

Tomasz Żyro: Jürgen Habermas. Jak uwolnić demokrację od demonów i bogów?

Twórczość Habermasa niesie wiele modyfikacji tez Szkoły Frankfurckiej, a w końcu i dokonuje istotnych zerwań z tą dialektyczno-krytyczną szkołą myślową. Dzieje się tak przy okazji rozważania przez niego problemów podstawowych: nowoczesności i racjonalności, rozumu ześrodkowanego w podmiocie, analizy tez liberalnych, praktyki demokratycznej – pisze Tomasz Żyro w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Świat według Habermasa”.

Jürgen Habermas jest jednym z tych szczęśliwców, którego życie dowodzi, że aktywność intelektualna jest lepszym lekiem na długowieczność, aniżeli wszelkie zabiegi oparte na stosowaniu *farmakonu* (także te wpisane w sferę idei).

Jego twórczość podporządkowana jest bardzo ambitnemu zadaniu. Pragnie bowiem pozostawić po sobie dzieło, które można by nazwać Sumą teoretyczną. W tym celu dokonuje syntezy dokonań nauk społecznych tak, aby w końcu wypracować ogólną teorię społeczną ufundowaną na koncepcji racjonalności całościowej i ogólnej. Można więc zaliczyć go do tych myślicieli, którzy kontynuują encyklopedyczną formułę poszukiwań moralnych. Ten zamysł, aby teoria krytyczna nabrała wzniosłości, ukazuje zarazem pierwsze inspiracje intelektualne: Kant, Hegel, Marks. Wysilek ludzkiego rozumu jest znakiem, jak pisał Kant, szlachetności i wspaniałości. Myślenie jest dla

Habermasa z istoty swojej działaniem wzniosłym, choć często skazanym na synkretyzm. Habermas podporządkowuje swoją twórczość nadziei, że synteza dorobku nowoczesności dzięki swoistemu aktowi przewyższenia („transcendencji od wewnątrz”) może osiągnąć status „wielkiej teorii”. Tym bardziej że jak pisze w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*, dzięki Kantowi „Nowoczesność wie, że jest bez ratunku skazana wyłącznie na siebie”.

W swojej koncepcji nowoczesności dezawuuje twierdzenia postmodernistów. W *Wykładzie XI* pojawia się czytelna aluzja do ich zabiegów myślowych: „Metodologiczna wrogość wobec rozumu może wiązać się z historyczną niewinnością, z jaką tego rodzaju dociekania poruszają się dzisiaj po ziemi niczyjej, pomiędzy argumentacją, narracją i fikcją”. Habermas zamiast dekonstrukcji proponuje rekonstrukcję. Rekonstrukcja jest możliwa dzięki „donosom rzeczywistości” – empirii świata życia. Rekonstrukcja poprzedza interpretację. W rezultacie tak budowana teoria normatywna, która jest szczególną wersją teorii krytycznej, niesie krytykę koncepcji instrumentalnego rozumu wypracowaną przez Szkołę Frankfurcką. Przypomnijmy, że Max Horkheimer w *Zmierzchu rozumu* posłużył się nią, aby podważyć demokrację liberalną. Idea nowoczesności – jak rozumie ją Habermas – jest nadal „niedokończonym projektem”, gdyż ustawicznie wskazuje na normatywną koncepcję rozumu, który jest nieustannie bijącym źródłem emancypacji i reformy (w odróżnieniu od rozumu instrumentalnego jako narzędzia kontroli, wytwarzającego patologiczny typ racjonalności: efektem racjonalizacja struktur społecznych).

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

Twórczość Habermasa niesie wiele modyfikacji tez Szkoły Frankfurckiej, a w końcu i dokonuje istotnych zerwań z tą dialektyczno-krytyczną szkołą myślową. Dzieje się tak przy okazji rozważania przez niego problemów podstawowych: nowoczesności i racjonalności, rozumu ześrodkowanego w podmiocie, analizy tez liberalnych, praktyki demokratycznej. Po drodze rozprawia się ze spuścizną Fryderyka Nietzschego oraz z głupstwami egzystencjalizmu: „grasujące od czasów Nietzschego motywy pochopnego odżegnywania się od nowoczesności”.

Tło

Klaus von Beyme utrzymuje, że po II wojnie światowej wyłoniły się trzy główne nurty myślenia o społeczeństwie i polityce (refleksji zawartej w historii idei politycznych, teoriach polityki, filozofii politycznej, socjologii). Były to: 1) teorie empiryczno-analityczne; 2) teorie normatywne i 3) teorie dialektyczno-krytyczne. Dwie ostatnie są wynikiem sprzeciwu wobec dominującej postawy pozytywistycznej, a więc i neo-pozytywistycznie zorientowanym teoriom empiryczno-analitycznym. Nowoczesność ukonstytuowała się w wyniku sporu pomiędzy nowożytnikami a starożytnikami. Co więcej, nowoczesność nadaje sobie samej z racji swojego istnienia cechę normatywności. Jest dla siebie najwyższą wartością i nie ma przed nią ucieczki. Kiedy jednak Habermas wykonuje pracę socjologa, staje się dla niego jasne, że wprawdzie nowoczesność jest uwikłana w modernizację, to wcale nie „pokrywa się z inną i jeszcze bardziej rozpowszechnioną wizją nowoczesności pojmowanej w kategoriach sekularyzacji” (jak utrzymuje chociażby Gianni Vattimo w *Końcu nowoczesności*). Zyskuje tę pewność, gdy przeprowadza interpretację znaczenia faktów

makrosocjologicznych. Taka postawa badawcza pozwala Habermasowi zachować zaskakującą otwartość na kwestie wiary. W pewnym momencie swojego życia uznaje miejsce i rolę religii w sferze publicznej, pomimo deklarowanego agnostycyzmu. Uwidocznili to niezwykle interesująca wymiana poglądów z ówczesnym kardynałem Ratzingerem. Nie można bowiem odtworzyć genealogii samorozumienia nowoczesności bez uwzględnienia doktryn religijnych, napisze w artykule pt. Religia w sferze publicznej. Wyłączenie rozważań dotyczących doktryn religijnych z genealogii rozumu jest znakiem niezrozumiałej redukcji, którą wspiera jedynie uboga, scjentystyczna koncepcja rozumu. Wątpliwe więc jest nawet uznanie postępu jako skrajnego punktu sekularyzacji, tak jak to chociażby widział Alfred Gehlen (*Die Säkularisierung der Fortschritts*).

Rozprawa z religią i wiarą okazuje się niełatwa. Ostatecznie przyznaje to Habermas, który jest myślicielem osobnym w obrębie lewicowego liberalizmu. Wierny założeniom swojej teorii, uznaje także jej konsekwencje. Jeśli fakty empiryczne z obserwacji w skali mikro i makro przeprowadzone na złożonym społeczeństwie czasów współczesnych stawiają określone wyzwania racjonalności, to nie można zamykać oczu na „donosy rzeczywistości”, nawet w sytuacji, gdy badacz kieruje się „metodycznym ateizmem”. O ile w *Teorii działania komunikacyjnego* patrzy na religię okiem socjologa, to później zastanawia się na jej miejscu w debacie filozoficznej. Ustala też związki religii z polityką. Język religii zawiera bowiem „niezbędny potencjał znaczeń”, których nie da się sprowadzić do porządku świeckiego. Język filozofii nie oddaje doświadczenia wiary. Filozofowie muszą się zadowolić „transcendencją od wewnątrz”, tzn. uznać, że żądanie prawdy i moralnej prawości pozwalają transcendować poza kontekst społeczny. Tego potencjału znaczeń nie są w stanie uchwycić eksperci. Habermas w ramach demokracji liberalnej wzywa do dialogu

pomiędzy tymi dwoma światami i sposobami myślenia. Sam pozycjonuje się w pół drogi pomiędzy tezami Johna Rawlsa i Roberta Audi, a stanowiskiem Paula Weithmanna i Nicholasa Wolterstorffa.

Uczciwość intelektualna każe mu przyznać właściwe miejsce wierzącym w sferze publicznej (*Offentlichkeit*), w czym znacząco wychodzi poza standardowe i w dużej mierze niechętne chrześcijaństwu liberalne rozważania na temat rozdzielenia państwa i Kościoła. Jego stanowisko wynika nie tylko z głębokiej i wszechstronnej analizy faktów społecznych, ale znajduje wyraz na poziomie normatywnym. Jest więc myślicielem nie tylko uczciwym intelektualnie, ale i odważnie broniącym zasady wolnej komunikacji.

Starcie ideowe teorii normatywnych i dialektyczno-krytycznych z teoriami empiryczno-analitycznymi w czasach współczesnych ustala pole przedmiotowe głośnej debaty, która toczyła się w XX wieku. Jak pisał Wilhelm Hennis w obszarze nauk ścisłych (episteme) rządzi konieczność. Obszar ludzkiego działania jest prześwietlony wolną wolą. Polityka należy właśnie do tego obszaru i należy w niej poszukiwać sensu poprzez tradycję cnót. Polityka jest obszarem praktyki, w której rządzi sprawiedliwość i dobro. O ile teoria normatywna sięga do różnych tradycji filozoficznych: od tomizmu do sceptycznego konserwatyzmu a jej przedstawiciele wpisują się w różne nurty refleksji politycznej: od konserwatyzmu (wspomniany już Hennis) przez chrześcijańską demokrację (Manfred Hättich) do socjaldemokracji (Dolf Sternberger) i liberalizmu (Ernest Fraenkel), to rzecznicy teorii dialektyczno-krytycznej sięgają po Kanta, Hegla, Marksa i Szkołę Frankfurcką. Przedmiotem dyskusji jest nade wszystko kwestia wartości i postawa sceptyczna wywodząca się od Davida Hume'a. W Niemczech oś sporu wyznacza myśl Maxa Webera – zwłaszcza jego koncepcja

racjonalizacji i uzasadnienie obiektywności (*wertfrei*) poznania naukowego oraz całkowite oddzielenie sfery poznania od dziedziny aktywności politycznej.

O ile teoria normatywna, będąca w ostrym sporze z empiryzmem, stara się odtworzyć tradycję metafizyczną, teoria dialektyczno-krytyczna uznaje za oczywiste, że nowoczesność oznacza wejście w epokę post-metafizyczną. Jak pisze sam Habermas w *Religii w sferze publicznej*: „[...] świadomość zsekularyzowana, że człowiek żyje w społeczeństwie post-sekularnym, przybiera na poziomie filozoficznym postać myśli post-metafizycznej”. Dodajmy, podstawowe wyzwanie, jakie stanęło przed nowoczesnością, polega na wysiłku rozumu, aby dokonać za jego sprawą swoistego *actus purus*, całkowitego rozliczenia z przeszłością. Przeszłość to nade wszystko chrześcijaństwo, zaś odwrót od metafizyki oznacza rozprawę z myślą scholastyczną.

Spory pomiędzy przedstawicielami tych nurtów oddają atmosferę intelektualną Niemiec po II wojnie światowej. Niemiecka refleksja nad światem życia musiała rozliczyć się z narodowym socjalizmem. Niewątpliwie ton tej dyskusji nadawali uczeni, którzy wyemigrowali w latach trzydziestych: Leo Strauss, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Ernest Fraenkel, Eric Voegelin, Hannah Arendt, Arnold Bergstraesser lub tacy jak Dolf Sternberger, którzy wybrali „emigrację wewnętrzną”. Max Horkheimer i Theodor Adorno otwierają *Dialektykę Oświecenia* uwagą, że zamyślenie uwolnienia ludzi od strachu i ustanowienia ich suwerenności zakończył się katastrofą. Adorno zdobył się nawet na wątpliwe estetycznie pytanie: czy po Auschwitz poezja jest w ogóle możliwa. Tym tropem podążają postmoderniści, śledząc krwawą historię nowoczesności, aby uwydatnić klęskę rozumu. Jean-Francois Lyotard opatry ją pytaniem: „Jaki rodzaj myśli jest w stanie przetrwać?”

Auschwitz w ogólnym (empirycznym lub spekulatywnym) procesie w stronę powszechnej emancypacji?”. W przypadku twórczości Habermasa ten bijący z oświecenia optymizm nie wygasa. Rozum może wyrazić się poprzez intersubiektywność, konstytuując dwa rodzaje dyskursu: moralnego i w kategoriach prawa.

Dyskusja musiała w sposób naturalny dotyczyć sfery wartości i norm konstytuujących porządek społeczny. A także związku praktyki z teorią. Zaangażowanie w ruch nazistowski poczęto uważać za nadmierne zbliżenie świata uczonych do praktyki politycznej. I w sposób naturalny szkoła Maxa Webera stała się intelektualnym zapleczem postulatu metodologicznego, który miał na celu powrót do „czystej nauki”. Jednakże ten postulat wspierał programową zasadę uwolnienia nauki od wartości. Ten sposób refleksji (wolnej od wartości) nad polityką spotkał się z ostrą krytyką przedstawicieli szkoły normatywno-ontologicznej i dialektyczno-krytycznej. W wydaniu Habermasa przybierze kształt proceduralnej, a zarazem substancjalnej koncepcji racjonalności, która daje odpór postawie sceptycznej wobec świata wartości. Redukuje bowiem politykę do Weberowskiej walki „bogów z demonami”.

Debata ta ułatwia zrozumienie współczesnych Niemiec. Powszechnie przyjmuje się decydujący wpływ ordoliberalistów na kształt Niemieckiej Republiki Federalnej. Warto jednak przypomnieć, że Szkoła Frankfurcka – jak ukazują Clemens Albrecht, Günther C. Behrmann, Michael Bock, Harald Homann, Friedrich H. Tenbruck, *Die Intellektuell Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule* (1999) – miała duży udział w ukształtowanie niemieckiej państwowości po II wojnie światowej.

Teoria krytyczna

O ile teorie normatywne przywracają demokracji liberalnej należne jej miejsce, to Szkoła Frankfurcka podtrzymywała przedwojenny krytycyzm lewicy zarówno wobec liberalizmu (Horkheimer utrzymywał, że nieuchronnie zmierza w stronę faszyzmu), jak i demokracji liberalnej. W zamian jej przedstawiciele rzucili hasło tworzenia demokracji radykalnej. Demokracja liberalna odarta za sprawą porażki rozumu z treści obiektywnych zamienia się w pospolite rządy większości. Wspiera je jeszcze zdegradowana w swoim wyrazie opinia publiczna. Habermas zastąpił, jak zauważa James Bohman, ekspresywną totalność demokratycznego społeczeństwa ideałem intersubiektywności oraz powszechnej solidarności ustanowionej dzięki działaniu komunikacyjnemu, wolnemu od dominacji.

Habermas przekształcił znacząco i w tym względzie teorię krytyczną. Włożył dużo wysiłku, aby udowodnić, że demokracja odwołuje się do racjonalności. Tymczasem Adorno był przekonany, że demokracją liberalną „rządzą” emocje, których źródłem jest Eros. Kiedy Habermas wypracował swoją koncepcję racjonalności, jego drogi z Szkołą Frankfurcką zaczęły się rozchodzić. Wbrew Adorno i Horkheimerowi utrzymuje, że racjonalność, rodem z oświecenia, wcale nie uległa wyczerpaniu wraz ze zmierzchem rozumu obiektywnego, do czego doszło pod wpływem subiektywnego interesu własnego. Stopniowo dochodzi do pochwały demokracji deliberatywnej.

Działanie parlamentu (lub innego organu deliberującego) stwarza niewątpliwie warunki instytucjonalne do szerszej dyskusji i wymiany poglądów. Jednakże najważniejszy proces deliberacji dokonuje się nie poprzez instytucje państwowe, lecz w wielorakich sieciach komunikacyjnych społecznego dyskursu. Działanie polityczne i praktyki demokratyczne opierają się zatem na zasadzie uczestnictwa i porozumienia. Zdaniem Habermasa, „proces deliberatywnego tworzenia opinii oraz woli zbiorowej obywateli, oparty na zasadach suwerenności ludu i praw człowieka, stanowi ostateczną instancję powstawania abstrakcyjnej solidarności, ujętej w formę prawną i reprodukowaną poprzez partycypację polityczną” (*Teoria działania komunikacyjnego*). „Rozum komunikacyjny” działa zupełnie inaczej aniżeli rozum ześrodkowany w podmiocie.

Habermas oczyszcza przedpole przez krytyczne odczytanie dziejów teorii społecznej. Na rozstanie ze Szkołą Frankfurcką, jak i na atak na pozytywizm, pozwala mu koncepcja racjonalności wzięta od Alasdaira MacIntyre. Akt syntezy wszystkich trzech nurtów refleksji jest krokiem w stronę budowania ogólnej teorii społecznej. Teoria działania komunikacyjnego stanowił znaczące odejście od heglowsko-marksowskiej teorii i podstawowych postulatów Szkoły Frankfurckiej. W swojej koncepcji nowoczesności Habermas postanowił zasypać podział pomiędzy filozofią Kanta i Hegla.

Habermas nurt dialektyczno-krytyczny ogałaca z radykalizmu znamienne dla założycieli Szkoły Frankfurckiej. Dokonuje tego poprzez krytykę rozumu instrumentalnego, analizę roli sfery publicznej, koncepcję społeczeństwa demokratycznego opartego na ideale „niezniszczonej intersubiektywności” i powszechnej

solidarności, którą ustanawia „komunikacja wolna od dominacji”. Wprawdzie demokracja jest nadal „nieukończonym projektem nowoczesności”, to jej urzeczywistnienie pozostaje autentycznym celem człowieka.

Habermas podjął wielki wysiłek intelektualny, aby swoim dziełem usankcjonować na nowo tradycję „wielkich teorii”, zakreślając hermetyczne koło wokół tych powojennych debat. Punktem wyjścia jest teoria krytyczna Szkoły Frankfurckiej. Punktem dojścia synkretyczna teoria zwierająca w całość trzy główne nurty myślenia za sprawą na nowo zdefiniowanej racjonalności. Pozwala ona na wyrugowanie metafizyki z nurtu normatywnego. Transcendentalia wprawdzie nie istnieją, istnieją jednak – nawet w sferze publicznej – ontologicznie zorientowane wysiłki, aby na nowo nowoczesność zarzuciła kotwicę „w rzeczywistości Boga”. Wbrew Rawlsowi uznaje relację ratio i fides za prawomocną, choć pierwszeństwo oczywiście przyznaje rozumowi.

Historia idei – od socjalizmu do liberalizmu

Habermas we wprowadzeniu do *Teorii działania komunikacyjnego* twierdzi, że rekonstrukcja dziejów teorii społecznych jest warunkiem koniecznym stworzenia nowej, ogólnej – i z pewnością powszechnie obowiązującej - teorii społecznej. Badanie ich dziejów musi zastąpić historię idei. Wbrew samemu Habermasowi proponuję jednak spojrzeć na jego twórczość od strony ewolucji ideowej. I widzimy, że zaczyna jako filozof o orientacji komunizującej, podejmuje badania socjologiczne, tworzy teorię społeczną już jako socjaldemokrata, by skończyć jako filozof liberalny

Habermas uznawany jest za najwybitniejszego kontynuatora Szkoły Frankfurckiej, inspirowanej głównie przez Marksa i myśl marksistowską. I twierdzenie to było uzasadnione do momentu publikacji Teorii działania komunikacyjnego. Teoria jest emblematycznym znakiem znamienego transferu intelektualnego, który dokonał się w epoce triumfującej demokracji liberalnej. Oto na gruncie teorii krytycznej dokonał się historyczny kompromis ideologii socjalistycznej z liberalizmem. Demokracja przestała być przedmiotem analiz ideologicznych, stała się praktycznym celem badań jako fakt społeczny. Mogłoby się zdawać, że ten kompromis jest wynikiem działania logiki rozumu komunikacyjnego, który jakoby zawsze osiąga porozumienie. Było to jednak możliwe, gdy praktyki demoliberalne stępiły radykalizm idei socjalistycznych. „Zwrot komunikacyjny” dopełnił dzieła fuzji postulatów socjaldemokratycznych z liberalizmem.

Na uwagę zasługuje ruch i z drugiej strony. Jego emblematycznym zapisem jest *Teoria sprawiedliwości* Johna Rawlsa. Liberał mógł stać się socjalistą, odcinając się od tradycji liberalizmu klasycznego. Dzięki temu jego zwolennicy z nową siłą mogli przekuć swoje hasła socjalne na praktyki społeczeństwa demoliberalnego.

Pojawia się więc pytanie: jak mogło do tego dojść. Ideał całości społecznej wpisuje się w liberalną tęsknotę za racjonalizmem i uniwersalizmem. W ostrym sporze z chrześcijaństwem liberalizm i socjalizm podjęły skuteczną próbę imitacji jego uniwersalistycznych założeń. Zamysł był oczywisty: autentyczny uniwersalizm zastąpić konstruktami o pretensjach uniwersalistycznych, podbudowanych swoistym rodzajem racjonalności. Liberalizm, a potem socjalizm, są

dwoma najważniejszymi produktami „wielkiej rozłąki”, jakiej dokonał rozum emancypujący się od ciężaru przeszłości. Jej owocem jest epoka zwana nowoczesnością, sygnowana przez racjonalność oświeceniową. Oznaczała rozprawę z tym, co stare, napierała na rozstanie z tradycyjną kulturą i społeczeństwem, jak też odrzucenie „dawnego ustroju”. Obwieszczona tryumfalnie nowa epoka miała tętnić życiem pod dyktando rozumu.

Zmianę swojego światopoglądu i stosunku do demokracji liberalnej Habermas nazywa „zwrotem komunikacyjnym”. Teoria działania komunikacyjnego stanowi nie tylko pochwałę racjonalnie ugruntowanej retoryki, umożliwia też systematyczną obronę demokracji liberalnej. Stosunek do demokracji liberalnej wyznacza linię demarkacyjną pomiędzy teorią krytyczną a dawną Szkołą Frankfurcką. Horkheimer utrzymywał, że nadejdzie czas zastąpienia formalnej demokracji (burżuazyjnej) „demokracją rzeczywistą”. Fałszywa totalność tej pierwszej sprawia bowiem, że nie można wyartykułować autentycznych potrzeb społecznych oraz prawdziwych interesów. Habermas zastąpił pojęcie totalności koncepcją społecznej złożoności. Nauka zajęła miejsce ideologii, nauki społeczne przejęły funkcję krytyczną od krytyki ideologii. Jednak ten transfer idei niesie konsekwencje. Pierwsza dotyczy statusu nauki. Postulat zaangażowania przedstawiciela nauk społecznych wypiera nakaz obiektywności. Trudno utrzymać krytyczną funkcję teorii społecznej, jeśli podstawowym celem zrewidowanej teorii krytycznej jest legitymizacja demokracji liberalnej. I wreszcie, demokracja liberalna oswojając tak potężnego przeciwnika ideowego, jak socjalizm, zajęła pozycję hegemoniczną. A przecież strach przed hegemonią to główne paliwo ideologii socjalistycznej. Paradoks ożywia ruch myśli, może go jednak i petryfikować.

„Zwrot komunikacyjny” dopełnił dzieła fuzji postulatów socjaldemokratycznych z liberalizmem. Ruch z drugiej strony wykonał John Rawls w swojej *Teorii sprawiedliwości*. Liberał stał się socjalistą, odcinając się od tradycji liberalizmu klasycznego. Socjalizm przepoczwarzył się, tracąc swój rewolucyjny charakter. Dzięki temu mógł z nową siłą przekuć swoje hasła socjalne i wpisać je w praktyki społeczeństwa demoliberalnego.

Tomasz Żyro



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