

AXEL HONNETH
Freie Universität Berlin

SPOŁECZNA DYNAMIKA POGARDY O statusie krytycznej teorii społeczeństwa¹

Kto dziś próbuje określić status „Teorii Krytycznej”, spotyka się nieuchronnie z zarzutem metodologicznego zapoznawania aktualnej sytuacji myślenia filozoficznego; albowiem w jej pierwotnym sensie, tzn. jako — z założenia — interdyscyplinarna krytyczna diagnoza rzeczywistości społecznej, tradycja ta już od dawna nie istnieje. Mimo, że w niniejszym tekście podejmuję taką właśnie próbę, nie stawiam sobie tym samym za cel rozpoznania warunków wskrzeszenia starej frankfurckiej tradycji teoretycznej; nie uważam, by pierwotny program badawczy wart był kontynuowania w niezmienionej postaci; sądzę ponadto, iż w ramach jednej teorii, nawet ujętej interdyscyplinarnie, nie sposób badać szybko zmieniającej się rzeczywistości, która nabrała kompleksowego charakteru. W moich rozważaniach nie idzie więc o „krytyczną teorię społeczeństwa” w sensie pierwotnego programu Szkoły Frankfurckiej. Z drugiej jednak strony nie zamierzam ograniczyć się do wskazania jakiegokolwiek teorii społeczeństwa, która swój przedmiot poddaje krytycznej analizie lub diagnozie, gdyż to można powiedzieć — bez większych zastrzeżeń — o każdej godnej swego miana socjologicznej teorii społeczeństwa, zatem w równej mierze o teorii Webera jak Marksa, Durkheima jak i Tönniesa.

„Krytyczna teoria społeczeństwa” oznacza tu raczej sposób społecznoteoretycznego myślenia, które z pierwotnym programem Szkoły Frankfurckiej, a nawet z całą tradycją lewicowego heglizmu, łączy określona forma krytyki normatywnej: odznaczającą się mianowicie zdolnością poznania pre naukowej instancji, w której jej własne krytyczne stanowisko znajduje pozateoretyczne oparcie, w postaci interesu empirycznego lub doświadczenia moralnego. Pozwolę sobie na początek przypomnieć krótko owo lewicowoheglowskie dziedzictwo Teorii Krytycznej, ponieważ uznaję je za jedyny teoretyczny element starej tradycji, który po dziś dzień zachował aktualność jako jej znak tożsamości i zarazem niezbywalna przesłanka. Forma krytyki wyznacza różnicę między teorią społeczeństwa w tradycji frankfurckiej a innymi nurtami czy kierunkami krytyki społecznej. Dopiero po tych metodycznych reminiscencjach, przystąpię do nakreślenia obecnej sytuacji krytycznej teorii społeczeństwa. Dokonując ostrożnego odgraniczenia od teorii komunikacji Habermasa, naszkicuję główne założenia projektu czyniącego zadość wymogom metodycznym

¹ Jest to tekst wykładu inauguracyjnego, który wygłosiłem w Instytucie im. Otto Suhra w Wolnym Uniwersytecie Berlińskim w listopadzie 1993 r.; rozszerzona wersja tego wykładu ukazała się w: Ch. Görg (wyd.): *Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischen Soziologie*. Darmstadt 1994r.

starej teorii; istota tego projektu polega na ukazaniu społecznego stanu rzeczy, który w nagłówku mojego odczytu został określony mianem „społecznej dynamiki pogardy”.

Krytyka a pre naukowa praktyka

Metodyczny punkt wyjścia teorii, którą propagował Horkheimer w początkach lat 30., jest zdeterminowany przez problem stanowiący schedę po lewicowym heglizmie. Dla uczniów Hegla o lewicowej orientacji, począwszy od Karola Marksa po György Lukácsa, było rzeczą jasną, że teoria społeczeństwa może poddać swój przedmiot krytyce tylko o tyle, o ile zdoła rozpoznać w nim element swego własnego krytycznego stanowiska jako rzeczywistość społeczną; stąd też teoretycy tej orientacji stale potrzebowali diagnozy społeczeństwa, która potrafiła wskazać moment immanentnej, wewnątrzświatowej transcendencji. To zadanie ma Horkheimer przed oczyma, gdy w jednym ze swych słynnych, wczesnych artykułów określa specyfikę Teorii Krytycznej w ten sposób, iż charakteryzuje ją jako „myślową stronę historycznego procesu emancypacji”²; by status ten osiągnąć, teoria musi być zdolna do ogarnięcia myślą zarówno swego powstania w pre naukowym doświadczeniu, jak i zastosowania w przyszłej praktyce. Jednak w odróżnieniu od Lukácsa, Horkheimer zdaje sobie sprawę z tego, że określając tak oto punkt wyjścia, nie tylko wysuwa postulat metodologiczny, lecz również wzywa do systematycznej współpracy z naukami szczegółowymi o charakterze społecznym: Teoria Krytyczna może bowiem obstawać przy swym związku z pre naukowym wymiarem społecznej emancypacji tylko pod warunkiem, że dzięki socjologicznej analizie uzyskuje wiedzę o stanie świadomości społeczeństwa, czy też jego gotowości do emancypacji. Specyficzny stosunek, jaki Horkheimer — kontynuator lewicowego heglizmu — ustanawia między teorią i praktyką, zakłada wskazanie sił społecznych, które w procesie historycznym prą w kierunku krytyki i przewyciężenia istniejących form panowania; Teoria Krytyczna — niezależnie od wszelkiego pokrewieństwa z innymi formami krytyki społecznej—w swej najgłębszej istocie jest zdana na quasi-socjologiczne ujawnienie interesu emancypacyjnego w samej rzeczywistości społecznej.

