

Andrzej Maciej Kaniowski

Psychoanaliza jako model metodologiczny krytyki ideologii w ujęciu Jurgena Habermasa

Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia nr 6,
5-28

2009

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.

Andrzej Maciej Kaniowski

Psychoanaliza jako model metodologiczny krytyki ideologii w ujęciu Jürgena Habermasa*

Szkoła frankfurcka już od początków swego istnienia wykazywała duże zainteresowanie psychoanalizą i dążyła do powiązania jej z marksizmem. Przedstawiciele pierwszego pokolenia frankfurczyków dokonali połączenia analizy społeczno-gospodarczej z analityczną psychologią społeczną, którą uważali za konieczne *pendant* analiz marksistowskich. Psychoanaliza w tych pochodzących z lat trzydziestych wersjach teorii krytycznej miała budować pomost pomiędzy dwoma kategoriami marksistowskiej analizy: ideologiczną nadbudową i ekonomiczną bazą. Z pomocą psychoanalizy starsze pokolenie frankfurczyków starało się również tak połączyć analizę mikro- i makrospołeczną, by nie popaść ani w socjologizowanie jednostki, ani też psychologizowanie społeczeństwa. Psychoanaliza miała uzupełniać marksizm o niedostrzegany dotychczas wymiar – psychiczność – oraz służyć konkretnym badaniom procesów socjalizacji spo-

* Niniejszy tekst jest fragmentem książki najlepszego w Polsce znawcy filozofii Habermasa, Andrzeja Macieja Kaniowskiego, *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa. W poszukiwaniu jedności teorii i praktyki*, Wydawnictwo Kolegium Otryckiego Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990 (s. 354–382 tego wydania). Książka ta, wydana swego czasu w znikomym nakładzie i w formie na pół powielaczowej, jest już od dawna zupełnie nieosiągalna. Ponieważ zaś myśl Habermasa, a także różne odmiany myśli psychoanalitycznej, budzą wciąż żywe zainteresowanie, wydało się nam celowe przedrukowanie odnośnego jej fragmentu. Autorowi tą drogą uprzejmie dziękujemy za zgodę na przedruk. Zasadniczy tytuł pochodzi z książki, jedynie precyzacja „w ujęciu Jürgena Habermasa” jest dziełem redakcji.

łecznej, warunków funkcjonowania i utrzymywanie się ideologii, zależności pomiędzy warunkami ekonomicznymi a cechami psychicznymi itp.¹

W innym zupełnie aspekcie interesuje psychoanaliza J. Habermasa. Jego wersja teorii krytycznej skupia swe zainteresowanie na psychoanalitycznej technice, która stanowić ma metodologiczny wzór krytycznej nauki społecznej. Jakimi właściwościami odznacza się psychoanaliza widziana w tej perspektywie?

a. Psychoanaliza teorią zakłóconej komunikacji

Habermas przyjmuje występującą we wczesnych pracach Alfreda Lorenzera² interpretację psychoanalizy jako teorii zakłóconej komunikacji. Zasadność takiej interpretacji wynikać ma stąd, że psychoanaliza zajmuje się niezgodnością pomiędzy motywami działania a wyrażanymi językowo intencjami, pomiędzy działaniami a towarzyszącymi im ekspresjami. Specyfika tej zakłóconej komunikacji polega na tym, że zakłócenie występuje u samego autora tekstu, co powoduje, że konieczna dla zrozumienia danej ekspresji translacja dokonuje się nie pomiędzy różnymi językami, lecz musi nastąpić w ramach tego samego języka. Podmiot (pacjent) musi się nauczyć rozumieć własny język. Psychoanaliza jest zatem specyficzną interpretacją. Cechą „tej hermeneutyki głębi” – jak ją określa Habermas – jest to, że koniecznym warunkiem zrozumienia tekstu jest wyjaśnienie i zrozumienie przyczyn deformacji tekstu, przyczyn, dla jakich tekst jest niezrozumiały dla samego autora. Konieczność powiązania rozumienia z wyjaśnianiem odróżnia psychoanalizę od hermeneutyki uprawianej w naukach humanistycznych.

Ponieważ podmiotem zakłóceń komunikacji, sprawcą niezrozumiałości tekstu jest sam autor, przeto proces, jaki musi się dokonać w trakcie przywracającej zrozumiałość tekstu procedury psychoanalitycznej, można określić jako *a u t o r e f l e k s j ę*. Celem psychoanalizy interpretowanej jako teoria zakłóconej komunikacji jest umożliwienie pacjentowi odczytywania własnych zniekształconych tekstów oraz „nauczenie przekładania symboli ze zdeformowanego prywatnym językiem sposobu wyrażania na sposób wyrażania [właściwy – A.M.K.]

¹ Sposoby wykorzystania psychoanalizy wśród pierwszego pokolenia przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej przedstawił M. Jay, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Institutes für Sozialforschung 1923–1950*, S. Fischer, Frankfurt a.M. 1976 (wydanie oryginalne: *Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*, Little Brown and Company, Boston – Toronto 1973), s. 113–142.

² A. Lorenzer, *Spracherstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970; tenże, *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970.

komunikacji publicznej”³. Psychoanaliza jest pewnego rodzaju translacją, przykładem, który „udostępnia zablokowanej dotychczas pamięci ważne genetycznie fazy biografii i uświadamia własny proces kształtowania; o tyle też hermeneutyka psychoanalityczna nie jest nastawiona na rozumienie zależności symbolicznych w ogóle – jak hermeneutyka humanistyczna – lecz **a k t r o z u m i e n i a**, do którego prowadzi, **j e s t a u t o r e f l e k s j ą**”⁴. Właśnie uruchomiona w psychoanalitycznej procedurze refleksja, może, w myśl tej interpretacji, przewyciężyć stłumienia i opory. Oznacza to, że refleksja psychoanalityczna przebiega na dwu poziomach: kognitywnym, gdzie pacjent uzupełnia luki swej pamięci, oraz efektywnym, na którym następuje przewyciężenie stłumień, usunięcie blokad. Habermas podkreśla, że samo dostarczenie informacji i nazwanie pewnych nienazwanych przez pacjenta zdarzeń nie ma jeszcze znaczenia terapeutycznego. Dopiero gdy psychoanalityczne przypominanie przyczyni się do odtworzenia chybionego procesu kształtowania i poprowadzi ten proces nowym, właściwym torem, może pojawić się efekt terapeutyczny procedury psychoanalitycznej. „Analityczne zrozumienie jest komplementarne w stosunku do chybionego procesu kształtowania. Źródłem tego zrozumienia jest **k o m p e n s a c y j n y p r o c e s u c z e n i a s i ę**, który powoduje **c o f n i ę c i e s i ę p r o c e s ó w r o z p a d u**”⁵. Autorefleksja przywraca zniszczoną jedność. Jedynym potwierdzeniem, czy tor został wybrany właściwie, jest dokonanie przez pacjenta autorefleksji. Oznacza to, że w przypadku psychoanalizy nie mamy kryteriów, standardów, wedle których moglibyśmy orzec, czy nasza (lekarza-psychoanalityka) interpretacja jest słuszna. Dopiero zastosowanie interpretacji i powodzenie jej aplikacji, przejawiające się dokonaną autorefleksją ze strony pacjenta, potwierdza słuszność naszej hipotezy (teorii).

Dla Habermasa poznanie analityczne pojmowane jako autorefleksja jest – z racji łączenia w sobie momentu kognitywnego i efektywnego – krytyką. Jest ono krytyką w tym sensie, że „w poznaniu (*Einsicht*) tkwi analityczna siła likwidowania dogmatycznych nastawień. **Z w i ę n z e n i e m** krytyki jest przemiana afektywno-motywacyjnego podłoża, tak jak i jej **p o c z ą t k i e m** jest potrzeba praktycznej przemiany. Krytyka nie miałaby mocy przełamywania fałszywej świadomości, gdyby nie była pobudzana namiętną potrzebą **k r y t y k i**”⁶. Konieczną przesłanką udanej terapii jest odczuwanie przez pacjenta cierpienia oraz zainteresowanie uzdrowieniem, przemianą, zainteresowanie samopoznaniem.

³ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, s. 280.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 285.

⁶ Tamże, s. 286.

Wiąże się z tym kolejna właściwość poznania analitycznego rozumianego jako autorefleksja. Mianowicie, chory powinien traktować swoje cierpienie jako część swego „ego”. Zarówno symptomy, jak i ich przyczyny nie mogą być traktowane przez pacjenta jako coś zewnętrznego, lecz pacjent musi być gotów przejąć „pewną moralną odpowiedzialność za treść choroby”⁷. Wynika to stąd, że „poznanie, do jakiego powinna prowadzić analiza, polega przecież jedynie na tym, że «ego» pacjenta rozpoznaje siebie w swym reprezentowanym przez chorobę drugim i identyfikuje się z nim jako swą własną, wyobcowaną od siebie jaźnią. Podobnie jest tu jak w Heglowskiej dialektyce etyczności, gdzie przestępca rozpoznaje w ofierze swą własną zniszczoną istotę; rozpoznaje autorefleksję, poprzez którą abstrakcyjnie oddzielone od siebie części rozpoznają zniszczoną etyczną totalność jako ich wspólną podstawę i przez to do niej powracają. Poznanie analityczne jest jednocześnie poznaniem etycznym (*sittliche Einsicht*), bowiem w ruchu autorefleksji nie jest jeszcze zniesiona jedność rozumu teoretycznego i praktycznego”⁸.

