

Marcin Kilanowski

**O zbieżności perspektyw R. Rorty’ego
i J. Habermasa**

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu, 18 I 2007 r.)

Wstęp

Przedmiotem niniejszego tekstu będzie w dużej mierze myśl społeczno-polityczna Rorty’ego i Habermasa, wokół której narosło wiele kontrowersji i pojawiły się liczne nieporozumienia. Wiele z nich jest efektem analiz wartości myśli pragmatycznej bazujących na rekonstrukcjach innych komentatorów. Najprościej takich problemów można uniknąć – tworzenia interpretacji interpretacji – poprzez dokładne odczytywanie tekstów źródłowych. Taka też strategia badawcza przyjęta została przy pisaniu tego tekstu. Liczne są więc w niej odwołania do tekstów Rorty’ego i Habermasa, po to, by zniwelować możliwość niedopowiedzeń i nadinterpretacji. Oczywiście jasne jest, iż naszym działaniom zawsze towarzyszy pewna wstępna interpretacja, a ich wynik w pewnym sensie zależny jest od określonego, towarzyszącego tym działaniom nastawienia. Tak też było w przypadku tej pracy, u której podstaw leży pewien zamysł. Jego przejawem jest dobór rozważanej literatury, jak i to, że w jej obrębie tropione są tylko określone wątki. Wszystko po to, by potwierdzić pierwotną intuicję, która towarzyszyła mi przy prowadzeniu badań nad myślą pragmatyczną, mianowicie, iż perspektywy Rorty’ego i Habermasa w zakresie myśli społeczno-politycznej są w dużej mierze ze sobą zbieżne. Stwierdzenie takie z pewnością może dziwić wszystkich tych, którzy zwykli myśleć o Rortym jako „postmoderniście”, a o Habermasie jako „uniwersaliście”. Takie ich „zaszufladkowanie” byłoby jednak błędne. „Postmodernizm” pierwszego bowiem nie jest aż takim radykalnym odwrotem od dotychczasowych rozważań filozoficznych ani „uniwersalizm” drugiego nie jest bezkrytycznym do nich przywiązaniem. To wszystko staje się wyraźne, gdy w trakcie analizy ich myśli bierze się pod uwagę każde słowo i sformułowanie. Pozwala to w konsekwencji jednak nie tylko na to, by u samych źródeł wskazać na dużą zgodność występującą pomiędzy głównymi elementami ich myśli społeczno-poli-

tycznej, lecz także na możliwość wypracowania na ich podstawie rozumienia wolności jako odpowiedzialności.

Pragmatyzm

W pierwszej kolejności warto zauważyć, że myśl Rorty'ego jak i Habermasa w znaczący sposób związana jest z pragmatyzmem, tak, iż myśl pierwszego można by nazwać amerykańskim pragmatyzmem, a myśl drugiego kontynentalnym. Jeżeli idzie o Habermasa, to stwierdzenie takie może dziwić, choć niesłusznie. Otóż Habermas zna pragmatyzm i bierze pod uwagę jego dorobek przy rozważaniach z zakresu teorii demokracji czy, ogólniej mówiąc, myśli społeczno-politycznej. Dorobek ten ma duże znaczenie dla jego teorii działania komunikacyjnego, która, jak sam wskazuje, wspiera się na pragmatycznych założeniach. W świetle tego właśnie zakorzenienia w myśli pragmatycznej i wskazywanej przez niego samej zbieżności w spojrzeniach na dyskursywną strukturę sfery publicznej jako na wymóg zaistnienia demokracji¹ oraz tego, iż mówi on o pragmatyzmie amerykańskim jako o „amerykańskim wariacie filozofii pragmatycznej”, wydaje się zasadne, by jego własny wariant myśli społeczno-politycznej nazwać pragmatyzmem kontynentalnym. Odpowiadając bowiem na pytanie, jaki inny może być wariant filozofii pragmatycznej niż amerykański, nasuwa się odpowiedź – wariant Habermasa – kontynentalny wariant pragmatyzmu. Owego amerykańskiego pragmatyzmu Habermas nie uważa bowiem za jedyny, a jedynie za pewien wariant filozofii pragmatycznej. Dlatego też bardzo życzliwie, choć na poły ganiąc pisze, że Rorty z pragmatycznej spuścizny, co do której pod pewnym – lecz jednak nie pod każdym – względem, niesłusznie rości sobie prawo, zachowuje intuicję, która jest wspólna im obu – „przeświadczenie, że ludzkie współzycie zależy od ulegających naruszeniom form pełnego innowacji, opartego na wzajemności, w sposób niewymuszony egalitarnego, potocznego komunikowania się”². To właśnie owe wspólne intuicje, które zachowują z pragmatycznej spuścizny, na które to Habermas sam zwraca uwagę, są dodatkowym argumentem, by jego filozofię móc określić kontynentalnym wariantem pragmatyzmu (przy czym określenie go „kontynentalnym” odnosić się ma zarówno do odmiennego terenu, na jakim pojawiła się ta myśl, jak i do licznych, filozoficznych, dodatkowych, kontynentalnych inspiracji). Krótko mówiąc pragmatyzm, jeżeli idzie o myśl spo-

