

EWA NOWAK-JUCHACZ

## WOKÓŁ HABERMASA

*Dyskursy rozumu: między przemocą i emancypacją. Z recepcji Jurgena Habermasa w Polsce.* Wybrał i wstępem opatrzył Lech Witkowski. Toruń 1990, 294 s.

Z inicjatywy kręgu naukowego toruńskiego UMK, pod koniec 1988 roku doszło do ważnej i z pewnością oczekiwaną konfrontacji intelektualnej, jaką było ogólnopolskie Sympozjum, poświęcone krytycznej filozofii Jurgena Habermasa. Recenzowany tom (podzielony na siedem bloków tematycznych) opatrzone jest sceptycznymi uwagami Lecha Witkowskiego i Zdzisława Krasnodębskiego co do obecnego stanu i dalszych perspektyw rodzimych badań, prowadzonych nad dorobkiem Szkoły Frankfurckiej. Refleksje owe dowodzą, iż zarówno miniony okres ideologicznej ortodoksji, jak i obecny *postkomunistyczny chaos* nie sprzyjają wykształceniu się polemicznej gry wokół Habermasowskiego projektu społeczeństwa, w którym funkcja koordynująca (racjonalizacja) przypada dyskursowi dialogicznemu. Po sforsowaniu barier cenzuralnych, nakładanych u nas na *antymarksizm*, na drodze recepcji teorii krytycznej wyrosły nowe przeszkody: opadło zainteresowanie myślą lewicową, a wszelkie z nią asocjacje wywołują szmer oburzenia. Przyszło nam żyć i myśleć w fazie intermediacyjnej, jednak *zapatrzenie* na demokrację zachodnią i koniunkturalny tryb uprawiania filozofii zagraża utratą orientacji rozwojowej, pożądaną w środkowoeuropejskich realiach społecznych.

U podstaw projektu Habermasa leży roszczenie filozofii do racjonalności oraz właściwy Szkole Frankfurckiej krytycyzm, co przemawia za tym, by umieścić tego myśliciela w tradycji Kartezjańsko-Kantowskiej. Świadom *schyłku* klasycznej formacji filozofii, wyznacza on jej funkcję interpretacyjną względem dyscyplin naukowych i strategii praktyki społecznej. W kontekście powyższego bardzo ciekawa, ale i dyskusyjna wydaje się analiza dokonana przez Andreę Folkierską, dotycząca związków pomiędzy teorią krytyczną i hermeneutyką. Jak wiadomo, Habermas czyni pojęcie *krytyki hermeneutycznej* warunkiem *sine qua non* samoukonstytuowania się teorii krytycznej jako teorii naukowej. W ślad za podziałem racjonalności na sferę instrumentalną oraz komunikacyjną, dokonuje się dualny rozpad pojęcia hermeneutyki (będącej jednocześnie autokrytyką); dzięki takiemu zabiegowi metodologicznemu negatywna krytyka demaskuje świadomość fałszywą, a krytyka pozytywna — zorientowana na własne założenia — konstruuje racjonalność komunikacyjną, przy czym nieustannie odbywa się transformacja racjonalności pierwszego typu w typ drugi, całkowicie wyzwolony z uwarunkowań

pozarozumowych. Unikając dualizmu i pozostając w obrębie ontologii *Dasein*, Habermas nie zdołał, zdaniem Folkierskiej, uniknąć kategorialnej deformacji pojęcia *rozumienia*, w ślad za Diltheyem wstrzymując ruch koła hermeneutycznego w chwili ostatecznego przezwyciężenia przesądów ciężących ku racjonalności instrumentalnej, wiodącej do utraty podmiotowej koherencji i tożsamości. Jak się zdaje, w artykule nie wzięto pod uwagę ontologicznego aspektu koła rozumienia, którego znaczenie nie wyczerpuje się przecież w jego zastosowaniu metodologicznym, ponieważ autentyczne bycie utożsamiane jest przez hermeneutów (przynajmniej tych, którzy kontynuują linię Heideggerowską) z rozumieniem jako jego podstawowym wymiarem; już samo pytanie o bycie (prowokujące do refleksji) jest równoznaczne ze sposobem bycia *pytającego*. Istota *Dasein* to nic innego jak rozumienie skierowane ku *sobie samemu*, jak szeroko pojęta aktywność egzystencjalna. Należy się spodziewać, iż inny wydzźwięk odnalazłaby Habermasowska koncepcja rozumienia, gdyby pokusić się o próbę rozważenia jej w duchu Hegłowskiej *samowiedzy*, uwzględniając kategorię wolności podmiotu, lecz problematyka ta wymaga rozszerzenia kontekstu interpretacyjnego poza obręb samej tylko kategorii koła hermeneutycznego.

