

JÜRGEN HABERMAS – OŚWIECENIE W POSZUKIWANIU
NOWEGO JEZYKA

J. Habermas *Teoria działań komunikacyjnych*, tom I, przeł. Andrzej M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999, 670 stron.

J. Habermas *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, 437 stron.

Bez wątpienia myśl społeczna Oświecenia stanowi nadal jeden z najbardziej intrygujących tematów współczesnych sporów filozoficznych. Z tym że trzeba od razu dodać: spory te mają wybitnie jednostronny charakter. Oznacza to, że cały spadek oświeceniowej filozofii, przekazany nam współczesnym przez historię, podpada dzisiaj pod nieprzebierającą w środkach krytykę. Krytyczne odniesienie do tradycji Oświecenia stało się wręcz wyznacznikiem współczesnej filozofii, o ile nie legitymacją upoważniającą do zawodowego filozofowania.

Krytyka myśli oświeceniowej rozlega się zatem z wielu rozmaitych, często wrogich sobie nawzajem, ośrodków i szkół filozoficznych. Formacja hermeneutyczna, na czele z Heideggerem i Gadamerem, nie może wybaczyć Oświeceniu jego koncepcji uniwersalnego rozumu, samoistnego podmiotu, dyskwalifikacji przesądów, naiwnego dowartościowania „wszystkowiedzącej” nauki. Podobne, aczkolwiek ujmowane na bardziej praktycznym poziomie, oskarżenia formułują współcześni konserwatyści. Krytykują oni oświeceniową ideę emancypacji jako z gruntu rewolucyjną, odrzucają uniwersalistyczny projekt ładu politycznego nieuwzględniający tradycji i lokalnych uwarunkowań życia społecznego, abstrakcyjną wolność jednostki oraz ogólność i wszechobecność prawa stanowionego, które lekceważy potęgę i mądrość obyczajów. Z kolei komunitarianie kwestionują Oświecenie za jego liberalno-indywidualistycznego ducha, który zagraża więziom spajającym ludzkie wspólnoty i budowanej dzięki nim trwałej zintegrowanej tożsamości. Ciekawsze jednak jest to, że od swych oświeceniowych korzeni odcinają się myśliciele tradycyjnie zaliczani do filozoficznej lewicy. Neomarksyści sku-

pieni wokół szkoły frankfurckiej upatrują w racjonalności oświeceniowej źródła faszyzmu, a także kulturowej alienacji człowieka, realizującej się w instrumentalnej praktyce późnego kapitalizmu. Analogiczną ocenę Oświecenia znajdujemy u postmodernistów, takich jak chociażby Bauman, którzy obwiniają oświeceniową koncepcję rozumu za totalitarny bilans historii XX wieku. Postmodernistyczna krytyka wytyka filozofii oświeceniowej jej niebezpieczne roszczenia do transkulturowej i ahisterycznej uniwersalności, nadmierne przywiązanie do matematycznej wizji świata i społeczeństwa oraz absolutystyczną koncepcję prawdy. Również liberałowie zdają się dystansować od swoich oświeceniowych źródeł. Widać to chociażby u Isaiaha Berlina, który wyjątkowo dobitnie podkreśla, iż nie można już utrzymać utopijnej wizji społeczeństwa nowoczesnego, w której wszelkie wywodzące się z oświeceniowego projektu politycznego wartości (wolność, równość, sprawiedliwość) dałyby się harmonijnie powiązać. Można zasadnie przyjąć, że Berlinowskie rozróżnienie wolności negatywnej i pozytywnej wraz z obroną tej pierwszej pokrywa się z rozróżnieniem na swobodę możliwości działania i emancypację, która z racji swych ambicji cechuje się nieredukowalną pozytywnością.

W przeciwieństwie do wyżej scharakteryzowanej kondycji współczesnej filozofii politycznej Jürgen Habermas zarówno w *Teorii działań komunikacyjnych*, jak w niedawno wydanym *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* podejmuje śmiałą próbę odbudowania autorytetu „niedokończonego projektu” Nowoczesności. Dlatego obydwie książki Habermasa można łącznie odczytać jako apologię i kontynuację tradycji Oświecenia. Nie jest to jednakże bezkrytyczna afirmacja czy epigońska powtórka tez osiemnastowiecznej filozofii. W propozycji intelektualnej Habermasa wyraźnie przejawia się wysiłek wzbogacenia filozoficznej treści projektu Oświecenia i wypracowania jego nowej formuły.

