

Wolfgang Kersting

Spółeczeństwo jako postulat

Włączając się do dyskusji nad tym, jak możliwe jest powstanie społeczeństwa, chciałbym tu rozważyć cztery sposoby jego logicznego umocowania, jakie oferuje filozofia społeczna. Rozpoczynając od kauzalnej dedukcji społeczeństwa, przejdę następnie do filozoficznie wprawdzie pogłębionej, ale z gruntu niemożliwej do przeprowadzenia dedukcji transcendentalnej. Gdy i trzecia z rzędu dedukcja – nazwijmy ją tutaj semantyczną – ukaże swe niedostatki, pozostanie nam przyjąć praktyczną dedukcję społeczeństwa. Dopiero ona nadaje trwale podstawy filozofii społecznej, która dokonuje tym samym aktu samoufundowania.

W poszukiwaniu czegoś, co wyróżniałby filozofię społeczną z królestwa filozofii jako takiej, od razu natrafiamy na pytanie: *jak możliwe jest społeczeństwo?* Nie ustępuje ono pod względem radykalizmu innym problemom filozoficznym. Nie wolno go lekceważyć, jakoż dotyka ono sfery, której filozofia społeczna winna jest szacunek siłą rzeczy. Los, powaga i gruntowność jej badań zależą od solidności jej własnych podstaw; te jednak często bywają kruche. Zagadnienie genezy społecznej odróżnia filozofię społeczną od filozofii (a także logiki i metodologii) nauk społecznych, zainteresowanej gotowymi już formami świadomości społecznej, prawnej, naukowej, tudzież stopniem, w jakim dziedziny te spełniają ideał jedności wiedzy.

O genezę społeczeństwa pytać można dwojako: na sposób Hobbesa lub Kanta. W pierwszym przypadku odpowiedź tkwi w kauzalnej dedukcji społeczeństwa, w drugim – w dedukcji transcendentalnej.

I. Kauzalna dedukcja społeczeństwa

Pierwsza odpowiedź wydaje się jednoznaczna. Wychodzi się tu od empirycznych przesłanek uspołecznienia i czynników stabilizujących ład społeczny. Hobbes poszukuje niejako „chemicznego” wzoru spoiwa spo-

leczno, zdolnego połączyć mieszkańców stanu natury, a ściślej: skorelować ich rozbieżne interesy materialne w system potrzeb i gwarancji. Dzieje empirycznie podbudowanych teorii społecznych odtworzyć można bez trudu: koncentrują się one od czasów Hobbesa aż po dzień dzisiejszy na „hobbesowskim problemie urządzenia” (określenie Parsonsa). Warto wszak pamiętać, że każda kolejna teoria niosła ze sobą niejaki zwrot akcji.

Po pierwsze, Hobbes jako jedyny stworzył teorię, w której groźbie konfliktu między racjonalnością jednostkową i społeczną zaradzić ma wszechobecne, skupiające w sobie władzę państwo. Po drugie, stanowisku temu (przejętemu od szkockich oświecicieli: Hume’a i Smitha, obecnie zaś rozwijanemu przez Nozicka i Hayeka) właściwe jest przekonanie, iż społeczeństwo tworzy się spontanicznie, niejako „na tyłach”, jako efekt uboczny działalności jednostek nastawionych na interes własny, tym niemniej racjonalnych. Za koncepcją owej niewidzialnej ręki kryje się wiara w to, że racjonalność społeczna jest wypadkową indywidualnych strategii, rozwijanych gwoli realizacji egoistycznych celów, i że natura w swej „chytrości” zdolna jest zmienić zabójczy dla międzyludzkich relacji (wyjąwszy rodzinę) egoizm w katalizator uspołecznienia. Skoro tylko się go oświeci, egoizm ten wytworzyć powinien względnie spójną agregację indywidualnych preferencji. W oczach zwolenników obu stanowisk ów przedspołeczny rozum stanowi antropologiczną bazę zarówno dla represyjnego państwa-maksimum, jak i dla spontanicznego ładu, nad którym czuwa państwo-minimum. Z kolei rzecznicy trzeciego wariantu kauzalnej dedukcji społeczeństwa sądzą, iż podstawą relacji społecznych jest co prawda subiektywny rachunek korzyści, ale same te relacje ukształtowały się dzięki czynnikom teoretycznym i wobec rzeczywistości społecznej zewnętrznym. W tym kierunku zmierza myśl postparsonsovska, powołująca się na normatywne, a więc z gruntu niekontraktualistyczne przesłanki uspołecznienia (których odkrycie zawdzięczamy Durkheimowi) i na nowoczesny paradygmat prawa naturalnego; zaistnienie czegoś takiego jak społeczeństwo wiąże się tutaj z normami i wartościami. Teorie takie upatrują gwarancję ładu społecznego we wzajemnym przenikaniu się ‘systemów’: społecznego i osobowego (są to *terminy techniczne* teorii systemów). Charakterystyczne jest dla nich również przeświadczenie, że punktem wyjścia realnego społeczeństwa nie jest ani wymiana, ani opanowanie przez państwo „stanu natury”. Jego istnienie zawdzięczać należy przyswojeniu sobie przez jed-

nostki takich strategii działania, jakie zaleca system powszechnych, regulujących konkretne sytuacje i kategorycznie obowiązujących norm, pod warunkiem, że znajdują one zastosowanie w działaniu. Nie liczymy jednak na to, że imperatywy hipotetyczne, które przyświecają rozumowi instrumentalnemu, wystarczą nam za odpowiedź na hobbesowskie pytanie o ład społeczny. Powstanie tego ostatniego wymaga bowiem dobrowolnej, przekształconej w nawyk dyscypliny społecznej, która byłaby odporna na wszelkie próby instrumentalizacji.

Niezależnie od różnic programowych i metodologicznych, trzy zarysowane wyżej opcje z grubsza odpowiadają na nasze pytanie. Hobbes patronuje im w tej mierze, w jakiej lokują one genezę społeczeństwa na poziomie empirii, wywodząc je ze zjawisk, które przyczyniły się do jego powstania.

II. *Transcendentalna dedukcja społeczeństwa*

Do takiej jednoznaczności daleko jest genezie społeczeństwa u Kanta. Bo co oznacza „transcendentalna dedukcja społeczeństwa”? Wyrażenie to denerwuje tym bardziej, że uzyskanie autonomicznego konceptu filozofii społecznej zależy od sposobu, w jaki odczytamy nasze pytanie wyjściowe; przy tym nie możemy tak po prostu zlekceważyć teorii Hobbesa.

Próby ujęcia ładu społecznego po Hobbesie pokazują jedno: socjologia ostatnich dwustu lat zawdzięcza swe zacięcie filozoficzne francuskim materialistom i brytyjskim empirystom; byli to bądź co bądź pionierzy socjologii. Dług socjologów wobec filozofów społecznych pozostaje do dziś niespłacony, jakkolwiek ich drogi już dawno się rozeszły z uwagi na odmienne postrzeganie podstaw obu tych dziedzin. Rozbrat ten nie wziął się jednak z różnicy poziomów teoretycznych, aczkolwiek nasilił się wraz z utwierdzeniem w swoistości problemów nurtujących jednych i drugich. Podczas gdy socjologom wystarcza opisowa teoria świata, filozofowie dążą do takiej wizji społeczeństwa (*Gesellschaftsphilosophie*), którą osiągnąć można tylko pod warunkiem odczytania naszego pytania wyjściowego na sposób Kanta. Nasuwa się tu wniosek, że filozofia społeczna potrafi ugruntować własną tożsamość tylko z pomocą narzędzi transcendentalnych.

Zachodzi jednak obawa, czy aby transcendentalne ufundowanie społeczeństwa da się w ogóle przeprowadzić? Aby się o tym przekonać, nie trzeba wcale wnikać w zawilości, od których roi się Kantowski pro-

gram filozofii transcendentальной. Dla Kanta filozofia ta oznacza poznanie płynące z „czystego, wyłącznie spekulatywnego rozumu”, ważne w skali „światowej” (*Weltweisheit*).¹ „Zupełną ideę filozofii transcendentальной”² osiągamy zaś w miarę wyliczania jej zasad naczelnych w *Krytyce czystego rozumu*. Problem w tym, że u Kanta nie ma ani transcendentальной wykładni, ani też fundamentu dla reguł praktycznych. W pierwszej *Krytyce* Kant pyta co prawda o możliwość transcendentального poznania reguł praktyki, ale na tym koniec. Do sprawy nie wraca nawet w późniejszych pismach z filozofii praktycznej. Transcendentальная analityka zarezerwowana jest wyłącznie dla poznania empirycznego i nie zajmuje się „tym, co być powinno”.

W tym miejscu można by przyjąć, że wykluczenie problematyki normatywnej z obszaru badań filozofii transcendentальной nie przeszkadza w transcendentálním ufundowaniu społeczeństwa. Skoro bowiem dysponujemy transcendentálním programem fundatorskim, to możemy też wypracować *teoretyczną* filozofię społeczną, nie czekając na jej rozwinięcie *praktyczno-normatywne*.³ To jednak znaczyłoby, że pytanie o społeczeństwo ma cokolwiek wspólnego nie z filozofią społeczną opartą na najwyższym pryncypium praktycznym, ale z taką filozofią, której podstawą a priori jest „światowe” pojęcie „rozumu spekulatywnego”. „Zakreślenie granic bytu społecznemu oraz refleksji socjologicznej”⁴ na mocy „transcendentальной teorii społecznej”⁵, którego próbował kiedyś Schelsky w pracy *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie* i w ogóle wszelkie tego typu ambicje mają za punkt wyjścia intuicję, że transcendentálne ufundowanie społeczeństwa to zabieg bliźniaczo podobny do transcendentального ufundowania natury. Czy rzeczywiście?

„Warunki możliwości doświadczenia w ogóle”, jak głosi słynny fragment *Krytyki czystego rozumu* (B 197), „są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia i mają dlatego przedmiotową ważność w syntetycznym sądzie a priori”⁶. Transcendentálne ufundowanie

¹ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, t. I, B 29.

² Zob. *ibid.*, B 28.

³ Kursywa dodana przez tłumaczkę.

⁴ S. Schelsky, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, Düsseldorf – Köln 1959, s. 95.

⁵ *Ibid.*, s. 99.

⁶ *Krytyka czystego rozumu*, t. I, B 197.

obiektywnego charakteru wiedzy empirycznej dostarcza nam też warunków konstytutywnych dla samych przedmiotów doświadczenia, a przy okazji – dla całkowitego systemu wszelkich przedmiotów doświadczenia, który pomyśleć możemy dzięki zasadom rozumu. Użyskujemy w ten sposób konstytutywną teorię natury.

