

Tomasz Maślanka

POSTĘP SPOŁECZNY A KOMUNIKACYJNA TEORIA
RACJONALNOŚCI JÜRGENA HABERMASA

Idea postępu społecznego wydaje się kluczowa dla zrozumienia istoty oraz swoistości kultury europejskiej; można ją nawet uznać za jej cechę konstytutywną czy wręcz dystynktywną. W filozofii Immanuela Kanta postępowanie zostaje uznany za niezbędną hipotezę rozumu, która staje się rodzajem cechy dystynktywnej człowieka jako istoty moralnej oraz rozumnej jednocześnie. Historia rodzaju ludzkiego jest dla Kanta rozwojem substancji etycznej w dziejach, choć to nie człowiek jest siłą napędową tego procesu¹. Postępowanie nie może zależeć wyłącznie od człowieka, gdyż ten daleki jest od moralnej doskonałości; jego mechanizm musi tkwić w dziejowej konieczności, w „zamiarze natury”. To natura, podobnie jak Hegłowska chytryść rozumu, wykorzystuje ludzkie potrzeby oraz skłonności, czyniąc z nich siły sprawcze postępu. Ostatecznie zatem to sprzeczność w świecie ludzkich interesów stanowi mechanizm postępu. Kant jednak stopniowo odchodzi od tego deterministycznego schematu na rzecz koncepcji postępu jako rezultatu świadomych, moralnych oraz racjonalnych działań człowieka.

Ta druga wersja Kantowskiej wizji postępu może być uznana za przeciwwagę dla wcześniejszego ujęcia, w którym człowiek stawał się w istocie bezwolną marionetką w teatrze dziejów. Tak rozumiany postępowanie byłby działaniem podług obowiązku nałożonego przez rozum. Przypadek Kanta został tutaj przywołany, gdyż jest on charakterystyczny także dla innych filozofii dziejów, w których dochodzi do głosu owa sprzeczność pomiędzy porządkiem konieczności natury i historii a autonomią człowieka². Filozofia dziejów jako myślenie w kategoriach postępu żywiła nadzieje na ostateczną syntezę sprzeczności społeczeństwa obywatelskiego w instytucji państwa politycznego. W ten sposób Hegel chciał zasypać przepaść pomiędzy rzeczywi-

¹ Por. K. Weynand, *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, „Kant-Studien” (Köln) 1968, t. 83, s. 124.

² Por. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979, s. 267.

stością moralną a polityczną³. Zamiar ten wydaje się całkiem rozumny, zważywszy na fakt, iż polityczny wymiar sfery publicznej nie może być poddany władzy, przymusowi czy ideologicznej dominacji, lecz musi się opierać na konsensie, w którym kluczową rolę odgrywa substancja etyczna.

Robert Nisbet wymienia pięć założeń, które pojawiają się w historii idei postępu od starożytności aż po czasy współczesne. Są to wiara w wartość przyszłości, przekonanie o hegemonii cywilizacyjnej Zachodu, położenie nacisku na rozwój ekonomiczny i technologiczny jako wartość *per se*, wiara w rozum i naukę oraz przekonanie o niepowtarzalnej wartości życia ludzkiego⁴.

Inny z teoretyków postępu, Jeffrey Alexander, uważa postęp za *differentia specifica* cywilizacji zachodniej, za pojęcie odróżniające, po pierwsze, nowoczesny Zachód od innych jego form historycznych oraz po drugie za cechę dystynktywną cywilizacji zachodniej jako takiej. Wskazuje on na genetyczne powinowactwo tak rozumianej idei postępu z, jak to nazywa, „cywilizacją milenijną”⁵. Chodzi tutaj o pozytywne waloryzowanie historii jako aspektu uniwersalnej historii odkupienia, historii świętej. W starożytnej Grecji, jak wiadomo, historia nie była przedmiotem filozoficznych dociekań, ponieważ odnoszono ją do sfery *doxa*, nie zaś *episteme*. Była domeną przypadku oraz mniemania, czymś akcydentalnym i przygodnym, nie zaś koniecznym, niezmiennym i przez to prawdziwym. Wraz z powstaniem chrześcijaństwa historia została wpisana w dzieje zbawienia, nabierając uniwersalnego znaczenia. Tradycja judeochrześcijańska wypracowała pierwszą w dziejach linearną koncepcję czasu. Dla chrześcijanina, inaczej niż dla greckiego filozofa, wydarzenia historyczne są znakiem obecności Boga oraz zapowiedzią realizacji boskiej obietnicy. Odniesienie ziemskiej historii do rzeczywistości transcendentnej oznaczało wielkie dowartościowanie samego procesu dziejowego jako rzeczywistości, do której odnosić możemy kategorie sensu, celu i prawdy. Dzieje ludzkiej głupoty, grzechu i pychy stają się dzięki chrześcijańskiej eschatologii powszechnymi dziejami zbawienia. Alexander, pisząc o postępie, kładzie nacisk na związany z nim etos perfekcjonizmu kojarzony z apoteozą rozumu, czyli z przekonaniem, iż proces racjonalizacji polega jednocześnie na doskonaleniu świata i samego siebie. Zmiany związane z ekspansją kapitalizmu i techniki słusznie mogły uchodzić w swoim czasie za świadectwo postępu rozumu, podczas gdy XX w. znamionuje przewaga postaw antyracjonalistycznych czy wręcz irracjonalnych. Niewątpliwie wielu dwudziestowiecznych myślicieli, nierzadko stanowczych adherentów racjonalnej ewolucji i postępu, stanęło na początku ubiegłego stulecia twarzą w twarz z irracjonalnością swych czasów, z poczuciem katastrofy, alienacji i beznadziei, słowem z obrazem świata *post mortem Dei*.

W klasycznej, będącej dziedzictwem oświeceniowego racjonalizmu interpretacji postęp jest pozytywnie oceniany, warunkowaną zwykle przez czynniki zewnętrzne zmianą społeczną, której cel ulokowany jest gdzieś w przyszłości. Tak rozumiany

³ Por. idem, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a. M. 1973, s. 108.

⁴ R. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New York 1980, s. 317.

⁵ J.C. Alexander, *Fin de Siecle Social Theory. Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, London 1995, s. 66.

postęp jest linearnym wzrostem, pozytywnie postrzeganą różnicą pomiędzy przeszłością a stanem obecnym. Kluczowe wydaje się tutaj pojęcie poprawy oraz ruchu do przodu, ku przyszłości, jako czegoś nieodwracalnego, koniecznego. Akcentuje się tym samym finalizm, zmierzanie do jakiegoś celu, np. do rozwijania zdolności panowania nad naturą, przyrostu wiedzy itp.

Artykuł niniejszy stanowi próbę zakwestionowania przynależności teorii komunikacji Jürgena Habermasa do tak pojmowanego modelu postępu, który to fakt wielu współczesnym komentatorom wydaje się czymś przesadzonym. I tak na przykład twierdzi się, iż teoria Habermasa jest „teorią postępu, która straciła pewność siebie, lecz nie zmieniła się w swej istocie”⁶. Cytowany autor uznaje Habermasa za kontynuatora idei Oświecenia, niechętnego kapitalistycznej gospodarce, liberalnemu porządkowi społecznemu oraz nowoczesnej kulturze. Wedle tego nurtu krytyki, teoria Habermasa jest próbą wykazania możliwości postępu w dziedzinie etyki społecznej i posiada wiele cech dawnych teorii postępu; celem głównym pozostaje więc emancypacja ludzkości poprzez rozumną kontrolę procesów, które dotychczas przebiegały żywiołowo.

