

Jakub Kloc-Konkołowicz: Autokorekta oświecenia. Habermas a szkoła frankfurcka

To nie jakaś forma „nawrócenia”, jak twierdzą różnej maści szydery, sprawiła, że „późny” Habermas podjął twórczy dialog z religią. Heglowskie pragnienie, by także w innym pozostawać sobą, splotło się tu z diagnozą, że radykalnej nowoczesności – z jej racjonalizmem i formalizmem – rzeczywistość prostych treści i interakcji ucieka między palcami – pisze Jakub Kloc-Konkołowicz w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Świat według Habermasa”.

Oświecić oświecenie

W jakim sensie i do jakiego stopnia myśl Jürgena Habermasa przynależy do tradycji szkoły frankfurckiej? Sam Habermas dokonał swoistego rozliczenia z ową tradycją w *Teorii działania komunikacyjnego*, gdzie jeden z rozdziałów poświęcił drodze, jaką kroczyła szkoła frankfurcka, od Lukácsowskich inspiracji, po Horkheimera i Adorno; drodze, która zdaniem Habermasa okazała się ślepą uliczką[1]. Wyobrażenie obiektywnego rozumu, który uległ nieodwracalnemu rozpadowi na cząstkowe formy racjonalności, w połączeniu z przesłankami zaczerpniętymi z filozofii podmiotowości oraz zgeneralizowanym pojęciem urzeczowienia, prowadzi nieuchronnie do totalnej krytyki późnokapitalistycznych porządków. Krytyki totalnej, bo podporządkowanej hasłu „całość jest nieprawdą”. Skoro jednak całość późnokapitalistycznego porządku jest nieprawdą,

to nie ma już sensu poddawać krytyce poszczególnych elementów tego porządku. Wynik filozoficznej analizy jest tu niejako z góry przesądzony; scenariusz filozofii krytycznej jest gotowy, można do niego oczywiście dołączać kolejne rozdziały, ale na ostatniej stronie widnieje już konkluzja: tryumf nowego barbarzyństwa[2]. Taka krytyka, choć może wydawać się pociągająca w swojej bezkompromisowości, nie spełnia jednak nadziei pokładanych w niej przez teoretyków społeczeństwa. Nie potrafi już bowiem dostarczyć kryteriów, na mocy których można by odróżnić praktyki i instytucje godzące w ludzką wolność i godność, od praktyk i instytucji kryjących w sobie nadzieję na lepsze, bardziej ludzkie życie.

Odpowiedź „wczesnego” Habermasa na tę sytuację, w jaką jego zdaniem zaplątała się szkoła frankfurcka, brzmi: zmiana paradygmatu. To nie tyle diagnoza Adorna i Horkheimera jest błędna; błędny jest raczej przyjęty przez nich paradygmat filozofii świadomości, skupionej na podmiocie. Subiektywnie ujmowany rozum, w swojej beznadziejnej tęsknocie za porządkiem obiektywnej racjonalności, może już tylko „obrazić się” na społeczną rzeczywistość i przekreślić ją niemal w całości. Niemal, bo przynajmniej u Adorna pozostawia się jeszcze jedną niszę dla prawdziwie ludzkich działań i komunikatów: niszę sztuki.

*Miejsce paradygmatu filozofii
świadomości zająć ma
paradygmat racjonalności
komunikacyjnej*

W obliczu ucieczki filozofii w estetykę Habermas proponuje zmianę perspektywy. Miejsce paradygmatu filozofii świadomości zająć ma paradygmat

racjonalności komunikacyjnej. To z aktów komunikacji i skrywającej się

w nich normatywności, wyrastać ma racjonalność, w której wszyscy, jako mieszkańcy późnej nowoczesności, partycypujemy. Począwszy od najprostszycy komunikacyjnych interakcji, aż po skomplikowane formy debaty publicznej czy stanowienia prawa w obrębie demokracji, racjonalność okazuje się *limesem*, transcendującą nasze codzienne porządki społeczne idealnością, do której odwołujemy się, gdy coś twierdzimy i za czymś argumentujemy. Rozum znów zyskuje walor obiektywności, ale nie w sensie gotowych recept i scenariuszy, lecz raczej w znaczeniu norm i formalnych zasad rządzących publiczną debatą i społecznym działaniem[3].

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

Trudno powiedzieć, jak obudzeni z wiecznego snu Adorno i Horkheimer zareagowaliby na tę propozycję. W *Minima Moralia* Adorno porównuje prowadzone przez mieszkańców późnej nowoczesności rozmowy do bruchomówstwa. To, co wydaje się komunikacją, okazuje się przy bliższym wejrzeniu zaledwie serią monologów wzajemnie sobą niezainteresowanych podmiotów[4]. Trudno zatem uwierzyć, by starsze pokolenie frankfurczyków mogło w procesach komunikacji – z ich punktu widzenia wplątanych w nieprawdę całości tak samo, jak niemal wszystkie inne aktywności późnokapitalistycznego indywiduum – dostrzec remedium na „nowe barbarzyństwo”. Kiedy przyglądamy się tej fikcyjnej polemice „ponad czasem”, konkluzja wydaje się jasna: w przypadku Habermasa mamy raczej do czynienia z pożegnaniem z Frankfurtem, niż z jego kontynuacją. Mimo to istnieje pewna nić łącząca frankfurckie pokolenia. Jest nią zaczerpnięte z Hegła

przekonanie, że oświecenie nie jest jeszcze dość oświecone, że krytykując i poprawiając wszystko wokół siebie, musi także dokonać swoistej autokorekty.

Splądrowane królestwo, czyli dialektyka oświecenia

Przekonanie, o którym przed chwilą była mowa, pochodzi wprost z kart Heglowskiej *Fenomenologii ducha*, a dokładnie z rozdziału zatytułowanego *Walka oświecenia z przesądami*[5]. To właśnie w tym rozdziale, zawierającym niejako w pigułce wszystkie najważniejsze idee późniejszej frankfurckiej *Dialektyki oświecenia*, przedstawia Hegel tytułową walkę jako wielkie *qui pro quo*. Obie strony sporu – oświecenie i wiara – nie chcąc dostrzec, że wyrastają ze wspólnego korzenia, tworzą fałszywy wizerunek wroga, by tym zacieklej go zwalczać. I tak w antyreligijnych tyradach oświecenia wiara nie rozpoznaje samej siebie; dziwi ją, że oświecenie wmawia jej choćby ślepotę na różnicę między materialnym wymiarem religijnych symboli a obiektami wiary. Ale i wiara, w swoich zmaganiach z oświeceniem, zdaje się zapominać, że zwalczając oświeceniowy „czysty wgląd”, zwalcza moment samej siebie: czystą świadomość, odniesioną do transcendencji. W dodatku, wdając się w polemikę z oświeceniem, jest z góry na przegranej pozycji. Przed oświeceniem, powiada Hegel, nie ma ucieczki. Polemizując z oświeceniem, gramy w jego ulubioną grę argumentowania, w której trudno je pokonać.

W szkicowanej przez Hegla perspektywie wiara żyje jak gdyby w dwóch światach, w doczesnym i w wiecznym, „podwajając” tym samym całą przedmiotowość. Oświecenie z satysfakcją ukazuje wierze doczesność przedmiotów, której ta nie potrafi zdementować. Wiara traci swoje

treści, jej królestwo zostaje splądrowane, a oświecenie tryumfuje. Pyrrusowe to jednak zwycięstwo, bo negując treści wiary, oświecenie zostaje z pustymi rękoma, z czystą negacją, która od początku jest jego elementem. Oświecenie, które obiecywało uwolnić człowieka od strachu i które już za pośrednictwem porządkującej mocy mitu próbowało opanować naturę w imię rozumu, przekształca, mocą przewrotnej dialektyki, sam rozum w budzącą strach, nową mitologię – napiszą w później heglowskim duchu Adorno i Horkheimer.[6] Gdyby oświecenie potrafiło samo siebie oświecić, pisze już sam Hegel, dostrzegłoby, że zwalczane przezeń treści wyrastają z tego samego pnia czystej świadomości, z którego wypływa jego zdolność absolutnej negacji. Nie widząc cząstki samego siebie w innym, rozum okazuje się jeszcze nader barbarzyński.

