

Wojciech Sztombka

Uniwersytet Medyczny w Łodzi

e-mail: marzanna.lagiewska@poczta.tp.pl

Spór między Charlsem Taylorem a Jürgenem Habermasem – dwa koncepty praktyki społecznej i filozofii moralności

Filozofia praktyczna, rozważająca zagadnienie prawomocności reguł moralnych i prawnych, jest dziś wewnętrznie podzielona. Racjonalność, której podlegać ma działanie jednostki, bywa w niej definiowana bądź jako normatywne minimum, podyktowane przez rozum i niezależne od kulturowego środowiska, bądź jako suma kryteriów obowiązujących regionalnie, uwarunkowanych przez wielorakie cywilizacyjne różnice. Kryteria te miałyby poddawać się filozoficznemu badaniu, uświadamiającemu człowiekowi jego bogatą aksjologiczną spuściznę, będącą podstawą społecznych więzi. Spory prowadzone wokół pojęcia racjonalności prowadzą z konieczności wprost ku pytaniu o etyczny wymiar i etyczne rozumienie tego, co nazywane jest od czasów Arystotelesa społeczną *praxis*. Który z jej filozoficznych konceptów powinniśmy dziś uznać za odpowiadający politycznemu porządkowi liberalnej demokracji i które ze stanowisk filozofii praktycznej lepiej służy urzeczywistnieniu jej krytycznego oraz pedagogicznego zadania? Filozofia, konstruująca teorie społecznego współistnienia, bywa postrzegana jako dziedzina akademicka, zamykająca się w obszarze spekulacji, dalekich od praktyki życia potocznego. Jakim zatem językiem powinna ona przekonywać do zidentyfikowania i respektowania tego, co w ludzkim działaniu jest etycznym punktem widzenia i czy w ogóle przypisywać ma sobie zadanie kształtowania postaw człowieka? I pytanie, które można postawić, biorąc pod uwagę zjawiska obserwowalne w Polsce, w okresie ustrojowych transformacji: która z koncepcji życia społecznego pozwala trafnie zidentyfikować przyczyny, powodujące degradację norm obowiązujących w zawodach, cieszących się – jak profesja badacza, czy lekarza – znacznym społecznym zaufaniem?

Dwie, znajdujące się w opozycji, teorie praktyki społecznej, współokreślają dziś, w stopniu dominującym, przestrzeń debaty nie tylko filozoficznej, lecz także politycznej. W sposób odmienny widzą one proces konstytuowania się poczucia społecznej odpowiedzialności jednostki. Inaczej ujmują również funkcje etycznej refleksji, choć obie uznają, iż osnową życia zbiorowego stały się we współczesnym świecie procesy ludzkiego językowego komunikowania się. Pierwszą z owych teorii odnajdujemy w tzw. etyce dyskursu – jej prominentnymi przedstawicielami pozostają w Niemczech Jürgen Habermas i Karl O. Apel, drugą w ramach stanowisk zwanych komunitarystycznymi.

1. Dobro, czy słuszość

Teoria filozofii praktycznej powinna, wedle przedstawicieli etyki dyskursu, rozwiązać przede wszystkim podstawowy problem o metaetycznym charakterze, jakim jest możliwość uzasadnienia sądów moralnych, czyli problem – by posłużyć się właściwą terminologią – prawowitości roszczenia do ważności, z jakim owe sądy występują. Habermas i Apel, podejmując owo metaetyczne zagadnienie, wychodzą od dwóch, znajdujących się w powiązaniu, opinii. W pluralistycznym społeczeństwie – to opinia pierwsza – żadna z postaci moralności substancjalnej, w rozmaity sposób uwarunkowanej, nie może już zyskać akceptacji powszechnej¹. Metafizyczne ugruntowanie moralności pozostaje po Kancie filozoficznym anachronizmem. Zgodnie z orientacją kantowskiej etyki Habermas i Apel zakładają jednak, iż moralna słuszość musi się legitymizować powszechną ważnością. Uniwersalność norm etycznych – to druga opinia – ugruntowywać można rekonstruując w filozofii presupozycje wszelkiego, przebiegającego w języku argumentowania. Wskazanie tych presupozycji pozwala odróżnić działania słuszne od niesłusznych, odróżnić w sposób, który musi być z konieczności akceptowany przez każdą rozumną istotę. To, co etyczne i co organizuje społeczną praktykę, powinno znaleźć swe zakorzenienie w dającym się zrekonstruować *a priori*. Owo *a priori* miałyby stanowić podstawę ugruntowania wszelkich ludzkich powinności².

Gdzie, wedle Karla O. Apla, położona jest zależność między racjonalnością argumentowania a moralną powinnością? Ważność argumentów, przytaczanych w procesie uzasadniania sądów tak poznawczych, jak etycznych – stwierdza Apel – nie może zostać sprawdzona poza wspólnotą istot zdolnych do porozumiewania się i zawierania konsensu. W procesie argumentowania, który w takiej wspólnocie przebiega, respektować musimy pewne podstawowe etyczne pryncypia. Kłamstwo na przykład czyniłoby niemożliwym dialog argumentujących stron, czyniłoby niemożliwą samą argumentację, uniemożliwiałaby ją również odmowa krytycznego sprawdzania formułowanych wypowiedzi³. Warunkiem, jaki spełnić musi komunikacja, by stała się racjonalną, jest akceptacja określonych procedur, generowanych przez język, a obowiązujących wobec partnera, z którym nawiązaliśmy komunikacyjną relację. W komunikacji akty mowy występują, według Apla – Habermas rozwinie i doprecyzuje tę tezę – z czterema podstawowymi roszczeniami. Nieuchronnie występują one z roszczeniem sensu. Wszyscy uczestnicy komunikacji powinni rozumieć znaczenie słów, jakimi się posługują. Komunikacja nakłada na strony, biorące w niej udział, wymóg szczerości. Sądy przez nas wypowiedzane występują także z roszczeniem do prawdy, gdy posiadają status orzeczeń o faktach, albo słuszości, gdy regulować mają praktykę społecznych relacji. Uczynienie zadość tym roszczeniom możliwie jest w procesie argumentacji, prowadzącej do osiągnięcia intersubiektywnie ważnej zgody. Warunki składające się na strukturę komunikacji i będące kryteriami, pozwalającymi weryfikować prawomocność sądów, zakazują okłamywania samego siebie i innych, blokowania przepływu relewantnych informacji, odrzucania argumentów, które uchodzić muszą za ważne⁴.