Centralnym zagadnieniem tego artykułu nie jest jednak rozwiązanie niezmiernie interesującej skądinąd kwestii, czy postęp stanowi wyraz racjonalizacji w sensie postępu rozumu na drodze wyzwania się z dogmatów, ideologicznych zniekształceń czy też błędnych, bo irracjonalnych, norm regulujących nasze społeczne współbywanie. Chodzi tutaj przede wszystkim o uwypuklenie, iż wbrew dosyć powszechnej, choć niestety tylko obiegowej opinii komunikacyjna teoria racjonalności nie stanowi spełnienia snu o rozumie i zwieńczenia myślenia w kategoriach idei postępu. Przeciwnie, w teorii Habermasa zawarta jest, moim zdaniem, alternatywna wobec oświeceniowego eksplikacja mechanizmu emancypacji i zmiany społecznej. Jej istotę stanowi ulokowanie mechanizmu rozwoju w samym procesie rozwoju, w społeczeństwie rozumianym jako aktywna potencjalność i zdolność do twórczego działania. Kwestia, jak widać, nie dotyczy racjonalnego lub nieracjonalnego charakteru zmiany społecznej, ale jest pytaniem o sam mechanizm postępu społecznego.

Postęp społeczny, w odróżnieniu od np. technologicznego czy poznawczego, w klasycznym rozumieniu przedstawić można jako koniunkcję czterech aspektów: poszerzania pola indywidualnej i zbiorowej autonomii; powiększania ogólnego bilansu szczęścia; awansu moralnego oraz kumulacji wiedzy. Gdybyśmy zawęzili pojęcie postępu do któregoś z tych aspektów, traktowanych tutaj łącznie, mielibyśmy do czynienia z następującymi typami redukcjonizmu – zawężając postęp do kwestii poszerzania naszych swobód, czy ogólnie mówiąc wolności, ujęlibyśmy go na model przejścia od stanu natury do stanu kultury, sugerując tym samym, iż istnieje jakiś prekułtury stan naszego bytowania. Próbując zredukować go do powiększania bilansu szczęścia, uwikłalibyśmy się w aporie utylitarystycznego maksymalizmu utożsamiającego użyteczność z „największym szczęściem największej liczby” jednostek zawiera w sobie dwa odrębne nakazy „największego szczęścia” i „największej liczby”. Podwójny nakaz maksymalizacji pozostaje jednakowoż samoprzeczący i żadna praktyka nie jest w stanie mu zadośćuczynić. Idea postępu jako

⁶ Por. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 263.

awansu moralnego zakłada natomiast, iż normy posiadają relatywny i historycznie zmienny charakter. Kwestia ta, na razie jedynie zasygnalizowana, zostanie rozwinięta w dalszej części tego artykułu. Ujmując zaś postęp jako przyrost wiedzy, popadamy w kognitywny redukcjonizm, który rezygnując z kulturalistycznej interpretacji świata społecznego, jako wytworu ludzkich działań, rezygnuje także z pojęcia refleksyjności, wklajając się w dialektykę oświecenia.

Uniwersalizacja idei postępu stała się możliwa dzięki zespoleniu wymiaru normatywnego z kognitywnym. Nie sposób bowiem twierdzić, że postęp uniwersalny polega na przyroście wiedzy oraz powiększaniu zdolności poznawczych człowieka. Przy takim założeniu w mocy pozostają aporie myślenia oświeceniowego. Niemożliwe jest również wyzwolenie się z oświeceniowego mitu, pozwalającego żywić naiwne przekonanie, iż możliwe jest opuszczenie Platońskiej pieczary, wyjście z ciemności, osiągnięcie poznawczego oświecenia i uzyskanie doskonałej samowiedzy. Mit ten oparty jest, jak się zdaje, na co najmniej dwóch fałszywych przesłankach. Pierwszą z nich nazwać można fałszywą wiarą w „powszechną inkluzję”. Opiera się ona na błędnym, jak sądzę, założeniu, iż wszyscy ludzie bez wyjątku zainteresowani są wydobyciem się z Platońskiej jaskini oraz poznawczym samodoskonaleniem. Nie bierze się tutaj pod uwagę drugiej, zwierzęcej, jak nazwał ją Platon, natury człowieka. Jego przyrodzonego umiłowania niewiedzy, ignorancji i obskurantyzmu.

Druga przesłanka wynika z pewnego nieporozumienia co do istoty samego oświecenia i dopuszcza, pozytywnie, wzbogacone o ideę refleksyjności kontr-oświecenie. Jej istotę dobrze oddaje Popperowska charakterystyka oświecenia jako „emancypacji poprzez zdobywanie wiedzy”. W takiej perspektywie umykają nam jednak dwie cechy: praktyczny oraz refleksyjny charakter oświecenia. Utożsamianie postępu ze składnikami kognitywnymi, przy pominięciu praktyczno-moralnych oraz estetyczno-ekspresyjnych, pozostaje zresztą w zgodzie z pewną ogólną tendencją romantyzmu, zwłaszcza niemieckiego. Polega ona na postawieniu znaku równości pomiędzy mechanicystyczno-deterministycznym materializmem, którego podstawą jest Kartezjański dualizm ontologiczny, a filozofią oświeceniową jako taką. Taki punkt widzenia nie pozwala jednakże na wspomnianą powyżej kulturalistyczną interpretację świata oraz postępu społecznego. Nie dopuszcza, innymi słowy, do tego, by traktować świat i postęp jako rezultat ludzkich działań. Wyklucza także to, co zakłada kontroświecenie – moment refleksyjności⁷.

Refleksja oraz autorefleksja pozostają zaś klamrą spinającą poznanie z samopoznaniem, teorię z praktyką. Oświecenie zostaje w ten sposób wzbogacone o wymiar praktyczny, w którym poznanie teoretyczne, a zatem aspekt kognitywny, łączy się z podnoszeniem poziomu indywidualnej i zbiorowej samowiedzy, ergo z aspektem praktyczno-moralnym. W pojęciu refleksyjności zawarta jest intuicja, iż zarówno wiedza, jak i samowiedza uzyskiwane są w procesie intersubiektywnej komunikacji zorientowanej na porozumienie.

Wiara w klasyczną wizję postępu jako linearnego, jednokierunkowego wzrostu wynika z pewnej żłudnej metafory, czyli, innymi słowy, z transpozycji na płaszczy-

⁷ Por. na ten temat pouczający tekst: H. Schnädelbach, *O historycznym oświeceniu*, [w:] *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 18-46.

znę socjologiczną schematów ewolucjonistycznych. Wiara ta powiązana jest również z osiemnastowiecznym „klimatem opinii”, by posłużyć się terminem wskrzeszonym współcześnie przez Whiteheada. To w XVIII w. pojawia się idea postępu jako samodoskonalenia dzięki własnemu tylko wysiłkowi, z jej postulatem „Miej odwagę posługiwania się własnym rozumem”. Kontekst powstania tej idei, na co zwraca uwagę Carl Becker, wiąże się z negacją średniowiecznego klimatu opinii, w którym życie człowieka stanowiło rodzaj kosmicznego dramatu odgrywanego według scenariusza napisanego przez Boga. Koncepcję życia jako pokuty zastąpiła koncepcja życia jako samodoskonalenia, a nadzieję na nieśmiertelność – nadzieją na wieczne życie w pamięci przyszłych pokoleń⁸. Ahistoryczny postulat „zerwania z przeszłością” był dla osiemnastowiecznych filozofów czymś równie oczywistym, jak koniecznym. Stanowił niezbędny etap na drodze ewolucyjnego rozwoju instytucji, który stawał się możliwy dzięki zdolnościom rozumu oraz odrzuceniu przesądów i zabobonów. Przekonanie, iż od starożytności dokonał się kolosalny postęp poznawczy i że współcześni przewyższają pod każdym względem starożytnych, ponieważ mogą korzystać z ich wiedzy i doświadczenia, było dla takich ludzi jak Herder, Monteskiusz czy Leibniz czymś normalnym⁹.