Przedstawiona powyżej Habermasowska interpretacja psychoanalizy uwypukla przede wszystkim trzy momenty. Po pierwsze to, że psychoanaliza obraca się w sferze problemów zakłóconej komunikacji. Po drugie, powstanie zakłóceń w komunikacji wiąże się z błędnym przebiegiem procesu rozwoju człowieka (zwłaszcza w fazie dziecięcej socjalizacji). Po trzecie zaś, naprawienie tych błędów może dokonać się przez wyzwalającą autorefleksję, poprzez ponowne przebycie drogi kształtowania się i jej pomyślne kontynuowanie.

Tym trzem momentom odpowiadają wyróżnione przez Habermasa trzy poziomy myśli psychoanalitycznej: (1) *metapsychologia* zawierająca podstawowe założenie co do powiązań pomiędzy zakłóceniami potocznojęzykowej komunikacji a patologią zachowań; (2) *ogólne interpretacje rozwoju psychodynamicznego* objaśniające „powstanie deformacji za pomocą teorii anormalnych procesów socjalizacji, która swym zasięgiem obejmuje zależność pomiędzy wzorami interakcji w okresie wczesnego dzieciństwa a kształtowaniem się struktur osobowości”⁹; (3) zastosowanie ogólnych interpretacji, dostarczenie pacjentowi pewnego schematu narracji („*Erzählfolie*”) dla *rekonstrukcji indywidualnej biografii*.

⁷ Tamże, s. 288.

⁸ Tamże. Widać tu też zamiar Habermasa, by zastosować model poznania psychoanalitycznego w wymiarze społecznym.

⁹ J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, [w:] tenże, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., s. 282. Wydanie polskie: tenże, *Uniwersalistyczne roszczenie hermeneutyki*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Współczesna myśl literaturoznawcza w RFN. Antologia*, red. H. Orłowski, Czytelnik, Warszawa 1986, s. 46–47.

Pierwszy i drugi poziom myśli psychoanalitycznej ukazuje osobliwość psychoanalitycznej hermeneutyki, która polega na tym, że lekarz (badacz) musi mieć wstępne wyobrażenia o warunkach możliwości powstania zaburzeń oraz musi wstępnie uchwycić (*Vorgriff*) schemat zakłóconego procesu rozwoju; musi on zatem dysponować pewną teorią. Status tej teorii jest także wielce osobliwy, co ujawnia się na trzecim poziomie: jest on różny zarówno od statusu teorii występujących tak w naukach przyrodniczych, jak i w naukach humanistycznych. Potwierdzenia teorii nie mamy bowiem przed jej zastosowaniem (poprzez odniesienie np. do pewnych standardów), ale także nie dostarcza nam tego udana komunikacja pacjent – lekarz („przedmiot” – badacz). Słuszność teorii nie jest zatem stwierdzalna intersubiektywnie. Jedynie przemiana wewnątrz pacjenta, który z przedmiotu zastosowanej interpretacji przekształca się w podmiot rozpoznający w tych interpretacjach samego siebie, jest specyficznym i jedynym kryterium empirycznie potwierdzającym tę teorię.

Wyłaniająca się z powyższej charakterystyki nauka wydaje się być rzeczywiście nauką nowego typu, „jedynym dostępnym przykładem nauki uwzględniającej metodycznie autorefleksję”¹⁰. Wyróżnia się ona szczególnym pojmowaniem kategorii rozumienia, a także osobliwym uwikłaniem metodologii w sam badany za jej pomocą przedmiot.

Rozumienie występujące w psychoanalizie nazywa Habermas, za A. Lorenzerem, rozumieniem scenicznym. Różni się ono od rozumienia hermeneutycznego, gdyż koniecznym jego komponentem jest wyjaśnianie, a ponadto ramy, w jakich dokonuje się interpretacji, nie są wynikiem „stapiania się horyzontów”, lecz są one – jak to przynajmniej było w metapsychologii freudowskiej – „raz na zawsze ustalone”¹¹. Mówiąc ściślej, Habermas ma na myśli taki oto fakt, iż rozumienie, z jakim spotykamy się w hermeneutyce psychoanalitycznej, opiera się na pewnych przesłankach teoretycznych; rozumienia nie należy w tym wypadku ujmować „na modłę rozumienia hermeneutycznego jako niezależnego od teorii i – ze swej strony dopiero umożliwiającego teorię – zastosowania kompetencji komunikacyjnej”¹². Wychodzące z pewnych przesłanek teoretycznych rozumienie niezrozumiałych zależności i sensów stwarza przez to również możliwość wyjaśniania tych zależności. Jednocześnie jednak nie jest to jedynie wyjaśnianie analityczno-kauzalne, bowiem rozumienie to znosi odkrywane przez siebie zależności kauzalne. A. Lorenzer pojmuje odszyfrowywanie niezrozumiałych obiektywizacji jako rozumienie analogicznych scen. Odtworzenie sceny pier-

¹⁰ J. Habermas, *Erkenntnis...*, s. 262.

¹¹ J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Fünfte, erweiterte Aufl.*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.1982, s. 321.

¹² J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch...*, [w:] tenże, *Kultur und Kritik...*, s. 282 (s. 46 wyd. polskiego).

wotnej w sytuacji przeniesienia w trakcie procedury terapeutycznej pozwala na nowo wprowadzić do komunikacji publicznej skrywane treści symboliczne. Ukryte znaczenia, które determinują zachowania i ekspresje, zostają przywrócone świadomości, przez co mogą przestać działać motywująco. Rozumienie sceniczne ma moc eksplanacyjną; „odsłania ono sens swoiście niezrozumiałych ekspresji (*Lebensäusserungen*) tylko w tej mierze, w jakiej uda mu się, poprzez rekonstrukcję sceny pierwotnej, wyjaśnić także warunki powstania nonsensu (*des Unsinn*s). Nie można «zrozumieć» c o jest treścią, czyli zawartością znaczeniową systematycznie zniekształconej ekspresji, jeśli jednocześnie nie «wyjaśni się» – poprzez odniesienie do warunków wyjściowych samego systematycznego zniekształcenia komunikacji – d l a c z e g o do zniekształcenia, czyli powstania sceny symptomatycznej, doszło”¹³. Możemy dlatego powiedzieć, że w rozumieniu scenicznym rozumienie łączy się ściśle z wyjaśnianiem.

Rozumienie sceniczne jest odtworzeniem i kontynuacją procesu kształtowania, w trakcie przebiegu którego konstytuują się sensory. Sensy nie są tu dane, lecz ujawniają się dopiero w dramacie. Specyfikę tego dramatu dziejącego się w trakcie procesu kształtowania jest identyczność aktora i widza (krytyka). Dla zrozumienia wytwarzanych przez aktora znaczeń konieczne jest opowiedzenie dramatu i krytyczne uświadomienie ukrytych w jego przebiegu sensów. Dokonać tego musi sam aktor – czyli pacjent – a zadaniem lekarza jest dostarczenie schematu narracji („*Erzählfolie*”), na którym bazując, będzie można pouzupełniać „przerwane procesy kształtowania, tworząc z nich kompletną historię”; lekarz „podsuwa pewne propozycje interpretacji historii, której pacjent początkowo nie może opowiedzieć, która jednak dopiero wówczas zostaje zweryfikowana, gdy pacjent opowiada ją jako swą własną historię”¹⁴.

Opisane rozumienie pełni funkcję eksplanacyjną. Wyjaśnianie w sensie ścisłym jest możliwe – podkreśla Habermas, uwypuklając odmienność rozumienia psychoanalitycznego od rozumienia hermeneutycznego – „jeśli analiza znaczeń nie poprzestanie na wyuczonym stosowaniu kompetencji komunikacyjnej, lecz wiedzona będzie założeniami teoretycznymi”¹⁵. Te założenia teoretyczne obejmują: teorię struktury komunikacji potocznojęzykowej, koncepcję zależności pomiędzy dwoma genetycznie po sobie następującymi poziomami ludzkiej organizacji symboli (przedjęzykowe i językowe) oraz model powstawania struktur osobowości. Ten ostatni zawiera teorię powstawania struktur „ego”, „id” i „super-ego” oraz odpowiadającą jej w płaszczyźnie socjologicznej teorię uzyskiwania kompetencji do działania w rolach. Obie te teorie wyjaśniają omawiane

¹³ Tamże, s. 281 (s. 46).

¹⁴ J. Habermas, *Zur Logik...*, s. 322.

¹⁵ J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch...*, [w:] tenże, *Kultur und Kritik...*, s. 281 (s. 46).

przez nie problemy „wykształcaniem się kompetencji komunikacyjnej, a to znaczy przysposabianiem się w trakcie socjalizacji do form intersubiektywności potocznojęzykowego porozumiewania się”¹⁶. Rozumienie psychoanalityczne może pełnić funkcję eksplanacyjną, bowiem zakłada teorię kompetencji komunikacyjnej, a nie tylko naturalną kompetencję, na której opiera się rozumienie hermeneutyczne. Teoria ta traktuje o formach intersubiektywności języka oraz o powstawaniu deformacji. Przy takim podejściu Freudowską metapsychologię traktować należy jako część metahermeneutyki, której podstawą jest teoria kompetencji komunikacyjnej. Rozumienie, w myśl Habermasowskiej hermeneutyki głębi, „wymaga pewnego systematycznego prerozumienia, które rozciąga się na języki w całości, podczas gdy rozumienie hermeneutyczne wychodzi zawsze od wyznaczonego przez tradycję prerozumienia, które kształtuje się i zmienia w obrębie językowej komunikacji”¹⁷.