Bardziej uogólnioną postać otrzymuje projekt *komunikacji* pod piórem Bogusława Jasińskiego, który centralnym punktem swoich rozważań uczynił *racjonalność*; jej „sens [u Habermasa] tworzy się poprzez analizę sytuacji poznawczej — od wewnątrz, z pozycji współuczestnika”, (nie zaś obserwatora). Odwołując się do filiacji teoretycznych między Heideggerem i przedstawicielami Szkoły Frankfurckiej, Jasiński eksplikuje genezę kategorii *Dasein*, w którym Habermas lokuje ośrodek transformacji podmiotowości w przedmiotowość, czyli totalności ludzkiego bycia, *działającego się* w horyzoncie historyczności. W wyniku tych ustaleń dialektyka racjonalności wraz z jej skomplikowanym kontekstem społecznym jawi się jako system, czytelny dzięki zdefiniowaniu kluczowych dla teorii Habermasa pojęć. Skądinąd większość referentów zdaje się nie dostrzegać systematycznego charakteru myśli reprezentanta Szkoły Frankfurckiej, i z tej przyczyny nie mogą ukonstytuować się całościowe krytyki, bowiem na przeszkodzie temu staje selektywny dobór rekonstruowanych wątków.

Podążając jednak tropem refleksji uczestników *habermasjady* wypada przejść do problemu intersubiektywności, której zaistnienie umożliwiają określone przez Habermasa warunki (m. in. tzw. *drożność kanałów komunikacyjnych*). Komponentą dialogicznych interakcji czyni on teorię krytyczną. O tym nowym, wielowymiarowym dyskursie interesująco pisze Lech Morawski w kontekście analizy porównawczej, której przedmiotem są trzy modele argumentacji: *scjentyistyczno-topiczny*, *retoryczno-topiczny* i *komunikacyjny*. Wskazuje on na lingwistyczne inspiracje teorii działań komunikacyjnych, zwłaszcza gdy chodzi o rozróżnienie wypowiedzi deskryptywnych, normatywnych i performatywnych, funkcjonujących w języku potocznym. Nakładając na te ostatnie wiążące *roszczenia ważności*, buduje Habermas etykę racjonalnej argumentacji, wspomaganą założeniem o językowej kompetencji, sprawującej kontrolę nad formami wiedzy przedteoretycznej. Krytyka idealizacyjnego pojęcia tak zaprojektowanego dyskursu skłania Lecha Morawskiego do poszukiwania warunków możliwości *consensu* na obszarach mowy jednostronnie zobowiązującej (władza, prawo, polityka), i niestety nie przynosi radykalnych rozstrzygnięć. Autor polemizuje z koncepcją komunikacyjną nader

jednostronnie, nie bacząc na wskazywaną przez samego Habermasa niewydolność relacji dyskursywnych w roli społecznego spoiwa, już po konstatacji kryzysu kultury zachodniej. Ubolewać należy, iż zabrakło przy tej okazji omówienia wpływu, jaki musiała wywrzeć na Habermasa Kantowska formalizacja autonomicznej woli, eksponująca *wolność do tego, by zawsze chcieć być wolnym*. Już Kant poszukiwał możliwości uniwersalizacji norm, czyli ich roszczenia do powszechnej ważności (fundując tym samym *etyczność*). W późnym okresie filozoficznym (w którym pojawia się jego *Metafizyka moralności*) świadomość tego, iż bez owej formalizacji ucieleśnionej w Kategorycznym Imperatywie *treść aktu woli* niweczył będzie zakładaną *uniwersalność*, Kant usiłuje bezskutecznie przełożyć czystą ogólność na konkretność, lecz wtedy ginie z pola widzenia *aprioryczna struktura czystej woli*. Trud ten podejmie raz jeszcze Apel (a wcześniej oczywiście Hegel), który w mechanizmie gwarantującym działanie *komunikacyjnego a priori* odkryje w formule Imperatywu Kategorycznego performatywną (posiadającą moc sprawczą) klauzulę *niesprzeczności* pomiędzy treścią wypowiedzi a jej aktem. Zawarte w *Pomiędzy przemocą i emancypacją* wypowiedzi o zagadnieniu etyki dyskursu i o zrębach dyskursywnie uformowanej wspólnoty podmiotów, choćby w niewielkiej mierze traktujących siebie nawzajem jako wartości autoteliczne (jak by sobie tego życzył Kant) mówią w istocie niewiele.