Tymczasem liczne analizy z zakresu dziejów teorii społecznej wykazały, że społecznofilozoficzne instrumentarium Instytutu Frankfurckiego nie było wystarczające do zrealizowania w praktyce badawczej tego niepospolitego celu: w początkach swej drogi Horkheimer pozostawał pod wpływem marksistowskiej filozofii dziejów, która pre naukowe zainteresowanie emancypacją społeczną przypisywała tylko jednej klasie — proletariatu; młody Adorno z taką determinacją uczynił krytykę fetyszyzmu Marksa punktem wyjścia swej krytyki społeczeństwa, że w społecznej kulturze dnia codziennego nie mógł się doszukać żadnego śladu wewnątrzświatowej transcendencji; prawdopodobnie tylko Walter Benjamin czy też Otto Kirchheimer — nie należący do ścisłego kręgu współpracowników Instytutu — mogliby dostarczyć teoretycznych impulsów do znalezienia innego, bardziej produktywnego podejścia do problemu emancypacyjnych potencjałów społecznej codzien-

² M. Horkheimer *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*. W: *Szkola Frankfurcka*, t. 2, cz. I. Warszawa 1987, s. 153-154.

ności³. Ostatecznie Horkheimer wraz z gronem swych współpracowników pozostał na gruncie marksistowskiego funkcjonalizmu, który skłonił go do traktowania rzeczywistości społecznej jako zamkniętego koła kapitalistycznego panowania i kulturowej manipulacji, wykluczającego wszelką sferę praktycznomoralnej krytyki. Wynikający stąd problem, mianowicie niedogodność bycia, z jednej strony, teoretycznie uzależnionym od pre naukowej instancji emancypacji, której egzystencji jednak, z drugiej strony, nie sposób już wykazać empirycznie — problem ten w ramach tradycji teoretycznej ugruntowanej przez Horkheimera musiał się zaostrezzać w miarę, jak żywe niegdyś nadzieje na zmianę rzeczywistości stawały się mgliste i nierealne; wraz ze zwycięstwem faszyzmu i ostatecznym zapanowaniem stalinizmu zniknęła wszelka możliwość znalezienia obiektywnego oparcia dla krytycznej perspektywy teorii w pre naukowej instancji — czy to w ruchu społecznym, czy też w realnym interesie. Przeobrażenie się Teorii Krytycznej w historyzoficzny negatywizm Adorna wskazuje moment dziejowy, w którym ustają próby historyczno-społecznego zakotwiczenia krytyki; w *Dialektik der Aufklärung* jedynym schronieniem czegoś w rodzaju wewnątrzświatowej transcendencji pozostaje jeszcze tylko doświadczenie nowoczesnej sztuki.

Po powrocie z emigracji do Republiki Federalnej Horkheimer i Adorno nie dokonali żadnych istotnych zmian w owych empirycznych przesłankach ich krytycznego przedsięwzięcia. Można się wprawdzie spierać o to, czy obaj myśliciele rzeczywiście zachowali aż do końca życia paradygmat „Dialektik der Aufklärung” w niezmienionej postaci, niewątpliwie jednak obaj stracili nadzieję na wewnątrzświatową możliwość emancypacji: w wypadku Adorna pokazuje to *Negative Dialektik*, w wypadku Horkheimera — zwrot w późniejszym okresie ku filozoficznemu pesymizmowi Schopenhauera. Abstrahując od niuansów należy stwierdzić, że wraz z negatywistyczną orientacją późnych pism, Horkheimer i Adorno przekazali w spuściznie swym następcom problem, który od tej pory musi być stawiany już w punkcie wyjścia wszelkich prób nawiązania do Teorii Krytycznej; o ile mianowicie lewicowohegłowski model krytyki ma być w ogóle zachowany, teoria powinna znów umożliwić dostęp do tej sfery społecznej, w której zainteresowanie emancypacją może znaleźć pre naukowe oparcie. Bez wykazania, że perspektywie krytycznej odpowiada potrzeba lub ruch w rzeczywistości społecznej, niepodobna kontynuować dziś teorii krytycznej; na tle bowiem innych form społecznej krytyki wyróżnia się ona nie klarownością socjologicznej eksplikacji, czy gruntownością filozoficznej procedury uzasadniania, lecz jedynie niezłomnym usiłowaniem zakorzenienia kryteriów krytyki w pre naukowej praktyce. Ponieważ jednak sfera ta w toku dziejów Teorii Krytycznej zniknęła z pola widzenia badaczy, musi zostać dzisiaj w efekcie mozolnej pracy pojęciowej wydobyta na światło dzienne; w zadaniu kategoriałnego ujęcia rzeczywistości społecznej w taki sposób, by moment wewnątrzświatowej transcendencji znów stał się w niej widoczny, upatruję kluczowy problem aktualizacji krytycznej teorii społeczeństwa. O tyle też kwestia dzisiejszego zapatrywania się na ten problem może posłużyć jako nić przewodnia w dążeniu do określenia statusu Teorii Krytycznej.

³ Por.: A. Honneth: *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition*. W: Tegoż: *Die zerissene Welt des Sozialen*. Frankfurt/M. 1990, s. 25 i nast.

Alternatywność metody wskrzeszenia tradycji

Można dziś wyróżnić dwa przeciwstawne sposoby rozwiązania problemu zarysowanego powyżej. Istnieje bowiem, z jednej strony, nurt radykalizacji społecznej krytyki, którą uprawiał Adorno w swych późnych pismach; mając na względzie takie zjawiska, jak: pozostające poza wszelką kontrolą rozrastanie się wielkotechnicznych systemów, usamodzielnienie się systemowego sterowania wobec życia codziennego społeczeństwa, czy wreszcie gwałtownie postępujące jałwienie ludzkiej osobowości, prognozuje się tu całkowitą autodestrukcyjność samego rdzenia społeczeństwa. Aczkolwiek podkreślanie tych tendencji rozwojowych przypomina diagnozę współczesności konserwatywnych autorów w rodzaju Arnolda Gehlena, dziś jest znamienne przede wszystkim dla kręgu teoretyków powołujących się na teoretyczne dziedzictwo Adorna; w ramach niemieckiego obszaru językowego czołową pozycję — z tego punktu widzenia — zajmują pisma Stefana Breuera, natomiast na gruncie międzynarodowym nierzadko zwolennicy francuskiego poststrukturalizmu umiejscawiają owe zjawiska w centrum swej diagnozy społecznej⁴. Obraz teoretyczny, który kształtują różne warianty negatywistycznej krytyki społecznej codzienności, nosi na sobie to samo piętno tendencji do dehumanizacji: u Breuera ma ono postać quasi-religijnej wiary we wszechmoc techniki i nauki, u Foucaulta — w środkowej fazie jego twórczości—pasywnej reakcji na strategię aparatu władzy, u Baudrillarda wreszcie, masowo rozpowszechnionej skłonności do efekciarstwa, do zwykłej symulacji, co czyni dziś ludzi bez reszty przedmiotami samoczynnie reprodukcją się władzy systemowej.