Odkryta przez Freuda nauka nowego typu odznacza się nie tylko szczególnym ujmowaniem kategorii rozumienia, lecz również zupełnie odmienną aniżeli w innych naukach świadomością metodologiczną. Jak wiadomo, intencją psychoanalizy jest oświecenie, refleksja, która winna dopomóc w przekształceniu się „id” w „ego”. Interesem wiodącym poznanie jest tu emancypacja. Nauka ta jest w pełni świadoma tego interesu. Poznanie jest tu jedynie o tyle celem, o ile jest ono samopoznaniem. Narzędziem są ogólne interpretacje procesu kształtowania. Zajmują one szczególną pozycję pomiędzy badającym podmiotem a badanym przedmiotem. Formułowane w ramach tych ogólnych interpretacji twierdzenia nie są zewnętrzne wobec przedmiotu tak, jak to ma miejsce w innych typach nauk. „Dokonane na drodze analitycznej ustalenia [...] mogą mieć dla analityka ważność tylko wtedy, gdy zostały zaakceptowane przez samego analizowanego jako rzeczywiste rozpoznanie (*als Erkenntnis*). Empiryczna trafność ogólnych interpretacji nie zależy bowiem od kontrolowanej obserwacji i nawiązującej do niej komunikacji pomiędzy badaczami, lecz jedynie od dokonanej autorefleksji i dołączającej do niej komunikacji pomiędzy badaczem a jego «przedmiotem». [...] Ogólne interpretacje posiadają tylko w takim stopniu ważność, jeśli ważne są one dla badającego podmiotu i wszystkich, którzy mogą zająć jego miejsce; w jakim ci, którzy uczynieni zostali przedmiotem poszczególnych interpretacji, rozpoznają w nich samych siebie. Podmiot nie może uzyskać poznania przedmiotu, o ile nie staje się ono jednocześnie poznaniem dla przedmiotu, a ten nie wyzwała się przez nie, stając się podmiotem”¹⁸.

¹⁶ Tamże, s. 292 (s. 53).

¹⁷ Tamże, s. 291 (s. 52).

¹⁸ J. Habermas, *Erkenntnis...*, s. 318–319.

Ponieważ ogólne interpretacje sytuują się na poziomie refleksji, to „w odróżnieniu od logiki nauk przyrodniczych i humanistycznych nie może tu być czegoś takiego, jak metodologia oddzielona od materialnych treści, bowiem struktura całościowego układu zależności poznawczych (*die Struktur des Erkenntniszusammenhangs*) zbiega się (*eins ist*) ze strukturą całościowego układu zależności poznawczych w poznanym obiekcie”¹⁹. W ramach tej specyficznej nauki operującej ogólnymi interpretacjami nie jest możliwe jasne metodologiczne oddzielenie przedmiotu badania od płaszczyzny zdań teoretycznych.

Ważną właściwością ogólnych interpretacji jest ich zarazem systematyczny i historyczny charakter. „Systematyczne uogólnienie polega [...] na tym, że w ramach uprzednich doświadczeń hermeneutycznych z wielu typowych historii wyprowadzono pod kątem licznych indywidualnych przypadków pewne abstrakcyjne uogólnienie. Ogólna interpretacja nie zawiera już żadnych nazw indywidualnych, lecz tylko anonimowe role; nie zawiera żadnych przypadkowych okoliczności, lecz powtarzające się konstelacje i wzorce działania; nie zawiera ona żadnego idiomatycznego użycia języka, lecz słownictwo zestandaryzowane. Nie przedstawia ona żadnego typowego procesu, lecz opisuje w typizujących pojęciach schemat działania z wariantami warunkowymi. [...] Wszystkie próby nadania metapsychologii ścisłej postaci raczej nie powiodły się, bowiem warunki stosowania ogólnych interpretacji wykluczają formalizację języka potocznego. Zastosowane tu terminy służą mianowicie ustrukturalizowaniu opowieści; do nich nawiązuje się w języku potocznym pacjenta wtedy, gdy obaj – lekarz i pacjent – uzupełniają analityczny schemat narracji, tworząc z niego kompletną historię. Podstawiając nazwy indywidualne w miejsce anonimowych ról i wypełniając brakujące treścią wzorce interakcji i tym samym tworząc z nich obrazy scen przeżytych, rozwijają oni *ad hoc* nowy język, w którym zostaje uzgodniony język ogólnych interpretacji z językiem pacjenta”²⁰.

Habermas poświęca wiele uwagi psychoanalizie, bowiem jest to dlań pierwszy istotny przykład nauki, która przez to, że uwzględniła szczególne uwikłanie badającego podmiotu w badany przedmiot, a właściwie ich tożsamość, nierozdzielnie połączyła w sobie teorię i praktykę (w tym wypadku teorię i terapię). Teoria ma tu tylko o tyle sens, o ile jest zarazem praktyką (terapią). Operując kategoriami Habermasa, powiemy, że poznanie i interes przewodzący poznaniu w nauce tego typu, co psychoanaliza, zbiegają się ze sobą.

Analogiczny status ma, zdaniem Habermasa, Marksowska krytyka ideologii. Jej celem również jest oświecenie (autorefleksja), tyle że oświecenie polityczne w wymiarze makrospołecznym. Charakteryzuje się ona taką samą strukturą me-

¹⁹ Tamże, s. 310.

²⁰ Tamże, s. 322–323.

todologiczną, a zwłaszcza tym, że ma zarazem charakter systematyczny (logiczny) i historyczny. Krytyka jest tu nie tylko poznaniem, ale i przemianą, zniesieniem odkrywanych zależności kauzalnych. Przemiana polega na udostępnieniu komunikacji publicznej treści, które były z niej wyparte; w krytyce ideologii chodzi o przewyciężenie zakłóconej komunikacji, co może doprowadzić do przewyciężenia zinstytucjonalizowanego panowania społecznego. W krytyce ideologii, tak samo jak w psychoanalizie, autorefleksja musi bazować na pewnej wiedzy teoretycznej, której dostarcza metahermeneutyka.

Dla pełnej jasności w kwestii, czym są psychoanaliza i krytyka ideologii – rozumiane jako przykłady nauki krytycznej – należy wyraźnie przedstawić rozróżnienie pomiędzy autorefleksją a rekonstrukcją (*Nachkonstruktion*). We wcześniejszych tekstach Habermasa było to często ze sobą mieszane i dopiero w trakcie dyskusji z H.G. Gadamerem (w artykule *Universalitätsanspruch der Hermeneutik*) pojawia się wyraźne rozróżnienie. We *Wprowadzeniu* do nowego wydania *Theorie und Praxis* różnice pomiędzy autorefleksją a rekonstrukcją Habermas charakteryzuje następująco: „Autorefleksja uświadamia te determinanty procesu kształtowania się, które ideologicznie określają aktualną praktykę działania i interpretowania świata. Analityczne przypomnienie dotyczy zatem czegoś partykularnego, swoistego przebiegu procesu kształtowania się indywidualnego podmiotu (bądź też spojonego tożsamością grupową kolektywu). Racjonalne rekonstrukcje ujawniają natomiast anonimowe systemy reguł, do których stosować się mogą dowolne podmioty, o ile zdobyły odpowiednie, dotyczące tych reguł, kompetencje. W sposób zamierzony pozostawia się na razie na boku subiektywność, w której horyzoncie doświadczenie refleksji jest jedynie możliwe. W tradycji filozoficznej obydwie te prawomocne formy samopoznania pozostawały najczęściej nierozróżnione i występowały pod mianem refleksji. Istnieje jednak bezsporne kryterium ich rozróżnienia. Autorefleksja prowadzi do zrozumienia dzięki temu, że to, co było uprzednio nieświadome, zostaje uświadomione, pociągając za sobą liczne następstwa praktyczne: zrozumienie uzyskane na drodze analitycznego wglądu ingeruje – jeśli wolno mi posłużyć się dramatycznym sformułowaniem Wittgensteina – w samo życie. Również udana rekonstrukcja w pewien sposób ujawnia «nieświadomie» funkcjonujący system reguł; wydobywa ona na jaw wiedzę intuicyjną, która na modłę pewnego *know how* dana jest wraz z dotyczącą reguł kompetencją. Ta wiedza teoretyczna nie ma jednak żadnych następstw praktycznych. Ucząc się logiki czy lingwistyki, przyswajam sobie pewną wiedzę teoretyczną, lecz na ogół rzecz biorąc nie zmieniam przez to wyuczonej i stosowanej przeze mnie praktyki wnioskowania czy mówienia”²¹.

²¹ J. Habermas, *Einleitung zur Neuausgabe. Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln*, [w:] tenże, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, s. 29.

Rekonstrukcje są w pewnym sensie typami wiedzy czystej, jak np. logika czy matematyka lub językoznawstwo. Jednak w połączeniu z naukami typu autorefleksyjnego, dla których mają znaczenie konstytutywne, nabierają one sensu praktycznego. „Dopiero wzorując się na rekonstrukcjach, autorefleksja może przyjąć postać refleksji teoretycznej. W ten sposób rekonstrukcje wchodzą w pośredni związek z emancypacyjnym interesem poznania, który bezpośrednio zawiera się tylko w sile autorefleksji (*in die Kraft der Selbstreflektion eingeht*)”²². Wiedza tego typu jest nie tylko teorią, ale posiada również znaczenie normatywne.

Dla Habermasa taką rekonstrukcją, mającą konstytutywne znaczenie dla psychoanalizy, jak również i krytyki ideologii, jest teoria komunikacji czy też dokładniej mówiąc, teoria kompetencji komunikacyjnej. Jest to specyficzna teoria nie tylko dlatego, że rekonstruuje warunki możliwości uzyskania porozumienia, ale jednocześnie określa warunki, w jakich można uzasadniać wartości. Na tej również podstawie jest dopiero możliwa krytyka ideologii.

Habermasowski zamiar przeniesienia modelu metodologicznego psychoanalizy na duże grupy społeczne oraz koncepcja naukowej krytyki ideologii, a także będąca ich podstawą metahermeneutyka spotkały się z krytyką z wielu stron. Przez psychoanalityków zaatakowana została sama interpretacja psychoanalizy (A. Lorenzer, Ch. Nichols)²³. Próba przeniesienia psychoanalizy na duże grupy

Wydanie polskie: tenże, *Niektóre trudności próby związania teorii z praktyką. Wprowadzenie do nowego wydania*, przeł. Z. Krasnodębski, [w:] tenże, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 47–48.

²² Tamże, s. 31 (s. 49 wyd. polskiego).

²³ Pozwalam sobie pominąć uwagi wysuwane ze strony psychoanalityków, gdyż pełna ocena ich trafności wymagałaby osobnego studium nad psychoanalizą oraz większej kompetencji w tej dziedzinie. Należy jednak stwierdzić, że generalne zarzuty A. Lorenzera nie są pozbawione podstaw. Co do Habermasowskiej interpretacji psychoanalizy wysuwa on mianowicie następujące zarzuty: „1 [...] Motorem psychoanalitycznego procesu poznania nie jest [...] interes autorefleksji, lecz doświadczane zmysłowo cierpienie, które wymaga zniesienia [...]. 2. Praktycznie przemieniającym mechanizmem psychoanalizy nie jest również autorefleksja [...], lecz doświadczenie, które w realnej interakcji dopełnia się w będącą do stopniowego przezwyciężenia płataninę interakcji [...] Nowo zdobyta zdolność refleksji nie jest przesłanką, lecz rezultatem tej operacji. 3. Ramy interpretacji nie są raz na zawsze ustalone, lecz są raczej wytwarzane [...]. 4. Również celem psychoanalizy nie jest wytwarzanie zdolności dokonywania narracyjnego opisu swej historii”. (A. Lorenzer, *Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, s. 142–143. Por. tenże, *Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Ein historisch-materialistischer Entwurf*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, s. 10–80.) Ch. Nichols stara się wykazać, że psychoanaliza nieprzypadkowo związała się z nurtem nauki pozytywistycznej, bowiem było to efektem klinicznych badań Freuda nad ludzką psychiką. (Ch. Nichols, *Wissenschaft und Reflexion: Habermas über Freud*, [w:] *Materialien zu Habermas „Erkenntnis und Interesse“*, Wyd. W. Dallmayr, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, s. 401–427.)

społeczne wywołała atak z politycznie przeciwstawnych sobie pozycji: zarówno konserwatystów (H.G. Gadamer), jak i radykalnej lewicy (H.J. Giegel). Autorzy związani z nurtem myśli hermeneutycznej odrzucili jakąkolwiek możliwość naukowej dyskusji nad ideologią (P. Ricoeur²⁴) oraz podkreślali, że wyprowadzone z koncepcji psychoanalizy pojęcia refleksji i krytyki są wyraźnie młodohegrowskiej proveniencji; przypisywana jest im ponadto zbyt wielka moc (H.G. Gadamer).

Gadamer zaatakował nie tylko samą możliwość metahermeneutyki, lecz i wnioski, które Habermas wyciągał ze swej tezy. Habermas dla podbudowania tezy o możliwości metahermeneutyki przytacza fakt, iż terapeuta musi – przed przystąpieniem do analizy – posiadać znajomość warunków systematycznie zakłóconej komunikacji, co – jego zdaniem – w dostateczny sposób podważa rozwijaną przez Gadamera, w oparciu o Heideggera, ontologiczną samoświadomość hermeneutyki. Z drugiej jednak strony Habermas musi zgodzić się ze swym adwersarzem, że rozumienie poprzedzone jest pewnym uprzednim porozumieniem, czyli że musi być pewna wspólnota pomiędzy terapeutą a pacjentem, będąca wstępnym warunkiem umożliwiającym terapię. Jednak Habermas zupełnie inaczej pojmuje to porozumienie. Według Gadamera – wskazuje Habermas – „[...] hermeneutyczne wyjaśnianie niezrozumiałych bądź błędnie rozumianych ekspresji (*Lebensäußerungen*) musi zawsze mieć swe źródło w jakimś konsensie, który uprzednio już w sposób pewny ustalony został przez zbiegającą się w jednym punkcie tradycję. Tradycja ta jest jednak dla nas obiektywna w tym sensie, że nie możemy jej skonfrontować z jakimś pryncypialnym roszczeniem do prawdy”²⁵. Porozumienia tego nie można zatem kwestionować, nie można domniemywać, że oparte jest na fałszywej świadomości. Wynika to stąd, że „nie możemy transcendować rozmowy, którą jesteśmy”²⁶. Możemy dokonywać krytyki pewnej tradycji, będąc sami uwikłani w kontekst języka owej tradycji, poza który nie możemy wykroczyć. Związane to jest, według Gadamera, z samą strukturą języka, który cechuje się tym, że „[...] odsyła nas zawsze poza siebie i poza to, co wyraźnie przedstawia. [...] Mówienie implikuje bowiem nieustannie jakiś włożony weń sens, który spełnia swą funkcję tylko wtedy, gdy pozostaje w cieniu; wydobyty na jaw w ogóle traci swą funkcję”²⁷.

Habermas opowiadający się za mniej tajemniczym widzeniem języka twierdzi, że możliwe jest istnienie porozumienia pozornego oraz – co istotniejsze – możliwe jest zdemaskowanie go. Chce on wyraźnie oddzielić zgodę prawdziwą

²⁴ P. Ricoeur, *Ideologie und Ideologiekritik*, [w:] *Phänomenologie und Marxismus*, t. 1: *Konzepte und Methoden*, Wyd. B. Waldenfels, J.M. Brockmann, A. Pažanin, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, s. 197–233.

²⁵ J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch...*, [w:] tenże, *Kultur und Kritik...*, s. 294 (s. 54).

²⁶ Tamże, s. 295 (s. 55).

²⁷ H.G. Gadamer, *Semantyka i hermeneutyka*, przeł. K. Michalski, „Teksty” 1977, nr 4, s. 179.

od zgody pozornej. Służyć temu ma jego metahermeneutyka dostarczająca wiedzy o warunkach możliwości systematycznie zakłóconej komunikacji. Koncepcja ta opiera się na innym zupełnie widzeniu języka, który, jeśli faktycznie nawet nie jest, to przynajmniej może być przejrzysty, bowiem można wyeksplikować wszystkie zawarte w nim sensory. Koncepcja metahermeneutyki „[...] wiąże rozumienie z zasadą rozumnej mowy, wedle której prawdę może gwarantować jedynie taki konsensus, który byłby osiągnięty w wyidealizowanych warunkach nieograniczonej oraz wolnej od przemocy komunikacji i który mógłby dać się na trwale utrzymać”²⁸.

Sposób rozumienia przez Gadamera i Habermasa „porozumienia”, jakie musi mieć miejsce, by doszło do zastosowania procedury terapeutycznej, ukazuje zasadniczą różnicę pomiędzy hermeneutyką uniwersalną a hermeneutyką mającą świadomość swych granic. Dla Gadamera wspólnota zasadza się w faktycznie funkcjonującym języku i poprzedza rozum (prawdę); dla Habermasa rozum musi poprzedzać wspólnotę, która może wykształcić się we wspólnotę prawdziwą dopiero za pomocą „rozumnej mowy”. Habermas, tak jak i K.O. Apel²⁹, stoi na stanowisku, że „[...] hermeneutyczne rozumienie może zarazem służyć krytycznemu upewnieniu się co do prawdy o tyle, o ile podda się regulatywnej zasadzie: doprowadzania do uniwersalnego porozumienia w ramach nieograniczonej wspólnoty interpretacyjnej”³⁰. Mówiąc innymi słowami, Habermas twierdzi, co następuje: jeśli rozumienie zakłada dotarcie do prawdy, to związane musi być z antycypowaniem prawdziwej zgody uzyskanej w idealnej sytuacji komunikacyjnej, a tym samym antycypuje „godziwe życie”, „krytyczne rozumienie sensu musi wziąć na siebie formalną antycypację godziwego życia”³¹. W koncepcji Habermasa regulatywną zasadą rozumienia jest zatem antycypacja możliwej prawdy i godziwego życia. Jak uzasadnić tę regulatywną zasadę rozumienia? Wprawdzie uświadomiamy to sobie w trakcie każdego doświadczenia hermeneutycznego, jednak nie utwierdza to nas, iż antycypacji takiej musimy dokonywać, a nie tyl-

²⁸ J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch...*, [w:] tenże, *Kultur und Kritik...*, s. 296–297 (s. 55–56). Co znaczy „rozumna mowa”, wyjaśnia Habermasowska koncepcja dyskursu.

²⁹ Por. K.O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zur Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*, [w:] tenże, *Transformation der Philosophie*, t. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, s. 358–437.

³⁰ J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch...*, [w:] tenże, *Kultur und Kritik...*, s. 297 (s. 56).

³¹ Tamże. Habermas przytacza G.H. Meada, który również zwracał uwagę na etyczno-polityczne implikacje swego interakcjonalizmu. „Uniwersalna rozmowa jest więc formalnym ideałem komunikacji. Gdyby można było rozwinąć komunikację tak, żeby się stała doskonałą, osiągnięto-by ten rodzaj demokracji, [...] w którym jednostka miałaby w sobie tę taką samą reakcję, jaką świadomie wywołuje w społeczności. To właśnie sprawia, że komunikacja w sensie znaczącym staje się organizacyjnym procesem w społeczności”; (G.H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, PWN, Warszawa 1975, s. 448.)

ko ją postulować. „Ażeby ujawnić przemawiające za tym racje, musimy posiadającą *implicite* wiedzę, jaka przewodzi zawsze analizie języka w hermeneutyce głębi, rozwinąć w teorię, która pozwoli wyprowadzić z logiki języka potocznego zasadę rozumnego dyskursu, jako konieczny regulatyw każdego rzeczywistego dyskursu, nawet tego tak jeszcze wielce zniekształconego”³².

