle nieosiągalna. Stanowi ona „praktyczną hipotezę”, która jest do zrealizowania przez świadome jej wagi podmioty społeczne.

5. POSTĘP TECHNICZNO-TECHNOLOGICZNY A ZMIENNOŚĆ PARADYGMATÓW TEORII NAUKOWYCH. HABERMAS WOBEC WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII NAUKI

W pismach Habermasa trudno znaleźć bezpośrednie nawiązania do sporów i

³⁷ „Tylko jako elementy swego systemu językowego, twierdzenia i polecenia są możliwe do uzasadnienia. Uzasadnienia nie mają nic do czynienia z relacją pomiędzy pojedynczymi zdaniami a rzeczywistością, lecz przede wszystkim — z koherencją pomiędzy zdaniami w obrębie systemu językowego” *Wahrheitstheorien*, s. 245.

dyskusji toczących się we współczesnej filozofii nauki. Wyjątkiem jest tu dość szerokie ustosunkowanie się do poglądów Poppera. Można sądzić wszakże, iż solidaryzuje się on z antypozytywistyczną intencją większości współczesnych koncepcji metodologicznych. Świadczyłaby o tym i taka jego wypowiedź zamieszczona w *Postscriptie do Poznania i interesu*: „W 1967 roku planowałem napisać trzy książki, jedna z nich - *Poznanie i interes* - miała odgrywać rolę prolegomenów, jak wskazywałem to we wstępie do niej. Zdecydowałem się nie wprowadzać w życie idei napisania dwóch towarzyszących tomów, które miały zawierać krytyczną rekonstrukcję rozwoju filozofii analitycznej. Istnieją usprawiedliwione powody tej decyzji; nie najmniej istotnym pomiędzy nimi jest fakt, że dzisiaj ten krytycyzm i samokrytycyzm założeń scjentyistycznych jest już dalece zaawansowany”³⁸. W tym kontekście wymienia on nazwiska m. in. Poppera, Kuhna, Feyerabenda, Lakatosa i Toulmina.

Niemniej wydaje się — z drugiej strony, że Habermas nie żywi nadmiernej sympatii do generalnie relatywistycznego nastawienia współczesnej filozofii nauki. I tak na przykład pod adresem Feyerabenda formułuje następującą uwagę: „Jeśli ktoś próbuje regulować postęp naukowy jedynie przez zasadę proliferacji, jak czyni to Feyerabend w swych ostatnich pracach (chodzi głównie o *Against Method* — przyp. A.S.), wtedy to konieczne staje się przesunięcie tolerancji (czy też obojętności) dla czyjejś pozycji do punktu, gdzie idea postępu naukowego sama nie ma dłużej sensu. W tym punkcie wiara w czary będzie zdolna zagrozić poważnie mechanice Newtonowskiej”³⁹.

Wydaje się, że ogólną intencję analizowanej tu fazy rozwoju koncepcji Habermasa można w skrócie scharakteryzować następująco. Proces poznania w naukach empiryczno-analitycznych, mimo częstych zmian paradygmatów, w sposób stały i progresywny dostarcza jednak informacji i teorii przekładalnych na wskazówki techniczne pomocne w rozszerzaniu technologicznego władztwa nad przyrodą⁴⁰. Widziany w tej perspektywie jest on więc kumulatywnym procesem uczenia się gatunku ludzkiego, będącym warunkiem jego stałej reprodukcji. Przekonanie to stało

³⁸ *A Postscript...*, s. 159.

³⁹ Tamże, s. 162.

⁴⁰ Podobnie stanowisko Habermasa interpretuje T. McCarthy, w *The Critical Theory of Jiirgen Habermas*, Cambridge, Mass., London 1979, s. 61.

się punktem wyjścia Habermasowskiej próby rekonstrukcji materializmu historycznego, przybierającej postać tzw. ogólnej teorii ewolucji społecznej⁴¹.

⁴¹Zob. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976. Tytułowy tekst z tej pracy znajduje się także w polskim wyborze pism Habermasa, zob. J. Habermas, *Teoria i...*