Teoria komunikacji Jürgena Habermasa, która posłuży tutaj do zilustrowania oraz charakterystyki alternatywnej wizji postępu społecznego, stanowi próbę sformułowania nowej, szerszej zakresowo w stosunku do teorii krytycznej pierwszego pokolenia szkoły frankfurckiej, teorii racjonalności opartej na podstawach normatywnych. Habermas jest przekonany, że normatywną zawartość nowoczesności da się odsłonić jedynie od strony intersubiektywności. Podstawowym rysem tego przedsięwzięcia jest wskazanie na fundamentalny charakter racjonalności komunikacyjnej oraz stworzenie nowego dwupłaszczyznowego ujęcia społeczeństwa, które łączy paradygmat systemowy z optyką *Lebenswelt*. Ponieważ mamy tutaj do czynienia z teorią działania, przeto obowiązywanie reguł w przypadku działań kierowanych przez normy zależeć będzie od intersubiektywności porozumienia pomiędzy działającymi komunikacyjnie. Tak jak niepodobna wyobrazić sobie znaku bez znaczenia, które ze sobą niesie, tak też działanie ujmowane być musi wraz z treścią intencjonalną, która zawsze mu towarzyszy. Treści intencjonalne dane są wyłącznie w języku, stąd też struktury języka muszą być jednocześnie granicami samego działania. W ten sposób teoria działania przechodzi w teorię komunikacji. Jeśli bowiem działania społeczne kierowane są normami, te zaś jako struktury symboliczne istnieją tylko w języku, to aby dokonać analizy działań społecznych, należy odnieść się do warunków komunikacji językowej. Tak oto teoria działania staje się teorią komunikacji.

Nie mniej istotnym składnikiem całej teorii staje się odejście od paradygmatu świadomości wpisujące się w ramy myślenia, które sam Habermas nazywa postmetafizycznym¹⁰. Rozum i rozumność nadal stanowią w ramach tego myślenia przedmiot filozoficznej oraz socjologicznej refleksji, tyle że nie są już lokowane w transcendentnej podmiotowości, ale poszukiwane w sferze intersubiektywności, która

⁸ C.L. Becker, *Państwo boże osiemnastowiecznych filozofów*, tłum. J. Ruzzkowski, Poznań 1995, s. 93.

⁹ *Ibidem*, s. 71-72.

¹⁰ Por. J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, tłum. W.M. Hohengarten, Cambridge 1995.

jest sferą komunikacji pomiędzy podmiotami, osadzoną bądź to w przestrzeni kulturowej, jak w przypadku hermeneutyki Gadamera, bądź w bardziej ogólnej przestrzeni publicznej, jak w teorii komunikacji Habermasa. Tym samym pytanie o warunki rozumie przestaje być pytaniem ściśle filozoficznym, przechodząc w obszar teorii społecznej, teorii działania komunikacyjnego.

Rozum komunikacyjny nie jest przy tym wiązany z poszczególnymi aktorami życia społecznego ani też z żadnym abstrakcyjnym podmiotem społecznym¹¹. Rozumność usytuowana w tradycji filozofii podmiotu w transcendentnych strukturach świadomości odnajduje się w ramach paradygmatu komunikacji w intersubiektywnym procesie komunikacji oraz rozumienia, zostając w ten sposób niejako rozproszona, ale nie unicestwiona. Podstawą rozumienia i działania komunikacyjnego pozostaje porozumienie dokonujące się w uniwersalnym medium języka oraz w horyzoncie sensu. Racjonalność komunikacyjna zostaje skondensowana w roszczeniach ważnościowych, w których moc wiążąca danego stwierdzenia, wypowiedzi czy normy uzyskiwana jest dzięki racjom, argumentom oraz uzasadnieniom. Rola filozofii jako dostarczycielki teorii racjonalności jest tutaj nie do przecenienia.

Jako dostarczycielka teorii racjonalności uczestniczy ona [filozofia – przyp. T.M.] w podziale pracy wspólnie z naukami postępującymi rekonstrukcyjnie, które nawiązują do przedteoretycznej wiedzy podmiotów kompetentnie wydających sądy, kompetentnie działających i kompetentnie posługujących się mową, a także do przekazanych przez tradycję systemów wiedzy kolektywnej w celu uchwycenia podstaw racjonalności, na jakiej opiera się doświadczenie i wydawanie sądów, działanie i językowe dochodzenie do porozumienia¹².

Racjonalność w teorii działania komunikacyjnego będziemy rozumieć jako intersubiektywną racjonalność myślenia i działania tworzoną w procesach komunikacji językowej. Biorąc pod uwagę dwuznaczność greckiego terminu *logos*, oznaczającego zarówno rozum, jak i słowo, możemy powiedzieć, że człowiek to istota rozumna oraz komunikująca się – *zoon logon echon*. Racjonalność zogniskowana w greckim *logosie* odsłania swe językowe oblicze; *logos* jest jednocześnie *dialogos* – obszarem wzajemnego porozumienia w medium języka. *Logos*, czyli rozum, jest zatem *dialogos*, wzajemnym mówieniem i słuchaniem, perswazją, przekonywaniem przy użyciu racjonalnych argumentów. Przestrzeń intersubiektywnej komunikacji jest przestrzenią publiczną, z której racjonalni aktorzy życia społecznego, działając komunikacyjnie, wydzielają jawną i wolną od przymusu sferę publicznego dyskursu. Jedność współdziałania nadaje owej przestrzeni znamiona swego rodzaju totalności, z drugiej jednak strony to właśnie wyposażone w świadomość, zdolność krytycznego osądu i wolną wolę podmioty, wysuwając poprzez rozmowę, spór czy debatę poddawalne krytyce roszczenia ważnościowe, nadają jej indywidualny wymiar. W dialogicznych relacjach wypełniających obszar intersubiektywności dochodzi do głosu to, co wspólne (*koinon*) i przez to powszechnie ważne.

¹¹ Idem, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M. 1992, s. 15.

¹² Idem, *Teoria działania komunikacyjnego. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A.M. Kaniowski, t. 2, Warszawa 2002, s. 717-718.

Ten powszechnie obowiązujący obszar komunikacyjnie ustrukturuwanej intersubiektywności pokrywa się więc zakresowo z obszarem politycznej sfery publicznej. Marek Siemek w książce *Wolność, rozum, intersubiektywność* pokazuje, jak pojęciowa i normatywna racjonalność wyłania się z refleksji nad regułami językowego dialogu, które stają się powszechnie ważne, jednakowo zrozumiałe i uniwersalnie obowiązujące, a przez to prawdziwe. W ten oto sposób podstawowe kategorie kognitywno-logicznej racjonalności, takie jak niesprzeczność, powszechna uzasadnialność czy prawdziwość, posiadają pragmatyczno-językowe i dialogiczne korzenie. Wyjaśnia on, jak racjonalność społeczno-komunikacyjna krzepnie w pojęciową strukturę filozoficznej racjonalności. Dochodzi do tego w wyniku usunięcia wewnętrznej sprzeczności pomiędzy człowiekiem jako uczestnikiem intersubiektywnych procesów dochodzenia do porozumienia a człowiekiem jako nosicielem irracjonalnej partykularności swoich mniemań. Usunięcie tej sprzeczności leży u podstaw logicznej konieczności, która znajdzie wyraz w sformalizowanych zasadach sprzeczności i tożsamości, zasadach, wedle których filozofia jako *theoria* będzie określać cały swój dyskurs¹³.

Teoria działania komunikacyjnego stanowić ma także alternatywę dla niedającej się już utrzymać filozofii dziejów, podtrzymywanej przez pierwsze pokolenie szkoły frankfurckiej. Tym samym dostarczać ma ona ram teoretycznych, w których obrębie mogą zostać podjęte nowe badania nad „selektywnym wzorcem kapitalistycznej modernizacji”. Wprowadzenie rozróżnienia na pracę i interakcję było pierwszą próbą Habermasa przezwyciężenia pesymizmu starego pokolenia szkoły frankfurckiej i miało jednocześnie odblokować potencjał emancypacyjny teorii krytycznej. Habermas położył w ten sposób nacisk na prymarną dwuaspektowość życia społecznego i pożegnał się z dziedzictwem Marksa, który nie docenił wymiaru interakcji, a zabsolutyzował wymiar pracy (produkcji).