¹ Zob: J. Habermas, *Postscript – Reflectiones on Pragmatism*, [w:] *Habermas and Pragmatism*, M. Aboulafia, M. Bookman, C. Kemp, ed., Routledge, London–New York 2002, s. 228.

² *Wywiad z Jürgenem Habermasem*, przeł. M. Łagiewska, *Colloquia Communia*, Nr 4–5 (27–28), lipiec–październik 1986, s. 10.

łeczno-polityczną, choć nie tylko, uznać trzeba za ważną tradycję filozoficzną, mającą wpływ na myśl Rorty'ego, jak i na myśl Habermasa.

Roszczenia ważnościowe

W dalszej kolejności ważne jest, by odpowiedzieć na pytanie czy w świetle owego zakorzenienia myśli Habermasa w pragmatyzmie można by powiedzieć, iż jego perspektywa jest zbieżna z myślą Rorty'ego? Czy Habermas gotów jest przypisać swemu wyobrażeniu wspólnoty taki sam status, jaki przypisuje swej solidarnej wspólnotie Rorty, czyli status pewnego projektu, który urzeczywistnia się w efekcie skutecznego jego upowszechniania? Odpowiadając należy zauważyć, że idealna wspólnota komunikacyjna Habermasa ma się urzeczywistniać zarówno jako efekt skutecznego upowszechniania się idei niezakłóconej komunikacji i respektowania warunków formalnych, na których się ona wspiera oraz wraz z postępującym procesem dziejowym, w trakcie którego coraz bardziej „ujawnia” się racjonalność komunikacyjna tkwiąca w działaniu komunikacyjnym. Innymi słowy nie tylko nasze zaangażowanie i działanie, ale też coś powszechnego, czym są roszczenia ważnościowe, ściśle związane z racjonalnością komunikacyjną, są tym, co stanowi o projekcie Habermasa. Owo przekonanie o powszechnym charakterze roszczeń ważnościowych jest jednak tym, co różni go od Rorty'ego.

Między Rorty'm a Habermasem istnieje więc różnica, a dotyczy ona uniwersalnych roszczeń ważnościowych. Otóż Rorty nie może się zgodzić na to, iż mielibyśmy uznać uniwersalność roszczeń ważnościowych i to, że przekraczają one granice kontekstów, w których się znajdują oraz powszechnie służą jako warunek formalny komunikacji i konsensusu. Twierdzi, że można się obyć bez uniwersalnych roszczeń ważnościowych, idea ta bowiem nastrecza wielu trudności. I niewątpliwie można zgodzić się w tej kwestii z Rorty'm. Rozważania Habermasa mające nas przekonać co do owej „uniwersalności” nie są wystarczające. Wydaje się jednak, że Habermas zdaje sobie z tego sprawę, bowiem pisze on na koniec swej *Teorii działania komunikacyjnego*, iż „wzorcowy sprawdzian przemawiający za jakąś teorią racjonalności, z pomocą której nowoczesne rozumienie świata chciałoby przekonać co do owej „uniwersalności”, będzie dany nam jednak dopiero wówczas, kiedy uda nam się przeświecić nieprzejrzyste postacie myślenia mitycznego, wyjaśnić dziwaczne ekspresje obcych kultur, i to w *taki sposób*, że nie tylko pojmiemy procesy uczenia się dzielące «nas» od «nich», lecz uzmysłowimy sobie także to, czego w trakcie naszych procesów uczenia się *oduczyliśmy się*”³. Otóż takiego „wzorcowego sprawdzianu” Habermas nam nie

³ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, t. 2, przeł. A. M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 719.

przedstawia. Nie „prześwietla nieprzejrzystych postaci myślenia mitycznego”, nie „wyjaśnia dziwacznych ekspresji obcych kultur”, odwołuje się jedynie do prac Gellnera i Hortona i przedstawia nam pewną perspektywę, w ramach której racjonalność komunikacyjna wyłania się w procesie okcydentalnej racjonalizacji i staje się kluczem do zrozumienia innych form rozumności. Dlatego też argumentacja Habermasa nie przekonuje. Nie przekonuje także Rorty’ego. Zgadzam się więc z Andrzejem Szahajem, który w książce *Krytyka, emancypacja, dialog* pisze, że wydaje się, iż podstawowe przesłanki teorii Habermasa są „wyrazem wyboru określonych wartości, nie zaś sugerowanego przezeń jakiegoś ich samouobeczenia się”⁴. Zgadzam się także z Szahajem, iż proceduralistyczne podejście Habermasa jest niesłuchanie cenne, bowiem cenne są pozostające w mocy warunki określające zaistnienie sytuacji komunikacji, „jeśli tylko pozbawić je zbyt mocnych (uniwersalistycznych) roszczeń filozoficznych i uznać, że ono samo wypływa z pewnej tradycji”⁵.

Co do tej dostrzegalnej między Rorty’em a Habermasem różnicy sam Rorty wypowiada się następująco: „Jednak w porównaniu z podobieństwami – między moim emersonowskim świeckim romantyzmem i jego pojęciem racjonalności pojmowanej jako dążenie do niewypaczonej komunikacji, a nie jako próbą przejścia od zjawisk do rzeczywistości – różnica ta wcale nie jest aż taka istotna”⁶. Innymi słowy mówiąc kwestia uniwersalnych roszczeń do ważności istotnie różni Rorty’ego i Habermasa, jednakże nie jest to różnica, która jest „aż taka istotna” – jak twierdzi sam Rorty.

Warunki formalne

Szukając potwierdzenia dla tezy, iż można mówić o zbieżności filozoficznych perspektyw Rorty’ego i Habermasa, warto postawić kolejne pytanie. Czy można przypisać Habermasowi pogląd, iż tym, co ma on przede wszystkim na uwadze – jak to jest rzeczywiście w wypadku Rorty’ego – ma być wychowanie,

⁴ A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Kolegium Ortyckie, Warszawa 1990, s. 280.

⁵ Idem, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a sprawa polska*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 114–115.

⁶ R. Rorty, *Emancypacja naszej kultury*, [w:] J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii współczesnej*, przekład i opracowanie Józef Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 45. Rorty odwołuje się do Emersona ten bowiem „przypomniał tezę Protagorasa, że istoty ludzkie są pozostawione samym sobie, i że ich własna wyobraźnia będzie musiała zrobić to, czego oczekiwali bądź to od bogów, bądź to od naukowej wiedzy o naturze rzeczywistości samej w sobie”. Ibidem, s. 42.

poprzez propagowanie nowego słownika, propagowanie nowej retoryki, ku społeczeństwu spojonomu więzami solidarności, którego członkowie ukontentowani istnieniem solidarności nie muszą już tęsknić za obiektywnością i pozakontekstualną czy ponadhistoryczną prawdą? Otóż, w dużej mierze tak. Dla Habermasa nie ma żadnej substancjalnej, pozakontekstowej i ponadhistorycznej prawdy, za którą mielibyśmy tęsknić. Habermas zgadza się w tym względzie z Rorty’ego, jak sam pisze, „wnikliwą krytyką realistycznych koncepcji «prawdy jako korespondencji»”, a także akceptuje „deweyowską propozycję, aby pojmować «prawdę jako gwarantowaną akceptowalność» (*warranted assertability*)”⁷. Zgadza się tym samym na pozbawienie kategorii prawdy centralnego miejsca w naszej kulturze. Pisze: „Co do mnie, to w każdym razie pożegnałem się z emfaticznymi nadziejami filozofii na uzyskanie prawdy”⁸. Tak jak Rorty, nie chce on przedstawić „jakiejś jednej prawdy”, nie jest też wytwórcą jakiegoś właściwego światopoglądu. Chciałby natomiast, jak sam to ujmuje, wytworzyć kilka małych prawd. Pracę taką postrzega jako „konstrukcyjną” i przyrównuje ją do układanki, w której to inne teorie są jej elementami. Elementy te są przydatne w grze w zależności od tego, co stanowi o ich sile, i tego, czy można z nimi coś dalej zrobić. Można więc powiedzieć, iż Habermas, będąc zwolennikiem tworzenia pewnych nowych teorii lub przynajmniej, jak sam mówi, „przyczynków do teorii”, jest również, tak jak Rorty, zwolennikiem tworzenia nowego języka.