¹ Por. J. Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?* [w:] J. Habermas, D. Henrich, *Zwei Reden*, Suhrkamp, Frankfurt 1974, s. 66.

² K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, tom II: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1973, s. 411.

³ Por. K.O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1990, s. 36–37.

⁴ Por. K.O. Apel, *Transformation...*, *op.cit.*, s. 400.

Tezę, iż komunikacja językowa wymaga wzięcia odpowiedzialności za przytoczenie odpowiednich racji, przemawiających za sformułowanymi w niej poglądami, daje się, jak twierdzi Apel, łatwo obronić poprzez przeprowadzenie prostego rozumowania, posiadającego formę dowodu nie wprost. Jeśli twierdzą, iż w komunikacji żadne standardy argumentowania mnie nie obowiązują i sprawdzam, czy taki pogląd da się utrzymać, to od razu konstatuje, że samo jego wypowiedzenie posiada z założenia status sądu rzeczowego, występującego z roszczeniem do prawdziwości, podlegającego weryfikacji i mającego spełniać kryterium niesprzeczności, domagającego się także wskazania odpowiednich, potwierdzających go argumentów. Chcąc sprawdzić prawdziwość dyskutowanego sądu, muszę uznać go, wbrew temu, co w tym sądzie utrzymuję, za twierdzenie zakładające z konieczności reguły sensownego argumentowania⁵.

Racjonalne komunikowanie się – stwierdza Apel – jest procesem, którego wewnętrzna normatywność posiada status moralny. Kryteria racjonalności wymagają tego, by racje przytaczane przez komunikujące się strony spełniały odpowiednie standardy rzeczowości, adekwatności i weryfikowalności. Ale racjonalność organizująca myślenie we wspólnocie argumentacyjnej domaga się również akceptacji pewnych fundamentalnych etycznych zasad. Zakłada ona *uznanie się przez wszystkich uczestników wspólnoty argumentacyjnej za równouprawnionych partnerów*⁶. Pryncypium, obowiązujące w językowym porozumiewaniu się, implikuje wzajemny szacunek stron wobec innych osób biorących w nim udział. *Wszystkie istoty zdolne do językowej komunikacji – pisze Apel – muszą zostać uznane za osoby, bowiem są one w swych działaniach i wypowiedziach wirtualnymi partnerami dyskusji. Niewytyczające sobie granic roszczenie do prawomocności sądów, nie może wyłączać żadnego z partnerów oraz żadnego z potencjalnych przyczynków do argumentacji*⁷. Obligatoryjność moralnej powinności zostaje przez Apła ugruntowana poprzez wykazanie, iż jest ona koniecznym warunkiem wszelkiego argumentowania. Komunikując się z innymi, nie możemy nie argumentować. Argumentowanie polega na partycypacji w odpowiednio unormowanej wspólnocie. By było ono możliwe, każdy z uczestników musi uznać elementarne prawa innych do uczestniczenia w debacie. Odmawiając komukolwiek owych praw, popadamy w sprzeczność, bowiem jako istoty komunikujące się, czyli posługujące się mową, musimy zdawać sobie sprawę z tego, iż każdy wypowiedziany przez nas sąd występuje z roszczeniem, by był sprawdzony w procesie argumentowania, które nie może pomijać żadnej racji, nie może zatem także wykluczać z dyskursu jakiegokolwiek osoby, która tę rację przytoczyła. Procedury stanowiące *a priori* argumentowania, czyli etyczne zasady, których nie można bez sprzeczności zakwestionować, stanowią, wedle Apła, podstawę uprawomocnienia wszystkich innych powinności moralnych⁸.

Paradygmatyczną postacią polemiki z zarysowaną proceduralną orientacją filozofii dyskursu, polemiki prowadzonej z pozycji komunitarystycznych, odnajdujemy w pracach Alasdaira MacIntyre'a oraz Charlesa Taylora.

⁵ Por. K.O. Apel, *Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit „aufgehoben“ werden*, [w:] *Moralität und Sittlichkeit*, (red.) W. Kuhlmann, Suhrkamp, Frankfurt/M 1986, s. 223–224. Por. także, A. Berlich, *Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer Transzendentalpragmatischen Letztbegründung*, [w:] *Kommunikation und Reflexion*, (red.) W. Kuhlmann, D. Böhler, Suhrkamp, Frankfurt/M 1982, s. 252.

⁶ K.O. Apel, *Transformation...*, *op.cit.*, s. 400.

⁷ Tamże. Por. także, K.O. Apel, *Diskurs und Verantwortung...*, *op.cit.*, s. 36.

⁸ Por. K.O. Apel, *Kann der postkantische...*, *op.cit.*, s. 230–246.