Jest rzeczą jasną, jakie konsekwencje teoretyczne wynikają dla naszego problemu z takiego ujęcia rzeczywistości społecznej: wszelka forma krytyki, która próbuje usytuować się w sferze realności społecznej, musi okazać się niemożliwa już z tego powodu, że owa realność nie dopuszcza żadnego społecznego odstępstwa, wyklucza więc interes czy nastawienie emancypacyjne. Radykalizacja krytyki urzeczowienia starego Adorna sprawia, że wszelkie usiłowanie wskazania wewnątrzświatowego momentu transcendencji dla zapewnienia krytyce społecznego oparcia, zostaje ostatecznie pozbawione jakiegokolwiek społecznoteoretycznej bazy; na gruncie tej formy krytycznej teorii społeczeństwa, próba ustanowienia refleksyjnego stosunku do prenaukowej praktyki musiałaby zakończyć się fiaskiem.

Że nie jest to jednak nieuchronne, pokazuje wyraźnie drugi nurt teoretyczny, w ramach którego jest dziś kontynuowana tradycja Teorii Krytycznej; albowiem habermasowska teoria komunikacji, którą mam tu naturalnie na myśli, stanowi w tym sensie przeciwważę negatywistycznych teorii społecznych, że otwiera na powrót dostęp do emancypacyjnej sfery działania. Teorię działania komunikatywnego — z jej specyficzną strukturą — należy pojmować jako pomyślną próbę odzyskania środków kategoriaalnych, dzięki którym można dziś wskrzesić horkheimerowską ideę krytyki społecznej: temu celowi służy przeobrażenie — w pierwszym posunięciu — marksistowskiego paradygmatu produkcji w paradygmat działania komunikatyw-

⁴ Por. zwłaszcza S. Breuer: *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbsterstörung der technischen Zivilisation*. Hamburg 1992; M. Foucault: *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*. Warszawa 1993.

nego, którego zadaniem jest ujawnienie, że przesłanki postępu społecznego tkwią nie w pracy społecznej, lecz w społecznej interakcji; kolejny krok prowadzi do rozwinięcia pragmatyki językowej, wyjaśniającej, jakie konkretnie założenia stanowią potencji racjonalności działania komunikatywnego; na tej podstawie powstaje - w trzecim posunięciu - projekt teorii społeczeństwa, która śledzi proces racjonalizacji działania komunikatywnego aż do momentu historycznego, w którym zostaje on uwieczniony wytworzeniem społecznych mediów sterowania⁵.

Jak wiadomo, konkluzją teorii społeczeństwa Habermasa jest diagnostyczna teza, która głosi, iż władza samosterujących się systemów stała się dziś tak potężna, że stanowi zagrożenie dla komunikatywnych osiągnięć społecznej codzienności: pod wpływem niszczycielskiej siły, z jaką współcześnie media sterowania pieniądza i biurokratycznej władzy przenikają do kultury dnia codziennego, ludzki potencjał językowego porozumienia ulega destrukcji. Z racji owej wizji kolonizacji społecznej codzienności, habermasowska teoria społeczeństwa zdaje się być ostatecznie zgodna z pesymistyczną krytyką społeczną, której obecność stwierdziliśmy w ramach negatywistycznych nurtów reaktywowania Teorii Krytycznej: obie koncepcje łączy diagnostyczne przeświadczenie, że usamodzielnienie się mocy systemowych może dziś prowadzić do rozkładu socjalnego rdzenia społeczeństwa. Decydująca różnica polega jednak na tym, że Habermas jest w stanie zaferować konkretne pojęcie tego, czemu panowanie systemów obecnie zagraża: miejsce niejasnych przesłanek antropologii, ledwo dającej się wyartykułować w negatywistycznych koncepcjach teoretycznych, zajmuje w jego projekcie teoria języka, która przekonująco pokazuje, iż zagrożonym potencjałem człowieka jest jego zdolność do komunikatywnego porozumienia. W przeciwieństwie do wszystkich innych wariantów, habermasowskie nowe ujęcie Teorii Krytycznej zawiera koncepcję przedstawienia struktury tej praktyki działania, której grozi zniszczenie ze strony krytykowanych tendencji rozwojowych społeczeństwa.

Powyższe uwagi pozwalają stwierdzić, że formalna struktura habermasowskiej teorii komunikacji czyni zadość wymogom, które stawiał Horkheimer krytyce społecznej w swym pierwotnym programie: jak on sam w pracy społecznej, tak Habermas w komunikatywnym porozumieniu upatruje prenakową sferę emancypacji, na którą może się powołać krytyka, by wykazać, iż jej stanowisko normatywne mieści się w ramach rzeczywistości społecznej. Porównanie z modelem krytyki Horkheimera ujawnia jednak zarazem pewien problem w teorii habermasowskiej, który pragnę uczynić punktem wyjścia moich dalszych rozważań; chodzi mianowicie o to, jak należy określić dokładniej ów refleksyjny związek pomiędzy prenakową praktyką i Teorią Krytyczną. Gdy Horkheimer formułował swój program, miał jeszcze przed oczyma — zgodnie z tradycją marksistowską — proletariata, który doświadczył już w procesie produkcji niesprawiedliwości kapitalizmu; sądził, że zadanie teorii, poszukującej obiektywnego oparcia dla swej krytyki, polega na wzniesieniu na poziom refleksji i wyartykułowaniu w sposób systematyczny owych moralnych doświadczeń—poczucianiesprawiedliwości. Tymczasem dziś wiemy — o czym przy bardziej trzeźwym podejściu mógł wiedzieć także

⁵ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 1 i 2. Frankfurt/M. 1981.