Oczywiście trzeba mieć na uwadze również i to, o czym wspominałem powyżej, iż kluczowe dla teorii Habermasa jest odwoływanie się do powszechnych elementów mających zawierać się w każdej językowej komunikacji. Tych idealizacyjnych założeń działania komunikacyjnego, jak pisze Habermas, „nie można [jednak] hipostazować jako ideału przyszlých warunków, w których ostateczne zrozumienie zostanie osiągnięte”⁹. Dlatego też perspektywa zaprezentowana przez Habermasa „nie obejmuje konkretnej postaci wzorcowej formy życia...”¹⁰. Uważa on, iż nie mamy nawet *in abstracto* widoków na takie formy. Wiemy o nich jedynie tylko tyle, „że jeśli w ogóle mogą być zrealizowane, to muszą być wyprodukowane przez nasze własne, nie wolne od konfliktów ale solidarne, wspólne dzia-

⁷ J. Habermas, *Kłopoty z przygodnością: powrót historycyzmu*, [w:] J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii...*, s. 36.

⁸ Idem, *Dialektyka racjonalizacji*, przeł. L. Witkowski, A. Szahaj, [w:] *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A. M. Kaniowski, A. Szahaj, Kolegium Ortyckie, Warszawa 1987, s. 106.

⁹ Idem, *Jedność rozumu w wielości głosów*, przeł. Ewa Łabno, Pismo Literacko-Artystyczne 1989, Nr 2, s. 118.

¹⁰ Idem, *Odpowiedź na zarzuty*, przeł. A. M. Kaniowski, [w:] *Wokół Teorii Krytycznej Jürgena Habermasa*, s. 206.

łanie. «Produkować» nie znaczy jednakże wytwarzać według modelu realizacji zamierzonych celów; co więcej, oznacza niezamieralne wychodzenie z zawodnego i ciągle na nowo nie przynoszącego pożądaných rezultatów wysiłku kooperatywnego...¹¹. Innymi słowy mówiąc, nie przedstawia żadnej partykularnej formy współzycia, a twierdzi jedynie, że nie wyrzekając się zróżnicowań można wskazać na takie, „w których autonomia i zależność rzeczywiście mogą być ze sobą w zgodzie...¹². Zarysowuje więc formalno-proceduralną wizję, dzięki przyjęciu której właśnie partykularne formy współzycia będą mogły być formułowane i omawiane. Niewątpliwie wspiera się ona na określonych wartościach, na idei zaistnienia odpowiednich warunków formalnych i w takim też względzie nie jest neutralna, lecz jest to minimum, jeżeli chcemy stworzyć przestrzeń do tego, by każda perspektywa mogła zostać przedstawiona.

W związku z powyższym niesłuszne byłoby więc twierdzenie, iż w przypadku omawianych filozofów możemy mówić o znaczącej różnicy jaka między nimi występuje, bowiem Rorty obstaje przy nieuniknioności istnienia odmiennych systemów aksjologicznych i światopoglądowych z nadzieją na uzyskanie pomimo owej odmienności kruchej zgody co do znaczenia pryncypiów demokratycznej debaty, a Habermasa charakteryzuje pewność, że jednoczący wszystkich konsens co do celów, a nie procedur, likwidujący politykę pojmowaną jako cywilizowana walka, jest możliwy do osiągnięcia, jeśli tylko zostaną spełnione określone warunki wynikające z przyjmowanej teorii o uniwersalistycznych roszczeniach. Byłoby to niesłuszne, bowiem Habermasa także cechuje uznanie nieuniknioności odmiennych systemów aksjologicznych i światopoglądowych. Ma on, tak jak Rorty, nadzieję na uzyskanie, pomimo licznych odmienności, kruchej zgody co do pryncypiów demokratycznej debaty, i to nie w celach, a właśnie w procedurach pokłada Habermas nadzieję na porozumienie. Poszukuje on rozwiązania problemów etyki i polityki w ustanowieniu procedur ustalania woli powszechnej¹³. Habermas stawia demokratyczny dyskurs poza uzurpacjami absolutystycznymi jakiegokolwiek siły politycznej i wyznacza, czy raczej potwierdza, „ścieżkę legitymizacji formalno-proceduralnej jako jedynie godną uznania przez autonomiczne osoby, *wspólnie* poszukujące «dobrego życia» i «dobrego społeczeństwa»¹⁴.

¹¹ Idem, *Jedność rozumu...*, s. 103.

¹² Idem, *Dialektyka...*, s. 102.

¹³ Pogląd taki wyraża również A. Szahaj w swej książce *Jednostka czy wspólnota?* stwierdzając, iż Habermas poszukuje rozwiązania problemów etyki i polityki w „ustanowieniu *stosownych procedur* ustalania woli powszechnej.” Uznaje zarazem za słuszne, iż Profesor Kaniowski identyfikuje ten model ustanawiania woli powszechnej z pewną koncepcją racjonalności formalnej skupiającej się na warunkach realizowania wszelkich treści i orzekania o ewentualnej niedopuszczalności realizacji określonych celów. Zob. A. Szahaj, *Jednostka...*, s. 113.

¹⁴ Ibidem, s. 115.

Niesłuszne byłoby także odwoływanie się do „kwestii ideologii” i twierdzenie, iż Rorty nie honoruje w ogóle rozróżnienia na myśl teoretyczną o charakterze nieideologicznym (naukowym czy filozoficznym) i ideologiczną, stroniczą aksjologicznie i politycznie. Otóż nie można się zgodzić z tak stanowczym stwierdzeniem. Rorty wprawdzie krytycznie odnosi się do tego rozróżnienia, jednak nie można powiedzieć, iż go „nie honoruje w ogóle”, bowiem postrzega on „krytykę ideologii”, która to wspiera się na rozróżnieniu na to, co jest ideologiczne, a co nie, jak sam pisze, „jako od czasu do czasu użyteczne narzędzie taktyczne w walkach społecznych”¹⁵, choć tylko jako jedno z wielu. Poza tym, przedstawiając swą wizję społeczeństwa przyszłości Rorty pisze, iż „będzie to społeczeństwo chętnie głoszące, że jedyną niezbędną metodą w dyskusji o polityce jest «koniec ideologii»”¹⁶. Krótko mówiąc w myśli Rorty’ego w określonym stopniu także pojawia się podział na myśl ideologiczną i nieideologiczną.

Utopijne projekty

Wydaje się, iż można powiedzieć, że perspektywy Rorty’ego i Habermasa nie wydają się aż tak bardzo różnić od siebie, jak twierdzą niektórzy komentatorzy i w dużej mierze ich utopijne projekty są ze sobą zgodne. Projekty ich nazywam utopijnymi, bowiem nie tylko Rorty wyraźnie tak mówi o swoim własnym projekcie, lecz także Habermas, który czyni to na przykład w *Teorii działania komunikacyjnego*. Pisze on: „Utopia ta służy mianowicie rekonstrukcji niezaburzonej intersubiektywności, dzięki której możliwe jest dochodzenie jednostek do wzajemnego porozumienia w sposób pozbawiony przymusu...”¹⁷. W duchu tym pisze także w ramach *Odpowiedzi na zarzuty* o kluczowej dla teorii działania racjonalności komunikacyjnej: „Niewątpliwie, w pojęciu racjonalności komunikacyjnej zawarta jest również perspektywa utopijna”¹⁸.

Używając takiego określenia dla społecznego projektu zarówno Rorty’ego jak i Habermasa pamiętać jednak trzeba, iż utopie te nie opierają się na jakiś absolutnych prawdach. Perspektywa utopijna zawarta w racjonalności komunikacyjnej – „utopijność” teorii działania komunikacyjnego Habermasa – ogranicza się jedynie do przedstawienia formalnych warunków komunikacji¹⁹. Warunki te

¹⁵ R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Philosophical Papers, t. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 135.

¹⁶ Idem, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. J. Margasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 274.

¹⁷ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego...*, t. 2, s. 4.

¹⁸ Idem, *Odpowiedź...*, s. 206.

¹⁹ Jak pisze Habermas: „ujmuje jedyne formalne wyznaczniki komunikacyjnej infrastruktury możliwych form życia i możliwych biografii...” Ibidem, s. 206.

są niezbędne, by mogła zaistnieć niezakłócona komunikacja, opierająca się na swobodnej i nieograniczonej wymianie argumentów. Podobny jest pogląd Rorty'ego, któremu także na takiej swobodnej wymianie argumentów zależy i który także zwraca uwagę na konieczność zaistnienia określonych do tego warunków. Według Rorty'ego to właśnie dzięki instytucjonalizacji odpowiednich procedur możliwe będzie budowanie poczucia wspólnoty i radzenie sobie z pojawiającymi się problemami za pomocą komunikacji, którą będzie można uznać za niezakłóconą, jeśli istnieć będą „demokratyczne instytucje polityczne oraz warunki niezbędne do tego, by mogły one funkcjonować”²⁰. Zarówno więc w przypadku Rorty'ego jak i Habermasa nie chodzi o „zwykłą dyskusję”. Możliwa jest ona dzięki zaistnieniu odpowiednich warunków formalnych, takich jak wolność słowa i równość stron a prowadzić ma do osiągnięcia porozumienia lub, inaczej mówiąc, ukonstytuowania się konsensu, jak twierdzi Habermas.

Jednak osiągnięcie konsensusu w wyniku dialogu jest ważne nie tylko dla Habermasa lecz także i dla Rorty'ego. Wyraźne jest to, gdy Rorty przeciwstawia się tym, którzy traktują jakieś wydarzenia jako świadectwa „bankructwa” długofalowych wysiłków w zakresie reformowania społeczeństwa. Píše, iż aby można mówić o tych wysiłkach należy „obrać kurs Deweya-Habermasa, by obstawać przy stosowaniu takich wyrażen jak «raczej perswazja niż siła» i «konsens» w celu wyrażenia celów politycznych”²¹. Rorty obiera taki kurs i wpisuje się w tradycję intelektualną mówiącą o możliwym postępie, który, jak uważa, miałby prowadzić do „ogólnoplanetarnej demokracji”, lub do momentu, gdy w „polityce będzie istnieć tylko jedna tradycja”²², a która to będzie polegać na poszanowaniu równości, odmienności i wolności. Krótko mówiąc jednemu jak i drugiemu zależy na tym, by mogło dojść do niezakłóconej komunikacji i zwyciężania poglądów w wolnej i otwartej potyczce – do wypracowywania swego rodzaju konsensusu (choć trochę odmiennie rozumianego, bowiem dla Habermasa ideałem jest powszechna, oparta na racjach i argumentach zgoda, podczas gdy według Rorty'ego wystarczyłaby akceptacja).

Trzeba w tym miejscu jednak pamiętać, o czym była już mowa powyżej, iż Habermas uważa, czym różni się od Rorty'ego, że w trakcie procesu komunikacji, któremu to towarzyszy przyjęcie przez nas określonej postawy, zachodzi pewien proces dziejowy, który to polega na tym, iż w wyniku występowania działania komunikacyjnego dochodzi do wyzwiania się racjonalności potencjalnie w nim tkwiącej, a w konsekwencji do likwidacji archaicznego rdzenia racjonal-

²⁰ R. Rorty, *Obiektywność...*, s. 121–122.

²¹ Ibidem, s. 328–329.

