Ks. Jacek Grzybowski: Jürgen Habermas – nieustanne pragnienie racjonalności

Habermas jest socjologicznym realistą. Pokazuje, że analizując i oceniając obecne życie społeczne, trzeba wyraźnie zaznaczyć, iż współistnienie w dzisiejszym świecie substancjalnie różnych światopoglądów i konkurujących doktryn, może zapewnić jedynie neutralna światopoglądowo i ufundowana na aktach prawnych i konstytucji, władza zwierzchnia – pisze ks. Jacek Grzybowski w „Teologii Politycznej Co Tydzień": „Świat według Habermasa".

Dziewięćdziesiąta rocznica urodzin Jürgena Habermasa jest bardzo dobrą okazją, by przypomnieć ważne społeczne refleksje, jakie w swoich pracach przedstawiał niemiecki myśliciel. I choć dla wielu Jürgen Habermas jest przedstawicielem cieszącej się (szczególnie w środowisku chrześcijańsko-konserwatywnym) bardzo złą sławą Szkoły Frankfurckiej, to jednak warto rozważać jego tezy, prognozy i refleksje. Mimo bowiem tego, iż wydaje się, że niemiecki myśliciel stoi na stanowisku dalekim od klasycznych poglądów na temat człowieka i wspólnoty, to paradoksalnie jego postulaty i społeczne pragnienia są bliskie każdemu, kto we wzajemnych relacjach i życiu politycznym pragnie racjonalności i porozumienia. Jego namysł nad współczesnością nawiązuje do oświeceniowego hasła „miej odwagę posługiwać się własnym rozumem".

Wspólnota języka i komunikacji

Cokolwiek więc by mówić o Habermasie, zawsze był wyczulony na zmiany społeczne i gotowy do uważnej analizy tego, co działo się w powojennej rzeczywistości politycznej. Niewątpliwie był socjologicznym realistą. W licznych pracach, artykułach i esejach przekonywał, że analizując i oceniając życie społeczne, nie można zapomnieć, iż współistnienie w dzisiejszym świecie różnych, konkurujących ze sobą doktryn i światopoglądów, może zapewnić jedynie neutralna światopoglądowo władza zwierzchnia ufundowana na aktach prawnych i konstytucji. Jedynie państwo, oparte na ustawie zasadniczej, której idee są wolne od konfesyjnych odniesień, zapewni obywatelom (zarówno tym religijnym, jak i tym zsekularyzowanym) zaufanie do demokratycznego porządku proponującego i tworzącego wartości. Jest to, osiągana stopniowo, zdobycz nowoczesności. Habermas uważał bowiem, że dokonany na Zachodzie (szczególnie w Europie, bo już nie tak mocno w Stanach Zjednoczonych Ameryki) proces sekularyzacji spowodował, iż funkcje edukacji kulturowej, integracji społecznej oraz uspołecznienia, przeszły z obszaru sacrum w obszar codziennej praktyki komunikacyjnej. Twierdził, że w wyniku sekularyzacyjnych i pozytywistycznych procesów społecznych wspólnota religijna powinna ulec przekształceniu we wspólnotę komunikacyjną „poddaną przymusowi kooperacji". Moralność, niegdyś oparta na bezwzględnej zależności od mocy sacrum, współcześnie stała się etyką dyskursu, wraz z którą ujawnia się „racjonalny sens ważności normatywnej"[1].

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

Niemiecki myśliciel twierdzi zatem, że fundamenty normatywne demokratycznych wspólnot nie wymagają uzasadnień o charakterze religijnym czy metafizycznym. Demokratyczne państwo prawa legitymizuje samo siebie dzięki procedurom konstytucyjnym. W takim państwie przepisy prawa stanowionego nie czerpią swej mocy normatywnej z tego, że nakazują to, co jest zgodne z obiektywnym dobrem, przeciwnie – dobrem jest to, do czego zobowiązuje nas demokratycznie ustanawiane prawo. Obywatele nowoczesnych społeczności demokratycznych mogą znaleźć wspólny język wyłącznie dzięki uniwersalności procedur. Model konstruowania i społecznego uzasadniania moralnych i prawnych norm, niemiecki filozof przedstawił w modelu społeczeństwa opartego na słynnej, choć nie dość docenionej, teorii komunikacji[2].

Habermas twierdzi, że fundamenty normatywne demokratycznych wspólnot nie wymagają uzasadnień o charakterze religijnym czy metafizycznym. Demokratyczne państwo prawa legitymizuje samo siebie dzięki procedurom konstytucyjnym.

Teoria ta zasadza się na przekonaniu, że w samym języku znajdziemy szansę na znalezienie normatywnego przekazu dla naszych sądów i komunikatów. Stąd w dziełach myśliciela wywodzącego się ze środowiska Frankfurtczyków, dostrzec można próbę skonstruowania pewnego rodzaju językowej pragmatyki. Ów pragmatyzm jest swoistą odpowiedzią na problem społecznych i

kulturowych różnic, które traktowane w sposób absolutny, uniemożliwiają porozumienie. Koncepcja ta, oparta na analizie języka, jest projektem pragnącym zerwać z obrazem odpowiedniości języka w relacji do przedmiotów (bytów w świecie). Znosi klasyczny paradygmat *adaequatio*, proponując w zamian teorię konsensusu opartą na intersubiektywnie uznanym roszczeniu prawomocności[3]. Dzięki temu moralność społeczna może stać się poznawczo samodzielna, uwolnić się od etycznych zasad i doktryn opartych na kosmologicznych i religijnych obrazach świata, zacierających różnicę pomiędzy rozumem praktycznym a teoretycznym.[4]

Jest to możliwe, ponieważ dla Habermasa każdy akt mowy jest rozumiany jako ostatecznie uwarunkowany istnieniem wspólnoty komunikacyjnej, która pełni funkcję transcendentalnego a priori w sensie kantowskim. Podstawą prawdziwości sądów, aksjologicznych, jakie wyrażają członkowie społeczności, jest zatem konsensualne kryterium prawdy – potencjalna zgoda wszystkich członków na wyrażone racje[5]. Oczywiście idealna korespondencyjność prawdy w tym lingwistycznym ujęciu nie jest możliwa, ponieważ wymagałoby to wykroczenia poza język za pomocą samego języka, czego przecież zrobić nie sposób. Pozostajemy bowiem wciąż w świecie języka – „zamieszkujemy w języku" – jak mówił Martin Heidegger, on jest naszym „schronieniem i domostwem"[6], a zatem na zawsze już staliśmy się „obywatelami języka i on jest naszą jedyną ojczyzną"[7]. Język, który staje się współcześnie zasadą uspołecznienia, sprawia, że warunki istnienia wspólnoty zostają uzależnione od warunków komunikacyjnie wytworzonej intersubiektywności. Prawomocność norm oznacza w takiej sytuacji fakt, że stosując zasady języka, mogą one zostać zaakceptowane przez wszystkich. Intersubiektywna prawomocność stanowi „moment bezwarunkowy" i fundamentalny w tej propozycji[8].

Obowiązywalność pokojowego porozumienia

W teorii Habermasa uniwersalną pragmatykę językową wyznaczają cztery podstawowe roszczenia komunikacyjne: roszczenie do zrozumiałości, wiarygodności aktu mowy, prawdziwości (opartej na dyskursie teoretycznym) i słuszności normatywnej. W trakcie społecznej debaty krytycznemu sprawdzeniu mogą ulec przekonania normatywne, które istnieją w danym społeczeństwie. Aby jednak procedura ta spełniła wymogi rozumności (co dla Habermasa ma znaczenie kluczowe) musi zaistnieć w idealnej sytuacji komunikacyjnej. Oznacza to, że w dialogu każdy podmiot ma mieć zapewnione prawa do inicjowania i generowania argumentacji, krytyki racji innych i obrony swoich. Dopiero taka idealna komunikacja powoduje, że uzyskane w wyniku praktycznego dyskursu rezultaty mogą rościć sobie prawo obowiązywalności. Zaczynają funkcjonować, gdy staną się rezultatem rozumnego konsensusu[9]. Ich siła polega na możliwości postępu dzięki odwołaniu się do lepszego argumentu, nie zaś pod wpływem gróźb, przymusu, tradycji bądź odgórnego zobowiązania, o którym nie można dyskutować[10].

Aby zatem osiągnąć społeczne porozumienie, także w trudnych dylematach etycznych jednak bez odwołań do religii należy, w opinii Habermasa, zgodzić się na to, iż reguły gry komunikacyjnej są wiążące dzięki transcendentalnemu a priori, które ujawnia się w postaci społeczeństwa czy też wspólnoty z jej komunikacyjną i argumentacyjną formą życia. Owo porozumienie-zgoda będzie miało jednak znaczenie wtedy i tylko wtedy, gdy spełnione zostają formalne warunki wskazujące na racjonalne podstawy osiągniętego konsensusu[11].

Taka propozycja pokazuje, że horyzont języka (który w teorii Habermasa jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem społecznego kontaktu i porozumienia) powoduje, iż w kontekście teorii komunikacyjnego konsensusu, należy odrzucić definicję prawdy jako uzgadniania naszego poznania z rzeczywistością. To oczywiście echo kantowskiego projektu oświeceniowego, wzmocnione właśnie przez filozofię języka przekonującą, że nie możemy naszych zdań konfrontować bezpośrednio z takim światem, który uprzednio nie byłby już zinterpretowany językowo. Nie ma zatem potrzeby odwoływania się do transcendentnych metareguł czy metanarracji. Ich obecność, z jednej strony nie jest już w ponowoczesnych czasach uprawomocniona, z drugiej wzbudza jedynie nieporozumienia i konflikty[12].

Habermas świadom jednak konieczności obowiązywania w społeczeństwie jakiś moralnych i etycznych norm, chce przede wszystkim porozumienia. Ta zasadnicza idea, którą niemiecki filozof oparł na związku języka i umowy, sprawia, że komunikacja w formie konsensusu może i winna zawsze dokonywać się bez sięgania po przemoc. Spośród różnorodnych form wzajemnego dialogu najważniejsze miejsce zajmuje wymiana argumentów. Dlatego kluczowa staje się teoria demokracji jako podstawowej metody rozstrzygania spornych kwestii społecznych[13]. To, że w nowoczesnych warunkach życia normy moralne i prawne odróżniają się zarówno od religijnych, jak i opartych na prawie naturalnym form tradycyjnej etyczności, nie jest tylko faktem historycznym. Owa symetria związana z kontekstem powstania świadczy raczej o tym, że obydwa komplementarne rodzaje wysoce abstrakcyjnych norm działania odróżniają się pod względem sposobu, a nie poziomu ich ugruntowania. Nowoczesne prawo w jego obowiązywaniu musi zostać ustanowione na drodze procedury, która jest gwarantem jego

prawomocności, a więc musi ograniczyć się do tego samego neutralnego światopoglądowo postmetafizycznego poziomu co moralność ufundowana przez akty rozumu. Ta demokratyczna procedura nie może jednak zyskiwać swojej legitymizującej mocy za sprawą jakiejś moralności, która poprzedza prawo, nie niszcząc przy tym performatywnego sensu demokratycznego samookreślenia konkretnej zbiorowości, ograniczonej w czasie i przestrzeni.

> *Habermas świadom jest konieczności obowiązywania w społeczeństwie jakiś moralnych i etycznych norm, chce przede wszystkim porozumienia*

Polemiczny charakter, zarówno politycznej, jak i cywilizacyjnej sfery życia ludzkiego, zostaje poddany procesowi pokojowemu. Ewentualny spór jest w ten sposób zastąpiony wymianą racjonalnych i merytorycznych argumentów. Dzięki temu dokonuje się przemiana stosunków życiowych – następuje integracja, jedność, zniesienie wyobcowania – a to stanowi *telos* ludzkiego języka i stworzonej na bazie jego reguł gry, która prowadzić ma do zawarcia porozumienia[14]. Co więcej, spełnia to żądanie Kanta, aby obowiązujące nakazy moralne podlegały zasadzie „możliwej uniwersalizacji". Normy moralne muszą móc zyskać racjonalnie umotywowane uznanie wszystkich podmiotów zdolnych do działania i posługiwania się językiem, wykraczając ponad historyczne i kulturowe granice partykularnych pragnień społecznych. Dla Kanta ludzie pojmują siebie jako istoty działające, które kierują się w swym postępowaniu dobrymi racjami. Pod względem postępowania moralnego dysponują one wiedzą *a priori* dotyczącą możliwości urzeczywistnienia idei wolności. Również w aktach komunikacyjnych

milcząco wychodzimy z założenia, że wszyscy uczestnicy są poczytalni. To, że podmioty dyskursu zajmują racjonalnie umotywowane stanowisko wobec roszczeń do obowiązywania, jest po prostu jednym z aspektów ich samowiedzy.

Etyka – kognitywna forma odpowiedzialności

Zaznaczmy wyraźnie: cała ta propozycja – wraz z jej hermeneutycznym i ideowym zapleczem – ma służyć dochodzeniu do społecznego konsensusu na płaszczyźnie czystej racjonalności, bez potrzeby odwoływania się do idei religijnych – co dla laickiego i ateistycznego projektu społecznego jest kluczowe[15]. Dobro społeczne zostaje osiągnięte nie jedynie dzięki wolności, ale poprzez siłę racjonalizacji. Wedle Habermasa totalizujący rozum, mając zdolność do kreowania idei i zdolność tworzenia zasad transcenduje wszystko, co uwarunkowane. Racjonalny dyskurs jest tu nieprzekraczalnym horyzontem możliwego uprawomocnienia sądów i zasad. Dlatego Habermas przekonuje, że moralność i etykę należy uzasadniać tylko jako kognitywną formę odpowiedzialności. W ramach takiej strategii religijne i kulturowe tradycje (obrazy, symbole, narracje, rytuały, nakazy) zostają sprowadzone do odrębnej semantyki i muszą zostać niejako „przepuszczone" przez filtr dyskursywnego i w pełni racjonalnego, intersubiektywnie sprawdzalnego uzasadnienia. Ważność wypowiedzi może być zatem udowodniona jedynie w ramach panującego dyskursu i wynikającej z niego zgody[16]. Można zatem, za Alexandrem Dupeyrixem powiedzieć, że chcąc uniknąć ruchomych piasków relatywizmu i sceptycyzmu Habermas wspiera wszelkie możliwości postępowania rozumnego, sprawiedliwego i troszczącego się o ludzką solidarność. Język rozumnego dyskursu pozwala

zrealizować racjonalny i prawomocny porządek społeczny, umożliwiając to, co dla niemieckiego myśliciela jest najważniejsze: zrozumienie i akceptację słusznych racji na rzecz wspólnoty[17].

Społeczność przypisuje sobie wzajemnie faktyczną zdolność do działania na podstawie takiej racji, która daje się racjonalnie usprawiedliwić. Tym samym rywalizacja o lepsze argumenty oparta jest na współpracy i wynika z istoty społecznej gry językowej.

> *Habermas przekonuje, że moralność i etykę należy uzasadniać tylko jako kognitywną formę odpowiedzialności*

Uczestnicy chcą siebie nawzajem przekonać. Przenosząc codzienne działanie komunikacyjne na refleksyjny poziom tematyzowanych roszczeń do obowiązywania, wciąż orientują się, jaki jest cel porozumienia, ponieważ inicjator sporu może tylko wówczas odnieść sukces w tej grze, jeżeli przekona oponenta o słuszności swego roszczenia do obowiązywania. Racjonalna akceptowalność danej wypowiedzi opiera się na sile przekonywania lepszego argumentu. O tym, który argument nas przekonuje, nie rozstrzygają prywatne zapatrywania, lecz racjonalnie umotywowana zgodność powiązanych ze sobą stanowisk wszystkich, którzy biorą udział w publicznej praktyce wymiany racji[18].

Aby jednak zaistniała i zrealizowała się habermasowska propozycja muszą zaistnieć cztery przesłanki:

(a) publiczny charakter dyskusji i inkluzja (nikt, kto może wnieść znaczący wkład w dyskusję kontrowersyjnego roszczenia prawdziwościowego, nie powinien być wykluczony);

(b) komunikacyjne równouprawnienie (każdemu daje się równą szansę, aby mógł wyrazić swoje stanowisko);

(c) wykluczenie oszustwa i iluzji (uczestnicy muszę mówić to, co naprawdę sądzą);

(d) dobrowolność (komunikacja musi być wolna od restrykcji, które nie pozwalałyby dojść do głosu lepszym argumentom i musi pozwolić im określać punkt wyjścia dyskusji).

Dla Habermasa są to kluczowe racje, gdyż nakładają one na stosunki argumentacji reguły egalitarnego uniwersalizmu, które w świetle praktyczno-moralnych pytań skutkują tym, że interesy i orientacje światopoglądowe każdego z zainteresowanych zostają uwzględnione w równej mierze[19].

Takie są owoce zaproponowanej hermeneutyki, która może przywrócić racjonalnie uzasadnioną równowagę społeczną. Tym samym staje się ona krytyką ideologii, jeśli nie chce być – jak mówi filozof – adwokatem tradycji, autorytetów i kompromisów. A zatem prawda nie ma w tej propozycji wartości absolutnej (szczególnie prawda poparta religijnymi tradycjami i uzasadnieniami) a jedynie szansę „wyłaniania się" w rozmowie, będąc rezultatem konsensusu, jednak nie dowolnego, ale

takiego, który w maksymalnym stopniu odpowiada idealnej, to znaczy pozbawionej przemocy, sytuacji komunikacyjnej i oparta jest na racjonalnym uznaniu tego, co słuszne. W rezultacie wiąże to ideę prawdy z rozumnym porozumieniem, wynikającym z przyjęcia i posługiwania się racjonalnymi przesłankami i metodami, ustalonymi jednakże przez przyjęte wcześniej w demokratycznych procedurach, reguły gry językowej[20].

Wszystko to oznacza, że podstawowe pytanie moralności: „jakie powinności obowiązują ludzi we wspólnocie?" domaga się racjonalnej akceptowalności, którą jest ta obowiązywalność i na niej opiera się sens zachowania i szanowania norm. W przypadku konfliktu między normami i wartościami spierające się strony muszą dostarczyć równie przekonujących, czyli bezstronnych uzasadnień. Warunkiem jest zatem epistemiczna „bezstronność" uczestników procesu dyskusji[21].

Wspólnota samowiedzy, racjonalności i demokracji

Jaki obraz i etos wspólnoty wyłania się z rozważań niemieckiego myśliciela? Co stanowi o jej charakterze? Niewątpliwie dla samego Jürgena Habermasa atrakcyjność liberalizmu opiera się na eleganckim przenikaniu się dwóch silnych, normatywnych intuicji. Idea równych subiektywnych wolności koresponduje z jednej strony z moralnym zmysłem egalitarnego uniwersalizmu, który domaga się równego szacunku i równego uwzględniania wszystkich. Z drugiej strony zaspokaja etyczną potrzebę indywidualizmu, wedle której każda osoba musi mieć prawo do kształtowania swojego życia zgodnie z własnymi preferencjami i przekonaniami. We wspólnotowych prawach wyraża się równość wszystkich obywateli z jednoczesnym przyznaniem każdemu

dokładnie określonej przestrzeni dla własnego sposobu życia. Dla niemieckiego myśliciela to etyczny indywidualizm stanowi o właściwej treści egalitarnego uniwersalizmu, z którego z kolei czerpią nowoczesne prawo i moralność. Stało się to możliwe, ponieważ, mówi Habermas:

> *Dla Habermasa atrakcyjność liberalizmu opiera się na eleganckim przenikaniu się dwóch silnych, normatywnych intuicji. Idea równych subiektywnych wolności koresponduje z moralnym zmysłem egalitarnego uniwersalizmu*

Odróżnienie etycznych projektów życiowych od problemów związanych z pojęciem sprawiedliwości wychodzi naprzeciw potrzebom myśli postmetafizycznej, która wyzbyła się już dawnych ambicji. Odkąd filozofia zrezygnowała z roszczeń do tego, aby konkurować z religijnymi obrazami świata, nie uzurpuje sobie więcej prawa do ontoteologicznego lub kosmologicznego uzasadnienia ogólnie wiążących modeli udanego lub niezaprzepaszczonego życia. Domaga się ogólnego obowiązywania tylko dla moralnych tez dotyczących tego, co „w równej mierze leży w interesie wszystkich", tzn. jest w równej mierze czymś dobrym, lub do zniesienia dla wszystkich. Tego rodzaju teoria moralna rezygnuje z wiążących ustaleń opartych na substancjalnym wyobrażeniu wzorcowego sposobu życia, miarodajnego dla wszystkich.[22]

Pragnieniem Habermasa jest zatem stworzenie wspólnoty, gdzie samowiedza demokratycznego państwa konstytucyjnego jest ukształtowana w ramach filozoficznej tradycji powołującej się na „naturalny rozum". To fundamentalne założenie o wspólnym dla wszystkich ludzi rozumie stanowi u Habermasa epistemologiczne podłoże dla uprawomocnienia świeckiej władzy państwowej, która nie jest i nie musi być zależna od religijnych form legitymizacji. To zaś z kolei pozwala na uzasadnione i formalne rozdzielenie państwa i Kościoła na poziomie instytucjonalnym. Państwo konstytucyjne dostarcza światopoglądowej neutralizacji panowania i demokratycznego samookreślenia obywateli, gwarantując tym samym wszystkim obywatelom równe prawa[23]. W ten sposób laickość zdaje się u Habermasa przybierać formę przekonania, że każdy obywatel będzie odkrywał w sobie potrzebę swobodnej myśli, wolnej od autorytatywnej kontroli, ale jednocześnie zdolnej otworzyć się na to, co uniwersalne[24].

Na tym też polega praca, którą wedle niemieckiego myśliciela, muszą wykonać współczesne wspólnoty polityczne. Demokratyczna konstytucja laickiego państwa musi dokonać legitymizacji światopoglądowej neutralizacji władzy państwowej. Jeśli wolni i równi obywatele chcą autonomicznie i rozumnie regulować swoje wspólne życie za pośrednictwem prawa pozytywnego, muszą stworzyć prawo konstytucyjne skutkujące sformułowaniem jasnych dla wszystkich podstawowych praw.

Proponowana demokratyczna procedura swą moc legitymizowania zawdzięcza dwóm składnikom. Pierwszym jest równy polityczny udział obywateli, który dostarcza gwarancji, że adresaci prawa mogą zarazem

uważać się za jego autorów. Drugim są formy dyskursywnie sterowanego sporu, które angażują wymiar epistemiczny i pozwalają zakładać, że rezultaty społecznej debaty będą czymś racjonalnie akceptowanym. Habermas przekonuje, że spełnienie tych warunków jest możliwe nawet mimo trwałych niezgodności w kwestiach światopoglądowych i religijnych. Na bazie tak rozumianej obywatelskiej solidarności uczestnicy życia politycznego winni bowiem żywić do siebie szacunek – są przecież równoprawnymi członkami własnej wspólnoty politycznej i w kwestiach spornych zmierzają w kierunku racjonalnie umotywowanego porozumienia. Oznacza to, że wszyscy mają prawo oczekiwać od siebie dobrych argumentów[25].

Tak realizowana wspólnota spełnia demokratyczne i moralne standardy, niosąc ze sobą jednocześnie laickie uprawomocnienia: wierzący obywatele zostają zobowiązani do tworzenia pewnej równowagi – muszą wytworzyć w sobie epistemiczną postawę wobec faktu, że argumenty laickie na terenie działań politycznych mają charakter priorytetowy. Udaje się to tylko o tyle, o ile egalitarny indywidualizm rozumowego prawa i uniwersalistycznej moralności, świadomie wpisują się w kontekst całościowych doktryn. Zasada rozdziału Kościoła i państwa zobowiązuje polityków i urzędników państwowych instytucji, aby formułowali i uzasadniali ustawy, decyzje sądowe, przepisy i inne zarządzenia wyłącznie w języku dostępnym w równej mierze dla wszystkich obywateli[26]. Akcentując w centrum swoich refleksji paradygmat intersubiektywności, Habermas pragnie pokazać, że problemy natury moralnej, praktycznej czy społecznej domagają się ujęć racjonalnych. Z drugiej strony podkreśla istotę konsensusu wspólnoty, w ramach którego norma może rościć sobie prawo ważności, jeśli wszystkie zainteresowane strony zgodzą się co jej obowiązywania i skutków jej realizacji[27].

***

Jak łatwo zauważyć propozycje Jürgena Habermasa nie pasują do klasycznych, czyli opartych na rozpoznaniu prawa naturalnego czy roli życia religijnego w kształtowaniu postaw etycznych, sposobów układania relacji pomiędzy życiem publicznym a religią. Kantowski projekt autonomii wprzęgnięty w demokratyczną metodę procedowania jest wręcz bardzo daleki od tomistycznych ideałów rozeznawania godziwego dobra wspólnego. To prawda, ale wobec współczesnych – relatywistycznych, opartych na emocjach i medialnych manipulacjach – sposobach narzucania całym rzeszom ludzi infantylnych postaw moralnych, propozycja niemieckiego myśliciela jawi się jako głos rozsądku. W czasach, w których powszechna staje się pogarda dla merytorycznej debaty, spokojnej rozmowy i racjonalnego namysłu nad poważnymi wyzwaniami współczesności (eksperymenty biomedyczne, status małżeństwa i rodziny, prawa człowieka a prawa zwierząt, ekologia) to, co postuluje Habermas, jest jak ozdrowieńczy powiew świeżości. Rozważania Habermasa stają się wsparciem dla wszystkich, którzy w mrocznych czasach medialnych ideologii i powszechnego zidiocenia poszukują argumentów i racji. Ten atut dostrzegł papież Benedykt XVI dając wyraz uznaniu dla jego pracy w słynnej już rozmowie, jaka odbyła się pomiędzy tymi dwoma niemieckimi intelektualistami[28].

W dziewięćdziesiątą rocznicę urodzin Jürgena Habermasa zachęcam do czytania jego tekstów. Choć inne w swych światopoglądowych źródłach i wnioskach od tego, co sam uważam za najważniejsze w refleksji nad życiem społeczno-politycznym, wyznaczają jednakże ciekawe drogi namysłu nad problemami wspólnoty. Zapoznawajmy się z jego

tekstami i dyskutujmy o tym, co napisał. Przede wszystkim starajmy się jednak stwarzać warunki dla zaistnienia, może nieidealnej wspólnoty komunikacyjnej, ale takiej, która przybliży nas do realizacji idei pojednania i wolności, do powstania społeczności opartej na wzajemnym porozumiewaniu się, w której głównej roli nie będą grały głupota i manipulacja.

***

[1] Por. T. Maślanka, Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa, Warszawa 2011, s. 153. Racjonalność Habermas rozumie jako dyspozycje podmiotów, które są zdolne do działania i mówienia, a wyrażającą się w sposobach zachowań, dla których są słuszne powody. Racjonalne refleksje są dostępne ocenie obiektywnej i spełniają warunki argumentowania. Zob. M. Kilanowski, Ku wolności jako odpowiedzialności. Dewey, Rorty, Habermas o nowej jakości w demokracji, Toruń 2013, s. 132

[2] Por. G. Raulet, Filozofia niemiecka po 1945, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2013 , s. 404

[3] Jak przekonywał Hans-Georg Gadamer w rozumienie wprowadza nas język i wspólnota komunikacyjna. Dzieje się tak, ponieważ język zawsze jest instrumentem panowania i władzy, sankcjonującym oddziaływania wspólnotowe, w tym także społeczną przemoc. Zob. M. Geier, Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 112.

[4]Por. J. Habermas, Aspekty racjonalności działania, w: Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa, red. A. M. Kaniowski, A. Szahaj, Warszawa 1987, s. 114

[5] Por. J. Habermas, Teoria działania komunikacyjnego, t. 1. Racjonalność działania a racjonalność społeczna, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 53; por. A. Szahaj, Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej, Warszawa 2008, s. 113

[6] „Istota człowieka zasadza się na języku". Zob. M. Heidegger, Bycie i czas, tłum. B. Baran, Warszawa 1993, s. s. 241; Tenże, Przyczynki do filozofii, tłum. B. Baran, J. Mizera, 1996, s. 79, 84, 457, 458, 459, 460; M. Heidegger, List o „humanizmie", tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, Znaki drogi, Warszawa 1999, s. 271.

[7] W tej perspektywie jesteśmy zamknięci w skończoności naszej władzy mówienia – język jest naszą jedyną ojczyzną, której nigdy nie porzucimy, wygnanie skazałoby nas bowiem na absolutne milczenie. Dlatego przeznaczeni jesteśmy niejako na bycie „obywatelami" języka, na przyjęcie jego praw i zasad, w ramach których podejmujemy grę objaśniania świata. Zamieszkujemy w językua kto ma język, ten ma świat. Byciem, które da się zrozumieć, jest język i nic ponadto – konkludują lingwiści. Zob. H. G. Gadamer, Język i rozumienie, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 24; Tenże, Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 411.

[8] Por. G. Raulet, Filozofia niemiecka po 1945, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2013 , s. 400

[9] Por. A. Szahaj, M.N. Jakubowski, Filozofia polityki, PWN, Warszawa 2005, s. 108-109

[10] Por. A. Dupeyrix, Zrozumieć Habermasa, tłum. M. N. Wróblewska, Warszawa 2013, s. 49

[11]Por. J. Habermas, Aspekty racjonalności działania, w: Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa, red. A. M. Kaniowski, A. Szahaj, Warszawa 1987, s. 124. Habermas chce komunikacji wolnej od przymusu, jedyny jaki uznaje, to przymus lepszego argumentu, gdzie motywacją jest kooperatywne poszukiwanie prawdy. Argumentacja to procedura i tworzenie trafnych treści. Zob. M. Kilanowski, Ku wolności …dz. cyt., s. 130

[12] Zob. J. Habermas, Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu, tłum. W. Lipnik, Warszawa 2004, s. 43.

[13] Zob. J. Habermas, Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne, tłum. M. Pańków, Warszawa 2012, s. 72

[14] Można tu dostrzec pokrewną religijnym narracjom cechę idei komunikacji jako porozumienia. Porozumienie staje się substytutem i świecką wersją pojednania (Versöhnung). Por. J. Habermas, Teoria

działania komunikacyjnego, t. 1. Racjonalność działania a racjonalność społeczna, tłum. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999, s. 475. O konieczności świeckiej świadomości pojednawczej, czy wręcz stworzenia instytucji, które zastąpią religijne rytuały szeroko mówi Michael Schmidt-Salomon w książce Poza dobrem i złem, tłum. A. Lipiński, Słupsk 2013, s. 220-221.

[15] Por. J. Habermas, Teoria działania komunikacyjnego, t. 2, Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002, s. 92.

[16] Por. S. A. Kripke, Wittgenstein o regułach i języku prywatnym, tłum. K. Posłajko, L. Wroński, Warszawa 2007, s. 14; P. Dehnel, Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko, Kraków 2006, s. 207.

[17]Por. A. Dupeyrix, Zrozumieć …dz,cyt., s. 11

[18] Por. J. Habermas, Między naturalizmem a religią. dz. cyt., s. 37, 46

[19] Por. Tamże, s. 47

[20] Por. J. Habermas, Teoria działania komunikacyjnego, t. 1. Racjonalność…, s. 238; Tenże, Technika i nauka jako ideologia, tłum. M. Łukasiewicz, w: Czy kryzys socjologii, red. J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 354.

[21] Por. J. Habermas, Między naturalizmem a religią. dz. cyt., s. 78

[22] Por. Tamże, s. 234

[23] Por. Tamże, s. 106

[24] Por. S. Kruszyńska, Zrozumieć niewiarę. Filozoficzne wyznania niewiary w nowożytnej myśli francuskiej, Gdańsk 2011, s. 381

[25] Por. J. Habermas, Między naturalizmem a religią. dz. cyt., s. 108

[26] Por. Tamże, s. 109

[27]Por. A. Dupeyrix, Zrozumieć …dz. cyt., s. 57

[28] Por. J. Habermas, J. Ratzinger, The Dialectics of Secularization, Ignatius Press, San Francisco 2005; J. Ratzinger, J. Habermas, Etica, religione e stato liberale, Morcelliana, Brescia 2005.

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

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego