

*AXEL HONNETH*

Uniwersytet J. W. Goethego, Frankfurt/M.

## **PATOLOGIE USPOŁECZNIENIA**

### **Tradycja i aktualność filozofii społecznej (cz. II)**

#### **3. Formy uzasadniania diagnoz ujawniających społeczne patologie:**

##### **O aktualnej sytuacji filozofii społecznej**

Gdy w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych z pism Habermasa, Taylora czy Castoriadis zaczęła się wyłaniać nowa forma filozofii społecznej, zawdzięczająca istotną inspirację dokonaniom Hannah Arendt, zdecydowanie zmieniły się stosunki polityczne, a ponadto rosnące wpływy analitycznej filozofii języka podniosły rangę metodycznego wymogu uzasadniania nawet tych wypowiedzi filozoficznych, które dotyczyły zagadnień odległych od problematyki filozofii lingwistycznej. Zjawisko to wycisnęło swe piętno także na dyskusji, jaka toczyła się wówczas w filozofii społecznej; przejściowo i tu w centrum uwagi znalazła się kwestia metodycznego uprawomocnienia twierdzeń odsłaniających społeczne patologie. Nim nasza historyczna prezentacja sięgnie współczesności, rzućmy okiem na pojęcie filozofii społecznej zarysowane w dotychczasowych wywodach; albowiem tylko mając na względzie jej szczególne zamierzenia poznawcze, można zrozumieć, na czym polegają dziś główne problemy prawomocności w ramach tej dyscypliny.

W czasach narodzin owego przedsięwzięcia obecnie określanego mianem „filozofii społecznej”, traktowano je jako namiestnika problemu filozoficznego, który na gruncie refleksji metodycznej został wyodrębniony z myśli nowożytnej. Już Hobbes okazuje się odszczepieńcem od klasycznej, zapoczątkowanej przez Arystotelesa tradycji filozofii politycznej, ponieważ rezygnuje z jej wygórowanych roszczeń poznawczych, koncentrując się na jednej jedynej kwestii: nie zastanawia się nad tym, w jaki sposób wspólnota może zagwarantować swym członkom dobre a zarazem sprawiedliwe życie; interesuje go tylko to, czy i jak jest w stanie zapewnić stabilny ład. W owym zawężeniu problematyki filozofii politycznej zaznacza się już rozgraniczenie moralności od etyki, które Kant uzasadni później oficjalnie na użytek swej filozofii moralnej: filozofia powinna zajmować się wyłącznie problemami dotyczącymi sprawiedliwości społecznego działania, podczas gdy przesłanki dobrego życia, jako nie poddające się uogólnieniu, nie mogą stać się przedmiotem jej rozważań. Tymczasem Rousseau w swych kulturowohistorycz-

nych pismach wyraża pogląd, iż problemu etycznego, przynajmniej na ile odnosi się on do społecznego współżycia, nie można po prostu wykluczyć, lecz - biorąc pod uwagę założenia naukowej eksplikacji - należy mu nadać inną postać.

Rzecz jasna Rousseau, podobnie jak przed nim Hobbes, a po nim Kant, nie dąży do wskrzeszenia tradycji arystotelesowskiej, zgodnie z którą państwo było pojmowane jako z góry wyznaczony cel ludzkiej samorealizacji; pragnie natomiast rozpatrzeć organizację społeczeństwa pod kątem warunków udanego życia ludzkiego. Wspomnianej transformacji kwestii etycznej dokonał Rousseau dzięki dwóm teoretycznym posunięciom: po pierwsze, radykalnie sformalizował stanowisko Arystotelesa, analizując zamiast naturalnych celów ludzkiej samorealizacji jej uniwersalne warunki możliwości; ponadto już nie w państwie, lecz w stopniowo oddzielającym się odeń społeczeństwie poszukiwał przesłanek spełnienia ludzkiego życia. Tak więc filozofia społeczna zrodziła się w roli namiestnika etycznej perspektywy społeczeństwa konstytuującego się na nowo.

Jednakże przedstawione okoliczności powstania filozofii społecznej tylko wstępnie określają jej strukturę i funkcję. Co jest istotą nowej dyscypliny, staje się w pełni widoczne dopiero przy uwzględnieniu innych aspektów, które można dostrzec już w krytyce kultury Rousseau, jeszcze zaś wyraźniej w koncepcjach jego następców. Ani u Marksa, ani u Nietzschego, tak samo jak u Plessnera czy Hannah Arendt filozofia społeczna nie pojawia się w formie pozytywnej teorii; intencją tych myślicieli jest pierwotnie i nade wszystko krytyka sytuacji społecznej, którą oceniają jako wyobcowaną, bezsensowną, uprzedmiotowioną czy wręcz chorą. W jaki sposób owa krytyczna intencja łączy się z nakreślonym wcześniej projektem etyki o charakterze formalnym, wskazuje pojęcie, na miarę którego filozofia społeczna jest od początku po-niekąd bezpośrednio „skrojona”: o „patologii” życia społecznego można mówić dorzecznie tylko wtedy, gdy przyjmie się określone założenia odnośnie do warunków ludzkiej samorealizacji.

