

Agnieszka Smrokowska-Reichmann

Problemy z dyskursem : czytając Jürgena Habermasa

Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica nr 25, 111-131

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.

Agnieszka Smrokowska-Reichmann
Akademia Wychowania Fizycznego
im. Bronisława Czecha w Krakowie

PROBLEMY Z DYSKURSEM CZYTAJĄC JÜRGENA HABERMASA

KOMPLEMENTARNOŚĆ KODU I PRAKTYKI

Charles Taylor analizując *Teorię działania komunikacyjnego* Jürgena Habermasa podkreśla, że tym, co przede wszystkim stara się zrobić Habermas w *Teorii* jest próba zrozumienia i wyjaśnienia społeczeństwa za pomocą języka. Trzeba tu oczywiście określić, czym jest język – co też Habermas czyni poprzez rozkładanie na części pierwsze struktury rozmowy (Taylor 1988, s. 35). Język jako podstawa i wyznacznik habermasowskiego społeczeństwa może rozwijać się i odnawiać tylko podczas rozmowy. Według Taylora, Habermas rozumie język jako strukturę (bądź też kod) normatywny wobec aktów mowy. Struktura ta istnieje jednak o tyle, o ile jest nieustannie odnawiana w praktyce językowej. Struktura i praktyka są względem siebie komplementarne, wzajemnie się dopełniając. Akty językowe zakładają uprzednie istnienie struktury, ale z drugiej strony ta struktura istnieje (aktualizuje się) jedynie poprzez akty językowe, w nich i dzięki nim. Zwrócenie szczególnej uwagi na te dwa komplementarne momenty pozwala uniknąć monizmu. Dla Taylora umknienie przed monizmem wydaje się być szczególnie ważne. Jak bowiem podkreśla, „każda monistyczna teoria języka, czy to natury strukturalistycznej, czy intencjonalistycznej (jak u Grice’a) [*sei sie strukturalistischer oder intentionalistischer Art*], jest zasadniczo niewystarczająca [*unzulänglich*]” (*tamże*, s. 36).

Tak rozumiana zasada komplementarności struktury (kodu) i praktyki okazuje się więc na tyle obiecująca, że, jak zauważa Taylor, Habermas przenosi ją na teorię społeczeństwa, definiowanego przez pryzmat języka (*tamże*, s. 37). W związku z tym także społeczeństwo, według Habermasa, składa się z dwóch komplementarnych elementów: systemu i świata życia¹. Taylor proponuje, aby

¹ Szerzej na temat koncepcji systemu i świata życia w filozofii Habermasa (w tym problemu integracji społeczeństwa oraz mediatyzacji i kolonizacji *Lebenswelt* przez imperatywy systemowe) pisałam w artykule *Między kierunkowaniem a sterowaniem. Społeczeństwo Habermasa jako świat życia i system* (Smrokowska-Reichmann 2006).

system utożsamić ze strukturą oraz aby przyjąć, że praktyce w wymiarze społecznym odpowiada działanie komunikacyjne (czyli *de facto* świat życia). Komentatorzy Habermasa kładą różne akcenty, przedstawiając jego koncepcję *Lebenswelt*. Na przykład S. Czerniak opisuje świat życia przede wszystkim jako wspólną sferę norm i wartości, którą uczestnicy działania komunikacyjnego mogą świadomie modelować (Czerniak 2002, s. 281), Z. Kranodębski z kolei mówi o świecie życia jako o horyzoncie dla dyskursu (Kranodębski 1990, s. 164). Natomiast Taylor odnosząc się do *Lebenswelt* wybiera najczęściej termin „tło” (Taylor 1998, s. 38). Owo tło, znajdujące się, jak wiemy z *Teorii działania komunikacyjnego*, „za plecami” podmiotów komunikujących się ze sobą i zmierzających do konsensu (Habermas 1999, t. II, s. 237), stanowi zarazem rezerwuar norm, z którego podmioty czerpią. Przy czym korzystają nie tylko z norm już ustalonych, ale mogą tworzyć także nowe, dzięki wspólnie i intersubiektywnie doświadczanemu oraz zapośredniczonemu przez akty komunikacyjne uczestnictwu w świecie życia.

Opisywanie przez Habermasa społeczeństwa zarazem jako systemu, jak i jako świata życia odróżnia, zdaniem Taylora, propozycję Habermasa od innych prób wyjaśnienia konstrukcji społeczeństwa – także „modnych modeli komputerowych” (Taylor 1988, s. 40). Wszelkie tego rodzaju modele popełniają błąd jednostronności i – w przeciwieństwie do koncepcji Habermasa – nie mogą uniknąć monizmu, ponieważ koncentrują się jedynie na powiązaniach formalnych, zapoznając istnienie (a przynajmniej znaczenie) plastycznej, nierozkładalnej, holistycznej sfery *Lebenswelt*. Oczywiście także czysto formalne powiązania jak najbardziej istnieją, zwłaszcza w wysoce rozwiniętych społeczeństwach, jednak, zdaniem Taylora, nie jest możliwa żadna forma życia, która opierałaby się tylko i wyłącznie na takich właśnie strukturach formalnych. Jak okaże się w dalszej części wywodu, Taylor wszakże i u Habermasa dostrzega nadmierną (i niekorzystną dla jego teorii) skłonność do formalizmu – ale na innej płaszczyźnie, a mianowicie na płaszczyźnie etyki.

Eksplikacji komplementarności języka jako struktury i praktyki Taylor dokonuje na przykładzie rozmowy. Rozmawiając o czymś, otwieramy pewną wspólną przestrzeń, w której zachodzi proces dzielenia się z innymi naszymi opiniami i percepcji opinii innych, tak więc to, o czym rozmawiamy „istnieje nie tylko dla mnie i dla ciebie, ale także dla nas” (Taylor 1988, s. 40). W dzisiejszym nowoczesnym (albo – do wyboru – ponowoczesnym) społeczeństwie można oczywiście zapytać: a co w sytuacji, gdy nic nie będzie już uważane za dostatecznie ważne lub interesujące, by stać się tematem rozmowy? Przewidziana przez Habermasa przestrzeń spotkania pozostaje wówczas stale jedynie w sferze możliwości i nigdy (lub tylko sporadycznie) jest aktualizowana, gdyż wspólna praktyka aktów mowy znajduje się w zaniku. Powstaje na przykład kwestia, na ile komunikacyjna przestrzeń wirtualna (coraz ważniejsza we wszystkich postindustrialnych społeczeństwach rewolucji informatycznej)

umożliwiająca nam błyskawiczny kontakt z wieloma, i to bardzo oddalonymi od nas osobami, może być ujmowana w kategoriach przestrzeni wspólnej. Jeżeli przyjąć, że jednym z podstawowych wyznaczników „wspólnoty” komunikacji wirtualnej jest anonimowość, a nawet możliwość przybierania nowych, fałszywych tożsamości, że uczestniczenie w takiej komunikacji daje poczucie znacznie zmniejszonej odpowiedzialności za wyrażone przez siebie opinie (czy wręcz świadomość braku takiej odpowiedzialności) – to istotnie ta przestrzeń komunikowania się jedynie z pozoru jest przestrzenią wspólną.

Habermasowi nie można odmówić umiejętności precyzyjnego diagnozowania mechanizmów destrukcji rozgrywającej się w sferze działania komunikacyjnego. Jednak inaczej niż na przykład pesymistyczny teoretyk społeczeństw informatycznych, J. Baudrillard – Habermas widzi niebezpieczeństwo nie w przestrzeni wirtualnej, „cyfrowej”, a w namacalnej, „analogowej” (by użyć przenośni) rzeczywistości realnych faktów. Pozostaje w tym wymiarze wierny tradycji weberowskiej, posiłkując się jednocześnie dorobkiem pierwszej generacji Szkoły Frankfurckiej. Stąd także bezsporne zjawisko zanikania sensu Habermas oczywiście tłumaczy zupełnie inaczej niż autor *Symulacji i symulacji*. Taylor zauważa:

Według Habermasa jesteśmy dziś konfrontowani nie tylko z intelektualnym wypieraniem przez teorię systemów dyskursowego charakteru życia społecznego, ale także z rzeczywistym wypieraniem procesów porozumiewania się na rzecz systemowych form integracji, jakie przedstawiają sobą rynek lub zbiurokratyzowane państwo. Te formy działają niejako za plecami uczestników i osiągają swoje cele za pomocą mechanizmów sterowania. Tutaj znajduje się początek zarówno szeroko rozpowszechnionego współczesnego doświadczenia utraty wolności, jak i pokrewnego mu doświadczenia utraty sensu. Te doświadczenia nie są, jak uważają niektórzy, niemożliwym do naprawienia skutkiem procesu modernizacji jako takiego; nie powstają w sposób nieunikniony przez zniknięcie starszych, czy to religijnych czy metafizycznych światobrazów (Weltbilder). Gdyby te światobrazy były w większym stopniu zastępowane przez wolne i nieprzymuszone procesy dochodzenia do porozumienia, wówczas współczesny człowiek mógłby ponownie nadać swemu życiu społecznemu sens. Zatem to panowanie bezsensownych mechanizmów wywołuje wrażenie braku sensu (Taylor 1988, s. 44).

RACJONALNOŚĆ I ETYKA

W odpowiedzi na stwierdzoną dominację w świecie społecznym mechanizmów a-sensownych, czy wręcz anty-sensownych, Habermas formułuje teorię działania komunikacyjnego oraz przyznaje uprzywilejowany status zawiadującej owym działaniem racjonalności komunikacyjnej. Propozycję tę, stanowiącą niewątpliwie niezwykle doniosłe wydarzenie w filozofii, można jednak poddać krytyce. Według Taylora poważną słabość koncepcji Habermasa stanowi to, że „pojęcie racjonalnego porozumienia zostało rozwinięte na bazie jedynie for-

malnej etyki racjonalistycznej [*bloß formalen Rationalitätsethik*]” (*tamże*). Oczywiście Habermas idzie tu śladem formalnych koncepcji I. Kanta. Tymczasem Taylor zwraca uwagę, że sam Kant ostatecznie powrócił do innego rodzaju etyki, którą autor *Źródeł podmiotowości*² przeciwstawia etyce formalnej i nazywa „substancjalną”, i którą wywodzi od Arystotelesa oraz jego pojęcia „dobrego życia”³.

Według formalisty Kanta, zamiast określać dobre życie, czyli definiować zawartość tego pojęcia, określamy raczej, co jest słuszne, a więc definiujemy, jak powinniśmy postępować. Jednak już na pytanie, dlaczego mamy postępować według danej normy, Kant odpowiada: jesteśmy istotami rozumnymi i dlatego powinniśmy przestrzegać norm, gdyż jest to działanie racjonalne, odpowiadające naturze istot rozumnych (Taylor 1988, s. 44). Rozumność u Kanta implikuje godność, która z kolei implikuje takie a nie inne postępowanie. W ten sposób, zdaniem Taylora, etyka Kanta skłania się koniec końców w kierunku perspektywy substancjalnej – „powinniśmy mieć szacunek wobec rozumu, zarówno w nas, jak i w innych” (*tamże*, s. 45).

W koncepcji Habermasa Taylor nie może doszukać się podobnego kantowskiemu głębszego uzasadnienia. Twórca teorii działania komunikacyjnego ogranicza się do zalecania, że należy dążyć do racjonalnego, opartego na porozumieniu koordynowania działania. Jednak dlaczego, pyta Taylor, akurat racjonalne porozumienie ma być celem szczególnym, do którego mam dążyć przede wszystkim? Wszakże mam „także inne cele, inne interesy” (*tamże*, s. 46). Taylor powinien jednak wziąć pod uwagę, że Habermas prymarną funkcję języka widzi w osiągnięciu porozumienia (zob. Habermas 1999, t I, s. 476-477). Z chwilą gdy zaczynamy orientować się na konsekwencje, a nie na czysty konsens, zmieniamy działanie z komunikacyjnego w strategiczne. Dla Habermasa człowiek jako istota rozumna jest zarazem istotą mówiącą. Niewykluczone zatem, że wątpliwości Taylora Habermas starałby się rozwiązać następującym wyjaśnieniem: powinniśmy szukać racjonalnego porozumienia jako celu szczególnego, ponieważ jesteśmy nie tylko istotami rozumnymi, jak stwierdził Kant, ale także istotami używającymi języka. Pierwotna i podstawowa funkcja języka to porozumienie. Racjonalne normy, których przestrzegają istoty rozumne i porozumiewające się, są konieczne i nierozzerwalnie związane z racjonalnością komunikacyjną. Zresztą sam Taylor zdaje się antycypować to hipotetyczne tłumaczenie, które mogłoby paść ze strony Habermasa. Pisze bowiem:

Jego [Habermasa] analiza jest co prawda dla nas współczesnych bardzo przekonująca, ale jest taka tylko dlatego, że implicite podzielamy pogląd na człowieka, któ-

² Warto zwrócić uwagę na polski przekład tej pozycji, który został opracowany naukowo przez Tadeusza Gadacza, a poprzedzony wstępem przez Agatę Bielik-Robson (zob. Taylor 2001).

³ Szerzej na temat problematyki etycznej w filozofii Charlesa Taylora w (Taylor, 1996).

ry centralną rolę przyznaje dyskursowi i racjonalnemu porozumieniu (Taylor 1988, s. 46).

WIZJE JĘZYKA I PROCEDURY

A. M. Kaniowski, śledząc debatę między Taylorem a Habermasem, w jednym ze swych tekstów ocenia argumenty Taylora jako nietrafne (zob. Kaniowski 2003). Bowiern według Kaniowskiego Taylorowskie zarzuty pod adresem *Teorii działania komunikacyjnego* biorą się po prostu stąd, iż u Taylora mamy do czynienia z inną niż u Habermasa wizją języka. Krytyka Taylora koncentruje się w dużej mierze na pojęciu racjonalnego porozumienia, jak wskazałam wyżej, jednak zdaniem Kaniowskiego

(...) nie na poziomie rozważań nad pojęciem racjonalnego porozumienia, rozwijanym na bazie czysto *formalnej* etyki racjonalistycznej, zaczynają się rozbieżności, które nie pozwalają Taylorowi zaakceptować (a może nawet też i zrozumieć) koncepcji racjonalności komunikacyjnej (...) (Kaniowski 2003, s. 43).

W dyskusji między Taylorem a Habermasem Kaniowski staje więc po stronie tego ostatniego, twierdząc, skądinąd słusznie, że spór z Habermasowską teorią działania komunikacyjnego należy

(...) wszczynać na tym poziomie, na którym spór ten powinien mieć swój początek, czyli na poziomie elementarnych wyobrażeń co do języka, komunikacji oraz co do warunków możliwości – realizowanego w języku – porozumienia (*tamże*).

Czy nie jest jednak tak, że to właśnie owe „warunki możliwości realizacji porozumienia językowego” sprawiają największy kłopot i budzą największe kontrowersje podczas lektury tekstów Habermasa? Im bardziej zagłębiamy się w analizę teorii działania komunikacyjnego, w tym większym stopniu koncepcja ta jawi się właśnie jako konstrukt li tylko teoretyczny, i to w dodatku o wydźwięku utopijnym (o czym dalej w artykule). Można zadać pytanie, czy Habermasowska wizja języka, a nade wszystko zapośredniczonego przez ów język porozumienia (się) nie staje na przeszkodzie jego własnemu, wczesnemu marzeniu (jeszcze z czasów heidelberskich, czyli lat 60-tych) – a mianowicie marzeniu o teorii mającej charakter praktyczny, wywierającej wpływ na rzeczywistość? Dlatego całkowicie rozumiem A. Szahaja, gdy pisze: „Doceniam szlachetne intencje Habermasa, po latach postrzegam jednak jego projekt jako przedsięwzięcie chybione” (Szahaj 2003, s. 191).

A. M. Kaniowski ma zupełną słuszność pokazując, że podczas gdy dla Taylora najważniejsza jest treść rozmowy, Habermas skupia się na strukturze formalnej (przede wszystkim chodzi tu oczywiście o wysuwanie i spełnianie

roszczeń ważnościowych)⁴. Ale czy to nie ów formalizm, którym przesiąknięta jest filozofia Habermasa, daje amunicję tym krytykom, którzy zarzucają mu przerost formy nad treścią, włącznie z nazywaniem habermasowskiej wizji języka i porozumienia „bezsilną i letnią utopią”? (Bolte 1989, s. 12) Formalizm teorii Habermasa jest niezwykle wyczelowany, precyzyjny – i w pewnym sensie piękny (tak jak można mówić o pięknie pewnych dowodów matematycznych). Ponieważ jednak autorem tych formalistycznych wywodów jest filozof od zawsze mający ambicję łączenia teorii z praktyką, nic dziwnego, że odzywają się głosy poszukujące u Habermasa niekonsekwencji, a czyniące to często poprzez akcentowanie niekompatybilności tych dwóch paradygmatów (teoretycznego i praktycznego) w jego koncepcjach. Weźmy choćby Christopa Türcke, który wysuwa wątpliwość, czy w działaniu komunikacyjnym uczestnicy dyskursu rzeczywiście, tak jak chce tego Habermas, zawsze traktują siebie nawzajem tylko i wyłącznie w kategoriach celu. Czy nigdy nie przyłącza się do tego choćby znikomy element traktowania drugiej osoby jako środka do osiągnięcia celu? Zdaniem Türckego

(...) nawet najbardziej powierzchownej rozmowy nie da się prowadzić bez korzystania w jakiś sposób z czasu, uwagi i zdolności innego – bez dysponowania innymi (Türcke, 1989, s. 24.).

To zaś oznacza, według niego, że w samej istocie komunikacji „tkwi już fakt dysponowania innymi”, a w takim razie działanie celowo-racjonalne i komunikacyjne przeplatają się ze sobą i bynajmniej nie są rozdzielone „na dwa kręgi działania, każdy z własną logiką” (*tamże*, s. 24, 25).

Również Taylor krytykuje sformalizowany proceduralizm habermasowskiej wizji języka – krytykuje „nie chcąc zgodzić się z tym, że racjonalność jest czymś, co przysługiwać ma procedurze” (Kaniowski 2003, s. 58) Jak wskazuje A. M. Kaniowski, Taylor protestuje przeciwko umieszczeniu przez Habermasa racjonalności w strukturze o charakterze proceduralnym (*tamże*). Ja widziałabym tu nieco inną aporię. Mianowicie Habermas dokonuje detranscendentalizacji rozumu i wpisuje racjonalność w procedurę nie przypadkiem – robi to przede wszystkim zmotywowany sytuacją świata życia, owego horyzontu dyskursu, kolonizowanego przez imperatywy systemowe (czyli *de facto* przez złowrogi, zcentralizowany w podmiocie i zinstrumentalizowany rozum oświeceniowy). Jednak czy sposób aktualizowania wypracowanej z takim pietyzmem proceduralności (łącznie z trójpodziałem rozumu) przynosi wymierne pozytywne skutki dla sytuacji *Lebenswelt*? Mam co do tego wątpliwości.

⁴ Między Habermasem a Taylorem w kwestii języka istnieją też naturalnie daleko idące zbieżności, jak podkreśla to też Kaniowski, odsyłając do pracy Taylora *Theories of meaning* (zob. Kaniowski 2003).

Nie od dziś odzywają się głosy pokazujące Habermasa już to jako filozoficznego prymusa, który traktuje swego czytelnika protekcjonalnie – „jeżeli nie może sprostać dowodowi, sam sobie winien” (Łoziński 1990, s. 35) – już to jako nieomal hochsztaplera, pod którego nieprzejrzystym językiem skrywa się w istocie miałość, chwiejność, a nawet banalność myśli, do czego sprowadza się np. krytyka Scrutona, (1988, s. 166-168). W żadnym razie nie podzielam tak radykalnych ocen, niemniej jednak warto zastanowić się nad tym, czy „wina” za niepełne odczytanie intencji Habermasa co do idei racjonalności komunikacyjnej i konsensu leży w całości po stronie Taylora (jak wydaje się to sugerować Kaniowski).

METODA OPERACYJNA

Spór o język i konsens między Habermasem a Taylorem należy do tych dyskusji filozoficznych, w których niełatwo jest opowiedzieć się zdecydowanie za jedną bądź drugą stroną, ponieważ obie przedstawiają niemal równosilne argumenty na rzecz swoich stanowisk. Z pewnością możemy natomiast założyć, że Taylor, nawet jeżeli rzeczywiście potyka się tu i ówdzie w interpretowaniu Habermasa, to jednak najzupełniej trafnie diagnozuje wyraźną u tego ostatniego tendencję do skupiania się na drobiazgowych analizach i budowaniu bardzo misternych, piętrowych struktur teoretycznych przy jednoczesnym zaniedbywaniu równie szerokiego i dogłębnego uzasadniania owych imponujących koncepcji. Te dwie skale wydają się nie przystawać do siebie⁵. Z drugiej strony właśnie ów formalizm i proceduralizm, która tak drażni Taylora (i nie tylko jego) stanowi wszak jeden z podstawowych wyznaczników filozofii Habermasa. Co więcej: sam Habermas nie uważa bynajmniej tej cechy za ułomność swego systemu, wręcz przeciwnie: dla niego stanowi ona gwarancję przekonującego i spójnego wywodu (o czym dalej). Zaakceptowanie tej specyfiki myśli Habermasa uchroniłoby Taylora choćby od protestów przeciwko ścisłemu rozgraniczaniu w teorii działania komunikacyjnego płaszczyzny prawdziwości, słuszności i autentyczności. Według Taylora te trzy wymiary racjonalności nie mogą być przedstawiane jako osobne, niezależne od siebie pod względem logicznym:

To niesie ze sobą zniekształcenie praktycznego rozumu (...) Wyrażamy nasze cele moralne oraz nasze rozumienie siebie jako ludzi w ten sposób, że jednocześnie rozumiemy i usprawiedliwiamy nasze cele (...) (Taylor 1988, s. 51) .

Jednak Habermas widzi tę sprawę w sposób zupełnie odmienny. Właśnie taki podział staje się, jego zdaniem, przepustką do zdecentralizowanego pojmowania świata i otwiera przed podmiotami bogactwo perspektyw rozumienia

⁵ Według mnie słusznie Taylor domaga się od Habermasa na przykład znacznie mocniejszego niż zaoferowane uzasadnienia analizy strategii obrony przed technicyzacją świata życia.

i porozumienia. Co więcej, właśnie formalizm i proceduralizm swoich teorii uważa Habermas za rękojmię ich naukowej obiektywności i nośności. Taki sposób formułowania koncepcji filozoficznych ułatwia Habermasowi zestawianie własnych propozycji z innymi teoriami, nie tylko ściśle filozoficznymi, ale także tymi z dziedziny nauk empirycznych (psychologii, pedagogiki, socjologii). Metoda ta pozwala Habermasowi - poprzez ukazywanie paralelizmów, odpowiedniości, ale też sprzeczności między własnymi a cudzymi propozycjami – doskonale eksplikować kluczowe motywy jego koncepcji.

To, co niektórzy krytycy Habermasa biorą niesłusznie za eklektyzm, czy wręcz kompilowanie – stanowi w rzeczywistości świadomy *modus procedendi* konstytutywny dla całości koncepcji niemieckiego filozofa⁶. Jak zauważa W. van Reijen, Habermas w *Teorii działania komunikacyjnego* dokonuje wielkiej syntezy, łącząc teorie Webera, Durkheima, Parsonsa, Piageta, Kohlberga, Marksa, Lukácsa, Adorno, Horkheimera. Oni wszyscy dochodzą tu do głosu, podobnie jak etnometodologia, fenomenologia, filozofia języka. Jednak, podkreśla van Reijen, Habermas nie ogranicza się do zestawiania tych teorii, ale poświęca się przede wszystkim ich interpretowaniu, często wysnuwając wnioski oryginalne, odbiegające od ogólnie przyjętych. Pokazuje przy tym słabe punkty analizowanych koncepcji, ale jednocześnie wysuwa propozycje, jak można zmodyfikować i użyć przynajmniej niektóre aspekty owych teorii do postawienia całościowej diagnozy społeczeństwa (van Reijen 2000, s. 76,77). Kaniowski pisze w tym kontekście:

Niejednokrotnie zwracano już uwagę na wielość języków teoretycznych, jakimi posługuje się Habermas, na niewyobrażalną wprost zdolność przyswajania obcych sobie, a przynajmniej odległych od siebie z punktu widzenia ustalonych tradycji myślowych, koncepcji teoretycznych. Rodzić się mogą obawy, czy jest to konieczne dla wyrażania własnej myśli, czy nie powstaje w efekcie eklektyczny zlepek pozbawiony swoistości. Obawy te są jednak nieuzasadnione. Na każdej z przyswajanych i wykorzystywanych przezeń koncepcji wywarte zostaje swoiste piętno myślenia, któremu przewodzi nieustannie intencja tkwiąca w krytycznej teorii społecznej (Kaniowski, 1987, s. 7).

Taką metodą operacyjną Habermas posługuje się także w związku, ale niezwykle istotnej pracy *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Habermas 1992). Poddawana tam analizie teoria dyskursu jest przedstawiana jako zbiór uniwersalistycznych, a więc bardzo mocnych tez (*tamże*, s. 127). Dwuetapowy proces tworzenia etyki dyskursu musi zatem opierać się na zasadzie uniwersalizacji, co Habermas przedstawia następująco – etap pierwszy polega na

⁶ Habermas otwarcie przyznaje: „Sądzę, że z hermeneutycznego punktu widzenia brutalnie przywłaszczam sobie cudze języki. Chociaż wiele cytuję i przejmuję inne terminologie, wiem dobrze, że czasem używam ich w sposób nie mający wiele wspólnego z tym, co chcieli powiedzieć autorzy” (*tenże*, 1985, s. 206.)

wprowadzeniu zasady uniwersalizacji jako reguły argumentowania do praktycznego dyskursu. Zapytany, jak należy tę zasadę rozumieć, Habermas odpowiada: „jako rekonstrukcję tych sytuacji życia codziennego, których podstawę stanowi bezstronna ocena moralnych konfliktów związanych z działaniem” (*tamże*). Etap drugi ma wykazać ogólne, obowiązujące także poza perspektywą danej kultury obowiązywanie zasady uniwersalizacji. Aby tego dowieść, musimy oprzeć się na „transcendentalno-pragmatycznym” stwierdzeniu istnienia „ogólnych i koniecznych” warunków argumentacji (*tamże*).

Jednocześnie Habermas (poniekąd wtórując linii zarzutów Taylora) podkreśla, że te argumenty uzasadniają jedynie fakt, iż nie istnieje żadna rozpoznawalna alternatywa jak tylko nasz sposób argumentowania. Ponadto Habermas przyznaje, że w proponowanym przez niego etapie drugim bynajmniej nie mamy do czynienia „z apriorycznym sensem dedukcji transcendentalnej w rozumieniu kantowskiej krytyki rozumu” (*tamże*). Dlatego też Habermas woli porównywać etykę dyskursu z innymi naukami rekonstrukcyjnymi, jak np. z teoriami socjalizacji. Etyka dyskursu bowiem, podobnie jak inne nauki rekonstrukcyjne⁷, opiera się „jedynie na hipotetycznych odtworzonych konstrukcjach [*hypothetische Nachkonstruktionen*], dla których musimy szukać przekonujących potwierdzeń”. Takie poszukiwania przeprowadza się początkowo na płaszczyźnie, na której „teoria dyskursu konkuruje z innymi teoriami moralności”. Ostatecznie jednak teoria dyskursu wymaga „pośredniego potwierdzenia przez inne współbrzmiające [*konsonante*] teorie” (Habermas 1992, s. 127).

Tego rodzaju współbrzmienia Habermas doszukuje się między swoją teorią dyskursu a teorią psychologii rozwojowej L. Kohlberga, w której badany jest proces rozwoju świadomości moralnej człowieka. Według Kohlberga istnieje inwariantny wzór rozwoju zdolności wydawania sądów moralnych – od dzieciństwa, przez młodość, aż po dorosłość. Takie założenie pozwala uniknąć niebezpieczeństwa relatywizmu, utrzymującego, że w różnych kulturach obowiązują różne moralności. Kohlberg przyznaje, że istnieją różnice, ale tłumaczy je różnymi stopniami rozwoju tej samej zdolności moralnego sądenia. Habermas twierdzi, że pomiędzy teorią filozoficzną (taką jak jego teoria etyki dyskursu i szerzej: działania komunikacyjnego), a teorią psychologiczną (w tym wypadku teorią psychologii rozwojowej L. Kohlberga) istnieje wzajemna zależność, która przydaje się obu stronom tej relacji. Mianowicie psychologia posiłkuje się terminami i tezami wypracowanymi przez filozofię (i tak np. Kohlberg korzysta z Kanta, Meade’a, Rawlsa). Natomiast filozoficzna teoria moralności (za jaką

⁷ Warto w tym miejscu wspomnieć o tekście Habermasa *Rekonstrukcyjne versus rozumiejące nauki społeczne* (1986).

oczywiście uważana jest etyka dyskursu) powinna być pośrednio potwierdzana przez psychologów⁸.

Habermas wyraża opinię, że badania empiryczne będą prowadzić do czegoś naprawdę poważnego wówczas, gdy zawczasu założy się pewną wymagającą rekonstrukcji hipotezę jako propozycję rozwiązania danego problemu, którego badania dotyczą. Dlatego nauki posługujące się metodami rekonstrukcji powinny ze sobą współpracować. Samemu Habermasowi do jego etyki dyskursu przydaje się używane i przez L. Kohlberga, i przez J. Piageta pojęcie „konstruktywnego uczenia się”. Co więcej, zdaniem Habermasa teoria Kohlberga wskazuje wprost na teorię działania komunikacyjnego.

ZASADA UNIWERSALIZACJI

Jak u Kohlberga istnieje inwariantny wzór rozwoju zdolności wydawania sądów moralnych, tak u Habermasa istnieje podstawowa zasada moralna, którą da się uzasadnić na gruncie etyki dyskursu. Sformalizowanie tej zasady daje nam następującą definicję zasady uniwersalizacji:

Każda obowiązująca norma musi opierać się na warunku, że jej prawdopodobne następstwa i skutki uboczne, wynikające z jej powszechnego stosowania w celu zaspokojenia interesów każdego, mogą być zaakceptowane dobrowolnie przez wszystkich (Habermas 1992, s. 131).

Według Habermasa powyższa zasada uniwersalizacji (*Universalisierungsgrundsatz*) umożliwia rozstrzyganie pytań praktyczno-moralnych. Stosowana jako reguła argumentowania pozwala dojść do konsensusu wszędzie tam, gdzie się ją stosuje. Pokazuje również, jak uważa Habermas, że sądy moralne zawierają treść kognitywną. Nie wyrażają jedynie emocji, preferencji i osobistych decyzji poszczególnych aktorów. Habermas stwierdza: „Etyka dyskursu obala sceptycyzm etyczny poprzez wyjaśnienie, jak dokonuje się uzasadnienie sądów moralnych” (Habermas 1992, s. 131). Zasada uniwersalizacji obala także relatywizm etyczny, według którego sądy moralne są zależne tylko „od standardów racjonalności i wartości danej kultury lub formy życia” (*tamże*, s. 132). Zasada uniwersalizacji obowiązuje bowiem we wszystkich kulturach i musi ją przyjąć każdy, kto w ogóle przystępuje do uargumentowanego dyskursu.

Oczywiście stąd wynika (jak to przyznaje sam Habermas), że zasada uniwersalizacji pomija wszystkie treści, które nie podlegają generalizacji (i są na przykład konsekwencją indywidualnej historii życia danego podmiotu).

⁸ Nadmiar abstrakcji może, zdaniem Habermasa, sprawić, że koncepcje filozoficzne pozostaną puste. Z kolei zbytne koncentrowanie się na praktyce stępią wrażliwość na wymiar symboliczny (zob. Habermas 1992, s. 90) – oczywiście w tym wypadku Habermas bada relacje między socjologicznymi koncepcjami prawa a filozoficznymi koncepcjami sprawiedliwości.

Zasada uniwersalizacji podejmuje jako pytania dające się rozstrzygnąć argumentatywnie tylko „ściśle normatywne kwestie sprawiedliwości” (*tamże*). Habermas przedstawia wręcz zasadę uniwersalizacji jako rodzaj „filtra”, które z mnóstwa pytań praktycznych odcedza te podlegające rozstrzygnięciom moralnym.