²² R. Rorty, *Filozofia i przyszłość*, przeł. A. Grzeźliński, A. Szahaj, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria 1996, R. V, Nr 1, s. 93.

ności. Innymi słowy mówiąc dochodzi do „uwolnienia potencjału rozumu tkwiącego w działaniu komunikacyjnym”. W owym rozumie Habermas odczytywać pragnie powszechne warunki komunikowania się i przedstawia perspektywę, opartą na formalnych warunkach niezakłóconej intersubiektywności. Uważa, iż z tych struktur niezakłóconej intersubiektywności „dają się wyczytać konieczne warunki pozbawionego przymusu wzajemnego porozumiewania się jednostek”²³. Warto jednak dodać, że zaznacza, iż teoria, która pragnie upewnić się co do powszechności – uniwersalności owych struktur „nie może wychodzić z pozycji transcendentnych; może ona jedynie żywić nadzieję, iż będzie mogła sprostować *ratio essendi* swych przedmiotów, jeśli istnieją jakieś podstawy, by zakładać, że obiektywna całość życiowych związków, w której usytuowany jest sam teoretyk, odśloni przed nim *ratio cognoscendi*”²⁴. Innymi słowy mówiąc teoria ta nie może wyjść poza rzeczywistość swego myślenia, ma jedynie status hipotetyczny, lub mówiąc za Profesorem Kaniowskim „zgłaszając roszczenie do uniwersalnej ważności, posiada zarazem status jedynie pewnej »praktycznej hipotezy«”²⁵.

Podsumowanie

Różnice występujące między amerykańskim a niemieckim filozofem nie wydają się aż tak duże, jak twierdzi bardzo wielu. Czasami jednak można odnosić takie wrażenie, bowiem zarówno Rorty, jak i Habermas nie do końca właściwie odczytują swe poglądy, częstokroć dokonując swego rodzaju nadinterpretacji, by następnie wyciągnąć niewłaściwe wnioski. Można oczywiście wyszukiwać owe różnice, próbować wskazać, w jaki sposób doszło do tego, że ścieżka filozoficznego myślenia jednego lub drugiego wychyla się bardziej w jedną lub w drugą stronę, lecz taka strategia odczytywania, tak powszechna w literaturze przedmiotu, przysłania to, w jakim kierunku te ścieżki prowadzą. A to jest kwestią istotną i dotychczas prawie niedostrzeżoną. Filozoficznie bardziej ciekawe poznawczo i bardziej zasadne wydaje się wskazywanie na podobieństwa pomiędzy tymi dwoma filozofami – nie jednakże dla samego ich ukazania – lecz dla wskazania pojawiającej się możliwości wypracowania na ich podstawie rozumienia kategorii wolności jako odpowiedzialności i nowego zrozumienia pozycji jednostki we wspólnocie.

Istniejące różnice, które dostrzegamy między omawianymi filozofami, wynikają z tego, iż chcą oni trochę więcej niż mogą, zarówno gdy ich rozważaniom

²³ J. Habermas, *Odpowiedź...*, s. 206.

²⁴ Idem, *Teoria działania komunikacyjnego...*, t.2, s. 721–722.

²⁵ A. M. Kaniowski, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, red. B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 183–184.

przyświeca myśl poważnej zmiany dotychczasowego słownika filozoficznego, jak i chęć wskazania na znikome, lecz nadal dostrzegalne, uniwersalne elementy. Istnienie tych drobnych różnic nie rzutuje jednak na możliwość powiedzenia, iż są oni ze sobą w dużej mierze zgodni co do podstaw ich perspektyw społeczno-politycznych. Obydwaj filozofowie uznają wartość instytucji demokratycznych i wartości wolności od panowania. Ponadto „rodzajem polityki”, na jaki zgodziliby się zarówno Habermas, jak i Rorty, jest „proceduralistyczna polityka negocjacyjna”, opierająca się na instytucjonalizacji odpowiednich procedur i stworzeniu warunków dla wolnej komunikacji. Dzięki tym warunkom możliwe staje się w obrębie takiej polityki wolne od przymusu wypracowywanie zgody. Na rzecz tego niezbędne jest jednak jeszcze jedno, a mianowicie odpowiedzialne z nich korzystanie. Otóż takie odpowiedzialne korzystanie z dostępnej nam sfery wolności od panowania może być przejawem nowego rozumienia kategorii wolności jako odpowiedzialności. Wolność, która jest niezbędnym elementem konstytuującym społeczeństwo liberalne, jest w ujęciu obu omawianych filozofów „dookreślona”. Wiąże się ona z koniecznością przestrzegania reguł formalnych, opierających się na swobodzie wypowiedzi i równości stron dialogu. To od odpowiedzialnego ich przestrzegania, zależny jest rozwój jednostek i postęp społeczny. Zależne są one innymi słowy od naszej odpowiedzialności za nasze czyny i za to, jakie konsekwencje mogą mieć one dla innych, za to, czy nie będą ograniczać ich wolności²⁶. W perspektywie tej wolność postrzegamy jako kategorię odnoszącą się zarówno do jednostki i wspólnoty, którą należy wspierać i respektować w imię dobra wspólnotowego i jednostkowego. Taka perspektywa otwiera możliwość do wypracowania nowego rozumienia wolności – „wolności jako odpowiedzialności”.

