

Aleksander Zbrzezny

Czytelnicy Marksa, czyli powrót do teorii tradycyjnej: św. Jürgen

Nowa Krytyka 29, 91-104

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Aleksander Zbrzezny
Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie

Czytelnicy Marksa, czyli powrót do teorii tradycyjnej: św. Jürgen

Słowa kluczowe: teoria krytyczna, teoria tradycyjna, teoria działania komunikacyjnego

Stwierdzić, że celem niniejszego artykułu jest prześledzenie losów jednej z gałęzi recepcji myśli Marksa – teorii krytycznej, wypracowanej przez pierwsze pokolenie szkoły frankfurckiej, a potem modyfikowanej i kultywowanej na różne sposoby – to obiecać zbyt dużo. Tutaj pozwolę sobie jedynie na kilka uwag ogólnych i przyjrę się bliżej jednemu tylko kontynuatorowi teorii krytycznej, dość reprezentatywnemu, sam bowiem kształt problemu rysuje się podobnie (lub gorzej) w wielu innych wypadkach. Zależy mi natomiast na zwróceniu uwagi na pewną symptomatyczną zmianę w obrębie teorii krytycznej, jak sądzę na tyle znaczącą, że pozwalającą zasadnie pytać o zachowanie ciągłości w obrębie samej krytycznej tradycji.

Po pierwsze, wypadnie tu pokrótce naszkicować relację Marks – teoria krytyczna. Po drugie, zobaczymy, jak Jürgen Habermas odnosi się do Marksa i jak go (dez)interpretuje. Po trzecie, zwrócimy uwagę na twórczość świętego Jürgenego w konfrontacji z założeniami dawnej teorii krytycznej. Po czwarte, wypadnie pokusić się o ocenę diagnozowanego problemu. Wreszcie – ale to już nie po piąte, tylko mimochodem – będziemy przypominać, że i Habermasowi zdarzało się pisać roztropne teksty.

Marks a teoria krytyczna

Teorię krytyczną, której program i założenia sformułował Max Horkheimer, w wielu punktach uznać można za kontynuację sposobu myślenia o społeczeństwie obecnego w pismach Marksa. W słynnym artykule Horkheimera¹ mówi się o dążeniu do likwidacji ucisku i wyzysku, dążeniu, którego drogowskazem ma być czuła na zmiany rzeczywistości teoria. Akcenty praktyczne pojawiają się nawet w mocnych stwierdzeniach, aż po „zaostżanie walki”, do której teoria się włącza. Gwarancją zakorzenienia teorii w praktyce mają być badania empiryczne (istotnie realizowane, jak np. opracowane przez Adorna *Schuld und Abwehr* czy *Studies in the Authoritarian Personality*). Od strony teoretycznej zaś można wskazać następujące zbieżności teorii krytycznej z dziedzictwem Marksa: świadomość usytuowania nauki w społecznej całości, niezbywalne odniesienie do historii jako przesłanka ujęcia całości, sam wymóg ujęcia całości, materializm, akceptacja analiz ekonomicznych Marksa z kategoriami pracy i wymiany na czele. Wszystkie te „szczegółowe” punkty w opisie Horkheimera są pochodną opozycji teorii tradycyjnej i teorii krytycznej. Nauka nie jest neutralna, jest częścią społecznych praktyk, które zachodzą w określonym systemie, w konkretnym momencie historycznym. Nie chodzi tu tylko o zewnętrzną konstatację, że nauki służą jakimś interesom, że opanowując fakty, stają się instrumentami panowania itd. Rzecz w fundamentalnym nastawieniu naukowca i samej teorii. Tymczasem znaczna część teorii zadowala się własną skutecznością czy też elegancją, część spełnia się, rozwiązując sprzeczności i problemy innych teorii. W naukach społecznych mamy do czynienia z dodatkową trudnością – którą można by nazwać „kompleksem nauk przyrodniczych”. Kompleks ów objawia się zapożyczeniem metod matematycznych i dążeniem do pojęciowej precyzji, której wzorzec stanowi logika. Może to prowadzić do fetyszyzowania teorii kosztem jej przedmiotu. Teoria krytyczna nie zna takich dogmatów; od początku chce zawsze najpierw zbadać, a jeśli trzeba – zakwestionować – reguły gry, podczas gdy teoria tradycyjna rzuca się do gry i „chce wygrać”, rozwiązać teoretyczny problem w ramach zastanych reguł. Oczywiście, z biegiem czasu teoria krytyczna ewoluuje, i to już pod piórem swych ojców założycieli. Zazwyczaj zwraca się uwagę na wytlumienie akcentów praktycznych, zanik postulatów pozytywnych (zaczynało się wszak od dążenia do socjalizmu). Ważną cechą jest też otwartość teorii – gotowość do

¹ Por. M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, przeł. J. Łoziński, [w:] *Szkola frankfurcka*, wybór J. Łoziński, t. 2, cz. 1, Warszawa 1987, s. 137 i n.

zmiany wynikająca z nieustannej konfrontacji z rzeczywistością. Przez cały czas natomiast jedną z głównych cech teorii krytycznej pozostaje niezgoda na stan obecny – co Horkheimer podkreślał jeszcze w 1970 roku w przemówieniu *Kritische Theorie gestern und heute*.

