

Habermas a tradycje niemieckiej filozofii politycznej. Rozmowa z Barbarą Markiewicz

Oprócz filozofii Schellinga, która pozwoliła Habermasowi wypracować własny warsztat badawczy i stworzyła podstawy filozoficznego słownika, do dzisiaj największe znaczenie ma dla Habermasa filozofia Hegla – mówi Barbara Markiewicz w rozmowie z Karolem Grabiasem dla „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Świat według Habermasa”.

Karol Grabias (Teologia Polityczna): Jürgena Habermasa znamy jako asystenta Theodora Adorno i przedstawiciela tzw. późnej szkoły frankfurckiej. Jak można usystematyzować jego przynależność do tej formacji?

Barbara Markiewicz (Instytut Filozofii UW): Po pierwsze, spróbujmy ustalić, co to znaczy, że „znamy” Habermasa jako przedstawiciela tzw. „późnej szkoły frankfurckiej”. To, że był asystentem Adorno, jest faktem. Jego związki z głównymi przedstawicielami szkoły frankfurckiej są zaś skomplikowane. On sam był zafascynowany „Dialektyką oświecenia”, chociaż zawsze trwał na oświeceniowych (modernistycznych) pozycjach, broniąc racjonalności. Mam zresztą zastrzeżenia co do samego określenia „szkoła frankfurcka”, czy „teoria krytyczna”. Takie ogólne hasła, „nagłówki”, to oczywiście duże ułatwienie dla historyków filozofii czy historyków idei, ale podkreślając znaczenie miejsca i środowiska zamazuje się istotne różnice, jakie występowały między pracownikami Instytutu Badań Społecznych. Tym,

co budowało tożsamość „szkoły frankfurckiej”, była przede wszystkim silna osobowość i poglądy Maxa Horkheimera, który został dyrektorem Instytutu Badań Społecznych w 1930 r. i wydawane przez Instytut czasopismo, czyli „Zeitschrift für Sozialforschung”. Jak w tym kontekście mieści się Habermas? Habermas pojawił się w Instytucie Badań Społecznych we Frankfurcie już po doktoracie, który obronił w Bonn w 1954 r.. Tematem jego pracy doktorskiej była filozofia Schellinga, czyli „Das Absolute und die Geschichte. Von der Zweispaltigkeit in Schellings Denken”. Ten doktorat był zresztą głównym przedmiotem jego sporu z Horkheimerem i mimo że Adorno był przekonany o filozoficznej wyjątkowości Habermasa, to Horkheimer zablokował procedurę jego habilitacji we Frankfurcie. Do Frankfurtu Habermas powrócił dopiero w 1964 r. i przejął na uniwersytecie, jak na ironię, katedrę właśnie po Horkheimerze. Dopiero w 1981 r. został dyrektorem Instytutu Badań Społecznych, instytucjonalnej podstawy szkoły frankfurckiej. W tym sensie jest rzeczywiście przedstawicielem późnej szkoły frankfurckiej. Chyba już ostatnim.

Korzenie jego filozofii sięgają jednak znacznie głębiej, przynajmniej do dziedzictwa oświecenia. Jaką rolę w jego dorobku odegrała myśl Kanta i Hegla?

Co do „korzeni jego filozofii”, to, jak większość studentów filozofii, musiał się zapoznać także z tradycją filozofii niemieckiej. Traktując to pytanie bardziej poważnie, trzeba zauważyć, iż szczególnie istotna była dla niego tradycja niemieckiego idealizmu. Świadczy o tym wybór tematu rozprawy doktorskiej. Rzadko jednak zwraca się uwagę, że dla Habermasa tradycja niemieckiej filozofii to niejako tradycja rodzima, włączona w historię Niemiec, ważny element kształtowania się jednej politycznej, a zarazem narodowej, struktury. Mimo swojego światowego

rozgłosu Habermas pozostaje, moim zdaniem, bardzo „lokalnym” filozofem. Bardzo są mu bliskie polityczne wydarzenia rozgrywające się w Bundesrepublik. Komentuje je, także na łamach prasy popularnej, włącza się w toczone dyskusje, wiele z nich sam inicjuje. Już pierwsza publikacja *Student i polityka* (1961), w której miał znaczący udział, zawierała diagnozę krytycznego stanu demokracji w Niemczech i bieżącej sytuacji politycznej.

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.
Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Oprócz filozofii Schellinga, która, jako temat doktoratu, pozwoliła mu wypracować własny warsztat badawczy i stworzyła podstawy własnego filozoficznego słownika, będącego zresztą prawdziwym utrapieniem dla badaczy Habermasa, nie wspominając o jego tłumaczach, do dzisiaj największe znaczenie ma dla Habermasa filozofia Hegla. Poświęcił jej kilka osobnych prac (np. w „Teorii i praktyce”) i nawiązywał także do niej bezpośrednio w swoich tekstach. Bardziej skomplikowana jest sprawa z nawiązaniem do Kanta. Trzeba pamiętać, iż w młodości Habermas występował przeciw, jak to nazywał, „imperialnej pozycji neokantyzmu”. Jednak z Kantem mierzył się tak naprawdę w całej swojej filozoficznej twórczości.