Praca zapewnia materialną wymianę ze środowiskiem, odpowiadając również za reprodukcję materialną. Jednak reprodukcja kulturowa, której warunkiem wstępnym jest tożsamość indywidualna, swoimi korzeniami sięga tradycji kulturowej. Interakcja jest warunkiem trwałości oraz ciągłości tradycji, odpowiada również za tożsamość indywidualną i grupową. Emancypacja w sferze pracy byłaby związana z rozwojem sił wytwórczych, podczas gdy emancypacja w sferze interakcji wiąże się z ustanowieniem komunikacyjnych stosunków interpersonalnych, wolnych od przemocy, ideologicznych zniekształceń oraz wszelkich ograniczeń¹⁴. Mówiąc najogólniej, szanse na emancypację w wymiarze politycznym widzi Habermas w sferze działania komunikacyjnego, nie zaś w sferze materialnej reprodukcji związanej z pracą, jak u Marksa (niewyobcowana praca była, jak wiadomo, dla Marksa źródłem samoafirmacji i wyzwolenia). Istota problemów związanych z funkcjonowaniem współczesnych społeczeństw nie tkwi bowiem w sferze pracy, ale w sprzecznościach immanentnych systemowi ekonomicznemu, politycznemu oraz sferze społecznego *Lebenswelt*.

¹³ M. Siemek, *Rozum, wolność, intersubiektywność*, Warszawa 2002.

¹⁴ Więcej na temat pracy i interakcji zob. A. Giddens, *Labour and Interaction*, [w:] Habermas, *Critical Debates*, ed. J. B. Thompson, D. Held, Cambridge, MA 1982.

Pojęcie wolnej od stosunków panowania, ideologicznej dominacji oraz ustrukturyzowanej komunikacyjnie sfery publicznej można uznać za jeden z fundamentów, na jakich wspiera się teoria komunikacji Habermasa. Emancypację społeczną należy rozumieć jako wyzwolenie od imperatywów technicznej użyteczności oraz instrumentalnej racjonalności, których nie udaje się pogodzić z samą istotą politycznej *praxis*, czyli z wolnością od zbędnej przemocy. Obszar *praxis* definiowany przez Arystotelesa w *Polityce* jako obszar właściwego, tj. wolnego oraz nieinstrumentalnego, działania jest tożsamy z symbolicznie zapośredniczonym światem ludzkich interakcji, przebiegających w języku i tworzących intersubiektywną przestrzeń komunikacji. Dopiero taka dialogiczna i w pełni symetryczna przestrzeń komunikacji może stanowić właściwą przestrzeń społecznej wolności. Sfera *praxis* jako sfera działania komunikacyjnego jest dialogiczna i racjonalna, w przeciwieństwie do monologicznie tworzonych obszarów instrumentalności, którym odpowiadałby obszar wytwarzania – *poiesis*. Publiczną przestrzeń komunikacyjnego dyskursu tworzą więc wolne od wszelkiej przemocy oraz racjonalne interakcje, zachodzące w obszarze intersubiektywnie podzielanych norm i przy użyciu uniwersalnego medium dialogu społecznego, jakim jest język.

Refleksje nad strukturalnymi przeobrażeniami sfery publicznej doprowadziły Habermasa do nowej, radykalnej wizji demokracji. Jego intencją było zanegowanie formalnych koncepcji demokracji (Schumpeter, Riesman, Schelsky), które w zespole zinstytucjonalizowanych procedur zapewniających równowagę systemową widziały jej istotę. Udział obywateli w ramach takiej demokracji ogranicza się do udziału w wyborach, demokracja staje się zamaskowanym autorytaryzmem politycznym państwa bezpieczeństwa socjalnego. Habermasowska propozycja nowej demokracji zasadza się na pewnej filozoficznej idei rzeczywistości społecznej, w której racjonalnie działające podmioty są zainteresowane rozumną partycypacją w sferze publicznej, czyli taką, w której cele są osiągane na drodze racjonalnego dyskursu wolnego od przemocy i prowadzącego do konsensu¹⁵. Taka wizja zakłada samowyzwolenie się społeczeństwa od przemocy i tym samym realizację interesu emancypacyjnego. Mamy tutaj do czynienia z pewną wyidealizowaną sytuacją, w której wrażliwi społecznie obywatele w obliczu odpolitycznienia społeczeństwa obywatelskiego wybierają rozum, ale nie instrumentalny, lecz krytyczny.

Pierwszą poważną próbę zmierzenia się z problematyką strukturalnych przemian sfery publicznej stanowi rozprawa habilitacyjna Habermasa z 1962 r. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Część historyczna pokazuje wykształcające się wraz z upadkiem życia dworskiego instytucje, takie jak kawiarnie czy salony, przejmujące role instytucji publicznych, to znaczy takich, które stają się polem dyskusji nad sprawami uchodzącymi niegdyś za tematy tabu. Prowadzenie „uczonych” dysput, początkowo przywilej kręgów literackich, z czasem obejmuje swym zasięgiem mieszczaństwo domagające się przeprowadzania publicznych debat w sprawach go dotyczących (chodziło głównie o pewne ograniczenia ze strony monarchy). Postulaty te mają doniosłe znaczenie, są bowiem zapowiedzią zmiany stosunków panowania. Mieszczaństwo nie posiadało, jak wiadomo, przez długi czas żadnej władzy w sensie

¹⁵ J. Habermas, *Kultur und Kritik*, Frankfurt a. M. 1973, s. 12-13.

politycznym, władzy, którą mieli przedstawiciele arystokracji oraz monarcha. Brak władzy politycznej oznaczał więc faktycznie brak możliwości współdecydowania o losach państwa. Nietrudno zauważyć, że spełnienie postulatu przeprowadzania publicznych debat, czyli, innymi słowy, wykluczenia pewnej sfery działań spod kompetencji władzy monarszej, podważa zasady istniejących stosunków panowania.

Perspektywa historyczna zostaje w pracy *Strukturwandel der Öffentlichkeit* przywołana, by pokazać, jak doszło do wykształcenia i wyodrębnienia się politycznej sfery publicznej, której dwie konstytutywne cechy to: prywatność oraz krytyczność, a z czasem również kontrolne nastawienie wobec władzy. Wraz ze strukturalnymi przeobrażeniami sfery publicznej dochodzi do krystalizacji pojęcia powszechnego prawa, które staje się niejako naturalną konsekwencją pozbawienia monarchy prawa wyłączności politycznego stanowienia¹⁶. W dokonującym się procesie racjonalizacji prawa to, co powszechne i ogólne, zbiega się z tym, co rozumne, to, co konieczne, z tym, co sprawiedliwe¹⁷. Ostatecznie jedynym źródłem powszechnych, a przez to koniecznych norm prawnych staje się opinia publiczna stanowiąca niezbywalny element społeczeństwa obywatelskiego. Oznacza to zakorzenienie porządku normatywnego w sferze publicznej, w powszechnej debacie. Tak pojęta idea opinii publicznej, jako pewnej prymarnej zasady sprawiającej, że porządek panowania jest również porządkiem rozumu, a zatem jest wolny od przemocy, stanie się tą ideą, z której Jürgen Habermas nigdy nie zrezygnuje. We współczesnych demokracjach sfera publiczna winna odgrywać rolę pośredniczącą pomiędzy społeczeństwem obywatelskim a legalną władzą państwową.

Samo pojęcie sfery, czy lepiej opinii publicznej znajdujemy już w filozofii społecznej Kanta (*Publizität*), w której również pośredniczy ona pomiędzy porządkami polityki i moralności. Hegel natomiast nie przypisuje jej waloru rozumności, a przeciwnie, podkreśla jej mistyfikujący charakter. Charakter taki może ona zresztą ujawnić także w granicach samego społeczeństwa obywatelskiego, w sytuacji jej inkorporacji przez kierujące się partykularnym interesem grupy nacisku. Habermas najprawdopodobniej zdaje sobie sprawę z istnienia potężnych sił niezainteresowanych uczestnictwem w publicznym dyskursie służącym interesom powszechnym, nie bierze jednak tych głosów pod uwagę, konstruując swą filozoficzną wizję społecznej rzeczywistości. Jest ponadto przekonany, że w procesie porozumiewania się *per se* zawarty jest już ideał eliminowania wszelkiej zbędnej przemocy. Refleksja nad językiem, nad procesami dochodzenia do porozumienia będzie drugim nieporzuconym nigdy przez autora *Erkenntnis und Interesse* tematem. Z czasem stanie się ona transcendentalną refleksją nad warunkami językowej komunikacji, później po prostu rozbudowaną drobiazgowo teorią komunikacji, które stanowić mają punkt wyjścia do uzasadniania normatywnych podstaw krytycznej teorii społecznej. Idea konsensu wolnego od przemocy odwołuje się do transcendentalnej, można powiedzieć, dyspozycji człowieka, jego zdolności do samoemancypacji za sprawą racjo-

¹⁶ Obszerne analizy struktur socjalnych i funkcji politycznych sfery publicznej w: J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt 1995.

¹⁷ O procesie racjonalizacji prawa europejskiego zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 488-650.

nalnej argumentacji używanej w procesie komunikacji od wyobrażeń deformujących obraz rzeczywistości.

Arystoteles wyróżnia, jak wiadomo, trzy rodzaje wiedzy: teoretyczną (*theoria*), praktyczną (*praxis*) oraz wytwórczą (*techne*). Polityka oraz etyka mieszczą się u niego w obrębie filozofii praktycznej, której obszar związany jest z dobrym i sprawiedliwym życiem. *Praxis* służy również kształtowaniu mądrości praktycznej (*phronesis*), która w obrębie politycznej wspólnoty obywateli (*polis*) pomaga postępować słusznie w sensie etycznym. *Theoria* dotyczy tego, co boskie, a przez to konieczne i niezmienne, produkuje wiedzę pewną – *episteme* (w przeciwieństwie do probabilistycznej *doxa*). Dla Arystotelesa życie doskonałe to życie moralne, a takie jest możliwe wyłącznie w obrębie politycznej wspólnoty zorganizowanej wokół instytucji państwa. Wraz z postępującym procesem racjonalizacji kultury europejskiej granice wyznaczone przez antyczną filozofię polityczną ulegają erozji. Obszar wiedzy teoretycznej zostaje wchłonięty przez zorientowane nomologicznie współczesne przyrodoznawstwo, nauka staje się technologią. Na konsekwencje tego zjawiska dla teorii społecznej zwraca uwagę sam Habermas w *Teorii i praktyce*, uwypuklając pojawiający się w związku z tym dylemat – jak pogodzić wymóg naukowej ścisłości przyszłej teorii społecznej z zapoznanym obszarem klasycznej filozofii politycznej, traktującej o postępowaniu słusznym i sprawiedliwym¹⁸.

Odchodzenie od starożytnych wyobrażeń o polityce wyłania dwie odmienne jej konceptualizacje; z jednej strony mamy model decyzyjnistyczno-technokratyczny wzorowany na modelu nauk ścisłych, z drugiej normatywno-pragmatyczny eksponujący rolę opinii publicznej. Te dwa modele to równocześnie dwie wizje racjonalności społecznej, pierwszy wiąże się ze scjentyfikacją polityki, drugi z urzeczywistnieniem rozumności w wymiarze społecznym poprzez ideę sfery publicznej¹⁹. Praktyczne problemy ludzkiego życia, z którymi zmagać miała się Arystotelesowska *phronesis*, zostały obecnie wyparte przez kwestie techniczne. Sztuka rozumnego kształtowania stosunków między ludźmi przybrała współcześnie postać umiejętności efektywnego sterowania systemami społecznymi. Obawy przed możliwościami technicznej manipulacji podmiotami społecznymi, na modłę postępowania ze światem przedmiotów fizycznych, przypominają tutaj niepokój wyrażany kilkadziesiąt lat wcześniej przez Martina Heideggera. Problem dotyczy tego, jak opanować proces ekspansji imperatywów technicznych w społeczny *Lebenswelt*. Na pierwszym z wymienionych tu modeli opiera Max Weber swą rekonstrukcję procesów biurokratyzacji i racjonalizacji, przy czym kluczowe znaczenie ma u niego kategoria racjonalności działania. O ile do funkcjonowania biurokracji wystarcza proceduralno-instrumentalna jej forma, o tyle w przypadku działań politycznych jej zastosowanie jest niemożliwe, wiązałoby się bowiem z pozbawieniem ich waloru racjonalności, a taka perspektywa jest dla Habermasa oczywiście nie do zaakceptowania. Wybierze on drugi z wymienionych modeli, w którym sfera publiczna staje się obszarem dyskursywnego kształtowania woli. Tak pojętej idei sfery publicznej odpowiada też zupełnie inny od

¹⁸ J. Habermas, *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, [w:] idem, *Teoria i praktyka*. Wybór pism, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1983, s. 70.

¹⁹ Szerzej na ten temat zob. Th. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge 1984, s. 1-16.

instrumentalnego porządek racjonalności komunikacyjnej. Dość powiedzieć, że tak właśnie rozumiana sfera publiczna stanowi absolutnie zasadniczy rdzeń krytycznej teorii społecznej, także tej rozwijanej w latach osiemdziesiątych, w ramach nowego już paradygmatu komunikacji, choć trzeba wyraźnie zaznaczyć, przy użyciu zupełnie innych środków oraz na bardziej abstrakcyjnym poziomie.

Sama idea opinii publicznej staje się w filozofii społecznej Habermasa także nowym sposobem legitymizacji ładu społecznego oraz politycznego. Z historycznej perspektywy możemy wyróżnić wiele rozmaitych typów uprawomocnień, logika ich zmian związana jest z procesem racjonalizacji obrazów świata. W społecznościach pierwotnych legitymizacji podlegał jedynie pojedynczy wódz czy władca, wystarczało więc magiczno-mitologiczne uprawomocnienie, wraz z pojawiającą się koniecznością uprawomocnienia całego porządku społeczno-politycznego dochodzi do istotnej zmiany. Miejsce mitu zajmują całe systemy uprawomocnień: religijne, filozoficzne, zorganizowane w formie racjonalnych dyskursów wiedzy²⁰. We współczesnej filozofii społecznej od czasów Kanta jako źródło legitymizacji występuje sama formalna zasada rozumu. Ten typ uprawomocnienia stanowi, jak pisze Habermas, istotne *novum*, uzasadniające znaczenie uzyskują bowiem formalne warunki uzasadniania *tout court*²¹. W *Teorii działania komunikacyjnego* taką legitymizującą zasadą stają się same procedury i warunki komunikacji, one też stanowią kryteria udanego bądź nie porozumienia.

Teraz dopiero staje się jasne, jak idea sfery publicznej może pełnić funkcję zasady legitymizującej ład społeczny i polityczny; nie posiada ona charakteru formalnego, ponieważ moc uprawomocnienia pochodzi ze świadomego konsensu osiąganego na drodze wolnej od przemocy komunikacji. Jest to pewien przypadek idealny, który w obliczu opisanej sytuacji zawłaszczania sfery publicznej przez artykułujące partykularne roszczenia grupy interesu rzadko ma miejsce. Z drugiej strony, nawet jeśliby założyć mistyfikujący charakter opinii publicznej, to w dalszym ciągu pozostaje ona jedynym gwarantem stabilności systemu społeczno-politycznego. U podstaw tej koncepcji leży przekonanie jej autora o możliwości racjonalnego uzasadniania norm powszechnych, czyli takich, które artykułują wspólne interesy. Rozwiązanie to pozwoli także Habermasowi udzielić odpowiedzi na pytanie autorów *Dialektyki oświecenia*, dlaczego nie doszło do urzeczywistnienia rozumności w wymiarze społecznym. Realizacja takiej rozumności jest możliwa wyłącznie na określonym etapie organizacji społeczeństwa, organizacji w oparciu o proceduralny typ legitymizacji porządku społecznego, poprzez który ład normatywny jest uzasadniany racjonalnie. Problematyka ta zostanie podjęta również w teorii komunikacji, a do jej eksplikacji posłuży rozbudowana kategoria intersubiektywności, w której wszelka komunikacja jest zakotwiczona. Cały przedstawiony tu tylko w zarysie problem ewolucji form uprawomocnienia opiera się na postępującej ich racjonalizacji, której podstawą są zależności intersubiektywne.

Wraz z reorientacją podstawowej funkcji polityki, polegającej na rozwiązywaniu kwestii praktycznych, i jej zwrotem ku stabilizacji systemu ekonomicznego oraz

²⁰ J. Habermas, *Legitimationprobleme im modernen Staat*, [w:] idem, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M. 1976.

²¹ *Ibidem*, s. 277.

stymulowaniu wzrostu gospodarczego zmienia się też rola sfery publicznej. Prze staje ona być obszarem dyskursywnego kształtowania i wyrażania woli powszechnej, a służyć zaczyna w coraz większym stopniu realizacji pewnego apriorycznego wzorca życia społecznego. Wynikiem tej konwersji jest odejście od antycznego modelu dobrego i sprawiedliwego życia oraz w konsekwencji odpolitycznienie sfery publicznej.

W tekście *Technika i nauka jako „ideologia”* Habermas twierdzi, zgodnie z tytułem, że nauka i technika zaczynają pełnić we współczesnym kapitalizmie rolę ideologii, co związane jest z tym, iż rozwój gospodarczy coraz silniej uzależniony jest od postępu naukowo-technicznego, a tym samym rozwój systemu społecznego także podlega jego logice²². Konsekwencją tego stanowi powstanie świadomości technokratycznej oraz formułowanie problemów społecznych w kategoriach systemowych, czyli ze względu na zapewnienie stabilności warunków wzrostu ekonomicznego oraz samozachowania systemu, co usuwa różnicę pomiędzy tym, co racjonalne w sensie technicznym, a tym, co racjonalne społecznie. Podstawą legitymizacji porządku społeczno-politycznego w tych nowych warunkach staje się sam postęp naukowo-techniczny. Zagrożenie tej ideologii leży jednak, zdaniem Habermasa, nie w samej zasadzie uprawomocnienia, ale w groźbie naruszenia pryncypiów naszej ludzkiej, kulturowej egzystencji. Świadomość technokratyczna narusza interes związany z zachowaniem intersubiektywności porozumienia. Zagraża tym samym wolnej od przemocy komunikacji, która stanowi, po pierwsze, warunek *sine qua non* istnienia sfery publicznej, po drugie podstawową formę uspołecznienia oraz socjalizacji.

Nowa ideologia narusza zatem interes sprzężony z jednym z dwóch fundamentalnych warunków naszej egzystencji kulturowej – z językiem, a dokładniej – z określoną przez formę językowej komunikacji formą uspołecznienia i indywidualizacji²³.

W ten sposób emancypacyjny potencjał, jaki tkwi w sferze publicznej, ustępuje miejsca interesowi „poszerzenia możliwości technicznego rozporządzania”. Racjonalizacja jest dla Habermasa możliwa tylko w dziedzinie komunikacji, jako jej odblokowanie, czyli jako publiczna dyskusja nad zasadami i normami postępowania. Racjonalizacja norm społecznych byłaby przeto pomniejszaniem stopnia represyjności i jako taka mogłaby stanowić nadzieję na emancypację społeczną. Możliwość zatarcia różnic pomiędzy poziomem technicznym i praktycznym, czyli pomiędzy postępowaniem w systemach działania celowo-racjonalnego a przemianami ram instytucjonalnych związanymi z emancypacją, widzi Habermas we właściwie pojętej sferze publicznej i nieopanowanych przez media sterowania środkach masowego przekazu²⁴.

Refleksja Habermasa dotyczy stosunków panowania w późnym kapitalizmie; w klasycznym kapitalizmie uprawomocnienie stosunków panowania opierało się na innej ideologii, na ideologii sprawiedliwej wymiany pomiędzy pracą a kapitałem.

²² Idem, *Technika i nauka jako „ideologia”*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] *Czy kryzys socjologii?*, red. J. Szacki, Warszawa 1997, s. 372.

²³ *Ibidem*, s. 381.

²⁴ *Ibidem*, s. 389.

Krytyka tej ideologii, dokonana przez Marksa, pokazała, jak wiadomo, że u podstaw stosunków pracy tkwi wyzysk polegający na zagarnianiu przez kapitalistę wartości dodatkowej. Obecnie krytyka ideologii późnego kapitalizmu musi polegać na czym innym. Jej podstawowym celem jest, co podkreślał Habermas już w latach sześćdziesiątych, uwolnienie sfery potoczno-językowych interakcji od pozytywistycznej świadomości, czyniącej z racjonalności technicznej racjonalność *par excellence*.

Potencjał emancypacyjny zawarty w sferze publicznej wymaga aktualizacji, a to możliwe jest wyłącznie za sprawą racjonalności tkwiącej inherentnie w sferze intersubiektywnej. Tego rodzaju racjonalności komunikacyjnej nie brali w ogóle pod uwagę przedstawiciele pierwszego pokolenia szkoły frankfurckiej, nie uwzględnił jej również Weber, a właściwie nie przeniósł z poziomu analizy kultury na poziom analizy procesów racjonalizacji społecznej. Kiedy próbujemy redukować postępowość do postępu technicznego, traktujemy go tak, jakby poddawał się on logice instrumentalności. Zakładamy zatem, iż daje się go uchwycić w oparciu o logikę działania, które zinstytucjonalizowało się w kapitalistycznym przedsiębiorstwie, nadając tym samym procesowi racjonalizacji społecznej osobliwie jednostronne, pozostające w zgodzie z modelem Weberowskim, oblicze. Habermas jest zdania, iż bezpodstawne jest trwanie przy takim modelu. Nie ma bowiem żadnych powodów, by pojęcia wypracowanego przy analizie kultury (tj. racjonalności praktycznej) nie przenieść następnie na poziom analizy procesów racjonalizacji społecznej. Teoria społeczna jest więc przez Habermasa cały czas ujmowana jako teoria racjonalności oraz racjonalizacji społecznej, która ma wymiar intersubiektywny i jest nieredukowalna do dokonujących się na poziomie subsystemów działania celowo-racjonalnego procesów. Racjonalizacja oraz postępowość społeczny nie dają się odseparować od zapośredniczonych językowo interakcji i muszą być osadzone w sferze publicznej rozumianej w tym wypadku jako wolna od przemocy debata nad społecznie obowiązującymi zasadami i normami.

Emancypacja nie jest w teorii komunikacji, jak w klasycznych teoriach postępu, po prostu zniesieniem przymusu instytucjonalnego czy jakiegokolwiek innego, nie jest ustanowieniem nowych stosunków społecznych opartych na uniwersalnych normach, które ucieleśnione zostają w rozumie. Emancypacja jest odblokowaniem komunikacji, zniesieniem jej barier oraz ideologicznych zniekształceń, w taki sposób, by możliwa stała się powszechna debata, w której rozstrzygamy o prawomocności norm, które następnie uznajemy za społecznie wiążące. Usunięcie barier komunikacji odblokowuje innowacyjny potencjał społeczeństwa, powiększając jego zdolność do twórczych samoprzeksztaleń.

Postępowość wiążemy tradycyjnie z transformacją, przeobrażeniem, zmianą, przejściem na wyższy poziom cywilizacyjny²⁵. Pojęcie postępu wydaje się zawsze skazane na określony rodzaj wartościowania, na przyjęcie pewnych kryteriów aksjologicznych, które pozwalają wskazać, kiedy mamy do czynienia z postępowością, a kiedy możemy mówić o regresie. Kryteria te mogą być rozmaite, lecz my nie będziemy ich tutaj wymieniać, kierując uwagę na mechanizm, siłę sprawczą samego postępu. Tą siłą sprawczą są w teorii komunikacji Habermasa jednostkowe działania komu-

²⁵ R. Nisbet, *op. cit.*, s. 10.

nikacyjne, wysiłki interakcyjne. Wskazując na źródło postępu, od razu niejako przesuwamy akcent w stronę podmiotowości. Dlatego też trudno byłoby doszukiwać się idei postępu na przykład w teoriach strukturalno-funkcjonalnych, kładących nacisk na stabilność systemu społecznego, gwarantowaną przez zestaw imperatywów funkcjonalnych. Nie posługujemy się w związku z tym terminem komunikacja, lecz mówimy o działaniu komunikacyjnym, ponieważ chodzi o powiązanie uniwersalnego charakteru komunikacji językowej z możliwościami, jakie niesie działanie, tj. ze zdolnością do samoprzekształceń.