Oczywiście, dałoby się też zapewne wskazać różnice między myślą Marksa a twórcami teorii krytycznej; spora część tych różnic wynika jednak z prostej okoliczności pisania „po Marksie”. Z ważniejszych problemów, mogących świadczyć o rozbieżności między Marksem z jednej strony, a Horkheimerem i jego współpracownikami z drugiej, najczęściej chyba eksponuje się przesunięcie badań w kierunku „nadbudowy”, a także słabość „pozytywnego” programu. Do pewnego stopnia jest to związane z przeobrażeniem samej rzeczywistości – innej w czasach Marksa, innej w wieku XX. Z drugiej strony autorzy akcentujący różnice między Marksem i szkołą frankfurcką zdradzają niekiedy tendencje do bardzo dogmatycznej lektury Marksa, traktując go tak, jakby pozostawił jakąś jedyną receptę na rzeczywistość. Nie wdając się tutaj w szczegółowe rozważania, poprzestaśmy na tymczasowej konstatacji, że także dzieło Marksa jest do pewnego stopnia otwarte, nie tylko z racji nieukończenia *Kapitału* – wspomnijmy choćby niechęć Marksa do przypisywania mu zasług stworzenia teorii czy doktryny, manifestowaną dosadnie w *Uwagach na marginesie książki Adolfa Wagnera*.

Sądzę, że powyższy zarys wystarczy, by uznać teorię krytyczną za pełnoprawną członkinię Marksowskiej tradycji. Tyle tylko, że dzisiejsza perspektywa przynosi nam nowe wyzwania – nie tylko praktyczne, ale i teoretyczne. Nowe do tego stopnia, że wymagające być może innego rodzaju teorii. W każdym razie wśród przedstawicieli teorii krytycznej pojawili się i tacy, którzy wprost mówią o „dawnej teorii krytycznej”, a siebie przedstawiają jako twórców teorii nowej. Jednym z takich autorów jest Jürgen Habermas.

Habermas czyta Marksa

Jakkolwiek Marks jest częstym gościem na kartach dzieł Habermasa, to niejednokrotnie Habermasowskie analizy i opinie noszą specyficzne piętno „ustawiania” tradycji „pod siebie”. Prekursorem w tej dziedzinie był oczywiście Hegel, a i wielu innym autorom zdarza się pisać w ten sposób. Kłopot w tym, że Habermas czyni to wyjątkowo mało finezyjnie, a niekiedy wprost zafalszowuje myśl swoich poprzedników. Drobne fałszerstwa zdarzają się nawet takim autorom jak

Lukács², nie jest więc tak, by Habermas odznaczał się tu wyjątkową oryginalnością. Najwłaściwszą metodą przedstawienia tego problemu byłaby oczywiście lektura z komentarzem *Satz für Satz*, tutaj musimy poprzestać na kilku wrywkowych próbkach. Oto one:

Marks nie dostrzega, że wykształcenie się i wyodrębnienie aparatu państwowego oraz gospodarki przedstawia sobą *także* wyższy poziom dyferencjacji systemowej, która jednocześnie otwiera nowe możliwości sterowania *oraz* wymusza reorganizację dawnych, feudalnych stosunków klasowych³.

Ogólnikowość powyższego stwierdzenia dorównuje tylko jego nieprawdziwości. Nie dość, że św. Jürgen nie wskazuje na żaden tekst Marksa, w którym mielibyśmy do czynienia z podobnym prześlepieniem, to jeszcze imputuje Marksowi błąd, którego Marks nie popełnił, a wręcz przeciwnie – wbrew diagnozie Habermasa – jest to problem, z którym Marks dość intensywnie się zmagał, i to w wielu pismach. Widać to już w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, chociażby w Marksowskiej analizie Heglowskiej koncepcji stanów, którą z powodzeniem można by uznać za prekursorską pod względem ulubionej opozycji Habermasa – opozycji systemu i świata życia⁴. Sytuację pogarsza jeszcze okoliczność, że wskazanego nadużycia Habermas dopuszcza się z pełną premedytacją, sam bowiem w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej* analizował właśnie *Przyczynek* oraz *W kwestii żydowskiej* w sposób odsłaniający perspektywę, której istnieniu w swym późniejszym dziele zaprzeczył⁵. Można wręcz powiedzieć, że to Hegel nie dostrzega owego jednoczesnego procesu – problemu „sterowania” i reorganizacji dawnych stosunków w warunkach wykształcenia się