Horkheimer — że klasy społeczne nie zdobywają doświadczeń jak pojedynczy podmiot i nawet nie mają wspólnego, obiektywnego interesu; słusznie wyzbyliśmy się przekonania, że emancypacyjne interesy czy doświadczenia można przypisać jednej grupie ludzi, których łączy tylko sytuacja społeczno-ekonomiczna. Lecz co może dziś w konstrukcji teorii wypełnić to miejsce, które u Horkheimera zajmowały jeszcze owe moralne doświadczenia, przypisywane przezeń — jako wiernego w tym względzie ucznia György Lukácsa — całej klasie robotniczej? Teoria Krytyczna, o czym już wspominaliśmy, winna sprostać konieczności wskazania empirycznych doświadczeń i postaw, które stanowią prenakowaty wskaźnik jej zakorzenienia w rzeczywistości. Pragnę postawić pytanie: jakiego rodzaju doświadczenia, czy w ogóle zjawiska w teorii Habermasa, przejmują rolę świadectwa słuszności krytyki, poprzedzającego wszelką refleksję naukową? Przypuszczam, że w tym miejscu odsłania się rysa w teorii działania komunikatywnego, która powstała nie przypadkiem, lecz posiada charakter systemowy.

Prenakowa praktyka i doświadczenie moralne

Przekształcając Teorię Krytyczną poprzez zastąpienie paradygmatu produkcji paradygmatem komunikacji, Habermas ukazał sferę życia społecznego, która spełnia wszelkie warunki zachowania wewnątrzświatowej transcencji; albowiem w działaniu komunikatywnym podmioty spotykają się w horyzoncie oczekiwań normatywnych, których niespełnienie staje się wciąż źródłem żądań moralnych, wykraczających poza ustalone w danym razie formy panowania. Tym, czym dla Horkheimera były kapitalistyczne stosunki produkcji, narzucające nieuzasadnione granice rozwojowi ludzkiej zdolności do pracy, są dla Habermasa społeczne stosunki komunikacji, mocą których emancypacyjny potencjał intersubiektywnego porozumienia jest ograniczany w sposób nie dający się usprawiedliwić. Jakże konkretnie normatywne uzasadnienia zawiera proces interakcji społecznej, ujawnia Habermas, odwołując się do swej koncepcji pragmatyki uniwersalnej, zgodnie z którą reguły językowe tkwiące u podstaw działania komunikatywnego posiadają charakter normatywny o tyle, że zarazem ustalają przesłanki wolnego od dominacji porozumienia między ludźmi⁶. Jeśli będziemy traktować założenia tkwiące w języku jako normatywne jądro, stanowiące element struktury komunikacji międzyludzkiej, to dostrzeżemy wyraźniej perspektywę krytyczną, która znamionuje habermasowską teorię społeczeństwa: musi ona zmierzać do analizy społecznych i kognitywnych ograniczeń, które przeciwdziałają swobodnemu stosowaniu owych reguł językowych. Zwracając się ku pragmatyce uniwersalnej, Habermas uTORował drogę zrównaniu normatywnego potencjału interakcji społecznej z językowymi warunkami porozumienia wolnego od dominacji. Jakkolwiek znaczne mogą być korzyści wynikające z ujęcia paradygmatu komunikacji w formie teorii języka, to jednak poważne są również niedogodności nierozdzielnie z nim związane. Pierwsza trudność wyłania się już wówczas, gdy stawiamy horkheimerowskie pytanie o moralne

⁶ Por.: J. Habermas: *Diskursethik — notatki do programu uzasadnienia*. W: Tegoż: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M 1983, s. 53 i nast.

doświadczenia, które mają stanowić odpowiednik — na gruncie rzeczywistości społecznej — stanowiska krytycznego.

Ową instancją prenakową zapewniającą perspektywie normatywnej społeczne oparcie w rzeczywistości, musi być dla Habermasa społeczny proces, który przyczynia się do rozwoju językowych reguł porozumienia: proces ten w *Theorie des kommunikativen Handelns* został określony mianem komunikatywnej racjonalizacji codzienności. Lecz taki proces jest wzorcowym przykładem tego, co — mówiąc za Marksem—dokonuje się za plecami uczestniczących podmiotów; jego przebieg ani nie ulega oddziaływaniu indywidualnych intencji, ani nie znajduje dobitnego wyrazu w świadomości pojedynczego człowieka. Proces emancypacyjny, w którym Habermas zakotwicza perspektywę normatywną swej Teorii Krytycznej, bynajmniej nie ucieleśnia się w doświadczeniach moralnych uczestniczących podmiotów jako takich; doznają one bowiem naruszenia tego, co możemy nazwać ich oczekiwaniami moralnymi, ich „moral point of view”, nie jako ograniczenia intuicyjnie opanowanych reguł językowych, lecz jako podważenia powstałych w toku socjalizacji roszczeń do tożsamości. Choćby historycznie dokonywał się proces komunikatywnej racjonalizacji codzienności, nie odzwierciedla się on jako moralny stan rzeczy w doświadczeniach ludzkich podmiotów. Dlatego też w ramach rzeczywistości społecznej nie sposób odnaleźć odpowiednika prenakowej instancji, do której odsyła perspektywa normatywna teorii habermasowskiej; koncepcja Habermasa nie jest związana z ideą nadania wyrazu realnemu doświadczeniu niesprawiedliwości społecznej w taki sposób, jak—ulegająca wprawdzie także destrukcyjnej iluzji—teoria Horkheimera.