Zakres indywidualnej autonomii oraz strukturalne właściwości sfery publicznej warunkują się wzajemnie w ramach tego modelu. Jednostki poprzez indywidualne działania komunikacyjne (racjonalna debata z użyciem argumentów, zgłaszanie roszczeń ważnościowych) wpływają na strukturę samej sfery publicznej (np. czynią ją bardziej transparentną). Z drugiej strony strukturalne uwarunkowania sfery publicznej oddziałują na poziomie jednostkowym. I tak na przykład sfera publiczna skolonizowana przez media sterowania, władzę bądź pieniądź zostaje podporządkowana pewnym grupom interesu, uniemożliwiając racjonalną debatę oraz nie zapewniając warunków symetryczności działań komunikacyjnych.

Uniknięcie aporii teorii progresywistycznych możliwe jest, jak sądzę, dzięki ułokowaniu pojęcia postępu i postępowości w społeczeństwie rozumianym jako rodzaj potencjalności; w jego możliwościach raczej niż na jakimś zaktualizowanym poziomie rozwoju społecznego. Społeczeństwo postępowe byłoby zatem w teorii komunikacji Habermasa społeczeństwem, którego członkowie zainteresowani są partycypacją w sferze publicznej, czyli zgłaszaniem oraz dyskursywnym uzasadnianiem poddawalnych krytyce roszczeń ważnościowych. W społeczeństwie takim mamy do czynienia z pluralizmem roszczeń, troską o publiczny interes oraz wysokim stopniem społecznej i politycznej samoświadomości. Źródło postępu ma zatem charakter endogenny i przyjmuje postać samoprzekształceń. Motorem postępu jest tutaj sama potencjalna zdolność społeczeństwa do twórczych samoprzekształceń. Postęp społeczny nie jest więc ryczałtowo zapewniany, jak w klasycznych modelach, w oparciu o jakąś dziejową logikę rządzącą rozwojem ludzkiej racjonalności, ale wymaga uświadomienia sobie szans i możliwości stojących przed działającymi komunikacyjnie podmiotami oraz ograniczeń, którym podlegają.

Tak rozumiany postęp stanowi, jak się wydaje, skuteczną zaporę przeciwko progresywistyczno-oświeceniowym wyobrażeniom o wyemancypowanym społeczeństwie. Postępowość nie jest bowiem, powtórzmy raz jeszcze, rozumowo wykoncypowanym projektem, lecz potencjalną zdolnością do twórczego samoprzekształcania; zależy zatem od zdolności i możliwości komunikacyjnych członków społeczeństwa. To realne podmioty działające w pewnych ramach strukturalno-instytucjonalnych przyczyniają się do zmian społecznych. Relacja pomiędzy poziomem indywidualnych działań a ograniczeniami strukturalno-instytucjonalnymi ma postać dialektycznego sprzężenia. Dlatego na pytanie, dlaczego mamy złą demokrację i rządy populistów, nie można odpowiedzieć, wskazując za niski poziom intelektualny społeczeństwa, ponieważ on sam kształtowany jest „od góry” przez własności strukturalne. Innymi słowy, im większe zdolności, możliwości, potencjał twórczy, innowacyjny i komunikacyjny członków społeczeństwa, tym bardziej dynamiczne,

elastyczne i transparentne struktury politycznego wymiaru sfery publicznej, która z kolei zwrótnie wpływa na poziom możliwości, zdolności, potencjał innowacyjny, komunikacyjny itd. Należy również podkreślić, iż postępowanie nie jest reprodukowaniem, ale przekształcaniem, zmianą społeczeństwa.

Podsumowując, emancypacja nie jest u Habermasa, jak twierdzi wielu jego krytyków, żadnym postoświeceniowym projektem, ale dokonuje się każdego dnia, jak ów koniec świata ze znanego wiersza Miłosza. Nie jest projektem, lecz procesem przebudowy, codziennym komunikacyjnym wysiłkiem, interakcyjnym trudem wkładanym w tworzenie i odtwarzanie społeczeństwa. Za skumulowany wynik tego procesu uznać trzeba postępowanie rozumiany jako endogenna zmiana, twórcze samoprzekształcenie społeczeństwa. W przedstawionej tutaj interpretacji działanie komunikacyjne jest działaniem intencjonalnym oraz twórczym. Nie ma bowiem sprzeczności pomiędzy działaniem racjonalnym a działaniem twórczym, pod warunkiem że wyzwolimy się z wąsko pojmowanej tradycji socjologicznej, która w duchu Weberowskim wiąże działania z racjonalnością celową. Komunikacyjna teoria racjonalności umożliwia, jak sądzę, połączenie tego, co i tak jest dla nas intuicyjnie uchwytne, tj. płaszczyzny intencjonalnych działań twórczych, z płaszczyzną działań racjonalnych, a także racjonalności z historycznością.

Pomijając nadmierny optymizm wczesnej wersji teorii krytycznej, pozwalającej Habermasowi żywić stosunkowo naiwną wiarę w emancypacyjny potencjał autorefleksji i poznania, należy jednak zwrócić uwagę, iż nigdy nie popadł on w optymizm nieuzasadniony²⁶. Nigdy nie sądził bowiem, że w rozumie komunikacyjnym autonomia człowieka realizuje się w sposób absolutny. Zawsze dostrzegał obecność dziedzin tradycyjnie wyłączonych spod jego kompetencji. Wyjaśnienia wymaga natomiast kwestia, dlaczego mimo tych wątpliwości Habermas zachował wiarę w to, że postępowanie społeczne jest możliwe dzięki etyce opartej na rozumie, etyce dyskursywnej. Kwestia ta wiąże się ściśle z dyskusją o uniwersalistycznych cechach idei postępu oraz z przekonaniem, że postępowanie społeczne jest możliwe dzięki etyce racjonalistycznej. Argumentacja opiera się na pewnej przesłance, w myśl której niewiedza oraz ignorancja pochodzące z tradycji powinny być wykorzenione jako fałszywe i zgubne przesady. Doskonalenie w sensie etycznym oznacza natomiast po prostu odrzucenie opartych na zabobonie i fałszywie pojmowanej tradycji norm²⁷. Nawiązując bezpośrednio do takiej mniej więcej argumentacji *a rebours*, odrzuca się współcześnie racjonalistyczną etykę *en bloc*, w tym również Habermasowski projekt etyki dyskursu²⁸. Twierdzi się przy tym, iż domniemana porażka racjonalistycznej etyki przyczyniła się do upadku idei postępu. Wydaje się jednakowoż, iż taka refutacja jest możliwa, lecz jedynie warunkowo. W kontekście interesującej nas tutaj idei postępu wskazałbym na kilka związanych z tą kwestią wątpliwości.

Przed wszystkim czym innym jest naruszenie norm, których obowiązywanie się uznało, a czym innym unieważnienie ich jako nieobowiązujących. Kantowska максима jest w tej kwestii jednoznaczna: reguł powinności nie możemy dedukować z faktyczności naszych działań. Kryteria dobra i zła muszą pozostać transhistorycz-

²⁶ Por. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1968.

²⁷ Por. J. Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into its Growth and Origin*, New York 1955, s. 128.

²⁸ Por. Z. Krasnodębski, *op. cit.*, s. 270.

ne, co jest równoznaczne z afirmacją Humowskiej zasady, iż powinności z bytu wyprowadzić się nie da, a która za sprawą Moore'a znana jest jako tzw. błąd naturalistyczny. Kryteria naszych zobowiązań normatywnych nie mogą tkwić immanentnie w samym procesie historycznym, o ile mają mieć moc bezwarunkową. Z historii ludzkiego postępu, nawet jeżeli nazwiemy go postępowaniem moralnym, niepodobna bowiem wydedukować bezwarunkowo obowiązujących norm. Kant w swym projekcie racjonalistycznej etyki dostarczył, jak się zdaje, przekonujących argumentów na rzecz owej tezy. Argumentacja Kantowska jest w istocie transcendentálna, a nie antropologiczna, co oznacza, iż zasady moralne obowiązują każdą istotę wyposażoną w wolną wolę, a człowieczeństwa nie da się ująć w postaci takich czy innych cech dystyngtywnych, lecz wyłącznie w kategoriach przynależności do sfery bezwarunkowych imperatywów moralnych. Kryteria postępu mogą być rzecz jasna różne, kryteria ocen moralnych nie. Odróżnienie dobra i zła nie może pokrywać się z odróżnieniem tego, co korzystne, i tego, co szkodliwe. Utożsamienie reguł moralnych z kryteriami utylitarnymi równa się stwierdzeniu, iż reguł tych w istocie nie ma.

