

Michał Wieczorkowski

Wydział Prawa i Administracji

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Habermas vs Fish – pytanie o możliwość porozumienia międzykulturowego

Habermas vs Fish – a question about the possibility of intercultural agreement

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest podjęcie refleksji na temat tezy, zgodnie z którą zgoda pomiędzy reprezentantami dwóch różnych kultur może i powinna dokonywać się na poziomie teoretycznym. Autor stara się rozważyć teorię działania komunikacyjnego zaproponowaną przez Jürgena Habermasa w świetle filozofii amerykańskiego neopragmatysty, Stanleya Fisha. Jürgen Habermas jest jednym z najważniejszych i najszerzej czytanych teoretyków społecznych czasów powojennych. Jest jednym z autorów koncepcji demokracji deliberatywnej, zgodnie z którą demokratyczna decyzja jest legitymowalna, jeśli stoi za nią autentyczna deliberacja – bezinteresowna wymiana racji, a nie jedynie suma interesów wyrażona w głosowaniu. Fundamentem demokracji deliberatywnej jest przy tym według niemieckiego myśliciela działanie komunikacyjne, osadzone w ramach racjonalności komunikacyjnej. Stanley Fish z kolei jest jednym z wybitniejszych amerykańskich filozofów XX i XXI wieku. Główną sferą jego aktywności naukowej jest teoria literatury, prawo oraz historia. W toku swych rozważań Fish skonstruował koncepcję wspólnot interpretacyjnych, które implikują oryginalne spojrzenie na naturę procesu poznawczego, statusu ludzkich przekonań, naturę sytuacji komunikacyjnej oraz możliwości, które oferuje teoretyzowanie. Ostateczny wniosek wynikający z refleksji nad filozofią Fisha wyjaśnia, dlaczego teoria zaproponowana przez Habermasa nie jest adekwatnym narzędziem do osiągnięcia porozumienia międzykulturowego.

Słowa kluczowe

działanie komunikacyjne, wspólnoty interpretacyjne, porozumienie międzykulturowe, neopragmatyzm

Abstract

The purpose of the paper is to analyze the thesis that an agreement between representatives of two different cultures can and should be reached at a theoretical level. The author tries to verify the Theory of Communicative Action proposed by Jürgen Habermas in the light of philosophical reflections of American neopragmatist Stanley Fish. Habermas is one of the most important and widely read social theorists in the post-Second World War era. He is also one of the authors of the concept of deliberative democracy, which holds that, for a democratic decision to be legitimate, it must be preceded by authentic deliberation – disinterested exchange of reasons – not merely the aggregation of preferences that occurs in voting. The foundation of deliberative democracy is, according to the German thinker, a communicative action based on communicative rationality. Stanley Fish, in turn, is one of the most eminent American philosophers of the twentieth and twenty-first centuries. The main area

of his scientific activity is the theory of literature, law, and history. In the course of his reflections, Fish constructed the concept of an interpretative communities, which implies an original view on the nature of the process of cognition, status of human convictions or beliefs, nature of communication situation and capabilities of theory. The final conclusion stemming from the reflection on Fish's philosophy explains why Habermas' theory is not an adequate tool to reach an intercultural agreement.

Keywords

communicative action, interpretive communities, intercultural agreement, neopragmatism

1. Wprowadzenie

„Spośród wielu popularnych utopijnych wizji najbardziej dziś znaną, najwierniej odzwierciedlającą marzenia i ideały całego pokolenia, a zarazem najbardziej przerażającą, jest ta przedstawiona przez Johna Lennona w przeboju *Imagine*”¹ – pisała swego czasu Anna Kołakowska. Utwór ten prezentował wizję „braterstwa ludzi”, którzy „dzielą się całym światem”, wpisując się tym samym w szeroki nurt krytyki etnocentryzmu. Problematyka związana z nadzieją wyrażoną w *Imagine* – nadzieją na ostateczne porozumienie ponad wszelkimi różnicami – stanowi jednocześnie jedną z kluczowych kwestii poruszanych przez współczesne rozważania na temat dialogu międzykulturowego. Ważkość dialogu międzykulturowego nie wynika wszakże jedynie z bieżących problemów, takich jak terroryzm, masowe migracje czy postkolonializm. W gruncie rzeczy bowiem problem ten wiąże się z podstawowym dla ludzkiej egzystencji pytaniem o możliwy charakter relacji z Innym. To ten „Inny pozwala wyjść poza horyzont konstytuowanego sensu, spotkać się z transcendencją”², gdyż Inny jest tym, „co transcendentne, czego nie mogę ogarnąć, nie mogę zrozumieć”³. Przekładając to na problem wielokulturowości, Hanna Mamzer stwierdza, iż „kategoria Innego [...] postawiła kres traktowaniu kogoś odmiennego kulturowo, jako dzikiego barbarzyńcy [...]. Warunkiem uznania w pełni podmiotowości Innego jest jego ROZPOZNANIE [zapis oryginalny – MW]. Polega ono nie tylko na uznaniu istnienia Innego, ale także na uznaniu go za równorzędny podmiot poznający. Prowadzić ma to do dialogu podmiotów występujących na tym samym poziomie”⁴. Powyższe podejście postuluje więc, by zapomnieć o kategoriach, którymi karze posługiwać się dana kultura i dać dojść do głosu Innemu takiemu, jaki jest, traktując go przy tym jako podmiot równorzędny. Jest to więc stanowisko co do zasady anty-etnocentryczne. Z drugiej strony, Clifford Geertz, relacjonując poglądy Levi-Straussa, stwierdza, że „etnocentryzm [...] nie tylko nie jest sam przez się czymś złym, ale – przynajmniej dopóki nie

¹ A. Kołakowska, *Wojny kultur i inne wojny*, Teologia Polityczna, Warszawa 2012, s. 11.

² B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997, s. 104.

³ *Ibidem*, s. 120.

⁴ H. Mamzer, *Inny uprzedmiotowiony? Jak mówić o wielokulturowości*, [w:] H. Mamzer (red). *Czy kres wielokulturowości?*, Wydawnictwo Humaniora, Poznań 2008, s. 65–66.

wymyka się spod kontroli – jest czymś raczej dobrym. Wierność wobec pewnego zasobu wartości w sposób nieunikniony wyraża się w «częściowej lub całkowitej obojętności wobec innych wartości», wobec których równie i w równie zaściankowy sposób zachowują lojalność inni ludzie»⁵. Jak twierdzi sam Levi-Strauss, rezerwa wobec innych kultur „może [...] wręcz być ceną, którą płaci się za to, by systemy wartości każdej duchowej rodziny i każdej wspólnoty przetrwały i mogły się odnawiać, czerpiąc z własnych wewnętrznych źródeł»⁶. Powyższe perspektywy – anty-etnocentryczną i etnocentryczną – można uznać za dwie metody podejścia do problemu wielokulturowości. Czym jest jednak sama wielokulturowość?

Jak podaje Marian Golka, „wielokulturowość to uświadomione współwystępowanie na tej samej przestrzeni dwóch lub więcej grup społecznych o odmiennych cechach kulturowych, takich jak wygląd zewnętrzny, język, wyznanie religijne, układ wartości itd.»⁷ Samo zjawisko wielokulturowości wiąże się według Golki z „różnymi [...] skutkami – od antagonizmu i konfliktu do pełnej akceptacji i współdziałania»⁸. Mamzer zauważa w tym kontekście, że wielokulturowość rozpatrywać można z dwóch perspektyw: „Perspektywa pierwsza to opis pewnego istniejącego (lub postrzeganego) stanu społeczności, w ramach którego przyjmuje się zachodzenie kontaktów pomiędzy przedstawicielami różnych kultur. Taka analiza sprowadza się do opisu sytuacji, być może obejmujących także próby przewidywania konsekwencji na przyszłość [...]. Druga perspektywa to traktowanie wielokulturowości jako pewnego normatywnego programu, o charakterze postulatycznym. W ramach takiego podejścia promuje się wielokulturowość i jej pozytywne cechy, jako wartość, traktuje się kontakt z odmiennością jako źródło pozytywnych i wartościowych doznań»⁹. Mamzer zwraca przy tym uwagę na fakt, że programy realizujące drugie ze wskazanych podejść często pomijają negatywne konsekwencje wynikające z „kontaktów zachodzących pomiędzy przedstawicielami różnych kultur. A jeśli się nawet o nich mówi, to w sposób taki, który uznaje je za zjawiska niepożądane i w związku z tym postuluje dążenie do ich zniwelowania, traktując je jako procesy negatywne”, zakładając tym samym, że są to zjawiska możliwe do zlikwidowania. W niniejszym artykule autor chciałby podjąć krytyczną refleksję na temat jednego z proponowanych projektów wyeliminowania owych „zjawisk niepożądanych” towarzyszących wielokulturowości. Omawiany projekt opiera się na wyrażonym przez Józefa Tischnera przekonaniu, iż sposobem komunikowania się z Innym, a tym samym rozwiązaniem konfliktów wie-

⁵ C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Z. Pucek (tłum.), Universitas, Kraków 2006, s. 91–92.

⁶ C. Levi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, W. Grajewski i in. (tłum.), PIW, Warszawa 1993, s. 15.

⁷ M. Golka, *Imiona wielokulturowości*, Muza, Warszawa 2010, s. 7–8.

⁸ *Ibidem*, s. 8.

⁹ H. Mamzer, *Inny uprzedmiotowiony?...*, s. 63.

lokulturowych ma być dialog, przy czym „dialog oznacza, że ludzie wyszli z kryjówek, zbliżyli się do siebie, rozpoczęli wymianę zdań. Początek dialogu – wyjście z kryjówki – jest już dużym wydarzeniem. Trzeba się wychylić, przekroczyć próg, wyciągnąć rękę, znaleźć wspólne miejsce do rozmowy”¹⁰. Pojawia się wszakże pytanie, jak dokładnie ów dialog miałby wyglądać i czy może on stanowić właściwy środek do realizacji porozumienia międzykulturowego. Za odpowiedź na te pytania uznać można teorię działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa, która w tym kontekście jawi się jako być może najpoważniejsza propozycja normatywnego podejścia do wielokulturowości. Niniejszy artykuł ma na celu zaprezentować treść i możliwości habermasowskiego programu w kontekście porozumienia międzykulturowego oraz wskazać jego ograniczenia w odniesieniu do filozofii amerykańskiego neopragmatysty Stanleya Fisha.

2. Teoria działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa

Habermas jest znanym przedstawicielem drugiej generacji szkoły frankfurckiej, który przedmiotem swych badań uczynił w pierwszej kolejności problematykę nowoczesnych społeczeństw, starając się przy tym stworzyć teorię umożliwiającą ich optymalną organizację. Szczególne znaczenie dla filozofii polityki miały jego polemiki z Johnem Rawlsem, Jacquesem Derridą czy Josephem Ratzingerem. Według Jamesa Finlaysona szacunek, jakim cieszy się Habermas, wynika właśnie z faktu, że „zadaje [on] duże pytania o naturę nowoczesnego społeczeństwa, problemy, z którymi się zderza, oraz o miejsce, jakie znajdują w nim język, moralność, etyka, polityka i prawo”¹¹. Założeniem leżącym u podstaw całej twórczości niemieckiego teoretyka jest pogląd, iż nowoczesna rzeczywistość społeczna zbudowana jest z „pluralizmu ścierających się ze sobą ideałów życia i sposobów wartościowania”¹², których nie jest w stanie ujarzmić, jak to wcześniej bywało, ani religia, ani zakorzeniony w niej etos¹³.

Podstawą habermasowskiego programu jest koncepcja demokracji deliberatywnej¹⁴, przy czym sama deliberacja jest w tym kontekście rozumiana jako procedura, która „bierze w rachubę wyższego stopnia intersubiektywność procesów dochodzenia do porozumienia, które dokonują się poprzez procedurę demokratyczną lub komunikacyjną sieć politycznych sfer publicznych”¹⁵. Wspomniana przez autora *Teorii działania komunikacyjnego* intersubiektywność wyższego stopnia osiągnięta jest w momencie, w którym

¹⁰ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 17.

¹¹ J.G. Finlayson, *Habermas. A very short introduction*, Oxford University Press, New York 2005, s. XIX.

¹² J. Habermas, *Faktyczność jako obowiązanie*, A. Romaniuk, R. Marszałek (tłum.), Scholar, Warszawa 2005, s. 79.

¹³ J. Habermas, *Uwzględniając Innego*, A. Romaniuk (tłum.), PWN, Warszawa 2009, s. 22.

¹⁴ *Idem*, *Faktyczność...*, s. 314.

¹⁵ *Ibidem*, s. 317–318.

podmiot „cofa się z płaszczyzny [...] konkretnej etyczności określonej wspólnoty i przenosi się na płaszczyznę owych reguł dyskursu i form argumentacji, które czerpią swą treść normatywną z ważnościowej postawy działań ukierunkowanych na porozumienie”¹⁶. W myśl koncepcji Habermasa porozumienie ma więc być następstwem wycofania się podmiotu z właściwej sobie sytuacyjności. Magdalena Żardecka-Nowak zwraca uwagę na argumentacyjny aspekt tego projektu, stwierdzając, iż w świetle teorii deliberatywnej „decyzja polityczna nie musi zostać podjęta w wyniku głosowania, aby rościć sobie pretensje do legitymizacji, lecz może tę legitymizację uzyskać również wtedy (a nawet przede wszystkim wtedy), gdy da się udowodnić, że zapadła w wyniku procesu argumentacji wolnej od przemocy i przymusu”¹⁷. O znaczeniu, jakie dla omawianej koncepcji mają wskazane przez Żardecką-Nowak warunki nakładane na dyskurs, Habermas pisze następująco: „Zgodnie z założeniami [...] wolnego od przemocy dyskursu między wolnymi i równymi uczestnikami, każdy jest zobowiązany do przyjęcia perspektywy wszystkich innych; z tego ząębiana się perspektyw powstaje idealnie poszerzona perspektywa My, z której wszyscy mogą wspólnie sprawdzić, czy daną sporną normę chcą uczynić podstawą swej praktyki”¹⁸. O ile więc deliberacja zachodzi pomiędzy równymi, szczerymi podmiotami, jest wolna od przemocy i nakierowana na porozumienie, to osiągnięcie tego porozumienia jest właściwie gwarantowane. Pogląd ten wydaje się wynikać z Habermasowskiej koncepcji racjonalności komunikacyjnej.

Tadeusz Buksiński opisuje racjonalność komunikacyjną jako coś, co „tworzy warunki dla nieurzędzowanej, nieinstrumentalnej, wolnej komunikacji między ludźmi. Wymaga bowiem, by partnerzy uznawali siebie nawzajem jako równych, wolnych, rozumnych oraz by dążyli do prawdy, słuszności i szczerości”¹⁹. Działanie komunikacyjne byłoby więc nakierowane w pierwszym rzędzie na doprowadzenie do zaistnienia konsensusu pomiędzy stronami sporu. By zrozumieć istotę działania komunikacyjnego niemiecki socjolog zestawia je z dwoma innymi typami działań: działaniami strategicznymi oraz instrumentalnymi²⁰. Działania instrumentalne polegają na dobieraniu jak najlepszych środków do osiągnięcia wyznaczonego przez siebie celu, z kolei „podmioty działające strategicznie [...] zmiierzają do realizacji swych celów przez wywieranie wpływu na decyzje innych podmiotów”²¹, w rezultacie czego to właśnie „wzajemne ząębianie

¹⁶ J. Habermas, *Uwzględniając Innego...*, s. 244.

¹⁷ M. Żardecka-Nowak, *Demokracja deliberatywna jako remedium na ponowoczesny kryzys legitymizacji władzy*, „Teki Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych” 2008, nr 3, s. 31.

¹⁸ J. Habermas, *Uwzględniając Innego...*, s. 70.

¹⁹ T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2011, s. 27.

²⁰ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, A.M. Kaniowski (tłum.), PWN, Warszawa 1999, s. 474

²¹ *Idem*, *Pojęcie działania komunikacyjnego*, A.M. Kaniowski (tłum.), „Kultura i Społeczeństwo” 1986, nr 3, s. 30.

się egocentrycznych kalkulacji korzyści daje w efekcie wzór interakcji²². Tak zdefiniowane działania strategiczne i instrumentalne są jedynie narzędziami służącymi realizacji partykularnych interesów, charakteryzując się brakiem, jak pisze Grażyna Osika, „dobrowolnego przyjęcia zgody przez obie strony interakcji”²³. Wydaje się, że zaproponowanie nowego typu racjonalności – racjonalności komunikacyjnej – było koniecznym elementem habermasowskiego programu ze względu na fakt deprecjacji klasycznie ujmowanej racjonalności w filozofii współczesnej. Szczególną rolę na tym polu odegrał Michel Foucault, który, jak pisze Andrzej Kapusta, w swej twórczości „podejmował problemy politycznego i społecznego uwikłania wiedzy”²⁴, rozwijając w ten sposób zapoczątkowaną przez Maxa Horkheimera i Theodora Adorno krytykę oświeceniowego rozumu. Andrzej Zybertowicz wskazuje, iż w paradygmacie Foucaultowskim „przemoc odgrywa konstytutywną rolę w procesie tworzenia, upowszechniania i funkcjonowania wiedzy w społeczeństwie i bez postawienia jej w centrum uwagi nie sposób przemian tej wiedzy wyjaśnić”²⁵. Można zatem powiedzieć, że w myśli francuskiego filozofa dokonane zostanie zredukowanie wiedzy, najdonioślejszego dorobku rozumu, do roli narzędzia politycznego. Foucault wyraża ten pogląd w następujących słowach: „dyskurs jest nie tylko czymś, co tłumaczy walki i systemy panowania, lecz również tym, dla czego i poprzez co walczymy – jest władzą, którą usiłujemy zdobyć”²⁶. Według Michała Herera, francuski filozof w tym miejscu „wskazuje na «pochodzenie» poszczególnych postaci wiedzy, kontekst ich powstawania oraz strategiczne cele, którym służyły”²⁷. Nie dziwi zatem fakt, że skoro związki racjonalności z władzą zostały w tak dobitny sposób wyciągnięte na światło dzienne, koniecznością dla autora *Teorii działania komunikacyjnego* stało się przekroczenie dotychczasowego rozumienia racjonalności. Niemiecki filozof czyni to poprzez sformułowanie koncepcji racjonalności komunikacyjnej wraz z opartym na niej działaniem komunikacyjnym. Jak pisze Habermas, „w działaniach komunikacyjnych uczestnicy interakcji realizują swe plany działania w warunkach porozumienia osiągniętego w drodze komunikacji”²⁸. Tym samym tym, co odróżnia działanie komunikacyjne od innych typów działań, jest fakt, że akcent zostaje w nim przeniesiony

²² *Ibidem*, s. 21.