Nadrzędna teza, którą Taylor w swoich publikacjach formułuje, przyjmuje postać następującą: wszelkie uzasadnienie norm etycznych – także to, jakiego pragną dokonać przedstawiciele filozofii dyskursu – będzie posiadało przekonywający walor tylko wtedy, gdy wskażemy określone substancjalne wartości, którym owo uzasadnienie służy. W czasach nowożytnych dokonano, według Taylora, subsumcji dobra pod pojęcie tego, co słuszne. Prowadziła ona do podporządkowania problematyki swoiście etycznej, problematyce prawomocności reguł postępowania⁹. Zasada takiej subsumcji obowiązuje, obok etyki dyskursu, także w koncepcjach Johna Rawlsa, Richarda Hare’a oraz Ronalda Dworkina. Słabość wszystkich wskazanych stanowisk przezwyciężyć należy *poprzez udowodnienie, iż jako ukrytą przesłankę przyjmują one pewne przedzałożenia w kwestii dobra, które z jednej strony problematyczną czynią ich własną logikę, z drugiej zaś pozwalają przerzucić pomost nad domniemaną przepaścią między tym, co jest i tym, co być powinno*¹⁰.

Gdzie położony jest, zdaniem Taylora, podstawowy błąd współczesnych postkantowskich teorii etycznych? Teorie te – należy do nich stanowisko Apla i Habermasa – wspierają się, jak twierdzi Taylor, na nieadekwatnym rozumieniu etycznej podmiotowości. Koncentrując się na problemie uzasadnienia norm moralnych, nie dokonują one wglądu w strukturę podstawowych i konkurujących ze sobą dóbr, leżących u źródeł doświadczenia tego, co określamy dziś mianem sprawiedliwości i solidarności i co można ukazać jedynie poprzez interpretacyjny kontakt z tradycją filozoficznego myślenia¹¹. Samo uzasadnienie norm moralnych, choćby odwoływało się do jakiegoś zidentyfikowanego w filozofii *a priori*, nie czyni człowieka odpowiedzialnym podmiotem. Moralnym podmiotem staje się on dopiero wtedy, gdy uświadomi sobie „atrakcyjność” dóbr, w imię których pragnie w sposób teoretyczny ugruntować moralność.

Związłe przedstawienie istoty interesującego nas sporu przebiegającego między etyką dyskursu a komunitaryzmem odnajdujemy w publikacji Taylora, noszącej tytuł *Sprache und Gesellschaft*. Taylor dokonuje w niej rekonstrukcji podstawowych założeń habermasowskiego stanowiska, by w drugiej kolejności sformułować krytyczne opinie, podważając ce słuszność podstawowych intencji etyki dyskursu¹².

2. Komunikacja jako środowisko konstytuowania się społecznych więzi

Kluczową tezę filozofii Habermasa jest, wedle Taylora, przekonanie, iż teoretyczne ujęcie życia społecznego zwracać się musi ku przypisaniu szczególnego statusu strukturom ludzkiej mowy. Uczymy się mówić występując w roli partnerów, którzy prowadzą komunikację. Kompetencja porozumiewania się nabywana jest poprzez używanie określonego słownika, uzyskującego w efekcie wspólnej akceptacji odpowiednie znaczenie. W fakcie posługiwania się językiem widzi Habermas, podobnie jak Apel, źródło prawomocności

⁹ Por. Ch. Taylor, *Die Motive einer Verfahrensethik*, [w:] *Moralität und Sittlichkeit*, (red.) W. Kuhlmann, Suhrkamp, Frankfurt/M 1986, s. 101.

¹⁰ Tamże, s. 102.

¹¹ Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Pipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, L. Sommer, PWN, Warszawa 2001, s. 126–127, 168–169.

¹² Por. Ch. Taylor, *Sprache und Gesellschaft*, [w:] *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, (red.) A. Honneth, H. Joas, Suhrkamp, Frankfurt/M 1986, s. 35.

norm moralnych. *W każdym akcie mowy – czytamy w Teorii i praktyce – tkwi telos porozumienia*¹³.

Posługiwanie się mową zawiera w sobie etyczny wymóg działania komunikacyjnego, zorientowanego ku konsensowi, umożliwiającemu kooperację, oczyszczoną z wszelkich form opresji, działania, w którym przestajemy kierować się strategiczną racjonalnością, zorientowaną ku osiągnięciu własnych korzyści. Posługiwanie się językiem nakłada na nas obowiązek argumentowania, czyli przytaczania racji. Argumentowanie to aktywność, w której musimy wyrzec się przymusu, aktywność, w której powinniśmy uznać równość i wolność wszystkich komunikujących się jednostek. Pogląd, przyjęty przez Habermasa u początków budowania teorii społecznej, jest, według Taylora, wynikiem recepcji stanowiska, pojawiającego się u Ludwiga Wittgensteina w *Dociekaniach Filozoficznych*. Pogląd ten oznacza – Taylor w pełni go podziela – porzucenie atomistycznego pojmowania społeczeństwa, uznającego za Thomasem Hobbesem i Johnem Lockiem, iż porządek życia zbiorowego powinien być wyjaśniony poprzez odwołanie się do działań i umów, jakie zawierają jednostki identyfikujące partykularne interesy, niezależnie od kontekstów swego społecznego istnienia. Człowiek rozwija, według autora *Teorii działania* komunikacyjnego, projekty własnego życia, wywodząc je zawsze z uprzedniego i wiążącego go z innymi przekazu wspólnoty językowego porozumiewania się¹⁴.

Habermas ujmuje język – to druga z jego tez, wskazanych przez Taylora – jako strukturę, normującą poszczególne akty mowy. Ale relację między ową strukturą a owymi aktami postrzega jako wzajemną. Struktura mowy jest reprodukowana poprzez *praxis* porozumiewania się. Praktyka komunikacji zarazem ją zakłada i staje się poprzez nią możliwa. Zasada wzajemnej zależności między strukturą języka, warunkującą procesy uspołecznienia, a praktyką porozumiewania się powinna, według Taylora, uchodzić za oczywistą. Była ona jednak w filozofii społecznej pomijana. W koncepcji Habermasa zasada ta zostaje doceniona i wyzyskana w sposób konsekwentny. Porządek życia społecznego jest w owej koncepcji przedstawiony jako zależny od *praxis* komunikowania się jednostek, *praxis*, w której ich świadomość jest z kolei kształtowana w socjalizacyjnych procesach przez determinujący wpływ wielu czynników, eksponowanych przez teorię społeczną. Proces socjalizacji przebiega zawsze we wzajemnej korelacji pomiędzy sferą praktyki oraz normującą ją tkanką życia wspólnotowego. Habermas przyjmuje, że *tradycja społeczna może tylko w tym stopniu oddziaływać za przyczyną poszczególnych jednostek, w jakim jest przez nie permanentnie odnawiana – jak wszystkie struktury znajduje ona swą kontynuację, tylko jeśli w praktyce znajdować będzie swe urzeczywistnienie*¹⁵.

Taylor w pełni zgadza się z Habermasem, co do tezy, iż teoria społeczna powinna być budowana przy założeniu komplementarności dwóch wskazanych punktów odniesienia. Społeczeństwo miałoby być w niej przedstawione jako system, który legitymizuje się odpowiednio ujętą funkcjonalnością, rzutującą na działania tworzących je indywidualów. Zarazem jednak musimy je opisywać, uwzględniając perspektywę działającej jednostki, to ona bowiem jest aktorem podtrzymującym i modyfikującym pewien ład, któremu sama podlega. Pominięcie tej drugiej perspektywy powoduje, iż system organizujący życie społeczne, przestaje być dla nas samych zrozumiały. Abstrahując od niej, tracimy z oczu to, co naszą własną praktykę usensownia. Teoretyczne koncepty społeczeństwa, utrzymuje Taylor, mu-

¹³ J. Habermas, *Teoria i praktyka*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 41.

¹⁴ Por. Ch. Taylor, *Sprache und Gesellschaft...*, *op.cit.*, s. 36.

¹⁵ Tamże, s. 37.

szą zatem zawierać w sobie zawsze hermeneutyczny wymiar samorozumienia, pogłębianego w wyniku interpretacji kulturowego przekazu¹⁶.

Rola społecznej *praxis*, w której rozgrywa się działanie regulowane przez normy etyczne i prawne, konstytuujące system określonej formy życia społecznego, zaznacza się, wedle Habermasa, w inny jeszcze i domagający się uwzględnienia sposób. Działanie to odnosi się zawsze do pewnego tła, określanego jako *Lebenswelt*, do tego zatem, co stanowi ukryte źródło sensów i zaangażowania człowieka i co akceptowane jest w sposób bezrefleksyjny jako składnik wspólnotowej tożsamości. Habermas charakteryzuje owo tło, sięgając do tezy, jaką formułuje Searl, powołując się z kolei na Wittgensteina. Głosi ona, iż znaczenie wszelkich ludzkich wypowiedzi i wszelkich tekstów warunkowane jest przez istnienie kulturowych przedrozumień, budujących, nie w pełni świadomie akceptowane, środowisko komunikowania się. Prawda o owym środowisku nie jest człowiekowi dostępna jako całość, można do niej, według Habermasa, docierać jedynie w pewnych fragmentach. Podlegając wyodrębnieniu, stają się one sytuacjami, w których rozgrywa się komunikacyjne działanie, sytuacjami, definiowanymi w sieci trzech obszarów rzeczywistości: świata obiektywnego, świata społecznego i świata subiektywnego. Zdolność odróżnienia tych obszarów dana jest każdej istocie posługującej się językiem. Definiowanie sytuacji, czyli wyodrębnianie wycinka świata życia – komunikacja będzie się w nim rozgrywała – determinowane jest przez interesy jednostki, wyznaczające tzw. sferę istotności, tego zatem, co uzyskuje postać planu, jaki chce ona zrealizować, czyli planu odpowiadającego zamierzonym przez nią celom. Sytuacja, w której działanie komunikacyjne ma miejsce, to poniekąd poddana tematyzacji część *Lebensweltu*, część uchwytna pod postacią problematyzowanej wiedzy, na którą składają się (a) interpretacje światów komunikacji, (b) projekty ludzkich zamierzeń, możliwych do urzeczywistnienia oraz (c) identyfikacje alternatywnych środków, pozwalających je zrealizować¹⁷. Wiedza, którą działanie komunikacyjne zakłada i uruchamia, swe jedyne źródło posiada w świecie życia, zawierającym zasoby samo-przez-się-zrozumiałych przekonań. Świat życia, poddawany częściowej eksploracji, choć zawsze skrywający się jako całość, odnawiany jest poprzez tematyzowanie jego wycinków. Reprodukuje się on w formie tradycji kulturowej¹⁸.

Kulturowy przekaz, przyjmujący formę wiedzy o wycinkach świata życia, pozwala inicjować proces porozumiewania się, posiada zarazem w stosunku do owego procesu status o tyle transcendentálny, iż składają się nań gotowe postaci trzech światów komunikacji oraz zachodzących między nimi relacji. *W komunikacyjnej praktyce dnia codziennego* – pisze Habermas – *nie spotykamy żadnych absolutnie nieznanymi sytuacji. Także nowe sytuacje wylaniają się ze świata życia, który zbudowany jest z zawsze już godnego zaufania kulturowego zasobu wiedzy*¹⁹. Język jako medium porozumiewania się oraz przekonania będące częścią *Lebensweltu*, przyjmowane jako oczywistości, nie są elementami sytuacji, pozostają raczej poza nią, jako zastane i zarazem reproduktowane kulturowe konteksty. Uwaga porozumiewających się aktorów skupia się na nich wtedy, gdy przestają być one

¹⁶ Tamże, s. 38.