W centrum rozważań Habermasa sytuuje się problem racjonalności. Tym samym autor *Teorii działań komunikacyjnych* wpisuje się w tradycję europejskiego racjonalizmu, sięgającą swymi korzeniami greckiej refleksji filozoficznej. Jego identyfikacja z europejską cywilizacją racjonalizmu staje się tym bardziej widoczna, gdy stwierdza na wstępie, że „podstawowym tematem filozofii jest rozum”. Traktuje zatem europejskie doświadczenie filozoficzne jako kulturową samorefleksję, której celem jest zrozumienie podstaw świata zachodniego, ukształtowanych wokół idei rozumu. Habermasa interesuje jednakże nie tyle metafizyczny czy naukowy, co społeczny wymiar owej idei. Analizuje i bada rozumność świata ludzkiej praktyki. Innymi słowy traktuje on racjonalność jako cechę naszych codziennych praktyk i społecznych instytucji. To skupienie się na społecznym kształcie rozumności nie oznacza tylko prostego wyodrębnienia i określenia przedmiotu własnych dociekań, ale wskazuje na oryginalną kontynuację myśli Karola Marksa. To przecież autor *Kapitału* – zdaniem Habermasa – dokonał zasadniczego przełomu w nowoczesnej filozofii, który polegał na zastąpieniu Heglowskiego pojęcia *samowiedzy*, urzeczywistniającej się w myśleniu spekulatywnym (tzn. w filozofii ducha absolutnego), kategorią *praktyki* społecznej. W ten sposób Marks

przewycięzył tradycję idealizmu poprzez zaproponowanie w jego miejsce specyficznie rozumianego materializmu, który nie był prostą kontynuacją jego osiemnastowiecznego poprzednika. Oświeceniowi materialści traktowali swoją doktrynę jako teorię ontologiczną; materia była dla nich wiecznotrwałą (ahistoryczną) substancją, która stanowiła ostateczną podstawę wszelkiego bytu. Inaczej postępuje Marks, który pojmuje materię raczej jako substancję stosunków społecznych, zmiennych w czasie i rozwijających się w historii. A zatem rozumie ją jako uhistoryczniony przedmiot tej wyróżnionej praktyki, jaką jest wedle niego *praca*, która stanowi podstawę wszelkiej racjonalności i kultury w ogóle. Habermas zapożycza od Marksa myślenie w kategoriach praktyki, ale inaczej ją pojmuje. Aby zrozumieć odmienny sens, jaki przypisuje on pojęciu praktyki społecznej, trzeba pokazać, w jaki sposób wyróżnia dwa typy racjonalności.

Fundamentalnym rozróżnieniem, jakie przeprowadza Habermas, jest oddzielenie racjonalności instrumentalnej od komunikacyjnej. Miarą racjonalności instrumentalnej jest – jak pokazał to Max Weber – dopasowanie adekwatnych środków do wyznaczonych celów. Dotyczy ona tych ludzkich działań, które swój przedmiot traktują manipulacyjnie, to znaczy zawsze i tylko jako środek do realizacji własnych projektów. W jej zakres wchodzi te czynności, za pośrednictwem których człowiek odnosi się do szeroko rozumianego świata obiektywnego lub też innych ludzi w ten sposób, aby wywołać pożądane, ze względu na określone cele, skutki. A zatem racjonalność instrumentalna rządzi się normą wymiernej, rzecz można technicznej, skuteczności. Jako jej wzorcowe przykłady Habermas wymienia ludzką pracę, w wyniku której przyroda, na drodze działań technicznych, zostaje przekształcona odpowiednio do ludzkich potrzeb. Odmianą racjonalności instrumentalnej są również czynności poznawcze, które zakładają przedmiotowe odniesienie człowieka do obiektywnie istniejącego świata, traktowanego tu jako ogół faktów. W obszarze stosunków społecznych wiąże się ona z praktykami, których uczestnicy nie postrzegają siebie wzajemnie jako cele same w sobie, lecz jako obiekty uwarunkowane przez zewnętrzne względem nich wymogi skutecznego działania i jako istoty kontaktujące się ze sobą dla obustronnych bądź jednostronnych korzyści. Z kolei racjonalność komunikacyjna tyczy się tych wszystkich działań, które zachodzą w środowisku interpersonalnych oddziaływań. Oddziaływania te z kolei cechują się tym, że medium, w jakim one zachodzą, jest język. Tym samym racjonalność komunikacyjna odsyła do tych czynności ludzkich, które wymagają użycia mowy jako niezbędnego środka kontaktowania się i wzajemnego wpływania na siebie podmiotów społecznych, a mówiąc za Habermasem: komunikowania się. Jednakże językowa intersubiektywność nie jest wystarczającym warunkiem, jaki musi spełniać działanie, aby zyskać miano komunikacyjnie racjonalnego. Możemy bowiem wyobrazić sobie takie społeczne praktyki, zachodzące przy użyciu języka, które dopuszczają, a nawet zakładają instrumentalizację interakcji, a zatem takie wpływanie na siebie podmiotów, które traktują się w kategoriach środków służących realizacji własnych, partykularnych celów. W przypadku takich zinstrumentalizowanych działań język zostaje wykorzystany

„jednostronnie” – to znaczy jako narzędzie przymusu, presji bądź manipulacji. Racjonalność komunikacyjna natomiast wymaga, aby język służył jako mechanizm koordynacji działań jednostek traktujących siebie nawzajem jako autonomiczne podmioty. Taka praktyka społeczna rozwija się na bazie wzajemnie uzgodnionych przekonań, a decyzje, jakie podejmują partnerzy, odzwierciedlają ich wspólnie wypracowany projekt, a nie zewnętrzne wobec nich uwarunkowania.

A zatem Habermas różni się od Marksa tym, że racjonalność ludzkich praktyk rozumie dwoiście, a co z tym związane – odróżnia dwa fundamentalne typy działań społecznych, to znaczy instrumentalne i komunikacyjne. Autor *Kapitału* sprowadza cały sens pojęcia praktyki do rzeczywistości pracy. Habermas obok tej ostatniej wymienia również *interakcję* komunikacyjną. Ale to nie wszystkie różnice. Zdaniem Habermasa praca, z racji przysługującego jej typu racjonalności, jest praktyką nieuchronnie instrumentalną, a zatem taką, w obrębie której człowiek posiada ograniczone możliwości urzeczywistnienia swej wolności. Innymi słowy praca zawiera w sobie niewielki potencjał emancypacyjny. Zauważył to już „późny” Marks, kiedy w trzecim tomie *Kapitału* rozróżnił „królestwo konieczności” związane z pracą i „królestwo wolności” dotyczące reszty ludzkich czynności, które rozszerza się wraz z kurczeniem się tego pierwszego (np. przez skracanie czasu pracy). Marks dokonał tego rozróżnienia, ale – zdaniem Habermasa – nie wyciągnął z niego konsekwencji. Tkwił bowiem, jak określa to Habermas w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*, w siłach „paradygmatu produkcji”. Paradygmat produkcji to taki sposób myślenia, który przyznaje pracy jako działalności produkcyjnej pierwszeństwo przed wszystkimi innymi rodzajami praktyk społecznych. Co więcej w paradygmacie produkcji wszelkie rodzaje działań społecznych pojmuje się jako formy produkcji, przy pomocy których wytwarzane są wszelkie dobra, znaczenia i sensory, również kulturowe. A zatem pojęcie produkcji obejmuje również takie sfery aktywności jak sztuka czy nauka, a w konsekwencji całość zarówno materialnych, jak i duchowych czynności człowieka. Uznanie prymatu działalności produkcyjnej zakłada, że istotą społecznej praktyki pracy jest wymiana materii pomiędzy społeczeństwem a przyrodą. Habermas uważa, że tak rozumiany paradygmat produkcji wyczerpał się, to znaczy kulturowe formy ludzkiej aktywności nie mogą być sprowadzone do instrumentalnych czynności pracy. Nie można zatem wyjaśnić kultury i tego, co dzieje się „wewnątrz” społeczeństwa (w przeciwieństwie do jego „zewnętrznych” relacji z przyrodą), jako procesów wymiany materii ze światem natury. To, co Marks określił jako bazę – sfera produkcji gospodarczej – i nadbudowę – sfera kultury, polityki, filozofii – stanowią, zdaniem Habermasa, światy względem siebie względnie autonomiczne, które jednakże wzajemnie na siebie wpływają. Tym samym zrywa on z podstawowym dogmatem marksizmu głoszącym zdeterminowanie szeroko rozumianej kultury symbolicznej człowieka przez sferę stosunków pracy i ekonomii. W miejsce „paradygmatu produkcji” Habermas proponuje myślenie o praktyce społecznej w kategoriach działania komunikacyjnego. W tym pojęciu zawierają się te czynności, które mają charakter autoteliczny i dokonują się w tym symbolicznym me-

dium, jakim jest język. Autoteliczność praktyki komunikacyjnej wskazuje na to, że to dopiero w jej obrębie może pojawić się doświadczenie wolności. I jeśli zachodzi tu jakiś proces wymiany, to nie ma on charakteru materialnego, lecz symboliczny; polega on na wzajemnym przepływie znaczeniowych komunikatów. Praca poddana jest sztywnym wymogom racjonalności instrumentalnej, podczas gdy przebieg interakcji komunikacyjnej zależy bezpośrednio od ustaleń jej uczestników. Tutaj zasadą nie są obiektywne wymogi rachunku ekonomicznego, lecz *porozumienie* osiągnięte na drodze dyskusji. Przez porozumienie Habermas rozumie nie negocjacyjny kompromis, który w istocie jest doraźnym uśrednieniem interesów i jako taki stanowi efemeryczną podstawę dla działania, ale rzeczywisty i niewymuszony konsens oparty na racjonalnych zasadach argumentacji.

Tym samym Habermas odwołuje się do nowożytnej teorii kontraktu społecznego, wedle której wszelkie działanie społeczne, aby zyskać swą prawomocność, musi opierać się na intersubiektywnej umowie, i to takiej, która zakłada wolność i równość wszystkich podmiotów biorących w niej udział. Racjonalność komunikacyjna dotyczy zatem tych interakcji, które zachodzą pomiędzy wolnymi i równymi obywatelami świata społecznego. Aby jednakże zyskać taką wolność i równość, niezbędną dla prawdziwie racjonalnego działania, jednostki muszą być wolne od wszelkich form przemocy, przez którą można byłoby na nich wymuszać określone postawy i zachowania. Przemoc bowiem, jak uczył J.J. Rousseau, jest tym czynnikiem, który unieważnia obywatelską wolność i równość, wprowadzając w ich miejsce prawo silniejszego jako zasadę władzy oraz wiążąc ludzi w stosunki niewolniczego panowania. Habermas szczególnie silnie eksponuje motyw, że wszelki przymus fizyczny uniemożliwia racjonalną organizację ludzkich praktyk. Tym samym przekonuje, że rozum może urzeczywistnić się w działaniach społecznych dopiero wtedy, gdy zostanie z nich usunięta fundamentalnie nie-komunikacyjna przemoc. Jedyną rzeczywistą alternatywą dla siły jest językowo wypracowane porozumienie.

W jaki jednakże sposób osiągnięty jest, na drodze komunikacyjnej, ów racjonalny konsens? Punktem wyjścia są tu wysuwane przez mówiące podmioty „roszczenia do ważności”. Są one formułowane przy pomocy zdań czy wypowiedzi, którym wypowiadający je aktorzy społeczni przypisują określoną ważność. Habermas wyróżnia trzy zasadnicze typy idealne „roszczeń do ważności”. Pierwszy z nich dotyczy *prawdliwości* ekspresji językowych, a więc zgodności bądź niezgodności zdań z określonym stanem faktycznym zachodzącym w świecie obiektywnym. Drugi typ ważności przybiera postać roszczeń do *słuszności*. W tym wypadku słuszność formułowanych ekspresji językowych wiąże się z normatywną prawomocnością lub nieprawomocnością określonych praktyk i instytucji życia społecznego. Zgłaszający tego typu roszczenia podmiot kwestionuje bądź aprobuje normy regulujące określoną dziedzinę interakcji społecznych bądź też ich postulowane projekty. Roszczenie do słuszności dotyczy tego wszystkiego, co jest lub być powinno w przestrzeni szeroko pojmowanego świata społecznego. Trzeci typ roszczenia tyczy się *szczerości* formułowanych przez jednostki ekspresji języ-

kowych, które zdają relację z ich wewnętrznych, subiektywnych stanów świadomości. Tutaj przedmiotem roszczenia jest zgodność lub niezgodność deklarowanych intencji, projektów, przeżyć z ich wewnętrznym korelatem w postaci subiektywnych stanów jaźni. Jednakże Habermas nie ogranicza się wyłącznie do przypadków świadomego oszukiwania lub prawdomówności zdających relację ze swoich wewnętrznych przeżyć podmiotów. Inspirowany marksizmem, koncentruje się raczej na oryginalnie przez siebie rozwiniętej problematyce fałszywej świadomości, którą rozszerza na wszelkiego rodzaju przypadki autoiluzji i zdeformowanych samoobrazowań. Roszczenie do szczerości formułowane przez działających powinno zatem stać się przedmiotem szczególnie wnikliwego sprawdzenia, realizowanego na drodze badania związków pomiędzy świadomymi i nieświadomymi intencjami jednostki a samym jej zachowaniem. Tym samym Habermas sięga do zasobów myśli Freudowskiej, stwierdzając, że wzorcowym paradygmatem takiej metody weryfikowania szczerości ekspresji językowych jest model psychoanalitycznej terapii.

Wszystkie wyżej scharakteryzowane typy roszczeń do ważności cechuje to, że odnoszą się do przedmiotowo określonych rzeczywistości – w kolejności będą to: świat obiektywny, intersubiektywny i subiektywny – przyjmując wobec nich sprecyzowane stanowisko. Z kolei te stanowiska, wyrażone w zdaniach, zostają poddane pod osąd innych biorących udział w interakcji podmiotów. Inaczej mówiąc, zostają one zaakceptowane lub odrzucone. W przypadku akceptacji roszczenie zostaje potwierdzone w swej ważności. Jednakże takie uznanie nie dokonuje się bezrefleksyjnie, gdyż strona, która je formułuje, powinna gruntownie uzasadnić jego treść. W drugim przypadku roszczenie zostaje oddalone na drodze krytyki, i aby ją przewyciężyć, należy zdobyć się na nowe, bardziej przekonujące uzasadnienie. Możliwość krytyki wszelkich roszczeń ma dla Habermasa znaczenie zasadnicze, ponieważ to dzięki niej możliwe jest uzyskanie rzeczywistego porozumienia, kształtującego się na drodze argumentacyjnej wymiany zadań. W takim sporze krytyka zмага się z uzasadnieniem, by w końcu osiągnąć konsens umożliwiający wspólne działanie. Decydującą rolę w budowaniu społecznego konsensu ma zatem wolny dialog racji i argumentów, którego przebieg i rezultat nie jest wymuszony ani przez stosunki panowania, ani przez wolę silniejszych, a także nie jest zdeterminowany przez uświęcony tradycją stary porządek, przesady lub uprzedzenia oraz inne formy dogmatycznych przekonań. Ostateczne rozstrzygnięcia zapadają na podstawie „siły” przekonywania lepszego argumentu.

Właśnie krytyczny aspekt praktyki komunikacyjnej najdobitniej podkreśla Habermas. Przekonuje on mianowicie, że istota racjonalności tkwi w zdolności do krytycznego namysłu dotyczącego wszystkich bez wyjątku sfer ludzkiej aktywności, a więc ostatecznie w umiejętności do samorefleksyjnego dociekania podstaw własnej rozumności wyrażającej się w bogatych ekspresjach życia. Habermas kontynuuje tu wyraźnie linię filozoficzną swoich nauczycieli i współpracowników ze środowiska intelektualnego związanego ze szkołą frankfurcką. Jednakże odmiennie od nich pojmuje samą istotę krytyczności. Wedle frankfurtczyków

krytyczne myślenie polega na destabilizacji i demontażu wszelkich struktur myślowych nowożytnego rozumu instrumentalnego, na zdemaskowaniu ich wstydlivych sprzeczności i irracjonalnych napięć. Dla Habermasa krytyczność wyraża się w wolnej od panowania komunikacyjności, która rozszerzając swój zasięg, przenika kolejne sektory ludzkiej aktywności, uwalniając z nich spętane potencjały emancypacyjne. Krytyka, jaką przypisuje on praktyce komunikacyjnej, jest w istocie nieustannie rozwijaną i doskonaloną w komunikacji zdolnością do uczenia się na własnych błędach. Owe własne błędy to tyle, co „niepełnoletniość”, w którą człowiek „popadł z własnej winy”, a którą cechuje „niezdolność do posługiwania się własnym rozumem, bez obcego kierownictwa” – jak pisał już Kant. Zatem proces krytycznej autoedukacji, czyli proces uwalniania się od ignorancji w kwestii własnego losu, to nic innego jak terapia samorefleksyjnego oświecania.

Jak widać, racjonalność nie jest dla Habermasa faktem, gotową i skończoną rzeczywistością, ale dziejowym procesem, który rozwija się i potęguje. Historyczną formą, jaką przyjmuje ona w swym rozwoju, jest modernizacja. Wbrew stanowisku Maksa Webera, a także wszystkich innych krytyków Oświecenia od Marksa aż po Foucaulta, autor *Teorii i praktyki* broni dokonującej się od początków epoki nowożytnej racjonalizacji struktur świata społecznego jako procesu, w efekcie którego ludzie zyskują coraz większą przestrzeń rzeczywistej wolności. Miarą tej wolności jest zwiększający się zakres „komunikacyjnego kształtowania woli społecznej”, to znaczy wzrastający stopień organizacji i koordynacji działań uzyskiwany dzięki argumentacyjnie osiąganemu porozumieniu. Wzrost racjonalności komunikacyjnej polega zatem na powiększającej się sferze demokratycznej kontroli nad procesami i instytucjami społecznymi. Oznacza to, że coraz to nowe segmenty ludzkiej aktywności zostają poddane normatywnym regulacjom określonym na podstawie komunikacyjnie wypracowanej zgody samych działających. W ten sposób ludzie, w coraz to szerszym zakresie, zyskują panowanie nad własnym losem. Stają się w swych decyzjach niezależni od nacisku wszelkich czynników zewnętrznych wobec nich samych.

Za tym kreślonym przez Habermasa, niewątpliwie optymistycznym, obrazem procesów racjonalizacji kryje się oświeceniowy mit postępu ludzkiego ducha uwalniającego się stopniowo od krępującego go gorsetu ograniczeń i nadającego sobie wymarzony kształt. To wskrzeszenie oświeceniowej przypowieści o emancypacji sił twórczych spod dyktatu zewnętrznych konieczności może wywoływać na twarzy wielu współczesnych, doświadczonego wiekiem przemocy i barbarzyństwa, co najwyżej pobłażliwy uśmiech albo kwaśny grymas związany z obawą przed nowymi totalitaryzmami. Jednakże dla Habermasa emancypacja nie wiąże się w żaden sposób z gwałtownym rewolucyjnym przewrotem w stosunkach społecznych, ale oznacza stopniowe i konsekwentne usuwanie barier komunikacyjnych w interakcjach międzyludzkich. Być może ten odzyskany z przeszłości mit, tak oryginalnie ujęty przez Habermasa, zapłodni na nowo znudzoną wyobraźnię człowieka Zachodu i pozwoli mu dostrzec to, co dzisiaj niewyobrażalne: świat, w którym przemoc ustąpi miejsca mowie, tej najbardziej ludzkiej zdolności.

Jakkolwiek w intelektualnych wysiłkach Habermasa pierwszoplanową rolę odgrywa apologia oświeceniowej nowoczesności, nie pozostaje on obojętny względem jej krytycznej oceny wystawionej przez wybitne grono myślicieli dawnych i współczesnych. Zarówno obszerne ustępy *Teorii działań komunikacyjnych*, jak i większa część *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* poświęcone są rekonstrukcji krytycznej argumentacji sformułowanej pod adresem nowoczesności samej i jej filozoficznej samowiedzy. Wśród krytyków nowoczesności rozpoznajemy same filozoficzne znakomitości: wspomniany już Marks, Nietzsche, Adorno i Horkheimer, Heidegger, Derrida, Bataille, Foucault. Jednakże punktem wyjścia dla Habermasa jest Hegel, w którego filozofii daje się dostrzec pewna ambiwalencja w myśleniu o nowoczesności. To on jako pierwszy pokazuje, że zasadą czasów nowoczesnych jest rozszczępienie – wewnętrzne pęknięcie – stosunków życia społecznego, co godzi w jedność ludzkich społeczności pojmowanych jako wspólnoty etyczne. To rozszczępienie przejawia się chociażby jako rozdział państwa od społeczeństwa obywatelskiego, które uwolnione z więzów religii i tradycji staje się przestrzenią procesów indywidualizacji i atomizacji. Ponadto następuje wydzielenie się różnorodnych form aktywności takich jak sztuka, nauka, moralność, gospodarka, które stanowią – jak nazwał to Weber – autonomiczne „sfery wartości” kierujące się odrębną logiką. Człowiek współczesny, co podkreśla w szczególności „wczesny” Hegel, wytracił możliwość doświadczania pełni i całości życia, a jego świat cechuje bolesna fragmentaryzacja. Remedium dla rozdartej nowoczesności ma być ostatecznie spekulatywna filozofia ducha, która w dialektycznej samowiedzy swego rozumu godzi wszelkie sprzeczności. Jak pokazuje Marks, takie pojednanie nie może się jednak dokonać, ponieważ owe sprzeczności tkwią swymi korzeniami w materialnych warunkach ludzkiego bytu, a zatem nie filozofia, ale rewolucyjna praktyka, wyzwalamąca wyalienowaną pracę z opresji kapitalistycznej gospodarki, może przywrócić jedność ludzkiego życia. Jako że sfera stosunków gospodarczych determinuje kulturę i świadomość filozoficzną, należy, przygotowując nadejście rewolucyjnej rebelii, dokonać jej demistyfikacji, co Marks określa jako krytykę ideologii. Podczas gdy Marksowski projekt krytyki ideologii, pomimo całej rewolucyjnej retoryki, sytuuje się jeszcze w obrębie nowoczesności, stanowiąc, jak to podkreśla Habermas, jej radykalną korektę, to filozofia Nietzschego godzi w same podstawy oświeceniowego rozumu. Jego myśl to – jak czytamy w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* – „wejście w postmodernizm”. Jego śladem pójdą, mniej lub bardziej świadomie, wszyscy współcześni krytycy nowoczesności, a zatem Adorno, Horkheimer, Derrida, Bataille, Foucault. Zdaniem Habermasa istota Nietzscheańskiego przewrotu polega na wykazaniu, że za oświeceniową racjonalnością skrywa się brutalna żądza władzy i panowania, przejawiająca się w uprzedmiotawianiu rozmaitych form ludzkiej aktywności, które nie dorastają do wymogów rozumności. Wyrok Nietzschego i jego kontynuatorów brzmi: oświeceniowa racjonalizacja to w rzeczywistości poskromienie, eksploatacja i uwięzienie tego, co wobec wąsko zdefiniowanego rozumu „zewnętrzne” i „inne”, czyli cielesności, emocji, popędów i całej

sfery spontanicznych, dionizyjskich impulsów. Najbardziej reprezentatywnym ucieleśnieniem tego sposobu myślenia są Heidegger i Foucault. Heidegger demaskuje metafizykę, a szczególnie jej nowoczesną formułę jako formę technicznego panowania nad światem, która uprzedmiotawia prawdziwą treść filozofii, jaką jest bycie (*das Sein*). Z kolei Foucault rozpoznaje w postępującym procesie racjonalizacji wszędobylską władzę dyscyplinowania i karania, która ujarzmiła ludzką cielesność. Zdaniem Habermasa ten typ krytyki nowoczesności nie próbuje jej uleczyć, lecz radykalnie przewyciężyć. Dla Nietzschego i jego kontynuatorów zasady racjonalności epoki nowoczesnej to zamaskowana gramatyka władzy i panowania, więc należy albo ją radykalnie zredefiniować, albo w ogóle porzucić. Habermas czując się lojalnym obywatelem świata nowoczesnego oraz apolożgiem jego rozumności, dostrzega jednak w postnietzscheańskiej krytyce uzasadnione argumenty. Lecz wbrew krytykom oświecenia przeprowadza fundamentalne dla nowoczesnej racjonalności „rozróżnienie między roszczeniem do władzy a roszczeniem do ważności”, które tamci całkowicie zapoznają. To rozróżnienie dotyczy dwóch powyżej scharakteryzowanych typów praktyki społecznej: instrumentalnej i komunikacyjnej. Postnietzscheańska krytyka jest zasadna w tym sensie, iż dostrzega przerost racjonalności instrumentalnej w obrębie świata ludzkiej praktyki. Oznacza to, że obecnie rzeczywistość społeczna zostaje zagrożona przez podporządkowanie jej czynnikom systemowym, czyli tym, które koncentrują się na zasadach skalkulowanej, wysoce zorganizowanej i opartej o kryteria skuteczności strategii postępowania. Czynniki systemowe przejawiają się w tych dziedzinach, w których dominują ekonomiczny rachunek zysków i strat, procedury zbiurokratyzowanych instytucji, standardy działalności technicznej; jednym słowem to, co Habermas określa jako racjonalność instrumentalną. Zdaniem autora *Teorii działań komunikacyjnych* współczesne zagrożenia polegają na tym, że racjonalność instrumentalna, kierując się „roszczeniem do władzy”, rozszerza swoje panowanie nad sferą interakcji komunikacyjnej, co realnie zagraża rozwojowi scharakteryzowanych powyżej trendów modernizacyjnych. Temu kryzysowi można jednakże zaradzić, nie uciekając się do jakichś pozaracjonalnych, „innych” od rozumu, środków, ale przez rozwinięcie jego komunikacyjnego potencjału. Habermas nie wypowiada się tu jako praktyk (działacz społeczny), ale widać, że bliska jest mu idea uwolnienia przestrzeni dla spontanicznych inicjatyw społeczeństwa obywatelskiego pojmowanego jako sfera interakcji komunikacyjnych. Jako filozof proponuje odnowienie tradycji Oświecenia przez zastąpienie koncepcji podmiotu monologicznego ideą podmiotu komunikacyjnego, a co z tym związane – zmianę naszego sposobu myślenia o rozumie. Klasyczna koncepcja podmiotu zakłada, że jest on samoistną, wyizolowaną ze świata, rozumną jaźnią. Jego monologiczność polega na tym, że pierwotnie odnosi się on do siebie samego w akcie samorefleksji, a dopiero wtórnie zwraca się ku innym podobnie rozumianym ludzkim jaźniom (wyizolowanym i samoistnym jednostkom). Z kolei podmiot pojmowany komunikacyjnie staje się rzeczywisty w procesach językowego porozumiewania się z innymi. Jego tożsamość zatem kształ-

tuje się w przestrzeni społecznego dialogu. Podczas gdy w przypadku podmiotu monologicznego rozumność stanowi przyrodzoną cechę jaźni, to dla podmiotu komunikacyjnego nabywana jest ona w procesie interakcji komunikacyjnych. Innymi słowy, rozum jest cechą praktyki społecznej. W ten sposób zredefiniowana rozumność i podmiotowość Oświecenia powinna – wedle Habermasa – sprostać kryzysowi nowoczesności.

Jednakże *Teoria działań komunikacyjnych* i *Filozoficzny dyskurs nowoczesności* nie są wyłącznie próbą restytuowania zapoznanej tradycji Oświecenia. Warto zauważyć, że Habermasowska teoria podmiotu komunikacyjnego dotyczy bardzo współczesnej problematyki, wpisując się w tak szeroko dzisiaj dyskutowany spór komunitarian z liberałami o doniosłość i znaczenie wspólnoty dla życia jednostki. Ten spór koncentruje się wokół pytania: co jest dla człowieka konstytutywne – jego jednostkowa wolność czy przynależność do określonej zbiorowości? Koncepcja Habermasa udostępnia dobre środki do rozwiązania tego dylematu.

Habermas mocno podkreśla, że każda ludzka wypowiedź stanowi „ekspresję językową”, przez którą działający podmiot wyraża swój punkt widzenia, formułując określone roszczenia do ważności. Położenie nacisku na ekspresyjny charakter czynności językowych oznacza, że mowa stanowi podstawowe medium, przez które podmiot uzewnętrznia swoje przekonania, stany świadomości, opinie, sądy. Tym samym „ekspresje językowe” można uznać za podstawową formę urzeczywistniania wolności. I nie chodzi tu tylko o wolność słowa, ale o wolność samej jednostki, która mówiąc, wyraża swoją unikalną indywidualność, swoje projekty i przeświadczenia; a ogólnie rzecz biorąc: subiektywną stronę świata, to znaczy sposób, w jaki jawi się on jednostkowemu podmiotowi. Wypowiedź językowa jest przecież każdorazowo moją własną ekspresją, za pośrednictwem której artykułuję swój stosunek do świata, a jednocześnie dzięki niej uzewnętrzniam siebie samego. Każda czynność językowa jest aktem mojej wolności. Wolność nie oznacza tu stoickiej wewnętrznej niezależności od tego, co wobec mnie zewnętrzne. Wręcz przeciwnie: polega na komunikacyjnej ekspresji mojej, bo tylko mnie właściwej, podmiotowości. Można wręcz przyjąć, że sama ludzka podmiotowość w aspekcie jej indywidualności realizuje się o tyle, o ile jednostka swobodnie komunikuje swoje doświadczenie samej sobie, innym czy światu.

Z drugiej strony indywidualna „ekspresja językowa” zawsze urzeczywistnia się za pośrednictwem języka, to znaczy komunikacyjnego medium, które nigdy nie stanowi ani mojej własnej – prywatnej – ani niczyjej innej własności. Gadamer powiada: „Byt języka charakteryzuje się [...] tym, że Ja nie jest jego podmiotem. Kto mówi językiem niezrozumiałym dla nikogo poza nim samym, nie mówi w ogóle. Mówić – to mówić do kogoś [...]. Mówienie należy więc nie do sfery jednostki, ale do sfery wspólnoty”. Język zatem to wspólnie podzielane uniwersum symboliczne, którego właściwą domeną jest raczej sfera międzyludzkich interakcji niż izolowana świadomość jednostki. Staje się rzeczywisty dopiero w intersubiektywnej przestrzeni działań komunikacyjnych, jego żywiołem jest dialog i rozmowa. Jeżeli tak będziemy rozumieli mowę, to powinniśmy indywidualną

„ekspresję językową” podmiotu potraktować jako element szerszej całości, to znaczy kontekstu komunikacyjnego, w którym jest usytuowana i stanowi jego autonomiczną, aczkolwiek integralną część. „Ekspresja językowa” jest zawsze komunikatem zaadresowanym do określonego odbiorcy, i tak rozumiana stanowi moment rozmowy z drugim człowiekiem. Tym samym jest ona każdorazowo sposobem zwracania się ku drugiemu podmiotowi, który z kolei przez swoje akty komunikacyjne zwraca się ku mnie. W ten sposób moja wolność pojmowana jako „ekspresja językowa” ucieleśnia się w drugim człowieku jako partnerze komunikacyjnej interakcji, i na odwrót – jego wolność realizuje się we mnie. W tym sensie wolność urzeczywistnia się zawsze jako językowa eksterioryzacja zwrócona ku drugiemu człowiekowi pojmowanemu jako istota mówiąca. Wolność jednostek realizuje się zatem dzięki budowaniu więzi komunikacyjnych pomiędzy rozmawiającymi. Sytuacja ta dotyczy nie tylko podmiotów uwikłanych bezpośrednio w konkretną interakcję komunikacyjną, ale obejmuje całe społeczeństwa rozważane jako wspólnoty komunikacyjne. W tym wypadku wolność każdej poszczególnej jednostki jest możliwa tylko w obrębie wolnej wspólnoty komunikacyjnej i na odwrót: wolność każdej jednostki z osobna jest warunkiem możliwości wspólnoty komunikacyjnej jako całości. Sytuacja ta odnosi się do przypadku, w którym spełnione są postulaty wolnej od panowania komunikacji sformułowane przez Habermasa. To znaczy wtedy, gdy wysuwane przez podmioty roszczenia do ważności będą sprawdzane na drodze racjonalnej argumentacji, a nie dyskredytowane przez jakiekolwiek formy pozaargumentacyjnego wywierania wpływu czy użycia przemocy.

Zanim pojawili się komunitarianie, Karol Marks w swojej pracy *W kwestii żydowskiej* krytykował liberalną koncepcję wolności w następujący sposób: „Prawo człowieka do wolności opiera się nie na związku człowieka z człowiekiem, lecz przeciwnie, na odgradzaniu się człowieka od człowieka. Ono jest właśnie prawem tego odgradzania się, prawem ograniczonej do samej siebie jednostki”. Dla Marksa wolność liberalna i prawo do prywatności wraz z towarzyszącą jej koncepcją jednostki oznaczały rozszczepianie więzi międzyludzkich i powszechną izolację społeczną. Wykorzystując elementy teorii Habermasa, można odeprzeć Marksowską krytykę liberalizmu, wzbogacając i rozwijając jego zasadniczą treść. Wolność osadzona w kontekście komunikacyjnym chroni więzi międzyludzkie przed rozkładem, a jednocześnie staje się czynnikiem integracji społecznej, kształtującym relacje oparte na dialogu publicznym. Z drugiej strony podkreślając znaczenie ekspresyjnej roli języka, unikamy błędu marginalizowania jej znaczenia przez pojmowanie jednostki jako niesamodzielnego elementu szerszej całości, jaką jest wspólnota. Tym, co dla nas wspólne, jest język. Tym, co dla każdego z nas indywidualne, jest jego własna ekspresja. Przynależność człowieka dotyczy wspólnie z innymi konkretnymi ludźmi podzielanego języka, a nie bezosobowej i anonimowej zbiorowości.

Teoria działań komunikacyjnych wnosi jeszcze jedno, lecz bardzo istotne uzupełnienie do klasycznej koncepcji swobód liberalnych. Z perspektywy Habermasa

sa wolność słowa jest nie tylko jednym z wielu, równie ważnym jak inne, uprawnieniem jednostki, lecz stanowi jej podstawowe dobro. Przez czynności mowy człowiek wchodzi w bogate i wielorakie związki z innymi ludźmi, budując więzi społeczne, a w rezultacie tworząc społeczeństwo. Wolność wypowiedzi jest zatem fundamentalną zdolnością i możliwością człowieka, za pośrednictwem której aktualizuje on swoje specyficznie ludzkie powołanie do życia pośród innych istot mówiących. Tym samym odbierając człowiekowi wolność publicznego głosu swoich poglądów, bądź prościej, wolność komunikowania się, odbieramy mu jego własne człowieczeństwo.

Sebastian Michalik