Mimo niezwyklej spójności tego wywodu przedstawionego przez Habermasa, w związku z zasadą uniwersalizacji nasuwają się jednak pewne pytania. Na przykład można by zastanowić się nad tym, czy formułując swój *Universalisierungsgrundsatz* Habermas nie nadał mu wymiaru zbyt maksymalistycznego, ocierającego się o utopię. Definiując zasadę uniwersalizacji, podkreślił trzy słowa: „powszechnego stosowania”, „w celu zaspokojenia interesów każdego”, „zaakceptowane dobrowolnie przez wszystkich”. W ten sposób na drugi plan schodzi słowo, które wydaje się budzić największe wątpliwości: „dobrowolnie”. Habermas nie kładzie na to słowo żadnego nacisku, jakby z góry zakładał taką dobrowolność jako coś oczywistego. A jednak zasada uniwersalizacji, z jednej strony tak maksymalistyczna, z drugiej strony jest ograniczona, gdyż, jak wiemy, nie wszystkie pytania są przez nią weryfikowane. Co oznacza to dla indywidualnych problemów podmiotu? Czy tak okrojone rozstrzygnięcie dylematów moralnych nie będzie raczej stanowiło pożywki dla sceptycyzmu etycznego, zamiast go osłabiać? Wreszcie można zapytać, czy realizujący się za pośrednictwem zasady uniwersalizacji dyskurs zawsze kończy się jakkolwiek konkluzją? Można wszak w nieskończoność przyglądać się argumentom, nie dochodząc do żadnych konstruktywnych wniosków. Oczywiście, Habermas odpowiada, że zgadzamy się wówczas co do tego, że się nie zgadzamy, ale znowu: korzyść dla praktyki z takiej teorii wydaje się dość znikoma.

Oparta na zasadzie uniwersalizacji etyka dyskursu oferuje, według Habermasa, tylko (choć w jego opinii zapewne aż) jedno – pokazuje, jaka procedura zapewni bezstronność w formułowaniu sądów⁹. Teoria Habermasa instruuje, jak dokonywać sprawdzenia ważności (w rozumieniu obowiązywania) norm, wcześniej przyjętych jako hipotezy. Habermas objaśnia:

Dopiero przez tenże proceduralizm etyka dyskursu odróżnia się od innych kognitywistycznych, uniwersalistycznych i formalistycznych etyk, jak również od teorii sprawiedliwości Rawlsa (Habermas 1992, s. 133) .

Etyka dyskursu domaga się, aby testowi uniwersalizacji poddawać każdą zawartość normatywną, niezależnie od tego, czy i jaki autorytet za nią stoi. Dlatego także teoria sprawiedliwości J. Rawlsa (mimo że Habermas nazywa

⁹ A. Szahaj zauważa jednak: „(...) doceniam głos autora „Teorii działania komunikacyjnego” jako kolejną próbę filozoficznego apelu na rzecz pierwszorzędności procedur wobec stanowisk substancjalnych, słuszności nad dobrem, aby użyć terminologii Johna Rawlsa, zdając sobie jednak sprawę, że to, co tutaj nazywamy proceduralnością, dla wielu będzie czystą substancjalnością (...)” (Szahaj 2003, s. 198).

ją „szczególnie kompetentną”) jest tylko „jednym z wielu przyczynków do praktycznego dyskursu” (*tamże*). Procedura jest niejako zasadą konstruktywną, dla habermasowskiej propozycji dyskursu, w którym nic nie jest samo przez się zrozumiałe i nic nie jest raz na zawsze arbitralnie ustalone. Jednocześnie warto podkreślić, że zdaniem Habermasa właśnie ów proceduralizm etyki dyskursu pozwala na „ostre oddzielenie struktur kognitywnych od zawartości sądów moralnych” (*tamże*).

KWALIFIKACJE KOGNITYWNE A ROZWÓJ MORALNY

Jak już wspomniałam, w *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* rola potrzebnego zawsze Habermasowi układu odniesienia przypadła w udziale teorii L. Kohlberga. Szczególnie istotne dla analiz Habermasa jest Kohlbergowski przekonanie, przedstawione przez L. Thomasa następująco:

(...) znaczny wpływ na rozwój moralny mają zdolności kognitywne. Kwalifikacje te pobudzają między innymi zdolność myślenia logicznego i abstrakcyjnego oraz rozwijają zdolność do kategoryzacji pojęć; tak więc wiemy, że zwierzęta i piasek różnią się od siebie, a przypadkowe zranienie innej osoby różni się od umyślnego zadania komuś rany (Thomas 1998, s. 512).

Opisywany przez Kohlberga rozwój moralny ma miejsce kolejno na trzech poziomach, z których każdy rozdziela się na dwa stadia. Poziom A nazwany jest przedkonwencjonalnym, poziom B – konwencjonalnym, poziom C – postkonwencjonalnym. Podczas przechodzenia od poziomu A do poziomu C przez kolejne stopnie - w podmiocie dokonuje się rozwój zdolności wydawania sądów moralnych. Na poziomie przedkonwencjonalnym podmiot uznaje najpierw, że należy postępować dobrze, aby uniknąć kary (stopień 1-szy), a potem – że prawidłowe postępowanie sprzyja realizacji własnego interesu, jednocześnie dostrzegając, iż inne jednostki również posiadają własne potrzeby i interesy, które chcą zaspokajać i realizować (stopień 2-gi).

W ten sposób wnosimy się przez kolejne etapy i poziomy: podmiot uznaje, że należy brać pod uwagę uczucia innych, aby samemu móc liczyć na takie samo traktowanie; że należy wypełniać obowiązki wobec społeczeństwa, aby utrzymać je w stanie funkcjonalności; że należy przestrzegać umów społecznych, aby zapewnić sobie samemu gwarancję ochrony prawa itd. Najwyższym możliwym do osiągnięcia stadium jest stadium 6 noszące nazwę: „stadium uniwersalnych zasad etycznych”. Podmiot, który znalazł się na tym etapie uznaje, że powodem właściwego postępowania jest fakt, iż jako racjonalna istota zrozumiał ważność uniwersalnych pryncypiów etycznych obowiązujących całą

ludzkość i postanowił ich przestrzegać. Zasady te są pierwotne względem prawnych i instytucjonalnych obowiązków¹⁰.

L. Thomas podkreśla, że w myśl teorii L. Kohlberga bynajmniej nie wszystkie jednostki muszą osiągnąć stadium najwyższe (Thomas 1998, s. 513). Wiele osób nie wychodzi poza stadium piąte (stadium podstawowych praw i umowy społecznej), czy nawet stadium czwarte (stadium ładu społecznego i przestrzegania społecznych reguł). Najważniejsza jest jednak przewodnia teza Kohlberga, według której

(...) rozpoczynamy życie jako istota egocentryczna, po czym w toku rozwoju intelektualnego – rozwiązując coraz bardziej skomplikowane konflikty i doskonaląc zdolność sympatii – dochodzimy do moralności altruizmu i zainteresowania losem innych ludzi (*tamże*, s. 514).

Jak zauważa Habermas, u L. Kohlberga przechodzenie pomiędzy kolejnymi etapami jest równoznaczne z uczeniem się (Habermas 1992, s. 135). Mamy tu do czynienia z nawiązaniem do J. Piageta, który proces uczenia się interpretuje w kategoriach konstruktywnego osiągnięcia osoby uczącej się. Przechodząc na wyższy poziom, musimy uzasadnić, czy i dlaczego nasze sądy moralne na etapie wcześniejszym, które uważaliśmy za słuszne, zostały jednak przez nas zrewidowane. W tym celu podmiot musi oczywiście zaangażować swoje struktury kognitywne.