¹⁷ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, tom II, PWN, Warszawa 2002, s. 211–266.

¹⁸ Por. A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, „Prace Kolegium Otryckiego” 1990, nr 4, s. 157.

¹⁹ J. Habermas, *Pojęcie działania komunikacyjnego (uwagi wyjaśniające)*, „Kultura i społeczeństwo” 1986, nr 3, s. 35.

podstawą osiągnięcia konsensu, gdy zatem proces odnawiania kulturowych zasobów ulega zakłóceniu.

Praktyka ludzkiego językowego porozumiewania się, w której stosuje się kod struktury społecznej i jednocześnie ów kod reprodukuje, zakłada – jak rzecz ujmuje Taylor, referując stanowisko Habermasa – komplementarność tego, co nazwać możemy pewnym społecznym „my” oraz tego, co pozostaje indywidualnym „ja”. Przedmiot rozmowy wyłania się zawsze przed jej indywidualnymi aktorami, jako to, co określone przez wspólną przestrzeń znaczeń i ważności. Nie zawsze dostrzegamy, iż w aktach mowy przestrzeń tę zarazem zakładamy, wytwarzamy i zachowujemy. W działaniu, zapośredniczonym przez mowę, praktyka społeczna jest już z góry obecna, ale jednocześnie działanie to przestrzeń ludzkiej *praxis* funduje. *Muszę być w stanie odnajdywać swój własny, indywidualny wkład do tej przestrzeni, w przeciwnym razie nie będę mógł w niej uczestniczyć*²⁰, muszę jednak zarazem respektować warunki tworzące jej normatywną strukturę.

Perspektywa społeczno „my” nie jest li tylko nadbudowana nad perspektywami „ja”, pozostaje ona źródłowo w nich obecna. Nie możemy wypowiadać własnych preferencji poza obszarem wyznaczonym przez konteksty naszego społecznego istnienia. Ale perspektywa wspólnoty, czyli perspektywa „my”, wyłania się zawsze w procesie komunikacji. Perspektywa społeczno „my” musi zatem zawierać w sobie perspektywy konkretnych jednostek. To one występują jako aktorzy działania komunikacyjnego i one w komunikacji z innymi odnawiają świat społeczny. Dojrzałość – stwierdza Taylor – polega właśnie na uchwyceniu w komunikacji różnicy i zarazem wzajemnego ograniczania się obu wskazanych powyżej momentów²¹.

Z tła, jakim jest świat życia, wywodzić się mogą za pośrednictwem ludzkiej *praxis* propozycje nowych normatywnych regulacji, prowadzące do zmiany form wspólnotowego istnienia. Bywa, iż działanie komunikacyjne ujawnia napięcia i sprzeczności w ramach tego, co było *implicite* uznawane jako nieproblematyczne²². Praktyka rozmowy jest zagrożona wtedy, gdy poszczególne „ja” przestają rozumieć kod kulturowy w ten sam sposób. Indywidualne „ja” i określone społeczne „my” *przestają się wówczas znajdować we właściwym związku; perspektywa „ja” zostaje wyrażona explicite*²³, bowiem kody, poprzez które „ja” odnajdywało znaczenie własnego postępowania, ujmowanego wcześniej w perspektywie „my”, poddano w wątpliwość i tym samym podważone zostały podstawy konsensu. W okolicznościach napięć i sprzeczności, zaburzających porozumienie, pojawia się potrzeba dyskursu: teoretycznego, bądź praktycznego.

Dyskurs to forma komunikacji przywracającej sytuację wzajemnego warunkowania się, czy współokreślenia perspektywy jednostki i perspektywy wyznaczonej przez wspólnotową tożsamość. Szczególny walor komunikacyjnego działania, które w dyskursie odnajduje swoje urzeczywistnienie, polega nie na samym li tylko osiągnięciu niewymuszonej zgody. Jest ono aktywnością pełniącą funkcję: (a) przekazywania kulturowej wiedzy, (b) funkcję integrującą społeczeństwo oraz (c) funkcję kształtowania osobowej tożsamości i osobowych kompetencji człowieka. *Tu właśnie – stwierdza Taylor – położona jest bardzo oryginalna i interesująca teoria racjonalności, jaką Habermas rozwija. Rozumności nie należy pojmować w sposób monologiczny. Rozumność to doskonałość procesu, jakim jest dążenie*

²⁰ Ch. Taylor, *Sprache und Gesellschaft...*, *op.cit.*, s. 41.

²¹ Tamże, s. 42.

²² Tamże, s. 38–39.

²³ Tamże, s. 42.

do zawarcia konsensu. Proces ów prowadzić ma ku naprawie zakłóceń (pęknięć) w społecznych całościach, kryjących się za słowem „my”. Ponieważ owe pęknięcia tkwią zawsze w naszym wspólnym porozumieniu, które z kolei uwikłane jest w głębiej położone pokłady tego, co wspólne, to należy usuwać je także wewnątrz obejmującego wszystkich horyzontu. Oznacza to właśnie, iż musimy, poruszając się w obszarze przez ów horyzont wyznaczonym, poszukiwać podstaw, które wszyscy mogliby zaakceptować, podstaw pozwalających przywrócić zgodę w spornych kwestiach²⁴. W pluralistycznym społeczeństwie podstawami tymi stać się mogą, według Habermasa i Apla, wyłącznie formalne, proceduralne zasady zakorzenione w apriorycznej strukturze ludzkiej mowy.