Tak to Habermas, zgadzając się z Gadamerem co do konieczności istnienia uprzedniej zgody w sytuacji psychoanalitycznej, podkreśla, że pojawiająca się tam procedura rozumienia z konieczności antycypuje prawdziwą zgodę, która nie musi pokrywać się ze zgodą faktyczną, oraz twierdzi, że konieczność tej antycypacji może zostać wyprowadzona z teorii komunikacji. Wychodząc od sytuacji rozumienia psychoanalitycznego, Habermas doprowadza do uzasadnienia wartości prawdy i uzasadnienia istnienia kryterium prawdy³³. Jednocześnie Habermas uzasadnia konieczność pełnej swobody krytyki, która nie powinna być ograniczona żadnymi obowiązującymi w ramach danej tradycji przekazami. Oczywiście nie może to być powodem, aby wszelka krytyka była zadufana w swą słuszność. Prawda nie leży wyłącznie po stronie krytyki, bowiem jedynie „przebiegająca w dialogu, dokonana przez wszystkich uczestników autorefleksja” jest potwierdzeniem słuszności i gwarantem prawdy³⁴.

Gadamer odrzuca Habermasowską analizę rozumienia w sytuacji psychoanalitycznej. Występujące tu porozumienie nie musi opierać się na symetrycznym ustawieniu uczestników komunikacji i nie musi ku temu zmierzać. Rozmowa zakłada uznanie jej warunków, które nie muszą gwarantować symetrii i które nie mogą również zostać zniesione w rozmowie. Zarówno Gadamer, jak i Giegel twierdzą, że „[...] możliwość komunikacyjnego porozumienia opiera się na warunkach, które same z kolei nie mogą zostać wytworzone poprzez rozmowę, lecz stanowią uprzednią solidarność”³⁵. Ich zdaniem trudno zgodzić się ze stanowiskiem interpretującym układy oparte na miłości, przywiązaniu, oddaniu itp. jako układy oparte na wymuszonym porozumieniu (*Zwangskommunikation*). Habermas, zdaniem Gadamera, nadaje refleksji hermeneutycznej dogmatyczny charakter. Koncepcja „koniecznej antycypacji prawdziwego porozumienia” zakłada

³² J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch...*, [w:] tenże, *Kultur und Kritik...*, s. 298 (s. 56–57).

³³ Kwestie te rozpatrywane są bliżej w ramach teorii komunikowania się.

³⁴ Tamże, s. 300 (s. 58). Habermas na końcu tekstu polemizującego z Gadamerem zauważa sarkastycznie, niewątpliwie pod adresem lewicowych radykałów, jak i Gadamera: „Być może we współczesnych warunkach sprawą pilniejszą jest wskazywanie granic fałszywych uniwersalistycznych roszczeń krytyki, aniżeli uniwersalistycznych roszczeń hermeneutyki. Jeśli jednak chodzi o rozstrzygnięcie sporu dotyczącego spraw podstawowych, również te roszczenia wymagają krytyki”; tamże, s. 301 (s. 59).

³⁵ H.G. Gadamer, *Replik*, [w:] *Hermeneutik und Ideologiekritik*, ed. J. Habermas et al., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, s. 305–306.

dysponowanie jakąś wiedzą absolutną, która rości sobie pretensję, „by wiedzieć już uprzednio – przed praktyczną konfrontacją – co jest przedmiotem niezgody”³⁶. Opiera się ona na pewnym ideale nieodpowiadającym warunkom ludzkiej egzystencji. „Idealnosc zniesienia naturalnej niejako determinacji i przekształcenia w świadomą racjonalną motywację stanowi moim zdaniem – pisze Gadamer – przejaw dogmatycznej przesady, która nie odpowiada *condition humaine*”³⁷. Związane to jest z idealistycznym przekonaniem o możliwości pełnej eksplikacji znaczeń, z czym Gadamer oczywiście nie może się zgodzić. Zrozumiałe jest, że autor *Wahrheit und Methode* nie może zaakceptować wniosku o założonej w trakcie komunikacji antycypacji dobra, antycypacji „godziwego życia”. „Ludzkie dobro – pisze on – jest czymś, na co napotyka się w ludzkiej *praxis* i czego nie daje się określić poza konkretną sytuacją, w której coś jest przedkładane nad coś innego. To jedynie, a nie kontrfaktyczne porozumienie, jest krytycznym doświadczeniem dobra. Trzeba wnikać w nie aż po konkretność sytuacji. Jako idea ogólna jest tego typu idea prawego życia «pusta». W tym tkwi właśnie ważki fakt, że wiedza rozumu praktycznego nie jest wiedzą, która świadoma jest swej wyższości w stosunku do niewiedzącego”³⁸. Gadamer stoi po prostu na stanowisku, że nie jest możliwe oddzielenie hermeneutycznej refleksji od hermeneutycznej *praxis*, co natomiast dopuszcza Habermas, głosząc tezę o świadomej aplikacji, o „kontrolowanym zdystansowaniu”.

b. Refleksyjna teoria społeczna modelem oświecenia politycznego

Jedną z najistotniejszych kwestii Habermasowskiej interpretacji psychoanalizy jest pytanie o prawomocność przeniesienia modelu emancypatorskiej refleksji psychoanalitycznej na obszar społeczny. Jak już wspominałem, negatywnie odpowiedzieli na tę propozycję zarówno myśliciele zorientowani zachowawczo (Gadamer), jak i oscylujący ku lewicowemu radykalizmowi (Giegel).

Gadamer podkreśla, że sytuacja psychoanalityczna zakłada istnienie pewnego porozumienia oraz akceptację istniejącego porządku społeczno-politycznego. Ta akceptacja uprawomocnia postępowanie terapeuty, a także wyznacza granice jego postępowania. Habermas chce natomiast – uważa Gadamer – posłużyć się techniką analityczną dla totalnego podważenia tego społecznego konsensusu i uzasadnienia praktyki politycznej zmieniającej istniejący porządek. Tym sa-

³⁶ Tamże, s. 311.

³⁷ Tamże, s. 312.

³⁸ Tamże, s. 316.

mym neguje istniejące granice postępowania terapeuty oraz faktyczne uprawnienie jego działań. Przeniesienie takiego modelu na duże grupy społeczne czyni realnym ryzyko, iż pewne partykularne grupy mogą dogmatycznie uzurpować sobie przywilej wglądu w prawdę. „Tym samym problematyczna staje się analogia pomiędzy teorią psychoanalityczną a teorią społeczną. Gdzie są bowiem granice tej analogii? – pyta Gadamer. [...] Wobec których autointerpretacji społecznej świadomości – a każdy zwyczaj jest taką autointerpretacją – uzasadnione jest wykraczanie poza nie i ich podważanie (*Hinterfragen und Hintergehen*) na przykład w rewolucyjnej woli przemiany, a wobec których nie? Na pytania te uzyskanie odpowiedzi wydaje się niemożliwe. Nieuniknioną konsekwencją wydaje się być to, że pryncypialnie emancypatorskiej świadomości musi stać przed oczyma likwidacja wszelkiego przymusu panowania (*die Auflösung alles Herrschaftszwangs*) – a to oznaczałoby, że jej ostatecznym przewodnim wyobrażeniem musi być anarchistyczna utopia. To jednakże zdaje mi się być hermeneutycznie fałszywą świadomością”³⁹.

Zdaniem Gadamera na zupełnie odmiennych przesłankach opiera się relacja pacjent – terapeuta i relacja pomiędzy dużymi, przeciwstawnymi sobie grupami społecznymi. „W przypadku psychoanalizy cierpienie pacjenta i chęć wyzdrowienia tworzą podłoże, na którym bazują terapeutyczne zabiegi lekarza, który używa swego autorytetu i nie bez odwoływania się do przymusu nakłania do ujawnienia stłumionych motywacji. Dobrowolne podporządkowanie się pacjenta lekarzowi ma tu zupełnie podstawowe znaczenie. W życiu społecznym natomiast opór przeciwnika i opór stawiany przeciwnikowi są wspólną przesłanką dla wszystkich”⁴⁰.

Gadamer zgadza się w tym momencie ze swym ideologicznym przeciwnikiem, Hansem-Joachimem Gieglem, który odrzuca możliwość przeniesienia praktyki psychoanalitycznej na duże grupy społeczne, gdyż ten model emancypacji odbiega od – jedyne, jego zdaniem, prawdziwego w odniesieniu do dużych grup – modelu praktyki rewolucyjnej. „Walka rewolucyjna nie jest w żadnym wypadku postępowaniem psychoanalitycznym na dużą skalę. Różnica pomiędzy tymi dwoma formami emancypatorskiej *praxis* wynika już stąd, że pacjentowi pomaga się w uwalnianiu od zadawanej mu przemocy, podczas gdy klasie panującej próba wyzwolenia jej ze społecznych zależności charakteryzujących się przymusem musi jawić się jedynie jako podważenie panowania, jakie

³⁹ H.G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, [w:] tenże, *Kleine Schriften*, t. 1, Tübingen 1976, s. 130. [Po polsku tekst ten ukazał się już po wydaniu książki A.M. Kaniowskiego: H.G. Gadamer, *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii*, przeł. P. Dehnel, [w:] tenże, *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel, B. Sierocka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 98 – przyp. red.].

⁴⁰ Tenże, *Replik...*, s. 308.

posiada nad innymi klasami. Przeciwstawienie zarysowuje się tu o wiele ostrzej aniżeli w przypadku psychoanalizy: klasa uciskana powątpiewa nie tylko w zdolność prowadzenia rozmowy przez klasę panującą, lecz ma również słuszne powody, by przypuszczać, że każda próba przystąpienia do dialogu z klasą panującą będzie jedynie dla niej okazją do umocnienia swego panowania”⁴¹.

Krytyka, z jaką spotkała się oparta na modelu psychoanalizy koncepcja oświecenia politycznego, skłoniła Habermasa do wyjaśnienia i sprecyzowania jego wyobrażeń, jak w praktyce wyglądać by miało to, przekształcające społeczne interakcje, oświecenie. We *Wprowadzeniu* do nowego wydania *Theorie und Praxis* przedstawia on – nie odrzucając swych epistemologicznych i metodologicznych rozważań nad psychoanalizą – praktyczną przydatność swej koncepcji teorii refleksyjnej. Taką właśnie strukturę posiada psychoanaliza, jak również dążąca do politycznego oświecenia krytyka ideologii. Habermas stara się po pierwsze wykazać, że istnieją układy makrospołeczne wyraźnie analogiczne do relacji pacjent – terapeuta (na przykład: klasa – jej awangarda); po drugie, że również w odniesieniu do układów klasa – klasa może, co nie oznacza, że musi, być obrona strategia politycznego oświecenia.

Habermas zgadza się ze swymi krytykami, iż relacje o charakterze strategicznym pomiędzy klasami społecznymi nie są tym samym, co relacja pacjent – terapeuta. Wyraźna analogia do tej relacji występuje jedynie w przypadku normatywnie określonej struktury stosunków pomiędzy partią komunistyczną a masami, które poprzez partię uzyskiwać mają świadomość swego własnego położenia. Jednak nie można w ten sposób uzyskać teorii tego samego rodzaju, co psychoanaliza czy krytyka ideologii dla wyprowadzenia wyjaśniających hipotez w sytuacjach, gdy nie ma możliwości nawiązania komunikacji z odbiorcą naszych interpretacji, gdy nie możemy oczekiwać, że dokonanie procesu refleksji dostarczy potwierdzenia naszych hipotez (interpretacji). W tym wypadku możemy się posłużyć normalnymi procedurami naukowego dyskursu: „na przykład odczekać, by ustalić, czy wzorce zachowań i wzorce komunikacji zidentyfikowane w określonych warunkach jako patologiczne powtarzają się, czy też w innych warunkach, pozwalających na podjęcie procesu refleksji, ulegają zmianie”⁴².

Zarówno w jednym, jak i drugim wypadku (istnienia komunikacji oraz istnienia barier komunikacji), a także w obydwu układach (klasa – klasa; klasa – partia tej klasy) funkcjonować może ten sam typ teorii: krytyka w rodzaju psychoanalizy bądź też krytyki ideologii. Jednakże z racji odmienności wyróżnionych sytuacji oraz z powodu rozległości i skomplikowania problemu powiązania teorii i praktyki należy, zdaniem Habermasa, odróżnić poziom teoretycznego

⁴¹ H.J. Giegel, *Reflexion und Emanzipation...*, [w:] *Hermeneutik und Ideologiekritik*, s. 278–279.

⁴² J. Habermas, *Einige Schwierigkeiten...*, [w:] tenże, *Theorie und Praxis...*, s. 36 (s. 56).

dyskursu od poziomu organizacji procesu oświecenia politycznego, a także od poziomu walki politycznej. Składają się one na jedno zagadnienie zapośredniczenia teorii i praktyki. Postrzeganie przez krytyków Habermasa układów makrospołecznych jedynie w kategoriach walki politycznej nie pozwala im zrozumieć, że zasadne jest zastosowanie teorii refleksyjnej również do klas i grup społecznych.

Nim przejdziemy do bliższej charakterystyki wyróżnionych poziomów, przytoczymy kilka uwag Habermasa uzasadniających większą adekwatność jego sposobu podejścia do problemu walki klasowej, podejścia zakładającego możliwość politycznego oświecenia, aniżeli modelu praktyki rewolucyjnej, przy którym obstaje Giegel.

W przekonaniu Habermasa sama teoria, krytyka, nawet krytyka ekonomii politycznej, nie odpowiada na pytanie, jak tę teorię należy stosować⁴³. „Marks – jego zdaniem – nie wyklucza sytuacji, w których zaufanie w zdolność przeciwnika do nawiązania dialogu nie jest nieuzasadnione, a oręż krytyki może zaprowadzić dalej, aniżeli krytyka orężem”⁴⁴. Mają jednak miejsce również inne sytuacje, kiedy to np. trudno odróżnić grupy, do których skierowane ma być działanie zmierzające do politycznego oświecenia, od ideologicznego przeciwnika. Wtedy to pozostaje jedynie „rozproszone upowszechnianie prawd poznanych przez jednostki, w stylu osiemnastowiecznego Oświecenia”⁴⁵. Habermas, przywołując w tym miejscu Adorna, który w ten sposób pojmował sens swych krytyk, ma niewątpliwie na myśli również swą własną działalność, którą lokuje w takiej samej perspektywie. Wynika to z oceny istniejących warunków w społeczeństwie późnego kapitalizmu. „W przeciwieństwie do niektórych sekciarskich przedsięwzięć – pisze Habermas – należałoby dziś wskazać na to, że w późnym

⁴³ Szczególnie wyraźnie konieczność każdorazowego dopasowywania sposobów stosowania teorii (krytyki) do określonych, konkretnych warunków widoczna jest, moim zdaniem, we *Wstępie do Przyniku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Marks, analizując warunki emancypacji w Niemczech, wskazuje na odmienną w stosunku do Francji: „We Francji częściowa emancypacja jest podstawą powszechnej. W Niemczech powszechna emancypacja stanowi *conditio sine qua non* wszelkiej emancypacji częściowej”. (K. Marks, F. Engels, *Dziela*, KiW, t. 1, Warszawa 1976, s. 471.)

⁴⁴ J. Habermas: *Einige Schwierigkeiten...*, [w:] tenże: *Theorie und Praxis...*, s. 37 (s. 56). Wskazuje na to, moim zdaniem, zarówno cytowany powyżej (przypis 43) fragment, jak również następujące stwierdzenie Marksa: „Nawet z historycznego punktu widzenia emancypacja teoretyczna ma dla Niemiec swoiście praktyczne znaczenie. Przeszłość «rewolucyjna» Niemiec jest mianowicie teoretyczna: jest nią «reformacja». Jak wtedy w mózgu «mnicha», tak dziś rewolucja poczyna się w mózgu «filozofa»”; K. Marks, F. Engels, *Dziela*, KiW, t. 1, s. 466. Tkwiące jeszcze niewątpliwie w duchu młodoheglowskim rozważania Marksa ze *Wstępu* mogą być podstawą dla uzasadnienia również przepojonego tym duchem Habermasowskiego rozróżnienia trzech poziomów powiązania teorii i praktyki.

⁴⁵ J. Habermas, *Einige Schwierigkeiten...*, [w:] tenże, *Theorie und Praxis...*, s. 37 (s. 57).

kapitalizmie przemiana struktur ogólnego systemu kształcenia jest dla organizowania oświecenia być może ważniejsza, aniżeli nieprzynoszące żadnych efektów szkolenie kadr czy też tworzenie bezsilnych partii”⁴⁶. Dla Habermasa są to pytania rozstrzygalne empirycznie, na które odpowiedź nie jest z góry przesądzona. Nie można bowiem sensownie wysunąć żadnej teorii, która zobowiązywałaby, bez względu na warunki, do walki militarnej. Możemy natomiast różnicować teorie ze względu na to, czy ich struktura nastawiona jest na emancypację, czy też nie. Do nastawionych na emancypację należy, jego zdaniem, psychoanaliza, jak również marksowska krytyka ideologii.

Dla dokładniejszego zanalizowania sposobów użycia teorii, a tym samym powiązania jej z praktyką, konieczne jest rozróżnienie trzech poziomów zapośredniczenia teorii i praktyki. Zapośredniczenia te mają różne funkcje na różnych poziomach, na których stosuje się różne kryteria dla oceny stopnia skorelowania teorii i praktyki. Różne są również występujące na tych poziomach modele interakcji. Na poziomie *t e o r i i* interakcje oparte są na modelu dyskursu naukowego. Wymaga to symetrycznego ustawienia uczestników dyskursu, w którym nie występuje żaden przymus poza przymusem „lepszego argumentu”. Ten model interakcji winien obowiązywać wewnątrz zorganizowanych politycznie grup, które dążą do oświecenia politycznego na szerszą skalę.

Propagowana przez Habermasa teoria krytyczna nie ogranicza się jednak do poziomu dyskursu naukowego i potwierdzenia swych twierdzeń szuka w przeprowadzeniu zamierzonego procesu oświecenia. Teoria tego typu sprawdza się dopiero wtedy, gdy zostanie potwierdzona przez adresatów, do których była skierowana. W jej przypadku pierwotna funkcja teoretyczna związana jest z jej funkcją polityczną.

Na poziomie *o r g a n i z a c j i* procesu oświecenia politycznego interakcje opierają się na modelu dyskursu terapeutycznego. Uczestnicy dyskursu zajmują wobec siebie pozycję niesymetryczną, co wynika z niemożności nawiązania przez „pacjenta” prawdziwego dialogu. Celem jest tu oczywiście przywrócenie symetryczności. „Teoria służy pierwotnie temu – pisze Habermas – by oświecić jej adresatów co do ich pozycji, jaką zajmują w antagonistycznym systemie społecznym, i co do interesów, które mogą przez nich w tym położeniu obiektywnie zostać rozpoznane jako ich własne. Dopiero w miarę jak zorganizowane oświecenie i debaty (*Beratung*) doprowadzą do tego, że grupy będące celem oświecenia rzeczywiście rozpoznają w oferowanych im interpretacjach siebie, proponowane w wyniku analizy wykładnie staną się ich

⁴⁶ Tamże.

aktualną świadomością; obiektywnie przypisany układ interesów stanie się rzeczywistym interesem zdolnej do działania grupy⁴⁷.