Na zakończenie

Na zakończenie warto powiedzieć, iż to od nas w dużej mierze zależy czy społeczno-polityczna perspektywa Habermasa czy Rorty’ego mogłyby się urzeczywistnić. Otóż wszystko zależy od zaistnienia warunków dla niezakłóconej komunikacji, od tego, czy będziemy traktować partnerów dialogu jako równych i czy będą mieli oni szansę korzystania z wolności słowa. Bez względu bowiem na to czy w każdym językowym komunikowaniu się zawarte są powszechne roszczenia ważnościowe (tak jak uważa Habermas), czy też nie, niezakłócona komunikacja nie wystąpi, jeżeli „dyskusja” rozpoczęta zostanie od deprecjacji drugiej strony, gdy partnerów do dialogu uzna się za „ludzi gorszej kategorii”. Innymi słowy to od upowszechniania się perspektywy Habermasa czy Rorty’ego zależy

²⁶ J. Habermas, *Jedność rozumu...*, s. 103.

czy powstanie świat, w którym orwellowski but nie będzie przygniatał ludzkiej twarzy po wsze czasy. A mówiąc o ich upowszechnieniu, chodzi o upowszechnienie się tych elementów ich filozofii, które związane są ze wskazaniem na konieczność stworzenia warunków dla niezakłóconej komunikacji opartej na takich wartościach jak równość, wolność i odpowiedzialność.

To od każdego członka naszych społeczności zależy czy komunikacja językowa a nie przemoc, będzie sposobem porozumiewania się, czy w ewentualnej dyskusji jej partnerów będziemy traktować jako równych i czy damy im szansę, by w sposób wolny i nieskrępowany mogli się wypowiedzieć. Rorty i Habermas tworzą wizję lepszej przyszłości z myślą, iż być może kiedyś się upowszechnią. Być może więc kiedyś upowszechni się idea „idealnego społeczeństwa liberalnego” czy też „idealnej wspólnoty komunikacyjnej”. Z pewnością nie stanie się to bez naszego udziału.

Bibliografia

- Habermas J., *Dialektyka racjonalizacji*, przeł. L. Witkowski, A. Szahaj, [w:] *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A. M. Kaniowski, A. Szahaj, Kolegium Ortyckie, Warszawa 1987.
- Habermas J., *Jedność rozumu w wielości głosów*, przeł. Ewa Łabno, Pismo Literacko-Artystyczne 1989, Nr 2.
- Habermas J., *Kłopoty z przygodnością: powrót historycyzmu*, [w:] J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii współczesnej*, przekład i opracowanie Józef Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Habermas J., *Odpowiedź na zarzuty*, przeł. A. M. Kaniowski, [w:] *Wokół Teorii Krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A. M. Kaniowski, A. Szahaj, Kolegium Ortyckie, Warszawa 1987.
- Habermas J., *Postscript – Reflectiones on Pragmatism*, [w:] *Habermas and Pragmatism*, M. Aboulafla, M. Bookman, C. Kemp, ed., Routledge, – London–New York 2002.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, t. 2, przeł. A. M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Wywiad z Jürgenem Habermasem*, przeł. M. Łagiewska, *Colloquia Communia*, Nr 4–5 (27–28), lipiec–październik 1986.
- Kaniowski A. M., *Theorie des Kommunikativen Handelns*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, red. B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Rorty R., *Emancypacja naszej kultury*, [w:] J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii współczesnej*, przekład i opracowanie Józef Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.

- Rorty R., *Essays on Heidegger and Others*, Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Rorty R., *Filozofia i przyszłość*, przeł. A. Grzebiński, A. Szahaj, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria 1996 R. V, Nr 1.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. J. Margasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a sprawa polska*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Szahaj A., *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Kolegium Ortyckie, Warszawa 1990.