

Wolfgang KUHLMANN
(FRANKFURT)

TRANSCENDENTALNOPRAGMATYCZNA TEORIA PRAKTYCZNEJ PODMIOTOWOŚCI

Czy można dziś, po Nietzschem, Heideggerze, francuskim poststrukturalizmie, amerykańskim neopragmatyzmie, bronić jeszcze idei rozumnej podmiotowości czy też jest to idea przestarzała, akceptowalna już tylko dla naiwnych nowicjuszy z klapkami na oczach? Czy można, w szczególności, reprezentować dziś jeszcze filozofię, która opiera się na czymś takim jak rozum praktyczny, a więc na rozumnej podmiotowości, domagającej się kompetencji w kwestiach praktycznych czy też sens ten już się zakończył?

Pragnąłbym dalej skoncentrować się na tym, co moim zdaniem można by jeszcze przytoczyć na korzyść tej spornej idei. Będę przy tym postępował w następujący sposób: 1) przypomnę – w szerokim przeglądzie sytuacji dyskusyjnej – najważniejsze, według mnie, zarzuty przeciwko takiej idei i kryjące się za nimi stanowiska, 2) rozpatrzę następnie krytycznie te zarzuty i będę je kolejno odrzucał jako przesadne i ograniczał przy pomocy refleksyjnych argumentów antyseptycznych, czego zresztą przypuszczalnie oczekują od przedstawiciela pragmatyki transcendentalnej czytelnicy. Ujawnią się przy tym warunki ramowe dla rozumnej – także po Nietzschem, Heideggerze, Foucault i Rotry'm – nauki rozumnej podmiotowości. W trzeciej części naszkicuję tę koncepcję nieco szerzej. Pokażę w jaki sposób te ramy mogą być wypełnione przez transcendentalno-pragmatyczną ideę rozumu ukonstytuowanego językowo, powiązanego z komunikacją a także kooperacją we wspólnocie komunikacyjnej. Krótka część czwarta winna potem pokazać, że idea rozumnej, realizującej się komunikacji, podmiotowości, obejmuje również ideę rozumu praktycznego w taki sposób, iż wynikają z tego przekonujące konsekwencje dla obowiązującej intersubiektywnie etyki.

I

W pierwszym przybliżeniu, z dużego dystansu i w bardzo grubych zarysach, ukształtowaną w dyskusji sytuację można scharakteryzować przy pomocy trójfazowego względnie trójparadygmatycznego schematu historii filozofii (prezentowanego w tym czasie przez wielu filozofów), według którego historia filozofii daje się owocnie ukształtować w trzech odcinkach:

- epoka ontologii uprawianej w zasadzie w *intentio recta* (antykw, średniowiecze),
- epoka filozofii świadomości uprawianej refleksyjnie i poznawczo-krytycznie,
- epoka filozofii języka albo filozofii lingwistycznej, uprawianej jako krytyka sensu i rekonstrukcyjnie.

Schemat ten wyjaśnia, że 1) faza filozofii świadomości lub filozofii podmiotu jest fazą środkową. Rozciąga się od Kartezjusza do Husserla; Kant jest tu być może najważniejszym autorem; 2) filozofia podmiotu stanowi rezultat czegoś, co może być klarownie zidentyfikowane jako postęp w filozofii, rezultat kroku, po którym już nie można się cofnąć, mianowicie kroku od ontologii stosującej *intentione recta* i o tyle naiwnej (jak określi ją potem Kant: przedkrytycznej) do ontologii refleksyjnej, tzn. dościgającej tę naiwność.

Schemat ten jest oczywiście tak wyrazisty i jednoznaczny w przypadku drugiego wielkiego kroku – od paradygmatu filozofii świadomości do filozofii języka. Krok ten można rozumieć po pierwsze jako zdecydowaną radykalizację, konkretyzację i pogłębienie filozofii podmiotowej – tak pojmuję go pragmatyka transcendentna, z drugiej jednak strony można widzieć w nim niszczącą krytykę i destrukcję podstawowych idei tej filozofii. Tak np. zwolennicy semantystycznej filozofii języka albo filozofowie ukierunkowani scentystycznie uważają tzw. przełom lingwistyczny jedynie za rewolucję metodyczną¹.

W celu lepszego zobrazowania czynników określających dyskusję proponuję zastanowić się krótko nad najważniejszymi pod względem systematycznym dziewiętnasto- i dwudziestowiecznymi reakcjami na klasyczną filozofię podmiotu. Przez klasyczną filozofię podmiotu rozumiem koncepcję, która – przede wszystkim jak wspomniana już koncepcja kantowska – uznaje rozum zarówno jako zasadę doświadczanego fenomenalnego świata, jak też przede wszystkim jako najgłębszą, najcenniejszą istotę człowieka, osoby, która stanowiła przedmiot teoretycznej i praktycznej filozofii Kanta. Podmiotowy rozum albo rozumna podmiotowość jest tutaj poza-rzeczywista (noumenalna) i jako taka wolna, autonomiczna, potężna,

¹ Por. B. Tugendhat: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976; H. Schnädalbach: *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Frankfurt am Main 1977; K. – O. Apel, *Transcendentale Semiotik und die Paradigmen der prima philosophia*, w. R. Bülow und P. Schmitter (Hg.): *Integrale Linguistik (Festschrift: H. Gipper)*, Amsterdam 1979, 101–138.

prawdziwa i dobra („dobrej woli”). Całkowicie zasługuje – oczywiście po krytycznym zweryfikowaniu jej możliwości i granic – na ogólną akceptację wyjaśnień i z tego względu stanowi odpowiedni punkt wyjścia dla filozofii zainteresowanej teoretycznym postępowaniem i praktycznym wyjaśnieniem.

Za najważniejsze pod względem systematycznym uważam następujące trzy reakcje na ten typ filozofii:

1. Najdalej idącą odpowiedzią jest odpowiedź kwestionująca – w takiej czy innej formie – tezę o samodzielności tego, co rozumne, a więc stwierdzająca, że to, co tradycyjna filozofia podmiotu analizuje jako podmiotowy rozum subiektywny, nie da się w rzeczywistości zredukować do czegoś innego. Idea nieredukowalnego, autonomicznego rozumu byłaby pozorem albo nawet oszustwem.

Teza może być formułowana bardzo agresywnie, z pozycji triumfalnego demaskatora, który gwałtownie krytykuje szkodliwe iluzje filozofii podmiotowej. Tak właśnie postępuje Nietzsche, dla którego rozum jest jedynie wyrazem i tworem woli mocy, który można całkowicie zredukować do ślepej i irracjonalnej zasady życia, dostępnej – jak twierdził Nietzsche (przynajmniej czasami) – dla biologa².

Może być też sformułowana całkiem bez emocji, a jednak dużo radykalniej, przez współczesnych materialistów, a więc filozofów, którzy zajmując się badaniami empirycznymi czy w ogóle problemami materialnymi całkowicie właściwie porzucili dziedzinę tak skutecznych nauk przyrodniczych³. Typowym przykładem byłby chyba tzw. materializm eliminacyjny⁴, według którego tradycyjne mówienie o autonomicznym, wolnym, rozumnym podmiocie zdolnym do odróżnienia prawdy i oceny swego postępowania jest w oczywisty sposób nie do pogodzenia z mówieniem przyrodników o swoich przedmiotach i zostanie kiedyś zastąpione jednoznacznym językiem np. neurofizjologii, tak jak uświęcony tradycją opis burzy jako gromów gniewnego Jowisza zastąpiono dzisiaj mówieniem o wyładowaniach elektrycznych. Obydwa stanowiska, reprezentujące zresztą szerokie spektrum różnych koncepcji, sprowadzają się do tego, że tradycyjna filozofia podmiotu skupiająca się wokół idei nieredukowalnego podmiotowego rozumu jest tylko iluzją, której trwałość można wyjaśnić jedynie formą naszego języka potocznego, w którym jest osadzona i przekazywana dawno nieaktualna filozofia epoki kamiennej.

2. Drugi typ reakcji na klasyczną filozofię podmiotu obejmuje również wiele różnych stanowisk. W tym przypadku nie kwestionuje się nieredukowalności tego, co rozumne, lecz bardzo ważną cechę podmiotowego rozumu – mianowicie autonomię. Reakcja ta wiąże się z różnymi wariantami głoszonych idei – z jednej

² Por. „Zur Genealogie der Moral” i „Jenseits von Gut und Böse” w: F. Nietzsche: *Werke in drei Bänden*, hg. von K. Schlechta, Bd. II. München 1966

³ Por. przy tym znakomity wybór P. Bieri (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein 1981, szczególnie wprowadzenie (1ff. i 31 ff.)

⁴ tamże 43 i 93

strony koncepcja czystego, zewnętrznego rozumu wydaje się zbyt błada i metafizyczna, prawie niewiarygodna (Dilthey)⁵, z drugiej natomiast uważa się, że zwłaszcza skuteczność rozumu w świecie można zrozumieć jedynie, gdy rozum traktuje się jako coś, co można powiązać z bliskimi mu, a dostępnymi empirycznie środkami przekazu, takimi jak artefakty, instytucje, język, etc.⁶, czyli jako coś dostępnego dzięki bliskim mu zjawiskom empirycznym, jak język, tradycje, historia, itd., a zarazem dzięki tzw. „wewnętrznej naturze”, jak np. u Freuda. W rękach tych teoretyków rozum staje się jednak całkowicie zależny od tego, co go pobudza, czyli od mediów. Pojedynczy rozumny podmiot jest również zależny przede wszystkim od anonimowych rezultatów działania innych, obecnych w mediach, na które jest skazany. W ten sposób rozum tendencyjnie ulega niejasnemu dłań panowaniu swych własnych rezultatów, nie mogąc się od nich uwolnić, ani ich kontrolować, bo instrumenty, jakich mógłby użyć w celu uwolnienia, są zarazem tym, z czego mają czerpać pomoc. Dlatego możliwość autonomicznych wolnych, niezależnych rozumnych podmiotów, zrozumiałych dla samych siebie jest kwestionowane przez historyzm, hermeneutykę, historię bytu (*seinsgeschichte*), przez radykalnych przedstawicieli krytyki ideologii i psychoanalizy, a także przez poststrukturalistów⁷.

3. Trzeci typ reakcji na klasyczną filozofię podmiotu względnie filozofię rozumu, to radykalny fallibilizm (*Fallibilismus*), wyznawany mniej lub bardziej otwarcie przez różne filozofie⁸.

Przywołanie go w tym kontekście może trochę dziwić. Warto jednak o nim wspomnieć, ponieważ stawia klasycznej filozofii podmiotu inny, lecz również ciężki zarzut – nie jest to redukowalność ani zależność rozumu, ale jego istotna wewnętrzna słabość. Rozum, tradycyjnie główna wiedza poznawcza, okazuje się zupełnie niezdolny do tego, by coś definitywnie poznać i wiedzieć. Wszelkie bez wyjątku przekonania trzeba uznać za (o)mylne (*fallibel*). Konsekwencją, jaką rzeczywiście wyciągają zwolennicy tej doktryny, jest stwierdzenie, że myślenie uzasadniające i

⁵ Porównaj słynne dictum Diltheya (*Gesammelte Schriften*, Leipzig und Berlin, 1921 ff, Bd I, XVIII): „W zylach poznającego podmiotu, konstruowanego przez Locke'a, Hume'a i Kanta, nie płynie rzeczywista krew, lecz rozpuszczony sok rozumu jako faktyczna działalność myślowa”.

⁶ Cała tradycja od Hegla poprzez Marksa do antropologii filozoficznej, szczególnie A. Gehlena

⁷ Por. tu szczególnie późne pisma Heideggera od *Humanismusbrief*, *Wahrheit und Methode* Gadamera (Tübingen 1960), *Negative Dialektik* Th. W. Adorno (Frankfurt am Main 1966), *Archäologie des Wissens* M. Foucault (Frankfurt am Main 1973) oraz *Die Ordnung der Dinge* (Frankfurt am Main 1974).

⁸ Tak np. H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1969, H. F. Spinner: *Begründung, Kritik und Rationalität*, Braunschweig 1977, H. Keuth: *Fallibilismus versus transzendentalpragmatische Letztbegründung*, w: „Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie”, 14, 1983

legitymujące jest błędne. Inną nieprzyjemną konsekwencją ujawnioną przez radykalnych fallibilistów jest również niemożliwość rozróżnienia między przekonaniem mniej i bardziej godnymi zaufania, co w zaistniałej sytuacji byłoby dość istotne⁹.

Tyle o trzech głównych reakcjach, obejmujących – jak wspomniano – bardzo wiele różnych stanowisk. Uzasadnienie tych zarzutów pojedynczo lub w miarę możliwości łącznie, miałyby ogromne znaczenie dla głównej idei klasycznej filozofii podmiotu głoszącej, że rozum i etyka są ze sobą ściśle związane. Spowodowałyby to z pewnością załamanie się koncepcji etyki intersubiektywnie obiektywizującej. Taką konsekwencję wyciągnął w bardzo logiczny sposób Nietzsche z pierwszego typu reakcji. Obowiązującą etykę trzeba uznać za iluzję. Dla drugiej reakcji wynika ona z nieuniknionego relatywizmu, a dla trzeciej stąd, że rozum nie zasługuje na to, by naprawdę brać go pod uwagę jako punkt orientacji¹⁰.

II

Przechodzimy do części drugiej, do analizy tych reakcji. Po pierwsze należy zbadać, czy reakcje te w ogóle dadzą się zachować, czy też wnikają się w sprzeczności. Chodzi o to, aby teorie, stanowiące ich podstawę, zgadzały się ze stanem faktycznym, który przedstawiają i poprzez który powinny być pojmowane, jeśli mają być skuteczne. Taka weryfikacja jest o tyle ważna, że podmiot, o którym mowa: rozum, rozumność – w pewnym sensie niewątpliwie główny przedmiot filozofii – spełnia tutaj wyraźnie dwie funkcje: po pierwsze jest tematem, po drugie subiektywną praktyką człowieka zajmującego się tym tematem. Używane w związku z tym słowa i argumenty powinny więc być rozumne, jeśli w ogóle mają się liczyć, muszą być rozpoznawane i uznawane jako przykłady tego, co się tematycznie rozważa.

Jeśli traktujemy rozum tylko jako przedmiot bądź tylko jako omawiany czy rozważany temat, abstrahując od jego podwójnej roli, musimy spodziewać się z dużym prawdopodobieństwem wystąpienia trwałych, istotnych błędów, zwłaszcza znaczących pomyłek w zakresie jego zamierzonej kategoryczności, podobnie jak w przypadku prawie wszystkich przedmiotów teoretycznych. Sytuacja wygląda inaczej, jeśli patrzymy na rozum, na jego czynności, np. argumentowanie, jak na naszą aktualną subiektywną praktykę, o której musimy coś wiedzieć, aby można nam było ją przypisać. W przypadku niedostatecznej wiedzy, rzeczona praktyka nie dochodzi do skutku. Widzimy wyraźnie, że np. po to, aby zaistniał wspólny problem, potrzeba dużej wiedzy, rozumne twierdzenia i argumenty muszą być zarówno prawidłowo formułowane i właściwie pojmowane przez ich twórcę jak i rozpoznawane i uznawane przez współuczestników i adresatów. Jeśli wiedza ta nie jest grą, tzn.

⁹ Por. W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transcendentalpragmatik*, Freiburg/München 1985, 60

¹⁰ Por. W. Kuhlmann, tamże, 76 ff.

nie wiemy np., że chodzi tu o prawdę „p”, problem nie jest (jeszcze) w pełni ustalony. Jeśli mamy do czynienia z problemem, to tym samym zakładamy adekwatne rozumienie pewnych rzeczy i funkcji rozumu, które konstytuują problem. Sytuacja, w której filozofowie mówią o swoim ulubionym przedmiocie, o rozumie, jest o tyle szczególna – na tym polega istota przedstawionego projektu – że możemy porównywać problematyczną tezę o rozumie z naszym w pewnym sensie bezsprzecznie słusznym i nieomylnym pojmowaniem rozumu.

Jeśli przyjrzymy się trzem wymienionym typowym reakcjom na klasyczną filozofię podmiotu, stwierdzamy oczywiście, że wszystkie trzy nie dadzą się utrzymać, ponieważ są sprzeczne. Możemy przeprowadzić stosowne porównanie w odniesieniu do zupełnie przeciętnej wiedzy o argumentowaniu, nie traktując jej – podkreślamy – jako teorii argumentacji w sensie naszej subiektywnej praktyki (taka teoria musiałaby oczywiście zostać uznana za pomyłkę).

- Gdyby uzasadniony był pierwszy zarzut, to jego rzecznik deklarowałby go tylko np. jako wyraz „woli mocy”, albo jako skutek w zasadzie całkowicie wyjaśnialny przyczynowo. W obu przypadkach zarzut zostałby natychmiast unieważniony, jest bowiem oczywiste, że nie można twierdzić poważnie, iż poczytalny podmiot jest odpowiedzialny, za to, że zarzut nie opiera się na złych, lecz na dobrych podstawach¹¹.
- Drugi zarzut relatywizuje się sam do perspektywy konkurencyjnej dla innych, nie jest to jednak odpowiednia, właściwa perspektywa. Nie jest nawet uzasadniona. Drugi zarzut kwestionuje ostatecznie możliwość uniwersalnych roszczeń prawomocności, które należy mu przypisać, aby mógł być traktowany poważnie, ogranicza się do roszczeń częściowych, które przy bliższym rozpatrzeniu okazują się nieważne.
- Trzeci zarzut uniemożliwia potraktowanie go jako wkładu w poszukiwanie prawdy, potwierdzanie naszych przekonań do czegoś. Jeśli niczego nie można wiedzieć naprawdę, to nie wie się również, co to jest znajdowanie i poprawianie błędów, a zatem w jakim kierunku w ogóle powinniśmy zmierzać, aby posuwać się naprzód, a nie cofać. Nie znamy bowiem kryterium, które umożliwiłoby odróżnianie lepszych przekonań od gorszych. Dlatego ani ten zarzut ani nic innego nie może być przyczynkiem do owocnej dyskusji. Dlatego nie zasługuje na uwagę.

A zatem: Przedstawione typowe reakcje, w formie, w jakiej są zwykle omawiane, również w tym miejscu, nie mogą być słuszne. Nie są jednak całkiem nieuzasadnione, przeciwnie: wiele przemawia za tym, że tkwiące w nich intuicje dotyczące związku życia i rozumu, instytucji, języka i rozumu, zasadniczej omylności rozumu itd. przekazują coś istotnego, ograniczając zbyt optymistyczne przekonania europejskiego racjonalizmu i ze wszech miar zasługują na uwagę i poważne potraktowanie. Nie stanowią jednak całej prawdy, ponieważ same się znoszą.

¹¹ Por. K. R. Popper: *Über Wolken und Uhren*, w: *Objektive Erkenntnis*, Hamburg 1973, 190 ff.

Przytoczony argument nie wyjaśnia oczywiście, jak ma wyglądać w szczegółach teoria rozumnej podmiotowości, podaje jednak istotny warunek, zgodnie z którym teoria (lub coś, co przypomina teorię) musi być prawdziwa, poznana i uzasadniona. Ten konieczny warunek pozostawia oczywiście wiele niedopowiedzeń. Nie są one jednak tak duże w kontekście przekonujących faktów z historii filozofii i historii nauk, które świadczą o zależności i omylności rozumu oraz ze względu na znaczenie teorii rozumu w metodologii. W przypadku problemów metodologicznych trzeba jednak zawsze zachować ostrożność wobec przejawów nadmiernego optymizmu. Tworząc teorię powinniśmy więc w jak największym zakresie uwzględniać sceptyczne zarzuty. Mówiąc dokładnie, trzeba zawsze, na ile to możliwe, zwracać uwagę na te zarzuty, ponieważ wnoszą one w naszą skończoność i omylną istotną intuicję wymagającą poważnego potraktowania. Powstaje pytanie: na ile co najmniej trzeba zawierzyć rozumowi, aby osiągnąć przynajmniej jakiś pogląd na naszą skończoność i omylną i aby błędy można było mimo wszystko uznać za sensowny wkład w poszukiwanie prawdy.

Moim zdaniem we wszystkich problemach materialnych można zakładać fallibilizm, zależność przekonań od uwarunkowanych historycznie ram kategorialnych itd. Trzeba jednocześnie pozostawić miejsce w refleksji filozoficznej na temat warunków możliwości i granic używania rozumu, oraz w krytyce poznania i języka – ale tylko w tych dziedzinach – dla nieomylnych (i nie bezsensownych)¹² poglądów dotyczących: a) ryzyka dokonań poznawczych, b) technik i metod zdobywania wiedzy, c) celów tych dokonań i d) kryteriów postępu i regresu. Bez tej możliwości nie da się ani stwierdzić pomyłki, ani działać omylnie (czyli według zasad fallibilizmu – sensownie). Jeżeli nie zna się celu, który można utracić, ani kierunku, który można zgubić, nie można działać rozważnie, co przede wszystkim zaleca fallibilizm. Całość zmierza do dwustopniowej koncepcji rozumu, w której dolny, szerszy stopień jest niejako zarezerwowany dla treściowych poszukiwań prawdy i prawidłowości. Szczególną rolę odgrywa tutaj skończoność i omylną (*Fallibilität*). Powyżej znajduje się bardzo wąski, górny stopień, prawie pozbawiony treści wierzchołek, na którym rozważa się tylko formalne problemy używania rozumu i co najważniejsze – związane z tym regulatywne zasady. Ten szczybel ma jednak zasadnicze znaczenie – zmienia wszystko¹³. Zapobiega zwalnianiu się całej konstrukcji i umożliwia zawierzenie rozumowi, o czym świadczą, nawet w zbyt dużym stopniu, takie imprezy jak nasze spotkanie. Tyle części drugiej.

¹² Por. W. Kuhlmann: *Reflexion und kommunikative Erfahrung*, Frankfurt am Main 1975, 190 ff.

¹³ Por. W. Kuhlmann: *Philosophie und rekonstruktive Wissenschaft. Bemerkungen zu Jürgen Habermas Theorie des kommunikativen Handelns* w: „Zeitschrift für Philosophische Forschung”, 40, 1986.

III

Przechodzimy do części trzeciej. Uzgodniliśmy do tej pory: po pierwsze – istotny warunek, który musi spełniać teoria, po drugie – sposób refleksyjnego przypominania tego, co w danym momencie rozważamy i porównywania z tym, co tematyczne, wreszcie – po trzecie – w pewnym sensie początki teorii. Stworzyliśmy ramy.

Powstaje pytanie, czym wypełnić te ramy, jak ma wyglądać treść teorii? Wiąza się z tym od razu następujące problemy: Jak właściwie należy pojmować rozum, który z jednej strony podlega przecież faktom empiryczno–historycznym i jest od nich wielorako uzależniony. A z drugiej: Jak można pojmować go zarazem jako coś, co tę zależność transcendentuje, przypisywać mu zdolność do ujawniania prawdy. I wreszcie: Czy można w ogóle uratować ideę rozumu praktycznego, a jeśli tak, to w jaki sposób?

Odpowiedź na to pytanie ułatwia przyjęcie pewnego punktu widzenia, bez którego trudno konsekwentnie mówić o rozumie. Ten punkt widzenia dostarcza argumentów, że rozum nie jest możliwy bez języka, a nawet bez jakiegokolwiek komunikacji i kooperacji we wspólnocie komunikacyjnej. We współczesnej filozofii można wyróżnić trzy główne stanowiska w tej kwestii. Chodzi w niej przecież także o legitymację, a przynajmniej o rewelację tzw. „linguistic turn”. Mamy więc, po pierwsze, stanowisko empirystyczno–solipsystyczne, nawiązujące do Locke’a, zgodnie z którym podmiot posiada rozum jeszcze przed jakimkolwiek językiem¹⁴. Właśnie przed–językowy rozum jest potrzebny do stworzenia języka, który będzie służył najpierw jako środek do utrwalania i przekazywania idei możliwych poza językiem, a następnie jako pomoc w formułowaniu idei złożonych.

Stanowisko pośrednie reprezentują zwolennicy idei Fregego uważając, że ten kto posiada rozum, musiał uprzednio dokonać transcendencji prywatności na tyle, by uczestniczyć w trzecim (quasi idealno–językowym) królestwie myśli o strukturze propozycjonalnej. Rozum jest w zasadzie powszechny i związany ze strukturami propozycjonalnymi, a nie z grupą podmiotów czy komunikacją i kooperacją między nimi¹⁵.

Ten ostatni pogląd charakteryzuje raczej trzecie stanowisko, w którym obok Meada, Wittgensteina i ich zwolenników mieszczą się również przedstawiciele pragmatyki transcendentalnej i uniwersalnej. Źródła tego poglądu mogą w tym miejscu wskazać jedynie bardzo niedokładnie i intuicyjnie.

Są one, po pierwsze, rezultatem krytyki obrazu języka, określanego mianem koncepcji „common sense”, z której wywodzą się najdonioślejsze tradycje historii

¹⁴ Znanymi zwolennikami tego rodzaju idei są dzisiaj: P. Grice, J. Bennett, G. Meggle.

¹⁵ Por. P. Rohs: *Was sind Bedeutungen?*, w: „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”, 1985; także późny Popper zajmuje podobną pozycję.

idei¹⁶. Obraz ten wyznaczony jest przede wszystkim przez uznanie funkcji reprezentowania stanów rzeczy i poznawanych fragmentów świata za funkcję główną, niewątpliwie najważniejszą. Inne funkcje: ekspresyjna, komunikacyjna itd., są tylko pomocnicze, zewnętrzne wobec funkcji głównej; można je też – w całości lub częściowo zredukować do niej albo przynajmniej przez nią wyjaśnić. Idea ta opanowała empirystyczno-solipsystyczny wariant filozofii języka: język jest środkiem umożliwiającym reprezentację gotowych już mentalnych wyobrażeń rzeczywistości w zespołach idei lub sądach, co do których każdy jest zdolny prywatnie (*als Privatus*) sam przez się, jeszcze przed jakimkolwiek językiem i komunikacją. Komunikacja polega więc właściwie na przekazywaniu tych późniejszych reprezentacji innym osobom. Jest zatem pojmowana poprzez funkcję reprezentowania.

Idea ta występuje również w Platońskim wariancie filozofii języka, przy czym współcześni jej kontynuatorzy odwołują się przede wszystkim do Fregego. Sens i znaczenie w ujęciu Fregego i kontynuatorów jego idei w tej tradycji, czyli – ogólnie – znaczenie językowe (*meaning*) pojmuje się wyłącznie w oparciu o funkcję reprezentowania świata; semantyczne odwzorowanie funkcji komunikacyjnej jest wtórne. Można wszakże wykazać, że funkcja przedstawiania, absolutyzowana w tej tradycji jako jedyna istotna funkcja języka, może się realizować tylko wówczas, gdy język spełnia również funkcję refleksyjno-komunikacyjną i ekspresyjną. Można zauważyć, iż wymiar syntaktyczno-semantyczny ujawnia się jedynie przy założeniu wymiaru pragmatycznego, w którym funkcje te, kontrolowane przez mówiącego, są uruchamiane za jego wiedzą (tylko wtedy to, co robi, uznaje on za mówienie). Absolutyzując funkcję przedstawiania jako jedyną istotną, nie sposób opisać wyczerpująco wielu ważnych zdolności rozumu, przede wszystkim zresztą właśnie zdolności przedstawiania. Brak bowiem momentu refleksji, co uniemożliwia zrozumienie, na jakiej podstawie poznający może w ogóle rościć pretensje do prawdy swego przedstawienia, jak może w ogóle uważać za rozumną odpowiedź na pytanie, jak może je korygować i odnosić do innych, jak więc możliwa jest jedność poznania na grupie języka.

Ten podstawowy niedostatek tradycyjnego wyobrażenia języka znieść można jedynie przez uznanie fundamentalnego znaczenia podwójnej, performatywno-proporcjonalnej struktury mowy, co stanowi chyba najważniejszy rezultat tzw. pragmatycznego przełomu w filozofii języka naszego stulecia. Uznanie tej podwójnej struktury pociąga za sobą uznanie wielostronnej zależności, a tym samym zrównanie funkcji przedstawiania z funkcjami komunikatywno-refleksyjnymi języka, z wymiarem semantyczno-syntaktycznym i pragmatycznym. Powoduje to zasadniczą zmianę całego obrazu języka, który do tej pory wyodrębniał jedynie pewne fakty jako oczywiste. Jeśli więc czysta (bezrefleksyjna) funkcja przedstawiania nie jest

¹⁶ Tu i dalej por. K.-O. Apel: *Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache*, w: H.-G. Bosshardt (hg.): *Perspektiven auf Sprache (Gedenkschrift: H. Hörmann)*, Berlin, New York 1986, 45-87

samodzielna, lecz powiązana ze strukturami refleksyjnymi czyli komunikacyjnymi (!), nie jest możliwa ani idea przedjęzykowej, prywatnej funkcji przedstawienia, ani idea przedkomunikacyjnego prywatnego używania języka jako środka przedstawiania. Zmiana obrazu powoduje, że rozum jako kontemplacja przedstawiania skazany jest na całościową strukturę językową czyli również na jej momenty komunikatywne.

Innym źródłem tezy o apriorycznym charakterze wspólnoty komunikacyjnej, źródłem innego pochodzenia niż zarysowana tutaj pobieżnie zasadnicza zmiana obrazu, jest rodzaj „crucial argument”, który Wittgenstein przytacza przeciwko możliwości prywatnego stosowania reguł¹⁷. Wykazanie, że ktoś sam nie może przestrzegać reguł bez odniesienia do wspólnoty komunikacyjnej lub do innych osób, czyli nie jest w stanie odróżnić między „prawidłowym” a „nieprawidłowym”, „zgodnym z regułami” a „sprzecznym z regułami”, a zatem nie jest zdolny do różnicowania ważności, co jest oczywistym warunkiem nawet najbardziej elementarnych działań rozumu, byłoby radykalnym przewyżczeniem solipsyzmu. Teza Wittgensteina głosi, że osoba prywatna (*Privatus*) nie jest zdolna do takiego różnicowania, ponieważ nie dysponuje niezależnym kryterium prawidłowości: „Chciałoby się powiedzieć, że prawidłowe jest zawsze to, co mnie wydaje się prawidłowe. A to oznacza, że w ogóle nie można mówić o „prawidłowym”” (PU 258). Nie można „stosować reguł „privatim”, bo wtedy przekonanie o stosowaniu reguł byłoby tym samym, co ich stosowanie” (tamże 202). Jak wiadomo, u Kripkego ten problem osoby prywatnej nabiera niezwyklego dramatyzmu¹⁸. Niemożliwa jest w tym miejscu szczegółowa rekonstrukcja przedstawionego w zarysach przez Wittgensteina argumentu, który się w swym najgłębszym sensie przedmiotem gorących dyskusji interpretatorów. Decydujące jest, moim zdaniem, stwierdzenie, że stałe kryterium „prawidłowości” i „nieprawidłowości”, różnicę między przekonaniem o stosowaniu reguł a ich rzeczywistym stosowaniem, można ustalić jedynie w wyniku faktycznej zgody i wzajemnego porozumienia wielu uczestników. Dopiero ustalenie takiego kryterium pozwala na różnicowanie ważności. Działania, zmierzające do tego ustalenia nie podlegają jeszcze wspomnianemu zróżnicowaniu, czyli nie mogą być uznane za działania. Na tych niezbyt wyczerpujących uwagach chciałbym na razie poprzestać¹⁹.

Pragmatyka transcendentálna głosi przede wszystkim, że rozum jest w istocie komunikacyjny, a jego funkcje wiążą się z językiem, komunikacją i kooperacją we wspólnocie komunikacyjnej. Zgodnie z tym założeniem, głównym punktem wyjścia analizy filozoficznej nie jest już podmiot A w teoretycznym odniesieniu do przedmiotu X. Na tym właśnie polegał model tradycyjny, zorientowany na metaforę teorii, którą milcząco absolutyzował stosunek podmiotu do przedmiotu jako jedyny

¹⁷ Por. tu: W. Kuhlmann: *Reflexive Letztbegründung...*, roz. 4.

¹⁸ Por. S. Kripke: *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford 1982

¹⁹ Por. przypis 17

istotny i – co wynika z modelu teorii – nie dopuszczał do praktyki subiektywnego poznawania poprzez podmiot A możliwości refleksji towarzyszącej poznawaniu²⁰. Obecnie punktem wyjścia jest model bogatszy i bardziej złożony: „A porozumiewa się z B co do x przy pomocy realnego języka”²¹.

Mogę w tym miejscu wymienić tylko kilka głównych cech koncepcji rozumnego podmiotu, opartej na nowym modelu. Najważniejszą wydaje się szczególnie znaczenie podwójnej struktury performatywno–proporcjonalnej fundamentalnego w tym modelu aktu porozumienia – aktu mowy: „Niniejszym stwierdzam wobec każdego (ewentualnie zobowiązuję się podać powody mojego twierdzenia), że x zachowuje się w taki a taki sposób”. Struktura ta 1) zgodna jest z formą wszystkich działań rozumu, które są głównie refleksyjne, a zwłaszcza odpowiada zależności między *intentio recta* i *obliqua*, czemu model teorii mógł sprostać tylko z wielkim trudem. (Poznanie można rozumieć jako reprezentowanie czegoś, czemu bezrefleksyjnie przypisuje się obowiązującą moc prawdy. Brak refleksyjnego stosunku do reprezentacji sprawia, że nie zasługuje ona na swoją nazwę).

W ramach modelu mieści się również nieunikniona w tego rodzaju analizach refleksja filozoficzna²². Ponieważ od początku, systematycznie podkreśla się różnicę między refleksją – również wypracowaną refleksją filozoficzną – a doświadczeniem, istnieje 2) strukturalna dyspozycja do rozróżniania między skończonymi, uwarunkowanymi formami realizacji rozumu z jednej strony, a momentami dostępnymi w pełnym tego słowa znaczeniu dla jego bezwarunkowej zdolności do ujmowania prawdy, z drugiej. Można mówić o „błędach”, „korektach”, „postępie” itd.

Wreszcie 3), w podwójnej strukturze mowy rozróżnia się z jednej strony kognitywny związek między podmiotem (mówiącym, wspólnotą komunikacyjną) a przedmiotem, o którym się mówi i – z drugiej strony – związek komunikacyjno–kognitywny w obrębie wspólnoty komunikacyjnej, związek między podmiotami A i B, które rozmawiają ze sobą. Można więc określić różnicę między doświadczeniem w relacji podmiot – podmiot a doświadczeniem w relacji podmiot – przedmiot.

Dochodzimy w ten sposób do drugiej cechy, czyli do kluczowej roli, jaką spełnia typ poznania właściwy doświadczeniu komunikacyjnemu lub hermeneutycznemu. Doświadczenie komunikacyjne lub hermeneutyczne nie jest w tym przypadku jedynie tematem szczególnej teorii nauki, dostępnym dla określonych typów poznania w zależności od formy przedmiotu ani też tylko tematem epistemologii ogólnej, bowiem każde poznanie pojmuje się tu jako moment porozumienia między uczestnikami wspólnoty komunikacyjnej. Jest więc niejako intersubiektywnym spoiwem ustanawiającym i utrwalającym właściwy podmiot rozumu czyli wspólnotę komunikacyjną, składającą się z wielu uczestników, i dlatego wywiera szczególny wpływ na wewnętrzną konstrukcję podmiotu rozumu.

²⁰ Por. L. Wittgenstein: *Tractatus logico – philosophicus*, 5.631 ff.

²¹ Por. W. Kuhlmann, op. cit. 23 ff.

²² Por. K.–O. Apel (przyp. 16), 60 ff.

Istota doświadczenia komunikacyjnego polega na umożliwieniu dostępu do subiektywności jako subiektywności realnie istniejącej. Pozwala ono, po pierwsze, na takie samo kognitywne traktowanie wypowiedzi Ego Alter, jak swoich własnych: mogą przejmować cudze odpowiedzi tak samo, jak ujmuje własne myśli. Oznacza to również, że Ego traktuje cudze wypowiedzi tak samo poważnie jak zmuszone jest traktować własne. Interesuje to szczególnie Gadamera²³. Ten typ poznania pozwala bowiem, by Ego uznawało czasem przewagę Alter jako kogoś, od kogo można się czegoś nauczyć, kto może coś uświadomić, itd.

Z drugiej strony, Ego Alter jako produkt swego otoczenia, tradycji, z której się wywodzi, epoki, której jest potomkiem itd., będąc zatem wielorako uzależnione, rozumie, refleksyjnie uprzedza, w pewnym sensie kontroluje, a nawet może niekiedy w swych reakcjach przewidywać, dostrzegając w tym wszystkim „bolesny ciężar ziemskiego losu”, odpowiedzialnego za skończoność realnie istniejącego podmiotu.

Ten podwójny aspekt odzwierciedla dokładnie hermeneutyczna struktura rozumienia. Jest ono, po pierwsze, próbą bezpośredniego przybliżenia, przyswojenia sobie tego, co powiedziane czy pomyślane, po drugie – próbą dowiadywania się czegoś na podstawie tego, co powiedziane właśnie po to, by dało się przyswoić. Podwójny aspekt doświadczenia kognitywnego²⁴ jest źródłem różnych form interakcji w obrębie wspólnoty komunikacyjnej, której członkowie traktują siebie poważnie i tak też wobec siebie postępują, albo też – w rozmaitych przejawach – traktują się niepoważnie i tak też wobec siebie postępują, mianowicie odnoszą się do siebie strategicznie czy nawet instrumentalnie. Różne typy takich reakcji mieszają się barwnie w Lebenswelcie. Członkowie wspólnoty komunikacyjnej mogą zachowywać się wobec siebie bardzo różnie, rozmaite mogą być intersubiektywne stosunki pomiędzy podmiotem rozumu a wspólną komunikacją. Istnieje jednak – tym samym dochodzimy do trzeciej cechy – pewien doskonały stosunek tych podmiotów, do którego wszystkie te warianty odnoszą się same z siebie. Działanie rozumne, czyli w tym przypadku komunikacyjne, każdego typu, łącznie z działaniem instrumentalnym czy strategicznym, zawiera w sobie uroszczenie, że jest działaniem racjonalnym, rozumnym, opartym na prawdziwych przesłankach i prawidłowych obowiązujących normach. Z reguły niewiele znajduje się powodów do tych roszczeń (życie jest krótkie). Jednak sens działania polega na tym, że można ewentualnie znaleźć takie powody. Rozumne mówienie i działanie odbywa się przeważnie na kredyt. Tak jak w systemie kredytowym gotówkę widzimy raczej rzadko, a mimo to jest ona najważniejsza, tak działanie komunikacyjne odwołuje

²³ Por. H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 343 f.

²⁴ Por. W. Kuhlmann: *Was ist und wie ist gültiges Verstehen möglich?*, w: A. H. Gunneweg und H. Schröer (hg.): *Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie*, Bonn 1986, 15 ff.

się do dyskursu, do argumentacji jako formy interakcji uzasadniającej przedstawione roszczenia. Można powiedzieć, że dyskurs stanowi naturalny telos działań komunikacyjnych jako działań rozumnych²⁵. Jako racjonalnie niepodważalny środek ustanawiający prawomocność jest on wyróżnioną, nie dowolną formą działania komunikacyjnego, fundamentalną dla wszystkich innych. Dyskurs wymaga jednak określonego stosunku uczestników do siebie²⁶: kooperacja polega w istocie na bezgranicznym uznaniu wolności drugiego: ważne i pożądane może być tylko stanowisko całkowicie niewymuszone, zgodne z własnym osądem proponowanego twierdzenia, czy to w formie zgody czy też krytyki. Każdy udział w wyniku przymusu czy manipulacji jest zupełnie bezwartościowy.

Kooperacja opiera się – po drugie (co zresztą wynika z pierwszego) – na idei zasadniczej równości uczestników. Wymaga ona, po trzecie, by uczestnicy dyskursu rozumieli samych siebie oraz swoich partnerów nie tylko jako członków realnej wspólnoty komunikacyjnej, w której mówi się rzeczywistym językiem, przyjmuje rzeczywiste przesłanki, w której dysponuje się tylko ograniczonymi kompetencjami rozumu itd., lecz również jako reprezentantów idealnej wspólnoty komunikacyjnej, która byłaby w stanie zrozumieć i ocenić sens i słuszność przedstawionych propozycji. Jest to *prima facie* warunek paradoksalny, który jednak, moim zdaniem, potwierdza się dobitnie w każdej refleksji o rzeczywistych dyskursach. Wszystkie inne formy interakcji między uczestnikami wspólnoty komunikacyjnej należy traktować i oceniać jako warianty tej formy wyróżnionej, stanowiącej immanentny telos wszystkich rozumnych form interakcji²⁷.

Chciałbym zakończyć na tym przypomnienie – bo nie jest to nic więcej – najważniejszych cech rozumu pojmowanego w transcendentalnej pragmatyce jako komunikacyjny. Zauważyliśmy, że rozum jest w tej koncepcji związany ze środkiem realizacji – komunikacją językową, która realizuje się w sposób konwencjonalny i posiada instytucjonalny charakter, ponieważ podlega historii i praktyce społecznej wraz z ich różnorodnymi uwarunkowaniami; jest jednak z drugiej strony środkiem przekazu, w którym dążenie do prawdy – najważniejszy przejaw niezależności rozumu – może być po raz pierwszy wyrażone, zbadane i ocenione. Wiąże się to oczywiście ściśle z refleksyjnym charakterem i podwójną strukturą mowy.

²⁵ Por. W. Kuhlmann: *Argumentation und Transzendentalpragmatik*, w: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 11, 1989, 3 f.

²⁶ Por.: J. Habermas: *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, w. J. Habermas (N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Main 1971, 101–104; K.-O. Apel: *Das Apriori der Kommunikation und die Grundlagen der Ethik*, w: K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie* Bd. II, 358–436

²⁷ Ta forma interakcji jest nie przez to znakomite, że odpowiada skalom etycznym, które mogą być na nią nanoszone z zewnątrz, lecz dlatego, że jeśli tylko chcemy poważnie rozwiązać problemy wylaniające się w innych formach interakcji, nie możemy jej ominąć. Tak dalece jest ona racjonalna nie do obejścia.

Zauważyliśmy poza tym, iż główny w tej koncepcji typ poznania, doświadczenie komunikacyjne, pojmowane jest jako coś, co od początku może sprostać obydwu aspektom: daje interpretatorowi dostęp do cudzych wypowiedzi, jako, po pierwsze, wypowiedzi wiarygodnego i pocztalnego podmiotu, za jaki uważa się również i sam interpretator i jako, po drugie, wyrazu skończoności i zależności autora, odnajdywanych przez interpretatora także w samym sobie²⁸.

Zauważyliśmy wreszcie, że podstawowa wyróżniona forma interakcji, forma dyskursu, musi być od początku pojmowana właśnie w tym podwójnym aspekcie.

