

O niezbedności metafizyki. Konfrontacja Habermasa z arystotelizmem

Habermas podejmuje tak naprawdę identyczne metafizyczne problemy jak Arystoteles czy św. Tomasz, ale inaczej je rozwiązuje



Habermas podejmuje tak naprawdę identyczne metafizyczne problemy jak Arystoteles czy św. Tomasz, ale inaczej je rozwiązuje

Współcześni filozofowie boją się metafizyki. Epoka postmodernizmu i końca wielkich narracji nie sprzyja pytaniom o Prawdę, Dobro czy Piękno jako podstawowe charakterystyki bytu. Pojęcia te budzą współcześnie sceptycyzm, niezależnie, czy są pisane dużą czy małą literą. Nawet filozofowie, którzy nie należą do tego nurtu, świadomie

starają się unikać odwołań do metafizyki lub twierdzą, że ich koncepcje dadzą się uzasadnić bez wcześniej poczynionych założeń metafizycznych.

Wbrew tym tendencjom wydaje się rzeczą dość jasną, że każda teoria filozoficzna, o ile chce powiedzieć coś o świecie, w którym żyjemy, posiada założenia metafizyczne. Przewaga autorów klasycznych nad współczesnym „głównym nurtem” polega na tym, że ci pierwsi zazwyczaj wprost je wykładali. Z drugiej strony, to stało się podstawą odrzucenia przez filozofię współczesną większości koncepcji antycznych i średniowiecznych. Wystarczyło zaprzeczyć prawomocności założeń klasycznej metafizyki, by uznać całą klasyczną tradycję, która się na nich opierała, za fałszywą bez potrzeby wchodzenia w zazwyczaj bardzo starannie przeprowadzane uzasadnienia poszczególnych tez i twierdzeń. Wydaje się, że jest to główna przyczyna, dla której współcześnie autorzy nie dyskutują odpowiedzi na pytania postawione w poszczególnych kwestiach *Sumy teologii* lub innych scholastycznych dziełach.

Z drugiej strony, jak postaram się uzasadnić na jednym przykładzie, współczesna filozofia dalej stoi przed podobnymi problemami silnie zakorzenionymi w metafizyce, choć używa do tego języka, który sugeruje odrzucenie tej tradycji. Przykładem tym będzie koncepcja interesów konstytuujących działanie Jürgena Habermasa[1]. Przyjrę się przede wszystkim, co w tekście pt. *Interesy konstytuujące poznanie* pisze on o źródłach i celach poznania i działania. Jako zwolennik teorii krytycznej, która, jak się wydaje, całkowicie zmienia tradycyjny punkt patrzenia na filozofię, przyjmuje twierdzenie Marksa, że „filozofowie

rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”[2]. Czy jednak rzeczywiście udaje mu się nie interpretować świata w sposób metafizyczny?

Habermas za przedmiot swoich dociekań przyjmuje poznanie naukowe (w szerokim rozumieniu tego słowa) i pyta, czy *theoria* jako klasycznie rozumiany ideał nauki charakteryzujący się bezinteresownym, niepraktycznym, nastawionym na kontemplację poznaniem, jest w ogóle możliwa i czy kiedykolwiek miała miejsce. Warto przypomnieć, że, według klasycznej tradycji zapoczątkowanej przez Arystotelesa, człowiek z natury dąży do poznania[3], co znaczy, że odczuwa potrzebę poznawania dla samego poznawania, niezależnie od praktycznych konsekwencji. Jest to bowiem jeden z aspektów życia szczęśliwego, tj. spełniania – eudajmonii. Tymczasem, według Habermasa, istnieje coś pierwotniejszego od poznania, co jest zarazem jego przyczyną i pozostaje z nim w ścisłym związku – jest to interes ludzki. Twierdzenie to jest przejawem tzw. filozofii podejrzeń, która każe szukać pierwotniejszych przyczyn zdawałoby się naturalnych zjawisk – tak jak np. Freud twierdził, że pierwotniejszą przyczyną ludzkiego działania jest libido.

Autor *Interesów konstytuujących poznanie* dzieli poznanie na trzy dziedziny, które wyróżnia na podstawie metodologii poszczególnych nauk. Pierwszą grupę stanowią nauki empiryczno-analityczne. Interes, jaki tkwi w rozwijaniu tych nauk, przejawia się w dążeniu do przewidywania zjawisk w celu ich technicznego wykorzystania oraz kontroli przyrody. Jako przykład możemy podać badania meteorologiczne, które służą przewidywaniu burz i sztormów w celu skuteczniejszej obrony przed nimi. Podobnie jest w fizyce, która za

pośrednictwem techniki dostarcza praktycznych wynalazków. Wydaje się to jasne i zgodne z tym, jak zazwyczaj ludzie postrzegają rolę nauk przyrodniczych.

Druga dziedzina nauk posługuje się metodą historyczno-hermeneutyczną – jej przedmiotem są głównie teksty kultury, które należy w odpowiedni sposób zinterpretować i wyjaśnić. Wydawałoby się, że nauki te nie są przydatne interesom człowieka, przynajmniej w tak jasny sposób jak nauki przyrodnicze. Jednak Habermas przypisuje im inną rolę niż wykorzystanie w technice. W jego teorii człowiek nie jest odizolowaną jednostką, lecz jest zanurzony w skomplikowane powiązania międzyludzkie, w swoją kulturę, tradycję, historię itp. Przyjmując te założenia, bliskie również Arystotelesowi, wyciąga z nich wniosek, że badacz danych tekstów nie może abstrahować od swojej kultury, sytuacji historycznej, środowiska, w którym się wychował i uczył. Nie jest możliwe spojrzenie z zewnątrz ani nawet zbudowanie narracji o wspólnocie, która to narracja byłaby czymś zewnętrznym wobec danej wspólnoty. Mimo niemożliwości trzeciego, wspólnego wszystkim punktu widzenia ludzie muszą się porozumiewać między sobą, wtopieni we własne, indywidualne i niepowtarzalne uwarunkowania. Dlatego w interesie człowieka leży możliwość komunikacji, zbliżania horyzontów różnych światów, np. świata współczesnego i starożytnego, świata Polaków i świata Niemców itd. Jeśli mielibyśmy podać konkretny przykład, to za taki mogłoby posłużyć badanie dziejów własnego kraju. Interes, jaki tkwi w uprawianiu danej nauki, np. historii, przejawia się w potrzebie podtrzymania tożsamości wspólnoty i solidarności przez wspominanie chwalebnych wydarzeń z historii własnego państwa. W teorii Habermasa nawet najbardziej odległe od współczesnych wydarzeń

dociekania, jak np. badania nad prehistoryczną kulturą pucharów lejkowatych, nie są prowadzone dla samego poznania, ale posiadają mniej lub bardziej skryty interes.

Osoba zaznajomiona z historią filozofii XIX i XX wieku mogłaby zarzucić teorii Habermasa to samo, co zarzuca się wszelkim filozofiom podejrzeń. Wspomniany Freud nie wziął na przykład pod uwagę, że jeśli jego pogląd, iż wszelka aktywności ludzka jest uwarunkowana popędem seksualnym, jest prawdziwy, to również jego teoria musiałaby być uwarunkowana tym samym czynnikiem. Z podobną kwestią zmagał się marksizm. Jeśli byt kształtuje świadomość (np. filozofia i nauka są uwarunkowane czynnikami gospodarczymi), to czemu przejmować się poglądami Marksa, skoro są jedynie nadbudową nad określonym systemem produkcji? Habermas broni się doskonale przed tego typu argumentacją. Wyróżnił bowiem trzeci rodzaj nauki, który za przedmiot obiera dwa pozostałe i patrzy na nie z metapoziomu – są to krytycznie nastawione nauki o działaniu społecznym. Tak więc teoria zawarta w *Interesach konstytuujących poznanie* należy do tej właśnie dziedziny i zgodnie z poglądami autora również posiada swój własny interes – tym interesem, wyrażonym wprost, jest emancypacja.