Możliwość przewyciężenia zarysowanego dylematu wskazuje myśl, by stworzony przez Habermasa paradygmat komunikacji rozwinąć w kierunku wytyczonym przez jego socjologiczne przesłanki, zwłaszcza przez teorię intersubiektywności; jest to propozycja zniesienia znaku równości między normatywnym potencjałem interakcji społecznej a językowymi warunkami porozumienia wolnego od dominacji. Ten kierunek wyznaczała już teza głosząca, że doświadczenia moralne rozwijają się wraz z podważeniem roszczenia do tożsamości zdobytego w toku socjalizacji, nie zaś pod wpływem ograniczenia kompetencji językowych; w tym samym kierunku idą też dziś badania np. Thomasa McCarthy'ego, który usiłuje habermasowskiemu paradygmatowi komunikacji nadać ujęcie bliższe doświadczeniu, rekonstruując normatywne założenia interakcji z pomocą etnometodologii⁷. By wyraźniej uświadomić sobie, jakie oczekiwania moralne są włączone w codzienny proces komunikacji społecznej, zaleca się, w pierwszym posunięciu, zajęcie się historycznymi i socjologicznymi studiami nad wyrażającym opór postępowaniem niższych klas społecznych; ponieważ ich członkowie nie specjalizują się w artykulacji doświadczeń moralnych, ich wypowiedzi, wolne od wszelkich wpływów akademickiej filozofii, pokazują na co są skierowane oczekiwania normatywne w społecznej codzienności. Konfrontacja z badaniami tego typu ujawnia na ogół, że tym, co motywuje niższe warstwy do zachowań protestacyjnych, nie jest opowiadanie się za pozytywnie sformułowanymi zasadami moralnymi, lecz doświadczenie naruszenia istniejących

⁷ Th. McCarthy: *Philosophie und kritische Theorie. Eine Reprise*. W Tegoż: *Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie*. Frankfurt/M. 1993, s. 193 i nast.

wyobrażeń o sprawiedliwości; normatywny rdzeń takich wyobrażeń stanowią z kolei oczekiwania związane z respektowaniem własnej godności, honoru czy też integralności⁸. Uogólniając te wyniki wyabstrahowane z poszczególnych kontekstów badawczych, uzyskujemy konkluzję, zgodnie z którą przesłankę wszelkiego działania komunikatywnego należy upatrywać w osiągnięciu społecznego uznania: podmioty spotykają się w horyzoncie wzajemnego oczekiwania, że jako osoby moralne oraz z racji swych społecznych dokonań, zdobędą uznanie. Akceptacja sygnalizowanej tezy pociąga za sobą określenie zdarzeń, które w społecznej codzienności są postrzegane jako krzywda moralna: doznają jej ci, którzy wbrew swym oczekiwaniom, nie zdobywają należnego im uznania. Tego rodzaju doświadczenia moralne ludzkiego podmiotu nazywam uczuciem społecznej pogardy.

W efekcie dotychczasowych rozważań zarysowuje się propozycja konkurencyjna względem ujęcia paradygmatu komunikacji w kategoriach teorii języka. Jej punktem wyjścia jest konstatacja, iż nie sposób ogarnąć w całej rozciągłości normatywnych założeń interakcji społecznej, jeśli wiąże się je wyłącznie z językowymi warunkami porozumienia wolnego od dominacji; przede wszystkim należy uwzględnić to, że oczekiwaniem normatywnym, które towarzyszy podmiotom nawiązującym stosunki komunikacji, jest nadzieja na społeczne uznanie. O ile paradygmat komunikacji zostanie w ten sposób rozszerzony poza ramy teorii języka, stanie się jasne, jak dalece wszelkie naruszenie normatywnych założeń interakcji musi bezpośrednio wpłynąć na uczucia moralne osób tym dotkniętych: ponieważ doświadczenie społecznego uznania stanowi nieodzowny warunek rozwoju tożsamości człowieka, jego brak, czyli pogarda, wywołuje nieuchronnie poczucie niebezpieczeństwa utraty osobowości. Inaczej przeto niż u Habermasa, istnieje tu ścisły związek między podważaniem normatywnych przesłanek interakcji społecznej a moralnymi doświadczeniami, które zdobywają podmioty w codziennej komunikacji: podważenie owych przesłanek skutkiem odmówienia zasłużonego uznania, wzbudza w poszkodowanym uczucia moralne, które towarzyszą doświadczeniu pogardy, takie jak wstyd, wściekłość czy oburzenie. Ostatecznie więc paradygmat komunikacji w postaci nie teorii języka, lecz teorii uznania, wypełnia teoretyczną lukę, którą pozostawił Habermas w swej kontynuacji programu horkheimerowskiego: owe doznania niesprawiedliwości, odpowiadające strukturalnym formom pogardy, stanowią bowiem prenakowomy fakt, dzięki któremu krytyka stosunków uznania uzyskuje społeczne uprawomocnienie swej własnej perspektywy krytycznej.

Rozumowania przedstawione powyżej w ogólnym zarysie nie mogę tu w całości uzasadnić, gdyż zawiera ono wiele nie wyjaśnionych przesłanek. Tę część moich wywodów, która dotyczy komunikatywnych założeń pomyślnego rozwoju tożsamości człowieka, starałem się uargumentować w książce poświęconej rekonstrukcji modelu uznania młodego Hegla w nawiązaniu do George'a H. Meada; wyróżniam tam trzy wzorce wzajemnego uznania, które uważam za niezbędne, a o

