

Małgorzata Czarnocka

## NAUKA KONSTYTUOWANA PRZEZ INTERESY. O KONCEPCJI JÜRGENA HABERMASA

### STRESZCZENIE

W artykule analizuję koncepcję Jürgena Habermasa trzech interesów i przyporządkowanych im trzech typów nauk, przedstawioną w *Erkenntnis und Interesse* (1968) oraz w *Teorii i praktyce*, w tekście *Niektóre trudności próby związania teorii z praktyką. Wprowadzeniu do nowego wydania* (1971). Dwie cechy tej koncepcji sprawiają, że jest ona aktualnie ważna. Po pierwsze, zawiera niestandardowy pogląd na naturę i rolę nauki. Po drugie, jest rzadką obecnie koncepcją poznania ufundowaną antropologicznie, z odcieniem transcendentalizmu i z rozbudowanymi wątkami ewolucjonistycznymi, jednak przełamującą redukcjonizm konsekwentnych epistemologii ewolucyjnych poprzez wprowadzenie sfery duchowej, transcendującej biologiczność.

**Słowa kluczowe:** Jürgen Habermas, interes poznawczy, rola nauki.

### WPROWADZENIE

Stosunkowo dawna koncepcja Jürgena Habermasa konstytuowania nauki przez interesy, przedstawiona w *Erkenntnis und Interesse*, uzupełniana i wyjaśniana w czwartym wydaniu *Teorii i praktyki*,<sup>1</sup> jest ważna przede wszystkim z dwóch powodów. Po pierwsze, rozważania Habermasa są oryginalnym, wartym uwzględnienia głosem w dyskusji o roli nauki, dyskusji toczącej się od co najmniej kilkudziesięciu lat i istotnej nie tylko w filozofii. Rozpoznanie i ocena cywilizacyjnej funkcji nauki jest fundamentalnie ważna dla terażniejszości i przyszłości ludzkiego świata, jako że nauka i technologia

---

<sup>1</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, 1968. W tej pracy opieram się na opublikowanym przekładzie angielskim: *Knowledge and Human Interests*, Heinemann Educational Books 1972. Następne wydanie: Polity Press, 1987; *Niektóre trudności próby związania teorii z praktyką. Wprowadzeniu do nowego wydania*, w: *Teoria i praktyka*, przeł. Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983 (1971, IV wydanie).

stanowią jeden z filarów nowoczesności.<sup>2</sup> Spór o rolę nauki to ważny element debaty o tym, ku czemu zmierza ludzki świat, co stanowi o kierunku zmian, a także ku czemu powinien zmierzać i czy wartości konstytuujące projekty przyszłości powinny zostać przeorganizowane. Konkretniej, dyskusja o roli nauki – tocząca się na dwóch planach, normatywnym i deskryptywnym – dotyczy i jej statusu, natury, i jej ulokowania we współczesnym ludzkim świecie, relacji pomiędzy naukami empirycznymi i technologią, zagrożeń oraz dobrodziejstw, jakie nauka sama oraz nauka stowarzyszona z technologią przynosi ludzkości. Dzieje tej dyskusji i jej obecny stan są przygnębiające: nie doprowadzono do zbliżenia przeciwstawnych stanowisk. Co ważniejsze, nie doprowadzono do chociażby częściowego zrozumienia racji oponentów, a argumenty stron sporu nie są najczęściej uwzględniane i dyskusyjne. Przepaść pomiędzy totalnymi krytykami nauki a jej obrońcami zdaje się powiększać. Spór nabiera przy tym niepokojących cech walki ideologicznej pomiędzy dwoma typami szkół filozoficznych, a szerzej pomiędzy wizjami świata, tracąc charakter dyskusji *stricte* filozoficznej. Obie strony sporu – z jednej strony, intelektualności-scjentyści, wśród których jest niewielu akademickich filozofów, a z drugiej, filozofowie przejmujący obecnie poglądy postmodernistów i znaczna część ekofilozofów – okopują się w swoich wizjach nauki, stylów życia i norm, a znacznie rzadziej oferują możliwe do zrealizowania recepty, jaka ma być przyszła ludzkość. Radykalizm obecnych stanowisk prowadzi do projektów biegunowych, obu równie trudnych do zaakceptowania: albo ludzkość ma bez reszty zawierzyć kryteriom naukowości i uwięzić się w stechnologizowanym świecie, w imię fałszywie pojmowanej nowoczesności, albo ma wykluczyć naukę, zrezygnować ze wszystkiego, co dała ona światu i co może mu w przyszłości zaoferować.

I zwolennicy, i przeciwnicy nauki radykalizują poglądy i przy tym pozbawiają je częściowo filozoficznej subtelności, argumentacji, głębi i teoretycznych kontekstów, jakie cechowały rozważania tej kwestii prowadzone wcześniej, w tym przez przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej, Maksa Horkheimera, Herberta Marcusego<sup>3</sup> i właśnie „wczesnego” Habermasa, jednych z najważniejszych XX-wiecznych pionierów teoretyzowania na temat roli nauki.

Habermas zajmuje bardziej wyważone stanowisko w kwestii społecznej roli nauki niż inni uczestnicy sporu, w szczególności jest ono mniej radykalne niż stanowisko Horkheimera i Marcusego. Przy tym wyjaśnia tę rolę inaczej niż ci dwaj Frankfurczycy i podaje też inne niż oni powody jej mniej lub bardziej zasadnego, bynajmniej jednak – podkreślę – nie totalnego depre-

<sup>2</sup> Np. Max Weber wyróżnia w kulturze nowoczesnej naukę, moralność i prawo oraz sztukę. Abstrahując od tej czy innej typologii kultury, rola nauki we współczesnym świecie jest niezaprzeczalnie istotna, nawet fundamentalna.

<sup>3</sup> Często są przemilczani jako autorzy szczególnych ujęć nauki, chociaż fragmenty tych ujęć weszły do kanonu rozważań o nauce.

cjonowania nauk empirycznych. Koncepcja Habermasa w pewnym wymiarze przelamuje polaryzację obecnie lansowanych poglądów na rolę nauki.

Po drugie, Habermasowska koncepcja trzech interesów i trzech determinowanych przez nie typów nauk jest ważna z powodów metafizycznych. Jest ona rzadkim obecnie sposobem ujmowania natury nauki i poznania w ogóle jako fenomenu pierwotnie antropicznego, a nie jako pierwotnie logicznego, językowego (w tradycji analitycznej) albo społecznego (w tradycji socjologii wiedzy). Habermas w swym stanowisku przejmuje wątki typowe dla epistemologii ewolucyjnych, lecz bez całkowitej biologizacji człowieka i kultury, typowej dla tych epistemologii.

Podstawą Habermasowskiej koncepcji poznania jako kształtowanego przez interesy jest obraz indywidualnego człowieka oraz kultury. Interesy determinujące naturę poznania są ulokowane w niejednorodnym ludzkim świecie (przyrody i kultury połączonych w jedność), a pierwotnie w gatunkowych atrybutach człowieka. Koncepcja ludzkiego świata oraz koncepcja człowieka są ze sobą powiązane (pierwsza jest szczególnym odbiciem drugiej) i każda z nich jest dwuwarstwowa. Każda zawiera mianowicie warstwę biologiczną oraz transcendentálną, wyłaniającą się z tej pierwszej.

Transcendowanie, którego dokonuje się zarówno z poziomu indywidualnego Ja, jak z poziomu świata biologicznego w jego wymiarze gatunkowym, to wykroczenie poza biologiczną naturę człowieka. Według Habermasa ludzkie indywidualne Ja oraz kultura, zajmując nową, niebiologiczną sferę, zyskują nowy wymiar – autonomiczny, jednak związany z biologicznym genetycznie i w całym swym istnieniu.<sup>4</sup> Obie warstwy transcendentálne, indywidualnego Ja oraz kultury, nie przewyżniają odpowiednich dla siebie warstw biologicznych, lecz stanowią nowe autonomiczne obszary – wyrastające ponad świat zwierzęcy i egzystujące razem z nim. Innymi słowy, Habermas nie opowiada się za biologicznym redukcjonizmem w ujmowaniu kultury i człowieka, a również przypisywanie charakteru emergencji jest niepewne.

Jego zdaniem natura wiedzy jest ukonstytuowana antropologicznie w dwóch wymiarach: indywidualnego człowieka oraz kultury. Ostatecznym jednak źródłem poznania i jego fundamentalnym czynnikiem konstytuującym jest indywidualne Ja, a dopiero wtórnie kultura, ukonstytuowana na bazie atrybutów jednostkowego Ja. Późniejszy pogląd Habermasa w kwestii pierwotności jest inny; mówi on o równej pierwotności (*Gleichursprünglichkeit*) – jednostka swoiście ludzka powstaje *gleichursprünglich* z uspołecznieniem swoiście ludzkim.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Która interpretacja przeważa – genetyczno-indywidualistyczna czy funkcjonalno-kolektywistyczna – to kwestia do dyskusji. *Erkenntnis und Interesse* nie dostarcza jednoznacznego, pewnego rozstrzygnięcia tej kwestii – naczelnej i dla jego poglądów w kwestii indywidualnej natury ludzkiej, i kultury.

<sup>5</sup> Mówi o tym m.in. w swym autobiograficznym rozdziale 1 w *Między naturalizmem i religią*.

### TEZY HABERMASOWSKIEJ KONCEPCJI INTERESÓW POZNAWCZYCH

Według Habermasa warstwą fundującą poznanie są wywodzące się z ludzkiej natury impulsy – właśnie interesy. Dwa typy nauk, *empiryczne i historyczno-hermeneutyczne*, inaczej, kulturowe, są konstytuowane przez, odpowiednio, *interes techniczny i praktyczny*. Oba te interesy są impulsami człowieka jako istoty biologicznej. Trzeci typ nauk tzw. *krytycznych*, kreowany i aktywowany przez *interes emancypacyjny* wiąże się z dążeniem do wyrwania się z poziomu ludzkiej biologiczności i odseparowania od imperatywów tej warstwy. Dążenie to nie jest inicjowane na biologicznym poziomie człowieczeństwa. I nie tylko jest zbędne dla człowieka jako istoty biologicznej, ale, co więcej, bywa dla niego samo-destrukcyjne. Habermas nie rozpoznaje pochodzenia i impetu transcendencji biologiczności. Jest to – można sądzić – najgłębsza, nieodkrywalna tajemnica człowieczeństwa, polegająca na tym, że człowiek będąc bytem biologicznym auto-kreuje się zarazem jako byt niebiologiczny. W człowieku, można mniemać, tkwi wyjątkowa w świecie biologicznym potencja do kreacji duchowości, która nie jest motywowana biologiczną konstytucją człowieka, a, co więcej, może się jej sprzeniewierzać.

Według Habermasa trzy postulowane interesy są fundamentem kształtującym naturę poznania, w tym przede wszystkim poznania naukowego. To interesy ustanawiają punkty widzenia w poznaniu, a w efekcie to one są podstawą ujmowania rzeczywistości jako jakiejś określonej. Zatem interesy kategoryzują rzeczywistość, dają ramy do jej pojęciowego, a więc również i ontologicznego ujmowania. Także fundamentalne decyzje metodologiczne są ustanawiane przy użyciu kryterium metalogicznej konieczności interesów, z którymi musimy dojść do porozumienia – musimy się ułożyć, wybrać je, zaakceptować je i w oparciu o nie funkcjonować. Krótko rzecz ujmując, metoda naukowa jest konstytuowana na bazie interesów.<sup>6</sup>

Ukonstytuowanie poznania przez interesy jest według Habermasa konieczne dlatego, że to idee kreowane przez interesy dostarczają ludzkim działaniom uzasadniających motywów.

W perspektywie indywidualnego podmiotu interesy racjonalizują działania, a w perspektywie działań zbiorowych funkcjonują jako ideologie. Habermas odwołuje się tu pośrednio do pojęcia racjonalności instrumentalnej, przypisywanej poznaniu w naukach empirycznych przez m. in. innych Frankfurczyków. Działania są zrationalizowane, jeśli są podporządkowane celom, motywom działania. Ideologia, kolektywny odpowiednik racjonalności instrumentalnej (funkcjonuje ona na poziomie działań indywidualnych podmiotów) nie jest racjonalna w sensie klasycznym. Według orientacji Marksowskiej – przejętej przez Szkołę Frankfurcką i za nią, już w rozmyty sposób, przez Habermasa – istotą ideologii jest to, że kieruje się ona tylko

<sup>6</sup> J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, op. cit., 311–312.

interesami,<sup>7</sup> a nie zważa na prawdziwość sądów. W koncepcji Marksowskiej, Mannheimowskiej i późniejszych ich filiacjach ideologia jest czynnikiem deracjonalizacji świadomości zbiorowej, a następnie, poprzez nią – indywidualnej. W konsekwencji, mamy do czynienia z diagnozą mówiącą, że nauka w sferze kolektywnej jest tworzona przez fałszywą świadomość i jest nieracjonalna, natomiast na poziomie indywidualnym jest racjonalna instrumentalnie. Ta niespójność czająca się w ujęciu Habermasa jest spowodowana przez operowanie dwoma różnymi pojęciami racjonalności: jej wersją klasyczną, według której racjonalność to akceptowalność twierdzeń prawdziwych lub za takie zasadnie uznawanych, oraz pojęciem racjonalności instrumentalnej, nie związanej z prawdziwością.

Habermas twierdzi, że zawęży obszar obiektywności wiedzy naukowej: Nauka zabezpiecza obiektywność swych rezultatów, usuwając nacisk interesów partykularnych. Jednak jest ona wystawiona na działanie trzech interesów fundamentalnych, gatunkowych – tej triadzie bowiem nauka zawdzięcza swój impet i instrumentalną racjonalność. Skoro tak, to – można twierdzić wbrew Habermasowi – nauka nie jest racjonalna już w swych konstytutywnych podstawach – tworzy i zawiera wiedzę, która nie ujmuje neutralnie (tu: względem interesów) swoich obiektów, ale jest zaprojektowana do tego, aby realizować interesy – nie zważając na obiektywność swych sądów. Nauki konstytuowane przez interesy nie są obiektywne niezależnie od odseparowania ich od interesów partykularnych, ponieważ obiektywność jest zablokowana w momencie ich konstytucji. Trzy interesy konstytuujące poznanie naukowe, *techniczny, praktyczny i emancypacyjny*, ukierunkowują poznanie na techniczną kontrolę, na wzajemne zrozumienie pomiędzy podmiotami, lub na emancypowanie od biologicznych więzów. Techniczny interes poznawczy jest podstawą nauk empirycznych, nauki historyczno-hermeneutyczne włączają jako swą bazę interes praktyczny, zaś nauki krytyczne opierają się na emancypacyjnym interesie poznawczym.

Według Habermasa ludzkie interesy pojawiły się w naturalnej historii człowieka. Wyłoniły się w pierwotnym, wyjściowym habitacie człowieka (przyrodzie), oraz również w związku z kulturowym przekraczaniem przyrody, zrywaniem z nią i wzbijaniem się do sfery kultury, będącej w rozdwojonym stosunku do przyrody.<sup>8</sup> Habermas nie rozumie interesów poznawczych ani tak, jak są one ujmowane w psychologii poznania, ani tak jak w socjologii wiedzy, ani też wężiej, jak w krytyce ideologii. Określa je następująco: „Wyrażenie ‘interes’ ma [...] oznaczać jedność całości życiowych związków, w których zakorzenione jest poznanie.”<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Jest kwestią do dyskusji, czy pojęcia interesu w obu teoretycznych kontekstach są jednakowe.

<sup>8</sup> Ibidem, 312.

<sup>9</sup> Zob. J. Habermas, *Niektóre trudności i próby związania teorii z praktyką. Wprowadzenie do nowego wydania* w: J. Habermas, *Teoria i praktyka*, przeł. Z. Krasnodębski PIW, Warszawa 1983, 32. Tekst ten był pierwotnie opublikowany jako wprowadzenie do czwartego wydania *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M. 1971.