² W *Młodym Heglu* Lukács, komentując słynne stwierdzenie Hegla o niemożliwości rewolucji bez reformacji, a chcąc z jakichś względów „uratować” rewolucję francuską przed „pochopną” oceną, stwierdza, że słowa Hegla dotyczą rewolucji lipcowej 1830 r. Już sam kontekst, w jakim pojawia się przywoływane zdanie Hegla, nastrocza tu niemałych kłopotów. Największy kłopot jednak w tym, że stwierdzenie to znajdziemy także w Heglowskich *Wykładach* w wydaniu Lassona, opartym na notatkach słuchaczy z lat 1822–1827. Por. G. Lukács, *Młody Hegel*, przeł. M.J. Siemek, Warszawa 1980, s. 57–58 oraz G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 4, Leipzig 1920, s. 931–932.

³ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. A. Kaniowski, Warszawa 2002, t. 2, s. 609.

⁴ Por. K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła* (dalej: MED), t. 1, Warszawa 1976, s. 347 i n.

⁵ Por. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa 2008, s. 250–260.

i wyodrębnienia aparatu państwowego oraz gospodarki – i za to właśnie między innymi krytykuje go Marks.

Habermas eksponuje w *Teorii działania komunikacyjnego* opozycję systemu i świata życia, przyjmując nieco arbitralnie, że kategoriom tym odpowiada Marksowskie odróżnienie królestwa konieczności i królestwa wolności. Nader kulawa to analogia, zważywszy, że świat życia w dalszych partiach wywodu Habermas traktuje po trosze po Husserlowsku, po trosze zaś jako arenę doświadczania rozmaitych praktyk przez potulne, żyjące podmioty. Zestawienie: świat życia = królestwo wolności jest w tym wypadku częścią szerszej strategii Habermasa; strategii polegającej na takim przedstawieniu myśli poprzedników, by istotnie nie znaleźć w nich nic oryginalnego, a tym bardziej nic krytycznego. W Habermasowskim utożsamieniu ginie też praktyczny moment myśli Marksa, moment odniesienia, wychylenia ku przyszłości. (Świat życia to jednak świat terażniejszy, królestwo wolności to perspektywa przyszłości, wymagająca przekształcenia świata terażniejszego. Pamiętamy przy tym, że nawet u Marksa nie da się całkowicie wyeliminować „królestwa konieczności”). Podkreśla za to Habermas, iż teoria Marksa – czyli „teoria wartości” – bo tylko taką zdobycz teoretyczną Habermas widzi u Marksa – opisuje owo napięcie poprzez kategorie pracy konkretnej i abstrakcyjnej.

Łatwo poszło Habermasowi, ale jeśli uważnie prześledzić jego wywód, zaroi się od trudno akceptowalnych uproszczeń:

System = królestwo konieczności = praca abstrakcyjna.

Świat życia = królestwo wolności = praca konkretna.

Takie utożsamienie nie jest czymś „niemożliwym”, wymaga jednak dość ekwilibrystycznych zabiegów interpretacyjnych, których Habermas nam oszczędza, obwieszczając „z ambony”, że tak właśnie jest. W szczególności utożsamienie świata życia z królestwem wolności wymaga linoskoczka niemałej klasy.

Również z ambony słyszymy od Habermasa, że

Markowska pomyłka bierze się w ostateczności z owego spięcia dialektyczną klamrą analizy systemowej z analizą świata życia, które nie pozwala dostatecznie ostro poprowadzić granicy między wykształconym w epoce nowoczesnej *poziomem zróżnicowaniem systemowego i swoistą klasową formą jego instytucjonalizacji*⁶.

⁶ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, op. cit., t. 2, s. 611.

Jak skomentować powyższy passus? Wynajdźmy taki język przekładu cudzych kategorii na nasze, by każdy tłumacz musiał złożyć broń. Rzecz w tym, że owo systemowe zróżnicowanie nie zawsze znajduje klasową formę instytucjonalizacji, i nawet problem „świadomości klasowej” nie jest tu jedyną barykadą. Szkoda, iż Habermas nie podejmuje w tym miejscu analizy *Osiemnastego brumaire’a Ludwika Bonaparte*, mogłoby się bowiem okazać, że Marks dobrze uświadamiał sobie problem; że to sama rzeczywistość jest bardziej złożona niż wyrafinowana skądinąd aparatura pojęciowa Habermasa; że opozycja system – świat życia nie jest tak sztywna, jak w tym miejscu sugeruje Habermas. No, ale wtedy dużo słabiej wypadłaby teza Habermasa o „wewnętrznej kolonizacji świata życia”.

Kolejny zarzut Habermasa:

Markswi brak jest kryteriów, na podstawie których mógłby odróżnić zniszczenie tradycyjnych form życia od urzeczowienia posttradycyjnych światów życia⁷.

Po pierwsze – już sam *Manifest komunistyczny* daje tu sporo do myślenia, jeśli nawet odczytać go w sposób tak „romantyczny” i teoretyczny, jak proponuje Marshall Berman. Sam Habermas zwróci na to uwagę w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*⁸. Pytanie: czy pisząc *Teorię działania komunikacyjnego* Habermas nie znał *Manifestu*? Po drugie – w miejsce Marksa możemy tu śmiało podstawić Platona, Arystotelesa, Spinozę, Kanta, Hegla, całą niemal historię filozofii – zarzut zbudowany w taki sposób zabezpiecza autora przed polemiką. A w jaki sposób dowolny autor mógłby pisać tak, jakby pisał „po sobie”? A jeśli chodzi już o meritum tego zarzutu, to można zaryzykować, że Marks takim kryterium istotnie dysponuje – to czas historyczny, który można w tym wypadku pojmować diachronicznie. Jest czas kształtowania się kapitalizmu, jego impet zmiatający wszelkie „zaśniedziałe stosunki”, i jest terażniejszość teorii – czyli według Marksa moment, w którym kapitał domknie swój ruch ekspansji i zadamowi się na całym świecie. To perspektywa *Kapitału*, którego analizy (a więc także wszechobecność formy towarowej) staną się dopiero wówczas adekwatnym modelem.

Aby ująć przedmiot badania w czystej postaci i wyeliminować zaciemniające go okoliczności uboczne, musimy tu cały świat handlowy traktować jako jedno pań-

⁷ Ibidem, s. 612.

⁸ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 75 i n.

stwo i założyć, że kapitalistyczna produkcja ustaliła się wszędzie i opanowała wszystkie gałęzie produkcji⁹

– czytamy w *Kapitale*.

Habermas zarzuca też Marksowi, że ten nie dysponuje pojęciem racjonalizacji¹⁰. Tymczasem jeszcze w artykule *Między filozofią a nauką: marksizm jako krytyka* zauważał, że Marks bierze pod uwagę „wzrost produktywności pracy przez **racjonalizację** organizacji pracy oraz mechanizację procesu produkcyjnego”¹¹. Tego typu zarzutów jest zresztą więcej, zdaniem Habermasa Marks nie wyjaśnia też:

- 1) interwencjonizmu państwowego,
- 2) demokracji masowej,
- 3) państwa opiekuńczego.

Cóż, skoro już raz zrezygnowaliśmy z myślenia historiozoficznego, trzeba brnąć dalej. Zarzuty te są całkiem naturalne i zrozumiałe z perspektywy „biegu czasu”, można jednak zapytać, dlaczego pojawiają się jako zarzuty wobec teorii, która nie miała nawet szansy, by się zmierzyć z naszą współczesnością? Z drugiej strony, w odniesieniu do wymienionych problemów, trzeba zaznaczyć, że autor *Teorii i praktyki* dostarcza przenikliwych rozpoznań, zwłaszcza w artykule *Na czym polega dziś kryzys? Problemy uprawomocnienia w późnym kapitalizmie*. (Zwraca tam Habermas uwagę m.in. na fasadowość demokracji, zatajanie konfliktu klasowego przez rozłożenie go na coraz mniejsze grupy, zmianę dynamiki kapitału, oligopole, antykryzysową rolę przemysłu zbrojeniowego i astronautyki).

Wiele stwierdzeń Habermasa pozostaje zawieszonych w próżni, jak choćby to: świat życia traci swe strukturalne możliwości tworzenia ideologii¹². Czytelnik pozostawiony z przemyconą mimochodem myślą takiego kalibru, niepopartą przykładami czy wyjaśnieniem, może się czuć nieco zagubiony. Główny ciężar pozorowanej argumentacji Habermasa spoczywa jednak na pojęciu „kolonizacji świata życia”. Oczywiście to pojęcie można by przypisać poprzednikom Habermasa, ten jednak stara się pisać w sposób ewokujący oryginalność. Czytamy

⁹ K. Marks, *Kapitał*, t. 1, [w:] MED, t. 23, Warszawa 1968, s. 692.