⁸ Por. zwłaszcza: B. Moore: *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand* Frankfurt/M. 1982; ja także zajmuję się tym problemem: *Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft*. W: A. Honneth: *Die zerissene Welt des Sozialen*. Wyd. cyt., s. 182 i nast

których tu jedynie napomknąłem⁹. Drugiej natomiast części mych rozważań, tej mianowicie, w której twierdzę, iż oczekiwanie społecznego uznania należy do struktury działania komunikatywnego, obecnie w ogóle nie jestem w stanie uzasadnić przy uwzględnieniu wszystkich jej konsekwencji, albowiem wymagałoby to realizacji trudnego zadania zastąpienia habermasowskiej pragmatyki uniwersalnej koncepcją antropologiczną, która umożliwiłaby pełne wyjaśnienie normatywnych przesłanek interakcji społecznej. Tymczasem w kontekście pytania o dzisiejszą sytuację Teorii Krytycznej, inne aspekty okazują się jeszcze bardziej istotne. Jeśli stosunki komunikacji społecznej mają być analizowane przede wszystkim z punktu widzenia implikowanych przezeń strukturalnych form pogardy, musi się również zmienić — w porównaniu z koncepcją habermasowską — krytyczna perspektywa diagnozy współczesności: w jej punkcie centralnym powinny się znaleźć społeczne przyczyny systematycznego podważania przesłanek uznania, nie zaś napięcia między systemem a społeczną codziennością. Należy przesunąć punkt ciężkości diagnostycznych analiz z usamodzielnienia się systemów na destruowanie społecznych stosunków uznania. To doprowadzi, jak zobaczymy, do przewartościowania — względem koncepcji Habermasa — roli doświadczenia pracy w kategoryalnych ramach Teorii Krytycznej.

Patologie społeczeństwa kapitalistycznego

W tradycji Szkoły Frankfurckiej wytworzyła się tendencja do uznawania faktu dominacji rozumu instrumentalnego nad innymi formami działania i wiedzy za główny mankament współczesnych społeczeństw: wszelkie zjawiska w rzeczywistości społecznej, które mogą się wydawać „patologiczne”, są tu interpretowane jako rezultaty usamodzielnienia się orientacji społecznej związanej z celem ujarznienia przyrody. Ta sama tendencja zaznacza się również u Habermasa, gdyż jego koncepcja „Theorie des kommunikativen Handelns” stanowi przesłankę diagnozy współczesności, która na pierwszy plan wysuwa niebezpieczeństwo „kolonizacji” społecznej codzienności przez systemy zorganizowane w myśl założeń racjonalności celu; i tu „mankament” naszego społeczeństwa polega zatem na rosnącej hegemonii orientacji instrumentalnych, aczkolwiek ich geneza nie jest już teraz identyfikowana z celem ujarznienia przyrody, lecz ze wzrostem racjonalności organizacyjnej. Nie trzeba dodawać, że naturalnie również negatywistyczne teorie społeczne następców Adorna obstają przy takiej diagnozie współczesności, która stwierdza, że tym, co na gruncie techniki, nauki i systemów kontrolnych stało się potęgą zagrażającą życiu, jest określona forma rozumu instrumentalnego. Cechą charakterystyczną wszystkich tych wersji krytycznej diagnozy współczesności jest to, że miarą społecznych patologii i anomalii czynią one stan rozwoju ludzkiej racjonalności; stąd też za odstępstwa od owego ideału, który trzeba pojęciowo założyć jako kryterium „zdrowej”, czy niczym nie skażonej formy społeczeństwa, mogą być uznane tylko jednostronności zaznaczające się w kognitywnych orientacjach człowieka. Przyjęcie takiej perspektywy, stanowiące również element dziedzictwa lewicowego heglizmu,

⁹ A. Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M. 1992, zwł. rozdz. 5.

idzie w parze z zawężeniem krytycznej diagnozy współczesności, uwarunkowanym supremacją teorii racjonalności. Tradycję Szkoły Frankfurckiej cechuje brak zmysłu dla tych zakłóceń życia społecznego, które przykładowo miał przed oczyma Durkheim, badając proces indywidualizacji; polegają one mianowicie na rozkładzie więzi społecznej, co tylko pośrednio wiąże się z przemianami ludzkiej racjonalności.

W obliczu przedstawionych już założeń, służących określeniu statusu Teorii Krytycznej, nie byłoby rzeczą sensowną obstawanie przy owym wąskim widzeniu zakłóceń i patologii naszego społeczeństwa: jak można dojrzeć ułomności życia społecznego w sferze strukturalnych warunków wzajemnego uznania, dysponując jedynie takimi kryteriami oceny aberracji, które odnoszą się do stanu ludzkiej racjonalności? Jeśli paradygmat komunikacji jest ujmowany nie w formie koncepcji racjonalnego porozumienia, lecz jako teoria warunków uznania, to również krytycznej diagnozy epoki nie należy wtłaczać w wąski schemat teorii racjonalności; racjonalne warunki wolnego od dominacji porozumienia nie mogą już bowiem stanowić kryterium oceny, co trzeba uznać za „zakłócenie” czy ułomność życia społecznego; rola ta musi przypaść w udziale intersubiektywnym przesłankom rozwoju ludzkiej tożsamości. Przesłanki te tkwią w społecznych formach komunikacji, w których jednostka dorasta, zdobywa społeczną tożsamość i wreszcie musi nauczyć się widzieć siebie jako zarazem równoprawnego i niepowtarzalnego członka społeczeństwa; jeśli owe formy komunikacji są tego rodzaju, że nie dostarczają kryterium uznania nieodzownego dla spełnienia tych różnych postulatów identyfikacyjnych, to jest to oznaką ułomności społeczeństwa. O ile więc paradygmat komunikacji pojmuje się nie jako teorię językową, lecz jako teorię uznania, patologie związane z problemem uznania wysuwają się na pierwszy plan diagnozy epoki; a zatem główne pojęcia analizy społeczeństwa muszą być tak ukonstytuowane, by umożliwiły uchwycenie deformacji czy też deficytu w społecznej strukturze uznania, natomiast proces społecznej racjonalizacji traci centralną pozycję.

Z dotychczasowych rozważań nie wynika jednak, w jakim stosunku do struktury społecznej danego społeczeństwa pozostają owe patologie dotyczące kwestii uznania. Jeśli zarysowany wyżej model Teorii Krytycznej ma służyć czemuś więcej, niż tylko normatywnej analizie współczesności, musi przede wszystkim wskazać społecznostrukturalne przyczyny, odpowiedzialne każdorazowo za deformację społecznej struktury uznania; dopiero wtedy będzie możliwe rozstrzygnięcie, czy między określonymi doświadczeniami pogardy i rozwojem strukturalnym społeczeństwa istnieje w ogóle związek systemowy. Ograniczyć się do nielicznych uwag, które mają na celu przede wszystkim przygotowanie kolejnego, ostatniego kroku odmierzającego dystans względem habermasowskiego ujęcia paradygmatu komunikacji. Nawiązując do młodego Hegla, odróżniam trzy formy społecznego uznania, które spełniają wymogi komunikatywnych przesłanek pomyślnego kształtowania tożsamości: emocjonalne wsparcie w osobistych stosunkach społecznych, jak miłość i przyjaźń, uznanie prawne, jako członka społeczeństwa zdolnego do wartościowania moralnego i wreszcie, szacunek społeczny dla indywidualnych osiągnięć i zdolności. Na pytanie, jak przedstawia się struktura uznania danego społeczeństwa, można udzielić odpowiedzi jedynie po przeprowadzeniu badań, które pozwolą określić aktualny stan empiryczny instytucjonalnych wcieleniowych trzech wzorców uz-

nia. W odniesieniu do naszego społeczeństwa, wymagałoby to, z jednej strony, studiów nad praktykami socjalizacyjnymi, formami rodziny oraz związkami przyjaźni, z drugiej zaś, nad treścią i kulturą stosowania skodyfikowanych przepisów prawnych i wreszcie, nad faktycznymi wzorcami społecznego wartościowania. Jeśli idzie o ten ostatni wymiar uznania, można nie tylko przypuszczać, lecz — uwzględniając podobne badania—zdużadozapewności stwierdzić, iż kryterium społecznej oceny danej osoby stanowi jej udział w formalnie zorganizowanej pracy na rzecz społeczeństwa. Stosunki uznania w aspekcie społecznej oceny są dość ściśle splecione z podziałem i organizacją pracy społecznej. Z tej racji, w prezentowanym tu programie Teorii Krytycznej, należy nadać kategorii pracy większe znaczenie niż pozwala jej przyznać teoria działania komunikatywnego.

Praca i uznanie

Rzut oka na badania dotyczące psychologicznych konsekwencji bezrobocia uwidacznia wyraźnie konieczność usytuowania doświadczenia pracy w centrum nowego projektu; albowiem z szansą wykonywania pracy ekonomicznie wynagradzanej, zatem społecznie regulowanej, wiąże się także jeszcze dziś zdobycie tej formy uznania, którą nazwałem społecznym szacunkiem. Z drugiej jednak strony owa rewaloryzacja doświadczenia pracy nie może prowadzić do zaprzepaszczenia tego rezultatu, który osiągnął Habermas dzięki kategoryjalnej rafinacji pojęcia pracy już przed 20 laty; ponieważ w tradycji marksistowskiej, w tym także u Horkheimera, historyzoficzne znaczenie pracy społecznej jako czynnika kulturotwórczego zostało mocno przejaskrawione, tylko możliwie trzeźwe, wolne od implikacji normatywnych pojęcie pracy może ustrzec przed groźbą tworzenia takich iluzji. W obliczu owych przeciwstawnych tendencji rodzi się pytanie, do jakiego stopnia pojęcie pracy może być neutralizowane, nie tracąc przy tym znaczenia głównego źródła moralnych doświadczeń: z jednej strony nie należy — jak w tradycji zachodniego marksizmu — emfaticznie wynosić procesu pracy społecznej do rangi emancypacyjnego procesu kształtowania świadomości, z drugiej jednak strony, musi on być w dalszym ciągu lokowany w kategoryjalnym kontekście doświadczeń moralnych, by jego rola w osiągnięciu społecznego uznania nie umknęła z pola widzenia¹⁰.

Jednakże w nowszej teorii społecznej Habermasa owo pojęcie „działania instrumentalnego”, na które przetransponował on niegdyś marksistowskie pojęcie pracy, nie odgrywa już żadnej roli systemowej; miarą najważniejszych odróżnień, których Habermas dokonuje w odniesieniu do ludzkiej praktyki, nie są już zróżnicowania tego, z czym człowiek każdorazowo staje twarzą w twarz, a więc przyrody lub innego podmiotu, lecz zróżnicowania koordynacji działań pomyślanych zasadniczo jako teleologiczne. Ale taka strategia pojęciowa prowadzi do tego, że doświadczenie pracy w ogóle nie zajmuje już systemowej pozycji w kategoryjalnych ramach teorii. Jak niewielką rolę w habermasowskiej koncepcji kształtowania osobowej tożsamości odgrywają doświadczenia zdobyte w obcowaniu z przyrodą, tak nikłe znaczenie dla jej teorii społeczeństwa ma to, w jaki sposób praca społeczna

¹⁰ Por. moje rozważania w: *Arbeit und instrumentales Handeln*. W: A. Honneth, U. Jaeggi (wyd.): *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt/M. 1980, s. 185 i nast.

jest każdorazowo dzielona, organizowana i oceniana. Skoro jednak kształtowanie indywidualnej tożsamości zależy również od społecznego szacunku, jakim cieszy się własna praca indywiduum w społeczeństwie, pojęcie pracy nie może być tak skonstruowane, by eliminowało ów związek psychiczny; w przeciwnym bowiem razie wszelki wysiłek na rzecz przewartościowania czy przekształcenia określonych efektów pracy byłby dla teorii społeczeństwa niezrozumiały czy zgoła niewidoczny. Pewne sfery prenaukowej krytyki stają się widoczne tylko w tej mierze, w jakiej są analizowane w świetle pojęcia pracy, które kategoriałnie uwzględnia nieodzowność społecznego uznania własnej działalności indywiduum.

Dla dalszej analizy wzajemnej zależności pracy i uznania jest dziś znacząca przede wszystkim zainicjowana przez feministki debata nad problemem nieopłacanej pracy w gospodarstwie domowym¹¹. W toku tej debaty z różnych punktów widzenia dostrzeżono to, że organizacja pracy społecznej jest jak najściślej powiązana z normami etycznymi, które w danym wypadku determinują system społecznego wartościowania: z historycznego punktu widzenia fakt, iż wychowywanie dzieci i praca w gospodarstwie domowym nie są dotychczas oceniane jako pełnowartościowe, konieczne dla reprodukcji formy pracy społecznej, można wyjaśnić, wskazując tę okoliczność, że w ramach kultury określonej przez męski sposób wartościowania, owe zajęcia były bagatelizowane; w perspektywie psychologicznej ten stan rzeczy oznacza, że przy tradycyjnym podziale ról kobiety miały mniejszą szansę zdobycia w społeczeństwie takiego poważania, które stanowi konieczny warunek autoakceptacji. Oba tryby rozumowania prowadzą do wniosku, że organizacja i ocena pracy społecznej ma zasadnicze znaczenie dla struktury uznania danego społeczeństwa: ponieważ kulturowa hierarchia form działalności określa miarę społecznego szacunku, jaki może pozyskać jednostka dla swej działalności oraz łączących się z nią dyspozycji, szanse indywidualnego ukształtowania tożsamości poprzez doświadczenie uznania są bezpośrednio związane ze społeczną organizacją i podziałem pracy. Wgląd w tę prenaukową sferę uznania i pogardy umożliwia naturalnie tylko takie pojęcie pracy, które ma w sobie dość normatywności, by mogło uwzględnić nieodzowność społecznego usankcjonowania własnych osiągnięć i dyspozycji.

Zakończenie

Konkluzją dotychczasowych rozważań jest teza, iż Teoria Krytyczna może uzasadnić swe normatywne roszczenia w oparciu o różnorodne dążenia znajdujące wyraz w walce o uznanie; moralne doświadczenia podmiotów, których aspiracje tożsamościowe spotykają się z lekceważeniem, stanowią poniekąd prenaukową instancję, poświadczającą swym istnieniem fakt, że krytyka społecznych stosunków komunikacji nie jest pozbawiona zakorzenienia w rzeczywistości społecznej. Jednak teza ta może wywołać wrażenie, że uczucie pogardy jako takie jest czymś moralnie dobrym, do czego teoria poszukująca społecznego usankcjonowania może się bezpośrednio i bez zastrzeżeń odwołać. Jak fałszywa byłaby taka insynuacja, jak bardzo ambiwalentne są w istocie tego typu doświadczenia krzywdy, pokazuje krótka

¹¹ Por. zwłaszcza artykuły F. Kambartela, A. Krebs i I. Kurz-Scherf w: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, zeszyt 2/1993, s. 237 i nast. (*Zur Sozialphilosophie der Arbeit*).

wypowiedź, którą pragnę zacytować: „Większość młodocianych, którzy się do nas zwracali, była sfrustrowana. Nie mieli żadnych perspektyw na przyszłość. Wspierałem ich i chwaliłem czasami, by podnieść ich samoocenę. Takie uznanie całkowicie uzależniało ich od wspólnoty, którą nazywaliśmy bractwem. Owo bractwo staje się dla wielu pewnego rodzaju narkotykiem, którego nie mogą się już wyrzec. Ponieważ poza bractwem nie znajdują oni uznania, są w znacznym stopniu izolowani i brakuje im innych kontaktów społecznych”¹².

Wypowiedź ta pochodzi z książki, którą napisał mieszkaniec Berlina wschodniego po zerwaniu z faszyzmem, o swych doświadczeniach wyniesionych z neofaszystowskich ugrupowań młodzieżowych; aczkolwiek na opisie owych wrażeń odciska swe piętno język dziennikarza, który pomagał przy redagowaniu rękopisu, to jednak z całą wyrazistością unaoczniają one możliwe polityczne konsekwencje doświadczania społecznej pogardy: społeczny szacunek może być przedmiotem starań zarówno w obrębie małych grup militarnych, których kodeks honorowy jest zdominowany przez praktykę przemocy, jak i na publicznej arenie społeczeństwa demokratycznego. Uczucie znalezienia się poza nawiasem społecznego uznania stanowi nader ambiwalentne źródło motywacji społecznego oburzenia i oporu; brak mu jakiegokolwiek normatywnej wskazówki, w jaki sposób walczyć z doświadczeniem pogardy i poniżenia. Toteż krytyczna teoria społeczeństwa zmierzająca do rozwinięcia habermasowskiego paradygmatu w myśl założeń koncepcji uznania, nie przedstawia się tak dobrze, jak mogłoby się zdawać: wprawdzie znajduje w powszechnym uczuciu społecznej pogardy ów moment wewnątrzświatowej transcencji, który stanowi prenakową rękojmię tego, że jej diagnostyczne spostrzeżenia podzielają sami poszkodowani: rzeczywistość społeczna jawi się im tak, jak opisuje ją krytycznie teoria, mianowicie, jako realność społeczna dotknięta deficytem doświadczenia uznania. Lecz owa sankcja prenakowa nie powinna być traktowana przez teorię zarazem jako dowód tego, że również normatywny kierunek jej krytyki jest przez poszkodowanych akceptowany. O tyle też teoria nie może—jak mniemał Horkheimer — siebie samej poczytywać jedynie za intelektualny wyraz zachodzącego już procesu emancypacji. Będzie ona raczej musiała skoncentrować swój wysiłek na rozstrzygnięciu kwestii, której Horkheimer, urzeczony wielką iluzją, nie mógł w ogóle dostrzec: jaka mianowicie powinna być kultura moralna, by poszkodowanym, wzgardzonym i outsiderom dała siłę, dzięki której, miast szukać ujścia dla swych doświadczeń w antykulturze przemocy, będą je artykułować na publicznym forum demokracji.

Z niemieckiego przełożyła:
Halina Walentowicz

¹² I. Hasselbach, W. Bonengel: *Die Abrechnung. Ein Neonazi sagt aus*. Berlin-Weimar 1993, s. 121 i nast