Proces ten został określony przez Marksa, dla którego proletariats przemysłowy był jedyną grupą, na którą nakierowane było oświecenie, jako konstytuowanie się „klasy dla siebie” na bazie „klasy w sobie”. Marks mógł podać obiektywne warunki, w jakich oświeceni już komuniści powinni organizować proces oświecenia mas. Jednak zmienione warunki wewnątrz społeczeństw kapitalistycznych oraz na arenie międzynarodowej nie pozwalają współcześnie na znalezienie takiej jednej grupy, do której mogłoby być skierowane działanie oświecające⁴⁸. Dlatego też teoria krytyczna nie chce przesądzać o tym, które grupy mogą być w konkretnych warunkach uczestnikami procesu oświecenia. Jest to dla niej problem, który dopiero w konkretnych warunkach może być rozstrzygnięty empirycznie. Z tych też racji teoria krytyczna nie jest w stanie przesądzić odpowiedzi co do strategii i taktyki, jakie winny być obrane na poziomie w a l k i p o l i t y c z n e j.

Nie ma tu jakiegoś jednego modelu, który stosowałby się do wszelkich sytuacji. Jak wskazywał powyżej Habermas, są sytuacje, kiedy radykalny reformizm może być o wiele bardziej skuteczny niżeli walka rewolucyjna, jak również mają miejsce sytuacje odwrotne. Jest możliwe jedynie wskazanie modeli sposobów podejmowania decyzji co do strategii i taktyki walki politycznej. „Od procesu oświecenia należy odróżnić organizację działania. Jakkolwiek teoria zarówno uprawomocnia proces oświecenia, jak też sama może być obalana przez nieudaną komunikację, a w każdym bądź razie może być korygowana, nie może ona w żadnym wypadku uprawomocnić *a fortiori* ryzykownych decyzji co do strategicznego działania w konkretnych warunkach. Decyzji co do podjęcia walki politycznej nie można z góry teoretycznie usprawiedliwić, a następnie przeprowadzić organizacyjnie. Jedynym możliwym na tym poziomie usprawiedliwieniem jest, będące do osiągnięcia w praktycznym dyskursie, porozumienie pomiędzy uczestnikami, którzy świadomi swych wspólnych interesów oraz znając warunki, przewidywalne skutki, jak i skutki uboczne, mogą tylko sami wiedzieć, jakie ryzyko i z jakimi oczekiwaniami gotowi są podjąć. Nie może być żadnej teorii, która z góry zapewniałaby potencjalne ofiary o ich historycznej misji. Jedyną przewagę, o której Marks mógłby być zapewniać solidarnie działający proletariats, stanowiłoby to, że klasa, która jako klasa konstytuuje się za pomocą prawdziwej krytyki, jest w ogóle dopiero w stanie wyjaśnić w praktycznych dyskursach, jak należy działać w sposób politycznie rozumny; członkowie

⁴⁷ Tamże, s. 38 (s. 57–58).

⁴⁸ Por. J. Habermas, *Über einige Bedingungen der Revolutionierung spätcapitalistischer Gesellschaften*, [w:] tenże, *Kultur und Kritik...*, s. 70–86.

partii burżuazyjnych, w ogóle klasy panującej, są natomiast uwikłani w ideologiczne przesady i nie są zdolni do racjonalnego rozstrzygnięcia problemów praktycznych, zatem mogą tylko działać i reagować pod przymusem. [...] walkę polityczną można prawomocnie prowadzić jedynie przy założeniu, że wszystkie brzemienne w skutki decyzje uzależnione są od praktycznego dyskursu uczestników. Również w tym wypadku, a zwłaszcza w nim, nie ma żadnego uprzywilejowanego dostępu do prawdy”⁴⁹.

Rozważania Habermasa na temat powiązania teorii i praktyki na trzecim poziomie – poziomie walki politycznej – prowadzą do niezwykle ważnego zagadnienia organizacji ruchu politycznego, do problemów związanych z teorią partii. Należy wskazać, że rozważania autora *Theorie und Praxis* stanowią polemikę z teorią partii wyłożoną przez Lukácsa w *Methodisches zur Organisationsfrage*, która „problemy zapośredniczenia teorii i praktyki rozwiązuje jedynie z punktu widzenia imperatywu prowadzenia walki politycznej”⁵⁰. Implikacje tego są następujące: Lukács podporządkowuje teorię potrzebom strategicznego działania, co uniemożliwia prowadzenie naukowego dyskursu nawet w łonie mającej być motorem oświecenia partii politycznej; również oświecenie proletariatu dokonywać się musi pod kątem celów wyznaczonych przez przywództwo partyjne z pominięciem spontanicznej świadomości mas, które tkwią swą mentalnością w stosunkach kapitalistycznych; w efekcie teoria staje się obiektywną instancją w stosunku do mas, które ma oświecać; nie jest konieczne dla jej potwierdzenia dokonanie autorefleksji przez tych, których ona dotyczy.

Z punktu widzenia dyskusji Habermasa z autorami negującymi przydatność jego modelu procedury psychoanalitycznej dla uzasadnienia i wyjaśnienia możliwości oświecenia politycznego wystarczy, że ograniczymy się do generalnej tezy, jaką chciał on uwypuklić, wprowadzając przedstawione powyżej rozróżnienie na trzy poziomy zapośredniczeń teorii i praktyki: „Owe trzy funkcje, jakie rozróżniłem, nie mogą być wypełniane wedle jednej i tej samej zasady: teorię można zbudować jedynie pod warunkiem, że pracującym naukowo dana jest wolność prowadzenia teoretycznych dyskursów; procesy oświecenia mogą być organizowane (unikając niebezpieczeństwa wykorzystywania efektu zaślepienia) jedynie pod warunkiem, że ci, którzy prowadzą aktywną działalność oświeceniową, podporządkują się regułom ostrożności i zapewnią możliwość komunikowania się wedle wzoru «dyskursu» terapeutycznego”⁵¹. Trzecia funkcja, walka polityczna, może być spełniona tylko pod warunkiem prowadzenia praktycz-

⁴⁹ J. Habermas, *Einige Schwierigkeiten...*, [w:] tenże, *Theorie und Praxis...*, s. 38–39 (s. 58–59).

⁵⁰ Tamże, s. 39 (s. 59). Tekst Lukácsa powstał we wrześniu 1922 roku. Por. G. Lukács, *Werke*, t. 2, Neuwied und Berlin 1968, s. 471–517.

⁵¹ J. Habermas, *Einige Schwierigkeiten...*, [w:] tenże, *Theorie und Praxis...*, s. 38 (s. 59).

nego dyskursu. Dyskurs ten – należy dodać – musi opierać się, tak jak i dyskurs teoretyczny, na symetrycznym ułożeniu wszystkich jego uczestników.

Habermas odpowiadając na zarzuty Giegla i Gadamera, ukazuje, że mieszają oni dające się wyróżnić poziomy zapośredniczenia teorii i praktyki. Wiąże się to z zawężeniem działania politycznego do działania strategicznego. Nie jest przecież z góry przesądzone, że grupa traktująca się jako teoretycznie oświecona (komuniści, partia) musi obrać drogę walki rewolucyjnej, a nie strategię oświecenia. Dopiero dyskurs w ramach owej grupy może rozstrzygnąć ów problem: utrzymać czy też zerwać komunikację z przeciwnikiem. Jednakowoż również tu, gdy orzekamy czasową niezdolność przeciwnika do dialogu, zakłada się możliwość potwierdzenia przez przeciwnika – w przyszłości – proponowanej przez nas interpretacji.

Obiektywizujące zastosowanie teorii, z jakim się tu spotykamy, nie oznacza, że teoria ta jest bezwzględnie słuszna i sama uzasadnia swe obiektywizujące interpretacje. Jej potwierdzeniem może być tylko faktyczna akceptacja ze strony tych, których dotyczy. Ewentualna walka i zerwanie komunikacji interpretowane jest jako droga do realizacji interesów wszystkich (emancypacji), a nie tylko interesów partykularnych grupy podejmującej walkę. Zwycięstwo w tej walce oznacza „[...] krok na drodze ku pożądanemu stanowi, który umożliwi uniwersalne oświecenie i poprzez to nieograniczone dyskursowe kształtowanie woli wszystkich uczestników, a wtedy już nie tylko tych, których teoria dotyczy (*Betroffenen*)”⁵². Obiektywizujące twierdzenia służą antycypacji pożądanego stanu rzeczy, w którym dopiero może zostać potwierdzona ich słuszność. Działanie strategiczne wobec przeciwnika może – w tym kontekście – być traktowane jedynie jako moment niezakończonego jeszcze, kolektywnego procesu kształtowania. „To, że działanie strategiczne tych, którzy zdecydowali się walczyć, tzn. wziąć na siebie to ryzyko, można hipotetycznie interpretować w umożliwionym dopiero poprzez antycypację spojrzeniu wstecz, lecz że nie można ich na tym poziomie zarazem w sposób obowiązuający usprawiedliwić za pomocą refleksyjnej teorii, jest w pełni uzasadnione: przewaga, jakiej się domagają dla siebie oświecający nad będącymi jeszcze do oświecenia, jest

⁵² Tamże, s. 44 (s. 65). Wyraźna jest tu zbieżność z marksistowską koncepcją rewolucji proletariackiej, w której proletariąt, urzeczywistniając swój partykularny interes, urzeczywistnia zarazem interes całej ludzkości: „Jedynie w imię powszechnych praw społeczeństwa jakaś szczególna klasa może żądać dla siebie powszechnej władzy”; K. Marks, F. Engels, *Dziela*, KiW, t. 1, s. 469. Również w koncepcji Habermasa widać konieczność ekspansji części na całość, co stanowi istotę procesu dialektycznego; por. K. Ślęczka, *Dialektyka procesu rewolucji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1978, s. 174 i nast.

teoretycznie nie do uniknięcia, lecz jest fikcyjna i wymaga autokorekty: w procesie oświecenia wszyscy są tylko uczestnikami”⁵³.