UREFLEKSYJNIENIE DZIAŁANIA KOMUNIKACYJNEGO

Habermas przenosi pokrótce streszczoną powyżej „konstruktywistyczną teorię uczenia się” (*tamże*, s. 136) na grunt etyki dyskursu.¹¹ Według etyki dyskursu każda argumentacja jest formą refleksji działania komunikacyjnego (*tamże*, s. 135). Działanie komunikacyjne można więc przedstawić jako etap uprzedni w stosunku do dyskursu. Podobnie jak u Kohlberga, przechodzimy od poziomu niższego do wyższego dzięki naszemu własnemu wysiłkowi kognitywnemu. Działanie komunikacyjne to codzienna praktyka komunikacji, w której „działający orientują się bez stawiania pytań” (*tamże*). Dopiero tematyzacja i problema-

¹⁰ Czytając L. Kohlberga warto zwrócić uwagę na „metaforyczne stadium 7”, które zdaniem Kohlberga dostępne jest tylko nielicznym. Osiągają je osoby nie wahające się oddać swego życia dla afirmacji sprawiedliwości. Jedną z takich osób jest dla Kohlberga Janusz Korczak (zob. Kohlberg 1981, s. 401-408).

¹¹ Szczególnie bliskie Habermasowi, biorąc pod uwagę jego koncepcję solidarności, jest zapewne następujące stwierdzenie Kohlberga: „Sąd moralny musi być odwracalny, musimy być zdolni zachować nasze poglądy lub decyzje, nawet jeśli w rozważanej sytuacji zamienilibyśmy się miejscami z innymi ludźmi (...) Wszyscy ludzie ze stadium 6 dochodzą do porozumienia, ponieważ ich sądy są odwracalne: dokonując wyboru w sytuacji konfliktu, starają się wziąć pod uwagę punkt widzenia każdej ze stron sporu” (Kohlberg 1981, cytata za: Thomas 1998, s. 515).

tyzacja roszczeń ważnościowych zapoczątkowuje dyskurs. W tym dyskursie proponenci i oponenti (jak nazywa ich Habermas) sprawdzają, czy dana norma zasługuje na to, by ją uznać jako wartą przestrzegania, czy też nie (*tamże*).

Dla Habermasa działanie komunikacyjne w zestawieniu z dyskursem jest zaledwie „naiwnym obchodzeniem się” z przedmiotami i wydarzeniami. Dopiero w dyskursie przekształcają się one w „stany rzeczy” [*Sachverhalte*], które badamy posługując się aparatem kognitywnym. Normy, które w codziennym życiu społecznym (i w codziennym działaniu komunikacyjnym) przyjmowaliśmy bez refleksji – teraz, w dyskursie, muszą zostać objęte refleksją, po to aby mogły być przez nas zaakceptowane lub odrzucone. Widać zatem wyraźnie niezwykle istotną rolę dyskursu. To od niego zależy bowiem „intersubiektywne uznanie codziennej praktyki komunikacyjnej” (Habermas 1992, s. 137). Podczas gdy działanie wypływa z norm, dyskurs zaś sprawdza normy. Habermas stwierdza dobitnie:

Tylko kiedy wrócimy na poziom teorii działania i pojmiemy dyskurs jako ciąg dalszy działania komunikacyjnego prowadzonego innymi środkami, zrozumiemy właściwą pointę etyki dyskursu. [Otóż] w komunikacyjnych warunkach argumentacji możemy odszukać zawartość zasady uniwersalizacji dlatego, ponieważ argumentacje stanowią urefleksyjnioną formę działania komunikacyjnego i ponieważ w strukturach działania zorientowanego na porozumienie są już założone te relacje wzajemności oraz warunki uznania i akceptacji [*Reziprozitäten und Anereknungsverhältnisse*], wokół których krążą wszystkie moralne idee – tak w życiu codziennym, jak i w etykach filozoficznych (*tamże*, s. 141).

Praktyczny dyskurs jest zakorzeniony w relacjach, które składają się na działanie komunikacyjne. Dlatego „etyka dyskursu odsyła do teorii działania komunikacyjnego (i sama jest od niej zależna)” (*tamże*). Działanie komunikacyjne z kolei to zapośredniczone językowo, kierowane przez normy interakcje rozgrywające się w „świecie społecznym” (*tamże*, s. 142). Według Habermasa działać znaczy uporać się z daną sytuacją. Sytuacja działania komunikacyjnego jest jednocześnie sytuacją rozmowy, a zarazem musi koniecznie stanowić wycinek świata życia. Bowiem według Habermasa *Lebenswelt* stanowi płaszczyznę niosącą działającego, poprzez udostępnianie mu zasobów i tworzenie kontekstów, które konieczne są dla uruchomienia procesów porozumienia. Chociaż więc fragmenty *Lebenswelt* pojawiają się przed działającym jako problemy, jako sytuacje, które należy rozwiązać, to – paradoksalnie – właśnie te rozwiązania są możliwe dzięki *Lebenswelt* jako całości. Nie da się interpretować sytuacji bez posiadania wzorów objaśniania (*Deutungsmuster*). A tych dostarcza *Lebenswelt* poprzez „zaferowanie uczestnikom zasobów kulturowych oczywistości” (*tamże*, s. 146). Mówiąc inaczej, kulturowe przekazy stanowią źródła działania zorientowanego na porozumienie, a kontekst sytuacji działania,

uksztaltowany przez *Lebenswelt*, jawi się w intuicyjnym przed-rozumieniu (*tamże*).

DYSKURS ODCIĄŻONY Z DZIAŁANIA

G. Dux zauważa, że działanie komunikacyjne u Habermasa jest w istocie najbardziej fundamentalnym procesem wytwarzania porządku społecznego. W toku owego procesu indywidualne plany są koordynowane poprzez dochodzenie do wspólnego konsensu¹². Aktualizujące się na płaszczyźnie świata życia działanie komunikacyjne, ma jednocześnie budować i utrzymywać w istnieniu świat życia, stwierdza Dux, podkreślając, że tak rozumiane działanie komunikacyjne wypełnia potrójne zadanie:

1. Służy symbolicznej konstytucji i reprodukcji wspólnej wiedzy, przekonań i wartościowania (jest to sfera kultury);
2. Tworzy uprawomocnione porządki (*legitime Ordnungen*), poprzez które uczestnicy komunikacji tworzą i zabezpieczają swoją solidarność (jest to sfera społeczna);
3. Kształtuje podmioty zdolne do mówienia i działania (jest to sfera indywidualna) (Dux 1998, s. 110).

W swej dalszej analizie G. Dux zwraca uwagę, że u Habermasa wzorcem dla działania komunikacyjnego jest dyskurs, który choć zakorzeniony w relacjach tworzących działanie, sam nie ma charakteru działania. Dzięki temu Habermas może przeprowadzać analizę działania komunikacyjnego opierając się na samowystarczalności illokucyjnego aktu mowy (*tamże*). G. Dux podchodzi jednak do tego zabiegu krytycznie. Przy czym zasadniczą słabość koncepcji Habermasa widzi wcale nie w fakcie, że działania społeczne są opisane jako działania komunikacyjne (bo temu trudno zaprzeczyć). Głównym i rzeczywistym problemem według Duxa jest to, że samo pojęcie działania komunikacyjnego zostało przez Habermasa sformułowane wedle matrycy odciążonego z działania dyskursu.

Nie jest przecież oczywiste, że porządki społeczne są wyrazem działania, którego przebieg dokonał się przez dyskurs, tak jak jest on strukturalnie immanentny działaniu komunikacyjnemu Habermasa. Powinno się raczej oczekiwać czegoś odwrotnego: (mianowicie) że w budowaniu porządków społecznych decydujący jest typ działania, w którego strukturze immanentnej zaspokajanie pojedynczych interesów zintegrowane jest z komunikacyjnym poszukiwaniem zgody w sposób, jaki dyskursowi jest obcy (*tamże*, s. 112).

Habermas rozwijając analizę dyskursu i aktów mowy, oczyszcza te elementy z działania. To, zdaniem G. Duxa, niesie ze sobą niebezpieczeństwo, że

¹² Szerzej na temat problematyki koordynowania działań (zob. Habermas 1999).

ostatecznie struktury owego działania „nie dadzą się odnaleźć w realnych społecznych organizacjach” (*tamże*, s. 138). Dux dość ironicznie konstatuje, że, jak pokazuje historia, realne struktury społeczne nie bardzo można uznać za podstawę rozumu komunikacyjnego, co, jego zdaniem, widzi również Habermas. Trudno nie zgodzić się też ze spostrzeżeniem Duxa, że dla Habermasa optymalną koordynacją działania jest koordynacja związana z komunikacją językową, podobnie jak optymalnym działaniem jest działanie komunikacyjne. Nie wnikając nawet w zarzut Duxa, że takie połączenie „wydajności koordynacyjnej w procesie interakcji” z komunikacją językową jest „tendencyjne”, wypada przyznać rację jego stwierdzeniu, iż u Habermasa „struktury działania komunikacyjnego są rozwijane na przykładzie dyskursu, a nie praktycznych interakcji” (*tamże*). Taki dyskurs, znajdujący swoje optimum w idealnej sytuacji rozmowy, nie wydaje się skuteczną strategią antysystemową.

Uprawnionym jest także postawienie pytania o to, czy można porozumieć się realnie, jeśli za podstawę porozumienia weźmiemy symboliczną płaszczyznę świata życia, oczyszczoną z realnych interesów, tak jak dyskurs jest oczyszczony z działania. G. Dux – wykładowca socjologii na Uniwersytecie we Freiburgu – zastanawia się, czy procesy porozumiewania się mogą w ogóle mieć miejsce, gdy weźmiemy w nawias wszystkie realne interesy podmiotów i zostawimy tylko warstwę symbolicznych oczywistości. Według Duxa procesy porozumienia zawsze muszą być zabarwione w jakimś stopniu egocentrycznie. To wcale nie znaczy, że stajemy się społeczeństwem Hobbesa. „Ego” człowieka jest „ego socjalnym”. Potrzebuje społeczeństwa, a tym samym interaktywność jest wpisana w naturę ludzką (*tamże*, s. 139).

UTOPIA IDEALNEJ SYTUACJI ROZMOWY

W filozofii Habermasa można zauważyć charakterystyczne rozwarstwienie. Warstwą pierwszą byłaby realna diagnoza kondycji współczesnego społeczeństwa. Jak słusznie zauważa W. van Reijen, *Teoria działania komunikacyjnego* „stawia diagnozę pacjentowi-społeczeństwu; ściślej mówiąc, analizuje przyczyny i skutki destrukcyjnych sił, które zagrażają ludzkiemu światu życia” (van Reijen 2000, s. 75). Van Reijen podkreśla, że Habermas zaprzecza zarówno diagnozie Marksa, jak i swoich mentorów: Horkheimera i Adorno, którą obaj sformułowali w czasach swojej walki z faszyzmem. Bowiem społeczeństwa współczesności nie są już, zdaniem Habermasa, zagrożone ani przez wyzysk, ani przez dyktatury, ani przez ideologie. Według van Reijena Habermas zbliża się raczej do poglądów M. Webera, twierdząc że prawdziwym niebezpieczeństwem dla postindustrialnych społeczeństw jest „wdzieranie się biurokratycznych instancji do społecznych relacji, które skutkiem tego tracą swoje charakterystyczne ludzkie właściwości i stają się sformalizowane” (*tamże*). Tymczasem ujmowanie plastycznej, „płynnej” sfery *Lebenswelt* w sztywne struktury – działa

na nią niszcząco. Usamodzielnione systemy działania celowo-racjonalnego narzucają swe imperatywy tym dziedzinom życia, które posiadają strukturę komunikacyjną. Tak oto zaczyna się i toczy kolonizacja świata życia przez system.

Habermas ma wprawdzie rozwiązanie dla tak skonstatowanego problemu, jednak należy ono do drugiej warstwy, którą wyróżnić można w filozofii autora *Teorii i praktyki*, a mianowicie do warstwy utopii komunikacyjnej. Utopia stanowi oczywiście szacowny model filozofowania, lecz problem z utopią komunikacyjną Habermasa polega na tym, że przy pomocy utopijnych narzędzi mamy walczyć z realnymi zagrożeniami ze strony systemu¹³. Koronnym przykładem takiego utopijnego narzędzia jest idealna sytuacja rozmowy, o której Habermas pisze:

Przez fakt podjęcia praktycznego dyskursu, w nieunikniony sposób zakładamy idealną sytuację rozmowy, która na mocy swoich formalnych właściwości (...) dopuszcza konsens dotyczący tylko możliwych do uogólnienia interesów. Kognitywistyczna etyka dyskursu nie potrzebuje żadnej innej podstawy normatywnej poza rozumną mową, co musimy, jeśli w ogóle prowadzimy dyskurs, zawsze zakładać (Habermas 1973, s. 151 f).

Według Habermasa porozumienie tkwi w języku jako telos, a więc język ze swej natury jest wolny od panowania, o ile pozostaje językiem. Jednak właśnie to przekonanie Habermasa uważane jest przez wielu krytyków za utopię. Na przykład Hans-Ernst Schiller stwierdza, mając na myśli głównie idealną sytuację komunikacyjną:

Przedstawiony w teorii komunikacyjnej ideał porozumiewania się, które jest wolne od panowania, przypomina centralny moment socjalistycznej utopii u Marksa, którego trzymali się Horkheimer i Adorno: autonomicznego ustalania stosunków społecznych przez jednostki (Schiller 1989, s. 113)¹⁴.

Z kolei Ch. Türcke stwierdza, że cała teoria krytyczna, w wydaniu Habermasa będąca w istocie programem ochrony świata życia przed systemem, opiera się na fikcji – a mianowicie zakłada istnienie wprawdzie wiecznie zagrożonej, ale nigdy nie zajętej oazy wolnej komunikacji (Türcke 1984, s. 152).

Działanie komunikacyjne, którego nie otacza dyskurs pozbawione jest możliwości osiągnięcia konsensu. Pamiętajmy, że wszelkie kontrowersje i spory, które, co przyznaje sam Habermas, nieobce są działaniu komunikacyjnemu,

¹³ Szerzej zagadnienie przyczyn nieuniknionej przewagi systemu nad światem życia przedstawiłam w artykule: *Ekwiwalentne wartości, totalna komunikacja. Między Baudrillardem a Habermasem*, (Smrokowska-Reichmann 2008, s. 267-282).

¹⁴ W tym kontekście warto też zwrócić uwagę na pracę A. Zimmermanna: *Utopie-Rationalität-Kritik. Zu Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Gesellschaftstheorie bei Marx und Habermas* (1985).

muszą zostać przeniesione na poziom dyskursu, aby tam być rozstrzygane w drodze dyskusji. Podczas gdy działanie komunikacyjne może być także nie zapośredniczone przez język, dyskurs rozgrywa się wyłącznie na płaszczyźnie językowej, będąc procesem wyjaśniania tego, co pojawiło się jako sporne w trakcie działania komunikacyjnego. Habermas twierdzi, że każdy, kto podejmuje działanie komunikacyjne, już zawniczu pokłada ufność w swym partnerze komunikacyjnym, wierząc, że ewentualne nieporozumienia powstałe w czasie ich wzajemnych interakcji, zostaną wyjaśnione na drodze dyskursu (zob. Gripp 1984).

Idealna sytuacja rozmowy (zwana też idealną sytuacją komunikacyjną) została więc pomyślana przez Habermasa jako przestrzeń, w której rozgrywają się akty mowy składające się na dyskurs. Ponieważ koncepcja idealnej sytuacji rozmowy należy do jednego z najczęściej i najbardziej drobiazgowo roztrząsanych aspektów filozofii Habermasa, świadomie ograniczam się w tym miejscu jedynie do przywołania w telegraficznym skrócie trzech warunków, które wyznaczają ramy idealnej sytuacji rozmowy. Po pierwsze, do uczestnictwa w dyskursie jest dopuszczony każdy podmiot zdolny do mówienia i działania (zasada partycypacji zapewniająca pluralizm punktów widzenia). Po drugie, każdy biorący udział w dyskursie podmiot może zadać pytanie, poddać propozycję, wyrazić swoje nastawienie, życzenia i potrzeby (zasada symetrii zapewniająca równą możliwość prezentacji swojej opinii). Po trzecie, żaden biorący udział w dyskursie podmiot nie może być ograniczany i powstrzymywany, czy to przez czynniki działające wewnątrz, czy na zewnątrz dyskursu, w korzystaniu z powyższych dwóch przysługujących mu praw (zasada wolności dyskusji zapewniająca ochronę dyskursu przed naciskami, a więc gwarantująca bezstronność) (zob. też White 1988).

W filozofii Habermasa idealna sytuacja rozmowy jest pewnym wzorcem, wynikającym z samej natury języka. Jednak trzeba przyznać, że sam Habermas definiuje ją w sposób dość zastanawiający, pisząc:

Idealna sytuacja rozmowy nie jest ani empirycznym fenomenem, ani też czystym konstruktem, lecz jest czynioną w dyskursie nieuniknioną wzajemną supozycją. Ta supozycja może, ale nie musi być kontrfaktyczna; lecz także wtedy, gdy zostanie uczyniona kontrfaktyczną, pozostaje w procesie komunikacji operatywnie działającą fikcją (Habermas 1984, s. 180).

Tak sformułowana definicja rozwiązuje oczywiście problem tych krytyków, którzy zarzucają idealnej sytuacji rozmowy, że nie jest możliwe empiryczne zweryfikowanie jej urzeczywistnienia bądź też że nie jest możliwe jednoczesne wypełnienie wszystkich warunków koniecznych do jej zaistnienia (zob. np. Melchior 1982, s. 8) Za jednym zamachem Habermas może też przekonywać, że tak naprawdę chodzi mu o antycypowanie idealnej sytuacji rozmowy, a nie o faktyczny, już zaktualizowany model (zob. Habermas 1984).

Nie zmienia to jednak faktu, że sama koncepcja idealnej sytuacji rozmowy stanowi przykład osobliwego przemieszania w filozofii Habermasa dwóch porządków: rzeczywistego i fikcyjnego, czy też warstwy realnej i utopijnej.

Idealna sytuacja rozmowy stanowi konstytutywną część komunikacyjnego światopoglądu głoszonego przez Habermasa, ale zarazem jest przyczyną licznych kontrowersji i wątpliwości. A. Szahaj formułuje nawet wniosek brzmiący może radykalnie, ale według mnie słuszny: „Jeśli (...) projekt zaistnienia samej tej sytuacji jest czysto utopijny, to i ideał konsensu staje się utopijny” (Szahaj 2003, s. 191).

Równie celne jest zadane przez A. Szahaja pytanie: „Po co jednak proponować ideał zgody powszechnej, jeśli z góry wiadomo, że jego realizacja zgodnie z wymogami idealnej sytuacji komunikacyjnej jest niemożliwa?” (tamże, s. 191)¹⁵.

Warto konstruować projekty utopii różnego rodzaju. Habermas z całą świadomością i słusznie „broni antropologicznej godności utopijnych motywów w kulturze Europejskiej” (Czerniak 2002, s. 282)¹⁶. Chodzi jednak o to, aby konstruując utopie – nie zatracać świadomości, że poruszamy się właśnie w kręgu utopii. Czy podczas lektury Habermasa nie odnosimy chwilami wrażenia, że on sam o tym zapomina?

BIBLIOGRAFIA

Bolte G. 1989, *Einleitung*, [w:] tenże (red.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*. Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag.

Czerniak S. 2002, *Lorenz, Plessner, Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*. Lubicz: Wydawnictwo Rolewski.

Dux G. 1988, *Kommunikative Vernunft und Interesse. Zur Rekonstruktion der normativen Ordnung in egalitär und herrschaftlich organisierten Gesellschaften*. W: A. Honneth, H. Joas, *Kommunikatives Handeln, Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Gripp H. 1984, *Jürgen Habermas, Und es gibt sie doch – Zur kommunikationstheoretischen Begründung der Vernunft bei Jürgen Habermas*. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag.

Habermas J. 1986, *Rekonstrukcyjne versus rozumiejące nauki społeczne*, przeł. A.M. Kaniowski, „Kultura i społeczeństwo”, 3.

¹⁵ A. Szahaj rysy utopijne dostrzega również w „(...) zaczerpniętej od Lawrence’a Kohlberga idei możliwości wspięcia się na postkonwencyjny poziom rozwoju świadomości moralnej” (Szahaj 2003, s. 195).

¹⁶ S. Czerniak przedstawia bardzo interesujące uwagi dotyczące pierwiastków utopijnych w koncepcjach Habermasa. (2002).

- Habermas J. 1999, *Teoria działania komunikacyjnego* Tom II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Habermas J. 1973, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas J. 1984, *Wahrheitstheorien*. W: idem, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas J. 1985, *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas J. 1992, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas J. 1999, *Teoria działania komunikacyjnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas J. 1992, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, s. 90.
- Honneth A. i H. Joas 1988, *Kommunikatives Handeln, Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Horster D. 2000, *Habermas zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Kaniowski A. M. 1987, *Jürgen Habermas – metamorfozy teorii krytycznej*. W: A.M. Kaniowski, A. Szahaj (red.), *Wokół teorii krytycznej Jurgena Habermasa*. Warszawa: Kolegium Otryckie.
- Kaniowski A. M. 2003, *Charles Taylor i Jürgen Habermas a sposób widzenia języka przez Wilehlma von Humboldta*. W: B. Sierocka (red.), *Via communicandi. Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea konsnesu*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Kohlberg L. 1981, *Essays on Moral Development Vol 1. The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. New York: Harper and Row.
- Krasnodębski Z. 1990, *Problem postępu etycznego we wczesnych pismach Jürgena Habermasa*. W: L. Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą a emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Łoziński J. 1990, *Apologia myśli Jürgena Habermasa uzupełniona o jej refutację*. W: L. Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą a emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Melchior J. 1982, *Postmoderne Konflikte um den Konsensus-Begriff. Zum Wiederstreit zwischen Lyotard und Habermas*. Wien: Institut für Höhere Studien.
- Schiller H.-E. 1989, *Habermas und die kritische Theorie*. W: G. Bolte, *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*. Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag.
- Scruton R. 1988, *Habermas*. W: *tamże, Intelektualiści nowej lewicy*. Warszawa-Wrocław: Zysk i S-ka.
- Smrokowska-Reichmann A. 2006, *Między kierunkowaniem a sterowaniem. Społeczeństwo Habermasa jako świat życia i system*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 1 (13), s. 241-259.
- Smrokowska-Reichmann A. 2008, *Ekwiwalentne wartości, totalna komunikacja. Między Baudrillardem a Habermasem*, „Principia”, tom L, s. 267-282, Kraków 2008.
- Szahaj A. 2003, *Czy potrzebujemy konsensu?* W: B. Sierocka (red.), *Via communicandi. Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea konsnesu*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.

Taylor Ch. 1988, *Sprache und Gesellschaft*. W: A. Honneth, H. Joas, *Kommunikatives Handeln, Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Taylor Ch. 1996, *Etyka autentyczności*. Kraków: Znak.

Taylor Ch. 2001, *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Thomas L. 1998, *Moralność i rozwój psychologiczny*. W: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*. Redakcja naukowa wydania polskiego J. Górnicka. Warszawa: Książka i Wiedza.

Türcke Ch. 1984, *Befreiung der Philosophie von der Gesellschaft*. W: M. Löbig, G. Schweppenhauser (red.), *Hamburger Adorno Symposium*. Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag.

Türcke Ch. 1987, *Habermas oder Wie kritische Theorie gesellschaftsfähig wurde*. W: G. Bolte (red.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*. Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag.

van Reijen W. 2000, *Die Aushöhlung der abendländischen Kultur*. W: D. Horster, *Habermas zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

White S. K. 1988, *The recent work of Jürgen Habermas: reason, justice and solidarity*. New York: Cambridge University Press.

Zimmermann A. 1985, *Utopie-Rationalität-Kritik. Zu Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Gesellschaftstheorie bei Marx und Habermas*, Alber, Freiburg im Breisgau.

Agnieszka Smrokowska-Reichmann

DISCOURSE PROBLEMS. ON READING JÜRGEN HABERMAS

The author of the paper presents some critical opinions (including her own) on Habermas' conception of language and discourse. At the same time she strives to explain the main controversies which arise from Habermas' key categories. For example Habermas seems to compare the structure of society with the structure of language, underlining the importance of common practice of speech acts. But is there still any room for such communicative activity in the modern postindustrial world? And, first of all, must we really concentrate all our efforts on promoting the communicative rationality? The results of universalization principle, as well as the interrelations between communicative action and discourse (both highlighted in the paper) belong to other problems of Habermas' philosophy. The paper discusses weak points or even inconsistencies which can be noticed in these conceptions. Finally the author reflects on Habermas' ideal speech situation and on "the utopia touch" in Habermas' seemingly practical concepts.