

Magdalena SAGANIAK

JAK ZROZUMIEĆ DRUGIEGO? Bachtin i Habermas

Wypowiedziane w danych okolicznościach słowo jest w ścisłym sensie niepowtarzalne. Nikt nie będzie już nigdy tym człowiekiem i nikt nigdy nie znajdzie się w tej samej sytuacji i w tym samym miejscu, by wypowiedzieć słowo o tym właśnie znaczeniu. Każdy akt mowy jest niepowtarzalny, choć każda użyta w nim forma leksemu była i będzie używana jeszcze miliony razy. Słowo (akt mowy) jest czystym idios, odzwierciedlającym czyjąś niepowtarzalną subiektywność, rozumność i wolę.

Jürgen Habermas i Michaił Bachtin pozornie nie mają ze sobą wiele wspólnego. W erudycyjnych pracach Habermasa nie można znaleźć nazwiska Bachtina, Bachtin zaś zdawał się nie znać pism Habermasa¹. Teksty tych dwóch myślicieli można jednak wprowadzić w twórczy dialog².

¹ Habermas wymienia nazwisko Bachtina jedynie jako autora znanej na Zachodzie książki o Rabelais’u i kulturze ludowej, która niemieckiemu filozofowi „otworzyła oczy” na żywą i ważną obecność w kulturze dyskursów innych niż oficjalne (zob. J. H a b e r m a s, *Further Reflections on the Public Sphere*, w: *Habermas and the Public Sphere*, red. C. Calhoun, Cambridge, Massachusetts–London, The MIT Press 1992, s. 421-461).

² W dwudziestym wieku nazwiska Bachtina i Habermasa rzadko były zestawiane. T. Gregory Garvey, podkreślając ten fakt i wskazując na oczywiste różnice stanowisk obu myślicieli, dostrzegł też następujące podobieństwa: „Habermas i Bachtin zajmują podobne stanowisko w co najmniej czterech kwestiach. Po pierwsze, zgadzają się co do tego, że zanim można będzie ustanowić równość w sferze relacji społecznych, należy ukształtować ją poprzez wprowadzenie egalitarnych relacji w dziedzinie komunikacji. Po drugie, obaj starają się uchwycić istotę komunikacji nie na zasadzie analiz językowych, lecz poprzez analizę ustrukturuwania i zapośredniczenia «ja» oraz relacji intersubiektywnych w aktach komunikacyjnych. Obaj analizują komunikację jako instytucję społeczną, która przypomina system polityczny bądź tradycję religijną. Po trzecie, obaj dostrzegają szczególną wagę dziedzin opartych na dialogu, w których relacje siły zostają częściowo zneutralizowane przez ich wyeksponowanie. W końcu, po czwarte, obaj żywią przekonanie, że analizy relacji komunikacyjnych stanowią sposób budowania krytyki społecznej, ta zaś dzięki demistyfikacji pewnych sytuacji, w których w akty mowy i w akty komunikacji wpisana jest dominacja, może pomóc w zdefiniowaniu bardziej etycznego oblicza świata” (T.G. G a r v e y, *The Value of Opacity: A Bakhtinian Analysis of Habermas’s Discourse Ethics*, „Philosophy and Rhetoric” 33(2000) nr 4, s. 370 – jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – M.S.). Greg M. Nielsen przeprowadza obszernie porównanie poglądów tych dwóch filozofów w obszarze filozofii społecznej, wprowadzając ich myśl w zagadnienia rozwijanej przez siebie transkultuacji (zob. G.M. N i e l s e n, *The Norms of Answerability: Social Theory Between Bakhtin and Habermas*, Suny Press, Albany 2002). Bachtinowski dialog i Habermasowska działalność komunikacyjną opisuje on w perspektywie dwóch podstawowych pytań: „Co powinienem uczynić, kiedy stoję wobec kogoś, kto może udzielić repli-

Pisana w latach 1959-1961 na wygnaniu w Sarańsku syntetyczna rozprawa Michaiła Bachtina *Problem tekstu. Próba analizy filozoficznej*³, choć niedokończona i w niektórych fragmentach przyjmująca zaledwie postać konspektu, należy do najgłębszych prac z zakresu filozofii języka i literatury. Jednoczy wiele wątków, szczegółowo opracowanych w innych pismach rosyjskiego badacza, ukazując – aczkolwiek w sposób nie całkiem jawny – podstawy epistemologiczne i antropologiczne Bachtinowskiej filozofii. Wiele idei łączy ten fascynujący brulion z pracą *W stronę filozofii czynu*⁴, ukazującą Bachtinowską antropologię jako analizę człowieka obdarzonego mową, która daje mu możliwość istnienia rozumnego i odpowiedzialnego oraz działania w społeczeństwie poprzez swoje słowo.

Znacznie późniejsza praca Habermasa *Teoria działania komunikacyjnego*⁵, ogłoszona w roku 1981, mogłaby stanowić przykład słowa dialogicznego w rozumieniu Bachtinowskim. W brawurowym, obejmujący około tysiąca trzystu stron wywodzie, Habermas w sposób szczegółowy i bezpośredni prowadzi dialog z dziesiątkami myślicieli z kręgów niemieckiego i anglosaskiego, aktywnymi w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, a w sposób pośredni lub mniej ewidentnie – z całą wielką tradycją filozoficzną, zwłaszcza niemiecką, przede wszystkim zaś ze spekulatywnym i historiozoficznym ujęciem Rozumu przez Georga Wilhelma Friedricha Hegla, z dialektyką Karla Marksa i szkoły frankfurckiej, z filozofią radykalnego dialogu oraz z Gadamerowską hermeneutyką⁶. W ten sposób Habermas

ki?” i „Jak osiągnąć porozumienie z drugim?” (tamże, s. 26). John Michel Roberts przekonuje, że Bachtinowska teoria wypowiedzi jest bliższa praktyce niż Habermasowska (zob. J.M. Roberts, *Discourse or Dialogue? Habermas, the Bakhtin Circle, and the Question of Concrete Utterances*, „Theory and Society” 41(2012) nr 4, s. 395-419). Badacz myśli Bachtina Dominick LaCapra wspomina nazwisko Habermasa w kontekście stosunku Bachtina do marksizmu (por. D. LaCapra, *Bachtin, marksizm i karnawał*, tłum. Ł. Wróbel, w: *Ja – Imy. Wokół Bachtina. Antologia*, red. D. Ulicka, tłum. zbiorowe, Universitas, Kraków 2009, t. 2, s. 457). Porównania dokonuje również Michael E. Gardiner (zob. M.E. Gardiner, *Wild Publics and Grotesque Symposiums: Habermas and Bakhtin on Dialogue, Everyday Life and the Public Sphere*, w: *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*, red. N. Crossley, J.M. Roberts, Blackwell, Oxford 2004, s. 28-48).

³ Zob. M. Bachtin, *Problem tekstu. Próba analizy filozoficznej*, tłum. J. Faryno, „Pamiętnik Literacki” 68(1977) nr 3, s. 265-288.

⁴ Zob. t e n ż e, *W stronę filozofii czynu*, tłum. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997.

⁵ Zob. J. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A.M. Kaniowski, t. 1, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999; t e n ż e, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002. Zob. też dokonaną przez tłumacza analizę tego tekstu: t e n ż e, *Theorie des kommunikativen Handelns*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, red. B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 1995.

⁶ Na temat stosunku Habermasa do tradycji filozoficznej zob. m.in. D.M. R a s m u s s e n, *Communicative Action and Philosophy: Reflections on Habermas „Theorie des Kommunikativen Handelns”*, w: *Habermas: Sage Masters of Modern Social Thought*, red. D.M. Rasmussen, J. Swin-

podsumowuje swoje dokonania z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, łącząc filozofię społeczeństwa, filozofię języka i filozofię wiedzy na gruncie pragmatycznie ujętej teorii komunikacji, która w tym czasie uważana była za naukę zdolną do integracji różnych dziedzin humanistyki.

HERMENEUTYKA

Po lekturze prac *Problem tekstu* i *Teoria działania komunikacyjnego* współczesnego czytelnika uderza pewien wspólny rys obu rozpraw. Rys ten nazwałabym hermeneutycznym; jest nim sposób prowadzenia rozumowania od faktu istnienia rozumienia – którego ani Bachtin, ani Habermas nie ujmują psychologicznie – przez wyjaśnienie jego warunków, do intersubiektywnie lub obiektywnie rozumianego świata. Obaj myśliciele wydobywają zasady rozumności człowieka, dokonując analizy aktów mowy i komunikacji – zajmując zarazem stanowisko przeciwne wobec skrajnego relatywizmu. Obaj – nie czyniąc bezpośrednich deklaracji – opowiadają się za wolnością każdej jednostki, zakotwiczoną w rozumności, z której wypływa zdolność do myślenia i do świadomego, celowego działania, angażującego całą osobę ludzką. W ujęciu ich obu każde słowo (mowa, akt mowy) to wolny i twórczy akt, mający konsekwencje w każdym dającym się wyróżnić wymiarze: obiektywnym, społecznym i subiektywnym. Obaj myśliciele prowadzą refleksję nad tym, co stanowi „międzypodmiotową” rozumność, chociaż w czym innym widzą jej fundament. Obaj projektują życie społeczne jako sferę otwartej, dynamicznej równowagi między wolnością indywiduum a jego związkami ze wspólnotą – można w tym dostrzec wyraźny rys antytotitalarny.

HABERMASOWSKA ZASADA ROZWOJU MYŚLENIA PRAWDA I RACJONALNOŚĆ KOMUNIKACJI

Habermas nie definiuje wiedzy, lecz zaznacza jej związek z racjonalnością. Pojęcie wiedzy objaśnia pragmatycznie, poprzez analizę ekspresji językowych (widzę tu nawiązanie do Diltheyowskiego rozróżnienia życia, ekspresji oraz rozumienia) i celowych działań. Wiedza ujawnia się bezpośrednio w ekspresjach będących zdaniem propozycjonalnymi (wyrażającymi sąd w sensie logicznym), a pośrednio w działaniach skierowanych ku celom, w których

dal, Sage Publications, London–Thousand Oaks–New Dehli 2002, t. 1, s. 223-242; A. Dupuy, *Zrozumieć Habermasa*, tłum. M.N. Wróblewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013 (rozdz. „Sens zaangażowania”, s. 3-12, oraz „Zarys biografii”, s. 12-29).

jest ona dana *implicite* (ale najczęściej może być przekształcona w wiedzę *explicytą*). Każdy, kto wygłasza zdanie propozycyjne – mówiąc językiem Habermasa – zgłasza roszczenie do prawdziwości. Obok zdań propozycyjnych (opisowych, deskryptywnych), odnoszących się do faktów, Habermas wyróżnia jeszcze trzy inne typy ekspresji: ekspresje odnoszące się do norm, do świata wewnętrznego, do świata zewnętrznego i do samej wypowiedzi. Każda z ekspresji wnosi swoje roszczenie ważnościowe: ekspresja deskryptywna wnosi roszczenie do prawdziwości (względem faktów), ekspresja normatywna – do słuszności (względem norm), ekspresja ewaluatywna (do tego typu zalicza się między innymi zdania artykułujące stany wewnętrzne i oceny estetyczne) – do adekwatności (względem stanów wewnętrznych), a ekspresja eksplikująca – do zrozumiałości (względem norm poprawności i norm semantycznej budowy wypowiedzi)⁷.

Kwestia uzasadniania ma dla Habermasa znaczenie kluczowe przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, filozof ten uważa, że znaczeniem zdania jest jego uzasadnienie⁸, co pozwala – po drugie – ująć kwestię znaczenia jako pragmatyczną (chodzi tu *de facto* nie o zdanie jako takie, ale o zdanie wypowiedziane w określonych okolicznościach, czyli o rozumianą pragmatycznie wypowiedź), a to z kolei łączy się – po trzecie – z ujęciem mówienia jako działania w świecie społecznym, umożliwiając przeniesienie kwestii znaczenia z ogólnie ujętego pola pragmatycznego w sferę komunikacji społecznej.

Pragmatyczne ujęcie znaczenia zdania jako jego uzasadnienia, wielokrotnie dyskutowane⁹, jest ogromnym krokiem naprzód w filozofii języka, która najczęściej sytuowała znaczenie zdania li tylko w systemie języka. Tymczasem zrozumienie wypowiedzi jest czymś zasadniczo bogatszym i spełnia inne warunki niż rozumienie znaczenia zdania, które zostaje w niej wykorzystane – wiedział o tym już Ferdinand de Saussure, postulując powołanie pragmatyki jako osobnej nauki o języku, a w charakterystyczny dla siebie sposób rozwijali pragmatykę Charles Sanders Peirce i Ludwig Wittgenstein, których poglądy Habermas zna i komentuje. Habermasowskie ujęcie znaczenia zdania jako jego uzasadnienia przerzuca też most między zdaniem a kilkudzaniową wypowie-

⁷ Por. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 84n. Ze względu na ekonomię własnego wywodu, rekonstruuje poglądy Habermasa, będą się odwoływać przede wszystkim do tej szeroko znanej i omawianej publikacji.

⁸ „Akt językowy rozumiemy tylko wówczas, jeśli wiemy, co sprawia, że jest on akceptowalny”. Tamże, t. 1, s. 213.

⁹ Problem ten omawia między innymi Karl-Otto Apel (por. K.O. A p e l, *Normatively Grounding „Critical Theory” through Recourse to the Lifeworld? A Transcendental-Pragmatic Attempt to Think with Habermas against Habermas*, w: *Habermas: Sage Masters of Modern Social Thought*, t. 2, s. 345; t e n ż e, *Illokutionäre Bedeutung und normative Gültigkeit. Die transcendentalpragmatische Begründung der uneingeschränkten kommunikativen Verständigung*, „ProtoSociology” 1992, t. 2, nr 1 (styczeń), s. 2-15).

dział i rozmową, pokonując ową zaczarowaną granicę dzielącą wcześniej teorię zdania (w której główną rolę odgrywała gramatyka) od teorii tekstu (w której główną rolę odgrywała poetyka) i teorii wypowiedzi (w której wiodącą rolę odgrywała retoryka). Zarazem ujęcie to pobudza rozwój nowego typu logiki – logikę argumentacji.

Powiązanie znaczenia zdania z jego uzasadnieniem było ruchem genialnym, miało też jednak negatywne skutki. Habermas został zmuszony – wewnętrzną logiką swojego przedsięwzięcia – do dokonania podziału wypowiedzi ze względu na typ argumentacji, którego można by użyć w trakcie uzasadniania. Doprowadziło go to do wydzielenia trzech względnie samodzielnych „światów”, w których żyje człowiek: świata obiektywnego (świata faktów), świata społecznego („zakładanego jako ogół wszystkich relacji interpersonalnych”¹⁰) oraz świata wewnętrznego („do którego uprzywilejowany dostęp ma tylko jednostka”¹¹). Stanowią one pewnego rodzaju konstrukty pojęciowe, tworzące komplementarny układ wzajemnych zależności¹². Jednakże, jak Habermas sam zauważa, w autentycznym życiu jednostki „światy” te istnieją jako całość. Powróćmy jeszcze do tego zagadnienia.

POROZUMIENIE

Racjonalność komunikacyjna jest ściśle powiązana z możliwością dochodzenia do porozumienia¹³. Habermas wyróżnia dwa jego typy: dochodzenie do celu (instrumentalne) i dochodzenie do zgody (kognitywne). Porozumienie to spotkanie subiektywnych światów rozmówców posługujących się językiem i różnymi regułami komunikacyjnymi obecnymi w życiu społecznym, nie polega jednak na wejściu w subiektywny świat mówiącego, lecz na ujęciu tego, co mówi on, na tle przyjętych sposobów weryfikacji ważności jego roszczeń, które są racjonalnie sprawdzalne. Podejście to, jak łatwo zauważyć, wyraźnie kieruje się przeciwko ujęciom psychologicznym i przeciw teorii wczucia, ale także – czego nie mogę w tym wywodzie wykazać – przeciwko kulturalistycznym ujęciom komunikacji, ograniczającym porozumienie do użycia reguł znanych obu rozmówcom i do uruchomienia wiedzy wspólnej im obu. Docho-

¹⁰ H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 105.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Greg M. Nielsen przestrzega przed budzącą krytyczne uwagi interpretacją działania komunikacyjnego (w rozumieniu Habermasa) jako dochodzenia do zgody. Podtrzymuje natomiast wątpliwość co do możliwości odtworzenia powszechnie ważnych norm działania komunikacyjnego na podstawie analizy zachowań właściwych uczestnikom wybranych sfer jednej tylko kultury (por. N i e l s e n, dz. cyt., s. 34n.).

dzenie do porozumienia jest możliwe i może być owocne dzięki racjonalnemu oddzieleniu „światów” posługujących się różnymi zasadami uprawomocnienia ekspresji. „Trzy formalne koncepcje światów, jakie występują pojedynczo lub parami w innych modelach działania, mówiący integrują, tworząc z nich system, i zakładają wspólnie ów system jako ramy interpretacyjne, w obrębie których mogą uzyskiwać porozumienie. Teraz już nie odnoszą się oni *wprost* do czegoś w świecie obiektywnym, społecznym czy subiektywnym, lecz ekspresje swe relatywizują z uwagi na możliwość zakwestionowania ich ważności przez innych aktorów. Dochodzenie do porozumienia funkcjonuje jako mechanizm koordynacji działań tylko w ten sposób, że uczestnicy interakcji zgadzają się co do postulowanej (*beanschpruchte*) *p r a w o m o c n o ś c i* swych ekspresji, tzn. intersubiektywnie uznają wzajemnie podnoszone *r o s z c z e n i a* *w a ż n o ś c i o w e*. Mówiący zgłasza poddawalne krytyce roszczenie, ustosunkowując się swą ekspresją do przynajmniej jednego ze «światów» oraz wykorzystując przy tym okoliczność, iż ta relacja między aktorem a światem z zasady podlega obiektywnemu osądowi, po to by wezwać drugą stronę (*seines Gehenuebers*) do zajęcia racjonalnie umotywowanego stanowiska. Pojęcie działania komunikacyjnego zakłada język jako swego rodzaju medium dochodzenia do porozumienia, w toku którego ich uczestnicy, odnosząc się do jednego ze «światów», wysuwają wzajem roszczenia ważnościowe, które można akceptować bądź kwestionować”¹⁴.

Oczywiście komunikacja rzadko osiąga opisaną tu formę. Najczęściej przyjmuje postać komunikacji „rozmytej (*diffusen*), kruchej, stale rewidowanej, tylko chwilowo zwieńczonej powodzeniem, w toku której uczestnicy opierają się na problematycznych i niewyjaśnionych presupozycjach i po omacku zmierzają od jednego okazjonalnego momentu wspólnego do drugiego”¹⁵.

Przekroczenie granicy między rozmówcami dokonuje się dzięki interpretacji: „Zadanie interpretacyjne, przed jakim stoją obie strony, polega na tym, by interpretację sytuacji dokonywaną przez Innego w taki sposób włączyć we własną interpretację *sytuacji*, żeby w zrewidowanej wersji «jego» świat zewnętrzny i «mój» świat zewnętrzny mogły być – mając za tło «nasz świat życia» – relatywizowane względem «świata» i żeby odbiegające od siebie definicje sytuacji mogły w dostatecznym stopniu pokryć się ze sobą”¹⁶.

W przypadku interpretacji tekstu, który pochodzi z innego świata życia, zadanie to jest trudniejsze, lecz nie jest niewykonalne: „Podmioty nie odnoszą się już *wprost* do czegoś w świecie obiektywnym, społecznym, subiektywnym, lecz relatywizują swe wypowiedzi na temat czegoś w świecie ze względu na

¹⁴ H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 186.

¹⁵ Tamże, s. 188n.

¹⁶ Tamże, s. 188.

możliwość zakwestionowania ich ważności przez inne podmioty. Porozumienie się funkcjonuje jako mechanizm koordynowania działania w ten sposób, że uczestnicy interakcji godzą się, co do postulowanego obowiązywania swych wypowiedzi, to znaczy uznają intersubiektywnie roszczenia do ważności, które wzajemnie podnoszą¹⁷.

Przedstawione w powyższych cytatach ujęcie interpretacji jest w pełni zgodne z tradycją hermeneutyczną. Podobne fragmenty można by odnaleźć w pismach Friedricha Schleiermachera, Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura. W przywołanych tekstach pojawiają się jednak także pewne elementy specyficzne dla koncepcji Habermasa. W celu objaśnienia możliwości interpretacji wprowadza on nie tylko dawne pojęcia hermeneutyczne, takie jak „ekspresja”, „rozumienie”, „dochodzenie do porozumienia” czy „horyzont”, ale także pojęcia charakterystyczne dla jego własnej myśli: „przekonanie o posiadaniu ważności” (czyli „roszczenie ważności”), „rozumność” i „wezwanie drugiej strony do zajęcia stanowiska”.

Zdaniem Habermasa ego musi ujmować ekspresję innego jako ucieleśnioną symbolicznie wiedzę¹⁸. Porozumienie polega na celowym, kontrolowanym i wyspecjalizowanym użyciu umiejętności językowych, komunikacyjnych, społecznych i – górujących nad nimi wszystkimi – umiejętności władania rozumem, który przygotowany jest na to, by zmierzyć się ze znaczeniem niepowtarzalnej wypowiedzi w niepowtarzalnej sytuacji.

Porozumienie następuje we wspólnym świecie rozumności, pojmowanej jako pewnego rodzaju rzeczywistość, choć nie jest to rzeczywistość ujęta transcendentalnie. Habermas poszukuje owej rozumności nie jako takiej, lecz – znowu – tylko pragmatycznie, jako racjonalnej struktury osiągania porozumienia, która byłaby powszechnie prawomocna. Stwierdza: „Jest to bardzo mocny postulat z punktu widzenia kogoś, kto operuje bez metafizycznej asekuracji i przy tym nie wierzy już w możliwość zrealizowania ścisłego programu transcendentnopragmatycznego, zgłaszającego pretensje do dostarczenia ostatecznych uzasadnień”¹⁹. Habermas nakreśla trzy drogi prowadzące do wykrycia tej struktury i obiera trzecią z nich, polegającą na przebadaniu procesów racjonalizacji społecznej²⁰. Badanie to, znajdujące się dopiero u początku, nie ma być badaniem historycznym, lecz jest systematycznym badaniem problemów, które „mogą zostać rozwiązane za pomocą racjonalizacji sformułowanej w terminach komunikacyjnych”²¹. „Ku temu celowi – pisze dalej Habermas

¹⁷ T e n ż e, *Pojęcie działania komunikacyjnego. Uwagi wyjaśniające*, tłum. A.M. Kaniowski, „Kultura i Społeczeństwo”, 30(1986) nr 3, s. 42.

¹⁸ Por. t e n ż e, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 210.

¹⁹ Tamże, s. 254.

²⁰ Por. tamże, s. 250-257.

²¹ Tamże, s. 252.

– może nas zawieść nie historia idei, lecz historia teorii budowana w zamyśle systematycznym”²².

RACJONALNOŚĆ

Przyjrzyjmy się bliżej Habermasowskiemu pojęciu racjonalności, w której mają się ugruntować rozumienie, interpretacja i komunikacja. Termin „Rationalität”, oddany przez tłumacza za pomocą słowa „racjonalność”, ma w filozofii Habermasa znacznie szerszy zakres niż jego polski odpowiednik i semantycznie bliższy jest słowu „rozumność”, które łączy tę specyficzną wewnętrzną właściwość człowieka z posługiwaniem się mową, możliwością podejmowania celowych działań, zdolnością do oceny moralnej i z refleksyjnym odniesieniem do samego siebie. Tłumacz wybrał słowo „racjonalność” prawdopodobnie ze względu na to, że w koncepcji Habermasa „Rationalität” oznacza także zdolność do oceny swoich i czyichś zachowań pod względem ich skuteczności oraz zdolność dochodzenia do konsensu, a więc pragmatyczną sprawność w odnoszeniu się do świata obiektywnego i w aktywności w świecie społecznym. Wybrał je także ze względu na procesy racjonalizacji, które Habermas – za Maxem Weberem – upatruje w „odczarowaniu świata”²³, czyli w wyzwoleniu go z wyobrażeń związanych z sakralnym ujęciem rzeczywistości²⁴.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 30n.

²⁴ Zdecydowane odrzucenie teologii i filozofii chrześcijańskiej można uważać za uwarunkowane ideologicznie, choć ma ono wyraźny rys metodologiczny, który częściowo ten krok uzasadnia. Otóż przyjęcie sakralnego obrazu świata bardzo by skomplikowało obraz rzeczywistości, trzeba byłoby bowiem brać pod uwagę rozumność inną niż ludzka, pozaludzkie źródła norm moralnych, a także rzeczywistość inną niż ta ustanawiana na drodze intersubiektywnego poznania i rozważania jego warunków. I chociaż Habermas bardzo się wystrzega przyjmowania pojęć uwarunkowanych kulturowo, a zwłaszcza kulturowo uwarunkowanego pojęcia racjonalności (będącego dla niego głównym narzędziem rozumienia świata), to przyjmuje ową ograniczoną, „postmetafizyczną” i „odczarowaną” koncepcję racjonalności jako tę, do której ludzkość doszła w wyniku rozwoju samej racjonalności (która niejako weszła w fazę samoopisu). To ujęcie racjonalności, jako zawężające, wielokrotnie komentował Hans-Georg Gadamer. Szeroką dyskusję z tym „zamykającym” myśleniem Habermasa podejmuje Nicholas Adams (zob. N. A d a m s, *Habermas and Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2006), między innymi próbując oddzielić Habermasowskie myślenie o racjonalizacji od jego myślenia o sekularyzacji społeczeństw zachodniej Europy jako skutku racjonalizacji, a także przedstawić inne niż metafizyczne komponenty życia religijnego i wskazać na zalety bardziej pluralistycznego – to znaczy w większym stopniu akceptującego ludzi religijnych – ujęcia życia społecznego. Dyskusję Habermasa z neokonserwatystami omawia Stanisław Czerniak w artykule *Rozum a opinia publiczna* (zob. S. C z e r n i a k, *Rozum a opinia publiczna*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 2, s. 57-70).

W pojęciu racjonalności komunikacyjnej odsłania się najbardziej podstawowa – w ujęciu Habermasa – funkcja działania komunikacyjnego, polegająca na zmierzaniu do racjonalnie umotywowanego konsensu. Nie znaczy to oczywiście, że konkretni rozmówcy potrafią lub chcą dojść do zgody, nie oznacza to także dojścia do uznania tego samego sądu, oznacza zaś upewnienie się co do możliwości wspólnego działania, nawet w warunkach utrzymywania się różnicy zdań, niezgodności norm i niezgodności w ujęciu świata życia. Konsens, jak aprobowano referuje Habermas poglądy Stephena Toulmina²⁵, polega na ustanowieniu relacji między „ich” a „naszymi” standardami uznawania argumentów, między tym, co ma ważność „dla nas”, a co „dla nich”. „Zaletę Toulminowskiego podejścia upatruję właśnie w tym, że dopuszcza ono pluralizm roszczeń ważnościowych, nie unieważniając zarazem krytycznego sensu prawomocności, który transcenduje ograniczenia czasowo-przestrzenne i społeczne”²⁶.

Transcendowanie wszelkich ograniczeń możliwe jest dzięki racjonalności, którą Habermas zakorzenia w logosie. Pisze: „Jeśli wychodzimy od niekomunikacyjnego użycia wiedzy propozycjonalnej w działaniach celowych, z góry dokonujemy rozstrzygnięcia na korzyść owego pojęcia *racjonalności kognitywno-instrumentalnej*, które za pośrednictwem empiryzmu odcisnęło się silnym piętnem na rozumieniu przez epokę nowoczesności samej siebie. Konotuje ono skuteczne samoutwierdzenie, co możliwe się staje dzięki opartemu na wiedzy (*informierte*) panowaniu nad warunkami przygodnego otoczenia oraz inteligentnemu przystosowaniu się do tych warunków. Jeśli wychodzimy natomiast od komunikacyjnego użycia wiedzy propozycjonalnej w działaniach językowych, z góry dokonujemy rozstrzygnięcia na korzyść szerszego pojęcia racjonalności, które nawiązuje do niegdysiejszych wyobrażeń logosu. To pojęcie *racjonalności komunikacyjnej* niesie w sobie konotacje, które ostateczne źródło mają w centralnym doświadczeniu mocy, jaką odznacza się mowa jednocząca w sposób pozbawiony przymusu oraz fundująca konsens; mowa posługująca się argumentami, za pośrednictwem której różni uczestnicy przezwyciężają swe zrazu subiektywne zapatrywania i dzięki wspólnemu podzieleniu (*Gemeinsamkeit*) rozumowo umotywowanych przekonań upewniają się zarazem co do jedności świata obiektywnego oraz intersubiektywności ich życiowego związku (*ihres Lebenszusammenhangs*)”²⁷.

Rozumność człowieka – nazywana przez Habermasa racjonalnością – okazuje się swego rodzaju siłą, która pozwala korygować i przezwyciężać błędy

²⁵ Zob. S.E. T o u l m i n, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1958.

²⁶ H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 69.

²⁷ Tamże, s. 32n.

ludzkiego poznania i błędy działania, a także – jak się później okaże – odkrywać struktury społeczne fałszujące poznanie i zasady krępujące wolność.

„WELT” I „LEBENSWELT”

Przyjmowane przez Habermasa pojęcie świata jest – jak można się było spodziewać – dość złożone i skonstruowane w duchu filozofii krytycznej Immanuela Kanta (świat jest tym, co daje się ująć za pomocą ludzkich władz poznawczych), a także w duchu tradycji hermeneutycznej, fenomenologicznej oraz w duchu filozofii społecznej: jako świat życia (niem. Lebenswelt). Poza badaniem i poza przedmiotem rozmowy znajduje się szereg nierozpoznanych jeszcze zjawisk, które nie zostały objęte refleksją, ale traktowane są zawsze jako możliwe do objęcia nią. Wydaje się, iż stanowią one swego rodzaju residua, w których racjonalność może się rozszerzać i z których może ona czerpać. W koncepcji Habermasa jest to sfera, którą określa on czasami jako Welt (świat), a czasami jednak jako Lebenswelt (świat życia). Wystrzegając się używania pojęć, które miałyby sens ontologiczny, wprowadza je zawsze jako pojęcia pragmatyczne. Świat jest tym, co w naszym życiu poznaliśmy i co możemy poznać.

Trzeba zauważyć, że Habermas postrzega Lebenswelt na dwóch poziomach. Jako powiązana z daną subiektywnością, każda sfera Lebenswelt związana jest z tym i tylko tym aktorem. Należy jednak rozumieć ją także jako sferę możliwego doświadczenia wszystkich możliwych rozmówców. W tej właśnie sferze, na którą może rozszerzyć się porozumienie, przekraczając ograniczenia dowolnego subiektywnego świata życia, spełnia się konsens. Każdy z rozmówców jest racjonalny i potrafi podać argumenty przemawiające za uznaniem sądów, które głosi, ale potrafi też uznać racjonalność swego rozmówcy i racjonalność jego argumentów. Ten sposób myślenia prowadziłby do skrajnego relatywizmu, gdyby nie omówione tu już przekonania Habermasa, które dla porządku raz jeszcze wymienimy i nazwiemy: (1) przekonanie, że oba typy argumentacji wynikają ze zdolności, która podzielana jest przez obu rozmówców, czyli z racjonalności, oraz (2) przekonanie, że owa racjonalność spełnia się w świecie życia.

Pojęcie „Lebenswelt” rozumiane jest przez Habermasa bądź czysto subiektywnie, bądź jako sfera wspólnego potencjalnego doświadczenia każdego z rozmówców i wszystkich ludzi – niejasność ta może się wydawać błędem. Namysł nas tą kwestią pozwala jednak wykazać, że w kontekście koncepcji Habermasa dwuznaczność tego pojęcia okazuje się jego siłą. Otóż granice subiektywnego świata życia są stale przekraczane w kierunku intersubiektywności wspólnego świata, z zachowaniem poczucia odrębności własnego świata

życia²⁸. Z powodu podwójności statusu Lebenswelt Habermas może wpisać w porozumienie zasadę, iż ze względu na właściwą człowiekowi racjonalność każdy dyskurs, jeśli prowadzony jest wystarczająco długo i na tyle uważnie, by stać się dyskursem uporządkowanym, zasadniczo może doprowadzić do zgody²⁹.

Jak jednak – w układzie pojęć obranych przez Habermasa – pomyśleć poszerzenie świata życia danego indywiduum bez naruszenia tożsamości podmiotu? Jego tożsamość określona jest wszak tylko komunikacyjnie. W literaturze niemieckiej drugiej połowy dwudziestego wieku, w tych fragmentach, w których trzeba objaśnić poszerzenie owego świata życia wskutek wymiany argumentów, czyli przejście od jednego typu racjonalności do innego, przywołuje się poglądy Jeana Piageta i Thomasa Kuhna³⁰. W takim ujęciu osiągnięcie konsensu oznaczałoby przejście obu rozmówców do nowych struktur poznawczych, które zyskiwałyby ważność w nowych paradygmatach.

SŁOWO MICHAŁA BACHTINA

Wskazówki do odpowiedzi na postawione wyżej pytania o tożsamość można znaleźć w myśli Bachtina.

Rosyjski badacz prowadzi rozważania nad wypowiedzią w kilku możliwych jej wymiarach. Zakłada, że każde słowo (Bachtin najczęściej używa wyrazu „słowo” właśnie w znaczeniu „wypowiedź”) zostaje wypowiedziane do kogoś, a zatem z natury swej jest dialogowe. Moment pragmatyczny występuje w Bachtina rozumieniu każdej wypowiedzi jako aktu mowy, słowa-czynu, za który mówiący ponosi odpowiedzialność i który stanowi realne działanie w ludzkim świecie. Poza tym każda wypowiedź nie tylko odnosi się do swego autora i do jego bezpośredniego odbiorcy, lecz także – dialogowo – do innych, już dawniej wypowiedzianych słów, co potencjalnie przenosi ją z konkretnego

²⁸ Hans-Otto Apel zauważa, że rys ten wspólny jest hermeneutyce, poglądom Habermasa i jego własnemu podejściu, a następnie pokazuje różnice w myśleniu o korzystaniu z Lebenswelt (A p e l, *Normatively Grounding „Critical Theory” through Recourse to the Lifeworld?*, s. 344n.). W inny sposób omawia pojęcie „Lebenswelt” David Rasmussen, podkreślając, że jego materialny wymiar jest podstawą dla istnienia kultury, społeczeństwa i jednostki (R a s m u s s e n, dz. cyt., s. 242). Rasmussen omawia także ważną koncepcję wewnętrznej kolonizacji Lebenswelt, przeciwko której kierowane jest ostrze krytycznego (w sensie Kantowskim i Marksowskim) myślenia Habermasa.

²⁹ Por. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 89.

³⁰ Zob. J. P i a g e t, *Równoważenie struktur poznawczych. Centralny problem rozwoju*, tłum. Z. Zakrzewska, PWN, Warszawa 1981; T. K u h n, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostrołęcka, PWN, Warszawa 1968.

punktu czasu i przestrzeni w sferę intersubiektywną³¹. Każda wypowiedź jest zatem dialogiczna, i to w dwóch wymiarach – jako skierowana ku określonemu rozmówcy i jako potencjalnie dająca się skonfrontować z każdą inną wypowiedzią. W bardzo ważnej, choć niedokończonej rozprawie Bachtina *Problem tekstu. Próba analizy filozoficznej*, przyjmującej w niektórych fragmentach postać konspektu, możemy znaleźć skrótowe ujęcie tego problemu: „Do problemu stosunków dialogowych. Stosunki te są bardzo swoiste i nie mogą być sprowadzone ani do logicznych, ani do lingwistycznych, ani do psychologicznych, ani do mechanicznych lub do jakichkolwiek innych stosunków naturalnych. Jest to szczególna odmiana stosunków znaczeniowych, której członkami mogą być wyłącznie całe wypowiedzenia (bądź też ujmowane jako całe lub potencjalnie całe), za którymi stoją z kolei (i w których wyrażają siebie) realne lub potencjalne podmioty mowne, autorzy danych wypowiedzeń. Dialog realny (rozmowa potoczna, dyskusja naukowa, spór polityczny itd.). Stosunki zachodzące pomiędzy replikami takiego dialogu są zewnętrznie najbardziej naoczną i prostą odmianą stosunków dialogowych. Ale stosunki dialogowe bynajmniej nie pokrywają się, rzecz jasna, ze stosunkami pomiędzy replikami realnego dialogu – są niewspółmiernie rozleglejsze, różnorodniejsze i bardziej skomplikowane. Dwa wypowiedzenia, oddalone od siebie czasowo i przestrzennie i nic o sobie nie wiedzące, z chwilą ich zestawienia pod względem znaczeniowym zdradzają stosunki dialogowe, jeżeli występuje między nimi jakaśkolwiek konwergencja (choćby częściowa wspólnota tematu, punktu widzenia itd.) [...] Rozumienie całości wypowiedzenia zawsze jest dialogowe”³².

Obraz ten skomplikuje się, gdy dodamy, że Bachtin rozróżnia także wypowiedź monofoniczną (zawierającą jeden głos i jedno stanowisko myślowe) i wypowiedź polifoniczną (obejmującą wiele głosów i wiele punktów widzenia). Ten drugi typ wypowiedzi, występujący przede wszystkim w sztuce, wynika z potencji ludzkiej mowy i ukazuje moc podmiotu we władaniu językiem. Twórca zdolny jest zarówno do wypowiedzi literackiej pierwszego typu, której prototypem byłaby czysta liryka (w pewnym jej rozumieniu), jak i wypowiedzi drugiego typu, której wzorem była dla Bachtina polifoniczna powieść Fiodora Dostojewskiego³³.

³¹ Właściwość tę ma także słowo samego Bachtina. Zwraca na to uwagę Danuta Ulicka: „Mowa Bachtina odsyła [...] pod różne adresy. Jego słowa zawierają jedno- lub wielopromienne wskaźniki kierunkowe, niekiedy wskaźniki ściśle określone – gdy przywołują konkretnych myślicieli czy wręcz konkretne prace na zasadzie mniej lub bardziej jawnego cytatu, częściej – domyślne, wyznaczające tylko obszar możliwych odniesień” (D. U l i c k a, *Niektóre problemy poetyki Bachtina*, „Teksty Drugie” 2001, nr 6(71), s. 35).

³² B a c h t i n, dz. cyt., s. 285.

³³ Zob. t e n ż e, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, PIW, Warszawa 1970.

Dla naszych rozważań ważniejszy jest jednak inny podział, również wprowadzony przez wygnańca z Sarańska. Bachtin pokazuje, że słowo, zwłaszcza słowo poetyckie, nie musi być traktowane jako jednogłosowe, a więc jako powiązane z jedną subiektywnością. Słowo ze swej natury nawiązuje do innego słowa, a wchodząc z nim w zamierzoną relację, staje się słowem dwugłosowym. Relacja ta występuje w dwóch odmianach, jako słowo dwugłosowe jednokierunkowe i słowo dwugłosowe dwukierunkowe. W pierwszej z tych odmian słowo drugie podąża niejako za słowem pierwszym, obierając podobne stanowisko i kierunek w myśleniu, w drugim przypadku owo słowo drugie dystansuje się od pierwszego i przyswajając sobie niektóre cechy pierwszego stanowiska, zaznacza swoją odrębność. Wyrazistymi przykładami słowa dwukierunkowego są parodia oraz ironia. W skrajnym przypadku ironiczne powtórzenie słowa pierwszego może prowadzić do jego unieważnienia i do wyrażenia sensu wręcz przeciwnego³⁴.

Spostrzeżenia te możemy przenieść na grunt pragmatyki. W każdej – nawet błażej – wypowiedzi mogą wystąpić wszystkie typy słowa jednogłosowego i dwugłosowego.

Porozumienie nie musi być celem rozmówców. Mogę podążać za czyimś punktem widzenia tak dalece, jak to dla mnie możliwe, realizując słowo jednogłosowe. Okaze się jednak, że w określonym wymiarze znaczeniowym, moralnym czy pragmatycznym będę się od niego dystansować – daje się to zauważyć nawet w pojedynczym wypowiedzeniu i nawet w pojedynczym wyrazie. Będę wtedy realizować różnego typu słowo dwugłosowe. Dialogiczne odniesienie dwu różnych wypowiedzi nie jest zatem – jeśli dobrze rozumiem myśl Bachtina – ani czystą sprzecznością, ani dialektyczną sprzecznością, ani daleko idącą zmianą struktur poznawczych. W odniesieniu dialogicznym mamy do czynienia z rozłożeniem tematu na rozmaite aspekty i w przypadku każdego z tych aspektów może pojawić się zgoda, częściowa zgoda bądź częściowa niezgoda. Wszystkie te reakcje – a także aprobata, dezaprobata, zachwyt, miłość, niechęć, odraza i tysiące innych – są przejawami odniesienia dialogicznego. W słowach-czynach, o których mówi Bachtin, swobodnie łączą się Habermasowskie trzy światy: obiektywny, subiektywny i społeczny. Wszystkie trzy uczestniczą w każdym akcie rozumienia czyjejś wypowiedzi i w każdym akcie ekspresji, który uzyskuje wielowymiarowość.

Co to znaczy? Wypowiadając swoje słowo, mówiący niekoniecznie zmierza do – nawet najodległej planowanego – porozumienia, może bowiem szukać trwałego przeciwstawienia. Przeciwstawiając się czyjejś wypowiedzi, mówiący buduje własną wypowiedź, która nie powtarza żadnego ze znanych

³⁴ Zob. tenże, *Typy słowa prozatorskiego. Słowo w dziele Dostojewskiego*, w: tenże, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, s. 281-287.

sposobów mówienia, czyli – jak byśmy dziś powiedzieli – dyskursów. Nie przeszkadza to mówiącemu w rozumieniu wszelkich dyskursów, które już zaistniały i które zaistnieją. Rozumienie w żaden sposób nie narusza tożsamości rozumiejącego³⁵. Jego zdolność do ujęcia sensu czyjejś wypowiedzi nie opiera się jednak na racjonalności – w węższym rozumieniu racjonalności według Habermasa – ale wprost na logosie³⁶.

POŁĄCZENIE OBIEKTYWNOŚCI I SUBIEKTYWNOŚCI

Ponieważ Bachtin swoją pracę analityczną prowadził przede wszystkim na tekstach literackich, znacznie bardziej niż Habermas zwracał uwagę na tę cechę wypowiedzi, która w nauce określana bywa jako „idios”. Wypowiedziane w danych okolicznościach słowo jest w ścisłym sensie niepowtarzalne. Nikt nie będzie już nigdy tym człowiekiem i nikt nigdy nie znajdzie się w tej samej sytuacji i w tym samym miejscu, by wypowiedzieć słowo o tym właśnie znaczeniu. Każdy akt mowy jest niepowtarzalny, choć każda użyta w nim forma leksemu była i będzie używana jeszcze miliony razy. Słowo (akt mowy) jest czystym idios, odzwierciedlającym czyjąś niepowtarzalną subiektywność, rozumność, wolę i sytuację mówienia.