Oba pojęcia: „diagnozy” jak również „patologii”, wiążące się ściśle z zainteresowaniem poznawczym filozofii społecznej, wywodzą się z medycyny. Pojęcie „diagnozy” oznacza tu trafne uchwycenie i określenie choroby, która dotknęła ludzki organizm; kryterium oceny tego typu anormalnych zjawisk stanowi kliniczna norma zdrowia, którą dla uproszczenia sprowadza się często do sprawnego funkcjonowania ciała<sup>1</sup>. Komplementarne względem pojęcia „diagnozy” jest pojęcie „patologii”: o ile początkowo oznaczało ono tyl-

<sup>1</sup> Na temat historii pojęcia diagnozy por.: F. Kudlien: *Diagnose*. W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2, s. 162 i n.; na temat sygnalizowanego problemu por.: G. Lohmann: *Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen*. W: H. Fink-Eitel/G. Lohmann (wyd.): *Zur Philosophie der Gefühle*. Frankfurt/M. 1993, s. 226 i n.

ko teorię chorób, to dziś określa się tym mianem przede wszystkim stany uznawane za anormalne<sup>2</sup>. Patologia stanowi zatem organiczną aberrację, która ma się ujawnić, czy też znaleźć wyraz w diagnozie. Już samo przetransponowanie obu pojęć do dziedziny zaburzeń duchowych napotyka duże trudności, gdyż kanon normalności życia psychicznego człowieka nie został właściwie w dotychczasowych badaniach klinicznych ustalony; toteż obecnie w medycznej psychologii i psychoanalizie szeroko dyskutowana jest kwestia, w jaki sposób należałoby niedwuznacznie, czy w każdym razie przekonująco określić ideę zdrowia psychicznego<sup>3</sup>. O wiele bardziej kłopotliwa jednak musi być ekstrapolacja obu pojęć na obszar zjawisk społecznych, co wynika już choćby stąd, że punktem odniesienia nie jest tu pojęcie indywidualne; by móc mówić o patologii społecznej, która daje się ująć w społecznej diagnozie na wzór diagnozy medycznej, trzeba dysponować koncepcją normalności dotyczącą całokształtu życia społecznego.

Jak poważne problemy wiążą się z tego rodzaju wymogiem, dowodzi fiasko tych wszystkich projektów z zakresu nauk społecznych, które usiływały sprecyzować przesłanki funkcjonowania społeczeństwa wyłącznie za pośrednictwem obserwacji zewnętrznej: ponieważ to, co w odniesieniu do życia społecznego można nazwać potencjałem rozwojowym lub normalnością, jest stale definiowane w kategoriach kulturowych, również funkcje oraz odpowiadające im zabudowania mogą być określane jedynie w hermeneutycznym związku z wewnętrznym samorozumieniem społeczeństw<sup>4</sup>. O tyle też istnieje niejako minimalistyczna możliwość mówienia o patologiach uspołecznienia w kulturowym sensie pojęcia normalności, zgodnie z którym powinniśmy ograniczyć się do empirycznego jedynie opisu tego, co dana kultura uznaje w określonym wypadku za zaburzenie. Ze jednak z punktu widzenia celów filozofii społecznej jest to zamysł zbyt skromny, obrała ona już na samym początku inną drogę, prowadzącą w kierunku etyki formalnej: w myśl jej założeń istotę normalności społeczeństwa stanowią

<sup>2</sup> O dziejach pojęcia patologii pisze P. Probst w *Pathologie*, cz. IV. W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 7, s. 187 i n.; w związku z niniejszym problemem por.: J. Habermas: *Überlegungen zur Kommunikationspathologie* (1974). W: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M. 1984, s. 226 i n., zwł. 226-232.

<sup>3</sup> Z perspektywy filozofii rozważa to zagadnienie E. Tugendhat w: *Probleme der Ethik*. Stuttgart 1987, s. 53 i n.; zaś z perspektywy psychoanalitycznej - L. Kubie w: *The fundamental distinction between normality and neurosis*. W: Tegoż: *Symptom and Neurosis. Selected Papers*. New York 1978.

<sup>4</sup> Por.: J. Habermas: Ein Literaturbericht: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. W: Tegoż: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt/M. 1982, s. 89 i n., zwł. s. 183 i n.; o trudnościach związanych z poszukiwaniem miernika patologii społecznych pisze K. Eder w: *Geschichte als Lernprozeß? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*. Frankfurt/M. 1985, s. 30 i n.

warunki niezależne od kultury, które umożliwiają członkom społeczeństwa nieograniczoną samorealizację.

Nim zajmiemy się prześledzeniem trudności, jakie nastęrcza owa alternatywa, należy choćby krótko rozpatrzeć, czy rzeczywiście wyznacza ona kierunek rozwoju filozofii społecznej po Rousseau. Jak wspomniano, intencja prezentowanych koncepcji wyraża się w krytyce sytuacji społecznych, które są postrzegane jako bezsensowne, urzeczowione czy nawet chore; tym, co podważa społeczną normę nie jest naruszenie zasad sprawiedliwości; idzie tu raczej o zaburzenia, które z ograniczeniami psychicznymi łączy to, że zawężają czy deformują możliwości życiowe oceniane jako „normalne” bądź „zdrowe”. Celem dokonania zamierzonej krytyki, filozofia społeczna sięga po takie pojęcia, które w odniesieniu do życia społecznego oznaczają dokładnie to samo, co pojęcie „patologii” stosowane dla określenia stanu indywidualnej psychiki: w pierwszej fazie jej rozwoju, której przebieg analizowaliśmy, są to kategorie „rozdwojenia”, „urzeczowienia”, „wyobcowania” a także „nihilizmu”; powstanie socjologii pociągnęło za sobą pojawienie się pojęć o mocniejszym zabarwieniu empirycznym, jak „utrata wspólnoty”, „odczarowanie”, „depersonalizacja” i „komercjalizacja”; wreszcie ostatnio Sartre posługiwał się pojęciem „kolektywnej neurozy” także z intencją krytyczną<sup>5</sup>.

Gdybyśmy chcieli dociec, co mają wspólnego rozmaite wyobrażenia o społecznej normalności, do których wszystkie wymienione pojęcia pośrednio odsyłają, trzeba byłoby ustanowić bardzo abstrakcyjny punkt odniesienia, by żadnego z nich nie wykluczyć: nie każdy bowiem z założonych *implicite* stanów idealnych jest np. pewnego rodzaju całością, tylko nieliczne charakteryzuje specyficzna naturalność, inne znów zdają się odznaczać większą niż pozostałe intensywnością uspołecznienia. Niezależnie od tego, jakie określenia zostały w poszczególnych wypadkach zastosowane, są one na tyle konkretne, że trudno wskazać choćby jeden atrybut typowy dla wszystkich wymienionych pojęć. Jeśli natomiast za punkt odniesienia przyjmie się nie, jak” stanu uznanego w danym razie za idealny, lecz „dlaczego”, ujawnia się ich pokrewieństwo, gdyż wszystkie bez wyjątku negatywne pojęcia odsyłają pośrednio do warunków społecznych, których cechą wyróżniającą jest to, że umożliwiają indywidualum pełniejsze, lepsze, krótko mówiąc - udane życie. Kryterium oceny społecznych patologii stanowi więc etyczne wyobrażenie społecznej normalności, które pokrywa się z warunkami możliwości samorealizacji.

Owa etyczna koncepcja występująca w tle krytyki ma charakter formalny o tyle, że jedynie społeczne przesłanki, nie zaś cele ludzkiej samorealizacji są tu normatywnie precyzowane. Co prawda zarówno u Hegla, jak i Marksa

<sup>5</sup> J. -P. Sartre: *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821-1857*, t. 1-5. Reinbek k/Hamburga 1977, zwł. t. 5.

można dostrzec pewną tendencję do etycznego perfekcjonizmu, która prowadzi do przypisywania człowiekowi na modłę arystotelesowską określonego telosu; podobnie Nietzsche i Hannah Arendt, usiłując zobrazować udane życie ludzkie, nie mogą oprzeć się pokusie wytyczenia nader specyficznych celów. Jednakże i tę przeciwstawną tendencję można zinterpretować życzliwie, twierdząc, że wskazani autorzy za pośrednictwem owych łudzących sformułowań dotyczących celu, pragną w istocie tylko wypowiedzieć się na temat społecznych warunków, które pozwolą ludziom zrealizować samych siebie: i tak praca wolna od wyobcowania nie musi koniecznie oznaczać dla Marksa etycznego celu człowieka; można przypuszczać, że stanowi jedynie niezbędną przesłankę ukształtowania zadowalającej autorelacji<sup>6</sup>.

Podobnie wiarygodna wydaje się teza, że Hannah Arendt ujmuje w kategoriach etycznych zaangażowanie w praktykę procesu demokratycznego formowania woli przede wszystkim dlatego, że dopomaga ono indywidualnom uświadomić sobie własną wolność. Błąd tego typu koncepcji nie polega na tym, że ustanawiają one cele ludzkiego życia, wpadając w ten sposób w sidła niezmiernego perfekcjonizmu; przyczyną ich zbłądzenia jest raczej skłonność do traktowania jako uniwersalnych warunków ludzkiej samorealizacji takich form działalności, które są cenione dzięki akceptacji nadzwyczaj rzadkich i charakterystycznych dla danego momentu dziejowego ideałów życiowych. Toteż filozofia społeczna od momentu narodzin, jeśli nie za sprawą indywidualnego zamierzenia, to jednak z pewnością zgodnie z jej metodycznymi założeniami, sytuuje się w perspektywie etycznej, która implikuje jedynie formalne wymogi eksplikacji „dobra”.

Powyższa teza musi uzyskać potwierdzenie także z punktu widzenia dwóch innych osobliwości filozofii społecznej, które ujawniły się w przedstawionym wszeźniej zarysie jej rozwoju. Nie jest po pierwsze rzeczą jasną, w jaki sposób można by różne projekty sprowadzić do jednej etycznej podstawy, skoro są one źródłem zupełnie odmiennych wyobrażeń o społecznej normalności. Już pobieżny przegląd kluczowych pojęć społecznofilozoficznych pokazał, iż spektrum normatywnych ideałów obejmuje modele najróżniejsze: od skrajnie indywidualistycznych po wspólnotowe; podczas gdy Rousseau czy Plessner uznają za normalną taką formę życia społecznego, która stwarza możliwie największy dystans między podmiotami, to Hegel, Durkheim czy Hannah Arendt przeciwnie, upatrują przesłankę społecznej normalności w istnieniu silnych więzi wspólnotowych. By należycie pojąć owe rozbieżności, warto raz jeszcze uważnie przyjrzeć się formalnej strukturze diagnoz społecznofilozoficznych. Punkt odniesienia wszystkich pre-

<sup>6</sup> Por. np.: A. Wildt *Die Anthropologie des frühen Marx. Studienbrief der Fernuniversität. Hagen 1987.*

zentowanych tu prób zdobycia kryterium normalności stosunków społecznych stanowią społeczne warunki życia indywidualnego podmiotu: jako udane, idealne czy „zdrowe” są oceniane takie formy organizacji społeczeństwa, które pozwalają jednostce bez ograniczeń urzeczywistnić siebie. Formalne pojęcie dobra, które - w charakterze kryterium umożliwiającego krytykę - służy za podstawę filozofii społecznej, jest zatem ukierunkowane na powodzenie jednostki, o ile jego osiągnięcie zależy od społeczeństwa.

Pytanie, w jakiej mierze warunki społeczne są tu gwarantem, odsłania zasadnicze rozbieżności stanowisk: w zależności od tego, jak duże znaczenie przypisuje się wpływowi uspołecznienia na powodzenie życiowe indywiduum, pożądany stan idealny nacechowany jest indywidualizmem bądź kolektywizmem. W ten sposób zaznaczają się przeciwległe krańce spektrum możliwych rozwiązań, natomiast pomniejsze różnice są uwarunkowane konkretnymi założeniami, które w poszczególnych wypadkach uznaje się za nieodzowne dla samorealizacji; z tego punktu widzenia istotne jest to, czy udane życie w ramach społeczeństwa ma zapewnić indywiduum wspólnotowa forma etyczności, czy też życie publiczne wytwarzające dystans między jednostkami, praca wolna od alienacji, czy mimetyczne obcowanie z przyrodą. Sumując można więc stwierdzić, że filozofia społeczna kwalifikuje pewne zjawiska jako patologiczne z perspektywy warunków społecznych, które mogą dopomóc jednostce w samorealizacji.

W powyższej konstatacji dochodzi już do głosu także kolejna osobliwość dziejów filozofii społecznej; wraz z nią wkraczamy w obszar problemów metodycznych, które są dziś żywo dyskutowane. Rozpatrując dokładniej, w jaki sposób określa się społeczne warunki samorealizacji na gruncie różnych koncepcji, można dojść do wniosku, że stosuje się w tym celu przeważnie dwie przeciwstawne konstrukcje myślowe: czego potrzebuje człowiek ze strony społeczeństwa, by jego życie było udane, powinno się okazać w efekcie retrospekcji sięgającej jego naturalnej prehistorii, bądź dzięki antycypacji wiedzy, jaką posiadzie w dającej się przewidzieć przyszłości. Pierwsza możliwość zainicjowana metodycznie już przez Rousseau, wzorcową postać uzyskuje w niemieckiej tradycji antropologii filozoficznej, druga zxaś, przygotowana przez Hegla, staje się wręcz paradygmatem w pismach Lukácsa. Należy przy tym uwzględnić, iż alternatywa ta zaczęła pełnić metodyczną funkcję, którą jej dziś przypisujemy, skutkiem pojawienia się tymczasem teorii Nietzschego.

Zarówno Rousseau, jak Hegel są tak mocno przekonani o jednorodności wszelkich kultur - mimo pouczających kontrargumentów Vico i Herdera<sup>7</sup> - że nie żywią żadnej wątpliwości co do uniwersalnego znaczenia tez filozo-

<sup>7</sup> O stworzeniu podstaw pluralizmu kulturowego przez Vico i Herdera pisze I. Berlin w: *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. London 1980.

ficznych; dlatego też wychodzą z założenia, że ich poznanie przesłanek osobistej wolności musi odnosić się do każdego człowieka bez wyjątku. Lecz gdy Nietzsche z faktu pluralizmu kultur wyprowadził radykalny wniosek w postaci perspektywizmu (*Perspektivismus*), filozofia społeczna nie mogła już dłużej zachować niewzruszonej pewności siebie; koniecznością stała się teraz metodyczna obrona wszelkich stwierdzeń dotyczących ludzkich przymiotów czy społecznych prawidłowości przed zarzutem kulturowego relatywizmu. Tak oto powstaje teoretyczna sytuacja, w której konstrukcje antropologiczne lub historiozoficzne rozmyślnie przejmują zadanie uzasadnienia uniwersalistycznego waloru diagnoz społecznofilozoficznych: dzięki odwołaniu się do natury człowieka albo do jego przyszłej wiedzy ma się okazać, że życie indywiduum mimo wszelkich przedziałów kulturowych jest rzeczywiście uzależnione od tych właśnie społecznych przesłanek, które - jako istota społecznego ładu - stanowią kryterium krytyki.

Od tego momentu poczynając, narastają wątpliwości, które znajdują wyraz w dyskusji określającej obecną sytuację filozofii społecznej. Nie trzeba było długiego czasu, by w argumentacji *Historii i świadomości klasowej* dostrzeżono konstrukcję, którą z innymi formami historiozofii łączy to, że jej punktem wyjścia jest nie uzasadniająca siebie samej opcja normatywna: dziejowy rozwój można bowiem odnieść teleologicznie do jednego celu, o ile wcześniej *implicite* obierze się perspektywę normatywną, w ramach której heterogeniczny materiał układa się w sensowną, dającą się pozytywnie przedstawić całość<sup>8</sup>. To samo, co o historiozofii, można było niebawem powiedzieć o filozoficznej antropologii. Dlaczegoż by jej empiryczne kategorie wyjściowe nie miały być - na tej samej zasadzie - jedynie nieświadomymi przesłankami normatywnymi określonej kultury, które rzutuje się na naturalne dyspozycje człowieka? Pod naciskiem tego typu pytań, w centrum dyskusji musiała się pojawić następująca kwestia metodyczna: czy nie jest tak, iż każda diagnoza społecznofilozoficzna znajduje ostatecznie uzasadnienie w etycznym sądzie dotyczącym warunków ludzkiej samorealizacji uznawanych akurat za właściwe; lecz w takim razie brakowałoby zewnętrznego środka obrony jakiegokolwiek próby zdiagnozowania społecznych patologii przed zarzutem uwarunkowanej kulturowo arbitralności. Zanim jednak ów ostami poziom problematyki zostanie osiągnięty, filozofia społeczna w latach sześćdziesiątych pozostaje wciąż na gruncie założeń antropologicznych; Hannah Arendt, jak się już okazało, opierała swą krytykę świata industrialnego na przekonaniu o naturalnej zależności człowieka od praktyk komunikatywnej wolności; w tym samym czasie Arnold Gehlen stawia konser-

<sup>8</sup> Por. np.: A. C. Danto: *Analytische Philosophie der Geschichte*. Frankfurt/M. 1974; H. M. Baumgartner: *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*. Frankfurt/M. 1972.

watywną diagnozę epoki, w której z premedytacją wykorzystuje wyniki swych analiz antropologicznych<sup>9</sup>; i wreszcie Habermas wychodzi od empirycznych wyznaczników nieziennej konstelacji ludzkich interesów, by swę krytyce technicyzacji świata społecznego dać uniwersalną podstawę<sup>10</sup>.

Różnorodne te koncepcje łączy nader istotne przeświadczenie, że wzmożenie tempa industrializacji podważa wymóg funkcjonowania społeczeństwa, należący do fundamentalnych przesłanek wszelkich form ludzkiego życia. Ponieważ jednak owe egzystencjalne niezmienniki są rozmaicie interpretowane, również charakter procesu uznawanego za przyczynę oraz sposób przejawiania się patologii społecznej przedstawia się w ujęciach poszczególnych autorów niejednolicie: u Hannah Arendt unicestwienie wraz z intersubiektywną praktyką politycznego samozrozumienia, zaufania podmiotów do świata jest spowodowane nieustającą ekspansją działalności o charakterze technicznym; natomiast u Gehlena, który w tym względzie antycypuje konserwatywną krytykę kultury Daniela Bella<sup>11</sup>, gwałtownie postępującej industrializacji towarzyszy przyrost bodźców konsumpcyjnych, co prowadzi ostatecznie do tak silnego przeciążenia człowieka, że zagrożona zostaje nieodzowna dla życia stabilność instytucji społecznych; według Habermasa z kolei, proces technicyzacji oznacza usamodzielnienie się systemów działania zdeterminowanych racjonalnością instrumentalną, powodujące ograniczenie tej sfery komunikatywnego porozumienia, od której bezpośrednio uzależniona jest reprodukcja gatunku ludzkiego. Biorąc pod uwagę, prócz wymienionych propozycji diagnostycznych, także koncepcje antropologiczne stworzone w owym czasie przez Agnes Heller oraz György Márkusa<sup>12</sup>, którzy kontynuowali badania nad ontologią społeczną późnego Lukácsa, można mówić o powszechnej akceptacji metodycznych podstaw filozofii społecznej w latach sześćdziesiątych: trudno bowiem wskazać próbę analizowania społecznych patologii epoki, nie odwołującą się w jakiś sposób do naturalnych przesłanek ludzkiego bytu.

Tym większym wyzwaniem musiał być zarysowujący się właśnie wówczas w pismach Michaela Foucaulta projekt filozofii społecznej, która -

<sup>9</sup> A. Gehlen: *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Reinbek k. Hamburga 1957; Gehlen nawiązuje do: Tegoż: *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt/M/1971.

<sup>10</sup> J. Habermas: *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*. W: Tegoż: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt/M. 1968, s. 48 i n.

<sup>11</sup> D. Bell: *Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit*. Frankfurt/M. 1976.

<sup>12</sup> A. Heller: *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*. Frankfurt/M. 1978; G. Markus: *Der Begriff des menschlichen Wessens in der Philosophie des jungen Marx*. W: A. Hegedus i in.: *Die neue Linke in Ungarn*, t. 2. Berlin 1976, s. 41 i n.



zgodnie z zamysłem Nietzschego - koncentrowała się na fenomenie władzy, zdradzając przy tym niechęć do antropologicznego uniwersalizmu; jakkolwiek metodycznemu uzasadnieniu krytyki społeczeństwa dyscyplinarnego brak przejrzystości, to jednak argumenty, które przytacza Foucault przeciwko wszelkim generalizującym, ahistorycznym pojęciom człowieka, wydają się przekonujące.

Podobnie jak Nietzscheńska, filozofia społeczna Foucaulta wyraża się przede wszystkim w historycznych rozważaniach, których celem jest ujawnienie wewnętrznej zależności między określonymi formami ludzkiej wiedzy, odpowiadającymi im wzorcami dyscyplinowania społeczeństwa oraz indywidualnymi sposobami życia. Im bardziej przy tym Foucault oddala się od swych pierwotnych zainteresowań historią nauki, tym wyraźniej ośrodkiem jego studiów staje się struktura współczesnych stosunków władzy; zgadzając się poniekąd z jednej strony z Maxem Weberem, a drugiej zaś z Adorno, uważa on, iż zaawansowane w rozwoju społeczeństwa współczesności mogą zachować się przy życiu dzięki temu, że gęsta sieć instytucji kontrolnych zabiega o wzmagające się wciąż dyscyplinowanie ludzkiego ciała, które ma na celu wdrożenie podmiotów do stylu życia podporządkowanego racjonalności instrumentalnej i tłumienie tym samym w zarodku wszelkiego oporu. Powyższa diagnoza nie pozwala niestety stwierdzić, w jakiej mierze opisany proces ekspansji władzy może być rozpatrywany z punktu widzenia społecznych zaburzeń; albowiem każdą formę wiedzy czy poznania należy - według Foucaulta - postrzegać w tak ścisłym powiązaniu z danymi stosunkami władzy, że nie istnieje dlań żadna perspektywa zewnętrzna umożliwiająca określenie procesu społecznego jako odchylenia od stanu uznawanego za ideał. Wprawdzie późne pisma, w których Foucault, posługując się przykładem antycznych praktyk życiowych, usiłuje nakreślić estetykę egzystencji<sup>13</sup>, dostarczają pewnych wskazówek odnośnie do transcendującego dany układ pojęcia ludzkiej samorealizacji; w pojęciu tym można upatrywać retrospektywny probierz diagnozy współczesnych stosunków władzy.

Jednakże jej normatywne kryteria są w ogólności tak niejasne, a ponadto do tego stopnia przesłonięte epistemologicznym perspektywizmem, że moralne przesłanki krytyki władzy Foucaulta łatwiej niejednokrotnie zrekonstruować na podstawie jego wypowiedzi polityczno-publicystycznych niż w oparciu o teorię filozoficzną. Lecz właśnie ów perspektywizm, czyli teza głosząca, iż miarą prawdy roszczeń poznawczych jest jedynie jej społeczna siła sprawcza, wywołał poruszenie w świecie filozofii. Kontynuatorzy myśli Foucaulta od Richarda Rorty'ego po Judith Butler reprezentują pogląd, że we

<sup>13</sup> M. Foucault: *Sexualität und Wahrheit*, t. 3: *Die Sorge um sich*. Frankfurt/M. 1986; syntetyczną interpretację proponuje np. H. Fink-Eitel w: *Foucault zur Einführung*. Hamburg 1989.

wszelkich normach transcendujących kontekst, a zwłaszcza odesłaniach do natury człowieka, należy widzieć konstrukcję wyrażającą stosunki władzy<sup>14</sup>.

Problem, z którym mamy dziś do czynienia, przedstawia się następująco: skoro, z jednej strony, filozofia społeczna z uwagi na jej zainteresowania poznawcze nie może się obejść bez ogólnych mierników normalności życia społecznego, których prawomocności z drugiej strony, nie daje się wykazać w oparciu o stworzoną *ad hoc* antropologię, to dalsze jej istnienie jest całkowicie uzależnione od możliwości ukonstytuowania etyki formalnej. Filozofia społeczna Rousseau, tak samo jak Hegla i Marksa, a w nie mniejszym stopniu również Plessnera i Hannah Arendt jest przeniknięta wyobrażeniami antropologicznymi oraz historiozoficznymi, które tak bezpośrednio implikują kryteria etyczne społecznych patologii, że nie sposób ich jako takich w ogóle rozpoznać. Jednak owa zewnętrzna otoczka filozofii społecznej została dzięki wielkiej konsekwencji Nietzschego oraz radykalizmowi Foucaulta, który w odniesieniu do naszej współczesności demaskatorstwo Nietzschego dramatycznie wyostrzył, kompletnie zdruzgotana, skutkiem czego ujawnił się jej etyczny rdzeń. O tyle też przyszłość filozofii społecznej zależy dziś od tego, czy sądy dotyczące koniecznych przesłanek ludzkiego życia zyskają przekonujące uzasadnienie. Nasuwają się trzy rozwiązania sygnalizowanego problemu.

Pierwsza możliwość uzasadnienia tego typu sądów etycznych, które są niezbędne filozofii społecznej, polega na próbie zastosowania procedury, którą można określić mianem „oddolnego” kształtowania etyki. Już w nowszych pismach Habermasa pojawia się pomysł, by rozstrzygnięcie kwestii etycznych - jako zadanie o charakterze praktycznym - potraktować w taki sposób, jaki uznawano dotychczas za właściwy jedynie w odniesieniu do problemu sprawiedliwości<sup>15</sup>: na czym ma polegać „normalność” czy wręcz „ideal” życia społecznego, można byłoby ustalić w takiej mierze, w jakiej członkowie społeczeństwa drogą demokratycznego wyrażenia woli, dotarliby do *consensusu* w kwestii pożądanego kierunku rozwoju społecznego. Co prawda inaczej niż w wypadku tradycyjnego dyskursu etycznego, warunki ważności tego rodzaju ustaleń musiałyby być tak samo ograniczone, jak skala wartości stanowiąca ich przesłankę. Mimo, iż rozstrzygnięcie problemów etycznych w takim właśnie specyficznym trybie wydaje się w zasadzie rzeczą możliwą i wcale obiecującą<sup>16</sup>, mankament tego rozwiązania jest niestety aż nadto

<sup>14</sup> R. Rorty: *Objectivism, Relativism and Truth. Philosophical Papers, Vol. 1.* Cambridge 1991; J. Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter.* Frankfurt/M. 1991.

<sup>15</sup> J. Habermas: *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft.* W: *Erläuterungen zur Diskursethik.* Frankfurt/M. 1991, s. 100 i n.

<sup>16</sup> Por. propozycję H. S. Richardsona: *Practical Reasoning about Final Ends.* Cambridge 1994.

widoczny: oznaczałoby ono samounicestwienie filozofii społecznej jako teorii, gdyż jej kompetencje poznawcze stałyby się wyłącznie udziałem zainteresowanych, którzy, będąc członkami konkretnej społeczności, samodzielnie decydowałiby o tym, co należy uznać za „patologię” ich współzycia społecznego.

W tekstach Habermasa odnajdujemy inną jeszcze strategię uzasadniania, pozwalającą uniknąć wzmiankowanej powyżej swoistej „detronizacji” filozofii społecznej; należy w niej widzieć drugą metodę uprawomocnienia sądów etycznych. „Teoria działania komunikatywnego” powierza mianowicie samej teorii społeczeństwa wytyczenie linii demarkacyjnej, poza którą presja imperatywów systemowych na życie społeczne musi być oceniana jako patologia społeczna; argumenty, za pośrednictwem których uzasadnia się tu odróżnienie tego, co „normalne” od tego, co „patologiczne”, wywodzą się z pewnej słabej - formalnej jedynie antropologii, albowiem mają za podstawę uniwersalną pragmatykę, która usiłuje wykazać, że pierwotna forma ludzkiej praktyki mowy stanowi konieczny warunek reprodukcji społecznej<sup>17</sup>. Druga możliwość uzasadniania sądów etycznych wyraża się więc w projekcie stosunkowo oszczędnej antropologii, rekonstruującej nieliczne, elementarne przesłanki ludzkiego życia: przykładów tej propozycji dostarczają najnowsze pisma Marthy Nussbaum<sup>18</sup>, przede wszystkim jednak szeroko zakrojone badania Charlesa Taylora<sup>19</sup>.

Jego rozważania poświęcone światu współczesnemu stanowią trzeci, obok dzieł Habermasa i Foucaulta, istotny przyczynek do filozofii społecznej naszych czasów. Aczkolwiek fundamentem swej antropologii filozoficznej czyni Taylor tezę głoszącą, iż człowiek jest istotą zdolną do autointerpretacji, której formy życia oraz możliwości egzystencjalne znajdują wyraz w rozmaitych systemach eksplikatywnych, to jednak nie uzależnia bez reszty sądów etycznych dotyczących patologii społecznych od każdorazowo historycznie danych interpretacji; idzie raczej o to, by możliwość swobodnego i produktywnego artykułowania siebie powiązać z uwarunkowaniami społecznymi, które należy pojmować jako główne elementy etyki formalnej. Według Taylora zatem, kryterium oceny umożliwiające diagnozowanie patologii społecznych ma źródło w formalnej antropologii, która określa ogólne

<sup>17</sup> Por.: J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, wyd. cyt.

<sup>18</sup> Por.: M. C. Nussbaum: *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*. W: M. Brumlik/K. Brunkhorst (wyd.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt/M. 1993, s. 323 i n. Krytyka tej pozycji: Ch. Scherer: *Das menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten*. W: "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 5/1993, s. 905 i n.

<sup>19</sup> Por. np.: Ch. Taylor: *The Ethics of Authenticity*. Cambridge 1992; Tegoż: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge 1989.

przesłanki spontanicznego artykułowania ludzkich ideałów życiowych. Faktem jest, że owa propozycja antropologiczna już w samych tekstach Taylora popada w konflikt z inną metodą uzasadniania, w której można dziś upatrywać trzecią sposobność uprawomocnienia filozofii społecznej<sup>20</sup>.

W dziele zatytułowanym *Sources of the Self wysuwa*. Taylor koncepcję etyki poniekąd zrelatywizowanej historycznie<sup>21</sup>: twierdzi bowiem, że dopiero hermeneutyczna refleksja nad wartościami etycznymi determinującymi kulturą samowiedzę współczesności pozwala stwierdzić, które spośród społecznych procesów rozwoju należy uznać za społeczne patologie. Na tym właśnie polega trzecia forma uzasadniania sądów etycznych, najbardziej zbliżona do idei Foucaulta: kryterium oceny, którym filozofia społeczna posługuje się dla zdiagnozowania i rozpatrzenia społecznych zaburzeń, posiada o tyle historycznie ograniczoną ważność, że może znaleźć zastosowanie jedynie do tej epoki dziejowej, której tymczasowe rozstrzygnięcia etyczne nieuchronnie przejmują. Aczkolwiek taka historycznie zrelatywizowana metoda uzasadniania nie kwestionuje całkowicie zamysłu filozofii społecznej, wyznacza jej zadanie dyskusowania społecznych zaburzeń w oparciu o historycznie dane wartości i odpowiadające im ideały życiowe. Toteż o klasycznej misji filozofii społecznej - polegającej na wartościowaniu określonych zjawisk i procesów w życiu społecznym jako patologii, z roszczeniem do ważności transcendującej dany kontekst - nie może być tu rzecz jasna mowy. Tak więc szansa przetrwania filozofii społecznej w formie, która została przedstawiona w niniejszych wywodach za pośrednictwem odniesień historycznych, zależy od przyszłych losów koncepcji słabej, tj. formalnej antropologii.

Z języka niemieckiego przełożyła:

*Halina Walentowicz*

<sup>20</sup> W odniesieniu do sygnalizowanego rozdwojenia por.: H. Steinfath: *Authentizität und Anerkennung. Zu Charles Taylors neuen Büchern «The Ethics of Authenticity» und «The Politics of Recognition»*. W "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 3/1993, s. 433 in.

<sup>21</sup> Ch. Taylor: *Sources of the Self*, wyd. cyt.