Odrzuciliśmy też, jak sędzę, jako bezprzedmiotowe przypuszczenie, które mogłoby pojawić się pod wpływem tej koncepcji, że – mianowicie – indywidualny podmiot mógłby ulec nowemu, zbiorowemu podmiotowi wspólnoty komunikacyjnej. Ośrodkiem tej koncepcji jest rozumne działanie, decydujące i paradygmatyczne, od którego zależy wszystko. Jest to całkiem wolna, niewymuszona, odpowiedzialna reakcja jednostki na wymóg obowiązywania mocą subiektywnej oczywistości.

IV

Jako ostatnie pozostaje pytanie, czy jest w tej koncepcji miejsce dla idei rozumu praktycznego, czy w obliczu tej idei można jeszcze mówić o subiektywności praktycznej, podmiotowości (*Subjektivität praktischer Subjektivität*). Pytanie to stało się w tymczasem retoryczne. Jak łatwo bowiem dostrzec, koncepcja ujętego komunikacyjnie rozumu subiektywnego, związanego z podwójną strukturą języka wskazującego na podwójny aspekt, zawiera najważniejsze elementy uprawniające do takiego stanowiska. Podwójny aspekt rozumu, skończonego i uwarunkowanego, ale równocześnie – jako że coś musi wiedzieć o swojej skończoności – nieco ją przekraczającego, zawiera – dla etyki zasługującej na swoje miano – niedopuszczalny moment tego, co niezależne, absolutne i autonomiczne. Tylko w obecności takiego właśnie momentu może zaistnieć coś takiego, jak kategorycznie wiążące zobowiązanie przede wszystkim konstytuującego imperatywu. Zajmujące w tej koncepcji centralne miejsce doświadczenie komunikacyjne zawiera w swej strukturze rozstrzygające dla etyki rozumu odróżnienie pomiędzy – z jednej strony – osobą wolną, obliczalną i zdolną do odpowiedzialności, taką, której roszczenia do ważności traktują serio i od której mógłbym się czegoś nauczyć, osobą, z którą rozmawiam a – z drugiej strony – osobą, która jest obiektywizowana z zewnątrz, która jest poprzedzona refleksyjnie, której zachowania i ekspresje przedstawia się jako w granicach prognozowalne i w zasadzie manipulowane, z osobą, o której (i o jej ekspresjach) mówię. Doświadczenie komunikacyjne zawiera więc w swej strukturze słynne odróżnienie formuły kategorycznego imperatywu („tylko jako środek” versus „zarazem jako cel”). W końcu odróżnienie i związek między działaniem komunikacyjnym

²⁸ Por. poprzedni przypis

i dyskursem (jako celem działania komunikacyjnego) zawiera odróżnienie pomiędzy faktyczną tylko formą interakcji a formą etycznie wzorcową; zawiera również wskazanie na prymat (najpierw logiczny, a dopiero potem następuje etyczny) tej ostatniej, co posiada naturalnie duże znaczenie dla problemu ugruntowania etyki.

W transcendentalno-pragmatycznej etyce dyskursu można ująć te momenty i wskazówki jako etykę rozumu, posiadającą – moim zdaniem – wiele zalet.

Można, po pierwsze, wykazać inaczej niż u Kanta, istnienie wewnętrznego związku między rozumem a sprawiedliwością i bezstronnością, można powiedzieć, że rozum, wedle wcześniejszych ustaleń związany z komunikacją i kooperacją, od początku jest społeczny. Można powiedzieć, że rozum, który musi chcieć własnej realizacji, musi pragnąć również sprawiedliwości, a ta rozumna chęć może zwrócić się przeciw empirycznym podmiotom jako imperatyw – powinność. U Kanta związek między wolą, rozumem a sprawiedliwością jest zupełnie niejasny²⁹.

Można, po drugie, dzięki uzasadnieniu, bardzo łatwo nadać możliwemu tylko w etyce rozumu momentowi bezwarunkowości ważność ściśle intersubiektywnego i bezwyjątkowego obowiązywania, co przedtem – o ile wiem – nigdy się nie udało; mianowicie dzięki refleksyjnym argumentom, dzięki rygorystycznie refleksyjnemu wykazaniu, że nawet sceptyk przytaczając rozumne argumenty zawsze opiera się już na rozumie i uznaje wolę rozumu w realizacji rozumu – w tym również wolę bezstronności i sprawiedliwości.

Można, po trzecie, przeciwstawić się sceptykowi, dopóki chce być rozumny, co wskazuje na podwójny aspekt rozumu, sięgający oczywiście również rozumu praktycznego. Ostateczne refleksyjne ugruntowanie znajduje tylko abstrakcyjna, ogólna zasada moralna, zobowiązująca do doprowadzenia problemów moralnych do rozumnego consensusu w wyniku dyskursów praktycznych, a jednocześnie zobowiązująca do poprawy warunków tych dyskursów czyli do realizowania idealnej wspólnoty komunikacyjnej we wspólnocie realnej. Wszystkie problemy treści pozostawia się zasadniczo otwartemu dyskursowi, dla którego zasada moralna stanowi jedynie formę (co jest właściwie przejawem zrealizowanego fallibilizmu).

Rozstrzygającą pointą całości wydaje się stwierdzenie: wychodząc naprzeciw sceptykom, fallibilistom i hermeneutyczno-lingwistycznym historystom-relatywistom tak dalece, jak tylko się da (wszakże to, co wcześniej wyłożone, to przecież nic innego jak zrealizowany fallibilizm i zrealizowany sceptycyzm hermeneutyczny), można uratować rdzeń dotyczący w szczególności rozumu praktycznego. I można, bowiem całość przechodzi na stronę argumentów antysceptyków, w związku z tym pokazać,

- a) że wbrew szeroko rozpowszechnionym poglądom możliwa jest aż do końca racjonalna argumentacja na temat problemów praktycznych i

²⁹ Por. W. Kuhlmann: *Solipsismus in Kants praktischer Philosophie*, w: K.-O. Apel (Hg): *Gedenkschrift für K. H. Ilting*, Stuttgart 1990

- b) że inaczej niż to sugerują niektóre dyscypliny postkantowskie (radykalna krytyka ideologii, psychoanaliza, radykalna krytyka języka) i bazujące na nich stanowiska filozoficzne – całkiem rozsądne jest zaufanie do naszego przedteoretycznego zmysłu moralnego; niewykluczone, że sprzęga się on z rozumem praktycznym.

Tłumaczyła Anna Zeidler-Janiszewska