Wydawać by się mogło, że takie ujęcie aktu mowy wprowadza rozumienie wypowiedzi jako sfery czystej subiektywności. Wypowiedziane słowo – dlatego że wypowiedziane jest do kogoś – jako słowo dialogiczne przekracza jednak subiektywność swego autora. „Zdarzenie życia tekstu, czyli jego rzeczywista istota, zawsze rozgrywa się na pograniczu dwóch świadomości, dwóch podmiotów”³⁷ – pisze Bachtin. Wskazuje on na dwa bieguny tekstu: „Każdy tekst zakłada istnienie powszechnie zrozumiałego (tj. – umownego w ramach danej

³⁵ Polemizowałabym z interpretacją zaproponowaną przez Nielsena, który sądzi, że wskutek pełnego uczestnictwa w dialogu rozumienie prowadzi rozmówcę do stawiania się kimś innym (por. Nielsen, dz. cyt., s. 29), i rekonstruując poglądy Bachtina na kwestię duszy i ducha, przedstawia je przede wszystkim jako poglądy estetyczne. Nielsen, który bardzo głęboko wniknął w teksty Bachtina i w teksty o Bachtinie, ma pełne prawo do takiego odczytania jego myśli, podobnie jak Habermas ma prawo sądzić, że Bachtin był marksistą. Badacze polscy, ze względu na podobieństwo losów inteligencji polskiej i rosyjskiej, dysponują jednak pragmatyczną wiedzą o życiu w warunkach zniewolenia i praktyczną umiejętnością czytania tekstów Bachtina jako pisanych „językiem ezopowym”. Istnieje możliwość dopełnienia tych tekstów wiedzą o przyczynach skazania i zesłania ich autora, a także przekazem ustnym naocznych świadków, zwłaszcza żyjącej jeszcze Leontyny Siergiejewnej Mielichowej, która opiekowała się Bachtinem i jego żoną.

³⁶ Zagadnienia te omawia między innymi Francesco Loriggio (zob. F. Loriggio, *Umysł jako dialog. Krąg Bachtina i psychologia pragmatyzmu*, tłum. J. Płuciennik, w: *Ja – Inny*, t. 2, s. 419-434).

³⁷ Bachtin, *Problem tekstu*, s. 268.

zbiorowości) systemu znaków, «języka» (choćby języka sztuki). Jeżeli za tekstem nie stoi żaden «język», to nie jest to już tekst, lecz zjawisko przyrodniczo-naturalne (nie znakowe), jak np. kompleks naturalnych okrzyków i jęków pozbawionych językowej (znakowej) powtarzalności. [...] Jednocześnie jednak każdy tekst (jako wypowiedzenie) jest czymś indywidualnym, jednostkowym i niepowtarzalnym i w tym właśnie tkwi cały jego sens (jego zamysł, ze względu na który został stworzony)”³⁸. Dalej czytamy: „Ten drugi biegun jest niepodzielnie związany z czynnikiem autorstwa. Biegun ten nie ma nic wspólnego z naturalną i przyrodniczą przypadkową jednostkowością; całkowicie realizuje się za pomocą środków językowego systemu znakowego”³⁹.

Posługując się pojęciami, które mogłyby zostać zaakceptowane zarówno przez Habermasa, jak i Bachtina, można powiedzieć, że w istocie każde słowo, które wypowiadam do kogoś, jako z natury swej dialogiczne, łączy w sobie dwie subiektywności: moją i mojego słuchacza. Ukształtowane jest bowiem nie tylko ze względu na mnie, ale też ze względu na tego, a nie innego rozmówcę. W zarodku myśl ta znajduje się w dziele Habermasa, który – jako uważny obserwator zjawisk mowy – nie mógł nie dostrzec, że wypowiedź każdego rozumnego człowieka budowana jest z uwzględnieniem spodziewanych wątpliwości odbiorcy. Bardzo często konstruuje się ją tak, by zawczasu podać argumenty uzasadniające – mówiąc językiem Habermasa – roszczenia do prawdziwości, szczerości czy adekwatności, sformułowane względem konkretnego słuchacza.

Sprawa nie rozgrywa się jednak tylko między mną a moim słuchaczem. Bachtin sądzi, że każda wypowiedź, która wchodzi w sferę słów już wypowiedzianych i zajmuje w tym świecie określone miejsce, rozgrywa się niejako względem „trzeciego” słuchacza, naznaczającego ją swoim piętnem. Potencjalna obecność „trzeciego” sprawia, że wypowiedź nabiera wymiaru obiektywnego. Jest zatem konstruowana także i tak, by mogła być rozumiana powszechnie: „Ale oprócz tego adresata («drugiego») autor wypowiedzenia mniej lub bardziej świadomie zakłada istnienie kogoś wyższego — «n a d a d r e s a t a» («trzeciego»), którego absolutnie słuszne rozumienie odzwierciedla się albo w dali metafizycznej, albo w odległych czasach historycznych. [...] W różnych okresach i przy różnych światopoglądach nadadresat taki wraz z jego idealnie prawidłowym rozumieniem odzewnym przybiera rozmaite konkretne upostaciowania ideologiczne (Bóg, prawda absolutna, sąd bezstronnego sumienia ludzkiego, naród, sąd historii, nauka itd.). Autor nigdy nie może

³⁸ Tamże, s. 267.

³⁹ Tamże, s. 268. Zagadnienie zniesienia w mowie dychotomii wewnątrz–zewnątrz omawia Francesco Loriggio (zob. L o r i g g i o, dz. cyt.), nawiązując do pracy *Marksizm i filozofia języka* (z roku 1929), opublikowanej pod nazwiskiem Wołoszynowa (autorstwo Bachtina jest sporne).

oddać ani całego siebie, ani całego swego tworu mownego do dyspozycji pełnej i ostatecznej woli adresatów obecnych lub bliskich (albowiem i najbliżsi potomkowie mogą się mylić), zawsze więc zakłada (mniej lub więcej świadomie) jakąś wyższą instancję rozumienia odzownego, instancję, która może się przesuwac w rozmaitych kierunkach. Każdy dialog rozgrywa się jak gdyby na tle rozumienia odzownego niewidzialnie obecnej osoby «trzeciej», usytuowanej ponad wszystkimi uczestnikami dialogu (partnerami). [...] Omawiany «trzeci» bynajmniej nie jest czymś mistycznym lub metafizycznym (choć przy odpowiednich zapatrywaniach tak właśnie może być ujmowany) – jest to konstytuujący czynnik całości wypowiedzenia, który może być wykryty w tym wypowiedzeniu przy głębszym jego przebadaniu. Wynika to z istoty słowa, które zawsze chce być usłyszane, zawsze poszukuje rozumienia odzownego i – nie zatrzymując się na rozumieniu najbliższym – podąża wciąż dalej i dalej (nieograniczenie)⁴⁰. Dodajmy, że w ujęciu Habermasa owym „trzecim” mogłaby być rozwijająca się racjonalność, którą przypisuje on uniwersalnemu audytorium⁴¹.

Każde zatem słowo, będąc czymś niepowtarzalnym słowem-czynem, jako wypowiedziane do kogoś i wobec wszystkich przekracza swoją idiomatyczność i wkracza w niebywale zróżnicowaną sferę słów cudzych. Wkracza w nią, bo tego pragnie, bo pragnie rozumienia i potrafi rozumieć. Wkracza, bo pragnie czynić. Jeśli dobrze ujmuję myśl Bachtina, to akt rozumienia jest według niego przekroczeniem subiektywności, ale i aktem wolności. W ścisłym sensie stanowi wyższy niż subiektywny, inny – już transcendentny – poziom realizacji własnej indywidualności. Rozumienie wypowiedzi innego mówcy, w której wyodrębnia się inny biegun subiektywności, doskonale mieści się w przestrzeni stwarzanej przez logos. Zdolność do rozumienia polega właśnie na tym, że potrafię podążać za słowem swojego rozmówcy, zachowując zdolność do wygłoszenia słowa własnego – i to w każdym z możliwych wymiarów – z pełną zgodą, z niepełną zgodą, szczerze, a także nieszczerze. Wyrażając tę kwestię własnymi słowami, powiedziałabym, że jako idios ze swej natury jestem tym, kto przekracza swoją subiektywność w akcie mowy skierowanym do drugiego człowieka, o którym jako o idios wiem, że jest innym idios, a więc w wewnętrznej strukturze swego logosu jest do mnie podobny.

Owo cudowne – zda się – współlistnienie subiektywności i sfery ogólnej od dawna zakładano w znanych w kulturze europejskiej wielkich odysejach wychowania. Zarówno projekt społeczeństwa ukazany przez Bachtina, jak i projekt społeczeństwa ukazany przez Habermasa realizowałyby postulat organizacji społeczeństwa proponowany przez Fryderyka Schillera w *Listach*

⁴⁰ B a c h t i n, *Problem tekstu*, s. 282.

⁴¹ Por. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 75.

o estetycznym wychowaniu człowieka⁴². Schiller wszak głosił, że ten, kto chce podporządkować społeczeństwo swej własnej woli, jest dzikusem, ale ten, kto poddaje swą wolność społeczeństwu, jest barbarzyńcą. Przekładając ten postulat na język filozofii dialogu, powiedzielibyśmy, że jednostka nie może być gnębiona przez społeczność i w każdej sytuacji powinna dysponować swoim słowem. Indywidualność – w rozumieniu Bachtina – nigdy nie podlega zniesieniu i nigdy nie może być przez nikogo zawłaszczona. Możliwość dysponowania własnym słowem jest według Bachtina równoznaczna ze zdolnością do czynu, ale też istnienie indywiduum nie powinno polegać na zamknięciu się w swoim własnym świecie (jak w znanym w Rosji modelu poety romantycznego i artysty modernistycznego), lecz na dialogicznym uczestnictwie w świecie wypowiedzi Innych. Tylko wtedy byt nabiera wielowymiarowości. Gdyby zaś Habermas zechciał napisać jakieś nowe *Listy o komunikacyjnym wychowaniu człowieka*, przedstawiłby w nich racjonalność jako moment, który znosi sprzeczność między jednostką a społeczeństwem i, zapewniając wolność jednostce, daje jej możliwość uczestnictwa w wolnym społeczeństwie. W koncepcji Habermasa przekroczenie idios odbywa się poprzez wejście w sferę racjonalności, opierającej się na logosie, w koncepcji Bachtina natomiast rozgrywa się w każdym wolnym akcie mowy, zarówno potocznej, jak i filozoficznej, naukowej czy artystycznej, bezpośrednio zanurzonej w logosie. Obaj myśliciele zakładają zdolność transcendowania własnych granic ku rozumieniu tych, którzy są inni – dzięki samej mocy rozumności, to jest logosu.

Habermas rozumie logos czysto pragmatycznie: jako uwidaczniającą się w działaniu komunikacyjnym pewnego rodzaju umiejętność człowieka, która podlega krytycznemu oglądowi przez nią samą. Rozumność sama siebie rozpoznaje i weryfikuje. Jest to rys, który zauważa także Gadamer – i traktuje jako platoński⁴³. Ukazując aprobatywnie dialektykę platońską jako czysty

⁴² Zob. F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, tłum. I. Krońska, J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1972.

⁴³ W eseju *Granice języka*, podejmując dyskusję z Habermasem, Gadamer komentuje zawężające tłumaczenie Arystotelesowskiego terminu „animal rationale”, opisującego człowieka jako posiadającego logos, czyli rozum. Odczytując myśl Stagiryty, Gadamer interpretuje logos jako możliwość przedstawiania czegoś takim, jakim jest, gdy to coś jest nieobecne, a także jako zdolność do rozpoznawania tego, co pożyteczne i słuszne (por. H.G. Gadamer, *Granice języka*, tłum. B. Sierocka, w: tenże, *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 26n.). W artykule *Hermeneutics and Social Science* Gadamer pisze o *Teorii działania komunikacyjnego*: „Teoria ta prowadzi do wniosku, że istnieje tylko jedna droga wprowadzenia zmiany i przywrócenia autentycznej komunikacji, a mianowicie refleksja emancypacyjna: decydujący proces samo-oświecenia, który powinien wyzwolić dyskurs społeczny wolny od przemocy”, i komentuje: „Mam zastrzeżenie, iż krytyka ideologii przeszacowuje kompetencje refleksji i rozumu” (tę samą, *Hermeneutics and Social Science*, w: Jürgen Habermas, red. D.M. Rasmussen, J. Swindal, Sage Publications, London–Thousand Oaks–New Delhi 2002, t. 2, s. 118n.).

ruch myśli, która dochodzi do oczyszczenia (gr. katharsis) samej siebie, Gadamer oczywiście abstrahuje od teorii idei, która dla Platona stanowiła uzasadnienie możliwości dialektyki dochodzącej do prawdy. Odnosząc się dalej do wielkiej tradycji filozoficznej, która zdaniem autora *Prawdy i metody* stanowi niezbywalną część procesu hermeneutycznego w dziejach, nobilituje on także typ czystego ruchu myśli rozwinięty przez Hegla w *Logice*⁴⁴. Inaczej postępuje Habermas: akceptuje zdolność rozumności do wzmacniania własnej siły, a przeciwstawiając się tradycji Platońskiej i Hegłowskiej, wyraźnie wiąże rozwój myśli z doświadczeniem w sferze życia i wprowadza weryfikacyjną koncepcję prawdy. Ujmuje porozumienie jako przekroczenie sprzeczności i subiektywności w kierunku rozszerzenia subiektywnych (i generujących sprzeczne opinie) światów życia do wspólnej rozmówcom sfery świata życia. W niej to rodzi się nowy wymiar racjonalności, w którym sprzeczne wypowiedzi mają sens i są zrozumiałe. W ten sposób Habermas zdaje się przewyżczać pułapki czystego spekulatywizmu Hegla i patos specyficznego irracjonalizmu Martina Heideggera. Jednakże nie sposób pozbyć się wrażenia, że zasadniczy rys myślenia Habermasa zakorzeniony jest dynamice myślenia właściwej Hegłowi. Samoweryfikująca się racjonalność ma wiele cech Hegłowskiej samorozwijającej się myśli, która zdąża do obiektywności i absolutności. To ona stanowi właściwą ośnoję rzeczywistości. Nie w samym indywiduum kryje się racjonalność, lecz – można by rzec – w zdolności myśli do ruchu.

Podejście Bachtina jest inne. Gdyby zapytać, gdzie ostatecznie upatruje on przyczyny rozwoju języka, pojęć moralnych, a nawet myśli krytycznej, trzeba by wskazać na wolność indywiduum, które samo z siebie w każdej chwili zdolne jest przewyżczyć własną słabość moralną i fałszywe poglądy oraz zbuntować się przeciw ograniczającym swobodę instytucjom. Bachtin nie przyjmuje – i nie może przyjąć – jednej linii rozwoju racjonalności, która dochodzi do rozumienia samej siebie w długim procesie dziejowym. W najbardziej podstawowym sensie rozumność jest sama dla siebie przejrzysta – od zarańia dziejów po ich kres. Tylko dlatego – jeśli prawidłowo rekonstruuje myśl Bachtina – mógł powstać język. Tylko dlatego może powstać jakakolwiek wypowiedź i tylko dlatego może zaistnieć dialog. Jest wiele projektów racjonalności, które konkurują ze sobą w zawsze otwartym dialogu. Są one ufundowane na czymś znacznie głębszym i mocniejszym niż racjonalność, na czymś, co Bachtin nazwał zdolnością do czynu i próbował opisać w (niedokończonej) filozofii czynu: „Najmniej można się obawiać tego, że filozofia czynu powróci do psychologizmu i subiektywizmu. [...] We wnętrzu samego czynu nie ma niczego subiektywnego i psychologicznego, w swojej odpowiedzialności czyn

⁴⁴ Zob. t e n ż e, *Idea logiki Hegłowskiej*, tłum.. B. Sierocka, w: tenże, *Język i rozumienie*, s. 41-71. Zob. też: G.W.F. H e g e l, *Logika*, t. 1-2, tłum. A. Landman, oprac. M. Pańkow, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

zadaje sobie swoją własną prawdę, jednoczącą oba te momenty – zarówno to, co ogólne (uniwersalnie znaczące), jak i to, co indywidualne (rzeczywiste). Ta jednolita i jedyna prawda czynu jest zadana jako prawda syntetyczna. [...] Tak samo nieuzasadniona jest obawa, że ta jednolita i jedyna syntetyczna prawda czynu jest irracjonalna. Czyn w swej integralności jest bardziej niż racjonalny. On jest o d p o w i e d z i a l n y”⁴⁵.

Ujęcie słowa jako czynu przenosi zagadnienie mowy w inną sferę, którą jednak Habermas wciąż mógłby nazwać hermeneutyczną i pragmatyczną. Musiałaby ona jednak zostać ujęta inaczej niż on ją ujmuje, nie przez filozofię działania komunikacyjnego, ale w obrębie filozofii czynu⁴⁶. Bachtinowskie ujęcie czynu znosi opozycję subiektywności i obiektywności, podporządkowuje pojęcie racjonalności szerszemu pojęciu odpowiedzialności, wprowadza inne ujęcie świata i inną antropologię, jeszcze bardziej otwartą, obejmującą cały zakres działań ludzkich oraz całą historię człowieka. Bachtinowskie ujęcie Logosu zaś, którego nie mógł on publicznie wyeksplikować, nawiązuje do Prologu do Ewangelii według św. Jana i do całej greckiej i chrześcijańskiej tradycji filozoficznej, poszerzając rozumienie słowa także na sferę ponadludzką⁴⁷.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adams, Nicholas. *Habermas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Apel, Karl-Otto. “Illokutionäre Bedeutung und normative Gültigkeit: Die transzendentalpragmatische Begründung der uneingeschränkten kommunikativen Verständigung.” *ProtoSociology* 2, no. 1 (January) (1992): 2–15.
- . “Normatively Grounding ‘Critical Theory’ Through Recourse to the Lifeworld? A Transcendental-Pragmatic Attempt to Think with Habermas against Habermas.” In *Habermas: Sage Masters of Modern Social Thought*. Vol. 2. Edited by David M. Rasmussen and James Swindal. London, Thousand Oaks, and New Dehli: Sage Publications, 2002.
- Bachtin, Michaił. “Problem tekstu: Próba analizy filozoficznej.” Translated by Jerzy Faryno. *Pamiętnik Literacki* 68, no. 3 (1977): 265–88.
- . *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Translated by Natalia Modzelewska. Warszawa: PIW, 1970.

⁴⁵ B a c h t i n, *W stronę filozofii czynu*, s. 56.

⁴⁶ W tym kierunku zmierzają poglądy Habermasa przedstawione w jego późniejszych pracach, w których Alexandre Dupeyrix dostrzega wątki egzystencjalistyczne (por. D u p e y r i x, dz. cyt., s. 65–69).

⁴⁷ Zagadnienia te omawia Alexandar Mihailovic (zob. A. M i h a i l o v i c, *Bachtinowska koncepcja słowa*, tłum. T. Brzostowska-Tereszkiewicz, w: *Ja – Inny*, t. 2, s. 81–115).

- . *W stronę filozofii czynu*. Translated by Bogusław Żyłko. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria, 1997.
- Czerniak, Stanisław. "Rozum a opinia publiczna." *Studia Filozoficzne*, no. 2 (1987): 57–70.
- Dupeyrix, Alexandre. *Zrozumieć Habermasa*. Translated by Marta Natalia Wróblewska. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2013.
- Gadamer, Hans-Georg. "Granice języka." In Gadamer, *Język i rozumienie*. Translated by Piotr Dehnel and Beata Sierocka. Warszawa: Fundacja Ale-theia, 2003.
- . "Hermeneutics and Social Science." In *Jurgen Habermas*. Vol. 2. Edited by David M. Rasmussen and James Swindal. London, Thousand Oaks, and New Delhi: Sage Publications, 2002.
- . "Idea logiki Hegłowskiej." Translated by Beata Sierocka. In Gadamer, *Język i rozumienie*. Translated by Piotr Dehnel and Beata Sierocka. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.
- Gardiner, Michael E. "Wild Publics and Grotesque Symposiums: Habermas and Bakhtin on Dialogue, Everyday Life and the Public Sphere." In *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*. Edited by Nick Crossley and John Michael Roberts. Oxford: Blackwell, 2004.
- Garvey, T. Gregory. "The Value of Opacity: A Bakhtinian Analysis of Habermas's Discourse Ethics." *Philosophy and Rhetoric* 33, no. 4 (2000): 370–90.
- Habermas, Jürgen. "Further Reflections on the Public Sphere." In *Habermas and the Public Sphere*. Edited by Craig Calhoun. Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1992.
- . "Pojęcie działania komunikacyjnego: Uwagi wyjaśniające." Translated by Andrzej Maciej Kaniowski. *Kultura i Społeczeństwo* 30, no. 3 (1986): 21–44.
- . *Teoria działania komunikacyjnego*. Translated by Andrzej Maciej Kaniowski. Vol. 1–2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999–2002.
- Kaniowski, Andrzej M., "Theorie des kommunikativen Handelns." In *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*. Vol. 3. Edited by Barbara Skarga. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.
- Kuhn, Thomas. *Struktura rewolucji naukowych*. Translated by Helena Ostromecka. Warszawa: PWN, 1968.
- LaCapra, Dominick. "Bachtin, marksizm i karnawał." Translated by Łukasz Wróbel. In *Ja – inny: Wokół Bachtina: Antologia*. Vol. 2. Edited by Danuta Ulicka. Kraków: Universitas, 2009.
- Loriggio, Francesco. "Umysł jako dialog: Krag Bachtina i psychologia pragmatyzmu." Translated by Jarosław Płuciennik. In *Ja – inny: Wokół Bachtina: Antologia*. Vol. 2. Edited by Danuta Ulicka. Kraków: Universitas, 2009.
- Mihailovic, Alexandar. "Bachtinowska koncepcja słowa." Translated by Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz. In *Ja – inny: Wokół Bachtina: Antologia*. Vol. 2. Edited by Danuta Ulicka. Kraków: Universitas, 2009.
- Nielsen, Greg M. *The Norms of Answerability: Social Theory Between Bakhtin and Habermas*. Albany: Suny Press 2002.

- Piaget, Jean. *Równoważenie struktur poznawczych: Centralny problem rozwoju*. Translated by Zofia Zakrzewska. Warszawa: PWN, 1981.
- Rasmussen, David M. "Communicative Action and Philosophy: Reflections on Habermas 'Theorie des Kommunikativen Handelns.'" In *Habermas: Sage Masters of Modern Social Thought*. Vol. 1. Edited by David M. Rasmussen and James Swindal. London, Thousand Oaks, and New Dehli: Sage Publications, 2002.
- Roberts, John Michel. "Discourse or Dialogue? Habermas, the Bakhtin Circle, and the Question of Concrete Utterances." *Theory and Society* 41, no. 4 (2012): 395–419.
- Schiller, Friedrich. *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*. Translated by Irena Króńska and Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Czytelnik, 1972.
- Toulmin, Stephen E. *The Uses of Argument*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1958.
- Ulicka, Danuta. "Niektóre problemy poetyki Bachtina." *Teksty Drugie*, no. 6 (71) (2001): 33–58.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Magdalena SAGANIAK – Jak zrozumieć drugiego? Bachtin i Habermas

DOI 10.12887/33-2020-1-129-06

Artykuł prezentuje porównawcze ujęcie zagadnienia dialogu w pracach Jürgena Habermasa *Teoria działania komunikacyjnego* i Michaiła Bachtina *Problem tekstu. Próba analizy filozoficznej*. Teksty te łączy zasada prowadzenia rozumowania zmierzającego od wyjaśnienia warunków porozumienia do intersubiektywnego lub obiektywnego pojmowania świata. W obu tekstach podjęto próbę określenia pojęcia logosu na podstawie analizy aktów mowy i komunikacji oraz osadzenia dialogu w rzeczywistości życia społecznego, rozumianego jako intersubiektywna sfera otwartej, dynamicznej równowagi między wolnością indywiduum a wspólnotą. Porównanie zmierza do wykazania zasadniczej różnicy, jaka dzieli obu myślicieli, zwłaszcza co do sposobu ujęcia relacji między subiektywnością a obiektywnością w akcie mowy. Różnica owa wynika stąd, że Habermas osadza swoje myślenie w hipotezie racjonalności rozwijającej się w kulturze ludzkiej, zdolnej do weryfikacji własnych zasad i fundującej możliwość rozmowy, argumentowania i porozumienia, Bachtin natomiast rozwija filozofię czynu, ujmując wypowiedziane słowo jako niepowtarzalny czyn. Racjonalność staje się dla Bachtina tylko jednym z wymiarów odpowiedzialności, obejmującej całą działalność człowieka.

Słowa kluczowe: Jürgen Habermas, Michaił Bachtin, dialog, porozumienie, akt mowy, komunikacja, racjonalność, wolność, odpowiedzialność, kultura, Lebenswelt

Kontakt: Zakład Metodologii Badań Literackich, Instytut Filologii Polskiej,
Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego,
ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
E-mail: m.saganiak@uksw.edu.pl
Tel. 22 5618951
<https://wnh.uksw.edu.pl/node/256>

Magdalena SAGANIAK, How to Understand the Other? Bakhtin and Habermas
DOI 10.12887/33-2020-1-129-06

The article includes a comparative study of the issue of ‘dialogue’ based on Jürgen Habermas’s work *The Theory of Communicative Action* and Mikhail Bakhtin’s article “The Problem of the Text in Linguistics, Philology, and the Human Sciences: An Experiment in Philosophical Analysis,” included in his *Speech Genres and Other Late Essays*. Both texts exhibit a similar way of argument, proceeding from an explanation of the conditions for understanding the Other to an intersubjective, or objective, concept of the world. Both texts manifest also an effort to describe the concept of ‘Logos’ based on an analysis of speech and communicative acts, as well as propose to embed dialogue in the reality of social life conceived as an intersubjective realm of open and dynamic balance between individual freedom and the community. However, the comparison of Habermas’s and Bakhtin’s ideas shows that their views of the relationship between the subjective and objective aspects of a speech act diverge radically. While Habermas accepts the hypothesis of a continuous development of communicative rationality in culture, which is thus capable of constant verification of its rules of communication, which in turns enables dialogue, argument, and understanding, Bakhtin, having conceived of a spoken word in terms of an unrepeatable act, develops a philosophy of action. To Bakhtin, rationality is merely an aspect of responsibility, which, as such, marks every act performed by a human being.

Translated by Dorota Chabajska

Keywords: Jürgen Habermas, Mikhail Bakhtin, dialogue, understanding, speech act, communication, rationality, freedom, responsibility, culture, lifeworld

Contact: Zakład Metodologii Badań Literackich, Instytut Filologii Polskiej,
Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego,
ul. Dewajtis 5, 01-815 Warsaw, Poland
E-mail: m.saganiak@uksw.edu.pl
Phone: +48 22 5618951
<https://wnh.uksw.edu.pl/node/256>