*Komunikacyjny zwrot w teorii krytycznej Jürgena Habermasa* jest również tematem syntetycznej rekonstrukcji dokonanej przez Andrzeja Szahaja. Myśl autora *Erkenntnis und Interesse* nie zdołała ustrzec się meandrów, którymi podążało wielu frankfurckich myślicieli, lecz dopracowała się — ostatecznie jeszcze nie rozstrzygniętego — stanowiska, które określane jest mianem *lingwistycznego transcendentalizmu uniwersalnej pragmatyki* i usytuowanego poza dychotomiami: relatywizmu i absolutyzmu, historyzmu i transcendentalizmu (w kwestii *interesów poznawczych*). Wartość artykułu Andrzeja Szahaja wpływa z rzetelnej argumentacji wspierającej wysuwane tutaj tezy.

Stosunkowo wiele kontrowersji wzbudza Habermasowski ujęcie postępu etycznego, analizowane przez Zdzisława Krasnodębskiego. W oparciu o wczesne pisma Habermasa (zwłaszcza *Technikę i naukę jako ideologię*, 1968) występuje on z tezą, iż cały wysiłek teoretyczny Habermasa skierowany jest na stworzenie teorii postępu, zastępującej dawną filozofię dziejów. Tendencja progresywna wyraża się w sukcesywnym *ujarzmianiu* przyrody i historii metodą konstruowania emancypacyjnej nauki społecznej, bowiem za Marcusem przyjmuje on, iż postęp naukowo-techniczny temu celowi służyć nie może — jako że wymyka się kontroli racjonalnej (łatwo tu dostrzec *instrumentalne* znamiona rzeczowej procedury emancypacyjnej).

Podzielając zdanie swych frankfurckich poprzedników, Habermas przyznaje, iż dojrzały kapitalizm oznacza przeniesienie konfliktów ze sfery ekonomicznej do kulturowej. Mówiąc o postępie, wyróżnia on za Kantem dwa typy wyzwolenia (względem natury wewnętrznej i zewnętrznej); poszczególnym typom represji będzie zatem przeciwstawił odpowiednio autorefleksję (czym narazi się na zarzut idealizmu) oraz porozumienie językowe. Krasnodębski widzi nieredukowalną sprzeczność pomiędzy owym powszechnym porozumieniem i wyzwoleniem indywiduum, ponieważ uniwersalizacja norm pociąga za sobą ekskluzję partykularnych interesów ze społecznego dialogu, a z kolei akceptacja norm kielznających jednostkowe instynkty przywraca zniewolenie. Nie jest to jednak wątpliwość nowa, wywodzi się ona już co najmniej od Kanta, który nie widząc

możliwości ufundowania *etyki* filozoficznej na podłożu pozbawionej reguł gry partykularnych przejawów woli uznaje wyższość (ogólność) formy woli nad jej treścią. Zjawiska komunikacyjno-symboliczne w ujęciu Kantowskim, i chyba także Habermasowskim, łączą w sobie zarówno moment instrumentalny i autoteliczny, choć zwykliśmy niezakłóconą komunikowalność dopuszczać jedynie w sferze relacji prywatnych.

Interesującymi uwagami na temat aktualnego sporu o *neokonserwatywny charakter postmodernizmu* pomiędzy Jürgenem Habermasem i François Lyotardem dzieli się z nami Anna Pałubicka. Teza Habermasa, iż postmoderniści zachowawczo aprobują zastaną rzeczywistość społeczną, zostaje przez Autorkę podważona za pomocą analizy *aksjologicznej różnicy stanowisk* obu filozofów, proponujących, jak się okazuje, tę samą diagnozę współczesności. Sprzeczność polega na tym, iż, *niezakłócona komunikacja* wymaga dyktatury uniwersalnego celu, nie dającego się uzgodnić z proponowaną przez postmodernizm *swobodą jednostek* w sferze zindywidualizowanej komunikacji symbolicznej. Autorka przekonująco dowodzi, iż postmoderniści są rzecznikami *konceptualnego buntu* przeciwko redukcji wyżej wymienionej sfery.

Lektura przemyśleń polskich filozofów nad krytyczną teorią Jürgena Habermasa i jej dylematami pozwala żywić nadzieję na normalizację recepcji tej teorii w Polsce. Różnorodność zdań i unikanie stereotypów interpretacyjnych to niewątpliwe atuty książki.