

Maciej Chlewicki

JÜRGEN HABERMAS A NOWOCZESNA KRYTYKA ROZUMU

Pierwsze skojarzenie, jakie może nasuwać tytuł książki J. Habermasa *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*¹ oraz ogólny przegląd jej treści, sugeruje, iż powinna to być praca, która wchodzi w samo centrum współczesnych rozważań wyznaczonych takimi pojęciowymi opozycjami, jak „modernizm-postmodernizm” lub „nowoczesność-postnowoczesność”. Nic bardziej mylnego. Oczywiście jest to książka, która w jakiś sposób odnosi się do tej problematyki, a jej najważniejszymi bohaterami są główne postacie owego „post-nowoczesnego” sporu; lecz tym, co wyróżnia stanowisko Habermasa, jest zdrowy, rzecz można, dystans do wszelkich tego rodzaju pojęciowych klasyfikacji. Wprawdzie nie jest to powiedziane wprost, ale Habermas zachowuje się tak, jakby dokonał swoistej redukcji czy zawieszenia ważności wspomnianych kategorii, uzyskując w ten sposób pewną neutralność i możliwość niezaangażowanego oglądu, co pozwala mu uniknąć uprzedzeń, jakie mogłyby narzucać wspomniane „izmy”. Tu i ówdzie, bardzo rzadko, pojawia się u niego któreś z wymienionych pojęć, ale tylko po to, by można było powiedzieć, iż to współczesne „zaklinanie pojęć” jest całkowicie fałszywe i bezużyteczne. Pojęcie „nowoczesność” (niem. *Moderne*), które, jak wynika z kontekstu, jest w zasadzie tożsame z pojęciem „nowo-

¹ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, 1985. Wydanie polskie: *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.

żytności”, jest dla Habermasa jedynym możliwym, ogólnym określeniem wciąż trwającej epoki. Wewnętrznej złożoności epoki nowoczesnej nie da się wyrazić żadną z wymienionych na początku opozycji. Jej konflikty polegają na czymś innym i o wiele ważniejszym, czego nie można jednak dostrzec z ograniczonej perspektywy, jaką przyjmują zwolennicy terminu „postmodernizm”.

Książka Habermasa tylko częściowo i we fragmentach prezentuje własne stanowisko autora, znane skądinąd pod nazwą teorii działania komunikacyjnego. Jej głównym tematem jest bardzo ambitny i szeroko zakrojony projekt krytycznego przedstawienia filozofii ostatnich dwustu lat, filozofii nowoczesnej, na tle której może dopiero ukazać się pełne znaczenie Habermasowskiej teorii. Można wprawdzie domyślać się, iż swą analizę Habermas przeprowadza z perspektywy własnej filozofii i własnych pozytywnych propozycji, tym niemniej największa wartość tej książki tkwi w jej krytycznym zaangażowaniu, czyli gdy jej głównymi bohaterami stają się filozofie takich autorów, jak: Hegel, Marks, Nietzsche, Heidegger, Adorno, Horkheimer, Derrida, Bataille czy Foucault. Godne podkreślenia jest także to, iż Habermas wypowiada się w tych momentach z pozycji kogoś bardzo dobrze obeznanego z daną filozofią, a jego przenikliwe i ostre syntetyczne ujęcia w imponujący sposób porządkują szeroką i skomplikowaną panoramę nie najłatwiejszej przecież myśli nowoczesnej.

Główna myśl książki jest dość jasna i w kilku zdaniach można ją przedstawić następująco. Ostatnie dwa wieki filozofii to okres wzmagającej się krytyki rozumu, przy czym prowadzona jest ona nie jak u Kanta – w postaci dialektyki rozumu – lecz z pozycji często skrajnie pozarozumowych, irracjonalnych. Stanowią ją sprzeczne wewnętrznie propozycje – od Nietzschego przez Heideggera do Derridy – wprowadzenia dyskursu poza horyzontem rozumu, ale zarazem tak, by nie był to dyskurs całkiem nierozumny. Dlatego, jak sądzi Habermas, wszystkie nowoczesne postacie tej krytyki znajdują się poniżej poziomu, na który wzbił się Kant. Główną przyczyną tego obniżenia poziomu jest błędne, ale powszechnie przyjmowane utożsamianie „rozumu ześrodkowanego w podmiocie” – jak go nazywa Habermas – z rozumem jako takim. Właściwa nowym czasem powszechna krytyka filozofii podmiotu czy filozofii świadomości nie dostrzega, iż wraz z zanegowaniem tej

filozofii odrzuca także – z powodu wspomnianego utożsamienia podmiotowości z rozumnością – wszelką rozumną zawartość myślenia filozoficznego i w istocie tylko przez to nieporozumienie skazuje na banicję rozum jako taki. Krytyka lub nawet odrzucenie paradygmatu filozofii podmiotu są, w opinii Habermasa, oczywiście konieczne; dlatego zasadniczo zgadza się on z ogólną intencją całej nowoczesnej formacji „anty-podmiotowej”. Nie uważa jednak, by z powodu nieuświadomianego zrównywania rozumu ześrodkowanego w podmiocie z rozumem samym krytyka taka mogła być przeprowadzona prawidłowo i potrafiła uniknąć paradoksów, ani tym bardziej, by mogła przynieść pozytywny skutek, ponieważ alternatywą dla podmiotu, z powodu wspomnianego utożsamienia, będzie zawsze okazywało się coś z istoty przeciwnego rozumowi – nie podmiotowi.

Jak się zdaje, celem książki Habermasa są zatem przede wszystkim dwie rzeczy. Po pierwsze – chodzi o wykazanie wewnętrznej sprzeczności wszystkich nowoczesnych teorii podejmujących krytykę filozofii podmiotu, którą to traktują zarazem jako radykalną krytykę rozumu, a jednak nieświadome są faktu, że same tkwią jeszcze w kwestionowanym przez siebie paradygmacie podmiotowości. To uwikłanie skazuje ich próby na niepowodzenie. Po drugie – Habermas chce pokazać negatywne strony, a zwłaszcza całkowitą nieadekwatność wobec zadań naszej epoki i wymogów filozoficznego dyskursu, wszystkich alternatywnych wobec filozofii podmiotu propozycji, które z powodu wspomnianego nieporozumienia i sprzeczności muszą zawsze okazać się nawoływaniem ku czemuś z zasady nierozumnemu, a na co w żadnym wypadku nie wolno się zgodzić.

Warto może zacytować w tym miejscu znakomity fragment, który może nie siłą argumentów (bo krótki fragment nie jest w stanie zastąpić szerszej analizy, którą przeprowadza w swojej książce Habermas), ale za to siłą sugestii i dobrze wyczuwalnej intencji z wielką intelektualną namiętnością trafia w samo centrum filozoficznej sytuacji współczesności. „Od czasów wczesnego romantyzmu egzaltowane transgresje podmiotu wciąż pretendują do granicznych doświadczeń mistycznych i estetycznych. Mistyk osłепiony światłem absolutu zamyka oczy; zachwycony esteta oddaje się oszołomieniu wstrząsu. Tu i tam źródło wstrząsu wymyka się wszelkim określeniom. W nieokreśloności zaznacza się tylko

cień zwalczanego paradygmatu: zarys tego, co zdekonstruowane. W tej konstelacji, od Nietzschego po Heideggera i Foucalta, powstaje gotowość do bezprzedmiotowego rozbudzenia; w jej nurcie rodzą się subkultury, które swoje podniecenie w obliczu niejasno zapowiadanych przyszłych prawd koją i podtrzymują przez kultowe czynności bez obiektu kultu. Błazeńska gra z religijno-estetyczną ekstazą przyciąga widzów zwłaszcza z kręgu intelektualistów, którzy na ołtarzu potrzeby orientacji gotowi są złożyć *sacrificium intellectus*” (s. 350).

Wprawdzie Habermas nie zawsze wypowiada się tak ostro i stara się zauważać wszelkie subtelności oraz złożoność i wieloznaczność omawianych poglądów, to ostatecznie chodzi mu jednak dokładnie o to, co wyraził w tym fragmencie; dlatego całą krytyczną, a więc główną część jego książki można by zasadniczo potraktować jako rozwinięcie i uzasadnienie powyższego tekstu. Dobrze przyglądając się wszystkim jego częściom, wręcz każdemu słowu, zorientowany czytelnik łatwo rozpozna w nim echa wielu ważniejszych duchowych zjawisk epoki. Być może, udało się tu Habermasowi w jakiś karkołomny sposób uchwycić w jednym spojrzeniu i wyrazić jedną myślą tę całość, która zwłaszcza ostatnimi czasy z nieukrywanym dzikim entuzjazmem stara się umknąć wszelkim określeniom. Może więc, jak ktoś kiedyś zauważył, świadomość naszych czasów nie musi przypominać sytuacji jak na pewnym obrazie przedstawiającym jedną, wielką, czarną płaszczyznę i zatytułowanym „Bitwa murzynów w tunelu”.

Jeśli sens dominującego nurtu filozofii nowoczesnej negatywnie nastawionego do takich kategorii, jak podmiotowość, racjonalizm i świadomość dałoby się, jak uważa Habermas, wyrazić przy pomocy hasła „Za dużo rozumu!”, to apel autora *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* jest dokładnie przeciwny: „za mało rozumu!” – oto główna przyczyna kryzysu naszych czasów. Oczywiście nie może tu chodzić tylko o pojedynek na hasła. Habermas gdzie indziej gruntownie przygotowuje swoją propozycję „rozumu komunikacyjnego”. W niniejszej książce już tylko streszcza i korzysta z wcześniejszych rezultatów, umieszczając je na tle podstawowego dla filozofii nowożytnej i współczesnej zagadnienia, jakim jest krytyka rozumu. Jest przy tym przekonany, iż jego teoria mieści się całkowicie w filozoficznym projekcie założonym w samej istocie oświecenia u Kanta. W ten sposób Habermas

nadaje pozytywne znaczenie kategorii „dialektyki oświecenia”, którą w tak krytyczny sposób analizowali Adorno i Horkheimer. W jego rozumieniu dialektyka ta polega na tym, by oświecić oświecenie co do jego ograniczeń. W istocie do tego sprowadza się sens Kantowskiej krytyki czystego rozumu i jest to projekt immanentny samej zasadzie nowożytnej racjonalności. Czymś naturalnym dla jej filozoficznego statusu jest to, iż oświecenie bądź rozum muszą prowadzić z sobą kontradyskurs. Zatem wbrew temu, co sądziliby zdeklarowani przeciwnicy rozumu, krytyka rozumu w ramach pozytywnie rozumianej dialektyki oświecenia nie jest niczym sprzecznym ani przeciwnym w stosunku do idei nowożytnej filozofii. Tak naprawdę to właśnie oni realizowali jej program; nieświadomie brali więc udział w samooswieceniu oświecenia. Niestety, z powodu tej nieświadomości i uwikłania bardzo łatwo popadali w sprzeczności, które z takim zdecydowaniem chce obnażyć Habermas. Ale co najgorsze, w odpowiedzi na rzekomy kryzys spowodowany nadmiarem rozumu jako pozytywne rozwiązania potrafili zaproponować jedynie coś z istoty irracjonalnego, tzw. „Inne rozumu” jako „metafizycznie opromienioną irracjonalność”. A to już kompletne nieporozumienie, dyskwalifikujące ich wystąpienia jako dyskurs filozoficzny. Używając jeszcze jednego ogólnego hasła, sens książki Habermasa można wyrazić następująco: jest to krytyka nowoczesnej krytyki rozumu; ale taka, która sama zarazem przejmując źle zrealizowane przez myśl nowoczesną zadanie immanentnej krytyki rozumu.

Pierwszoplanowym zadaniem Habermasa jest wskazanie rzeczywistego, jak sądzi, przeciwnika oraz wykazanie nieudolności wszystkich dotychczasowych wysiłków zmierzających w bardziej lub mniej świadomy i konsekwentny sposób do jego przewyciężenia. Tym wrogiem ma być nowożytna filozofia podmiotu, a dokładniej błąd uwikłanego w nią rozumu, czyli w konsekwencji tzw. „rozum ześrodkowany w podmiocie”. Tą nieco tajemniczą, choć wyjaśniającą wszystko kategorią, Habermas posługuje się zawsze w sposób zdecydowany, mimo iż nie można doszukać się u niego jakiegoś wyczerpującego omówienia tego zagadnienia. Punktem wyjścia dla tego pojęcia jest po raz pierwszy tak jasno zdefiniowana przez Hegla nowożytna zasada podmiotowości, wyrażająca się w takich określeniach, jak: autorefleksja, samoodniesienie, samougruntowanie oraz indywidualność, wolność, krytycyzm i au-

tonomia. Z kontekstu, w jakim Habermas używa tej kategorii, wynika jednak, iż nadaje on jej tylko jeden i to wybitnie negatywny sens: podmiotowość sprowadza się u niego do czynności uprzedmiotawiania. Ponadto, co ma być poniekąd konsekwencją tej zasady, wszechwładny podmiot uprzedmiotawiający wszystko, co stoi naprzeciwko niego, musi w końcu także samego siebie sprowadzić do roli przedmiotu. Habermas przypomina w tym miejscu znaną analizę dialektyki oświecenia w wydaniu Adorna i Horkheimera. Ich zdaniem, idea oświecenia zawiera w sobie sprzeczność, ponieważ oświecenie przeciwstawiając się mitowi, samo staje się nową mitologią. Ilustracją tej reguły są losy Odyseusza, który symbolizuje rozumny podmiot uciekający przed mocami mitu. Żeby przetrwać w tej walce podmiot musi sam siebie zniewolić, uczynić z siebie przedmiot: Odyseusz rozkazuje przywiązać się do masztu okrętu, by nie ulec śpiewowi syren. Ostatecznie więc podmiot może pozostać podmiotem, o ile sam siebie uprzedmiotowi. Taka jest podstawowa figura głównej aporii oświecenia. Wprawdzie Habermas nie zgadza się do końca z pesymistycznym czy wręcz nihilistycznym wydzwiękiem teorii Adorna i Horkheimera, stwierdzając, iż skupili się oni na jednej tylko stronie dialektyki oświecenia, to sam schemat uprzedmiotawiającego się podmiotu akceptuje i wykorzystuje do dalszych analiz filozofii nowoczesnej. Ten sam paradygmat i tę samą sprzeczność dostrzega m.in. najpierw w filozofii Marksa, u którego praca wchodzi na miejsce samoświadomości. Praca jako proces wytwarzania i opanowania przyrody staje się odpowiednikiem panującego podmiotu, następnie praca stanowi akt samopoznania, a w końcu samostwarzania się człowieka, który dostrzega siebie w swych wytworach; a dokładniej, jeśli jest w ogóle sobie to uświadomić, człowiek musi postrzegać siebie jako wytwór. Jako kontynuację pojęcia samowytwarzania Habermas wskazuje filozofię Sartre'a oraz Husserlowską kategorię konstituowania sensu. We wszystkich tych przypadkach samowytwarzający się podmiot jest zarazem tym, który dokonuje na sobie aktu samoprzedmiotowienia. Chodzi o uprzedmiotowienie ja empirycznego z punktu widzenia ja transcendentalnego, które jest traktowane jako czysty podmiot. Taki sam schemat realizuje się niezależnie od tego, czy podmiotem empirycznym jestem ja jako podmiot indywidualny; czy jest nim Inny; czy też jest nim społeczeństwo jako całość. Symboliczną postacią tego uprzedmiotawia-

jącego spojrzenia wszystkowiedzącego podmiotu jest Benthamowski panoptikon – architektoniczna forma Husserlowskiego niezaangażowanego obserwatora. Dla Habermasa wszystko to oznacza całkowite unieвозмоżliwienie, wręcz uśmiercenie relacji dialogicznej, komunikacyjnej, na której mu przecież najbardziej zależy.

Zdaniem Habermasa, pierwszym filozofem, który nie tylko wyraźnie zdefiniował nowoczesny paradygmat podmiotowości, ale który zarazem jako pierwszy doświadczył na sobie sprzeczności w postaci niekonsekwentnej próby wydostania się z ograniczeń jego formuły, był Hegel. Nowoczesna filozofia podmiotu stanowiła dla Hegla źródło różnorodnych dualizmów, przeciwieństw i konfliktów, krótko – charakterystycznego dla tej epoki rozdarcia. Było ono wynikiem nałożenia się na wszystkie zjawiska podstawowej dla tego paradygmatu relacji „podmiot-przedmiot”. Dlatego Hegel w prawdziwym rozumie – w przeciwieństwie do fałszywie ubóstwionego przez oświecenie intelektu – widział przede wszystkim zadanie i moc jednoczącą. Niestety Heglowski rozum, czyli duch absolutny, był wciąż tylko absolutną podmiotowością. I podobnie jak później u Marksa, gdzie rozszczepienie na podmiot i przedmiot przybrało postać społecznego konfliktu klas, ostatecznym rozwiązaniem musiało być pojęcie jakiejś totalnej podmiotowości. U Hegla było nią państwo, u Marksa – cała ludzka społeczność, której wstępną tylko postacią był mający przejąć władzę proletariatus. Lecz zgodnie z zasadą samouprzedmiotawiającego się podmiotu w ramach tego paradygmatu mogło to się dokonać tylko poprzez ujarznienie podmiotu przez samego siebie, czyli przez uprzedmiotowienie społeczeństwa.

Krytycy paradygmatu podmiotowości ostatnich ponad stu lat słusznie, zdaniem Habermasa, protestują przeciwko takiej filozofii. Lecz znacznie powszechniejsza jest krytyka skupiająca się na identycznie interpretowanym rozumie – a to już nie jest poprawne. Panuje powszechna opinia, iż rozum demaskuje wszystkie formy ucisku, ale tylko po to, by zająć ich miejsce. Także i to przekonanie można by częściowo wywieść od Adorna i Horkheimera. Jeśli rozum w nowożytnym paradygmacie podmiotowości i świadomości jest tym samym, co rozumny podmiot, to również on musi ulec uprzedmiotowieniu. Taki uprzedmiotowiony rozum staje się rozumem instrumentalnym. Lecz na tym podobieństwa się kończą. Zdaniem autorów *Dialektyki oświecenia* niebez-

pieczeństwo nie polega na wszechwładzy rozumu, ale na tym, iż rozum instrumentalny staje się rozumem „czystym” lub formalnym czy beztreściowym, i jako taki stanowi wygodne narzędzie panowania w rękach sił irracjonalnych. Na ten moment bardzo mocno zwraca uwagę Habermas. Adorno i Horkheimer właściwie uchwycili moment zagrożenia, który nie wynika bezpośrednio z represyjności samego rozumu. Niestety przyjęli jednak, iż wina i tak leży po stronie rozumu, a polega na jego uległości i podatności na wpływ tego, co wobec rozumu zewnętrzne. Sądzi, iż należy to do istoty rozumu, że musi on siebie uprzedmiotawiać i oddawać we władzę współczesnych mitologii (np. faszyzmu). Ostatecznie więc rozum okazuje swoją słabość – nie siłę, lecz skutki są tak samo tragiczne. Oczywiście Habermas z takim werdyktem zgodzić się nie może: tak naprawdę winny jest nie sam rozum, lecz zapośredniczenie rozumu w zasadzie podmiotowości, a Adorno i Horkheimer nie umieli się jeszcze z tego myślenia wyzwolić.

Pomimo to w filozofii współczesnej, zdaniem Habermasa, przeważa jednak opinia odwrotna do stanowiska autorów *Dialektyki oświecenia*, opinia o zagrożeniach spowodowanych imperializmem rozumu jako takiego, jego represyjnym charakterem – a nie słabością. Zwolennicy takiego poglądu – od Nietzschego do Foucaulta – najwyraźniej nie chcą do końca zdać sobie z tego sprawy, że to oni oddają rozum w ręce irracjonalnych potęg, czego tak bardzo obawiali się Adorno i Horkheimer. Jeśli Nietzsche miał rację i zdemaskowany rozum okazał się tylko „perwersyjną wolą mocy”, to nowoczesna krytyka w miejsce zanegowanego rozumu nie proponuje niczego innego, jak tylko czystą wolę mocy pozbawioną rozumu. Przy pomocy tych Nietzscheańskich kategorii krytyczne stanowisko Habermasa prezentowane w omawianej książce można by streścić jeszcze inaczej: krytyka, która obawia się w istocie nie rozumu, ale jego niczym nieskrępowanego i nieograniczonego panowania, czyli tak naprawdę chce bronić się przed jego wolą mocy, sama w końcu nie proponuje niczego innego, jak tylko inną wolę mocy, tyle że bezrozumną. Zamiana jest więc całkowicie pozorna: jedna wola mocy zastępuje drugą, a wszystko pod płaszczykiem ratowania ludzkości przed rozumem. Jest to chyba najogólniejsze ujęcie sprzeczności, w jakiej tkwi większość omawianych przez Habermasa filozofii. Powtarzają one schemat, który po raz pierwszy ujawnił się u Nietzsche-

go. Sprzeczność tego rodzaju bierze się stąd, że irracjonalna wola mocy odnajduje czy rozpoznaje siebie przy pomocy myślenia krytycznego, którego przedmiotem jest racjonalizm. Jest to więc wciąż wątek autorefleksyjny, oparty na nowożytnej zasadzie samoodniesienia i samoświadomości, czyli podlegający paradygmatowi podmiotowości. To, co Inne wobec rozumu, wciąż rozumu potrzebuje, by powrócić do samego siebie. „Inne rozumu” jawi się więc tylko i wyłącznie jako „inne” – i nie ponadto. Dlatego o filozofiach czerpiących z nietzscheanizmu Habermas mówi, iż tak, jak u Nietzschego, tkwią one jeszcze całkowicie w cieniu tego, co negują. Ich propozycje, jak na przykład w przypadku Heideggera, Derridy czy Bataille’a, są tylko całkowicie *abstrakcyjną negacją*.

G. Bataille chce obalić granice podmiotowości skrępowanej celowo racjonalnym myśleniem i odzyskać spontaniczność, ale musi skończyć na rozsądzeniu podmiotowości w akcie erotycznego doświadczenia świętości. Derrida, w opozycji do Husserlowskiej filozofii podmiotu, którą uznaje za skrajny przejaw zachodniego logocentryzmu, również proponuje coś z istoty antypodmiotowego. Tym czymś jest pismo – zmysłowa, fizycznie obecna rzecz, która zachowuje swoją niewyczerpaną źródłowość właśnie dlatego, że nie żyje już żaden podmiot, który mógłby być jego pierwotnym dawcą sensu. Brak źródłowego i sensotwórczego podmiotu pisma otwiera drogę do nieskończonych interpretacji. Pismo jest szyfrem, w którym nic nie jest już zaszyfrowane i w którym nie kryje się żadne idealne znaczenie. Przez to traci też status obecności, której nie można uprzedmiotowić i nie można nią władać. Jest boską różnią, która nie podlega panowaniu żadnego, zwłaszcza transcendentalnego podmiotu. I wreszcie Heidegger, który najpierw zamienia tylko kategorie transcendentalne i epistemologiczne w kategorie ontologiczne, a gdy w końcu uświadamia sobie tę zależność i uwikłanie w podmiotowy paradygmat Husserlowskiej fenomenologii, od której wyszedł, jest w stanie zaproponować jedynie apokaliptyczne oczekiwanie na nadejście nowego mitu. Retoryka Heideggera, pisze Habermas, nastraja słuchacza do poddania się pseudoreligijnym mocom. Myślenie ma dać się ugodzić wezwaniu – choćby wezwaniu ze strony ducha czy prawdy epoki. Abstrakcyjne zaprzeczenie filozofii panującego podmiotu kończy się więc, jak u Heideggera, filozofią absolutnego oddania się

albo, jak w przypadku Derridy, jałowym zaklinaniem się na anonimowy autorytet pisma, czyli opacznym nawrotem do hermeneutyki rabinicznej i paradoksalną próbą kontynuowania odległej tradycji.

J. Habermas zgadza się z omawianymi autorami, że ich propozycje nie mogą w istocie być już nazywane filozofią, ale w jego ustach nie jest to zgoda na nowy rodzaj dyskursu, lecz jednoznaczna dyskwalifikacja. Prawdy, którą obiecują te „filozofie”, nie da się wypowiedzieć racjonalnym językiem, a jedynie, jak na przykład u Heideggera, „wymilczeć”. Heidegger przekracza granice filozoficznego dyskursu, chociaż w paradoksalny sposób próbuje jeszcze, jak Nietzsche, myśleć w imię tego, co spoza rozumu. Nietzsche chciał to zrobić za pomocą racjonalnych kategorii: *logos* jego dyskursu to genealogia, a więc teoria i nauka. Co więcej, przypomina Habermas, ten niemożliwy zamiar Nietzschego chcą realizować później przecież takie nauki, jak psychologia, antropologia czy socjologia. Dopiero Foucault jasno wyrazi tę sprzeczność i zwrócił się przeciwko naukom humanistycznym, które jako narzędzia nowoczesnej racjonalności nie tylko nie są w stanie wydobyć i przywrócić utraconą autentyczność, jaka kryje się za maską szaleństwa, ale wręcz same w normatywny sposób produkują tę sferę nienormalności. Nauki humanistyczne są wytworem i narzędziem obiektywizującej władzy rozumnego podmiotu, dlatego nawet gdyby nie chciały, to i tak oczyszczają zawsze szaleństwo z rozumnej podmiotowości i wyrzucają je poza obszar wykreowanej przez siebie normalności umysłowej. Krótko mówiąc, nawet jeśli interesują się nienormalnością i chcą ją w jakiś sposób dowartościować, to właśnie jako nienormalność.

Nie jest jasne, do jakiego stopnia Habermas zgadza się z tą częścią teorii Foucaulta. Na pewno jednak i u francuskiego strukturalisty dopatruje się sprzeczności. Przede wszystkim niejasny jest w tej sytuacji status samej tej teorii, którą Foucault, podobnie jak Nietzsche, nazywa genealogią bądź archeologią. Jeśli prawdy szaleństwa nie da się uchwycić metodami nauk humanistycznych, to Foucault musi zaproponować jakąś „antynaukę”, co podważa wartość jego wypowiedzi jako racjonalnego dyskursu. Foucault zdawał sobie sprawę z tego paradoksu, lecz nie wiedział, jak go unikać. Te metodologiczne wątpliwości, jak zauważa Habermas, przełożyły się na niejasności merytoryczne, zwłaszcza w późniejszej twórczości Foucaulta, kiedy zasadniczym pojęciem

jego teorii staje się władza. Raz wyprowadza on pojęcie władzy z ukształtowanej w nowożytności woli wiedzy; innym razem odwrotnie – twierdzi, iż pierwotna jest wola władzy, natomiast charakterystyczny dla nowożytności sposób panowania podmiotu przy pomocy wiedzy i rozumu jest tylko jednostkowym przykładem ogólnej, bezpodmiotowej woli władzy obecnej w każdej epoce i we wszystkich społeczeństwach. Dzięki tej drugiej ewentualności Foucault mógłby wymknąć się paradygmato- wi podmiotowości, który dla Habermasa jest głównym winowajcą kryzysu nowoczesności. Jednak i w tym momencie Habermas zarzuca Foucaultowi sprzeczność, gdyż pojęcie władzy, zdaniem niemieckiego autora, jest zawsze tylko wynikiem relacji podmiotowo-przedmiotowej. Być może Habermas ma rację, że tak jest, ale można też zgłosić wątpliwość, czy wolno mu tę powszechną zasadę, której Foucault nadał znaczenie metafizyczne i uniwersalne, utożsamiać po prostu z filozoficzną i nowożytną kategorią podmiotowości i świadomości? Gdyby tego nie zrobił, Foucault umknąłby mu jako przedmiot krytyki, a to znaczy, że nie mógłby być dla Habermasa jednym z integralnych elementów nowoczesnej myśli uwikłanej w paradoksy nowoczesnej filozofii podmiotu.

Istnieją jednak jeszcze inne, poważniejsze powody, dla których Habermas zdecydowany jest utrzymać swoją krytykę teorii Foucaulta. Teoria głosząca nieredukowalny i metafizyczny status władzy, konfliktu i walki o panowanie jest z gruntu pesymistyczna, nie stwarza żadnych nadziei. Podobnie jest zresztą z filozofią Derridy, w której pojęcie „różni” z gruntu zakłada niemożliwość porozumienia. Na szczęście oprócz tych raczej moralnych argumentów Habermas może także odwołać się do wątpliwości co do wiarygodności i prawdziwości obu teorii. Zarówno Foucault, jak i Derrida przy pomocy swych teorii albo nie są w stanie wytłumaczyć, albo wręcz w ogóle muszą zignorować większość pozytywnych zjawisk, jakie mają przecież miejsce w życiu społecznym, a nawet w obszarze których można mówić wręcz o ciągłym postępie. Habermas ma tu głównie na myśli zauważalny od co najmniej dwóch wieków wzrost praworządności, państwo konstytucyjne czy ideę społecznej sprawiedliwości. Lecz, paradoksalnie, ten sam kontrargument można wytoczyć przeciwko Habermasowi. Skoro wspomniane pozytywne zjawiska wystąpiły w epoce nowoczesnej, w epoce, która z istoty

tkwi w błędzie rozumu ześrodkowanego w podmiocie bądź jego nieskutecznej negacji, to być może także cała ta tak krytyczna teoria Habermasa nie jest aż tak prawdopodobna. Nie można chyba całkowicie wykluczyć, że do wspomnianego przyrostu „dobrobytu” w sferze moralnej i społecznej w jakimś stopniu przyczyniły się jednak postulaty płynące ze strony filozofii podmiotu, filozofii świadomości. Możliwe więc, że paradygmat podmiotowości w ujęciu Habermasa został zbyt schematycznie zinterpretowany i nazbyt jednoznacznie negatywnie zredukowany. Nie można bowiem uniknąć wrażenia, że Habermas czasami trochę na siłę szuka w filozofii podmiotu bardzo wyraźnego przeciwnika dla swej teorii komunikacji. Trzeba jednak dodać, że ponieważ książka jest wielopoziomowa, to tego rodzaju zastrzeżenie nie musi negatywnie wpływać na ocenę tej jej części, w której Habermas nie odnosi się bezpośrednio do filozofii podmiotu, lecz do wielu ważnych teorii, zwłaszcza współczesnych, które same są już krytyką paradygmatu podmiotowości i zarazem są w niego uwikłane.

Całą tę część książki Habermasa, w której zawarta jest negatywna ocena wielu ważnych zjawisk w filozofii nowożytnej i współczesnej, można by traktować jako interesujące samodzielne studium, którego ogromna wartość tkwi już w samym jego potencjale merytorycznym i krytycznym. Lecz Habermas rozumie ją zarazem jako przygotowanie do wejścia ostatniego głosu w filozoficznym dyskursie nowoczesności, którym jest jego własna teoria rozumu komunikacyjnego. Paradygmat podmiotu poznającego przedmioty Habermas proponuje zastąpić paradygmatem porozumienia pomiędzy mówiącymi i działającymi podmiotami. Warto może od razu zwrócić uwagę, iż niestety nie wyjaśnia on dokładnie, co znaczy samo pojęcie zmiany paradygmatu, i na czym w istocie miałyby polegać ten proces. Jest to wątpliwość o tyle ważna, o ile pamięta się, że zasadniczy sens książki Habermasa sprowadza się do krytyki całego nowoczesnego paradygmatu podmiotowości, w który, jak udowadnia, z tak beznadziejnym skutkiem uwikłali się zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy filozofii podmiotu. Zastąpienie jednego paradygmatu innym to więc bardzo poważne i konkretne zadanie, które domaga się jakiegoś bliższego określenia warunków i możliwości jego realizacji. Najogólniej zamierzenie Habermasa można rozumieć jako przede wszystkim propozycję zmiany punktu widzenia, zmiany perspek-

tywy przy opisie i wyjaśnianiu zjawisk rzeczywistości społecznej. Polega to na świadomym i celowym przyjęciu swego rodzaju idei regulatywnej w sensie Kantowskim, a więc na przyjęciu założenia, które ma nie tylko sens metodologiczny, ale zarazem, a może przede wszystkim, sens praktyczno-moralny. Jako przykład można podać, iż Habermas ma odwagę zakwestionować wartość i słusność najpowszechniejszego i najbardziej niepodważalnego we współczesnym świecie, tak społecznym, jak i ekonomicznym (do którego ten pierwszy, zdaniem Habermasa, całkowicie się upodobnił), przekonania o konieczności konkurencji, jako jedynej prawa regulującego we właściwy sposób większość stosunków w świecie. A pozytywny, praktyczny postulat, jaki stawia w miejsce tamtego, brzmi, iż solidarność powinna móc obronić się przed pieniądzem i władzą.

Czy propozycja zmiany paradygmatu to tylko projekt nowej interpretacji rzeczywistości, czy raczej chęć faktycznej zmiany świata? Poszukiwanie wyjścia w stylu Kantowskim wskazuje, iż Habermas prawdopodobnie bardzo chciałby uniknąć tej słynnej Marksowskiej alternatywy; zupełnie tak samo, jak nie widzi sensu kontynuowania prawie dwustuletniej tradycji, przekonanej o nieredukowalności opozycji pomiędzy represyjnym rozumem ugruntowanym w podmiocie a jego negacją w postaci bezrozumnej i bezosobowej „woli mocy”. Co ciekawe, jest przekonany, iż jego propozycja odzyskuje i przywraca pierwotny sens tkwiący jako zapomniana możliwość w samej idei filozofii nowoczesnej; możliwość, której dotknęli tylko, ale jej nie wybrali, tacy filozofowie, jak Hegel, Marks czy choćby Heidegger. Habermas sądzi wręcz, że to właśnie nowożytna zasada podmiotowości, oczywiście inaczej rozumiana, zawiera te niespełnione obietnice. Mówi nawet, że w ten sposób otwieramy drugi rachunek lub drugie konto zasadzie podmiotowości. Ale do tego potrzebne jest, by takie reguły, jak: samowiedza, samookreślenie i samourzeczywistnienie, które stanowią ważną i niezbywalną normatywną zawartość nowoczesności, zmodyfikować i zastąpić odpowiednio ustawiczną rewizją tradycji, dyskursywną procedurą ustanawiania i uzasadniania norm oraz zaawansowaną indywidualną społecznionych podmiotów. Działanie komunikacyjne, z powodu wielowarstwowości tego procesu, zawiera w sobie wbudowaną zasadę autorefleksji, polegającą na tym, że w miejsce dialektyki wiedzy i niewiedzy

(owej Kantowskiej dialektyki rozumu) wchodzi dialektyka udanego i nieudanego porozumienia. Habermas przyznaje się oczywiście do tego, iż jest to wyraźnie pragmatystyczny wątek jego teorii, choć on sam wolałby nazywać go swoistą kontynuacją Marksowskiej filozofii praktyki. Sam rozum traktuje zresztą podobnie: nie jako czysty lub beztreściowy, lecz jako ucieleśniony w działaniu komunikacyjnym. Przekonanie o czysto formalnym i instrumentalnym charakterze rozumu, w które wierzyli nie tylko Adorno i Horkheimer, uważa za jeden z bardziej nieuzasadnionych i szkodliwych przesądów. Mimo proceduralnego charakteru, oczyszczonego z treści religijnych i metafizycznych, rozum komunikacyjny wpleciony jest w proces życia społecznego na sposób aktów porozumiewania się; zawiera więc pretensje do moralno-praktycznej ważności, a jego celem nie jest tylko prawdziwość, lecz także słuszność i szczerłość. Racjonalność komunikacyjna wyraża się także w zdecentralizowanym rozumieniu świata. Tę rzecz przeciwstawia Habermas przede wszystkim transcendentalnej filozofii podmiotu, która poszukuje zewnętrznego punktu widzenia świata jako całości. Taki punkt w projekcie Habermasa nie jest ani możliwy, ani w ogóle potrzebny, ponieważ celem filozofii jest teraz racjonalna rekonstrukcja całej rzeczywistości komunikacyjnej, lecz widzianej nie z zewnątrz, a od środka, z perspektywy uczestnika dyskursu. Funkcję transcendentalnego punktu widzenia z filozofii podmiotu ma zastąpić spojrzenie na siebie z perspektywy innego uczestnika dyskusji.

Zwłaszcza te ostatnie uwagi przekonują, iż Habermas rezygnuje z radykalnie pojętego programu filozoficznego, związanego przede wszystkim z kartezjańsko-husserlowskim modelem filozofii transcendentalnej. To świadome ograniczenie perspektywy może być przyczyną pewnych słabości jego filozofii. Już sam Habermas przyznaje, że wobec wspomnianego policentryzmu społecznej świadomości, czyli braku centralnej instytucji refleksji i sterowania, która byłaby odpowiednikiem samowiednego podmiotu, można poważnie pytać o możliwość oddziaływania społeczeństwa na siebie, a tym samym o szanse na skuteczne rozwiązywanie problemów, które posiadają dziś globalny zasięg. Wątpliwości może też budzić swego rodzaju optymizm Habermasa, który wierzy w coś takiego, jak naturalny rozumny potencjał codziennej praktyki jako rzeczywistości komunikacyjnej nastawionej na porozumienie.

Ten optymizm być może bierze się stąd, iż Habermas traktuje tę rzeczywistość, którą nazywa też światem przeżywanym (prawdopodobnie chodzi o *Lebenswelt*, choć tłumaczka nie podaje nigdzie niemieckiego pojęcia źródłowego), jako intuicyjnie wiadomy, wspólny dla wszystkich i nieproblematyczny horyzont współżycia. Traktuje go jak nieprzekraczalny – tak w sensie praktycznym, jak i teoretycznym – holistyczne tło przedrozumienia czy nawet przedporozumienia, które możliwe jest do uchwycenia tylko od wewnątrz, nigdy jako całość. Jeszcze raz nasuwa się refleksja o ogromnej różnicy propozycji Habermasa w stosunku do filozofii Husserla, z którego pojęcia świata przeżywanego, jak sam przyznaje, korzysta w newralgicznym momencie swej teorii. Husserl chciał jeszcze przy pomocy kartezjańskiej redukcji nadać światu przeżywanemu zdecydowanie podmiotowy sens, w czym widział jedyną możliwość odsłonięcia jego prawdziwie filozoficznego statusu, radykalnie różnego od nastawienia naturalnego lub potocznego. Ta perspektywa i ten paradigmat są jednak dla Habermasa nie do zaakceptowania. Jeśli zaś chodzi o przekonanie Habermasa co do przynależnej światu przeżywanemu naturalnej racjonalności, to czy nie można postawić mu identycznego zarzutu, który on sam stawia Heglowi? Mianowicie, jeśli z twierdzenia Hegla o rozumności rzeczywistości miałyby wynikać, iż filozofia nie może dyktować czy pouczać świata co do tego, jaki świat powinien być (filozofia jest tylko sową Minerwy wylatującą o zmierzchu), a tym samym, że filozofia jest w tej sytuacji całkowicie zbędna, to czy Habermas nie skazuje filozofii na podobny los? Doprawdy, trudno na podstawie omawianej książki dowiedzieć się, jakie pozytywne zadanie w swym projekcie przewiduje Habermas dla filozofii – oczywiście poza trywialnym i wielokrotnie powtarzającym nie tylko przez niego stwierdzeniem, że jest ona jednym z uczestników powszechnego dyskursu. Filozofia o zbyt radykalnych aspiracjach, jak na przykład cała nowożytna filozofia podmiotu, filozofia świadomości, w opinii autora *Teorii działania komunikacyjnego*, byłaby z pewnością jednym z najważniejszych czynników zakłócających pierwotny i poniekąd naturalny proces dziania się rzeczywistości nastawionej na porozumienie. W ten sposób, tzn. tak radykalnie przeciwstawiając specyficznie rozumianą podmiotowość zasadzie komunikacji, Habermas sam skazuje się, być może, na powrót do

tego nierozstrzygalnego konfliktu, znanego od dawna z wielu innych ujęć.

Tak krytyczna, jak i zawierająca pozytywne propozycje część książki Habermasa może nasuwać pewne wątpliwości lub co najmniej pytania. To skądinąd trywialne stwierdzenie ma sens o tyle, o ile pozwala na koniec odwrócić się od wszelkich szczegółowych zagadnień i skierować uwagę na najogólniejszą wymowę i znaczenie teorii Habermasa. Trzeba bowiem podkreślić, iż jest on być może dziś jedynym spośród znaczących autorów, który ma odwagę wprost odwoływać się do niepopularnego przecież dziś pojęcia rozumu lub rozumności; a więc do kategorii, które niewątpliwie, cokolwiek by miały znaczyć, w starym czy w nowym zastosowaniu bądź paradygmacie, od początku związane były z tożsamością tego najszerzego dla nas „paradygmatu”, jakim jest myślenie filozoficzne. Tym samym Habermas wpisuje się w tę, raczej cienką, linię myśli współczesnej, która w odpowiedzi na stan kryzysu tak jednoznacznie odwołuje się do pozytywnych treści i możliwości tkwiących nie gdzie indziej, jak tylko w rozumowym potencjale kultury europejskiej. To sama Europa, podkreśla na koniec Habermas zupełnie podobnie jak Husserl, dzięki zawartej w niej idei rozumności, powinna móc odnaleźć w sobie siłę do przewyciężenia własnych problemów i własnych ograniczeń.