W ujęciu Habermasa interesy poznawcze mają dwojaki status, zależny od sposobu ich ujmowania – jeśli identyfikuje się je w refleksji nad logiką nauk przyrodniczych i humanistycznych, mają status transcendentalny, natomiast jeśli „ujmuje się je z punktu widzenia antropologii poznania jako wynik historii naturalnej, mają status ‘empiryczny’”.<sup>10</sup> Interesy poznawcze są uogólnionymi motywami „systemów działań sterowanych za pośrednictwem komunikowania zdań prawdziwościowych”.<sup>11</sup>

Wyłaniają się, gdy na pewnym szczeblu ewolucji społecznej instynktu i popędy są rugowane lub tłumione. Wtedy w ich miejsce pojawiają się ogólne poznawcze strategie – właśnie interesy. Interesy są zatem – swobodnie rzecz ujmując – zastępnikami popędów i instynktów, a nawet ich jakościowo nowymi formami. Czy mają one status biologicznych impetów, tkwiących w ludzkiej naturze, będąc tego samego ontycznego typu co instynktu, które zastępują? Czy też są związane – jak np. interesy w koncepcji Marksa – ze specyficznym uspołecnieniem człowieka, z jego kreacją transcendentnej sfery specyficznie ludzkiego świata? Nie można tu mówić o dysjunkcji – w poglądach Habermasa, podobnie jak u Marksa, tkwi przekonanie, że socjalizacja ma grunt biologiczny i w ruchu ku socjalizacji ten grunt nie jest opuszczany, choć wyłania się z niego nowy ontyczny poziom – duchowość.

### NAUKI EMPIRYCZNE A INTERES TECHNICZNY

Zdaniem Habermasa nauki empiryczne tkwią w obiektywistycznej iluzji wiedzy jako czystej, kontemplacyjnej bezinteresownej teorii; iluzja ta – niewiarygodna, destrukcyjna i nierealizowalna – jest podtrzymywana od starożytności.<sup>12</sup>

Interes techniczny fundujący nauki empiryczne to techniczna kontrola uprzedmiotowionych procesów – stwierdza Habermas.<sup>13</sup> Istotę poznania w naukach empirycznych ujmuje on, jakże standardowo, jako zestawianie wiedzy z rzeczywistością przy użyciu eksperymentów. Jednak w opozycji wobec standardowych ujęć postuluje, że to zestawienie jest oceniane przy użyciu dwóch wartości: sukcesu i porażki.

Konieczną obecność interesu technicznego w naukach empirycznych Habermas wywodzi następująco. Testowane przewidywania teorii wymagają ich odniesienia do rzeczywistości, czyli, inaczej, przytaczając słowa Habermasa, istnieje możliwość jej *technicznej eksploatacji*. Sądzę, że nadużyciem (rodzącym deformację, a w konsekwencji fałszywy obraz) jest nazywanie techniczną eksploatacją przyrody eksperymentalnego testowania teorii, tj.

<sup>10</sup> Ibidem, 46.

<sup>11</sup> Ibidem, 45–46.

<sup>12</sup> J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, op. cit., 302–303.

<sup>13</sup> Ibidem, 308–309.

zestawiania teorii z rzeczywistością. To nadużycie związane z nieprawidłowym,<sup>14</sup> nie objaśnianym i nie uzasadnianym wyobrażeniem eksperymentu zmienia perspektywę widzenia w stosunku do standardowych ujęć w filozofii nauki i ma niebagatelne konsekwencje: właśnie za jego sprawą teoretycznym naukom empirycznym przypisuje się rolę technicznej eksploatacji przyrody. W istocie – twierdzi Habermas – twierdzenia testowane w eksperymentach nie są reprezentacjami faktów samych w sobie, ale wyrażają sukces lub porażkę przeprowadzonych operacji. Sukces i porażka w eksperymencie są dwoma wartościami służącymi do ewaluacji tych twierdzeń teorii, które są testowane: potwierdzenie teorii to sukces doświadczenia, falsyfikacja – to jego porażka. Czy „sukces” i „porażka” to jedynie nowe nazwy, kamuflujące inne wartości poznawcze (przede wszystkim prawdziwość) wprowadzone do standardowego ujęcia zastanego w filozofii nauki, typowo reprezentacjonistycznego? Można by tak sądzić, jako że Habermas posługuje się pośrednio, wbrew własnym deklaracjom pojęciem reprezentacji, mianowicie wtedy, gdy mówi o zestawianiu teorii z rzeczywistością. Jednak ta supozycyjna interpretacja nie jest zgodna z jego naczelną ideą – wiedzy empirycznej, która nie przedstawia obiektywnie rzeczywistości, ale ją bierze w karby, używa jej dla realizacji interesu technicznego. Bardziej zasadnie jest wobec tego uznać, że sukces i porażka są wartościami konkurencyjnymi wobec prawdziwości. Ich pojawienie się ujmuje fakt podstawowy w koncepcji Habermasa, taki oto: treść wiedzy empirycznej, w tym jej poznawcze przedstawienia rzeczywistości, nie jest istotna; istotne jest, że jest ona narzędziem realizacji interesu kontroli rzeczywistości. Habermas nie opowiada się za pragmatyzmem sprzężonym z realizmem, a za stanowiskiem instrumentalistycznym.

Podsumowując, Habermas przyjmuje standardowy, reprezentacjonistyczny model poznania naukowego, i następnie rozbija go od wewnątrz – poprzez wprowadzenie do niego pojęcia technicznej kontroli oraz wartości sukcesu i porażki. W efekcie zmienia jego naturę. Główny pogląd Habermasa głoszący, że testowanie teorii w eksperymentach jest techniczną kontrolą przyrody, jest wątpliwy także, gdy abstrahuje się od jego uwikłania w przejęty, a następnie rozbity model poznania. Eksperymenty, którym ta rola jest przypisana, mają raczej, mówiąc najogólniej, charakter fizyczno-mentalnego „wglębiania się” w przyrodę.

Habermas, przypisując naukom empirycznym rolę kontroli i manipulowania przyrodą w celach biologicznego przetrwania, odmawia im w ogóle roli intelektualnej, czysto poznawczej. Paradoksalnie, ujęcie ograniczające rolę nauk empirycznych do walki o biologiczny byt przyznaje im jednak pozytywną wartość. Otóż, nauki te są uznane za efektywne narzędzie w walce o przetrwanie, a więc mają przynajmniej wartość utylitarną. Ta konsekwencja

<sup>14</sup> Habermas dokonuje wolty – od stwierdzenia, że w eksperymentach *zestawia się* teorię z rzeczywistością, przechodzi do stwierdzenia głoszącego, że w eksperymentach kontroluje się rzeczywistość. Nie podaje racji za zasadnością tego przejścia.

jego stanowiska stoi w opozycji do poglądów innych Frankfurtezyków, a także postmodernistów i większości trendów ekofilozofii, które nauki empiryczne uznają nie tylko za destrukcyjne pod względem intelektualnym (zarzucając im m.in. instrumentalizację i formalizację rozumu), ale także za, można powiedzieć, technologicznie destrukcyjne, a więc w sumie za destrukcyjne totalnie.

Powyżej zarysowana ekspozycja stanowiska Habermasa mówi o istocie tych nauk, a ostrożniej o ich metodologicznym ugruntowaniu. Interes techniczny wiąże się ściśle z pierwotnym i fundamentalnym ludzkim dążeniem do opanowania przyrody, równoważnie, z pędem do jej kontrolowania w celach biologicznego przetrwania. Kontrolowanie techniczne w szerokim „nietechnologicznym” rozumieniu konstytuuje podstawę, przede wszystkim metodologiczną nauk empirycznych. Kształtuje ono mianowicie specyficzne i esencjalne dla tych nauk zestawianie wiedzy z rzeczywistością. Poznawczy związek wiedzy ze światem, nazwany przez Habermasa sprzężeniem zwrotnym, jest bazą metody empirycznej. Sprzężanie to musi zawierać legitymizowany poznawczo sposób przełożenia rzeczywistości na wiedzę i przeciwnie.

W tej interpretacji interes techniczny nie odnosi się do motywacji uczonych, ani do stawianych w nauce celów (odnotowują to James Bohman i William Rehg<sup>15</sup>), a ma wytyczać sposób poznawczego docierania do przyrody i społeczeństwa. Warto tu wspomnieć, że Habermas posługuje się terminem „techniczne kontrolowanie” w dwojakim rozumieniu; widać to zwłaszcza w ostatnich rozdziałach *Teorii i praktyki*.

Można obraz nauki jako konstytuowanej przez interes techniczny zinterpretować inaczej. Według drugiej interpretacji podstawą powstania i trwania nauk empirycznych są dowolnie odległe cele praktyczne, o charakterze technicznym.<sup>16</sup> Siłą napędową i przyczyną powstania tych nauk są oczekiwane technologiczne korzyści; nauki te mają stanowić ich bazę, wypracowywać dla nich teoretyczny fundament. Wiedza teoretyczna uzyskiwana w naukach empirycznych jest jedynie źródłem i oferentem rozwiązań technologicznych. Jedynym zadaniem tych nauk jest przygotowanie gruntu dla praktyk technologicznych, a więc mają one pełnić jedynie rolę służebną wobec technologii. Nauki empiryczne są motywowane dążeniem do korzystania z przyrody lub społeczeństw jako rezerwuaru dóbr potrzebnych do przetrwania.<sup>17</sup> Inaczej, nauki te pełnią funkcję instrumentu realizowania interesu technicznego

<sup>15</sup> J. Bohman, W. Rehg, *Jürgen Habermas*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/habermas/>>

<sup>16</sup> Cele dowolnie odległe to takie, które mogą być w ogóle nie stawiane w czasie tworzenia wiedzy empirycznej o charakterze teoretycznym. Podstawowe nauki empiryczne wytwarzają wiedzę, kierując się motywem możliwości jej wykorzystania w przyszłości, nawet odległej, i nie określając, na czym owo wykorzystanie mogłoby polegać.

<sup>17</sup> Jest zasadne uznanie odpowiednich relacji zachodzących w obrębie w obrębie społeczeństw, społecznej organizacji za środki do przetrwania.



(kontroli), będącego substytutem lub wyższą formą rozwojową instynktu biologicznego przetrwania. W tej interpretacji interes techniczny nie determinuje w pierwszym rzędzie metodologicznych podstaw nauk, ale określa ich społeczne cele.

Ta interpretacja to obecnie niemal standardowa ekspozycja przeświadczeń antyścjentystycznych postulowanych w różnych kierunkach, szkołach i trendach najnowszej filozofii oraz w myśleniu poza filozofią, m.in. obecna w diagnozach ekologów. Habermas i inni filozofowie Szkoły Frankfurckiej stanowisko to rozwinęli do rozbudowanych koncepcji filozoficznych w wersjach różniących się od siebie – mówią między innymi o redukcji myślenia do poziomu procesów industrialnych,<sup>18</sup> o pojmowaniu nauki jako dodatkowego środka produkcji,<sup>19</sup> o panowaniu nauki nad przyrodą i nad człowiekiem. W najnowszej filozofii ich prekursorskie dokonania są prawie zapomniane, chociaż w deprecjonowaniu nauki, przypisywaniu jej funkcji wyłącznie instrumentu dla technologii powiela się je lub czerpie z nich obficie i często. Równie rzadko przywoływany jest w tym kontekście Friedrich Nietzsche, jeden z prekursorów, obok Marksa, linii myślenia o nauce charakterystycznego dla Szkoły Frankfurckiej. Wyłonienie jako odrębnego rozumu kalkulacyjnego i formalistycznego przez Frankfurtczyków i zagrożenia, które wnosi do ludzkości, jest blisko pokrewne krytyce Nietzschego rozumu obliczeniowego.

Jest jednak ważna różnica pomiędzy stanowiskiem Habermasa a poglądami Horkheimera i Marcusego; ten pierwszy dystansuje się od socjologicznego kontekstu rozważań Horkheimera i Marcusego, zmiierzając ku antropologicznemu ujmowaniu nauki, z interesami jako instancjami antropicznymi.

### NAUKI HISTORYCZNO-HERMENEUTYCZNE A INTERES PRAKTYCZNY

Konstytucyjną podstawą nauk historyczno-hermeneutycznych, a inaczej nauk kulturowych<sup>20</sup> – drugiego typu nauk w Habermasowskiej typologii – jest interes praktyczny, podobnie jak interes techniczny ulokowany w ludzkiej naturze. Istotą nauk historyczno-hermeneutycznych jest rozumienie i interpretowanie tekstu, osadzone w przedrozumieniu specyficznym dla każdego interpretującego. Interes praktyczny wiąże się z chronieniem i rozwijaniem wzajemnego rozumienia i samorozumienia koniecznego w ludzkiej egzystencji, a równoważnie, z zachowaniem i ekspansją intersubiektywności. Pogląd ten zwiastuje Habermasowską koncepcję rozumu

<sup>18</sup> M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, w: idem, *Společna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, PIW, Warszawa 1987, 263.

<sup>19</sup> Ibidem, 297.

<sup>20</sup> Ibidem, 309.

komunikacyjnego i komunikacyjnej intersubiektywności. W *Erkenntnis und Interesse* Habermas głosi, że konieczność interpersonalnej komunikacji tkwi w biologicznych podstawach człowieczeństwa, jednak zarazem wskazuje kulturę jako współkreującą interes praktyczny. Zatem interesy nie są tylko pochodzenia biologicznego, co Habermas sugeruje w swych objaśnieniach pojęcia interesu, lecz transcendują poziom biologiczny i lokują się w transcendentnej sferze ludzkiej duchowości.

W istocie, trudno przypisać samorozumienie i przedrozumienie wyłącznie biologicznej warstwie ludzkiej natury. Człowiek jako istota biologiczna, w jego darwinowskim ujęciu, kieruje się przede wszystkim dążeniem do przetrwania, z fundującymi to dążenie instancjami – popędami, instynktami lub substytutami tychże, czyli interesami. Te instancje biologiczne motywujące i wytyczające jego aktywność raczej nie inicjują refleksji, ani dążenia do samo-rozumienia. Jak bowiem wyjaśnić ich udział w walce o byt? Można by ewentualnie ostrożnie mniemać, że te dwa typy aktywności zwiększają samoświadomość człowieka i pozwalają mu na nowo organizować posiadaną wiedzę o świecie, zyskiwać nowe perspektywy widzenia miejsca człowieka w świecie, a przez to dostarczać mu, w pewien enigmatyczny sposób, nowe poznawcze środki w walce o przetrwanie i lepiej rozeznac instrumenty tej walki. Są to jednak tylko luźne domniemania, w zasadzie imputacje; Habermas nie wypowiada się na ten temat. Niewątpliwie uspołecznianie indywidualnego człowieka, łączenie ludzi w grupy i konieczne wtedy komunikowanie się pomiędzy jednostkami jest pierwotnym, biologicznym sposobem na przetrwanie, pojawiającym się także w świecie zwierzęcym, lecz dyskusyjne jest, czy intersubiektywna komunikacja wymaga samorozumienia i refleksji. Pogłębia trudności dociekania, czym kieruje się Habermas lokując samorozumienie i refleksję w sferze biologiczności i to, że wiąże on interes praktyczny z naukami kulturowymi – dystansującymi się od sfery biologicznej ludzkiej egzystencji.

Następną wątpliwość rodzi pojęcie rozumienia; Habermas przejmuje to pojęcie z hermeneutyki. Za filozofią hermeneutyczną sądzi, że rozumienie jest elitarnym rodzajem poznania, zarezerwowanym dla szczególnych nauk, a mianowicie kulturowych. Reguły sensu wyznaczające znaczenie ważności twierdzeń w naukach kulturowych są możliwe przy odsłonięciu obu światów – świata znaczeń pojmowanych tradycyjnie oraz własnego świata interpretatora i ich zestawianie ze sobą.<sup>21</sup> W ten sposób fakty są ustanawiane poprzez standardy hermeneutyczne, w ich koniecznym uwikłaniu w przedrozumienie interpretatora, związane z jego sytuacją.

Czyż rozumienie nie jest jednak koniecznym elementem wszelkiego ludzkiego poznania, a nawet wszelkich ludzkich działań, poza instynktowymi, zautomatyzowanymi? Biorąc pod uwagę uniwersalność rozumienia,

<sup>21</sup> Ibidem, 307–308.

poгляд Habermasa ograniczający interpretowanie i rozumienie do nauk kulturowych trudno zaakceptować. Habermas przejmując tezę hermeneutyczną o niepowszechności rozumienia, odmawia naukom empirycznym i wiedzy zdroworozsądkowej funkcji rozumienia. Jest to, jak sądzę, dosyć istotny mankament jego stanowiska, a w konsekwencji i mankament trójpodziału nauk zgodnie z interesami. Faktów empirycznych nie da się interpretować, osadzać w teoretycznych kontekstach, prowadzić wnioskowań bez rozumienia przedmiotu i bez zrozumienia samych operacji poznawczych i metody, której podlegają. Wprawdzie kategoria rozumienia rzadko pojawia się w filozoficznych koncepcjach nauki, lecz nie znaczy to, że rozumienie nie jest obecne w naukach empirycznych. W konsekwencji sądzę, że nie da się wydzielić takich nauk, których *differentia specifica* stanowi obecność w nich rozumienia.

### NAUKI KRYTYCZNE I INTERES EMANCYPACYJNY

Trzeci interes, emancypacyjny, jest bazą samorefleksji i rekonstrukcji. Ma on konstytuować nauki zorientowane krytycznie; Habermas nazywa je też rekonstrukcyjnymi. Jest to interes rozumu w przewyżczeniu dogmatyzmu, kompulsji i dominacji.<sup>22</sup> Kieruje się on ku niezrealizowanym ideom i utopiom w szczególnym przyjętym przez Habermasa sensie; utopie to mianowicie wizje, które można zrealizować, jeśli usunie się obowiązujące dogmaty ograniczające wolność społeczną i intelektualną. Interes emancypacyjny jest podstawą tradycyjnych teorii, konstruowanych w różnych naukach oraz w filozofii.<sup>23</sup> Funduje dążenie do uwolnienia się od sił hipostazujących, w tym od ideologii, zwłaszcza jeśli ideologię rozumieć jako fałszywą świadomość.<sup>24</sup> Pojawia się tu pozorne semantyczne pęknięcie. Utopie w tradycyjnym rozumieniu mają w sobie znaczący ładunek hipostaz, a wobec tego drogi konstruowania utopii i uwalniania się od hipostaz są w istotnym stopniu rozbieżne – jeśli przyjąć standardowe rozumienie utopii jako światów istotnie nierealizowalnych. Jednak Habermas rozumie utopie jako możliwe światy projektowane i przyjmuje, że hipostazy w utopiach mają status bytów potencjalnych; nie są więc hipostazami istotnymi, nieodwoływalnymi, a tymczasowymi – takimi mianowicie, które można przekształcić w realne byty. Zatem nie odchodzi on od tej wykładni celów teorii krytycznej Szkoły

<sup>22</sup> J. Bohman, W. Rehg, *Jürgen Habermas*, op. cit.

<sup>23</sup> J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, op. cit., 308, 310.

<sup>24</sup> Tak Habermas rozumie ideologię w nieco późniejszym tekście „Niektóre trudności i próby związania teorii z praktyką. Wprowadzenie do nowego wydania” w *Teorii i praktyce*, op. cit., 52. Dążenie do normatywistycznych projektów, opartych na deskrypcyjnych diagnozach nie jest osobliwością prac Marksa. Jest ono powszechne w filozofii – ta w większości swych dziedzin, szczególnie w antropologii filozoficznej, etyce, nowożytnej teorii poznania zamierza do formowania normatywnych przepisów (jak ma żyć indywidualny człowiek, jakie ma być społeczeństwo, jakie metody stosować w poznaniu itp.)

Frankfurckiej, jaką przedstawił Marcuse w swym wczesnym tekście *Über konkrete Philosophie*,<sup>25</sup> zarysującym charakter badań teorii krytycznej. Marcuse odrzuca rozumienie filozofii, według którego ta ma narzucać utopijne ideały, a proponowane przez nią koncepcje mają być fundowane na rzeczywistej kondycji człowieka. Filozofia musi zatem „brać pod uwagę sytuację społeczno-historyczną wpływającą na życie ludzi”.<sup>26</sup>

W *Teorii i praktyce* interesowi emancypacyjnemu przypisany jest szerszy obszar oddziaływania. Do zbioru teorii Habermas zalicza w tej książce nie tylko tradycyjne teorie, o których mowa w *Erkenntnis...* (notabene można się tylko z niepewnością domyślać, czym one są) i nienormatywistyczne filozofie, ale także normatywne projekty i idee, w szczególności te będące bazą przemian społecznych.<sup>27</sup> Normatywne ustanowienia mówiące, jaki świat może być, mają charakter normatywny i opisowy, a nie są – jak teorie w tradycyjnym rozumieniu – wyłącznie deskryptywne. Idee takie, zawierające hipostazy, a także refleksje intelektualne nie pełnią przy tym ról jedynie intelektualno-kontemplacyjnych, lecz ich intencją jest także kształtowanie i zmienianie praktyki, i często są silnym instrumentem inicjowania takich zmian. Tworzy się je z myślą o wpływniu na rzeczywistość.

Habermas mówiąc w *Teorii i praktyce* o teorii społecznej (Szkoły Frankfurckiej), rozumie ją właśnie w normatywno-deskrypcyjny sposób. W ten sposób interes emancypacyjny zostaje związany z praktyką; nie można utrzymywać, że generuje on zadania jedynie rekonstrukcji i samorefleksji. Zatem można sądzić, że interes emancypacyjny ma, w części jego realizacji w naukach, taki sam status w relacji do praktyki jak pozostałe dwa interesy.

Samo wyodrębnienie nauk krytycznych jako realizujących jedynie cele pozapraktyczne staje się problematyczne. Czym są owe nauki krytyczne? Można by przypuszczać, że to w istocie szczególne obszary badań w obrębie nauk, głównie projektowanych nauk społecznych, którymi w innych ich obszarach rządzi jeden z dwóch pozostałych interesów. To, inaczej, nauki, które mają cele nie tylko deskrypcyjne lub wyjaśniające rzeczywistość, ale i cele ją projektujące. Ta supozycja załamuje jednak konstrukcję trzech interesów i podział na trzy typy nauk, odpowiednio przyporządkowanych poszczególnym interesom, ponieważ zgodnie z nią poszczególne nauki nie są konstytuowane przez jeden interes, a determinowane są przez różne interesy w zależności od charakteru podejmowanych przedsięwzięć badawczych, od celów i nastawienia badaczy, grup i środowisk naukowych.

<sup>25</sup> H. Marcuse, *Über konkrete Philosophie*, Archiv für Sozialwissenschaften, 1929.

<sup>26</sup> W. Gromczyński, *Wstęp*, w: H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy, Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, PWN, Warszawa 1991, xv–xvii.

<sup>27</sup> Projekty te łączą w sobie warstwę normatywną z deskrypcyjną, ponieważ opierają się na (opisowych) diagnozach tego, co zastane, i na tej między innymi podstawie konstruują wizje rzeczywistości, jaka ona może być. To połączenie wątków deskrypcyjnych i normatywnych jest jasno widoczne w teoriach społecznych takich jak m.in. myśl Marksa, najważniejsze ówczesne odniesienie Habermasa w obszarze filozofii społecznej.

Interes emancypacyjny ma polegać na dążeniu do przekroczenia i oderwania się od pozornie „naturalnych” (przyrodniczych) ograniczeń.<sup>28</sup> Wyłącza się on z dążenia człowieka do uwalniania się z więzów przyrody. Dążenie to jest niezrozumiałe w obrębie samego darwinizmu i w ogóle w każdej konsekwentnie biologistycznej koncepcji człowieka. Habermas twierdzi, że w człowieku ograniczonym tylko do warstwy biologicznej tkwi szczególny impuls emancypacyjny, który umożliwia mu transcendencję własnej biologiczności i zawartych w niej bazowych sił mających na celu samo-przetrwanie. Interes emancypacyjny przekracza tę biologiczność, zwraca się przeciw niej i powoduje, że człowiek niekiedy przeciwstawia się jej. Interes emancypacyjny w istocie tworzy człowieka jako istotę transcendującą własną biologiczność i egzystującą w dwóch światach: biologicznym i duchowym. Punktem koronnym dla tej biologiczno-duchowej wizji podmiotu jest charakter sprzężenia obu warstw. Transcendowanie biologiczności nie jest jej opuszczaniem, relegowaniem wątków biologicznych i wkraczaniem człowieka do czystej sfery ducha. Nie polega na porzucaniu biologiczności, lecz na wytwarzaniu – w konstytuowaniu się człowieczeństwa – nowego ludzkiego wymiaru, który jest nadbudowany nad biologicznym i mu towarzyszy: „Równoległe z tendencją do realizowania przyrodniczych naporów, interesy te mają wbudowaną tendencję do uwalniania się z więzów przyrody.”<sup>29</sup> W powstaniu interesu emancypacyjnego uczestniczyłaby zatem zarówno przyroda jak i dążenie człowieka do wyrwania się ze swej pierwotnej biologicznej natury. Duchowość rodzi się z cielesności i, chociaż oderwana od cielesności, zautonomizowana, trwa jednak obok niej w sprzężeniu. Rodzi to – wydaje się – egzystencjalne napięcie.

Inne wyjaśnienia, czym jest interes emancypacyjny, powiększają niepewność interpretacji. Jako baza samorefleksji jest on bliski interesowi praktycznemu. Samorozumienie (za inicjację którego odpowiada interes praktyczny) jest bowiem pokrewne samorefleksji, jeśli nie jest po prostu tym samym.

Interes emancypacyjny motywuje działania czysto intelektualne – twierdzi Habermas. Ponieważ samorefleksja indukowana przez ten interes uwalnia człowieka od hipostaz, interes ten jest podmiotową podstawą racjonalizacji ludzkiego świata. Funkcja tego interesu polega, posługując się pojęciem Weberowskim, na odczarowywaniu świata duchowego, który przecież wcześniej – skoro jest racjonalizowany – musiał zostać wytworzony. Rodzi to pytanie, co generuje ten świat. Który z Habermasowskich interesów jest jego podmiotową instancją inicjującą? Nie interes emancypacyjny, ponieważ temu jest przypisana rola wkraczania do gotowego już świata duchowego i rozpoznawania go.

<sup>28</sup> J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, op. cit., 311.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 312.

Interes emancypacyjny jest dwojaki, rozdarty: po pierwsze, jest siłą generującą procesy uwalniania się od hipostaz, a po drugie jest siłą, która prowadzi człowieka do kreowania świata utopijnych idei. W pewnym przynajmniej obszarze te dwa dążenia wzajemnie się znoszą: tworzeniu idei, zwłaszcza utopijnych, towarzyszy tworzenie hipostaz. Ponadto i indywidualny człowiek, i kultura funkcjonują kierowane przez dwa rodzaje dążeń, które mogą być wzajemnie sprzeczne. Dążenie do realizacji utopijnych idei prowokowane przez interes emancypacyjny może stać w opozycji do dążenia do reprodukcji życia i do zachowania biologicznej egzystencji – i wymiarze indywidualnego człowieka, i społecznym. Wojny o idee, o wpajane wartości (honor, ojczyzna) niosące śmierć, wojny religijne,<sup>30</sup> śmierć w imię wiary lub w imię innych ideałów są świadectwami takiej kolizji dążeń.

Interes emancypacyjny znajduje się w szczególnym stosunku wobec wiedzy: dla Habermasa ten interes, baza samorefleksji, jest dążeniem do zdobywania wiedzy dla niej samej, dążeniem do refleksji jako takiej. W tym przypadku – twierdzi Habermas – w sile samorefleksji wiedza i interes jest tym samym.<sup>31</sup>

W przywoływanym już powyżej *Wprowadzeniu...* do książki *Teoria i praktyka* Habermas przedstawia interes emancypacyjny z innej strony i nieco odmiennie. Wiąże się to z tym, że *Teoria i praktyka* jest poświęcona innej problematyce niż *Erkenntnis und Interesse*, a mianowicie ma „rozwinąć ideę teorii społeczeństwa tworzonej z praktyczną intencją i określić jej status w stosunku do teorii innego pochodzenia.”<sup>32</sup> Habermas podejmuje ten zamysł w oparciu o Arystotelesowską parę teoria–praktyka. Podtrzymuje też swoje nieco wcześniejsze przekonanie o odmienności interesu emancypacyjnego od dwóch pozostałych, które kwalifikuje jako niższe.<sup>33</sup> Za cel tego interesu, tak samo jak w *Erkenntnis und Interesse*, uznaje samorefleksję, którą przedstawia jednak nieco inaczej; kładzie mianowicie nacisk na jej społeczne fundowanie. Struktura samorefleksji jest odmienna od argumentacji naukowej: nie jest ona dyskursywna, ani nie jest sposobem uzasadniania. Genezę interesu emancypacyjnego Habermas wiąże tu z faktem społecznym: „Interes ten wykształcić się może dopiero wówczas, gdy represja trwale zakorzenia się w strukturach zniekształconej komunikacji, przybierając postać normatywnego sprawowania władzy, tj. wówczas, gdy panowanie zostaje zinstytucjonalizowane.” Czy znaczy to, że człowiek żyjący w warunkach ideologicznej i w ogóle totalnej represji – dostrzegając swoją alienację i ideologiczną presję na swoją indywidualną świadomość, zaburzaną, pozbawianą swej pierwotnej autentyczności, ubezwłasnowolnianą – wkracza w swą sa-

<sup>30</sup> Idee są z reguły oficjalnie propagowanym, ideologicznym pretekstem większości wojen; w ukryciu pozostają faktycznie interesy grup je forsujących.

<sup>31</sup> J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, op. cit., 314.

<sup>32</sup> J. Habermas, „Niektóre trudności i próby związania teorii z praktyką. Wprowadzenie do nowego wydania” w *Teoria i praktyka*, op. cit., 24.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 47.

moświadomość, aby w niej odnaleźć pierwotne prawdy, aby zdjąć z siebie ideologiczne pozory prawdy i dojść do swego autentyczne Ja, aby tam odnaleźć prawdę o sobie, a następnie prawdę o świecie? Według *Teorii i praktyki* celem samorefleksji jest uświadomienie sobie podstaw naszych działań praktycznych, odnalezienie dla nich teorii. W samorefleksji mają być rekonstruowane systemy reguł, „które musimy opanować, jeśli chcemy poznawczo przetwarzać doświadczenia, uczestniczyć w systemach działania i prowadzić dyskursy”.<sup>34</sup> Wyniki samorefleksji nie mają skutków praktycznych – stwierdza Habermas.<sup>35</sup> Jest to, można powiedzieć, refleksja bezinteresowna, uświadamiająca „determinanty [...] które ideologicznie określają aktualną praktykę działań i rozumienia świata”. W realizowaniu interesu emancypacyjnego ma chodzić o to, że teoretycznie uświadamiamy sobie to, co zwykle robimy automatycznie, np. posługujemy się językiem gramatycznie poprawnie. Teorie gramatyczne nie wpływają na praktyki językowe – przy założeniu, że w tych praktykach regułami gramatycznymi operuje się poprawnie, choć nieświadomie. Zauważyć należy, że inaczej jest, gdy użytkownik języka koryguje swe użycia językowe pod wpływem teorii.

W sumie, pogląd Habermasa o niezależności interesu emancypacyjnego od działania nie jest jednoznaczny. W niektórych fragmentach *Wprowadzenia do nowego wydania Teorii i praktyki*, uznaje on, że samorefleksja generowana przez interes emancypacyjny wpływa na praktykę, choć pośrednio. Teoria, wynik realizowania interesu emancypacyjnego, wpływa na podejmowane działania, np. w sferze społecznych walk klasowych, poprzez m.in. umożliwianie pracy oświeceniowej, choć „nie może *a fortiori* uprawomocnić ryzykownych decyzji podejmowanych w konkretnych okolicznościach w trakcie działania strategicznego”.<sup>36</sup>

W *Teorii i praktyce* Habermas rozważa samorefleksję i generujący ją interes emancypacyjny w innym obszarze niż w *Erkenntnis...*, gdzie koncentruje uwagę na czysto rozumowej emancypacji podmiotu. W *Teorii i praktyce* natomiast – za Marksem – rozważa rolę interesu emancypacyjnego podmiotu jako istoty społecznej zorientowanej na realizację zadań społecznych. Uchylając tu tę społeczną orientację,<sup>37</sup> można uogólnić postulat Habermasa: wszelkie formy działania powinny być ufundowane w poznaniu teoretycznym. Celem teorii powstającej w wyniku realizowania interesu emancypacyjnego, jest oświecenie.<sup>38</sup>

Uderzające jest Habermasowskie objaśnienie procesu samorefleksji indywidualnego podmiotu. Habermas sytuuje je w tworzony ówczynie teorii rozumu komunikacyjnego. Dąży do ujęcia aktywności indywidualnego pod-

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem, 48.

<sup>36</sup> Ibidem, 58.

<sup>37</sup> Konkretniej, Habermas deklaruje, że celem jego rozważań, jest rozwinięcie idei teorii społeczeństwa. Ibidem, 24.

<sup>38</sup> Ibidem, 61.

miotu w kategoriach komunikacji. W związku z tym postuluje, że w samorefleksji samotny (indywidualny) podmiot rozdwaja się: „część Ja (*Selbst*) musi się oddzielić od innej części w ten sposób, by podmiot mógł sam sobie udzielić pomocy”.<sup>39</sup> Samorefleksja jest rozmową Ja z samym sobą realizowaną w ten sposób, że indywidualny podmiot staje się dwoma podmiotami prowadzącymi ze sobą dialog; dialog ten jest uwewnętrznionym dyskursem. Taki też charakter Habermas przypisuje myśleniu w ogóle – pojmując je jako „uwewnętrzniony przez indywidualny podmiot proces argumentacji związanej z dyskursem”.<sup>40</sup> Przyjmuje, że w dialogu (w myśleniu w ogóle, w szczególności w samorefleksji) role jego uczestników są równe, inaczej niż w psychoterapii. Ta idea jest próbą objęcia komunikacją wszelkich typów aktów umysłowych, także aktów indywidualnego podmiotu w sytuacjach jego izolacji względem innych podmiotów. W tym frapującym zamyśle akty indywidualnego podmiotu przedstawia się – przez pryzmat formowanej ówczesnie teorii komunikacji – jako sytuacje dialogu. Stąd bierze się rozdwojenie podmiotu i przeciwstawienie go samemu sobie, choć w przeciwstawieniu tym podmiot dąży do konsensu. Jednak Habermas nie przedstawia koncepcji podmiotu fundującej ten zamysł. Nie precyzuje, jak podmiot w rozmowie wewnętrznej, sam ze sobą, dzieli się na dwa podmioty, gdzie biegnie linia przeciwstawienia i jakie są kryteria wyróżniania w podmiocie dwóch podmiotów, fundujących sytuację dialogu. Nie wspomina, czy podmiot w takich sytuacjach składa się z dwóch autentycznie obcych sobie podmiotów, staje w sytuacji autentycznego rozdwojenia, czy też, inaczej, bycie w punkcie wyjścia jednym podmiotem w jakimś stopniu uniemożliwia mu podjęcie uwewnętrznionego dyskursu.

### TRIADA INTERESÓW A JEDNOŚĆ NAUKI

W głównej tezie koncepcji nauki fundowanej na trzech interesach, które rozbijają jedność nauk w samych ich fundamentach, pojawiają się zagadki. Habermas traktuje nauki empiryczne fundowane przez interes techniczny jako konieczną daninę na rzecz tego, co w człowieku biologiczne. Nauki te generują same lub są podstawą generowania wiedzy technologicznej, która ma być specyficznym ludzkim sposobem biologicznej walki o byt. Nauki empiryczne, instrument w biologicznej walce o przetrwanie, nie mają wartości intelektualnej. Nie są – twierdzi Habermas – wkładem w intelektualne dziedzictwo ludzkości. Jeśli spojrzeć na tę konsekwencję stanowiska z perspektywy niekiedy heroicznej walki uczonych o prawdę o przyrodzie i o człowieku, w sytuacjach, w których zastosowania technologiczne prowadzonych badań nie pojawiały się nawet w najbardziej mglistych perspektywach, to

<sup>39</sup> Ibidem, 53.

<sup>40</sup> Ibidem.



budzi ona sprzeciw. Jednak dobrze wpasowuje się w obecny klimat intelektualny, głównie filozoficzny, w którym naukom empirycznym nie tylko odmawia się i wartości intelektualnej, i nawet pozytywnej praktycznej, ale, co więcej, upodmiotawiając ją, oskarża się ją o stan ludzkiego świata.

Interes praktyczny będący podstawą intersubiektywnego rozumienia wywodzi się również z biologicznych uwarunkowań ludzkiego życia. Jest on konstytuowany przez biologiczne dążenie do przetrwania ludzkiego gatunku; w tym dążeniu – utrzymuje Habermas – czynnik kontroli otoczenia jest równie konieczny jak wzajemne porozumienie się pomiędzy członkami ludzkich społeczności. Tak więc interes praktyczny należy – tak samo jak interes techniczny – do biologicznej sfery Ja. Przejście do transcendentnej warstwy człowieka indywidualnego oraz kultury jest stowarzyszone wyłącznie z interesem emancypacyjnym.

Jest według mnie wątpliwa, a co najmniej dyskusyjna teza o konstytuowaniu nauk empirycznych wyłącznie przez interes techniczny, przy obu przedstawionych powyżej interpretacjach stanowiska. Nie jest w pełni zrozumiałe, dlaczego nauki empiryczne wyrosły ze starożytnej teorii, nieprzerwanie tworzące teoretyczne wglądy w rzeczywistość, mają być fundowane tylko przez ten interes. Zasadne jest pytać, czy, a jeśli tak, to kiedy i z jakich powodów dokonał się w dziejach przełom, który spowodował, że naukowe badania przyrody zrezygnowały – samoistnie lub pod wpływem zewnętrznego przymusu – ze swych aspiracji intelektualnych, z dążenia do poznania świata dla intelektualnych potrzeb, i przekształciły się w instrument przetrwania. Czy faktycznie zrezygnowały? Czy astrofizycy tworzący obecnie modele wszechświata działają z myślą o jakichkolwiek technologicznych korzyściach? Czy wiedza o powstaniu wszechświata jest ludzkości potrzebna do biologicznego przetrwania? Nie można twierdzić, że ta dramatyczna zmiana statusu i natury nauk empirycznych dokonała się w czasie przekształcania się u progu nowożytności nauk o przyrodzie w nauki empiryczne. Mimo bowiem postulatów Francisca Bacona nauki empiryczne pełniły wtedy i w następnych wiekach głównie funkcje intelektualne, oświeceniowe, emancypacyjne. Ich technologiczne wykorzystanie było projektem ówczesnie nierealizowalnym i nie aprobowanym zbyt szeroko. Z autobiografii uczonych, również dwudziestowiecznych, i z innych dokumentów historycznych widać wyraźnie, że w tzw. podstawowych naukach przyrodniczych dominowały cele teoretyczne, czysto intelektualne, a kwestie technologii zwiększających szanse na przeżycie implikowane przez wyniki badań naukowych nie zaprzętały uwagi np. fizyków tworzących mechanikę kwantową lub biologów formujących teorie antropogenezy. Zainteresowania technologicznymi pożytkami w naukach przyrodniczych narastały stopniowo, chociaż do tej pory nie załadnęły wszystkimi naukami w równym stopniu i całkowicie. Nikłe jest takie zainteresowanie w astronomii w porównaniu np. z chemią, a nawet w tej drugiej kontynuuje się badania teoretyczne, nie będące projektami

prowadzonymi dla potrzeb firm farmaceutycznych czy koncernów kosmetycznych.

Jeśli nawet przyzna się, że nauki empiryczne są obecnie bardziej niż kiedykolwiek powiązane z technologią, poddane presji wymogu technologicznej użyteczności i tzw. innowacyjności, to można tu raczej mówić o zmianach stopnia, zawłaszczeniu obszarów nauki, a nie o całkowitej zmianie ich fundowania – od interesu emancypacyjnego do interesu technicznego.

Sądzę, że nauki empiryczne w jej części teoretycznej produkują w dalszym ciągu to, co Habermas nazywa czystymi teoriami. Współcześnie teorie naukowe w naukach podstawowych są podporządkowane raczej – pod względem swego bezinteresownego charakteru – etosowi podobnemu do tego, który określał starożytne teorie. Wyłaniają się w intelektualnym dążeniu do poznania nie kierującego się potencjalnymi technologicznymi korzyściami.

Wiedza empiryczna nie jest tworzona w celu zaspokojenia ciekawości, dla spełnienia potrzeb duchowych. Podstawy jej powstania i trwania są inne – to jedna z centralnych tez w *Erkenntnis und Interesse*. Jednak Habermas wprowadzając trzeci interes – emancypacyjny – wydaje się negować swój pogląd, a przynajmniej ograniczać obszar jego obowiązywania. Uznaje istnienie wiedzy *de facto* bezinteresownej, zawierającej czyste teorie, choć zawęża je do specjalnego, dosyć enigmatycznie określonego typu wiedzy, której nie można włączyć do nauki. Wiedza ta, według postulatu Habermasa relegująca argumentowanie, nie spełnia bowiem jednego z najważniejszych kryteriów naukowości.

## ZAKOŃCZENIE

W koncepcji trzech interesów poznawczych Habermas powraca w dalekiej perspektywie do jednej z podstawowej idei transcendentalizmu, a mianowicie, podobnie jak Kant, stawia on indywidualny podmiot w podstawach konstytucji poznania. Podmiot Habermasa różni się od podmiotu Kanta tym, że to nie władze poznawcze są jego podstawową instancją, determinującą charakter poznania, ale interesy – pierwotna ludzka instancja, budząca do życia lub aktywizująca – jak można się domyślać – władze poznawcze.<sup>41</sup> Podmiot Habermasa nie jest jednak transcendentalny, a typowo empiryczny, w Kantowskim rozumieniu. Jest on obiektem zastanym w rzeczywistości, wyposażonym w atrybuty, które pozwalają mu poznawać. Zamyśl Habermasa jest inny niż u Kanta; ten drugi wywodzi podmiot transcendentalny z antycypowanego faktu możliwości wiedzy – faktu pierwotnego w porządku

---

<sup>41</sup> O władzach poznawczych, zdolnościach poznawczych itp. Habermas nie wypowiada się w swych espozycjach koncepcji trzech interesów poznawczych.

dociekań i, według niektórych interpretacji, również w porządku konstytucji poznania.

Czy podmiot Habermasa jest naturalistyczny w sensie ontologicznym? Odpowiedź jest zrelatywizowana do założonego związku pomiędzy naturą (przyrodą) a kulturą, gdyż podmiot przynależy do obu sfer, i z obu czerpie modusy swego istnienia. Jeśli przyjąć, że Habermas opowiada się za emergencją kultury z natury, bez zmiany modusu istnienia i z zachowaniem ciągłości pomiędzy naturą a kulturą, to podmiot jest naturalistyczny, w rozumieniu naturalizmu ontologicznego. Wydaje się, że Habermas waha się tu pomiędzy naturalizmem a antynaturalizmem; wszak kultura transcenduje biologiczność i wytworzona zyskuje autonomię względem sfery biologicznej. Nie jest jasne, czy w tej transcendencji dokonuje się też zmiana na poziomie ontologicznym.

Poglądy Habermasa w kwestii podmiotowości prezentowane w *Erkenntnis und Interesse* należą do nurtu słabego naturalizmu. Główną podstawą fundowania podmiotu jest jego przynależność do świata biologicznego, eksplikowanego przez darwinizm. Według Habermasa człowiek nie jest jednak istotą wyłącznie biologiczną – dokonuje transcendencji własnej biologiczności. Widać to wyraźnie w powołaniu interesu emancypacyjnego i w dążeniu do realizacji idei i utopii przezeń inicjowanym. To właśnie ten interes ma zagadkowy, właściwie rozdwojony charakter – będąc substytutem czy też nową formą biologicznego instynktu, wyprowadza człowieka z jego biologiczności i kieruje go do sfery czystej duchowości, która niekiedy przynajmniej przeciwstawia się roszczeniom warstwy biologicznej, a w każdym razie nie jest znacząca z punktu widzenia interesów biologicznych.

Nauki empiryczne Habermas ocenia nisko, kwalifikuje je jako pośledniejszy ich rodzaj, tj. jako działalność fundowaną przez dążenie do biologicznego przetrwania. W diagnozie Habermasa nauki empiryczne są, mówiąc najdosadniej, przedłużeniem darwinowskiej walki o byt. Nie pełnią funkcji intelektualnych, czysto poznawczych ani innych duchowych; te są rezerwowane dla nauk krytycznych sterowanych interesem emancypacyjnym. Domaganie się w naukach empirycznych czystej teorii jest według Habermasa nierealistyczną mrzonką, zafalszowaniem ludzkich motywacji w tym obszarze i, co najważniejsze, sposobu konstytuowania się tych nauk.

Jednak Habermas nie stawia tezy tak kategorycznej jak Horkheimer i Marcuse, a mianowicie nie twierdzi, że nauki empiryczne są fundamentem degradacji cywilizacji, zniewolenia człowieka przez system społeczno-polityczny późnego kapitalizmu i ograniczenia jego duchowości poprzez wytworzony w nauce, obecnie dominujący rozum instrumentalno-formalistyczny, i poprzez służebność nauki wobec technologii. Racjonalność instrumentalno-formalistyczna – ów leitmotiv ujęcia nauk empirycznych przez tych dwóch filozofów – jest zaledwie zauważana przez Habermasa. Rzecz w tym, że Habermas nie stawia problemu racjonalności w centrum swej

koncepcji, przywołuje ją jedynie na marginesach swych rozważań. Ponadto odchodzi od specyficznego dla Horkheimera i Marcusego teoretycznego sytuowania swego wglądu w naukę w relacjach społecznych w późnym kapitalizmie. Ustanawia konstytucyjną bazę nauk w uniwersalnych atrybutach człowieka.

***SCIENCE CONSTITUTED BY INTERESTS.  
ON JÜRGEN HABERMAS' CONCEPTION***

***ABSTRACT***

I reconstruct and analyse Jürgen Habermas' conception of three interests and subordinated to them three types of sciences; this conception has been presented mainly in his *Knowledge and Interests* (1968) and in the *New Introduction* to the fourth German edition of the *Theory and Practice* (1971). The present validity of the conception is due to its two properties. First, it includes a non-standard, alternative to today's dominated view on the nature and role of science. Second, it is a currently rare theory of science founded anthropologically, with evolutionary theories threads, however, weakened in comparison with the consistent Darwinism by introducing the spiritual sphere, transcending biologicality.

**Keywords:** Jürgen Habermas, cognitive interest, the role of science.

O AUTORCE – prof. tytularny; afiliacja: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, ul. Nowy Świat 72, 00–330 Warszawa.

Email: mczarnoc@ifispan.waw