3. Dyskurs a konwersacja i przekaz narracyjny

Stanowisko Habermasa uznać można – jak konkluduje Taylor – za przekonywającą próbę przebudowania teorii społecznej, wywodzącą się z przekonania, iż racjonalność ludzkiego działania i zarazem jego etyczna słuszność, nie powinny być ujmowane tylko poprzez wskazanie jego utylitarnie rozumianych skutków. Pozwala ono ująć w nowy sposób źródła politycznego kryzysu późnokapitalistycznych społeczeństw. Docenić należy zatem, co Taylor podkreśla, zarówno jego walory teoretyczne, jak etyczną, czyli normującą intencję. Koncept Habermasa obarczony jest jednak, według Taylora, pewną istotną słabością. Jej przyczyna podstawowa leży w tym, iż idea porozumienia zostaje rozwinięta przez Habermasa w sposób odpowiadający etyce proceduralnie zdefiniowanej racjonalności²⁵.

Istnieją, wedle Taylora, znaczące powody przemawiające za formalistycznym ujęciem powinności moralnej. Unika ono problemu, jakim jest adekwatne „materialne” określenie projektu takiego ludzkiego istnienia, które na mocy *stricte* racjonalnych argumentów mogłoby uchodzić za dobre, pozwala ująć w zradykalizowany sposób postulat autonomii jednostki oraz oczyszcza rozumienie moralności z wszelkich przypadłości kulturowych, mogących powodować, iż wątpliwości budziła będzie jej uniwersalność, czyli powszechna obligatoryjność. Co przesądza, według Taylora, o ułomności etycznego formalizmu? W sposób poniekąd przekorny ułomność ową dostrzega on tam, gdzie Habermas i Apel podkreślać będą siłę własnego stanowiska, czyli tam, gdzie obaj rozwiązują zagadnienie prawomocności sądów etycznych. Istota racjonalna, posługująca się mową i świadoma normatywności, jaką ona w sobie zawiera, dąży do zawarcia konsensu. Habermas sugeruje, iż *powinniśmy troszczyć się o to, by nieracjonalne formy koordynacji działań zastąpić przez racjonalne porozumienie*²⁶. „Imperatyw”, jaki wypływa z jego rozważań, nakazujący zwrócenie się ku konsensowi, nie odpowiada jednak, według Taylora, na pytanie: dlaczego takie dążenie miałyby stać się naszym wyborem. Imperatyw ów można uznać, zgodnie z przekonaniem Habermasa, za normę odpowiadającą logice dyskursu, czy nawet za normę fundującą ową logikę. Sama jego, zrekonstruowana w teorii komunikacyjnego działania, moc obligatoryjna nie może wszakże uchodzić za argument, skłaniający jednostkę do tego, by opowiedziała się za porozumieniem, wbrew innym własnym dążeniom. *Jeśli* – pisze Taylor – *próbują urzeczywistnić partykularne interesy na przekór swemu rozmówcy, to z pewno-*

²⁴ Tamże, s. 42–43.

²⁵ Tamże, s. 44.

²⁶ Tamże, s. 45.

ścią naruszam reguły logiki dyskursu. Ale dlaczego nie powinienem tego zrobić? Dlaczego za cenę pewnej malej niekonsekwencji, miałbym nie zrealizować pożądanego celu?²⁷ Adekwatna odpowiedź na te pytania musi być położona na innym poziomie, aniżeli ten, jaki wyznacza teoria komunikacyjnego działania. W filozofii – pisze Taylor – *muszę móc wykazać, dlaczego racjonalne porozumienie jest dla mnie wartością tak wysoką, iż powinna ona zawieszać ważność innych celów*²⁸.

Komunikacja międzyludzka zostaje, wedle Taylora, ujęta w filozofii dyskursu tak, jakbyśmy – koncentrując się na jej formalnej strukturze – mieli abstrahować od wartości, w stosunku do których jest ona służebną. Komunitaryzm sugeruje odmienny kierunek przebiegu refleksji nad procesami ludzkiego porozumiewania się. Podstawową formą językowej komunikacji jest, jak stwierdza Taylor, powołując się na MacIntyre'a, konwersacja i opowiadanie historii, w których zawiera się nasza indywidualna i zbiorowa tożsamość²⁹. Porozumiewając się z innymi, wyrażamy przede wszystkim przywiązanie do dóbr, zakorzenionych w dziedzicznej tradycji. Dobra te organizują praktyki, w jakich uczestniczymy, są również źródłem naszego społecznego zaangażowania. Niektóre spośród nich – zadaniem filozofii pozostaje ich wydobyć oraz zinterpretować – posiadają ten charakter, iż stabilizując życie społeczne, zarazem je transcendują, skłaniając człowieka do przekształcania zastanego ładu moralnego i prawnego³⁰.

Uprawomocnienie moralności, w ujęciu zaproponowanym przez Apla i Habermasa ugruntowuje, według Taylora, porządek życia społecznego, na który składają się idee: a) respektowania godności wszystkich istot ludzkich ze względu na ich człowieczą kondycję, b) demokratycznie zorganizowanego państwa, wspierającego się na zasadzie partycypacji każdej jednostki w sprawowaniu władzy, c) ułożenia stosunków społecznych zgodnie z zasadą sprawiedliwości, oraz d) wizji społeczeństwa, zakładającej za Wilhelmem von Humboldtem, iż jednostki, dzięki władzy posługiwania się językiem, będą się wzajemnie nie tylko uzupełniały, ale i ubogacały³¹. Podstawowy mankament proceduralnego ugruntowania moralności polega, zdaniem Taylora, na przeoczeniu faktu, iż to właśnie owe idee są źródłem etycznej wartościowości procedur, które Habermas uznaje za podstawę praktycznej rozumności.

Teoria etyki dyskursu jest zatem, zdaniem Taylora, nie tyle błędna, co niejako niedomknięta. Zakłada ona określenie człowieka jako *zoon echon logon*. Określenie to powinno być przez filozofię – temu warunkowi etyka dyskursu w pełni czyni zadość – rozważone w sposób odpowiadający współczesności tak, by nie powracać do minionych formuł metafizycznego myślenia, tak jednak, by zarazem wypełnić filozofowanie „materialną”, aksjologiczną treścią, bowiem same procedury nie mają mocy, skłaniającej jednostkę do działania zgodnego ze standardami moralności. Zaakceptuje ona owe procedury, jako wiążące,

²⁷ Tamże, s. 46.

²⁸ Tamże, s. 46.

²⁹ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 376–401. Konwersacja przyjmująca wielorakie odcienie – stwierdza MacIntyre – pozostaje „wszechobecną cechą ludzkiego świata, umykającą zazwyczaj uwadze filozofów” (tamże, s. 376). „Na pytanie: „co mam robić” – pisze dalej MacIntyre – odpowiedzieć mogę tylko wtedy, gdy uprzednio zadałem sobie pytanie: „w jakich historiach ja sam jestem bohaterem?”. Wkraczamy w ludzkie społeczeństwo z jedną lub kilkoma przypisanymi cechami – rolami, do których zostaliśmy zaangażowani – i musimy uczyć się swoich ról, aby umieć zrozumieć, w jaki sposób inni na nas reagują i w jaki sposób nasze reakcje na nich zostaną zrozumiane” (tamże, s. 386).

³⁰ Por. Ch. Taylor, *Die Motive einer Verfahrensethik...*, op.cit., s. 128–129.

³¹ Tamże, s. 133–134.

tylko wtedy, gdy uzna etyczną atrakcyjność aksjologicznych jakości substancjalnie określonych, wyłaniających się wraz z „silnymi wartościowaniami”, które zakorzenione są w tradycji filozoficznego i nie tylko filozoficznego myślenia. Racjonalne porozumienie, czyli konsens jest, według Taylora, jedną z takich jakości, choć nie jedyną. Pozwala ono urzeczywistniać formy istnienia społecznego nieobciążone wyzyskiem i zniewoleniem. Filozoficzne ugruntowanie wartości konsensu nie wyczerpuje się wszakże we wskazaniu warunków rozstrzygających o jego racjonalności. Musi ono ukazywać „źródła idei podmiotowości”, która łączy w sobie to, co stanowi proceduralną strukturę dyskursów, prowadzących ku uzgodnieniom występującym z roszczeniem do intersubiektywnej ważności oraz to, co składa się na „materialne” wizje szczęśliwego współistnienia z innymi³².

Porozumiewanie się jednostek w sferze moralności – stwierdza Taylor – stanie się li tylko formalistycznie umocowanym i pustym gestem³³, jeśli nie podejmiemy w nim wysiłku obcowania z wartościami, które niejednokrotnie pozostają ze sobą w napięciu, czy nawet sprzeczności, które jednak stanowią tkankę tego, czym jest moralność doświadczana przez podmiot i zakorzeniona w dziedzictwie wspólnoty. Nie tylko proceduralistycznie zdefiniowana sprawiedliwość i słuszność są, mogą i powinny być tematem rozmowy, przebiegającej w przestrzeni moralności, lecz także szczerość, wdzięczność, autentyczność oraz otwartość na inne kultury. Konsens, zawierany bez zrozumienia rodowodu tych cnót oraz ich angażującej człowieka siły przyciągania, będzie być może racjonalny, ale nie etycznie zobowiązujący, bowiem etyczne zobowiązanie odkrywamy, według Taylora, przede wszystkim jako własną podmiotowość i tożsamość, wyłaniające się w przenikaniu sfery „ja” i sfery „my”, a sfery te zawierają w sobie zawsze określone treści. To, iż powinniśmy przedkładać racjonalne porozumienie nad inne mechanizmy regulujące życie zbiorowe, mechanizmy nieposiadające statusu moralnej normatywności, jest – jak pisze Taylor – *ściśle związane z naszym pojmowaniem ludzkiej godności, która nie daje się oddzielić od jakości określonych pojęć samorozwoju i samozobowiązania*³⁴.

Istotnej korekty domaga się, według Taylora, przyjęte przez Apla i Habermasa rozumienie języka i mowy. Etyczna funkcja mowy nie zawiera się w tym wyłącznie, iż językowa komunikacja umożliwi porozumienie. Mowa może ku porozumieniu prowadzić tylko w tej mierze, w jakiej *prezentuje w sposób niezafalszowany nasze położenie*³⁵, czyli ukazuje skalę wartościowań, warunkujących poszukiwanie konsensu oraz jego materialną treść. Chcąc usunąć napięcia pojawiające się w sferze „my”, powinniśmy, według Taylora, odwołać się do tego, co stanowi wspólne kulturowe tło, czyli kulturowe przedrozumienie naszej identyczności. Identyczność tę artykułujemy w języku. W języku wyrażamy rozumienie własnego osobowego „ja”, noszące w sobie komponent prawomocności tylko jako sięgające do wspólnych korzeni, czyli do instytucji, norm i obyczajów, posiadających umocowanie w historii³⁶.

³² Por. Ch. Taylor, *Sprache und Gesellschaft...*, *op.cit.*, s. 47.

³³ Tamże, s. 48.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 50.

³⁶ Tamże, s. 51.