Wróćmy do naszego pytania: czy da się znaleźć transcendentalne ufundowanie także dla społeczeństwa, wzorując się na transcendentalnym ufundowaniu natury i przyjmując odpowiednio, że ufundowanie doświadczenia społecznego umożliwia konstytucję przynależnych doń przedmiotów? Podjęcie się tego prowadziło by niechybnie do rozpadu „światowego pojęcia” czystego rozumu spekulatywnego na dwa obszary poznania, osobny dla przyrody i osobny dla społeczeństwa. Rozbudowałyby ono walenie transcendentalny fundament, na którym wspierałoby się odtąd nie tylko wiedza empiryczna, ale i społeczna, a ponadto – legitymizowałyby szereg syntetycznych zasad a priori, podsuwanych przez rozum z uwagi na konieczność konstytucji owej nowej, osobliwej rzeczywistości społecznej. Obligowałyby to wreszcie do wydedukowania kolejnej tablicy kategorii, na szczycie której figurowałoby aprioryczne pojęcie społeczeństwa.

Już na pierwszy rzut oka zadanie to wydaje się być karkołomne. Instrumentarium *Krytyki czystego rozumu* nie może dostarczyć transcendentalnego fundamentu ani pod doświadczenie społeczne, ani pod jego przedmioty. Z czysto refleksyjnej świadomości nie da się wywieść kategorii zdalnych do zastosowania dla świata społecznego. Transcendentalna teoria społeczna to mrzonka, jeśli oczywiście nie liczyć tego, że w dzisiejszej filozofii byle teoryjka aspirująca do systematyczności stroi się w insygnia „transcendentalizmu”, ale jej rodowód ma się nijak do *Krytyki czystego rozumu*. Płonna to nadzieja, spodziewać się po Kantowskim transcendentalizmie ufundowania *uno actu* wiedzy opartej na doświadczeniu społecznym tudzież jej przedmiotu, a tym bardziej pokładać ufność w naukową wartość takich procedur. Ten, kto uznaje różnicę między naturą i społeczeństwem i ma pewność, że relacje międzyludzkie są czymś jakościowo różnym i absolutnie niesprowadzalnym do relacji panujących w deterministycznym świecie przedmiotów i zdarzeń przyrody, a także ten, kto uważa, iż relacje międzypodmiotowe wymagają innego typu poznania aniżeli relacje międzyprzedmiotowe, będąc przy tym przekonany o istnieniu dwóch rozłącznych porządków: *naturalnego*, którego sens uchwytny jest dla nas tylko z zewnątrz, za sprawą

transcendentalnej konstytucji i rekonstrukcji, oraz *społeczno-komunikacyjnego*, w którym podmioty pojmują swoją sytuację od wewnątrz – tacy z nadzieją wyglądać będą metafizycznej *resp.* transcendentalnej dedukcji kategorii społecznych. Atoli Kantowski program poznania nie przewiduje możliwości doświadczenia, którego „przedmiotem” byłby podmiot. W transcendentalnym korelacie podmiotowo-przedmiotowym, umożliwiającym doświadczenie przedmiotowe, próżno znaleźć miejsce dla nieempirycznego doświadczenia i rozumienia podmiotu społecznego. Wgląd w to, co dzieje się w społeczeństwie, uzyskać można dopiero wówczas, gdy – jak mówi Kant – „ja” skieruję moją świadomość na przedmioty, przeciwstawiając im moją własną podmiotowość⁷ i „przestrzając” konstytutywną aktywność mojej świadomości (która normalnie umożliwia mi doświadczenie przedmiotowe) w taki sposób, że „nastawia się” ona teraz na świat praktyki i komunikacji. Ale tego przestrojenia na podmiotowość, które przekształcałoby pole postrzegania przedmiotowego w pole społecznego rozumienia, filozofia transcendentalna nie potrafi już powiązać z jakimkolwiek konstytutywnym aktem świadomości transcendentalnej, ani tym bardziej z kategorialną obróbką, jakiej poddany być musi materiał uzyskany z obserwacji społecznej rzeczywistości.

Z kolei ci, którzy uprawiać chcą nauki społeczne na modłę nauk przyrodniczych i żądają od tych pierwszych skrupulatności, z jaką przyrodnik wlepią wzrok w znalezisko, chlubią się nie wiedzieć czemu tym, że oto uwolnili się od „kontekstu społecznego”. Oni nie potrzebują transcendentalnego ufundowania społeczeństwa. Nie ma przy tym znaczenia to, czy tropią oni prawa „społecznej mechaniki”, drepcząc śladami Turgota, Condorceta i Comte’a, czy nawiązują do socjologii zachowań, podpierając się nomologicznymi założeniami naturalistycznej psychologii. Osiągnęli oni już dawno wszystko, co mogłaby im zaoferować filozofia transcendentalna: mianowicie obiektywizujący stosunek podmiotów do świata dzięki apriorycznym narzędziom, umożliwiającym konstytuowanie przedmiotów.

Kantowski transcendentalizm jest teorią *a priori* możliwego poznania przedmiotów. Interesuje go wyczerpujący system pojęć i zasad, ale nie „przedmioty same”. Ów system jest kwintesencją apriorycznych reguł ważności, określających to, co ma znaczenie jako przedmiot doświadcze-

⁷ Por. tamże, A 353.

nia tudzież poznania naukowego na doświadczeniu opartego. Reguły te są jednocześnie regułami pojmowania przedmiotów. Osobliwością stanowiska transcendentalnego jest właśnie to, że konstytuuje ono zarówno znaczenie, jak i przedmiot. Aprioryczne warunki możliwości przedmiotów są zarazem apriorycznymi warunkami ich poznania i za jednym zamachem także warunkami możliwości pojmowania i rozumienia tych przedmiotów. Kiedy scjentyście uprawiana socjologia podjąć musi refleksję filozoficzną, to od razu przyjmuje założenie o naturalnym charakterze społeczeństwa i przedmiotowym charakterze jednostek. W ten sposób tzw. socjologia obiektywna zapewnia swojemu przedmiotowi podstawę transcendentalną.

W zasadzie nic nie stoi na przeszkodzie rozszerzeniu transcendentalnej konstytucji przedmiotów przyrody na przedmioty scjentyście uprawianych nauk społecznych. Kant przyjął tę samą strategię: mówiąc o zjawiskowym charakterze człowieka jako istoty empirycznej twierdzi zarazem, że profil konstytucyjny człowieka, z którym obcujemy w „przedmiotowym” doświadczeniu siebie i innych podmiotów, nie różni się w niczym od profilu konstytucyjnego dowolnego przedmiotu naturalnego. Efektem źródłowej nierefleksyjności transcendentalnego fundamentu doświadczenia jest to, że zdolny do postrzegania i operowania kategoriami podmiot ma status wyłącznie epistemologiczny, ale epistemicznie jest nieuchwytny. Człowiek „pada tu ofiarą” transcendentalnej konstytucji i może być „przedmiotem” poznania wyłącznie jako taka właśnie „ofiarą”, tzn. dzięki uwikłaniu w świat zjawiskowy. Jest dany w doświadczeniu tylko jako kolejny przedmiot naturalny. Transcendentalne ufundowanie empirycznego poznania rzeczywistości społecznej, które nadawałoby temu poznaniu legitymację epistemologiczną swoistości, nie wchodzi tu zatem w grę. Nie da się też stworzyć transcendentalnej teorii społeczeństwa jako pozaprzyrodniczego obszaru zjawisk, ujmującej owe zjawiska w sieć jakichś specjalnych kategorii i subsumującej ich pojmowanie już to pod aprioryczne reguły ważności, już to pod aprioryczne warunki możliwości wzajemnej komunikacji. Nie istnieje żaden transcendentalno-filozoficzny fundament dla epistemologii nauk społecznych i *Lebensweltu*. Na gruncie filozofii transcendentalnej społeczeństwo jako świat suwerenny wobec świata zmysłowego jest ptakiem równie rzadkim, co historia.

Już w początkowych partiach swej *Soziologie* (1908), noszących podtytuł *Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* Georg

Simmel podjął badania pod szyldem *Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?*⁸ Nawiązując do klasycznej, transcendentalnej teorii świadomości Kanta i korzystając z jej krytyczno-poznawczego tudzież konstytutywno-teoretycznego repertuaru, zapragnął on wyposażyć poznanie przedmiotu społecznego w niewzruszone podstawy. Odkrywszy, że transcendentalne ufundowanie społeczeństwa jest sprawą całkiem różną od ufundowania jedności przyrody, wierzył mimo wszystko w możliwość po Kantowsku uprawianej teorii poznania społecznego. Różnicę między jednością przyrody i społeczeństwa tłumaczył tym, że pierwszą zawdzięczamy zależnej od obserwatora, „zewnętrznej” syntezie przedmiotowej, drugą zaś – faktycznemu, samodzielnie osiągniętemu przez podmiot uspołecznieniu. Gdyby włączyć w to ostatnie także Simmelowskie „nastawienie podstawowe”, formy wzajemnego oddziaływania i inne „socjologiczne apriorytety”, można by mówić o swoistej syntezie kategorialnej i uznać socjologię, wyrastającą z samej struktury uspołecznienia, za teorię społeczną o proveniencji Kantowskiej. Simmelowska aplikacja kantyzmu jest jednak zabiegiem wyjątkowo płytkim. Gdy Simmel powiada, że „podstawą uspołecznienia” jest „coś na kształt poznania” (*Erkenntnisartiges*), tj. „świadomość, że oto przechodzimy uspołecznienie albo jesteśmy już uspołecznieni”, nadająca temu, co społeczne, znamiona „faktu wiedzy” (*Wissenstatsache*), a wszystko to dzięki „apriorycznemu działaniu form uspołecznienia”, to można w tym wprowadzić rozpoznać Kantowski styl argumentowania, ale brak tu nieodłącznej od transcendentalnych wnioskowań puenty, która wykazywałaby, że cel, jakim było „ufundowanie”, został osiągnięty. Naturalnie, świadomość towarzysząca uspołecznieniu, a ściślej: intencjonalnie skierowana na tę czy inną jego formę, faktycznie stanowi „coś na kształt poznania”, ale nie jest ona żadnym podmiotem poznania, o którym filozofia transcendentalna byłaby w stanie cokolwiek powiedzieć. Z kolei Simmelowskie „apriorytety socjologiczne” wraz z formami uspołecznienia to jedynie teorematy, które w sposób bezprawny odgrywają rolę kategorii. Tworzą one co prawda sieć pozwalającą uchwycić relacje intersubiektywne, ale brak im owej niepodważalnej kategoryczności, przysługującej regułom intelektu (*Verstand*) ze względu na jego konstytutywną rolę wobec świata przedmiotów. Świadomie upierając się przy podmiotowym charakterze społeczeństwa, wyklucza więc Simmel możliwość jego transcendental-

⁸ G. Simmel, *Gesamtausgabe*, Bd. 11, Frankfurt am Main 1992, ss. 42-61.

nej dedukcji na mocy koniecznych skądinąd form uspołecznienia. Tak czy owak dopiero kategorie mogłyby wykazać, że mamy tu do czynienia z teorią poznania o rodowodzie Kantowskim. W przeciwieństwie do Ernsta Troeltscha, skłonny jestem twierdzić, że Simmelowska próba dotarcia aż do „konstrukcji nośnej filozofii transcendentalnej”⁹ skończyła się niepowodzeniem.

Celem analizy transcendentalnej jest „to, co jest”, a nie „to, co być powinno”. Rzeczywistość otwiera się dla poznającego podmiotu za sprawą apriorycznych warunków konstytucji przedmiotów. Nie da się jej przełować (osobno przyroda, osobno społeczeństwo). Gdyby świat społeczny podpadał pod transcendentalne *a priori* przedmiotowości, zostałby pozbawiony wszelkich cech odróżniających go od przyrody. A gdyby filozofia społeczna porzuciła nadzieję transcendentalnego ufundowania świata niezależnego od przyrody i zrezygnowała z adekwatnego doń poznania, byłby to jej koniec. Nikłe są jednak szanse na to, aby filozofia społeczna wyrastała wprost z filozofii transcendentalnej.

III. Semantyczna dedukcja społeczeństwa

Ci, którzy sporo sobie obiecywali po transcendentalnym ufundowaniu społeczeństwa jako bytu nieprzyrodniczego, spodziewali się znaleźć w filozofii wyposażonej w moc „fundatorską” sprzymierzeńca w walce ze scjentyzmem społecznym i naturalistyczną maniłą redukcjonowania społecznej samowiedzy do gry językowej, wpisanej w schemat: zdarzenie – przyczyna – zasada. Nie zadowolili ich ani Wittgenstein, ani lingwistyczno-analityczne pomysły na filozofię społeczną autorstwa P. Wincha oraz A. R. Loucha.¹⁰ Ich ambicji nie może też zaspokoić bazujący na *ordinary language* pozytywizm ze swoimi dwiema gramami językowymi: przyrodniczą i społeczną. Semantyczna dedukcja społeczeństwa to o wiele za mało. Społeczeństwo musi być czymś więcej i czymś z gruntu odmiennym niż pierwsza lepsza (niechby i nasza ulubiona) konwencja językowa. Wiemy skądinąd, że wyrażenia opisujące niektóre stany mentalne są w stanie przekształcić pewne reakcje organizmu w określone działania. Kierując się tą czy inną interpretacją owych wyrażen, potrafimy

⁹ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Bd. 3, Aalen 1961, s. 574.

¹⁰ P. Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, London 1958.

dziś wpływać na przebieg i celowość procesów przyrodniczych. Pozwala to przyrodoznawstwu traktować naturalne ekosystemy (zwłaszcza w świecie zwierząt) w kategoriach intencjonalnych. Ale nie skłania nas to do przyjęcia, że oferowany przez współczesną fizykę obraz przyrody jest fałszywy w porównaniu z obowiązującym niegdyś obrazem animistycznym. Animizm traktował przyrodę jako świat uduchowiony. Wolno nam przy tym sądzić – zresztą nie bez udziału *Krytyki władzy sądenia* – że animizm był historyczną wersją „transcendentalnej zasady celowości przyrody”, i że w naiwnym, subiektywnym „sądzie” mógł być brany za dobrą monetę. Dziś jednak nikt z nas nie powiedziałby, że jest istotą *jak gdyby* wolną, odpowiedzialną i zdolną do działania; mówimy raczej, że inaczej być nie może. Władza sądenia, zainteresowana we własnej sprawie, nie może dokonać transcendentalnej dedukcji społeczeństwa. Przeszkodą jest tu kombinacja naturalistycznego redukcjonizmu i wolności ujętej w zasady. *Krytyka władzy sądenia* nie pomoże też dobudować naszemu autowizerunkowi obiektywnego fundamentu, bo wizerunek ten artykułowany jest w języku potocznego działania i myślenia; jako taki, ma on charakter mentalistyczny i antybehavioralistyczny. Wolność nie jest dla nas maksymą refleksyjnej władzy sądenia, ale faktycznie przysługującą nam dyspozycją. Jednak argumenty takie niczego jeszcze nie fundują. Nawet, gdy na modłę opisowej metafizyki Strawsona wtłaczamy konstrukt naszej społecznej samowiedzy w analityczny ciąg argumentów, w mocy pozostaje podejrzenie, że „my” to właściwie tylko interpretacja nas, i co z tego, że świat społeczny jest czymś innym niż przyroda, skoro jest on tylko semantyczną projekcją?

Rodzi się pytanie, czy nieprzedmiotowy i nieobiektywny język nasze go potocznego rozumienia i działania wraz z językiem teorii społecznej, zorientowanej na to, co rozgrywa się między ludźmi, mógłby ścierpieć jakąś podstawę, która wykraczałaby poza *regressus* argumentacji metafizyki i była wolna od przemycanych przez tę ostatnią założeń dotyczących ludzkiego autowizerunku, i która – zamiast opisywać wewnętrzne zawiłości ortodoksyjnych reguł języka, w którym działamy i rozumiemy – oferowałaby jakąś wskazówkę czy argument na rzecz już nie dowolnego i bezprzedmiotowego, ale właśnie obiektywnego obrazu człowieka jako istoty społecznej, a nie tylko przedmiotowej? Broniąc się przed sprowadzaniem paradygmatu języka działań do paradygmatu języka rzeczy, nie mamy jeszcze pełnej gwarancji, że udało się nam unieszkodliwić ten ostatni. Zarzutu dowolności, o który językowy pozytywizm aż się

prosi, nie zdołamy zbić ambicją semantycznego ufundowania naszego autowizerunku. Przewaga metafizyki opisowej (zwanej też analityczną filozofią transcendentálną) nad Kantyzmem ma swoją przyczynę w tym, że dziedzina ta nie dba już o wykazywanie koniecznego charakteru życia społecznego. Nie zadowoli nas ona jednak, jeśli chcemy mieć dowód na to, że działający człowiek i ukonstytuowane w działaniu relacje społeczne to coś więcej niż semantyka tudzież ulubiona gra językowa, i że antynaturalistyczna teoria społeczna też może mieć fundament, zwany – *horrible dictu* – „humanizmem metodologicznym” (rozwijają go zwoleńnicy Davidsona, MacDonald i Pettit, w książce *Semantics and Social Science*¹¹). Cóż więc począć, skoro po dedukcji transcendentálnej zawiodła też analityczno-regresywna „metoda odkrywkowa”, ukazująca naszym oczom dowolne, bo ledwie semantyczne podstawy ludzkiego autowizerunku? Zwróćmy się ku praktycznej dedukcji społeczeństwa. Optuję za tym, by ufundowanie społeczeństwa i jego nieprzyrodniczego charakteru, wzmocnione nieco dzięki semantycznej konwencji, wyrastało z zasady normatywno-praktycznej.

Filozofia społeczna umocowana praktycznie pomoże zwalczyć redukcjonowanie nauki o człowieku jako istocie społecznej do naturalizmu, a także to, co Friedrich Tenbruck nazwał niedawno socjologicznym zabiegiem „usuwania człowieka”¹². Normatywna geneza społeczeństwa ukazuje bowiem zależność między osobą i społeczeństwem i stanowi jako taka przeciwagę dla scjentyzmu, zawłaszczającego bezbronną teorię gier językowych. Uwidacznia też związek samego umocowania z nieprzedmiotową teorią społeczną i możliwą tylko w społeczeństwie afirmacją ludzkiej osoby. Pokazuje ona przy tym nierozłączność normatywnych i opisowych elementów języka, w jakim artykułuje się działanie i rozumienie. Możliwość mówienia w tym języku o świecie społecznym (czyli nieprzyrodniczym) tudzież o ludzkim działaniu bierze się stąd, że nasz słownik nacechowany jest normatywnie. W kanonicznych jego kategoriach, takich jak osoba, działanie, odpowiedzialność, rozumność, rozsądek, przemieszane są składniki empiryczno-krytyczne, opisowo-metafizyczne i normatywno-praktyczne. Zbadanie tej mieszanki byłoby osobnym zadaniem filozofii społecznej, działającej nie-

¹¹ London. Boston, Henley 1981, s. 101.

¹² F. H. Tenbruck, *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*, Graz – Wien – Köln 1984.

zależnie od etyki społecznej i metafizyki podmiotu, ale prowadzącej z nimi pouczający dialog.

IV. Praktyczna dedukcja społeczeństwa

Stawiając sobie za cel „praktyczną dedukcję społeczeństwa” chciałbym się odnieść do fundatorskiej idei Kanta (i towarzyszącej jej strategii argumentacyjnej), opatrzonej klauzulą „w aspekcie praktycznym”, obecnej też w (używanym przezeń w kontekście praktycznym) terminie „postulat”. Kant nie przeprowadził takiej dedukcji wprost, ale w moim przekonaniu jej idea da się łatwo wywieść za pomocą środków filozofii praktycznej. Ufam przy tym, że bogactwo tej filozofii zawiera potencjał przydatny dla każdej teorii, zabiegającej o podobną ideę. Oddajmy teraz głos samemu Kantowi.

Uwagi na temat społeczeństwa spotkamy w dwóch jego dziełach, tj. w filozoficzno-prawnej części *Metaphysik der Sitten*¹³ oraz w *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*¹⁴. Kantowskie pryncypium prawa definiuje wolność jednostki w ten sposób, że uwzględnia przy tym wolność innych jednostek. Jako wysuwana przez rozum naczelna zasada koegzystencji ludzi żyjących w zewnętrznym, czyli przestrzennym stosunku, określa ono indywidualną sferę, w której każdy może się realizować na swój sposób, będąc zarazem uprawnionym do ochrony granic swej wolności. Projektujący swój model ładu „rozum zainteresowany prawnie” ekstrapoluje znaną newtonowską zasadę dążących do samozachowania, wzajemnie na siebie oddziałujących substancji, na sferę oddziaływań międzyludzkich, wpisując ludzkie współzycie w „*nexus reciprocus*”¹⁵, oparty na równości (symetrii) działania i przeciwdziałania. Zapośredniczony jedynie przez rozum porządek wolności, którego nie interesują żadne warunki empiryczne ani historyczne, wiąże ze sobą abstrakcyjne jednostki ludzkie mocą zasady równości i wzajemności, zapoczątkowując zdolną do samoistnego trwania wspólnotę. Z perspektywy czystego

¹³ Zob. na ten temat W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin 1984 (wyd. rozszerzone: Taschenbuch, Frankfurt am Main 1993).

¹⁴ Zob. W. Kersting, „Kann die ‘Kritik der praktischen Vernunft’ populär sein? Über Kants Moralphilosophie und pragmatische Anthropologie”, *Studia Leibnitiana* XV (1983), ss. 82-93.

¹⁵ I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Bd. 17, s. 582.

rozumu praktycznego, owemu wspólnemu ładowi przysługuje status normatywnego systemu działań, wspartego – podobnie jak w przypadku indywidualnej, moralnie zorganizowanej biografii – na procedurze uniwersalizacji, umożliwiającej selekcję reguł działania. Ten aprioryczny schemat ładu społecznego jest wobec tego „synchronicznym” wariantem „diachronicznego” systemu działań w wymiarze jednostkowym, którego podstawę stanowi imperatyw kategoryczny. Innymi słowy, praktyczna jedność osobowego życia i moralnego, rozciągniętego w czasie życiorysu została tu przeniesiona na międzypersonalną egzystencję wielu jednostek. Rozum zaś przedstawia ten zaprojektowany przez siebie porządek jako *wspólnotowy* w tej mierze, w jakiej jego fundament stanowi wzajemne uznanie jednostek a priori podporządkowanych prawu, tzn. gotowych nie tylko działać i korzystać z wolności, ale i wziąć za to odpowiedzialność. Z uwagi na panującą między nimi relację normatywną, a dokładniej: z uwagi na to, że każda z nich wyposażona jest w te same prawa i obciążona tymi samymi obowiązkami (*Recht-Pflicht-Relation*) co pozostałe, działa tu podobna zasada, co w przypadku dyskursu argumentacyjnego. Jak to zrećźnie ujął Kant: skoro człowieka przekonać może tylko jego własne przekonanie, to zobowiązać do czegokolwiek może go też tylko jego własny rozum. Zewnętrzne zobowiązanie natury prawnej jest więc tylko rozciągniętym na sferę intersubiektywności samozobowiązaniem, przy czym normatywny prymat przysługuje wyraźnie temu drugiemu. O tym, że pojęcie obowiązku nie jest żadnym wymysłem, dowiadujemy się wyłącznie dzięki temu, że doświadczamy na sobie samych kategorycznie zobowiązującego prawa moralnego. Dowodzi to, że wzajemne przyznanie sobie przez jednostki zdolności prawnej powiązane jest ściśle z całą „metafizyczną” domeną podmiotowości i wolności, na którą Kantowska teoria tzw. faktu rozumu daje może nie tyle dowód, ile poręczenie (*Kreditiv*).

Należy jednak zdecydowanie odróżniać społeczeństwo urządzone na zasadzie koegzystencji (*Nebeneinander*) od społeczeństwa zintegrowanego, opartego na współegzystencji (*Miteinander*). Także Kant respektował tę różnicę, zastrzegając jednak zawsze, że dopóki nie zapewni się minimalnego choćby ładu na poziomie koegzystencji, nie może być mowy o współegzystencji. „Życie w społeczności z innymi ludźmi zakłada wolność”¹⁶, i to za-

¹⁶ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie-Ausgabe, Bd. 7, s. 241.

równowolność prawną, w odniesieniu do działań zewnętrznych, jak i – w pierwszym nawet rzędzie – moralno-praktyczną wolność woli, która daje o sobie znać w postaci wzywającego do spełnienia obowiązku kategorycznego nakazu. Dzieło *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* traktuje więc o społecznieniu, o zdolnej do komunikacji społeczności na dużą skalę, ale także o towarzyskości, która pozwala jednostce żyć zarówno w szeroko rozumianym społeczeństwie (*Gesellschaft*), jak i we wspólnocie (*Gemeinschaft*).

Pragmatyczna antropologia – zgoła inaczej niż „antropologia fizjologiczna” zajmująca się „badaniem tego, co z człowieka uczyniła przyroda” – zainteresowana jest „tym, co człowiek jako istota działająca w sposób wolny, czyni sam z siebie, albo uczynić może i powinien”.¹⁷ Ów antropologiczny interes poznawczy pozwala Kantowi odkryć świat życia, owo pole codziennej społecznej komunikacji i działania, które rozpościera się między skrajnością porządku czysto przyrodniczego z jednej strony i skrajnością czystej wolności z drugiej strony. *Lebensweltem* rządzi „prawidła uszlachetnionego człowieczeństwa”: etykieta, konwencje, zasady towarzyskie, reguły smaku i taktu, a zadaniem ich wszystkich jest dbanie o to, by człowiek porzucił „nieokrzesany stan posłuszeństwa tylko sobie samemu” i stał się istotą „obyczajną”, wyposażoną w „zalety charakteru”¹⁸, umożliwiające mu porozumienie się z innymi. Pragmatyczna antropologia uczy ponadto wczytywać się w dzielony z innymi świat wzajemnej komunikacji i działania niby w moralny elementarz, którego żywość i aktualność podsycają przez nasze codzienne, pospolite zainteresowanie dla tego, co wspólne i jako takie dane nam wszystkim. Pokazuje ona, że „honorowi, towarzyskości i sympatii” należy się cześć, bo są to właśnie „nośniki (*vehicula*) czystej woli”, i że dobry charakter kształtuje się zawsze pod wpływem kultury społecznej. Właśnie *Lebenswelt* umożliwia skuteczne i wolne od przymusu praktykowanie tego, co powszechne, a z czego człowiek nie może zrezygnować ze względu na swoją kondycję moralną. Stąd też „ze względu na kondycję człowieka i charakter nabywanej przezeń ogłady konkluzja wypływająca z pragmatycznej antropologii jest następująca: człowiek przeznaczony został przez własny rozum do tego, by żyć z innymi ludźmi w społeczności” i w niej właśnie – dzięki różnym naukom i sztukom – „kultywo-

¹⁷ Ibid., s. 91.

¹⁸ Ibid., s. 323.

wać, cywilizować i kształtować moralnie” samego siebie, stając się tym samym istotą „godną miana człowieka”.¹⁹ W ten sposób zwraca się Kant przeciwko wszelkim próbom wywodzenia społeczeństwa *ex natura*. Kantowski człowiek nie jest żadnym *zoon politikon* ani też stworzeniem „z natury” przeznaczonym do życia w społeczeństwie. Podobnie wspólnoty nie wolno według Kanta redukować do korporacji racjonalnych egoistów, którą zawiązali oni pod wpływem zagrożenia indywidualnej egzystencji.

Kant przywiązuje szczególną wagę do tego, iż człowiek jako istota rozumna zdany jest na społeczeństwo; społeczeństwo zaś – podobnie jak historia – stanowi optymalne środowisko dla rozwoju rozumności. W historii urzeczywistnia się rozumność gatunkowa, której istota tkwi w ewoluowaniu ku prawnemu i prawemu urządzeniu. W społeczeństwie zaś rozwija się i cyzuluje rozumność jednostek. I tak, jak historia stanowi postulat rozumu praktycznego o zacięciu prawnym, tak też i społeczeństwo jest postulatem moralnego rozumu praktycznego. Oznacza to, że nie jest ono przedmiotem poznania teoretycznego, lecz przedmiotem, który traktować należy *praktycznie*. Zdecydowana tak czynić antropologia kieruje się tedy zmysłem praktycznym i stanowi coś w rodzaju praktycznej hermeneutyki, a jej środki interpretacyjne i katalog znaczeń mają swoje obiektywne kryterium w prawie moralnym, czyli w imperatywie kategorycznym. Dzięki temu prawo moralne jawi się jako taka instancja w Kantowskiej filozofii, do której odwoływać się mogą ci, których nie zadowala sama tylko systematyka nie-przyrodniczego życia społecznego, i którzy szukają jakiejś pozasemantycznej podstawy, na której dałoby się wesprzeć antynaturalistyczne samorozumienie człowieka jako istoty społecznej. Prawo moralne jest najwyższym punktem w filozofii praktycznej, z którego początek bierze całe praktyczne myślenie; w nim jedynie, jako najbardziej obiektywnej podstawie ważności wszelkich sądów praktycznych, oparcie znajduje również filozofia społeczna, właśnie jako filozofia rozumnie urządzonego społeczeństwa.

W ogniu współczesnych dyskusji trudno będzie o systematyczną podstawę dla twierdzenia, do którego doszliśmy po tak wielu trudach, i to wcale nie z racji ufundowania filozofii społecznej na zasadach normatywnych ani tym bardziej nie z powodu wiążącej się z takim ufundowaniem zmiany proporcji między normatywnymi i opisowymi składnikami naszego społecznego autowizerunku, lecz właśnie z racji tzw.

¹⁹ Ibid., s. 324 n.

monologicznego charakteru Kantowskiego pryncypium moralnego. Współczesny świat teoretyczny zdominowany jest przez „upojonych językiem, wywodzących się od Rousseau” (Henrich) rzeczników dyskursu i komunikacji, którzy podnoszą językowo zapośredniczoną interakcję do rangi najwyższej instancji legitymizującej, a podmiotowość rozpuszczają w społeczności. Sytuacja ta kłóci się zatem ze stanowiskiem Kanta, który wywodzi materię społeczną z praktycznie rozumianej podmiotowości i ponownie rozciąga ją na podmiot, *przynając tym samym konstytutywny prymat stosunkowi praktycznemu przed stosunkiem komunikacyjnym, jaki zachodzi między jednostkami*. Nie ma tu jednak ani miejsca, ani warunków na rozwodzenie się nad procesem, który wspólnota komunikacyjna uczyniła swoim własnym imperatywem. Jestem jednak pewien, że proces ten pozwala zrehabilitować Kanta o tyle, o ile dostarcza nam dogodnego argumentu na to, że roszczenia fundatorskie, wysuwane przez teorię komunikacji, mają rację bytu tylko wtedy, kiedy za podstawę ich ważności uznaje się praktyczne samoodniesienie na poziomie jednostkowym, pomyślane w taki sposób, jak przedstawia to Kantowska koncepcja autonomicznego prawodawstwa i jego indywidualnie oddziałującej mocy praktycznej.²⁰

Wolfgang Kersting (Kiel)
Przełożyła Ewa Nowak-Juchacz

²⁰ Przekład, za zgodą autora, sporządzono na podstawie fragmentu książki: W. Kersting „Gesellschaft als Postulat”, w: idem, *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*, Frankfurt am Main 1997, ss. 121-138.