Wszystkie przejawy ludzkiej kultury – a wśród nich i religia, i oświecenie – wyrastają z tej samej, racjonalnej duchowości

Takiemu Heglowi to dobrze! – mogliby skomentować i frankfurtczycy, i Habermas. Przecież tę narrację można snuć tylko wtedy, gdy – tak jak Hegel –

nie wierzy się, by duch miał w istocie kiedykolwiek do czynienia z czymś radykalnie innym od siebie. Z tej perspektywy wszystkie przejawy ludzkiej kultury – a wśród nich i religia, i oświecenie – wyrastają z tej samej, racjonalnej duchowości. A skoro z niej wyrastają, to dzięki coraz większej refleksyjności będą się też mogły (kiedyś) w jej ramach pojednać. Co jednak zrobić w czasach, gdy duch trwożliwie rozglądając się wokół siebie, widzi złowrogie kształty, które sprawiają wrażenie radykalnie obcych? Wobec utraty wiary w majaczące na horyzoncie ostateczne pojednanie, można jednak zachować ostrożną

nadzieję na samoświecenie oświecenia, na jego autokorektę. Takie jest też stanowisko Habermasa, który z pewnością podpisałby się pod deklaracją frankfurtczyków, że tylko w oświecającym myśleniu skrywa się obietnica wolności[7]. Nie wolno zdradzić rozumu. Ale stając konsekwentnie po jego stronie, trzeba go zarazem namawiać do krytycznej samooceny, choćby do przyjrzenia się, czy treści, które bez skrępowań wyparły, nie wyrastały przypadkiem z niego samego.

O oświeceniu i religii raz jeszcze (i krótko)

To właśnie wspomniane stanowisko – a nie jakaś forma „nawrócenia”, jak twierdzą różnej maści szydercy – sprawiło, że „późny” Habermas podjął twórczy dialog z religią[8]. Heglowskie pragnienie, by także w innym pozostawać sobą, splotło się tu z diagnozą, że radykalnej nowoczesności – z jej racjonalizmem i formalizmem – rzeczywistość prostych treści i interakcji ucieka między palcami. Konstatowany przez nas jakże często (i w różnych kontekstach) „przerost formy nad treścią” to nie wypadek przy pracy, lecz chroniczna dolegliwość oświeconej nowoczesności. Dlatego Habermas poszukuje (między innymi) w religijnych narracjach, jak choćby w opowieści o dobrym Samarytaninie, źródeł społecznego sensu, nadającego konkretną treść pojęciom takim, jak solidarność. Rozum, który nie waha się otworzyć na to, co inne – to rozum dojrzały, niebojący się już panicznie o swoją racjonalność. To rozum, który w ramach samoświecenia wyruszył w rejony prostych interakcji, dialogu i tradycji, religii i sztuki, na poszukiwanie sensu. Tego sensu, który tak łatwo wysycha, gdy rozum pozostaje ze sobą sam na sam. A przecież bez owego sensu, jaki dzięki interpretacji niezliczonego bogactwa ludzkiej duchowości nadaje światu filozofia, nie może być mowy o solidarnym, sprawiedliwym i prawdziwie ludzkim społeczeństwie.

Jakub Kloc-Konkołowicz

Bibliografia:

Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 1999.

Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1998.

Habermas, Jürgen: *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. Andrzej Maciej Kaniowski, t. I, Warszawa 1999.

Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, w: G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd.3, Frankfurt am Main 1970.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa 1994.

[1] Zob.: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. Andrzej Maciej Kaniowski, t. I, Warszawa 1999, s.555-651.

[2] Por.: M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa 1994, s.11.

[3] Zob.: J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1998, s.18.

[4] Zob.: T.W. Adorno, *Minima Moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 1999, s.160.

[5] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, w: G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd.3, Frankfurt am Main 1970, s.400-424.

[6] Por.: M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, s.19-22.

[7] Tamże, s.13.

[8] Por.: J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005.



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