¹⁰ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, op. cit., t. 2, s. 613.

¹¹ J. Habermas, *Teoria i praktyka*, przeł. Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, Warszawa 1983, s. 311 (podkr. – A.Z.).

¹² Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, op. cit., t. 2, s. 636.

więc, że dawna świadomość fałszywa staje się świadomością sfragmentaryzowaną (o czym innymi słowy stary Frankfurt mówił niemal od pieluch Habermasa). Nowinką św. Jürgena jest natomiast „jurydyzacja”. To powolny proces stopniowego przenikania prawa do różnych dziedzin życia i prawnej regulacji nowych albo niedostrzeganych wcześniej problemów. Tyle tylko, że stajemy tu przed pokusą postawienia przekornego być może, ale nie niedorzecznego pytania: a być może jest tak, że samo prawo jest częścią ideologii? Od Marksa do Adorna (i nie tylko; pamiętajmy o Michelu Foucault) filozofowie społeczni uczą nas nieufności wobec kategorii prawa, tymczasem Habermas uznaje prawo za pozytywną, obiektywną instancję rozwiązującą problemy w sposób doskonały i ostateczny. Dość przypomnieć nieufność zdradzaną przez Adorna w *Dialektyce negatywnej*, a nie jest to przecież opinia nowa ani odosobniona¹³:

Prawo jest prafenomenem irracjonalnej racjonalności. Formalna zasada ekwiwalencji staje się w nim normą, wszystkich nabija na to samo kopyto. Taka równość, w której nikną różnice, sprzyja tajemnie nierówności; mit nadal żyjący pośród ludzkości tylko pozornie zdemitologizowanej. Normy prawne odcinają to, z czym się nie pokrywają, każde nie preformowane doświadczenie specyfiki w imię spójnej systematyki, i podnoszą następnie instrumentalną racjonalność do rangi *sui generis* drugiej rzeczywistości. [...] Ten rejon zakazanego wstępu, ideologiczny sam w sobie, wywiera realną przemoc poprzez sankcje prawne jako instancję społecznej kontroli, zwłaszcza w świecie administrowanym. W dyktaturach przechodzi w przemoc bezpośrednio, pośrednio od dawna kryła się ona za nimi.

Przytoczone słowa Adorna można też uznać za wyczerpujący komentarz do *Faktyczności i obowiązywania*¹⁴.

Oprócz wątków krytycznych i polemicznych względem Marksa znajdziemy też u Habermasa kilka ważnych problemów, które śmiało można uznać za kontynuację tradycji Marksowskiej: pacyfikowanie konfliktu klasowego, stosunki klienckie w obszarach życia prywatnego, „biurokratyzacja i monetaryzacja rdzennych obszarów świata życia”. Oczywiście, można też stwierdzić, że nie Habermas pierwszy się nimi zajmuje. Dość dobitnie natomiast o różnicy między

¹³ Por. T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 431 i n.

¹⁴ Zwrócono mi uwagę, że w tym właśnie dziele Habermas nieco inaczej pojmuje samo prawo, wykazując, że jest ono czułym instrumentem, dzięki któremu jednostki mogą mieć wpływ na całokształt życia społecznego. Sam Habermas podaje m.in. przykład feminizmu. W zupełności zgadzam się z tą uwagą i pomimo to utrzymuję, że prawo wciąż jest kategorią (i problemem) raczej o charakterze ideologicznym niż emancypacyjnym. Także w kwestii feminizmu.

strategią Marksa a teorią Habermasa świadczy eksponowanie w *Teorii działania komunikacyjnego* tezy o „wewnętrznej kolonizacji”.

Teza o wewnętrznej kolonizacji głosi, że podsystemy gospodarki i państwa stają się w następstwie kapitalistycznego wzrostu coraz bardziej złożone i coraz głębiej przenikają do symbolicznej reprodukcji świata życia¹⁵.

Dla teorii tradycyjnej oznacza to prawdziwy raj – ileż analiz można teraz przeprowadzić. Kontemplacyjne oko socjologa winien wszak cieszyć fakt rosnącej złożoności podsystemów – pomyślmy, ile nowych terminów będzie można wymyślić dla ich opisanie! Mimo to Habermas przedstawia się jako teoretyk krytyczny, pora więc zobaczyć, jak sam pojmuje funkcje teorii krytycznej.

Dawna i nowa teoria krytyczna

Krytyczna teoria społeczna nie zajmuje postawy konkurenta wobec mających już ustaloną pozycję kierunków badawczych; wychodząc od swej koncepcji powstania społeczeństw nowoczesnych, próbuje wyjaśnić, na czym polega swoista ograniczoność oraz względna słuszność owych pojęć¹⁶.

W powyższym określeniu teorii krytycznej pozornie zachowuje się jej „zewnętrzna” wobec nauki funkcje. Ale zarazem redukuje się istotę teorii krytycznej do oceny słuszności pojęć teorii tradycyjnych – a to jest duży krok w kierunku zamknięcia na praktykę – zamknięcia w gabinecie krytycznego krytyka.

Sam Habermas odczuwa potrzebę porównania własnych propozycji z „dawną teorią krytyczną”, zastanawia się też, jak ponownie podjąć niektóre z jej zamierzeń, „nie przejmując zarazem historiozoficznych założeń, w okowach których one wówczas tkwiły”¹⁷. (Wyliczone przez Habermasa zagadnienia „dawnej teorii” to: formy integracji społeczeństw postliberalnych, socjalizacja w rodzinie i rozwój Ja, media masowe i kultura masowa, psychologia społeczna „czasowo uśmierzonego” protestu, teoria sztuki i wreszcie krytyka pozytywizmu i nauki). Zdaniem Habermasa pierwotna interdyscyplinarność teorii krytycznej została zawężona przez „krytykę instrumentalnego rozumu”. Odnosząc się zaś do kwestii merytorycznych, krytykuje Habermas właśnie uwikłanie historiozoficzne. Zda-

¹⁵ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, op. cit., t. 2, s. 659.

¹⁶ Ibidem, s. 671–672.

¹⁷ Ibidem, s. 677.

niem Habermasa jest ono odpowiedzialne za słabość teorii z dwóch względów: po pierwsze, posługuje się teleologią, którą Habermas rozumie na wzór popularnych wykładni Hegła, a więc może potraktować teleologię jako „zewnętrzny”, „odautorski” dodatek do teorii. Tego rodzaju myślenie teleologiczne imputuje też Habermas Marksowi. (W nawiasie można odnotować, że zarówno w odniesieniu do Hegła, jak i Marksa, taka interpretacja jest co najmniej nie-jedyna, co do jej słuszności można się nie bez racji spierać). Należałoby tutaj doprecyzować, o jakiego rodzaju teleologię chodzi. Zbyt łatwo kwituje Habermas całą tradycję, odsyłając do pojęcia teleologii. Samo to pojęcie bowiem doczekało się rozmaitych interpretacji, włączając w to teleologię „procesu bez podmiotu”. Jak jednak zauważył Žižek, Althusser jest jednym z „wielkich nieobecnych” na kartach dzieł Habermasa. (Nie chodzi też o to, że każdy, a w szczególności Habermas, powinien być miłośnikiem Althussera – po prostu przy poruszaniu się w tym polu problemowym pominięcie tak znaczącej interpretacji teleologii jest najprostszym środkiem do zdeprecjonowania samego pojęcia i tych, którzy nim się posługiwali. To zaś jest już zabiegiem demagogicznym). Drugi wzgląd, z uwagi na który Habermas uznaje słabość dawnej teorii, to inny aspekt historiozofii: z jednej strony projekt immanentnej krytyki nie może się obejść bez filozofii dziejów, z drugiej – perspektywa utraty autonomii kultury i społeczeństwo totalnie administrowane mają podważać zasadność myślenia historiozoficznego. Jak pisze Habermas:

Widząc kruchość tych historiozoficznych podstaw, można sobie uzmysłowić, dlaczego ta próba urzeczywistnienia w interdyscyplinarnej formie krytycznej teorii społeczeństwa musiała zakończyć się niepowodzeniem oraz dlaczego Horkheimer i Adorno zredukowali ten program do spekulatywnych rozważań nad „dialektyką oświecenia”¹⁸.

(Wyobraźmy sobie Horkheimera w roku 1944, mówiącego do Adorna: „Wiesz, Teddy, zredukujmy program teorii krytycznej do spekulatywnych rozważań”).

Ostatecznie Habermas obwieszcza uwolnienie materializmu historycznego od jego historiozoficznego balastu¹⁹. Nowa teoria – działania komunikacyjnego – ma „zrezygnować z całościowo zakrojonego krytycznego oceniania i normatywnego klasyfikowania totalności, form życia oraz kultur, jak też warunków życia i epok”. Tak to pod płaszczykiem „odrobionej lekcji” odrzuca się więc dziedzictwo teorii krytycznej, mimo deklaracji Habermasa, że w odniesieniu do

¹⁸ Ibidem, s. 685.

¹⁹ Por. ibidem, s. 686.

niektórych zamierzeń „interdyscyplinarny program badawczy dawnej teorii krytycznej jest wciąż jeszcze nader pouczający”²⁰.

By się ostatecznie przekonać o charakterze Habermasowskiej „kontynuacji” frankfurckiego projektu, wypada jeszcze zwrócić uwagę na samą teorię działania komunikacyjnego. Jej zarys pojawia się w pismach Habermasa stosunkowo wcześniej, wręcz w czasach, w których można by istotnie uznać go za przedstawiciela teorii krytycznej. W jednej z pierwszych wzmianek mówi się jednak o teorii działania komunikacyjnego jako o swego rodzaju misji oświecenia; w dodatku warunkiem zachowania praktycznego i krytycznego momentu teorii okazuje się właśnie jej zdolność do antycypowania kontekstu swego zastosowania, co w tym wypadku oznacza realny wpływ na kształtowanie opinii publicznej. Jedną z konsekwencji takiego ujęcia, a raczej warunkiem możliwości jego powodzenia – jest język teorii²¹. W *Teorii i praktyce* stwierdzał Habermas, że teoria krytyczna musi posługiwać się innym pojęciem systemu niż teorie systemów;

Pojęcie to rozwinąć trzeba na gruncie teorii komunikacji prowadzonej w języku potocznym, uwzględniającej relację intersubiektywności oraz stosunek między tożsamością podmiotową a tożsamością grupową²².

To założenie Habermas zaś bardzo szybko porzucił. Można wyrazić obawę, że od teorii Habermasa raczej trudno jest przejść do języka potocznego. Pojęciowy warsztat Habermasa jest powszechnie znany, przytoczymy więc tylko jego definicję urzeczowienia: urzeczowienie – to „patologiczna deformacja komunikacyjnych infrastruktur świata życia”²³. Chyba najlepszym komentarzem będzie przypomnienie w tym miejscu Horkheimerowskiej krytyki Heideggera, jako że Max Horkheimer raczej nie lubił takich wokalnych naddatków:

Troska (Faust II, Akt 5): „Nigdy nie zaznałeś troski?” Niemiecki filozof w roku 1929: „Chwileczkę! Ależ tak. Jedność transcendentalnej najgłębszej struktury ludzkiego bycia potrzebującym nosi miano «troski»”²⁴.

²⁰ Por. ibidem.

²¹ Por. J. Habermas, *Niektóre trudności próby związania teorii z praktyką*, przeł. Z. Krasnodębski, [w:] J. Habermas, *Teoria i praktyka*, op. cit., s. 26–27 oraz 41–65.

²² J. Habermas, *Teoria i praktyka*, op. cit., s. 36.

²³ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, op. cit., t. 2, s. 670.

²⁴ M. Horkheimer, *Zmierzch*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa 2002, s. 132.

Już we wczesnych pismach Habermasa pojawiają się zapowiedzi przesunięcia akcentów, przede wszystkim jeśli chodzi o pierwszoplanowy dla tradycji Marksowskiej problem teorii i praktyki. Pojawiają się też rozpoznania doniosłe, które Habermas porzuci na rzecz swej krytycznej krytyki. Jeszcze w artykule *Między filozofią a nauką: marksizm jako krytyka* opowiada się Habermas za badaniem całości społecznej i ubolewa nad zgubną specjalizacją nauk społecznych, wskazuje też bardzo słusznie sporo niedostatków współczesnej socjologii. Znajdujemy także częste odniesienia do Marksa; nawet jeśli interpretacje byłibyśmy skłonni uznać za nie najlepsze, to w każdym razie mieszczą się one w pojęciu „interpretacji”. Z biegiem czasu społeczna całość zniknie z kart dzieł Habermasa, podobnie jak historia, będąca tak u Marksa, jak i w teorii krytycznej „jedyną nauką”, koniecznym podłożem ujęcia całości.

Swym poprzednikom zarzuca jeszcze Habermas brak analiz komunikacji. Niepomny przestróg („medium komunikacji izoluje” – głosił aforyzm z *Dialektyki oświecenia*), formułuje nową teorię: „opisuje ona struktury działania i dochodzenia do porozumienia odczytane z intuicyjnej wiedzy kompetentnych członków nowoczesnego społeczeństwa”. Nie chodzi już nawet o trywialne pytania w rodzaju: kto jest kompetentny? czy też – co z niekompetentnymi? Chodzi o to, że teoria już tylko opisuje, nawet nie krytykuje. Jeśli teoria Habermasa jest krytyczna, to niestety w odniesieniu do teorii krytycznej; przeradza się tym samym w teorię tradycyjną, której wygodnie jest funkcjonować w polu naukowym, w gabinecie. I – na wszelki wypadek – nie zbliżać się do okna. Zarazem Habermas, przekonany o doniosłości swej pracy, często zdaje się sugerować, że rozwiązał problemy nierozwiązane albo wręcz niepodjęte przez Adorna, Horkheimera czy Marcusego. Na określenie takiej postawy Niemcy mają słówko *Aufgeblasenheit*.

Rezygnacja

Na zakończenie chciałbym powrócić do problemu „rezygnacji”, przypisywanej przecież już pierwszym frankfurczykom. Warto zwrócić uwagę, że rezygnacja – wyrażająca się przede wszystkim w zdystansowaniu od praktyki i powstrzymaniu od formułowania pozytywnych wskazań – daleka jest jeszcze od afirmacji faktyczności. „Możemy wskazać zło, ale nie absolutną słuszność” – mówił Horkheimer w *Kritische Theorie gestern und heute*. – „Ludzie żyjący w takiej świa-

domości bliscy są teorii krytycznej”²⁵. Także Adorno swą „rezygnację” opisywał w sposób do końca niepojednany:

Myślenie jest właściwie – poza wszelką określoną treścią – siłą oporu, która niezwykle trudno podlega wyobcowaniu. Tego rodzaju emfaticzne pojęcie myślenia w żadnym razie nie pokrywa się ani z ustalonymi stosunkami, ani z osiąganymi celami, ani z jakąkolwiek frakcją [*irgendwelchen Bataillon*]. Co raz zostało pomyślane, może ulec stłumieniu, zapomnieniu, może się rozwiać. Ale myślenie nie pozwala sobie wmówić, że z tego tylko względu coś jest przestarzałe [*überlebt*]. Tak więc myślenie ma w sobie moment ogólności. Co zostało raz trafnie pomyślane, musi zostać pomyślane także gdzie indziej i przez innych: ta ufność towarzyszy jeszcze nawet najbardziej osamotnionej i bezsilnej myśli. Ten, kto myśli, nie wpada we wściekłość mimo wszelkiej krytyki: myślenie sublimuje wściekłość. Myślący w ten sposób nie musi oczarowywać sam siebie, toteż nie będzie oczarowywał innych. Szczęście, które wschodzi w oku myślącego, jest szczęściem człowieczeństwa. Powszechna tendencja do ucisku występuje przeciw samej myśli. Szczęśliwy jest ten, kto jeszcze potrafi to nieszczęście określić: czyni to, gdy je wypowiada. Wtedy szczęście sięga w głąb powszechnego nieszczęścia. Kto nie pozwala szczęściu zaginać, ten nie zrezygnował²⁶.

Szczęście myślącego zostaje tu zdefiniowane jako zdolność określenia nieszczęścia i wypowiedzenie go. Z tej perspektywy *Teoria działania komunikacyjnego* jest już właściwie doskonałym pojednaniem, niepróbującym „określić nieszczęścia” ani go wypowiedzieć. To zaś oznacza, że św. Jürgen jest myślicielem nieszczęśliwym.

²⁵ M. Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute*, [w:] idem, *Gesellschaft im Übergang*, Frankfurt am Main 1972, s. 168 (tłum. A.Z.).

²⁶ T.W. Adorno, *Resignation*, [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1997, Bd. 10, T. 2, s. 794 (tłum. A.Z.).

**THE READERS OF MARX,
OR RETURN TO THE TRADITIONAL THEORY: SAINT JÜRGEN**

Summary

Keywords: critical theory, traditional theory, theory of communicative action

The paper concerns a (narrow, but significant) problem of changes in critical theory paradigm.

The main question of this paper is whether we are still able to speak/think about critical theory, especially in case of contemporary authors – like Jürgen Habermas, who is often considered as a legal successor of the Frankfurt School.

In the first part, the author shows some connections between Marx's thought and critical theory. In the second part, the author discusses a specific way of misreading Marx's works, mainly in *The Theory of Communicative Action*. The third part of the paper is dedicated to a problem of differences between the "old" critical theory and the new one, represented by Habermas. The author claims that rejection of historiosophy and Habermas's critique of the term 'teleology' both are making theory more positive than critical. Another important difference is the relation theory – praxis, which becomes similar to the traditional theory. Finally, the author points that it is very difficult to speak about Saint Jürgen as a rightful continuator of critical theory.