4. Funkcja filozofii

Polemizując z proceduralizmem, Taylor odmiennie niż Habermas i Apel identyfikował będzie zadania filozoficznej teorii moralności. Nie powinna ona, w jego przekonaniu, ograniczać się do uzasadnienia obligatoryjnej mocy etycznej normatywności, lecz powinna rozjaśnić taką konkretną, „materialną” całość, dzięki której możliwym jest nadanie moralności egzystencjalnego znaczenia, angażującego jednostkę. Filozofia w jej taylorowskim ujęciu – to opinia Habermasa – miałaby być predestynowana do tego, by chronić człowieka *przed ślepotą uniemożliwiającą dostrzeżenie moralnych fenomenów*³⁷ i przekonywać go o ważności orientowania się ku etycznym wartościom, górującym nad innymi, partykularnymi dobrami. Czynić ma nas ona wrażliwymi na *rozpościerający się szeroko wymiar dobra* oraz stać się źródłem siły do opowiedzenia się po jego stronie³⁸.

Habermas i Apel z respektem odnoszą się do rozległości i erudycyjnego charakteru rozważań, jakie Taylor prowadzi w swych publikacjach. Jego poglądy dotyczące funkcji filozoficznej refleksji, komentują oni jednak z daleko idącym sceptycyzmem. Proponowane przez Taylora ujęcie aspiracji filozofii nie jest, według Habermasa, próbą powrotu do metafizycznego ugruntowania moralności, nie wykazuje ono również antymodernistycznych intencji. Taylor, jak stwierdza Habermas, pragnie odnowić klasyczne pojmowanie zadania filozofii jako dziedziny, ukazującej źródło sensu życia, zasługującego na miano spełnionego. Zadanie to ma być zrealizowane poprzez historyczny namysł, uruchamiający bogate instrumentarium i przyjmujący hermeneutyczną postać. Miałby on wnosić do świadomości podmiotu wiedzę o dobru, nierozpływającym się w wielości subiektywnych preferencji i stanowiącym fundament kulturowej zgody³⁹. Ale taką maksymalistyczną orientację owego namysłu należy dziś uznać, wedle Habermasa, za wysoce problematyczną. Filozofia, znajdująca się w postmetafizycznej fazie rozwoju, powinna, jego zdaniem, w powściągliwy sposób wytyczać obszar własnych kompetencji, tych szczególnie, które miałyby przejawiać się w kształtowaniu postaw i decyzji człowieka. Bezasadnym jest oczekiwanie od niej rozwiązania egzystencjalnych wątpliwości i rozterek jednostki, związanych z pytaniem o to, czym jest życie dobre w etycznym znaczeniu. Filozoficzna etyka może, według Habermasa i Apela, wskazywać jedynie warunki pozwalające rozstrzygać moralne dylematy w sposób zasługujący na miano rozumnego⁴⁰. *Zademonstrowanie człowiekowi poprzez racjonalne argumenty „dobrej woli” – pisze Apel – w taki sposób, by kognitywny wgląd w moralne obowiązki przekształcić definitywnie w odpowiednie wolitywne postanowienie* nie wydaje się być obecnie możliwe⁴¹. Filozofia – to z kolei opinia Habermasa – nie umocuje lepiej swego statusu, jeśli, porzucając teoretyczne nastawienie, zacznie wykorzystywać literackie środki perswazji, konkurując w ten sposób z oddziałującym podskórnym głosem intuicji moralnych, odpowiadających przekonaniom, wypływającym ze zdrowego rozsądku bądź potocznej wrażliwości. To, co moralnie dobre i to, co moralnie złe w „materialnym” rozumieniu napotykały w przestrzeni poprzedzającej filozofię, czyli w przestrzeni co-

³⁷ Por. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1991, s. 184.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 180.

⁴⁰ Tamże, s. 184–185.

⁴¹ K.O. Apel., *Diskurs und Verantwortung...*, op.cit., s. 348.

dziennego doświadczenia. Poucza nas ono, według Habermasa, i kształtuje naszą wrażliwość w stopniu o wiele skuteczniejszym, niż wszelkie racjonalne argumenty⁴².

Owe symptomatyczne deklaracje przedstawicieli etyki dyskursu, postulujące wstrzeźliwość w określaniu horyzontów filozofowania, postrzegać można w sposób dwojaki. Dowodzą one – jak można by stwierdzić – metodologicznej świadomości tego, czym teoria społeczna być dzisiaj powinna. Są także świadectwem swoistego „realizmu” w ocenie etycznego wpływu, jaki filozofia może współcześnie wywierać na ludzkie działania i postawy. Ale deklaracje te wskazują zarazem na pewną jednostronność, stającą się udziałem tych wszystkich konceptualizacji moralności, które pragną pominąć podmiotowy moment budzenia się ludzkiej odpowiedzialności, tych zatem, które w rozważaniach nad komunikacją i nad ludzką odpowiedzialnością, koncentrują się przede wszystkim na zagadnieniu prawomocności i uzasadnialności sądów moralnych.

A Dispute between Charles Taylor and Jürgen Habermas – Two Concepts of Social Practice and Moral Philosophy

Summary

The recent developments in contemporary practical philosophy provide contradictory outlooks on justifying morality and political order of liberal democracy. Rationality that regulates individual's actions is defined in philosophy either as a set of immanent standards unrelated to a cultural setting or in terms of criteria entrenched in life practices of human communities.

Discourse ethics of Jürgen Habermas and Karl O. Apel perceives rationality as governed by universal criteria and entrenched in the ability to use language. Works of Charles Taylor offer a paradigmatic polemic with the stance of Apel and Habermas carried out from the communitarian standpoint. According to Taylor, both contemporary theories of rationality that regulates social practice and communication theories in the procedural sense are based on an inadequate view of the ethical self. They do not gain insight into the structure of moral goods that are fundamental for experiencing that which we call justice and solidarity.

The paper discusses major lines of the dispute between Habermas and Taylor, with a focus on the impact their theoretical debate has on the life practice in a democratic society.

Key words: *public prosecutor, public prosecutor's office, vocational ethic, collection of ethic rules, legal professions*

⁴² Por. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik...*, *op.cit.*, s. 185.