²³ G. Osika, *Teoria działania komunikacyjnego J. Habermasa*, [w:] J. Rąb (red.), *Zarządzanie Wiedzą – czasopismo poświęcone wiedzy i zarządzaniu wiedzą*, Oficyna Wydawnicza Stowarzyszenie Na Rzecz Rozwoju Nauki Polskiej, Kraków – Zabrze 2001, s. 123.

²⁴ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 96.

²⁵ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995, s. 17.

²⁶ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, M. Kozłowski (tłum.), Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2002, s. 8.

²⁷ M. Herer, *Michela Foucaulta wizja współczesności. Wiedza, władza i gry prawdy*, s. 11. <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f007herer.pdf> [dostęp 30.08.2018]

²⁸ J. Habermas, *Pojęcie działania komunikacyjnego...*, s. 42.

z dążenia do zysku na dążenie do porozumienia²⁹. Istotne jest również to, że pomiędzy działaniem komunikacyjnym a instrumentalnym czy strategicznym zachodzi nieredukowalna różnica jakościowa. Według niemieckiego filozofa, „pojęcie działania komunikacyjnego pomyślane jest w taki sposób, że aktów dochodzenia do porozumienia [...] nie można zredukować do działania teleologicznego”³⁰, gdyż z działaniem komunikacyjnym mamy do czynienia wtedy, gdy „uczestnicy koordynują plany działania nie przez egocentryczną kalkulację (szans) sukcesu, lecz przez akty dochodzenia do porozumienia. W działaniu komunikacyjnym uczestnicy stawiają własny sukces na drugim planie; zmagają się do osiągnięcia własnych celów pod warunkiem, że mogą swe plany działania wzajemnie zestroić na gruncie wspólnych definicji sytuacji”³¹. Tak rozumiana racjonalność komunikacyjna, oprócz bycia receptą na porozumienie, stanowi równocześnie zbiór sprecyzowanych wymogów względem podmiotu, takich jak szacunek, uznanie równej pozycji, szczerłość i tym podobne. To właśnie spełnienie tych wymogów ma gwarantować zgodę, której trwałość wynika z tego, że nie jest ona narzucona przez żadną stronę³². Wydaje się więc, że działanie komunikacyjne polega na wyłączeniu wszelkich form oddziaływania na drugą stronę konfliktu z wyjątkiem wymiany racji³³. Dla niemieckiego teoretyka racje są twierdzeniami, które są w stanie przejść test uniwersalności – twierdzenie to musi z jednej strony podnosić roszczenie do powszechnej akceptacji tak, by druga strona była je w stanie zaakceptować, z drugiej zaś wyrażać coś więcej niż partykularny interes, musi być bezinteresowne, nakierowane na osiągnięcie dobra wspólnego nawet kosztem własnych interesów³⁴. Jak wskazuje Habermas, w celu osiągnięcia porozumienia trzeba szukać „uregulowania neutralnego, które może znaleźć racjonalne uznanie wszystkich stron konfliktu na bardziej abstrakcyjnej płaszczyźnie równoprawnej koegzystencji różnych wspólnot”³⁵. Wynika z tego jednak, że rozum komunikacyjny wyklucza wszelką argumentację, która nie spełnia powyższych kryteriów, na przykład taką, która opiera się na przesłankach emocjonalnych czy religijnych³⁶, o ile nie jest się w stanie ich podnieść do rangi twierdzeń neutralnych i służących dobru wspólnemu. Na tej podstawie można twierdzić, że kluczowy dla koncepcji działania komunikacyjnego jest wymóg neutralności, który umożliwia bezinteresowną wymianę racji stanowiącą warunek konieczny do osiągnięcia porozumienia.

²⁹ *Idem*, *Teoria działania komunikacyjnego...*, s. 474.

³⁰ *Ibidem*, s. 476.

³¹ *Ibidem*, s. 473.

³² *Ibidem*, s. 475.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Por. T. Buksiński, *op. cit.*, s. 27.

³⁵ J. Habermas, *Uwzględniając Innego...*, s. 273.

³⁶ J. Habermas, *Religia w sferze publicznej. Poznawcze założenia „publicznego czynienia użytku z rozumu” przez obywateli wierzących i niewierzących*, [w:] J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, M. Pańków (tłum.), PWN, Warszawa 2012, s. 106–110.

Racjonalność komunikacyjna wiąże się również z pewnym określonym podejściem do rzeczywistości. Według Habermasa „pojęcie działania komunikacyjnego zmusza do tego, by podmioty uważać także za mówiących i słuchających, którzy odnoszą się do czegoś w świecie obiektywnym, w świecie społecznym i w świecie subiektywnym, i podnoszą przy tym wzajemne roszczenia do ważności, które mogą być uznane lub kwestionowane”³⁷. Jak komentuje Osika, „światy te przejawiają się w aktach komunikacji poprzez język i odpowiadające mu formy zdaniowe asertoryczne, normatywne bądź ekspresywne. Formy te, pojawiając się w obrębie określonych aktów jako medium umożliwiające dochodzenie do porozumienia, odpowiadają za prezentowanie stanów rzeczy. Odnoszą się do czegoś w świecie obiektywnym, są to konstatywy (zdania asertoryczne)”³⁸. Takie ujęcie rzeczywistości związane jest z perspektywą ogólnej racjonalności – podmioty mogą przyjąć taką perspektywę i przekroczyć swoją sytuacyjność, gdyż istnieją pewne obiektywne dane, na których mogą budować porozumienie.

Wydaje się, że warto w tym miejscu zadać pytanie o praktyczne zastosowanie koncepcji Habermasa. W celu zrozumienia tej kwestii należy zwrócić uwagę na fakt, że w ujęciu habermasowskim polityka kształtowana jest dwutorowo: poprzez formalną, inaczej polityczną, i nieformalną sferę publiczną, nazywaną przez niego społeczeństwem cywilnym³⁹.

Jak podaje James Finlayson, „polityka w sensie formalnym składa się z instytucjonalnych aren komunikacji i dyskursu, które są specjalnie zaprojektowane do podejmowania decyzji”⁴⁰. Do tak rozumianej politycznej sfery publicznej należą „instytucjonalne kompleksy administracji (w tym rządu), sądownictwa i demokratycznego kształtowania opinii i woli (z ciałami parlamentarnymi, wyborami politycznymi, rywalizacją partii itd.)”⁴¹. Z kolei społeczeństwo cywilne wyłania się z „mniej lub bardziej spontanicznie powstających związków, organizacji i ruchów, które przejmują, kondensują i wzmacniają w sferze publicznej rezonans, jaki problemy społeczne znajdują na obszarach życia prywatnego”⁴². Społeczeństwo cywilne tworzy więc szereg podmiotów niedecyzyjnych, od „związków, które reprezentują jasno zdefiniowane interesy grupowe, poprzez zrzeszenia (o rozpoznawalnych celach partyjno-politycznych) i organizacje kulturalne (jak akademie, związki pisarzy, radical professionals itd.) aż po «grupy interesu publicznego» (zainteresowane ochroną środowiska, kontrolą jakości towarów, ochroną zwierząt itd.) i kościoły lub związki charytatywne”⁴³. To co jest jednak najistotniejsze to charakter

³⁷ *Idem, Pojęcie działania komunikacyjnego...*, s. 32.

³⁸ G. Osika, *op. cit.*, s. 127.

³⁹ Por. J.G. Finlayson, *op. cit.*, s. 108.

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ J. Habermas, *Faktyczność...*, s. 375.

⁴² *Ibidem*, s. 386.

⁴³ *Ibidem*, s. 376.

stosunku między tymi dwoma strefami. Finlayson opisuje proces nawiązywania relacji między społeczeństwem cywilnym a polityczną sferą publiczną w następujący sposób: „W społeczeństwie cywilnym członkowie wspólnoty politycznej uczestniczą w dyskusie, osiągają zrozumienie, dokonują kompromisów i formułują opinie na temat spraw dotyczących zarówno kwestii szczegółowych, jak i ogólnych. Habermas nazywa to procesem kształtowania woli. W formalnej sferze politycznej z kolei, wyróżnieni przedstawiciele wspólnoty politycznej podejmują decyzje, uchwalają prawa, formułują i wdrażają określoną politykę”⁴⁴. Finlayson podkreśla przy tym fakt, iż „zdrowe instytucje demokratyczne będą dążyć do tworzenia polityk i praw, które są zgodne z dyskursywnie sformułowaną opinią publiczną, a więc które są racjonalne bądź usprawiedliwione”⁴⁵. Można zatem powiedzieć, że autor *Teorii działania komunikacyjnego* dąży do „prawnej instytucjonalizacji publicznego używania rozumu przez suwerennych obywateli”⁴⁶. Owa prawna instytucjonalizacja, komunikacja sfery politycznej i społeczeństwa cywilnego, może przebiegać w różny sposób, na przykład z wykorzystaniem procedury intersubiektywnych konsultacji⁴⁷. W taki właśnie sposób „nieformalne kształtowanie opinii znajduje swój finał w zinstytucjonalizowanych decyzjach wyborczych i rozstrzygnięciach legislacyjnych, poprzez które komunikacyjnie wytwarzana władza przekształca się we władzę, której można użyć w trybie administracyjnym”⁴⁸. Realizacji powyższej wizji związku politycznej sfery publicznej i społeczeństwa cywilnego ma służyć sformułowana przez Habermasa koncepcja legitymizacji prawa, w świetle której „wiążące decyzje, aby były prawowite, muszą być sterowane przez strumienie komunikacyjne, które wpływają z peryferii [tj. społeczeństwa cywilnego – przyp. MW] i przechodzą przez służby demokratycznej i praworządnej procedury u wejścia do kompleksu parlamentarnego lub sądów”⁴⁹. Praworządne są więc takie prawa, które odzwierciedlają normy stanowiące efekt dyskursu prowadzonego na płaszczyźnie społeczeństwa cywilnego. Jak ujmuje to Finlayson, „tylko te prawa uznać można za prawowite, co do których wszyscy członkowie wspólnoty prawnej mogliby wyrazić zgodę w dyskursywnym procesie legislacji”⁵⁰. Takie sformułowanie koncepcji legitymizacji prawa dostarcza przy tym odpowiedzi na pytanie, co należy zrobić w sytuacji, gdy społeczeństwo cywilne nie jest w stanie sformułować norm zapewniających społeczne porozumienie – w tym momencie prawo-

⁴⁴ J.G. Finlayson, *op. cit.*, s. 108.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 108–109.

⁴⁶ J. Habermas, *Uwzględniając Innego...*, s. 83.

⁴⁷ A. Honneth, *The Other of Justice: Habermas and The Ethical Challenge of Postmodernism*, [w:] S.K. White, *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 303.

⁴⁸ J. Habermas, *Uwzględniając Innego...*, s. 246.

⁴⁹ *Idem*, *Faktyczność...*, s. 377.

⁵⁰ J.G. Finlayson, *op. cit.*, s. 115.

dawca powinien sformułować prawa na możliwie najbardziej generalnych przesłankach, które każdy racjonalnie myślący podmiot byłby w stanie zaakceptować.

Wyżej przedstawiony model ma według Habermasa rozwiązywać wszelkie konflikty społeczne – problemy wynikające z wielokulturowości nie stanowią tutaj wyjątku. Dlatego też niemiecki socjolog twierdzi, iż w demokracji deliberatywnej rozwiązywanie konfliktów wynikających z wielokulturowości „konstytuuje się jedynie poprzez negatywną ideę usuwania dyskryminacji i cierpienia, a także uwzględniania zmarginalizowanych grup i jednostek poprzez włączanie ich w obręb stosunków polegających na wzajemnym respekcie”⁵¹. Habermas jest wszakże świadom, iż powszechna globalizacja „stawia nas wobec problemów, których nie można już rozwiązywać w ramach państw narodowych, ani na utartej drodze ustaleń między suwerennymi państwami. Jeśli nie zachodzi jakaś wielka pomyłka, erozja suwerenności państw narodowych będzie postępować i uczyni koniecznym budowanie i rozbudowywanie zdolności działania politycznego na płaszczyźnie ponadnarodowej, który to proces już w jego początkach obserwujemy. W Europie, Ameryce Północnej i Azji wykształcają się ponadpaństwowe formy organizacyjne dla porządku kontynentalnego, które mogłyby dostarczyć potrzebnej infrastruktury dość dzisiaj jeszcze nieefektywnej Organizacji Narodów Zjednoczonych”⁵², przy czym celem tego procesu jest „ulepszenie ram instytucjonalnych dla polityki praw człowieka”⁵³. Można więc powiedzieć, że międzynarodowa infrastruktura instytucjonalna ma służyć do zagwarantowania tych samych warunków, które stanowią wymogi udanej deliberacji. Wydaje się zatem, że niemiecki filozof nie przewiduje specjalnych metod dla rozwiązywania sporów wielokulturowych, sugerując, że wystarczające będzie zapewnienie podmiotom równej pozycji. Uzyskawszy taki stan rzeczy, polityczna sfera publiczna powinna odzwierciedlać normy i kompromisy zawarte na płaszczyźnie społeczeństwa cywilnego. Z kolei na poziomie międzynarodowym receptą Habermasa jest stworzenie infrastruktury umożliwiającej wykształcenie się wolnych, opartych na zasadzie równości i szacunku społeczeństw cywilnych i instytucji politycznych, które będą instytucjonalizowały rezultaty procesu ich wzajemnego porozumienia się.

Należy przy tym zaznaczyć, że autor *Faktyczności i obowiązowania* podnosi, iż jego teoria komunikacji stanowi pewien idealizacyjny model i co do zasady ma charakter regulatywny⁵⁴ – wskazuje pewną wzorcową sytuację wyznaczającą schemat działania podmiotów prowadzący do porozumienia. Jednakże fakt, że dana idea czy teoria ma charakter regulatywny, nie chroni jej przed krytyką polegającą na wskazaniu, że jako środek mający prowadzić do określonego celu cechuje się niską skutecznością. Należy również

⁵¹ J. Habermas, *Uwzględniając Innego...*, s. 9–10.

⁵² *Ibidem*, s. 114.

⁵³ *Ibidem*, s. 188.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 299–300.

zaznaczyć, że Habermasowska teoria komunikacji, choć najczęściej omawiana jest w kontekście sporów wewnątrzpaństwowych⁵⁵, znajduje również uzasadnione zastosowanie w kontekście szeroko ujmowanego problemu dialogu międzykulturowego – zgodnie z istotą deliberacji punktem wyjścia nie jest bowiem jakaś metafizyczna jedność, wspólnotowa całość, lecz liczne zazębiające się dyskursy.

3. Krytyka Habermasa w świetle neopragmatyzmu Stanleya Fisha

Koncepcja Habermasa na pierwszy rzut oka może nie budzić zastrzeżeń, jednakże po analizie jej założeń widoczne stają się słabości, które jej towarzyszą; ich wydobyciu na światło dzienne posłużyć może myśl amerykańskiego neopragmatysty, Stanleya Fisha. Filozofia Fisha stanowi kontynuację pragmatyzmu, nurtu myślowego z przełomu XIX i XX wieku, który uważany jest za pierwszą, przez co niejako narodową, amerykańską myśl filozoficzną. Jego cechami charakterystycznymi jest założeniowy pluralizm, swoista koncepcja prawdy oraz zaakcentowanie roli praktyki w kontekście wszelkiej działalności teoretycznej. Za jego twórcę uchodzi Charles Sanders Peirce, a do głównych przedstawicieli tego nurtu można zaliczyć kolejno Williama Jamesa oraz Johna Deweya. Współczesną kontynuację pragmatyzmu, określaną neopragmatyzmem, stanowią prace myślicieli takich jak Hilary Putnam, Robert Brandom, a także Richard Rorty oraz omawiany Stanley Fish. Sam neopragmatyzm jawi się przy tym jako nurt niejednolity – Putnam i Brandom często sięgają do dokonań filozofii analitycznej, podczas gdy Rorty i Fish inspiracje czerpią raczej z filozofii kontynentalnej.

Kluczowa w myśli Fisha jest koncepcja wspólnoty interpretacyjnej. Jak pisze Stanisław Wójtowicz, wspólnota interpretacyjna to „zestaw presupozycji interpretacyjnych, które sprawiają, że podmiot interpretuje tekst w określony sposób. Uczestnictwo w określonych kulturowych przedsięwzięciach prowadzi do interioryzacji presupozycji interpretacyjnych z tym przedsięwzięciem związanych; podmiot, który zinterioryzował odpowiednie presupozycje, będzie rozumiał dane teksty w ten sam sposób co inni uczestnicy tego przedsięwzięcia”⁵⁶. Wspólnota interpretacyjna nie jest więc określoną grupą ludzi, lecz pewnym sposobem postrzegania rzeczywistości, wynikającym z określonego zbioru praktyk, w którym podmiot jest zakorzeniony i który determinuje proces poznawczy⁵⁷; wspólnota ta wyznacza katalog założeń, przez pryzmat których podmiot patrzy na świat. Wspólnoty interpretacyjne bywają określane również jako „formy spo-

⁵⁵ Por. M. Żardecka-Nowak, *op. cit.*, s. 39–40.

⁵⁶ S. Wójtowicz, *Neopragmatyzm Stanleya Fisha a polskie spory o kształt literaturoznawstwa po 1989 roku*, Nauka i Innowacje, Poznań 2014, s. 41.

⁵⁷ S. Fish, *Profesjonalna poprawność. Badania literackie a polityczna zmiana*, S. Wójtowicz (tłum.), PTPN, Poznań 2012, s. 29.

łecznie zorganizowanego działania”⁵⁸, w które jesteśmy zaangażowani, a które narzucają nam określony sposób interpretacji rzeczywistości. Takie spojrzenie na charakter relacji między praktyką a perspektywą poznawczą wynikać może z przyjęcia i specyficznej interpretacji tzw. pragmatycznej koncepcji znaczenia, zgodnie z którą należy rozważyć, „jakie praktyczne skutki może pociągnąć za sobą przedmiot naszej myśli, i te właśnie skutki będą stanowić treść pojęcia”⁵⁹. Właśnie na podstawie tej koncepcji znaczenia Fish wydaje się *implicite* wyprowadzać istotne konsekwencje. Pierwszą z nich jest pogląd, że sposób, w jaki zachodzi dany proces sygnifikacji, wynika ze zbioru praktyk, w których podmiot interpretujący jest zakorzeniony. Jest tak, gdyż to, jakie „praktyczne skutki” przypisujemy danemu przedmiotowi naszej myśli, jest ściśle wyznaczone przez to, w jakich praktykach sami jesteśmy zakorzenieni. Z ujęciem tym wiąże się druga kwestia – przyjęcie pragmatycznej definicji znaczenia powoduje, iż sam proces interpretacji traci swą aurę swobody i arbitralności. Trzecią konsekwencją jest założenie, że znaczenie nigdy nie jest czymś zastanym, uprzednim względem dokonywanej przez podmiot interpretacji, lecz stanowi jej efekt końcowy.