Czym jest jednak owa emancypacja? Od czego człowiek ma się emancypować? Habermas używa porównania z psychoanalizą. Freud uważał, że często nasze działania wpływają z pobudek, co do których życzylibyśmy sobie, by nie miały takiego wpływu (np. wspomniany popęd seksualny), dlatego racjonalizujemy nasze działania nie tylko przed innymi, ale również przed samymi sobą. Krytycznie nastawiona filozofia społeczna odkrywa podobny mechanizm na poziomie społeczeństwa: uważamy, że poświęcamy się szczytnym ideom czystej, bezinteresownej naukowości, a w istocie realizujemy jakiś interes –

swój lub, co zdarza się częściej, obcy. Ciągnąc analogie dalej, można stwierdzić, że owa emancypacja ma podobny cel jak terapia w psychoanalizie – uwolnienie od zbędnych złudzeń i idealistycznych dążeń narzucanych przez tradycję i kulturę, które zwykle sprawiają, że człowiek realizuje czyjeś interesy zamiast swoich własnych.

Idea ta doskonale współgra z innym pojęciem pojawiającym się również u Habermasa, a swymi korzeniami sięgającymi filozofii Marksa, mianowicie z tzw. fałszywą świadomością. W skrócie idea ta mówi, że ludzie są niewolnikami pewnego systemu oraz są przez niego represjonowani, mimo że system ten wspierają. Wydaje im się, że są szczęśliwi i wolni, ale to jedynie manipulacja, czyniona po to, by nie buntowali się przeciwko zastanemu porządkowi. A co konkretnie jest źródłem represji? Przede wszystkim tradycyjna kultura, religia i władza. Stąd wypływają praktyczne konsekwencje, będące jednocześnie postulatami lewicy: tradycyjny model rodziny jest represywny, patriarchalny, więc trzeba go znieść; podobnie religię, która służy manipulowaniu ludźmi i konserwacji obecnego porządku; w kwestii władzy należy wprowadzić demokrację, której ideałem jest, jak się wydaje, model rousseau'owski, w którym nikt nikim innym nie rządzi (lub każdy rządzi sobą) oraz nie ma autorytetów deontycznych (nikt nikomu nie może niczego „kazać zrobić”). Wydaje się, że prawie każdy postulat lewicy można wydedukować z idei emancypacji i fałszywej świadomości.

Gdzie w tym wszystkim metafizyka? Otóż wydaje się, że Habermas podejmuje tak naprawdę identyczne metafizyczne problemy jak Arystoteles czy św. Tomasz, ale inaczej je rozwiązuje. Zaryzykowałbym tezę, że przedstawiona wyżej teoria Habermasa to nic innego jak pewna koncepcja prawa naturalnego.

Klasyczna teoria prawa naturalnego, jaką znajdujemy u św. Tomasza, odpowiada przede wszystkim na pytania: jakie są źródła i cel działań ludzkich a także wiąże te kwestie z zagadnieniem podstaw moralności[4]. Identyczne zagadnienia podejmuje autor *Interesów konstytuujących poznanie*, mimo że wprost nie mówi, iż zajmuje się np. kwestią natury ludzkiej. Arystotelicy twierdzą, że do natury ludzkiej należy zarówno zaspokajanie swoich biologicznych potrzeb, jak i dążenie do poznania oraz życie we wspólnocie[5]. Habermas podobnie wydaje się twierdzić, że, mówiąc językiem arystotelików, do natury ludzkiej należy realizacja swoich własnych interesów, w ramach których mieszczą się: zachowanie swojego życia i wygoda (co realizują nauki przyrodnicze), życie we wspólnocie (co umożliwiają i ułatwiają nauki historyczno-hermeneutyczne) oraz wolność od przymusu i represji (co realizują krytyczne nauki społeczne).

Co więcej, Habermas również wiąże swoją koncepcję „prawa naturalnego” z pewną teorią etyczną. U niego, tak jak u tomistów, z prawa naturalnego można wyprowadzić zasady moralne, czyli to, co należy czynić. Rolę tę pełni w tej teorii koncepcja racjonalności komunikacyjnej. Głosi ona, że komunikacja między członkami społeczeństwa powinna być szczerą, otwartą, pozbawioną elementów manipulacji, represji i powinna prowadzić do konsensusu. Z teorii tej wynika więc pewna idea regulująca życie społeczne i mówiąca, czym jest dobro wspólne.

Oczywiście, teoria „prawa naturalnego” Habermasa jest minimalistyczna w porównaniu z koncepcją tomistyczną. Chociaż odpowiada na te same pytania dotyczące natury człowieka, poznania i społeczeństwa, robi to dużo oszczędniej i nie wyciąga z nich wielu

wniosków. Można więc powiedzieć, że w pewnym sensie zatrzymuje się w pół drogi, ponieważ nie podejmuje kilku istotnych kwestii. Jest to związane z tym, że w przeciwieństwie do teorii św. Tomasza teoria Habermasa jest bardziej formalna i zawiera mniej treści materialnej. Choć w sposób ogólny wyznacza źródła i cele ludzkich działań, to nie określa ich do końca, przez co idea emancypacji pozostaje w dużej mierze pusta. W związku z tym, mimo że zawiera wiele trafnych (aczkolwiek nienowych) twierdzeń, nie jest w stanie rozwiązać niektórych problemów.

Jednym z nich jest treściowe niedookreślenie idei emancypacji. Na gruncie tej koncepcji możemy powiedzieć dokładnie, od czego i w jaki sposób mamy się emancypować, ale nie możemy wywnioskować, po co mamy to robić i ku czemu mamy zmierzać. Oczywiście, obrońca teorii krytycznej powiedziałaby, że po to Habermas przedstawia tak minimalistyczną koncepcję, by dać człowiekowi wolność samorealizacji. To niedookreślenie szczegółowych celów człowieka sprawia jednak, że postulat emancypacji i stająca za nim idea fałszywej świadomości są niewystarczające do krytyki niektórych zjawisk, które z pewnością również Habermas by potępił. Biorąc pod uwagę najprostszy przykład, można powiedzieć, że człowiek, który cały swój czas wolny spędza przed telewizorem, prowadząc jedynie życie prywatne i nastawione na konsumpcję, ulega manipulacji, która pozbawia go umiejętności krytycznego myślenia, czyni bezmyślnym widzem reklam i wytwarza fałszywe potrzeby. To wszystko można powiedzieć na gruncie teorii krytycznej. Jednak co dalej? Jaka jest alternatywa wobec takiego sposobu życia? Krytyczne myślenie, szczerłość w komunikacji, deliberacja, dochodzenie do konsensusu? Tak by należało na gruncie tej teorii odpowiedzieć. Jednak wszystko to są kryteria formalne, które nie wskazują konkretnie, ku jakiemu celowi zasady te mają zmierzać. Zakłada ona, że wystarczy dać ludziom odpowiednie warunki i ramy do

działania, a oni sami będą wiedzieć, co najlepiej czynić i co jest dla nich dobre. Problem jedynie w tym, że w takim układzie nie dysponują żadnymi kryteriami pozwalającymi to ocenić. A skoro tak, to nie ma pewności, że z powrotem nie wybiorą konsumpcjonizmu i biernego siedzenia przed telewizorem albo czegoś jeszcze gorszego.

Teoria prawa naturalnego oparta na arystotelizmie traktuje naturę człowieka jako pełnię jego rozwoju[6] i materialnie określa przymioty, które dobry człowiek powinien mieć. Z tego względu paradoksalnie posiada lepszy potencjał krytyczny niż teoria krytyczna Habermasa. Pozwala bowiem dokładnie wskazać, czego brakuje człowiekowi marnującemu życie przed telewizorem, a nie tylko skonstatować, że jego życie jest oparte na fałszywej świadomości. Fałszywa świadomość zakłada zresztą, że istnieje jakaś świadomość prawdziwa – a to są już zagadnienia metafizyczne dotyczące bytu, jakim jest człowiek, czyli rozważane są przez antropologię filozoficzną.

Widać to dość dobrze na jeszcze jednym przykładzie słusznego twierdzenia Habermasa, które również zatrzymuje się w pół drogi. Sens krytycznych nauk społecznych sprowadza się do twierdzenia o emancypacyjnym charakterze wiedzy, który wyzwala od manipulacji, represji, fałszywych mniemań, potrzeb itd. Czy jednak tak rozumianej teorii krytycznej nie sformułowano już dwa tysiące lat temu, mówiąc, że prawda nas wyzwoli (J 8, 32)? Oczywiście, Jezus wypowiadał te słowa w kontekście religijnym – chodziło o prawdę mówiącą, że jest On Synem Bożym, jednak czy nie można odnieść tego do każdej innej prawdy? Co więcej, również religia chrześcijańska uznawała istnienie „fałszywej świadomości”, która czyniła z ludzi niewolników. Mówi o tym następny fragment tej samej Ewangelii: „każdy, kto grzech popełnia, jest niewolnikiem grzechu” (J 8, 34). W tym wypadku nie

chodzi jednak o kontekst systemu gospodarczego czy politycznego, ale o wymiar etyczny – ten, kto źle żyje i grzeszy (a, co gorsza, uważa, że mimo to dobrze robi i jest w tym zatwardziały), posiada fałszywą świadomość, staje się niewolnikiem. Mówienie o fałszywej świadomości zakłada więc pewną koncepcję natury ludzkiej – nawet jeśli koncepcja ta mówi jedynie, jaki człowiek nie powinien być, a nie – jaki powinien. A to właśnie robi teoria Habermasa.

O teorii interesów konstytuujących poznanie można więc powiedzieć trzy rzeczy. Po pierwsze, jest to zakamuflowana metafizyczna teoria prawa naturalnego, po drugie, zawiera wiele trafnych twierdzeń i intuicji, a po trzecie (łącząc dwie pierwsze tezy), próby zakamuflowania obecności metafizyki i spowodowana tym minimalistyczna koncepcja człowieka prowadzi do wypaczenia części słusznych twierdzeń i w ostateczności wiedzie do fałszywych wniosków lub kłopotliwych aporii.

Z tego względu uważam, że nie warto uciekać od metafizyki, ale należy otwarcie podejmować zagadnienia bytu i natury, by dyskusja o fundamentalnych dla człowieka i społeczeństwa sprawach stała się jaśniejsza.

Bartosz Fingas

**Tekst powstał, jako praca zaliczeniowa V edycji seminarium
Teologii Politycznej w roku akademickim 2011/2012**

[1] J. Habermas, *Interesy konstytuujące poznanie*, „Colloquia Communia” 1985, nr 2/19, s. 157-169.

[2] K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1975, s. 5-8, dostępny w internecie:
http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1845/tezy_o_feuerbachu.htm

[3] Arystoteles, *Metafizyka*, 980a.

[4] Por. św. Tomasz, *Suma teologiczna*, I-II, q. 90-94.

[5] Arystoteles, *Polityka*, 1253ab.

[6] „Właściwość bowiem, jaką każdy twór osiąga u kresu procesu swojego powstawania, nazywamy jego naturą”. Tamże, 1252b.