Przedstawione tu Habermasowskie wyjaśnienia na temat adekwatności teorii refleksyjnej do układów makrospołecznych oddalają zarzut, że teoria tego typu rości sobie pretensję do absolutnej słuszności posiadanej wiedzy, jak również, że w teorii tej następuje rozerwanie hermeneutycznej refleksji i hermeneutycznej praktyki. Teoria mająca na celu oświecenie musi zostać potwierdzona na każdym z wyróżnionych poziomów. Nawet na poziomie walki politycznej nie ulega zmianie jej refleksyjna struktura. Natomiast fakt, że dopiero praktyczne dokonanie się oświecenia jest potwierdzeniem tej teorii, oddala również zarzut, że następuje w niej rozerwanie refleksji i praktyki.

Oczywiście nie należy zbyt dosłownie rozumieć analogii pomiędzy sytuacją psychoanalityczną a politycznym oświeceniem w wymiarze makrospołecznym. Istotne jest jedynie, że analogiczna jest struktura tych obydwu, skądinąd różnych, układów. Porównanie makrospołecznego oświecenia z postępowaniem terapeutycznym jest raczej – jak twierdzi McCarthy – pewną metaforą, która służy przede wszystkim uwypukleniu normatywnych celów oświecenia – autoemancypacji poprzez zrozumienie samego siebie, zniesienia systematycznie zakłócającej komunikacji, wzmocnienia zdolności do samostanowienia poprzez racjonalny dyskurs – jak również uwypukleniu standardów służących do potwierdzenia krytycznej teorii społecznej; ostatecznym standardem jest uwieńczona sukcesem kontynuacja procesów samokształtowania się tych, do których jest ona skierowana.

Habermasa nie tyle interesuje psychoanaliza jako narzędzie terapii indywidualnej, co metodologia tej szczególnej nauki, adekwatna dla oświecenia w wymiarze makrospołecznym. Właśnie w płaszczyźnie metodologicznej zachodzi istotna zbieżność pomiędzy psychoanalityczną terapią a Marksowską krytyką ideologii. Oczywiście, analogie pomiędzy Marksem a Freudem były podnoszone wielokrotnie;⁵⁴ szczególnie eksponowana była intencja obydwu obalania mistyfikacji i wyjaśniania źródeł samoomamiania. Habermas sięga jednak głębiej i chce odtworzyć strukturę teorii, która ma służyć wyjaśnianiu indywidualnych racjonalizacji czy też ideologicznych mistyfikacji świadomości społecznej. Podejmuje się on rekonstrukcji tych cech teorii, które pozwalają na to, by służyć ona mogła demistyfikacji (*Enthüllung*).

Przeprowadzona przez Habermasa analiza procedury psychoanalitycznej wskazuje na szczególne cechy nauki, która nastawiona jest na demistyfikowanie

⁵³ J. Habermas, *Einige Schwierigkeiten...*, [w:] tenże, *Theorie und Praxis...*, s. 45 (s. 65).

⁵⁴ Pisze o tym m.in. M. Janion, *Romantyzm, rewolucja, marksizm*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1972, s. 108–109.

świadomości. Okazuje się, że nauka ta musi ustawicznie konfrontować konkret i abstrakcję, indywidualne zdarzenie, jego opis z teorią wyjaśniającą w kategoriach ogólnych zdarzenia tego typu. Ponadto prawdziwość generalnej teorii potwierdza tylko jej praktyczny skutek w konkretnym (indywidualnym czy też kolektywnym) przypadku. Ten praktyczny skutek to przyczynienie się do kontynuowania procesu demistyfikacji świadomości. Powyższe dwie cechy rekonstruowanej przez Habermasa struktury teorii wymagane były również przez Marksa od uprawianej przez niego krytyki. Teoria nie mogła już ograniczać się do pewnych generalizacji, lecz zawsze musiała być obleczona w język konkretnych zdarzeń historycznych. Jej słusność gwarantowana była tylko praktycznie, czyli dokonaniem przekształcenia świadomości⁵⁵. W myśl tradycji marksowskiej nie ma żadnej prawdziwej, bezwzględnie słusznej teorii. Teoria jest prawdziwa, jeśli zostaje zaakceptowana w świadomości społecznej, której proces kształtowania chce kontynuować.

Rekonstrukcja Habermasa eksponuje również pewien inny, ważny dla myśli marksistowskiej moment metodologiczny, a mianowicie możliwość i konieczność zjednania w ramach jednej teorii dwu – zazwyczaj rozdzielanych – procedur badawczych: rozumienia i wyjaśniania. Jak wskazuje Habermas, zrozumienie danej treści mistyfikującej jest możliwe tylko przy kauzalnym wyjaśnieniu jej powodów. Jednocześnie owo wyjaśnienie, o ile powoduje przekształcenie świadomości, znosi same te zależności kauzalne.

Szczególnie doniosłe, patrząc z punktu widzenia marksizmu, jest zaproponowane przez Habermasa rozróżnienie płaszczyzn zapośredniczenia teorii i praktyki. Wnosi ono pewien porządek do co najmniej dwu zasadniczych dla marksizmu kwestii: roli intelektualisty w nastawionym na emancypację społeczną ruchu politycznym oraz miejsca walki w realizacji procesu przemiany społecznej. Koncepcja ta uzasadnia konieczność przestrzegania warunków dla prowadzenia przez intelektualistów naukowych dyskursów, wśród których można posługiwać się tylko argumentami, a w żadnym wypadku przemocą. Jednocześnie nie pozabawia partii politycznej niezbędnego narzędzia, jakim jest walka zawieszająca komunikację z przeciwnikiem. Określa tylko warunki zasadności podjęcia walki, tak by walka nie stała się fetyszem i jedyną formą zapośredniczenia teorii i praktyki.

Najbardziej problematyczna z punktu widzenia marksistowskiego jest habermasowska „metahermeneutyka”, obejmująca teorię wyjaśniającą warunki działań komunikacyjnych oraz modele logiki procesu kształtowania. Elementy takie nie występują w koncepcji Marksa oraz trudno jest wskazać wyraźne ich

⁵⁵ Ten moment myśli marksistowskiej był również szczególnie akcentowany przez A. Gramsciego, który jednak – jak twierdzi L. Kołakowski – popada w skrajność, gdyż redukuje naukowe poznanie teoretyczne do empirycznej świadomości historycznej; L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Instytut Literacki, Paryż 1978, s. 244–255.

odpowiedniki. W modelu Habermasa stanowią one teoretyczne zaplecze krytyki ideologii, które pozwala wyjaśniać warunki powstania mistyfikacji świadomości i stanowi punkt wyjścia dla krytyki ideologii. Dla Marksa ten punkt wyjścia stanowią ludzie rzeczywiście działający i ich rzeczywisty proces życiowy, czyli materialny proces życia. Wydaje się, że te „transcendentalne” warunki egzystencji społecznej są zdecydowanie odmiennie określone przez Marksa i przez Habermasa. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę dwa fakty, mianowicie to, że mówiąc o egzystencji społecznej, chodzi Marksowi o stosunki społeczne (makrospołeczne interakcje), oraz że Marks dysponuje jako punktem odniesienia określonym porządkiem normatywnym (jest nim m.in. nowożytne prawo natury), to stwierdzimy, że rozbieżności pomiędzy Habermasem a Marksem dadzą się wyjaśnić. Okazuje się, że Marks mógł odwołać się bezpośrednio do struktury społecznej, do układu klasowego i subiektywnego odczuwania obiektywnej sprzeczności interesów, by identyfikować mistyfikację świadomości. Współcześnie sytuacja nie jest już tak klarowna i sama identyfikacja interesów nastęcza trudności. Dlatego to Habermas za punkt wyjścia musi obrać warunki artykulacji (i weryfikacji) interesów, aby dopiero poprzez ustalenie tych interesów rozpatrywać stopień sprzeczności i partykularności funkcjonujących wyobrażeń i wartości.

Summary

Psychoanalysis as the Methodological Model for the Critique of Ideology in Jürgen Habermas' Philosophical Approach

In his work *Knowledge and Interest (Erkenntnis und Interesse [1968])* Jürgen Habermas outlines two forms of inquiry that are paradigmatic for emancipatory types of inquiry and activity: one of them is psychoanalysis and the other one critique of ideology. In both forms of emancipatory type of inquiry the guiding form of emancipating practice is the *self-reflection* which is conceived as a power restoring the disturbed communication and as a unification of theory and practice. The attempt of Habermas to transfer the model of self-reflective emancipatory inquiry into the realm of class conflict and political struggle was criticised both from left wing (H.J. Giegel) and the conservative intellectuals (H.G. Gadamer) as well. Being aware of the differences between the psychoanalytical relation of therapist and patient and the parties of political struggle or different social classes Habermas argues against his critiques for a applicability of the model of political enlightenment in the dimension of class conflict and political struggle – at least in certain circumstances.