Ze wspólnotami interpretacyjnymi wiąże się również kwestia statusu przekonań podmiotu interpretującego. Według Fisha przekonania te są immanentnie wprzężone w proces poznawczy – to one składają się na owe presupozycje interpretacyjne, które determinują proces poznawczy. Natura przekonań nie ma jednak nic wspólnego z arbitralnością – są one ściśle wyznaczone przez zbiór praktyk, do których podmiot przynależy⁶⁰. Są one przy tym konstytutywnym elementem procesu interpretacji, co Fish wyraża w stwierdzeniu, że „przekonania nie są tym, o czym myślimy, lecz tym, za pomocą czego myślimy, i to wewnątrz przestrzeni dostarczonej przez ich artykulację aktywność umysłu [...] zachodzi”⁶¹. Dlatego też według Fisha nie jest możliwe takie działanie, w które byśmy nie angażowali swoich przekonań czy wartościowań⁶², gdyż dla naszych procesów intelektualnych w pierwszej kolejności stanowią one matrycę, a nie przedmiot. Tezę tę Fish podbudowuje koncepcją usytuowania podmiotu, stwierdzając, że „po-nura to przepowiednia, fundamentalistyczny koszmar, w którym wyzwolona jaźń poczy-na sobie bez ograniczeń, sądząc i robiąc, co tylko zechce; jednak jest to także przejaw niezrozumienia jednej z kluczowych zasad antyfundamentalizmu, postulatu sytuacyjno-ści. Jaźń usytuowana to jaźń, której każde działanie jest funkcją konwencjonalnych roz-wiązań, wbudowanych w taki czy inny kontekst. Zamiast wykorzeniać podmiot [...] an-

⁵⁸ S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka: eseje wybrane*, A. Szahaj (red.), Kraków 2008, s. 304.

⁵⁹ C.S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, H. Buczyńska-Garewicz (red.), Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1997, s. 81.

⁶⁰ S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 78–79.

⁶¹ *Ibidem*, s. 340.

⁶² *Ibidem*, s. 77.

tyfundamentalizm ukazuje podmiot jako zawsze i od razu przypisany do miejscowych czy społecznych norm i standardów, które go tworzą i umożliwiają mu racjonalne działanie. Podmiot taki można określić na wiele sposobów, jako: pewny, [będący] w rozterce, rozdarty, spokojny, zagubiony, przekonany. Ale na pewno nie jako wolny w formowaniu własnych osobnych przekonań, bez ograniczeń systemowych⁶³. Podmiot nigdy nie funkcjonuje więc bez żadnych ograniczeń, zawsze jest jakoś usytuowany, co oznacza, że „każde działanie jest funkcją konwencjonalnych rozwiązań, wbudowanych w taki czy inny kontekst”⁶⁴, a sam podmiot jest „zawsze i od razu przypisany do miejscowych czy społecznych norm i standardów”⁶⁵. Ujmując podmiot w ten sposób, Fish godzi w podstawy teorii działania komunikacyjnego, które zakładają nie tylko możliwość, lecz wręcz konieczność zdystansowania się do własnych przekonań, by osiągnąć porozumienie. Fish pisze w tym kontekście o transcendentálnych założeniach w Habermasowskiej wizji podmiotu⁶⁶. Na tej podstawie amerykański neopragmatysta wnosi, że przypisywanie działaniu komunikacyjnemu funkcji polegającej na umożliwieniu wyjścia z owej „sytuacyjności” oparte jest na błędnych przesłankach.

Należy zatem uznać, że proponowany przez Fisha konwencjonalizm⁶⁷ interpretacyjny, który kryje się za koncepcją wspólnot interpretacyjnych, z jednej strony dystansuje się od anarchistycznego relatywizmu, z drugiej odrzuca uniwersalistyczny obiektywizm; pozwala twierdzić, że znaczenia nie są ani obiektywnie ustalone, ani nie są dowolnie kreowane. Fish, krocząc pewnie pomiędzy tymi dwoma stanowiskami, z całym przekonaniem stwierdza, iż fakt, że nasz świat jest efektem konwencjonalnego postrzegania, wcale nie sprawia, że staje się przez to mniej realny; tym bardziej nie oznacza, że jest on czymś, co możemy dowolnie przekroczyć. Jak stwierdza, „w ujęciu, które proponuję, zawsze osiągalna jest jednoznaczność i rozstrzygalność, wszakże dzieje się tak nie dzięki ograniczeniom nakładanym przez język bądź przez świat – a więc bytom niezależnym od kontekstu – ale dzięki okolicznościom wbudowanym w kontekst lub konteksty, w jakich działamy. Zgodnie z tytułem, obieram zatem podwójną strategię. Będę bronić tego, co normalne, zwykłe, dosłowne, oczywiste i tak dalej, lecz nie jako własności bezkontekstowego języka czy też niezależnego świata, ale jako wytworów

⁶³ *Ibidem*, s. 366–367.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 366.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 367.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 404.

⁶⁷ Filozofię Fisha należałoby określać właśnie mianem konwencjonalistycznej, by odciąć ją od skojarzeń z konstruktywizmem społecznym, który wydaje się sugerować, że skoro rzeczywistość społeczna jest jedynie ludzkim konstruktem, to nie powinna ona (przynajmniej w takim jak obecnie stopniu) determinować ludzkich zachowań. Fish, mimo przekonania o przygodnym pochodzeniu rzeczywistości, odcina się od poglądu, że takie ujęcie źródeł kultury godzi w moc i siłę jej obowiązywania. Por. A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury*, wstęp do: S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 15–16.

okoliczności związanych z kontekstem czy interpretacją”⁶⁸. Mimo obiegowych opinii deprecjonujących siłę konwencji względem natury w świetle ujęcia Fisha konwencja również jest „twardym gruntem” i nie dopuszcza tak łatwo arbitralności czy możliwości odstąpienia od niej. W tym objawia się, używając określenia Andrzeja Szahaja, „zniewalająca moc kultury”. Dlatego też każda wspólnota interpretacyjna, poprzez konstytuowanie określonych konwencji, jawi się jako odrębny, autonomiczny świat, dzięki czemu prawda, mimo konwencjonalnego charakteru, wciąż „jest przeciwieństwem tego, co niestabilne”⁶⁹. Jeśli bowiem zbiór praktyk, w których podmiot jest zakorzeniony, determinuje jego świadomość, to należy odrzucić zarówno obiektywizm interpretacyjny, jak i jego przeciwieństwo w postaci anarchizującego subiektywizmu, który nie uwzględnia faktu, że wewnątrz podmiotu konstytuowane jest przez czynnik z jednej strony co prawda lokalny, z drugiej jednak posiadający charakter bezsprzecznie intersubiektywny.

Dla problemu wielokulturowości i jej habermasowskiego opracowania kluczową konsekwencją koncepcji wspólnot interpretacyjnych jest tzw. antyteoretyzm. Jak podaje Michael Robertson, „ortodoksyjne mówienie o teorii bazuje na trzech twierdzeniach. Pierwsze zakłada, że teoria pozwala nam przekraczać granice kontekstów, w których się urodziliśmy i ukształtowaliśmy. Teoria umożliwia nam osiągnięcie perspektywy, która nie jest zakorzeniona w jakimś lokalnym systemie przekonań czy wartości, a więc otwiera nas na zasady, wartości i normy które są uniwersalne i/lub neutralne [...]. Drugie twierdzenie mówi, że nasze codzienne praktyki zakładają jakąś teorię”⁷⁰. Twierdzenie drugie zakłada, że w gruncie rzeczy u podstaw naszego działania leży jakaś teoria, która kieruje wszelkimi naszymi poczynaniami. Z kolei trzecie twierdzenie teoretyzmu mówi, że „teoria posiada szczególne znaczenie w reformowaniu codziennych praktyk, które realizujemy”⁷¹. Teoretyzm przypisuje więc teorii szczególną moc oddziaływania na praktykę ludzką. Antyteoretyzm Fisha polega na odrzuceniu wyżej wymienionych twierdzeń, a więc przyjęciu założenia, że „teoria nie ma żadnych konsekwencji”⁷². Uważa on, że na płaszczyźnie teoretycznej nie może zaistnieć nic, co miałyby jakąkolwiek siłę sprawczą, co jakkolwiek przekładałoby się na ludzką sferę życia; neguje więc możliwość „zewnątrznego” sterowania procesem interpretacji. Odrzuca zatem perspektywę zaproponowaną przez Habermasa, w świetle której konsensus musi zaistnieć na płaszczyźnie teoretycznej jako wolnej od relacji podporządkowania i umożliwiającej zdystansowanie się od swojej sytuacyjności. Antyteoretyczne nastawienie Fisha jest skut-

⁶⁸ S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 29.

⁶⁹ W. James, *Znaczenie prawdy. Ciąg dalszy Pragmatyzmu*, M. Szczubiałka (tłum.), KR, Warszawa 2000, s. 69.

⁷⁰ M. Robertson, *Stanley Fish on Philosophy, Politics and Law: How Fish Works*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, s. 48–49.

⁷¹ *Ibidem*, s. 49.

⁷² S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 156.

kiem tego, w jaki sposób amerykański filozof postrzega usytuowanie człowieka względem świata. Według niego podmiot zawsze i od samego początku przypisany jest do norm i standardów lokalnych, które go konstytuują – praktyki, w które jest zaangażowany determinują zespół jego przekonań. Według Szahaja „w myśl tego stanowiska nie możemy wyskoczyć z naszej «kulturowej skóry», stanąć niejako obok nas samych i spojrzeć na nas z zewnątrz [...], nie możemy zdobyć się na spojrzenie znikąd, na całkowity obiektywizm w widzeniu oraz ocenianiu tego, co wokół nas”⁷³. Taki stan rzeczy jest jednocześnie dla Fisha podstawą twierdzenia, że wszelka teoria jest przedsięwzięciem beznadziejnym, albowiem chcąc ją sformułować, trzeba wyjść poza obszar lokalnych przekonań i poddać je nieuprzedzonemu oglądowi, co jest niewykonalne, bo „nie ma pojęć i kategorii, które z tego obszaru by nie pochodziły”⁷⁴. Według amerykańskiego filozofa „przyznawanie teorii takiej władzy jest po prostu jeszcze jedną wersją wyobrażenia, według którego rewizję założeń wywołuje we wspólnocie jakiś niezależny czynnik”⁷⁵. Fish uważa bowiem, że żadna teoria nie jest w stanie wymusić zmiany, jeśli jej załączki, gotowość na zmianę w tym kierunku, nie jest już zastaną cechą danej wspólnoty interpretacyjnej – „czynnik zmiany już musi być elementem obszaru, który zmienia”⁷⁶. Uzasadnia to stwierdzeniem, że „różnice pomiędzy sposobami myślenia (formami przekonań) muszą być charakteryzowane jako różnica pomiędzy strukturami, które są odmiennie zamknięte; wynika z tego, że nie można nikogo skłonić do stania się bardziej elastycznym lub żywym w swym myśleniu; elastyczność czy otwartość nie są możliwym sposobem poznawczego postępowania istot ludzkich”⁷⁷, lecz są zakorzenione w konkretnych wspólnotach interpretacyjnych. Powyższa wypowiedź ukazuje, w jaki sposób antyteoryzm wiąże się z opisem relacji, jaka zachodzi między poszczególnymi wspólnotami interpretacyjnymi – Fish daje tu bowiem wyraz przekonaniu, że teoria nie stanowi uprzywilejowanej płaszczyzny, którą można by uznać za efektywny pomost łączący dwie różne wspólnoty interpretacyjne. Według Fisha „teoria jest formą praktyki równie zakorzenioną w konkretnych historycznych i kulturowych warunkach jak każda inna [praktyka], i jak w każdym innym przypadku, zakresu, w jakim jej prezentacja wywoła bądź nie wywoła zmiany, drobnej czy większej, nie można określić z góry”⁷⁸. Na podstawie powyższych uwag amerykański neopragmatysta dochodzi do wniosku, że „teoria jako sposób przekształcenia praktyki przez zneutralizowanie interesów, przez zastąpienie ja-

⁷³ A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury: artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2004, s. 180.

⁷⁴ Cyt. za A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2007, s. 489.

⁷⁵ S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 268.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 159.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 270.

kiejś zaściankowej perspektywy [...] perspektywą ogólnej racjonalności”⁷⁹ jest niemożliwa. Z tego punktu widzenia koncepcja Habermasa bazuje na nieadekwatnej charakterystyce relacji między teorią a praktyką – istotą teorii działania komunikacyjnego jest bowiem postulat kształtowania praktyk poprzez dokonanie odpowiednich ustaleń na płaszczyźnie teoretycznej. Fish poddaje krytyce również teoretyczną podstawę koncepcji racjonalności komunikacyjnej w postaci Uniwersalnej Pragmatyki⁸⁰. Jednym z założeń Uniwersalnej Pragmatyki jest rozróżnienie na „instytucjonalnie związane akty mowy” oraz „akty mowy instytucjonalnie niezwiązane”⁸¹, a więc, jak pisze Fish, zrozumiałe bez odnoszenia się do jakiegoś instytucjonalnego kontekstu⁸², których odniesieniem przedmiotowym jest więc stan rzeczy niewymagający odwołania się do odrębnej aparatury teoretycznej. Niemiecki teoretyk czyni powyższe rozróżnienie podstawą swej teorii komunikacji, przyjmując, że deliberacja powinna opierać się właśnie na niezwiązanych instytucjonalnie aktach mowy⁸³, które uzasadniają istnienie wymogu zdystansowania się względem własnej sytuacyjności. Zaproponowane przez Uniwersalną Pragmatykę rozróżnienie prowadzi również do nowego zagadnienia, a mianowicie problemu relacji zachodzącej między rzeczywistością a językiem. Według Habermasa dostęp do aktów mowy „instytucjonalnie nieograniczonych”, umożliwiających formułowanie roszczeń o uniwersalnej ważności, a więc takich, które stanowią podstawę porozumienia w habermasowskiej koncepcji deliberacji, można osiągnąć dzięki krytycznej autorefleksji⁸⁴. Jej przedmiotem nie jest wszakże, jak u Kanta, świadomość, lecz sam język – jak twierdzi autor *Faktyczności i obowiązywania*, „transcendentalna krytyka języka zastępuje krytykę świadomości”⁸⁵. To właśnie ta krytyka ma pozwolić człowiekowi przekroczyć swą sytuacyjność, czyli, w świetle teorii działania komunikacyjnego, ma umożliwić człowiekowi osiągnięcie bezinteresowności i zdystansowanie się od własnych przekonań, a w konsekwencji doprowadzić do porozumienia. Sam Habermas przywołuje w tym kontekście pogląd Josepha Raza, iż w tym celu „członkowie wszystkich grup kulturowych muszą sobie przyswoić wspólny język polityczny”⁸⁶. Według amerykańskiego neopragmatysty pojawia się tutaj problem, który „polega na znalezieniu jakichś [aktów instytucjonalnie nieograniczonych], i jedyny kierunek, jaki wskazuje niemiecki socjolog, to: «rozpocząć od konkretnych aktów mowy osadzonych w specyficznym kontek-

⁷⁹ *Ibidem*, s. 330.

⁸⁰ J. Habermas, *What Is Universal Pragmatics?*, [w:] *idem, Communication and the Evolution of Society*, Beacon Press, Boston 1979. Co do roli, jaką Uniwersalna Pragmatyka pełni względem racjonalności komunikacyjnej i teorii działania komunikacyjnego, zob. J.G. Finlayson, *op. cit.*, s. XIX.

⁸¹ *Ibidem*, s. 60.

⁸² S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 403.

⁸³ J. Habermas, *What Is Universal Pragmatics...*, s. 40.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 66.

⁸⁵ Cyt. za: S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 400.

⁸⁶ Cyt. za: J. Habermas, *Uwzględniając Innego...*, s. 150.

ście i wtedy zlekceważyć wszystkie aspekty, jakie te wypowiedzi zawdzięczają swym funkcjom pragmatycznym»⁸⁷. Niemniej, dla Fisha jest to cel nie do zrealizowania, gdyż centralne w jego filozofii jest twierdzenie, iż wszystkie aspekty wypowiedzi zależą od funkcji pragmatycznych. Jest to zresztą charakterystyczny rys całego neopragmatyzmu, gdyż podobny pogląd zawiera twierdzenie Roberta Brandoma, iż semantyka nabudowana jest na pragmatyce⁸⁸. Co więcej, według Fisha projekt krytycznej świadomości, której celem jest oczyszczenie języka z instytucjonalnych zanieczyszczeń, dąży do celu, którym jest „urzeczywistnienie społeczeństwa, w którym komunikacja i percepcja nie są dłużej zakłócane przez niezbadane – i dlatego niekwestionowane – kategorie, w obrębie których toczy się obecnie życie”⁸⁹. Powyższe ujęcie zbliża niemieckiego teoretyka do paradygmatu neopozytywistycznego, który zakłada, że istnieje możliwość sformułowania takich zdań (zdań obserwacyjnych), które referują rzeczywistość taką, jaka jest, „są tym, co łączy język [...] z realnym światem”⁹⁰ – odzwierciedlają czyste fakty rozumiane jako podstawowe elementy rzeczywistości. Można więc powiedzieć, że zarówno pozytywizm, jak i habermasowska teoria deliberacji zakładają możliwość osiągnięcia pewnej niezapośredniczonej perspektywy, którą Rorty określa mianem boskiego punktu widzenia⁹¹ – obie koncepcje zakładają możliwość przekroczenia sytuacyjności i wynikających z niej konfliktów poprzez odwołanie się do faktów. Fish odrzuca takie podejście jako skrajnie idealistyczne, stwierdzając, że podmioty poznające zawsze „operują wewnątrz jakiegoś «interpretacyjnego stanowiska»”⁹². W pierwszym rzędzie amerykański neopragmatysta sprzeciwia się stanowisku, zgodnie z którym „fakty istnieją jako coś ewidentnego i że niezgodności winny być rozwiązywane przez odwołanie się do faktów, takich jakimi one są [gdyż – MW] niezgodności nie mogą zostać rozwiązane przez odniesienie do faktów, ponieważ fakty pojawiają się jedynie w kontekście jakiegoś punktu widzenia”⁹³. Na poparcie swej tezy odrzucającej ewidentność i obiektywność faktów stwierdza, że „słowniki dyscyplin nie są czymś zewnętrznym względem obiektów, które dyscypliny te badają, ale są dla nich konstytutywne. Jeśli usuniemy je na rzecz słownika innej dyscypliny, to utracimy obiekt, który powołują one do istnienia”⁹⁴. Innymi słowy, kryteria prawdziwości, mające orzekać o tym, co jest faktem, a co nim nie jest, nie mają charakteru uniwersalnego, lecz są zawsze zakorzenione w wytworzonym na

⁸⁷ S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 403.

⁸⁸ Por. T. Szubka, *Neopragmatyzm*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 230.

⁸⁹ S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 393.

⁹⁰ W.V.O. Quine, *Na tropach prawdy*, B. Stanosz (tłum.), Spacja, Warszawa 1997, s. 21.

⁹¹ R. Rorty, *Nadzieja zamiast wiedzy: pewna wersja pragmatyzmu*, [w:] *idem, Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, J. Grygieńć, S. Tokariew (tłum.), Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 111.

⁹² S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 380.

⁹³ *Ibidem*, s. 99.

⁹⁴ S. Fish, *Profesjonalna poprawność...*, s. 84.

danej pragmatyce aparacie terminologicznym przynależnym określonej wspólnocie interpretacyjnej. Pogląd ten, choć kontrowersyjny, jest radykalizacją Quine'owskiej tezy, zgodnie z którą „wszystkie zdania [...] są obciążone teorią”⁹⁵. Na tej podstawie dochodzi do wniosku, że koncepcja racjonalności komunikacyjnej, która byłaby płaszczyzną uniwersalną i *de facto* obiektywną, wikała się w aporie, których nie jest w stanie rozwiązać. Kolejną z takich aporii jest według Fisha przekonanie stanowiące fundament racjonalności komunikacyjnej – uświadomienie sobie, że to, co uchodzi za prawdę jest społecznie i historycznie skonstruowane, może prowadzić do wyzwolenia, przekroczenia granic sytuacyjności⁹⁶. Świadomość umiejscowienia umożliwiałaby tym samym oczyszczenie języka, dzięki czemu podmiot mógłby osiągnąć perspektywę bezinteresowności stanowiącej warunek konsensusu. Jednakże według Fisha również nasza wiedza o naszym zakorzenieniu cechuje się taką samą sytuacyjnością jak wszelkie poglądy uznawane w społeczeństwie za prawdę, nie ma więc w niej nic, dzięki czemu mogłaby ona prowadzić do przekroczenia sytuacyjności, do przyjęcia bezinteresownego, neutralnego, czyli *de facto* boskiego punktu widzenia.

W tym kontekście Fish zwraca uwagę na samo pojęcie bezinteresowności. Twierdzi on, że „precyzowanie, co jest, a co nie jest «bezstronnym sposobem», jest samo w sobie działaniem «interesownym», to jest działaniem wykonywanym w obrębie pewnego zbioru założeń odnoszących się do tego, co jest, a co nie jest materiałem dowodowym i co jest, a co nie jest kryterium osądu, to znaczy działaniem wyznaczonym przez, i nierozzerwalnie związanym z jakimś stroniczym obrazem świata”⁹⁷. Innymi słowy, jeśli każde nasze przekonanie wynika z naszego usytuowania w zbiorze praktyk, to twierdzenie, że pewne przekonania mają charakter bezinteresowny, jest wyłącznie retoryką mającą podnieść ich wartość, siłę oddziaływania *etc.* Wydaje się więc, że bezinteresowność, a więc to, co jest warunkiem koniecznym teorii konsensusu u Habermasa, nie jest obiektywną cechą danych przekonań, lecz efektem uznania danej wspólnoty interpretacyjnej. Z kolei uznanie pewnych poglądów za bezinteresowne można potraktować jako środek mający wymusić ich akceptację przez podmioty należące do innych wspólnot interpretacyjnych. To wszakże sprawia, że uznanie bezinteresowności za warunek osiągnięcia porozumienia międzykulturowego jest zupełnie chybione. Znamienne wydaje się w tym kontekście stwierdzenie Zygmunta Ziemińskiego, że „w ujęciu marksizmu pełna dominacja jednej klasy nad innymi polega na tym, że klasa ta nie tylko panuje politycznie, [...] ale także osiąga panowanie ideologiczne, polegające na urobieniu powszechnego przekonania, że dogodny dla danej klasy układ stosunków jest sprawiedli-

⁹⁵ W.V.O. Quine, *op. cit.*, s. 23.

⁹⁶ S. Fish, *Profesjonalna poprawność...*, s. 99.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 383.

wy i słuszny moralnie. W wyniku tego często moralność klasy panującej staje się moralnością panującą w danym społeczeństwie, moralnością powszechnie deklarowaną i oficjalnie uznawaną⁹⁸. Tym samym, w świetle paradygmatu marksistowskiego, moralnością powszechną staje się moralność klasy panującej. Jednakże w społeczeństwach liberalnych, wbrew temu, co (według Ziemińskiego) głosi teoria marksistowska, moralność ta nie jest zwykle powszechnie deklarowana – co więcej, w ogóle przestaje być postrzegana jako moralność. W społeczeństwach liberalnych normy moralne, wyrosłe z podłoża o charakterze silnie aksjologicznym, zostają przesunięte w przestrzeń „neutralną światopoglądowo”, dzięki czemu w mniej problematyczny sposób mogą sobie rościć prawo do powszechnego obowiązywania. Moralność „klasy panującej” staje się w wyniku tego działaniem czymś, co można by nazwać „moralnością ukrytą”, chowającą się pod płaszczem neutralności. Na mechanizm ten wskazywał w kontekście wolnego rynku Michael Sandel w swym tekście *Czego nie można kupić za pieniądze*, gdzie stwierdził: „Ekonomiści często zakładają, że rynek jest obojętny, że nie wpływa na towary podlegające wymianie. Ale tak nie jest. Rynki zostawiają ślad. Czasem nawet wartości rynkowe wypierają wartości nierynkowe, które zasługują na troskę⁹⁹”.

Powyższe uwagi miały na celu wzmocnić twierdzenie Fisha o fundamentalnej niemożliwości działania bezinteresownego czy też neutralnego, które sprowadzone zostaje przez amerykańskiego neopragmatystę do konsekwencji pewnej założonej przez Habermasa antropologii opartej na koncepcji podmiotu transcendentального, potrafiącego myśleć niezależnie od jakichkolwiek przekonań i którego wnętrze jest czymś *de facto quasi-boskim*, wykraczającym poza rzeczywistość empiryczną¹⁰⁰. W ten sposób Fish pośrednio podaje antropologiczno-epistemologiczny argument przemawiający za tym, że nie ma sensu mówić ani o jakiejś obiektywnej, niezależnej od kontekstu bezinteresowności, ani o aktach mowy instytucjonalnie nieograniczonych. Przytoczona argumentacja dosięga również innego wymogu Habermasa, a mianowicie, by interes lokalny zastąpić interesem wspólnym. Według Fisha to, co jest interesem wspólnym, nie jest obiektywne, gdyż każda wspólnota interpretacyjna postrzega interes wspólny inaczej, a my nie posiadamy żadnych kryteriów nie pochodzących z takiej czy innej wspólnoty. Co więcej, przekonania nie są czymś, co można dowolnie zmieniać – „nie można zdystansować się od własnych przekonań i założeń tak, aby w rezultacie stały się one dla nas nie bardziej autorytatywne niż przekonania i założenia posiadane przez innych¹⁰¹”. Fish twierdzi co prawda, że zawsze możliwe jest rozważenie przekonań i opinii innych

⁹⁸ Z. Ziemiński, *Podstawy nauki o moralności*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1981, s. 10.

⁹⁹ M. Sandel, *Czego nie można kupić za pieniądze*, A. Chromik, T. Sikora (tłum.), Kurhaus Publishing, Warszawa 2012, s. 43.

¹⁰⁰ S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 404.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 126–127.

niż nasze, ale będą one właśnie tak postrzegane – jako przekonania i opinie „inne niż nasze własne, a w takim razie jako fałszywe, bądź jako błędne, stronnicze, niedojrzałe, czy też absurdalne”¹⁰². Pogląd ten wiązać można z pragmatycznym ujęciem prawdy, zgodnie z którą za prawdziwe uznajemy to, co nie wprowadza dysonansu w zbiorze naszych przekonań¹⁰³. Za niemożnością zastąpienia interesu lokalnego interesem wspólnym przemawiają również wcześniej poczynione uwagi dotyczące statusu teorii i pojęcia bezinteresowności. Konsekwencją argumentacji Fisha jest twierdzenie, że rozum komunikacyjny nie tylko nie zapewnia większej zgodności pomiędzy stronami niż ta, którą już zastał, lecz że w gruncie rzeczy między nim a rozumem instrumentalnym czy strategicznym nie zachodzi żadna większa różnica jakościowa. Filozofię amerykańskiego neopragmatysty można interpretować więc jako metateorię dostarczającą krytycznych argumentów przeciw tezie, iż konflikty wynikające z wielokulturowości mogą być rozwiązane na płaszczyźnie teoretycznej, a sfera praktyk, w których strony owego konfliktu są zakorzenione, jedynie za nią podąża. Godzi tym samym w tezę Habermasa, iż konflikty wynikające z wielokulturowości mogą być skutecznie rozwiązywane za pomocą deliberacji i wiążących się z nią reguł, a rola prawodawcy powinna ograniczać się do odzwierciedlania porozumień zawieranych na płaszczyźnie społeczeństwa cywilnego. Jednakże biorąc pod uwagę pragmatyczną podstawę filozofii Fisha, można dopuścić możliwość wyprowadzenia z niej warunków koniecznych do zażegnania konfliktu wielokulturowego. Dokonać by się to musiało poprzez wytworzenie przez zwaśnione strony wspólnych praktyk, bądź też – narzucenie ich. W tym momencie filozofia Fisha stanowiłaby odwrotność tezy niemieckiego socjologa – w świetle tego ujęcia organy polityczne powinny wykazywać się jak największą aktywnością, a ich roli nie można sprowadzić jedynie do odtwarzania, instytucjonalizowania i implementowania rezultatów oddolnych procesów, lecz trzeba ją rozciągnąć na angażowanie zwaśnionych stron we wspólny zbiór praktyk. Wspólnota praktyk byłaby więc w ujęciu Fisha warunkiem koniecznym wszelkiego porozumienia, a w kontekście międzynarodowym oznaczałoby to, że zażegnanie konfliktu międzykulturowego wymaga, by strony upodobniły się do siebie pod względem gospodarczym, edukacyjnym, politycznym, religijnym bądź też innym równie istotnym. Różnice obu ujęć są wyraźne, gdyż kosztem ujęcia wyprowadzonego z filozofii Fisha jest neutralizacja pluralizmu, ujednoclenie społeczeństwa, mniejsza lub większa utrata starej tożsamości przez którąś ze stron, a jest to całkowicie sprzeczne z celem Habermasa, polegającym na „nie niwelującym i nie anektującym włączaniu Innego w jego inności”¹⁰⁴.

¹⁰² *Ibidem*, s. 390.

¹⁰³ W. James, *Pragmatyzm*, M. Filipczuk (tłum.), Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 32.

¹⁰⁴ J. Habermas, *Uwzględniając Innego...*, s. 52.

4. Podsumowanie

Nie ulega wątpliwości, iż problem dialogu międzykulturowego stanowi wyzwanie dla człowieka współczesnego, i to wyzwanie nie hipotetyczne, lecz jak najbardziej realne. Koncepcja Habermasa z pewnością oferuje pewne narzędzia, obiecując, że ich zastosowanie pozwoli osiągnąć porozumienie między zwaśnionymi stronami. Mimo jej oczywistych niedoskonałości wynikających z idealizacyjnego charakteru można zapytać – a czy mamy coś lepszego? Czy mamy lepsze narzędzie...? Pytanie to jednak nie powinno zwalniać z refleksji nad sensownością podejmowanych działań, nad sensownością wiary w sprawczą moc czystej deliberacji. Posiada ona bowiem ułomności immanentne dla jej natury; ułomności, które pozostają w ukryciu w toku codziennych praktyk, a które to ułomności, ograniczenia filozofia Fisha wydobywa na światło dzienne. Robi to poprzez wprowadzenie pojęcia wspólnoty interpretacyjnej, która tłumaczy status człowieka w rzeczywistości dyskursywnej od strony pragmatycznej, określa charakter przekonań oraz implikuje twierdzenie, że teoria jest jedynie epifenomenem zbioru praktyk, w których podmiot jest zakorzeniony. Przyjęcie twierdzeń formułowanych przez Fisha zmusza do uznania, że porozumienie międzykulturowe nie jest możliwe do zrealizowania na płaszczyźnie teoretycznej, za pomocą, jak to proponuje Habermas, bezinteresownej wymiany racji. I choć amerykańskiemu filozofowi można w tym momencie zarzucić nadmierny krytycyzm nieoferujący nic w zamian, zarzut ten jest nie na miejscu, gdyż Fish z założenia uprawia filozofię deskryptywną, która w pierwszej kolejności opisuje pewne zjawiska, dokonuje rewizji rozszczeń danych koncepcji i teorii poprzez wskazanie ułomności i ograniczeń ich podstawowych założeń. Skądinąd, z pewnych fundamentalnych dla filozofii Fisha też można wyprowadzić pozytywny program rozwiązywania konfliktów wielokulturowych, niemniej stanowiłby on odwrotność habermasowskiej wizji ograniczenia sfery politycznej do roli zwierciadła społeczeństwa cywilnego, zakładając, że państwo powinno tworzyć warunki do rozwiązywania konfliktu polegające nie tyle na gwarantowaniu zwaśnionym stronom równych praw, co przede wszystkim na włączaniu ich w praktyki tego samego typu.

Bibliografia

Literatura

- Buksiński T., *Publiczne sfery i religie*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2011.
- Burzyńska A., Markowski M. P., *Teorie literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2007.
- Finlayson J. G., *Habermas. A very short introduction*, Oxford University Press, New York 2005.
- Fish S., *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, A. Szahaj (red.), Universitas, Kraków 2002.

- Fish S., *Profesjonalna poprawność. Badania literackie a polityczna zmiana*, S. Wójtowicz (tłum.), PTPN, Poznań 2012.
- Foucault M., *Porządek dyskursu*, M. Kozłowski (tłum.), Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2002.
- Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Z. Pucek (tłum.), Universitas, Kraków 2006.
- Golka M., *Imiona wielokulturowości*, Muza, Warszawa 2010.
- Habermas J., *Faktyczność jako obowiązywanie*, A. Romaniuk, R. Marszałek (tłum.) Scholar, Warszawa 2005.
- Habermas J., *Pojęcie działania komunikacyjnego*, A.M. Kaniowski (tłum.), „Kultura i Społeczeństwo” 1986, nr 3.
- Habermas J., *Religia w sferze publicznej. Poznawcze założenia „publicznego czynienia użytku z rozumu” przez obywateli wierzących i niewierzących*, [w:] J. Habermas, *Między naturalizmem a religią, Rozprawy filozoficzne*, M. Pańków (tłum.), PWN, Warszawa 2012.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, A.M. Kaniowski (tłum.), PWN, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Uwzględniając Innego*, A. Romaniuk (tłum.), PWN, Warszawa 2009.
- Habermas J., *What Is Universal Pragmatics?*, [w:] J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Beacon Press, Boston 1979.
- Honneth A., *The Other of Justice: Habermas and The Ethical Challenge of Postmodernism*, [w:] S.K. White, *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- James W., *Pragmatyzm*, M. Filipczuk (tłum.), Zielona Sowa, Kraków 2004.
- James W., *Znaczenie prawdy. Ciąg dalszy Pragmatyzmu*, M. Szczubiałka (tłum.), KR, Warszawa 2000.
- Kapusta A., *Filozofia ekstremalna*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002.
- Kołąkowska A., *Wojny kultur i inne wojny*, Teologia Polityczna, Warszawa 2012.
- Levi-Strauss C., *Spojrzenie z oddali*, W. Grajewski i in. (tłum.), PIW, Warszawa 1993.
- Mamzer H., *Inny uprzedmiotowiony? Jak mówić o wielokulturowości*. [w:] H. Mamzer (red.), *Czy kres wielokulturowości?* Wydawnictwo Humaniora, Poznań 2008.
- Osika G., *Teoria działania komunikacyjnego J. Habermasa*, [w:] J. Rąb (red.), *Zarządzanie Wiedzą – czasopismo poświęcone wiedzy i zarządzaniu wiedzą*, Oficyna Wydawnicza Stowarzyszenie Na Rzecz Rozwoju Nauki Polskiej, Kraków–Zabrze 2001.
- Peirce C.S., *Wybór pism semiotycznych*, H. Buczyńska-Garewicz (red.), Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1997.
- Quine W.V.O., *Na tropach prawdy*, B. Stanosz (tłum.), Spacja, Warszawa 1997.
- Robertson M., *Stanley Fish on Philosophy, Politics and Law: How Fish Works*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- Rorty R., *Nadzieja zamiast wiedzy: pewna wersja pragmatyzmu*, [w:] R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, J. Grygieńć, S. Tokariew (tłum.), Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.
- Sandel M., *Czego nie można kupić za pieniądze*, A. Chromik, T. Sikora (tłum.), Kurhaus Publishing, Warszawa 2012.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- Szahaj A., *Zniewalająca moc kultury: artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2004.
- Szubka T., *Neopragmatyzm*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.

Tischner J., *Etyka solidarności*, Wydawnictwo Znak, 2000.

Wójtowicz S., *Neopragmatyzm Stanleya Fisha a polskie spory o kształt literaturoznawstwa po 1989 roku*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014.

Ziemiński Z., *Podstawy nauki o moralności*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1981.

Zybertowicz A., *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995.

Żardecka-Nowak M., *Demokracja deliberatywna jako remedium na ponowoczesny kryzys legitymizacji władzy*, „Teki Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych” 2008, nr 3.

Internet

Herer M., *Michela Foucaulta wizja współczesności. Wiedza, władza i gry prawdy*, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f007herer.pdf> [dostęp 30.08.2018].