Czyli dziedzictwo filozofa z Królewca jest dla zrozumienia jego twórczości mniej istotne?

Najbardziej kantowska jest, moim zdaniem, jego praca habilitacyjna, czyli *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Nie chodzi przy tym tylko o temat – to przecież Kant jako pierwszy odkrył znaczenie sfery publicznej i jawności dla filozoficznego zrozumienia współczesności. Ona jest napisana wręcz językiem Kanta. Podstawowe kategorie, które wykorzystuje Habermas, czyli państwo prawa, sama jawność, normy, rezonowanie itd. wywodzą się od Kanta. Jednak Habermas wykorzystuje dyskurs Kanta niejako przeciw Kantowi. Żeby zrozumieć ten sposób podejścia, warto zwrócić uwagę na pewien przypis, który jest bardzo znaczący i w pewien sposób wyjaśnia usytuowanie Habermasa wobec filozofii Kanta i Hegla. W II rozdziale tej pracy, kiedy wyjaśnia swoje rozumienie kantowskiej kategorii *Räsonnement*, Habermas stwierdza, iż Kant używa tego określenia w „naiwnym, oświeceniowym” sensie i, jak pisze: „Można by rzec, że stoi jeszcze po tamtej stronie barykady; Hegel jest już po tej stronie”. To Hegel bowiem zapoczątkował dyskurs nowoczesności. Według Habermasa, Kant w publicznym rozprawianiu rozpoznaje jedynie rozważania rozsądkowe i nie dociera do uprawniającej go ogólności. Tę ogólność, zakorzenioną w dialogu i praktyce, odkryje Hegel, a Habermas rozwinie z czasem w komunikacyjny rozum. Dlatego strona, po której stoi Hegel, jest właśnie także stroną Habermasa.

Myśl frankfurczyków – mimo splotu różnych nurtów – bywa określana jako neomarksistowska. Co ta etykieta znaczy w przypadku myśli politycznej Habermasa?

Jak stwierdził sam Habermas, kiedy został dyrektorem Instytutu Nauk Społecznych, tradycję szkoły frankfurckiej chciałby traktować w sposób analityczny i powrócić do wczesnego okresu formowania się teorii

krytycznej. Przypomnijmy zatem, że ta instytucja miała się zajmować pogłębionym badaniem marksizmu (początkowo historią i teorią ruchu robotniczego). Tak była dedykowana prywatna darowizna Felixa Weila, dzięki której w roku 1923 powstał we Frankfurcie Instytut. W ujęciu Habermasa oznaczało to np. krytykę biurokratycznego socjalizmu czy form życia rozwiniętego społeczeństwa kapitalistycznego. Z perspektywy współczesnego rewolucyjnego neomarksizmu, którego reprezentantami są głównie przedstawiciele tzw. Italian Theory (Hardt, Nagri, Agamben i inni), Habermas pozostaje na bardzo konserwatywnych pozycjach liberalnego marksizmu. To recepcja Marksa, którą ukształtowała pierwsza fala rewizjonizmu z lat 70., czyli powrót do młodego Marksa (prymat praktyki); no może analityczna interpretacja „Kapitału” zaproponowana przez Althussera. Opracowane przez Marksa instrumentarium służy Habermasowi do pogłębionej filozoficznie analizy kryzysu współczesnego kapitalizmu i opracowania demokratycznego, komunikacyjnego modelu jego przewyciężenia. Przy czym od odrzucenia rynku na wczesnym etapie swojej twórczości Habermas przechodzi do przyznania mu „ewolucyjnej wartości własnej” (*Teoria działania komunikacyjnego*). Ważną rolę w „poskramianiu globalnego kapitalizmu” będzie przyznawał Habermas demokracji, szczególnie demokratycznej, globalnej sferze publicznej.

Na autora książki *Interesów konstytuujących poznanie* niebagatelny wpływ miała trójka niemieckich mistrzów hermeneutyki podejrzeń: Freud, Nietzsche, Marks. Który z nich najmocniej wpłynął na jego wersję teorii krytycznej?

Każdy z nich w inny sposób, jednak ze względu na dyskusję z postmodernistami wyróżniłabym wpływ Nietzschego. Podobnie, jak w przypadku filozofii Kanta, Habermas docenia historyczne znaczenie

filozofii Nietzschego, ale sytuuje się „po innej stronie”. Jak stwierdził, Nietzsche to „tarcza obrotowa”, która pozwoliła filozofii znaleźć drogę do przewyżczenia aporii oświecenia. Przy czym, według Habermasa, Nietzsche nie tyle jest odpowiedzialny za odrzucenie projektu nowoczesności (modernizmu), ile wyostrza nowoczesną świadomość epoki. Dokonuje tego dzięki wykazaniu „bezpłodności strategii kultury”, która odwraca się od działania i przesuwa w stronę wewnętrzności, subiektywności. Jeśli jednak Nietzsche odrzuca dialektykę oświecenia, używając, jak uznaje Habermas, drabiny historycznego rozumu, to jedynie tylko po to, aby ją odrzucić i stanąć na gruncie mitu. A właśnie z obecnością mitu we własnej współczesności zmagać się będzie Habermas.