Racjonalistyczna etyka Kanta stanowi próbę ugruntowania idei godności ludzkiej istoty bez odwoływania się nie tylko do religii objawionej, lecz także antropologii, psychologii czy historii. Odwołanie się do rozumu zapewnić ma transhistoryczne kryteria ocen moralnych. Kryteria te nie są i nie mogą być zrelatywizowane do partykularnych oraz historycznie zmiennych interesów określonych grup społecznych, lecz zawarte są w strukturach samej racjonalności komunikacyjnej, która posiada charakter uniwersalny; jej warunki są jednocześnie warunkami prawomocności mowy. Dlatego, o ile w ogólności można rozważać hipotezy o porażce tej etyki, o tyle za bezzasadne uznaję twierdzenie, iż to jej klęska doprowadziła do upadku idei postępu. Takie rozumowanie wynika z błędnego, jak sądzę, przekonania, iż racjonalistyczna etyka miała zastąpić moralność ugruntowaną religijnie. Z całą pewnością nie wszystkie kwestie normatywne można rozstrzygać, wysuwając poddawalne krytyce roszczenia ważnościowe, ale niepodobna też wyobrazić sobie funkcjonowania normatywnego wymiaru sfery publicznej wyłącznie na podstawie moralności ugruntowanej religijnie.

Dyskurs etyczny stanowi w teorii Habermasa formę organizacji stosunków społecznych w obrębie społeczeństwa obywatelskiego²⁹. Ogólna idea etyki dyskursu polega na tym, że uniwersalnie prawomocne normy moralne odtwarzamy na podstawie rekonstrukcji ogólnych warunków możliwego porozumienia. Przejmuje ona także Kantowski wysiłek, by ugruntować normy moralne na powszechnie obowiązujących wartościach. Podstawowe przekonanie Habermasa dotyczy możliwości racjonalnego rozstrzygnięcia kwestii praktycznych, czyli albo normatywnych, albo politycznych. Konstytutywną właściwością norm nie jest obowiązywalność, lecz to, że ich obowiązywanie daje się uzasadnić. Przedmiotem dyskursu normatywnego mogą być zdania powinnościowe, które zawierają roszczenia do normatywnej słuszności. Roszczenia te stanowią wyraz powszechnie podzielanych potrzeb i interesów i podobnie jak roszczenia do propozycjonalnej prawdziwości dają się dyskursywnie (czyli przy użyciu argumentów) uzasadniać.

²⁹ Por. J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Boston 1979, s. 119.

Idea rozumnego charakteru mowy nie jest osadzona, zdaniem Habermasa, w strukturach dyskursu i procedurach argumentacyjnych, ale w strukturach samego działania komunikacyjnego. Każdy, kto dąży do osiągnięcia konsensu, musi przyznać jednocześnie, że jedyną drogą do tego wiodącą jest dyskurs argumentacyjny³⁰. W perspektywie makrosocjalnej konsensualna forma regulowania konfliktów normatywnych jest jedyną alternatywą, jak sądzi Habermas. Jest on jednak, przeciwnie niż Kant, przekonany, że powszechność i racjonalność maksym moralnych nie może być domeną pojedynczej świadomości czy wypływać z imperatywu kategorycznego, ale że decyduje o niej dyskurs komunikacyjny, co oznacza sprzęgnięcie racjonalnej woli z procesem komunikacji społecznej.

Racjonalna wola jest wyrazem intersubiektywnie podzielanych interesów. Autonomia moralna w perspektywie działania komunikacyjnego nie jest tłumieniem, lecz dyskursywnym kształtowaniem skłonności oraz motywacji moralnych i w tym sensie jest zaprzeczeniem etyki kodeksu. Niebezpieczeństwo etyki dyskursu tkwi jednak w tym, że usiłując zapewnić uniwersalność wiążących norm, jako rozszczenie ważnościowe zapośredniczone przez racjonalność proceduralną, nie bierze pod uwagę samego dobra moralnego. Habermas zdaje sobie sprawę, że racjonalistyczno-proceduralno-formalna etyka musiałaby ograniczyć się do normatywnych problemów sprawiedliwości społecznej, nie uwzględniając zagadnień czysto aksjologicznych i deontologicznych, czyli na przykład pytań o to, co powinniśmy czynić, by dobrze żyć. Dobro nie może bowiem pokrywać się z obszarem tego, co daje się dyskursywnie uzasadnić, ponieważ samo zależne jest od czynników niemożliwych do uzasadnienia w sposób dyskursywny. Podstawowym założeniem etyki dyskursu jest więc przekonanie, że w toku pragmatyczno-transcendentalnej analizy praktyki argumentacyjnej można ustalić fundamenty nowej etyki. Wówczas warunki racjonalnej argumentacji mają normatywny charakter. Habermas jest przekonany, że normy posiadające ważność muszą być wynikiem powszechnego konsensu uczestników dyskursu praktycznego³¹. Sądy moralne dają się zatem racjonalnie uzasadniać i jako takie obowiązują powszechnie. Etyka taka oprócz tego, że jest uniwersalna, jest również formalna. Pozostaje jednakowoż równie oczywiste, iż projekt etyki dyskursywnej obciążony jest kilkoma poważnymi trudnościami, których w ramach tego artykułu rozstrzygać jednak nie będziemy.

Prawomocności zasad normatywnych nie daje się zatem, w myśl tego, co zostało powiedziane, empirycznie uzasadnić. Nie ma także prawdopodobnie żadnych rozstrzygających argumentów przemawiających za tym, że wymuszone przez postępowanie społeczne i techniczne spowodowały zmianę samych zasad moralnych. Adherenci przystosowywania moralności do nowych czasów optują *nolens volens* za relatywizmem moralnym, gdyż moralność z założenia jest różna od naszych życiowych interesów, ustanawiając reguły obejmujące wszystkich. Zastosowanie tych reguł musi więc rodzić konflikty, ponieważ ludzkie roszczenia są sprzeczne z empirycznymi, nie zaś z logicznymi powodów. Wyobrażenie życia w bezkonfliktowym

³⁰ Idem, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M. 1976, s. 339.

³¹ Idem, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983, s. 103.

społeczeństwie jest możliwe jedynie dzięki pozbyciu się ocen etycznych, a nie dzięki postulatam ich modernizacji i uwspółcześnienia³².

Reasumując, postępowość społeczeństwa będzie z jednej strony uzależniona od działań jednostkowych (innowacyjność, twórczość, wyobraźnia itd.), z drugiej zależeć będzie od presji strukturalnej oraz poziomu samoświadomości społecznej. Zatem istotną rolę odgrywa tutaj zarówno indywidualna autonomia związana ze znajomością motywów własnych działań, której istotnym elementem jest wiedza dotycząca zasad funkcjonowania społeczeństwa, jak i czynniki strukturalne, czyli właściwości samej struktury społecznej (elastyczność, mnogość opcji, transparentcja...). Ujmując postępowość społeczeństwa jako zdolność do innowacji, uwypuklamy tym samym korzyści płynące z działań instrumentalnych, które innowacje umożliwiają. Należy jednak dostrzec realne konsekwencje takiego rozumowania, czyli cenę postępu czy, bardziej ogólnie, koszty cywilizacji technicznej. Wzrostowi możliwości technicznego rozporządzania, a zatem hipertrofii racjonalności instrumentalnej, często towarzyszy atrofia sfery normatywnej, rozkład tradycyjnych instytucji, wartości i wzorów kulturowych. Orientacja na działania innowacyjne może oznaczać utratę zdolności przechowywania i transmitowania tradycyjnych wartości i wzorów kulturowych. Pomiędzy strukturą a rozwojem zakodowanym w działaniach istnieje natomiast ciągle napięcie. Jego usunięcie oznaczałoby albo stagnację, albo entropię, gdyby siły postępowe działać miały w próżni strukturalnej.

³² Por. L. Kołakowski, *Mała etyka*, [w:] idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006, s. 168-169.