W niemieckiej filozofii politycznej po II Wojnie Światowej głębokie piętno odcisnęła debata wokół pojęcia niemieckiej winy i odpowiedzialności za Holokaust – pamiętamy słynny tekst Jaspersa. Jaki był głos Habermasa w tej dyskusji?

Jaspers opublikował swój tekst pt. „Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec” w roku 1946 r., a więc bezpośrednio po wojnie. W samych Niemczech nie wywołała ona właściwie większej dyskusji, a już na pewno nie mógł w niej wziąć udziału Habermas. Był zbyt młody. Nie wiem, kiedy dokładnie przeczytał ten tekst Jaspersa, jednak podjął z nim prawdziwą polemikę dopiero w 1984 r., w pracy będącej znakomitą prezentacją historii niemieckiej współczesnej filozofii, czyli *Philosophisch-politische Profile. Wozu noch Philosophie?* Przy okazji omawiana filozofia Jaspersa zajmuje się także jego książką z 1966 r. pt.: *Wohin treibt die Bundesrepublik?*, w której raz jeszcze Jaspers podejmuje problem różnicy między winą za zbrodnie kryminalne, których dopuszczali się indywidualni naziści, a

winą moralną, którą ponoszą wszyscy obywatele zbrodniczego państwa. Kontekstem historycznym tych rozważań były prowadzone wówczas w Bundestagu dyskusje, dotyczące terminu przedawnienia zbrodni popełnionych podczas wojny. Habermas krytykuje te i wcześniejsze rozważania Jaspersa zarzucając mu zbyt moralizatorstwo, przywiązanie do akademickich i abstrakcyjnych rozróżnień, przy zaniechaniu działania. Według niego przez Jaspersa przemawia „strach inteligenckiego czytelnika gazet, który od kilku lat dostrzega, że polityka wewnętrzna jest fałszywa, i któremu polityka zewnętrzna, którą uważał za słuszną, pokazuje się w odmiennym świetle”.

Jaką postawę wobec tego rozdziału niemieckiej historii proponował Habermas?

Postawa samego Habermasa wobec niemieckiej winy i odpowiedzialności daje się wyjaśnić, jak sądzę, kiedy będziemy pamiętać, że został urodzony w 1929 r., a więc dzieciństwo i wczesną młodość przeżywa w warunkach państwa nazistowskiego. Jego ojciec, Ernst Habermas, był dyrektorem Kolońskiej Izby Handlowo-Przemysłowej i od 1933 r. należał do NSDAP. Jako 10-latek Habermas, podobnie jak inne niemieckie dzieci w tym czasie, został członkiem Hitlerjugend. W 1944 r., jako 15-latek, znalazł się także na froncie zachodnim. Te doświadczenia i osobiste wspomnienia blokują u niego, jak sądzę, dążenie do totalnego potępienia tamtych czasów. Jednak uczulają go równocześnie na narastające w Niemczech tendencje do odżywiania sympatii faszystowskich (jak w pracy *Student i polityka*), czy przywrócenia dobrej pamięci tamtego czasu, zdjęcia z niego potępienia, przywrócenia godności, a nawet dumy z ówczesnych dokonań, także militarnych. Od początku lat 80. zaczyna narastać tego

rodzaju historyczna literatura (m.in. prace Ernesta Noltego czy Michaela Stürmera), w której obniża się wyjątkowość Holokaustu, porównując go do innych pogromów, podnosi bohaterstwo Wermachtu itp.. W 1986 r. swoim felietonem w „Die Zeit” Habermas podejmuje polemikę z tymi poglądami, rozpoczynając tzw. *Historikerstreit*. Poszukując „głosu” Habermasa w kwestii niemieckiej winy, te jego poglądy należałoby uwzględnić w pierwszym rzędzie.

Habermas wpisał się w nurt powojennej filozofii zmierzającej do dekonstrukcji politycznego nacjonalizmu. W jego miejsce zaproponował tzw. patriotyzm konstytucyjny. Jak znaczący jest to prąd we współczesnej niemieckiej myśli politycznej?

Obawiam się, że dzisiaj już niewielu filozofów, a zwłaszcza socjologów, pamięta o tym pojęciu. Powstało po 1989 r. kiedy zmieniła się światowa konstelacja polityczna: z układu binarnego Wschód- Zachód wyłonił się nie do końca rozpoznany nowy porządek. Poszerzyła się Unia Europejska i pojawił się problem nowej europejskiej tożsamości. Patriotyzm konstytucyjny to znowu bardzo kantowski pomysł; solidarności na podstawie wewnętrznego przekonania o słuszności norm, które stanowią podstawę instytucjonalnego porządku. Z czasem, kiedy Habermas w coraz większym stopniu rozwija projekt globalnego ustroju, będzie także mocniej podkreślał znaczenie tożsamości etyczno-politycznej w miejsce formalno-prawnej. W obliczu odradzania się dzisiaj idei państwa narodowego problem patriotyzmu i politycznej tożsamości nabiera nowego wymiaru.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego